

Časopis za filozofiju i religiju

Logos

Tuzla, vol. 7, br. 1-2, januar-juli 2019., cijena 10 KM



Centar za kulturu i edukaciju

LOGOS

Logos

Časopis za filozofiju i religiju
Vol. 7, br. 1-2, januar-juli 2019.

Izdavač

LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH
Email: uredniklogos@gmail.com
Web: www.logos.org.ba

Glavni urednik

Rusmir Šadić

Urednička redakcija

Orhan Jašić, Kerim Sušić, Kenan Šljivo, Danijel Tolvajčić,
Vladimir Lasica, Midhat Čaušević, Ensar Karaman

Urednički savjet

Lino Veljak
(Univerzitet u Zagrebu)

Rešid Hafizović
(Univerzitet u Sarajevu)

Sulejman Bosto
(Univerzitet u Sarajevu)

Željko Kaluđerović
(Univerzitet u Novom Sadu)

Adnan Jahić
(Univerzitet u Tuzli)

Boško Pešić
(Univerzitet u Osijeku)

Boris Gunjević
(Univerzitet u Cambridgeu)

Ednan Aslan
(Univerzitet u Beču)

Dizajn & DTP

Eldin Mehmedović

Lektor za bosanski jezik

Nedim Alić

Lektor za engleski jezik

Azur Hrustić

Tiraž

200

Cijena

10 KM

Logos

Journal of Philosophy and Religion
Vol. 7, No. 1-2, January-July 2019.

Publisher

LOGOS – The Center for Culture and Education
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH
Email: uredniklogos@gmail.com
Web: www.logos.org.ba

Editor-in-Chief

Rusmir Šadić

Editorial Staff

Orhan Jašić, Kerim Sušić, Kenan Šljivo, Danijel Tolvajčić,
Vladimir Lasica, Midhat Čaušević, Ensar Karaman

Editorial Board

Lino Veljak
(*University of Zagreb*)

Rešid Hafizović
(*University of Sarajevo*)

Sulejman Bosto
(*University of Sarajevo*)

Željko Kaluđerović
(*University of Novi Sad*)

Adnan Jahić
(*University of Tuzla*)

Boško Pešić
(*University of Osijek*)

Boris Gunjević
(*University of Cambridge*)

Ednan Aslan
(*University of Vienna*)

Design & DTP

Eldin Mehmedović

Language editor for Bosnian

Nedim Alić

Language editor for English

Azur Hrustić

Circulation

200

Cost

5 €

SADRŽAJ

Enes KARIĆ SVIJET, ISLAM I MUSLIMANSKA DRUŠTVA U XXI STOLJEĆU	9
Dževad HODŽIĆ RELIGIJA U SUVREMENOM BOSANSKOHERCEGOVAČKOM DRUŠTVENOM PROSTORU-KLJUČNI IZAZOVI	21
Amir KARIĆ UREĐENJE ODNOSA IZMEĐU DRŽAVE I RELIGIJE U ČLANICAMA EVROPSKE UNIJE: ŠPANIJA, GRČKA I DANSKA	31
Drago ĐURIĆ FILOZOFIJA RELIGIJE U 21. STOLJEĆU	41
Sead ALIĆ U DOLINI SVETOG LICEMJERJA	61
Rusmir ŠADIĆ RELIGIJA U POSTSEKULARNOM DOBU	79
Samedin KADIĆ RELIGIJA U POSTISTINITOM SVIJETU	95
Zorica KUBURIĆ Ana ZOTOVA ULOGA RELIGIJE I NACIJE U PROCESU POMIRENJA U BOSNI I HERCEGOVINI	107
Bernard HARBAŠ NEMA SEKULARIZACIJE BEZ NEPRIJATELJA	123
Vladimir LASICA KA UNIVERZALNOJ TEISTIČKOJ METAFIZICI	137
Dželaludin HODŽIĆ POJAM SEKULARNOG SVETOG-DOPIRNOG RONALDA DWORKINA RASPRAVI O RELIGIJI I RELIGIJSKIM PRAVIMA U SAVREMENIM DRUŠTVIMA	153
Mirela KARAHASANOVIĆ NEKI ASPEKTI ODNOSA NAUKE I RELIGIJE U SAVREMENO DOBA	169
Orhan JAŠIĆ NUŽNOST DIJALOGA: BLAGOSLOVLJENI POSLANIK SULAYMĀN I DIJALOG IZMEĐU VRSTA	187

CONTENTS

Enes KARIĆ WORLD, ISLAM AND MUSLIM SOCIETIES IN 21ST CENTURY - BIBLIOGRAPHICAL REVIEW	9
Dževad HODŽIĆ RELIGION IN BH SOCIAL SPACE – KEY CHALLENGES AND TENSIONS	21
Amir KARIĆ ARRANGEMENT OF RELATIONS BETWEEN THE STATE AND RELIGION IN MEMBERS OF THE EUROPEAN UNION: SPAIN, GREECE AND DENMARK	31
Drago ĐURIĆ PHILOSOPHY OF RELIGION IN THE 21ST CENTURY	41
Sead ALIĆ IN THE VALLEY OF SACRED HYPOCRISY	61
Rusmir ŠADIĆ RELIGION IN A POST-SECULAR AGE	79
Samedin KADIĆ RELIGION IN POST-TRUTH WORLD	95
Zorica KUBURIĆ Ana ZOTOVA THE ROLE OF RELIGION AND NATION IN THE PROCESS OF RECONCILIATION IN BOSNIA AND HERZEGOVINA	107
Bernard HARBAŠ THERE IS NO SECULARIZATION WITHOUT ENEMY	123
Vladimir LASICA TOWARDS UNIVERSAL THEISTIC METAPHYSICS	137
Dželaludin HODŽIĆ SECULAR SACRED: A CONTRIBUTION OF RONALD DWORKIN TO THE DEBATE ON RELIGION AND RELIGION RIGHTS IN CONTEMPORARY SOCIETIES	153
Mirela KARAHASANVIĆ SOME ASPECTS OF RELATIONSHIPS BETWEEN RELIGION AND SCIENCE IN THE CONTEMPORARY AGE	169
Orhan JAŠIĆ THE NECESSITY OF DIALOGUE: THE PROPHET SULAYMĀN AND THE DIALOGUE BETWEEN THE SPECIES	187



Članci
Articles



SVIJET, ISLAM I MUSLIMANSKA DRUŠTVA U XXI STOLJEĆU

(bibliografski pregled)

Enes KARIĆ

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu
Ćemerlina 54, 71000 Sarajevo, BiH
e-mail: eneskarić@yahoo.com

ABSTRACT

U ovom eseju autor raspravlja o najnovijim knjiškim tematiziranjima islama, Kur'āna, muslimana i muslimanskih društava u XXI stoljeću. Esej se u vidu skice fokusira na bibliografski pregled najznačajnijih knjiga koje su se o temama islama, Kur'āna, muslimana i muslimanskih društava pojavile u Evropi, na Zapadu općenito, te na Bliskom istoku. Autor konstatira da su naučna tematiziranja ovih velikih područja istraživanja zadržala najvažnije metodološke karakteristike studija koje su urađene tokom druge polovine XX stoljeća.

Ključne riječi: svijet, islam, Kur'ān, muslimani, muslimanska društva, trendovi tumačenja islama, ideološka tumačenja, modernost

WORLD, ISLAM AND MUSLIM SOCIETIES IN 21ST CENTURY - BIBLIOGRAPHICAL REVIEW

In this essay, the author discusses the most recent literary thematics of Islam, the Qur'an, Muslims and Muslim societies in the twenty-first century. In sketch form, this essay focuses on a bibliographical review of the most significant books that have appeared in the topics of Islam, the Qur'an, Muslims and Muslim societies in Europe, the West in general, and the Middle East. The author notes that the scientific thematization of these large areas of research has retained the most important methodological characteristics of the studies that were done during the second half of the 20th century.

Keywords: world, Islam, Qur'an, Muslims, Muslim societies, trends in the interpretation of Islam, ideological interpretations, modernity

1.0. Važna enciklopedijska djela

Bibliografski gledano, kad je posrijedi savremeni svijet, potom svijet islama, kao i raznoliki i razuđeni svjetovi muslimanskih društava, potrebno je imati u vidu da su prve godine trećeg milenija bile obilježene izlaskom *Brillove Encyclopaedia of the Qur'ān* (2001-2006) ili *Enciklopedije Kur'āna*, koja je sa svojih šest svezaka na široka vrata stupila u prvu deceniju XXI stoljeća na područjima kur'ānskih i islamskih studija. Ovo voluminozno djelo uredila je Jane Dammen McAullife (rođena 1944.), profesorica islamskih studija na Univerzitetu George Town u Sjedinjenim Američkim Državama.¹ Metodološki, ova enciklopedija obrađuje preko hiljadu najvažnijih riječi, pojmova i temata Kur'āna, kao i riječi Kur'āna koje su protokom vremena postale važni termini u islamskim klasičnim naukama i u savremenim islamskim studijama. *Encyclopaedia of the Qur'ān* na jednome mjestu donosi dijahronijsku i sinhronijsku obradu velikog broja širokih planova i temata Kur'āna.

Također, u pročelju ovih znamenitih djela o islamu nalazi se i UNESCO-va višetomna publikacija *The Different Aspects of Islamic Culture* (*Različiti aspekti islamske kulture*), koja se urednički i redakcijski počela pripremati 1977. godine, da bi svih šest dijelova u više svezaka izišlo na engleskom do 2016. godine.² Posebna vrijednost ovog enciklopedijskog djela nahodi se u strogo provedenom naučnom proučavanju najnovijih preobražaja i utjecaja kojima je izvrgnuta islamska kultura ili islamske kulture diljem svijeta. Posebno su obrađeni mnogoliki utjecaji modernizma i savremenih ideologija na tradicionalne obrasce islamske kulture.

The Global Arabic Encyclopedia (*Svjetska arapska enciklopedija*) je, također, jedno važno referentno djelo koje se na arapskom jeziku (*al-Mawsū'ah al-'arabiyyah al-'ālamīyah* - الموسوعة العربية العالمية) pojavilo u samo predvečerje XXI stoljeća, u dva izdanja, 1996. i 1999. godine. Kako se sa mnogih stranica ovog enciklopedijskog djela vidi, ono je jednim velikim dijelom izravni prijevod *The American World Book Encyclopedia*, s tim što je uređeno, profilirano i dopunjeno na način da saobražava i

1 Usp. Jane Dammen McAullife (editor), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, izd. Brill, Leiden-Boston, 2001-2006.

2 O ovom velikom pregledu različitih aspekata islamske kulture u savremenom dobu vidi: <https://en.unesco.org/different-aspects-of-islamic-culture> (pristup stranici 24. 11. 2019). Nekoliko svezaka ovog djela nalazi se u biblioteci Bošnjackog instituta u Sarajevu.

odražava jedan arapsko-muslimanski pogled na savremeni svijet (to reflect an Arab-Muslim perspective).³

U red spomenutih enciklopedijskih djela spada i voluminozna *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World* koja je u novoj obradi izišla 2009. godine, i koju je uredio profesor John Esposito. Ovo djelo vrijedno je po tome što stavlja akcenat na savremene ličnosti, pojave, organizacije i opća zbivanja i razvoje, te njihove aktere i protagoniste u islamskom svijetu ili u muslimanskim društvima. Istim metodološkim pristupom uređena, urađena i komponirana je i velika dvotomna *The Oxford Encyclopaedia of Islam and Women* (Oksfordska enciklopedija o islamu i ženama). Djelo se pojavilo 2013. godine i, kako se to vidi iz samog naslova, fokusira se na status žena u islamu, odnosno islamskome svijetu, ne zanemarujući ni njihov status u savremenim muslimanskim društvima i na Zapadu (poglavito u muslimanskim dijasporalnim zajednicama).

2.0. Specijalistička djela o islamu

U godinama koje su slijedile posve na kraju XX stoljeća, kao i u prvim godinama XXI stoljeća, pojavila su se nova specijalistička djela o islamu. Ova djela se, uglavnom, bave jednom temom koja je od velikog značaja za islam. Naprimjer, takvo djelo je *The Heritage of Sufism* (Nasljeđe sufizma), koje je urednički pripremio Leonard Lewisohn a izdala ga je Sohail Academy.⁴ Kako se iz naslova vidi, ovo trotomno djelo usredsređuje se na nasljeđe sufizma, to jest na opstojanje sufizma kao jednog vida ili rukavca islamskog nasljeđa nakon velikih duhovnih (najčešće modernih) promjena kroz koje je prošlo savremeno čovječanstvo, pa i muslimansko čovječanstvo.

Seyyed Hossein Nasr (rođen 1933.) priredio je, sa svoje strane, dva važna specijalistička djela o islamu. Prvo, *Spirituality of Islam* (Duhovnost islama); prvi svezak bavi se temeljima (foundations), dok se drugi svezak bavi očitovanjima (manifestations) duhovnosti islama.⁵ I ovo dvotomno djelo, koje se pojavilo u predvečerje XXI stoljeća, namijenjeno je da

3 Usp. https://en.wikipedia.org/wiki/Global_Arabic_Encyclopedia (pristup stranici 24. 11. 2019)

4 Usp. Leonard Lewisohn (editor), *The Heritage of Sufism*, izd. Sohail Academy, Lahore, 2005. (Ovo djelo se prvi put pojavilo 1999. godine).

5 Usp. Seyyed Hossein Nasr (editor), *Islamic Spirituality (foundations) i Islamic Spirituality (manifestations)*, izd. Crossroad, New York, 1987. i 1991.

predstavi islamske “osnovice i potke“ u jeziku koji je savremen, ali i u okolnostima savremenosti koje prate ili saodređuju raznolike recepcije osebuje tradicije islama danas.

U specijalistička djela koja imaju za cilj predstavljanje jednog od rukavaca islamske tradicije, u ovom slučaju filozofijske, spada i djelo *History of Islamic Philosophy (Povijest islamske filozofije)*, u dva sveska, koje su priredili Seyyed Hossein Nasr i Oliver Leaman.⁶ Posebna vrijednost ovog opsežnog djela nalazi se u širokom pregledu i u predstavljanju interpretativne literature o islamskoj filozofiji koja je napisana u XIX i XX stoljeću. Ukratko, kao djelo koje je izišlo u prvoj godini XXI stoljeća, ono se na poseban način bavi prikazima mnogih savremenih recipiranja velikih temata islamske filozofije.

Tokom prvih godina XXI stoljeća imamo i primjere objavljivanja specijalističkih djela o Kur’ānu, u prijevodima na arapski jezik, na koje se čekalo stotinu i više godina. Slučaj vrijedan spomena je objavljivanje arapskog prijevoda jednoga djela s područja “radikalne orijentalistike“, posrijedi je knjiga *Geschichte des Qorāns (Povijest Kur’āna)* od Theodora Nöldekea (umro 1930. godine). Naime, prvo njemačko izdanje ovoga djela pojavilo se 1860. u Göttingenu, a arapski prijevod ovoga djela (*Tārīḥu l-qur’ān*) pojavio se u Kölnu 2008. godine.⁷ Iako je ovo djelo zastarjelo i prevaziđeno, te kritikovano čak i od same evropske i zapadne orijentalistike, u Njemačkoj je prevedeno na arapski kao primjer specijalističke literature o Kur’ānu.

3.0. Bibliotheca Alexandrina i oživljavanje djela islamskog reformizma

U ove prve dvije decenije trećeg milenija Bibliotheca Alexandrina javila se svojim serijskim izdanjima knjiga, poslanica, rasprava i studija koje su izišle relativno davno, tokom XIX i, poglavito, u XX stoljeću. Međutim, sada su ove knjige, poslanice, rasprave i studije opremljene novim uvodnim komentarima i aparaturom koja odlikuje kritička izdanja. Serijal objavljivanja ovih djela započeo je sljedećim nizom:⁸

6 Usp. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, (urednici). *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge, 2001.

7 Usp. Teodor Nöldeke, *Tārīḥu l-Qur’ān*, izd. Manšūrātu l-ḡamal, Al-Kamel Verlag, Köln, 2008.

8 Sva ova djela, njih ukupno trideset i šest, nalaze se u biblioteci Fakulteta islam-

- 1) 'Alī Šarī'atī (1933 - 1977), *Al-'awdatu ilā d-Dāt* (الْعُودَةُ إِلَى الدَّاتِ) – Povratak sebi;
- 2) Muḥammad Muṣṭafā Hilmī (umro 1969.), *Al-hayātu ar-rūḥiyyah fī l-islām* (الْحَيَاةُ الرُّوحِيَّةُ فِي الْإِسْلَامِ) – Duhovni život u islamu;
- 3) Aṭ-Ṭāhir al-Ḥaddād (1899 - 1935), *Imra'atunā fī š-šarī'ati wa l-muḡtama'i* (إِمْرَأَتُنَا فِي الشَّرِيعَةِ وَ الْمُغْتَمَعِ) – Naša žena u šerijatu i društvu;
- 4) 'Abdul'azīz Ġāwīš (1876-1929), *Al-islāmu dīnu l-fītrati wa l-ḥayāti* (الْإِسْلَامُ دِينُ الْفِطْرَةِ وَ الْحَيَاةِ), *Islam, vjera iskonske prirode i života*;
- 5) Nabawiyah Mūsā (1886-1951), *Al-mar'atu wa l-'amalū* (الْمَرْأَةُ وَ الْعَمَلُ), *Žena i rad*;
- 6) Muṣṭafā 'Abdurrāziq (1885-1947), *Tamhīd li tāriḥi l-falsafati l-islāmiyyah* (تَمْهِيدٌ لِتَارِيخِ الْفَلْسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ), *Uvod u povijest islamske filozofije*;
- 7) 'Allāl al-Fāsī (1910-1974), *Difā'un 'ani š-šarī'ah* (دِفَاعٌ عَنِ الشَّرِيعَةِ), *Odbrana [apologija] šerijata*;
- 8) Aṭ-Ṭāhir ibn 'Āšūr (1879-1973), *Maqāšidu š-šarī'ati l-islāmiyyah* (مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ), *Ciljevi islamskoga vjerezakona*;
- 9) Muḥammad Iqbāl (1877-1938), *Taḡdīdu l-fikri l-islāmī* (تَجْدِيدُ الْفِكْرِ), *Obnova vjerske misli u islamu*;
- 10) 'Abdurrāḥmān al-Kawākibī (1855-1902), *Ṭabā'ī'u l-istibdād wa mašāri'u l-isti'bād* (طَبَائِعُ الْإِسْتِبْدَادِ وَ مَصَارِعُ الْإِسْتِعْبَادِ), *Čudi tiranije i poprišta porobljavanja*;
- 11) Muḥammad Bāqir aš-Šadr, *Al-madrasatu l-islāmiyyatu* (الْمَدْرَسَةُ), *Islamska škola*;
- 12) 'Alī 'Abdurrāziq (1888-1966), *Al-islāmu wa uṣūlu l-ḥukmi* (الْإِسْلَامُ وَ) (أَصُولُ الْحُكْمِ), *Islam i načela/principi vlasti*;
- 13) Ḥayruddīn at-Tūnisī (1820-1890), *Aqwamu l-masālik fī ma'rifati aḥwālī l-mamālik* (أَقْوَمُ الْمَسَالِكِ فِي مَعْرِفَةِ أَحْوَالِ الْمَمَالِكِ), *Najispravniji načini za poznavanje [evropskih] kraljevstava*;
- 14) 'Abdulmuta'āl aš-Šu'aydī (aš-Ša'īdī?), *Al-hurriyyah ad-dīniyyah fī l-islām* (الْحُرِّيَّةُ الدِّينِيَّةُ فِي الْإِسْلَامِ), *Vjerska sloboda u islamu*;

15) Ḥusayn al-Ġisr (1845-1909), *Ar-Risālatu l-ḥamīdiyyah fī ḥaqīqati d-diyānati l-islāmiyyah wa ḥaqīyyati š-šarī'ati l-islāmiyyah* (الرِّسَالَةُ (الْحَمِيدِيَّةُ فِي حَقِيقَةِ الدِّيَانَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَ حَقِيقَةِ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ), *Hamidijska poslanica o istinitosti islamske vjere i strogosti islamskoga vjerezakona;*

16) Muḥammad al-Gazālī (1917-1996), *As-sunnatu an-nabawīyyatu bayna ahli l-fiḥi wa ahli l-ḥadīṭi* (السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ بَيْنَ أَهْلِ الْفِئَةِ وَ أَهْلِ الْحَدِيثِ), *Vjerovjesnički običaj između pravnika i tradicionalista;*

17) Muḥammad Yūsuf Mūsā, *Al-Qur'ānu wa l-falsafah* (الْقُرْآنُ وَ الْفَلَسَفَةُ), *Kur'ān i filozofija;*

18) Aḥmad Fāris aš-Šidyāq (1805-1887), *Kašfu l-muḥabbā 'an funūni urubbā* (كَشْفُ الْمُحَبَّبَا عَنْ فُنُونِ أَرْبَابًا), *Raskrivanje skrovitoga sa nauka i umijeća Evrope;*

19) Rifā'ah aṭ-Ṭaḥṭāwī (1801-1873), *Al-muršidu l-amīnu li l-banāti wa l-banīn* (الْمُرْتَبِدُ الْأَمِينُ لِلْبَنَاتِ وَ الْبَنِينَ), *Pouzdaní vodič kćerkama i sinovima;*

20) Mālik bin Nabī (1905-1973), *Šurūḥ n-Nahdah* (شُرُوطُ النَّهْضَةِ), *Uvjeti [islamskog] preporoda;*

21) Rifā'ah aṭ-Ṭaḥṭāwī, *Manāhiḡu l-albābi l-miṣriyyah fī mabāhiḡi l-ādabi l-'aṣriyyah* (مَنَاهِجُ الْأَبْوَابِ الْمِصْرِيَّةِ فِي مَبَاهِجِ الْأَدَابِ الْعَصْرِيَّةِ), *Metodi/programi za egipatske umove u prefinjenostima savremenih nauka i književnosti;*

22) Tanṭāwī Ġawharī (1862-1940), *Nahḡatu l-ummah wa ḥayātuhā* (نَهْضَةُ الْأُمَّةِ وَ حَيَاتُهَا), *Preporod muslimanske zajednice i njezin život;*

23) Rafīq al-'Azm (1865-1925), *Al-bayānu fī t-tamadduni wa asbābi l-'umrān* (الْبَيَانُ فِي التَّمَدُّنِ وَ أَسْبَابِ الْعُمُرَانِ), *Objašnjenje uljudbe i uzroka civilizacije;*

24) Qāsīm Amīn (1863-1908), *Taḥrīru l-mar'ah* (تَحْرِيرُ الْمَرْأَةِ), *Emancipiranje žene;*

25) Tal'at Harb (1867-1941), *Tarbiyyatu l-mar'ati wa l-ḥiḡabu* (تَرْبِيَّةُ (الْمَرْأَةِ وَ الْحِجَابِ), *Obrazovanje žene i hidžab;*

26) Muḥammad Ḥusayn an-Nā'inī (1860-1936), *Tanbīhu l-ummah wa tanzīhu l-millah* (تَنْبِيْهُ الْأُمَّةِ وَ تَنْزِيْهُ الْمِلَّةِ), *Buđenje muslimanske zajednice i čišćenje vjere;*

- 27) Muḥammad Bāšā al-Maḥzūmī, *Ḥātīrātu Ğamāliddīn al-Afgānī al-Ḥusaynī* (خَاطِرَاتُ جَمَالِ الدِّينِ الْأَفْغَانِيِّ الْحُسَيْنِيِّ), *Misli Džemaluddina al-Afganija al-Husejnija*;
- 28) Naẓīrah Zaynuddīn (1908-1976), *As-sufūru wa l-ḥiğābu* (وَ السُّفُورُ وَ الْحِجَابُ), *Otkrivanje žene i hidžab*;
- 29) Muṣṭafā al-Galāyīnī (1886-1944), *Nazarāt fi Kitābi s-sufūri wa l-ḥiğābi* (نَظَرَاتُ فِي كِتَابِ السُّفُورِ وَ الْحِجَابِ), *Pogledi o knjizi 'Otkrivanje žene i hidžab'*;
- 30) Muḥammad Maḥdī Šamsuddīn (1936-2001), *Fī l-iğtimā' i s-siyāsī al-islāmī* (فِي الْأَجْتِمَاعِ السِّيَاسِيِّ الْإِسْلَامِيِّ), *O islamskom političkom udruživanju*;
- 31) Al-Amīr Šakīb Arslān (1869-1946), *Li māḍā ta'aḥara l-muslimūna? Wa li māḍā ta'aḥra l-muslimūn? (لِمَاذَا تَأَخَّرَ الْمُسْلِمُونَ؟ وَ لِمَاذَا تَقَدَّمَ غَيْرُهُمْ؟) Zašto su muslimani zaostali? Zašto su drugi napredovali?*;
- 32) Šamsuddīn Sāmī Frāšarī (1850-1904), *Al-madaniyyatu l-islāmiyyatu* (الْمَدَنِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ), *Islamska civilizacija*;
- 33) Muḥammad Farīd Wağdī (1875-1954), *Al-madaniyyatu wa l-islām* (الْمَدَنِيَّةُ وَ الْإِسْلَامُ), *Civilizacija i islam*;
- 34) Muṣṭafā Kāmil, *Al-mas'alu š-šarqiyyah* (الْمَسْأَلَةُ الشَّرْقِيَّةُ), *Istočno pitanje*;
- 35) Mālik Bin Nabī, *Wiğhatu l-'ālamī l-islāmī* (وَجْهَةُ الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ), *Pogled islamskog svijeta*;
- 36) Nūriddīn 'Abdullāh b. Ḥamīd as-Sālīmī, *Ṭal'atu š-Šams, šarḥu šamsi l-uṣūl* (طَلْعَةُ الشَّمْسِ، شَرْحُ شَمْسِ الْأُصُولِ), *Izlazak sunca, komentar na djelo 'Sunce temelja vjere'*.

Ako bi se pokušala načiniti tematska sistematizacija navedenih djela u spomenutim izdanjima Bibliotheca Alexandrine, jasno se vidi da se na njihovim stranicama oslovljavaju glavne teme islamskog reformizma profiliranog tokom XIX i XX stoljeća: prava žena, emancipiranje žena, društveni angažman žena, apologija šerijata, vjerske slobode, načini valjanog uređenja države i vlasti, politika i političko udruživanje u islamskim društvima, obnova i reforma u muslimanskim društvima, buđenje naroda i njegov napredak, oživljavanje islamske kulture i civilizacije, usvajanje evropskih kulturnih i civilizacijskih vrijednosti, suprotstavljanje tiraniji i ugnjetavanju, afirmiranje vjerskih i građanskih sloboda itd.

Sama činjenica da se Bibliotheca Alexandrina opredijelila da iznova izda navedena djela, sada kroz primjerno urađenu kritičku valorizaciju

njihova sadržaja, pokazuje s koliko se snažnim intenzitetom kontinuiraju mnoge teme koje su u XIX i XX stoljeću zaokupljale muslimanske akademske, političke i društvene elite.

4.0. Najnovija djela o Kur'ānu, islamu i muslimanskim društvima (primjeri, pristupi, obrasci)

Oslovimo li sada najpoznatija djela koja su se u XXI stoljeću pojavila o svijetu islama na Zapadu, *The Study Quran*⁹ javlja se kao najznačajniji doprinos prevođenju i tumačenju Kur'āna. Ovo eminentno djelo sadrži kako prijevod tako i tumačenja Kur'āna profilirana na način jasnog plediranja za razumljivost i shvatljivost u najnovijim vremenima. U engleskom jeziku ovo djelo je bez premca već petu godinu.

Jednako tako, dva imena u Njemačkoj, Angelika Neuwirth i Hartmut Bobzin dali su značajne svježe studije o Kur'ānu. Angelika Neuwirth je objavila djelo *Der Koran als Texte des Spätantike (Kur'ān kao tekst pozne antike)*.¹⁰ U njemu istražuje povijest "ideja Kur'āna" na širokim razmeđima vremēnā i prostorā koja se protežu od antičkih epoha do završetka objave Kur'āna. Prema Angeliki Neuwirth, Kur'ān ne pripada starom svijetu, on nagovještava nove razvoje u svijetu. Također, njemački profesor Hartmut Bobzin otprije je poznat po svojim djelima o Muhammedu, a.s., kao i o Kur'ānu. Njegov prijevod Kur'āna (*Der Koran, Neu übertragen von Hartmut Bobzin*)¹¹ sadrži najbolje interpretativne realizacije koje je njemačka orijentalistika, u svome dobroćudnom izrazu, dala o islamskoj svetoj knjizi.

Vratimo li se iznova zapaženim djelima koja su na engleskom izišla tokom ove dvije decenije XXI stoljeća, ime Shahaba Ahmeda (1966-2015) pojavilo se poput bliještećeg meteorita na planu najnovijih studija o islamu. Djelo koje je Shahabu Ahmedu pribavilo zapaženu reputaciju naslovljeno je pitanjem *What is Islam? (Šta je islam?)*.¹² Autor u širokim potezima proširuje uobičajeno poimanje islama kao vjere i na uvjerljiv način prati islam u njegovim ostvarenjima na način književnosti,

9 Usp. Seyyed Hossein Nasr (editor in chief), *The Study Qur'ān, a new translation and commentary*, izd. HarperOne, San Francisco, 2015.

10 Usp. Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, izd. Verlag der Weltreligionen, Berlin 2010.

11 Usp. *Der Koran, Neu übertragen von Hartmut Bobzin*, izd. C. H. Beck, München, 2010.

12 Usp. Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton University Press, Princeton i Oxford, 2016.

povijesti, filozofije, umjetnosti, muzike... Posve je jasno da je ovim djelom autor izvršio jedno hodočašće u davnu prošlost islama, gdje je kroz svoje interpretacije nastojao da odgovori šta je sve tada značio islam i zašto je ljudima bilo važno da budu muslimani (*the importance of being Islamic*).

Posve je jasno da je djelo *What is Islam?* navelo Shahaba Ahmeda da napiše i knjigu *Before Orthodoxy, the Satanic Verses in Early Islam (Prije ortodoksije, Satanski stihovi u ranom islamu)*.¹³ Ovo djelo se, između ostalog, bavi ranom klasičnom epohom ili epohama islama, kad se – prema mišljenju Shahaba Ahmeda – još nije bila formirala ortodoksija. Autor prati tretiranje i analiziranje tzv. 'šejtanskih āyāta' (*the Satanic Verses*) u knjigama *sīre* (ili Poslanikovih biografija), *tafsīra* (komentara Kur'āna) i *ḥadīṭa* (islamske tradicije). Shahab Ahmed zaključuje da je ortodoksija do koje je došlo kasnije neke (ili mnoge) narative učinila strogo važnim ili nepovredivim, iako u prvim vremenima ti narativi nisu bili ni važni ni nepovredivi.

Ovim je Shahab Ahmed dodirnuo tzv. ideološka i politička čitanja Kur'āna u najnovijim vremenima. Upravo je ta čitanja, na posredan način, oslovio Fawaz A. Gerges u svojoj knjizi *Making the Arab World, Nasser, Qutb, and the Clash that Shaped the Middle East (Stvarajući arapski svijet, Naser, Qutb i borba koja je oblikovala Srednji istok)*.¹⁴ U ovom djelu Fawaz A. Gerges, uz mnoge druge stvari, obrađuje i pitanja posezanja za svetim tekstom Kur'āna kao izvora, ili jednog od izvorā, za uređenje državnih sistema na Srednjem istoku. Ako pratimo analize Fawaza A. Gergesa u vezi sa analizama Shahaba Ahmeda, uočavamo nova pomaljanja ortodoksije koja sada, u najnovijim vremenima, nastupa kao puka ideologija.

Na ovom mjestu dobro je, kao jedan egzemplar, spomenuti opsežno djelo Christophera de Bellaiguela *The Islamic Enlightenment – the modern struggle between faith and reason (Islamsko prosvjetiteljstvo – moderna borba između vjere i razuma)*.¹⁵ Christopher de Bellaigue na svoj način prikazuje dvije suprotne strane koje oblikuju tzv. islamsku ili muslimansku savremenost, reformističku i konzervativističku. Na neki način, ovaj autor priznaje da se u savremenim muslimanskim društvima došlo do islamskog prosvjetiteljstva, ali ono tokom XIX i

13 Usp. Shahab Ahmed, *Before Orthodoxy, The Satanic Verses in Early Islam*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2017

14 Usp. Fawaz A. Gerges, *Making the Arab World, Nasser, Qutb, and the Clash that shaped the Middle East*, Princeton University Press, Princeton i Oxford, 2018.

15 Usp. Christopher de Bellaigue, *The Islamic Enlightenment, the modern struggle between faith and reason*, The Bodley Head, London, 2017.

XX stoljeća, pa i u XXI stoljeću, ima svoje brojne oponente i još uvijek ne može da uspije. Ipak, veoma je važno primijetiti da fenomen tzv. islamskog prosvjetiteljstva nije stran muslimanima, oni su ga itekako prihvatili i žive sa njim, kao i sa svojom vjerom islamom. Problem autorā kao što je Christopher de Bellague je u tome da se odvaže na smjele korake i priznaju da jedan veliki broj problema u muslimanskom svijetu potiče i od mnogolikih oblika zapadne dominacije. Dakako, i mnogi muslimanski autori svjesni su neodgovornog muslimanskog posezanja za tekstovima i proglasima Kur'āna s ciljem dolaska na vlast.

Iz ovog razloga dobro je konsultirati djelo Fahmija Huwaydija, *Al-Qur'ānu wa s-sulṭānu* (*Kur'ān i vlast – الأقران و السلطان*).¹⁶ Djelo *Al-Qur'ānu wa s-sulṭānu* važno je zato što je i sam njegov autor Fahmī Huwaydī vlastitim iskustvom posvjedočio šta znači to kad se kur'ānski tekst podvrgne pragmi vlasti i kad se podjarmi dnevnim politikama.

Djela Shahaba Ahmeda, Fawaza A. Gergesa, Christophera de Bellaguea, Fahmija Huwaydija i mnoga druga, ovdje nespomenuta, oslovljavaju pitanje tradicije i odnosa prema njoj. Upravo je to pitanje oslovio Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī (1935-2010) u svome djelu *Naḥnu wa t-turāṭ* (*Mi i tradicija – نحن و التراث*).¹⁷ Ovo Al-Ġābirījevo djelo objavljeno je iznova 2006. godine, što svjedoči da je aktuelno i u prvoj deceniji XXI stoljeća. Al-Ġābirī kao filozof postavlja jedno ključno pitanje kad je posrijedi muslimanski odnos prema vlastitoj tradiciji: da li dolazi do krivotvorenja same tradicije pod utjecajem mnogih zahtjeva i pritisaka iz savremenosti? Odgovor Al-Ġābirija je potvrđan, on tvrdi da danas mnogi muslimanski intelektualci na mnogo načina krivotvore svoju islamsku tradiciju njezinim racionaliziranjem, fundamentaliziranjem, selefiziranjem, ezoteriziranjem itd. Djelo *Naḥnu wa t-turāṭ* iznimno je važno u procesima valjanog otrežnjenja u današnjim muslimanskim ophođenjima sa tradicijom.

Spomenimo, posve na kraju, da se trend kvantitativnog i kvalitativnog opadanja "estetskih studija" u Kur'ānu primijetio već tokom druge polovine XX stoljeća. I tokom prve dvije decenije XXI stoljeća osjeća se deficit u "estetskim proučavanjima" Kur'āna. Jedna od važnih i vrijednih iznimki je opsežna studija Navida Kermanija *Gott ist Schön: Das ästhetische Erleben des Koran* (*Bog je lijep: estetsko iskustvo*

16 Usp. Fahmī Huwaydī, *al-Qur'ānu wa s-sulṭānu*, izd. Dāru š-šurūq, Kairo, 2009.

17 Usp. Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī, *Naḥnu wa t-turāṭ*, izd. al-Markaz at-Ṭāqāfi al-'Arabī, Ad-Dāru l-Bayḍā, 1986.

Kur'āna).¹⁸ Ovo djelo je prevedeno na engleski¹⁹ i na arapski jezik.²⁰

Riječ na kraju

Bibliografski i tematski gledano, knjiška produkcija o islamu je u XXI stoljeću umnogome jedno kontinuiranje obrade problema kojima su se muslimanski umnici, potom svjetski islamolozi, geostratezi, orijentalisti, komentatori, historičari kulture, politolozi bavili tokom tri potonja desetljeća XX stoljeća.

I dalje se objavljuje veliki broj knjiga i studija o islamu kao “pobunjenoj” ili “pobunjeničkoj” vjeri koja se opire ili žestoko suprotstavlja Zapadu i tzv. zapadnim vrijednostima: a) demokratiji, b) ljudskim pravima, c) civilnoj ili građanskoj državi, d) odvajanju religije od države, e) sekularnim vrijednostima države i društva, f) tzv. ženskim ili feminističkim pitanjima u kontekstu islama itd.

Iza ovakvih elaboriranja današnjih stanja islama, muslimana, tradicionalnih muslimanskih društava i većinski muslimanskih država stoje, najčešće, desničarski orijentirane redakcije i krugovi na Zapadu. S druge strane, kod muslimana često je posrijedi obrađivanje islama i njegovih temata, imaginarija, tradicija i vrijednosti kroz jedan “esencijalizirani” pristup i posredstvom apstraktnih izučavanja, kao i kroz metodologije koje su profilirane uveliko izvan vremenskog konteksta.

U tradicionalnim muslimanskim krugovima posrijedi je, pretežno, obrada islama “iz knjiga” (*min as-suṭūr*), a ne “iz života” (*min as-ṣudūr*). Takva dihotomija na muslimanskoj sceni izaziva snažne modernističke ili reformističke odgovore, pa i žestoke reakcije protiv tradicionalista.

Ali, kako god muslimanski tradicionalisti griješe u svome esencijaliziranom i izvanvremenskom elaboriranju islama, tako griješe i oni modernisti i reformisti koji smatraju da je islam ne samo glavni, već i jedini pokretač svih procesa u današnjim muslimanskim društvima. Ovakvi pristupi islamu, kako na mnogim stranama koje se mogu

18 Usp. Navid Kermani, *Gott ist Schön: Das ästhetische Erleben des Koran*, izd. C. H. Beck, 2000.

19 Usp. Navid Kermani, *God is Beautiful, The Aesthetic Experience of the Quran*, izd. Polity Press, Cambridge, 2018

20 Usp. Navid Kermani, *Balāḡatu n-nūri, Ġamāliyyātu n-naṣṣi al-Qur'āniyyi* (بَلَاغَةُ النُّورِ (جَمَالِيَّاتُ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ), izd. Manšūrātu l-ġamal, Al-Kamel Verlag, Freiberg, 2008.

Enes KARIĆ

označiti kao zapadne tako i na stranama koje se smatraju “islamskim” ili “muslimanskim”, imaju za posljedicu zapostavljanje kulturalnih, civilizacijskih, estetskih i drugih studija o islamu kao vjeri, pobožnosti, ćudorednosti, islamu kao plethori kulturnih obrazaca, književnih inspiracija itd.

Nažalost, prevratne godine tzv. arapskog proljeća, kao i neuspjeh da se njegove polazišne pretpostavke mirno ostvare, još više su dale podsticaja proučavanju islama kao politike, ideologije, ustaničkog bloka, jedne beznadežno nasuprotne strane svijeta koja negira sve druge strane svijeta. Znatan dio literature o islamu koja stiže iz muslimanskog svijeta i dalje je unutar davno ustanovljenih klišea iz druge polovine XX stoljeća. Intelektualnim scenama kod muslimana vladaju: a) tradicionalisti, b) nacionalisti, c) sekularisti, d) islamisti, e) reformisti, f) modernisti i drugi.

Kada će doći do smirivanja ove uzavrele debate na muslimanskoj strani, teško je prognozirati. Nama i dalje ostaje praćenje ove literature, kao i njezino kritičko čitanje i procjenjivanje.

RELIGIJA U SUVREMENOM BOSANSKOHERCEGOVAČKOM DRUŠTVENOM PROSTORU – KLJUČNI IZAZOVI

Dževad HODŽIĆ

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu
Ćemerlina 54, 71000 Sarajevo, BiH
e-mail: finhodzic@gmail.com

ABSTRACT

Sekularizacija društvenog života povezana s usponom moderne znanosti i tehnike, industrijalizacijom, religijskim pluralizmom, uspostavljanjem pozitivnog prava, predstavljala je u zapadnoj kulturi bitnu odrednicu dvaju programskih svjetsko-povijesnih glasova Moderne, na jednoj strani, prosvjetiteljstva i, na drugoj, reformacije. Pa, ipak, danas se čini kako sekularizacija svugdje u svijetu, osim u Zapadnoj Evropi ustupa prostor desekularizaciji.

Iako u različitim geografskim, religijskim i ekonomskim zonama u specifičnim kulturnim i društvenim oblicima, sadržajima i razmjerima, uloga religije u javnom i političkom životu na svim stranama svijeta sve više dobiva na značaju. Društvenim značajem religije u svjetskim razmjerima u našem vremenu vrlo poticajno se bavi knjiga sociologa Pitera L.Bergera i grupe autora pod naslovom «Desekularizacija sveta – preporod religije i svetska politika».

Uz neke opće trendove koje dijeli sa svjetskim trendom revitalizacije religije, naš regionalni i bosanskohercegovački kontekst karakteriziraju i neki specifični izazovi i napetosti. Ti izazovi i napetosti, u bosanskohercegovačkom društvenom prostoru koji je opterećen i značajno dezintegriran političkim podjelama u kojima se nastoji dovršiti nedovršenim rat za i protiv Bosne i Hercegovine, u bosanskohercegovačkom društvenom prostoru koji je raspolučen između koruptivnih, autokratskih, nedemokratskih etno-politika i evropskih integrativnih, demokratskih i građansko-liberalnih političkih koncepata ogledaju se u tijesnoj vezi između religija i nacionalnih identiteta Bošnjaka, Hrvata i Srba, u političkoj zloupotrebi religija, u nerazvijenoj pravnoj kulturi prakticiranja religije u političkom i institucionalnom javnom prostoru.

RELIGION IN BH SOCIAL SPACE – KEY CHALLENGES AND TENSIONS

Secularization of social life together with the rise of modern science and technology, industrialization and religious pluralism determined two world-historical tendencies within western modern culture: enlightenment and reformation. Still, it seems that today everywhere except in Western Europe, secularization is giving space to de-secularization.

Although in various geographical, religious and economical contexts within specific cultural and social environments the role of religion in public life is becoming more important everywhere in the world. This topic is particularly treated in the book *The Desecularization of the World; Resurgent Religion and World Politics*, edited by sociologist Peter L. Berger.

Although our regional Bosnian and Herzegovinian context fits into the world's trend of revitalization of religion, it is also characterized by certain specific challenges and tensions. These challenges in our social environment are indeed many: we are burdened by disintegrated political divisions, which are struggling to finish the unfinished war 'for' and 'against' Bosnia and Herzegovina; the gap between corruptive and autocrat ethno-politics and Euro-integrative democratic political notions reflect in tight relationship between religions and national identities of Bosniaks, Croats and Serbs, and which culminates with the abuse of religion in undeveloped legal culture of religious practice within the political and institutional public space.

1.0. Uvod

U radu koji slijedi riječ je o religiji u suvremenom bosansko-hercegovačkom društvenom prostoru i nekim važnim izazovima pred kojima se u tom povijesno, socijalno i politički kao i doktrinarno-religijski i teološki složenom odnosu i na pragmatičnoj i na epistemološkoj ravni nalazimo. U tom pogledu u prvom redu valja imati u vidu činjenicu od koje bismo morali polaziti a koja se sastoji u tome da bosanskohercegovačko društvo ne možemo označiti kao postratno društvo.

Otuda prvu bitnu odrednicu bosanskohercegovačkog društva predstavlja temeljno, ustavno-pravno, političko, sistemsko odsustvo mogućnosti kretanja. Tako je bosanskohercegovački društveni prostor raspolučen između proklamiranog demokratskog političkog života, na jednoj strani, i, na drugoj strani, autoritarnog, nedemokratskog odlučivanja zasnovanog na strahu od drugog kao ključnom političkom konstrukt. Politički život u BiH odvija se u šizofrenoj napetosti između

građanskog liberalnog principa i etničkog kriterija koji se u jednoj zajednici, u jednom društvenom prostoru međusobno ne mogu ni na koji način pomiriti niti na normativnoj niti na pragmatičnoj ravni.

U takvom zatvorenom, statičnom, dubinski podijeljenom bosanskohercegovačkom društvenom prostoru religija, odnosno religije, htjele to one ili ne, veoma često, identificirajući se s ovom ili onom etničkom grupom, s ovim ili onim narodom, povezujući se s ovim ili onim etnonacionalnim političkim strukturama i institucijama, zapadaju u neku vrstu proturječnosti sa svojim univerzalnim, sakralnim, moralnim i socijalnim vrijednostima i idealima.

Na normativnoj ravni govoreći iz muslimanske perspektive, kada je riječ o religiji u bosanskohercegovačkom prostoru, mi se nalazimo pred sljedećim ključnim pitanjima. Prvo je pitanje vezano za odnos religije prema sekularnosti. Drugo pitanje tiče se položaja religije u društvu i državi. Treći ključni izazov pred kojim se nalazimo sadržan je u pitanju kako mi pripadnici različitih religijskih zajednica kao i sekularni građani treba da se nosimo s našim razlikama.

Prosvjetiteljstvo, industrijska proizvodnja, znanstvenotehnološki razvoj, riječju, moderno doba proricalo je sekularizaciju svijeta. U posljednjih četrdesetak godina, umjesto očekivanog opadanja religioznosti, na gotovo svim stranama, događa se ono što se u sociološkim i politološkim razmatranjima naziva *desekularizacijom svijeta*.¹Tako je, samo radi podsjećanja, već Papa Ivan Pavao II u značajnoj mjeri povratio povjerenje u katoličku crkvu. Religiozno oduševljenje u socijalnom životu katolika produbljeno je svugdje osim u zapadnoevropskim zemljama.²Nakon pada Sovjetskog Saveza događa se značajno oživljavanje pravoslavlja i povratak nacionalnih pravoslavnih crkava u društveni i politički život. U jevrejskim zajednicama, kako u Izraelu tako i dijaspori, sve više jačaju ortodoksna usmjerenja i težnje. Jačanje konzervativnih koncepata, praksi i orijentacija nije strano ni hinduizmu i budizmu. Islam je priča za sebe. Muhamed ibn Abdulvehab i vehabijjski pokret, Muslimanska braća, Islamska revolucija u Iranu i mnogi drugi islamistički pokreti govore o različitim

1 O tome vidjeti u cjelini: Peter L. Berger, *Desekularizacija sveta – preporod religije i svestaka politika*, Novi Sad, 2008.

2 Peter L. Berger, „Desekularizacija sveta – opšti pregled“, u: *Desekularizacija sveta – preporod religije i svetska politika*, Npovi < sad, 2008. str. 20-22

socijalnim, kulturnim i ideološkim izrazima političkog islama. Obnova islamskog religioznog života, vitalnost i dinamičnost islama prisutna je na svim stranama muslimanskog svijeta ali i u muslimanskim zajednicama na Zapadu u onim sadržajima koji se očituju u privrženosti moralnim, socijalnim, karitativnim i drugim univerzalnim duhovnim i vjerskim vrijednostima islama kroz koje se muslimani uspješnije od drugih suprotstavljaju relativizmu, egoističnom individualizmu, konzumerizmu i drugim modernim izazovima.³

Sve u svemu, mogli bismo općenito kazati, religija u 21. stoljeću igra i igrat će važnu ulogu u društvu. U 21. stoljeću svijet jeste i bit će religiozan, religija će motivirati i opredjeljivati veliki broj ljudi u njihovom moralnom, emotivnom, socijalnom i političkom djelovanju. Religijske institucije jesu i bit će uticajne u kreiranju nacionalnih, regionalnih i globalnih procesa i politika. Ali, na taj način, poopćavanjem, dospijevamo samo do onog što je zajedničko različitim područjima religije, do onog što je zajedničko različitim religijama, do onog što je zajedničko različitim političkim, ekonomskim, kulturno-povijesnim, nacionalnim i državnim područjima, kontekstima i situacijama. Stoga, ovdje, moj prilog našoj raspravi o religiji u dvadesetprvom stoljeću, želim ograničiti na bosanskohercegovački kontekst i govoriti o religiji u suvremenom bosanskohercegovačkom društvenom prostoru i nekim, meni se čini, važnim izazovima pred kojima se u tom povijesno, socijalno i politički kao i doktrinarno-religijski i teološki složenom odnosu i na pragmatičnoj i na epistemološkoj ravni nalazimo.

U tom pogledu u prvom redu valja imati u vidu činjenicu od koje bismo morali polaziti a koja se sastoji u tome da bosanskohercegovačko društvo ne možemo označiti kao postratno društvo. Bosanskohercegovačko društvo ne ispunjava osnovnu pretpostavku da to bude. Jer, kroz postratnu fazu svog razvitka prošla su, odnosno, načelno govoreći, prolaze ona društva koja su iza sebe imala odnosno imaju dovršen rat, odnosno rat kao završenu činjenicu. Bosanskohercegovačko društvo to nije zato što se politički život u Bosni i Hercegovini odvija u ustavno-pravnoj arhitekturi koja kao politički modus operandi ima sukob. Drugim riječima, bosanskohercegovačko društvo nije postratno društvo zato što u mirovnom sporazumu i njegovom ustavnom rješenju ima nedovršeni rat, zato što se u BiH politički život

3 Ibid, str. 18.-19.

odvija kao produžetak rata političkim sredstvima, najprije kroz nastojanja za promjenom tumačenja karaktera rata i promjenom njegovih rezultata kroz secesionističke politike, koja nastojanja međunarodna zajednica tolerira ili svojim pasivnim odnosom potiče.⁴

Otuda prvu bitnu odrednicu bosanskohercegovačkog društva predstavlja temeljno, ustavno-pravno, političko, sistemsko odsustvo mogućnosti kretanja. Ako bismo napravili usporedbu između brzine i pomaka koje je, na primjer, postiglo komunističko društvo poslije Drugog svjetskog rata u rasponu od dvadeset pet godina a u neuporedivo težim jednopartijskim, totalitarnim, represivnim, ideološkim, političkim, ekonomskim i tehnološkim uvjetima s brzinom i pomakom koje je u rasponu od također dvadeset pet godina, sada u demokratskim uvjetima političkog pluralizma, u uvjetima ubrzanih ekonomskih, tehnoloških i drugih globalizacijskih procesa i promjena, napravilo današnje bosanskohercegovačko društvo, onda bismo vidjeli da se naše bosanskohercegovačko društvo nije, u pogledu unutaršnjeg kretanja, odnosno bitnih promjena, pomaklo s mjesta na kojem se nalazilo po završetku rata u odnosu na jugoslavensko komunističko društvo koje već dvadesetak godina nakon rata ima, na primjer, rock scenu, samoupravljanje, otvaranje prema Zapadu, Crni val u filmu, institucionalno moderno iskazivanje nacionalnog identiteta cijelog jednog naroda, konstituiranje autonomnih pokrajina, značajno osamostaljivanje republika i na desetine drugih pojava, procesa i rezultata koji govore da je to društvo za kratko vrijeme prešlo iz jednog u potpuno drugi poredak. Uzrok toj gotovo nesagledivoj, frapantnoj razlici se nalazi u činjenici da je ono jugoslavensko komunističko društvo iza sebe imalo dovršeni, a ovo bosanskohercegovačko društvo iza sebe ima nedovršeni rat.

Odsustvomogućnostikretanjakoje se očituje u etničkim napetostima i zatvaranjima, nacionalističkim podjelama i raspolućenostima bosanskohercegovačko društveni prostor čini shizofrenim u smislu gubitka veze sa stvarnošću i dubinske podijeljenosti između međusobno isključujućih vrijednosti. Tako je bosanskohercegovački društveni prostor raspolućen između proklamiranog demokratskog političkog života, na jednoj strani, i, na drugoj strani, autoritarnog, nedemokratskog odlučivanja zasnovanog na strahu od drugog kao ključnom političkom konstrukt. Politički život u BiH odvija se u

4 Vidjeti: Esad Zgodić, *Teritorijalni nacionalizam - ideologija, zlotvorstvo i alternative*, Sarajevo, 2012. str. 48. i dalje

šizofrenoj napetosti između građanskog liberalnog principa i etničkog kriterija koji se u jednoj zajednici, u jednom društvenom prostoru međusobno ne mogu ni na koji način pomiriti niti na normativnoj niti na pragmatičnoj ravni.⁵

2.0. Religija u bh. društvenom prostoru – muslimanska perspektiva

U takvom zatvorenom, statičnom, dubinski podijeljenom bosanskohercegovačkom društvenom prostoru religija, odnosno religije, htjele to one ili ne, veoma često, identificirajući s ovom ili onom etničkom grupom, s ovim ili onim narodom, povezujući se s ovim ili onim etnonacionalnim političkim strukturama i institucijama, zapadaju u neku vrstu proturječnosti sa svojim univerzalnim, sakralnim, moralnim i socijalnim vrijednostima i idealima. U tako podijeljenom društvenom prostoru, dubinski i horizontalno, nije riječ samo o profaniziranju svetog, o koruptivnim vezama religijskih institucija i struktura s političkim i ekonomskim centrima moći, nije riječ samo o nacionalističkoj folklorizaciji religijskih simbola i vrijednosti. Riječ je o mnogo, i povijesno i konceptualno, dubljim simbiozama modernih nacionalnih i nacionalističkih pokreta i religijskih, prvenstveno jevrejsko-kršćanskih tradicija. Nacionalizmi kod nas kao i u cijeloj modernoj evropskoj povijesti idejni arsenal za svoje sekularne mesijanske ciljeve o *izabranom narodu, obećanoj zemlji, vođi i neprijatelju* preuzimaju iz jevrejsko-kršćanske tradicije. U tom pogledu Islamska zajednica u BiH je makar na doktrinarnoj ravni u značajno povoljnijoj situaciji, budući da je islam pojam koji označava najuniverzalniju, kosmopolitsku, metafizičku poruku religiji na koju se odnosi. To naravno ne znači da se i Islamska zajednica u svom praktičnom djelovanju u društvu tu i tamo ne upada u zamke i iskušenja poistovjećivanja s nacionalnim.

Na drugoj strani, na sociološkoj ravni ostaje još uvijek nedovoljno istraženo pitanje koliko se, unatoč, podjelama, politizaciji religije, profanizaciji sakralnog, folklorizaciji duhovnih i kulturnih religijskih vrijednosti, religijski život u bosanskohercegovačkom društvenom prostoru odvija u znaku onih obilježja koji se u sociološko-religijskim

5 Senadin Lavić, „*Diktatura nacionalizma, Velikosrpski akspanzionizam, etnoperverzija i 'volja naroda'*“, časopis *Pregled*, Sarajwevo, br. 3-4, str. 131

6 Vidjeti: Hans Ulrich Wehler, „Idejni arsenal nacionalizma – potenciranje u „političku religiju“, u knjizi: *Nacionalizam*, Novi Sad, 2002. preveo Tomislav Bekić

razmatranjima opisuju pojmovima nesvjetovnosti, nepolitičnosti i neinstitucionalnosti ⁷, ili čak pojmom sekularne religioznosti, a to znači religioznosti koja svoje metafizičko i etičko utemeljenje nema u teološkoj nego u antropološkoj epistemološkoj instanci, religioznosti koja svoje uporište nema u religijskim institucijama nego u individualnom egzistencijalno-moralnom meritumu. Čini se da u tom pogledu, kada je riječ o muslimanskom religijskom životu u Bosni i Hercegovini možemo govoriti o jednom relativno značajnom broju vjernika koji, u jednoj orijentaciji, svoj islamski identitet temelji na konzervativnim puritanskim konceptima, a u drugoj orijentaciji u mističkim (sufijskim) derviškim, često, sinkretičkim, tradicionalnim konceptima. Riječ je, dakle, o jednom zajedno uzevši, značajnom broju muslimanskih vjernika koji svoj vjerski život ispoljavaju u, manje ili više, tradicionalističkim ili tradicionalnim formama i u stanovitom otporu prema potrošačkom mentalitetu, kao i u naglašenom odklonu prema mnogim drugim obilježjima modernosti i sekularnosti. Čini mi se da je, općenito govoreći, ovdje važno primjetiti da se kod nas u Bosni i Hercegovini kao, vjerujem, i u drugim sekularnim državama i društvima, muslimanske vjernike koji svoj vjerski život emfatično temelje na konzervativnim puritanskim konceptima često neosnovano i nepravedno promatra kroz pojednostavljene i stereotipne političke prizme i obrasce. Iako i u Bosni i Hercegovini ima onih koji se na ovoj ili onaj način zalažu za politički islam, njih je daleko manji broj u odnosu na one koji samo žele da žive u odklonu prema modernom društvu u kojem nad duhovnim vrijednostima nadmoć ima materijalno bogatstvo. Ta nepolitičnost posebno je značajno obilježje derviških muslimanskih krugova u Bosni i Hercegovini. Necnkvenost, odnosno neinstitucionalnost kao jedno od, prema Jakovu Jukiću, tri obilježja suvremene religioznosti, karakterizira obje prethodno spomenute muslimanske grupacije kojima bismo ovdje mogli pridodati i treću grupaciju onih uglavnom mlađih i moderno obrazovanih muslimanskih vjernika i vjernica koji svoj islamski identitet iskazuju u preovlađujuće privatnom i intimnom području svoga života prilagođenog modernim, znanstvenim, tehnološkim i sekularnim tokovima.⁸

7 Vidjeti: Jakov Jukić, „Religija u vremenu krize svjetovnosti“, u: *Budućnost religije*, Split, 1991.

8 Opširnije: Muhamed Jusić, „Islamistički pokreti u XX stoljeću i njihovo prisustvo u Bosni i Hercegovini“, u: *Islamska scena u Bosni i Hercegovini*, zbornik radova naučnog kolokvija, Org. Udruženje ilmije Islamske zajednice u BiH i Fondacija

3.0. Ključni izazovi – normativni aspekt

Na normativnoj ravni, prema mome mišljenju, razumije se, govoreći iz muslimanske perspektive, kada je riječ o religiji u bosanskohercegovačkom prostoru, mi se nalazimo pred sljedećim ključnim pitanjima, odnosno izazovima.

Prvo je pitanje vezano za odnos religije prema sekularnosti. Ovdje fokus nije na sekularnoj državi. U prvom planu je sekularno društvo, koje podrazumijeva neku cjelinu, odnosno ukupnost društvenih odnosa, dakle, društvo u njegovoj najobuhvatnijoj ravni. Riječ je o društvu čiji dio predstavlja i država sa svojim institucijama, zakonima i politikama koja ne bi bila moguća bez društva čiji pripadnici moraju na nekom konsenzualnom osjećanju pripadanja i na nekoj bazičnoj jezgri orijentiranja to društvo činili mogućim. Takav pristup društvu zagovara se u modernim političko-filozofskim razmatranjima i liberalnim demokratskim praksama u kojima se polazi od Johna Lockeja koji u *Two Treatises on Government* govori o tome da se demokracija većine temelji na zajedničkim orijentacijama koje pripadnike jednog društva unutarne obavezuju na prihvatanje procedura i odluka države. Drugim riječima, ako se pod sekularnošću podrazumijeva politički poredak koji se legitimira na 'prirodnom' umu zajedničkom svim ljudima kao epistemičkom temelju i na demokratskim procedurama onda je sekularnost potpuno kompatibilna s islamskim pogledom na vlast i politički život. Zaoštroeno govoreći, moglo bi se kazati da je u tom smislu shvaćena sekularnost sadržana u izvornoj poruci islama prema kojoj, budući da Bog nije nikome i ničemu sličan, svijet i povijest se posvjetovljuju na taj način da niko nema mandat da nastupa u ime Boga pred ljudima niti u ime ljudi pred Bogom. Drugim riječima, ako u islamu nema crkve onda je islam na društvenom planu sekularna religija. Sa stanovišta islamskog učenja ne postoji autoritet koji bi imao religijski legitimitet odnosno autoritet za arbitriranje u političkom životu, odnosno u stvarima od općeg interesa. *Poslanikov hadis u kojem Muhammed a.s. kaže da se pripadnici njegove zajednice nikada neće složiti u onome što je krivo predstavlja tako snažan poticaj za komunikaciono i intersubjektivno utemeljenje racionalnosti.

Konrad Adenauer, Sarajevo, 2011. str. 30.-41

- 9 Vidjeti opširnije: Dževad Hodžić, „Religija i politika u sekularnom društvu“, u: *Islamska scena u Bosni i Hercegovini*, zbornik radova naučnog kolokvija, Org. Udruženje ilmijje Islamske zajednice u BiH i Fondacija Konrad Adenauer, Sarajevo, 2011. str. 70.-71.

Drugo pitanje tiče se položaja religije u društvu i državi. U tom pogledu, meni se čini da Habermasovo razlikovanje političkog i institucionalnog javnog prostora¹⁰ može biti dobar normativni okvir unutar kojeg i mi u Bosni i Hercegovini možemo razvijati dijalog o mogućnostima i modalitetima interaktivnog sučeljavanja religijskog i sekularnog shvaćanja racionalnosti, odnosno u najširem smislu riječi o položaju religije u društvu. Prema Habermasovom shvatanju „postsekularizma“ kao dijaloškog na komunikativnom umu zasnovanom i usmjeravanom procesu dijaloškog otvaranja prema religijskim vrijednostima koje su relevantne za društvo a u kritičkom epistemološkom otklonu prema scijentističkom konceptu racionalnosti, ovdje na to samo podsjećam, politički javni prostor treba da bude pluralni prostor u kojem slobodno i vidljivo sudjeluju, načelno govoreći, svi, a to znači i pripadnici različitih religijskih i svjetonazorskih uvjerenja. Naime, Habermas pod pritiskom postsekularne stvarnosti zastupa stav da nije opravdano od svih religioznih građana očekivati da svoje stavove i poglede mogu formulirati i obrazložiti nezavisno od svojih religijskih uvjerenja. I nije riječ samo o tome da politički javni prostor treba biti otvoren za sve. Prema Habermasovom mišljenju, jednako je važno da u tom otvorenom prostoru religiozni građani, a to ovdje znači, oni građani koji svoje stavove u društvu iskazuju u izravnoj vezi s povijesno određenim religijskim vrijednostima i sekularni građani, a to ovdje opet znači oni građani koji se u društvenom životu i javnom prostoru ne pozivaju na izravne i za koje religijske institucije ne mogu polagati pravo na meritornost u političkim procedurama koje su na djelu u nekom društvu, moraju biti sposobni i voljni da jedni druge saslušaju i da jedni od drugih uče. Javni prostor je prostor za common sense koji, kako kaže Habermas, „nije singular, nego opisuje mentalno ustrojstvo višeglasne javnosti“¹¹ U institucionalnom javnom prostoru stvari stoje nešto drugačije. Mada ga nije moguće jednoznačno odrediti, jer, se, na primjer, po svom demokratskom značenju i kapacitetu razlikuju parlament i sud, u institucionalnom javnom prostoru nosioci javnih mandata dužni su da stavove i odluke temelje na razlozima i argumentima javnog uma dostupnog svima.

10 Vidjeti, Jurgen Habermas, „Religion in the Public Sphere“, *European Journal of Philosophy*, I/2006, str. 1-25.

11 Jurgen Habermas, *Budućnost ljudske prirode, vjerovanje i znanje*, Zagreb, 2006. str.139.

Treći ključni izazov pred kojim se nalazimo sadržan je u pitanju kako mi pripadnici različitih religijskih zajednica kao i sekularni građani treba da se nosimo s našim razlikama. U tom pogledu prva zadaća sastoji se u tome da moramo biti senzibilizirani za društveni, religijski, politički i kulturni pluralizam. Religijske zajednice ne mogu računati na ekskluzivne pozicije. Sekularni i religiozni građani u bosanskohercegovačkom društvenom prostoru nalaze se pred izazovom da se međusobno priznaju u svojim različitostima i specifičnostima, da jedni druge nastoje razumjeti u njihovim različitim religijskim, političkim i povijesnim iskustvima i perspektivama, ali i da u međusobnom društvenom, političkom i kulturnom odnošenju prepoznaju zajedničke univerzalne religijske, etičke, socijalne, kulturne i druge vrijednosti i interese.¹²

Drugim riječima i na samom kraju, nije dobro, takva rješenja su se, mislim na vrijeme komunizma na našim prostorima, pokazala neuspješnima, da sakrivamo ili da potiremo naše razlike, ali također nije dobro da te razlike prenaplašavamo, da ih stavljamo u prvi plan. Mnogo važnije od naših razlika jesu one vrijednosti koje su zajedničke nama kao i cijelom čovječanstvu.

12 Usporedi: Dino Abazović, „Religious and Ethnic Identities in Bosnia and Herzegovina“, Concilium, International Journal of Theology, 2015/1, London 2015. str. 83.-90

UREĐENJE ODNOSA IZMEĐU DRŽAVE I RELIGIJE U ČLANICAMA EVROPSKE UNIJE: ŠPANIJA, GRČKA I DANSKA

Amir KARIĆ

Pravni fakultet Univerziteta u Tuzli
Muhameda Hevaija Uskufija 7, 75000 Tuzla, BiH
e-mail: karicamir@hotmail.com

ABSTRACT

Različitošć odnosa između države i religije u Evropskoj uniji odražava različitošć nacionalnih kultura i identiteta. Različiti sistemi imaju zajedničke korijene u osnovnim iskustvima zajedničke historije i činjenici da je kršćanstvo potpuno dominantna religija na tlu Evrope. Međutim u posljednje vrijeme doprinosi islama i judaizma evropskoj kulturi ne mogu se zanemariti. Ove dvije religije su danas važni faktori u većini država članica Evropske unije. Istovremeno postoji mnoštvo malih vjerskih zajednica i crkava. Različitošć modela međusobnog odnosa države i religije uglavnom je posljedica različitih ishoda vjerske reformacije i vjerskih ratova u 16. i 17. stoljeću. Dok su pojedine zemlje, poput Španije i Portugala, ostale izvan tih događaja u nekim drugim zemljama reformacija je pobijedila skoro u potpunosti i ponegdje uspostavila sistem ograničen isključivo na postojanje državne crkve. U onim zemljama u kojima su postojale različite vjerske zajednice približno jednakih snaga kao u Njemačkoj i Holandiji rezultati su bili drugačiji ali podjednako značajni.

Nove države članice EU donose svoja specifična iskustva i potrebe u pogledu uređenja tih odnosa. Posebno je zanimljiv slučaj bivših komunističkih zemalja. Državno miješanje u religiju i protiv religije, uloga religije u tranzicionom procesu i pitanje restitucije obogaćuju opće historijsko iskustvo. U ovom radu su predstavljeni glavni modeli uređenja odnosa između države i religije u tri zemlje Evropske unije: Španiji, Grčkoj i Danskoj.

Ključne riječi: država, religija, Evropska unija, kultura

ARRANGEMENT OF RELATIONS BETWEEN THE STATE AND RELIGION IN MEMBERS OF THE EUROPEAN UNION: SPAIN, GREECE AND DENMARK

The diversity of relations between the state and religion in the European Union reflects the diversity of national cultures and identities. Different systems have common roots in the basic experiences of common history and the fact that Christianity is a completely dominant religion on the ground of Europe. However, recent contributions from Islam and Judaism to European culture cannot be ignored. These two religions today are important factors in most EU member states. At the same time there is abundance of small religious communities and churches.

The diversity of models of mutual relations between the state and religion is mainly due to various outcomes of religious reformation and religious wars in the 16th and 17th centuries. While some countries, such as Spain and Portugal, have remained outside these events in some other countries reformation has won almost completely and sometimes established a system limited to the existence of a state church. In those countries where there were different religious communities of approximately equal strengths in Germany and the Netherlands, the results were different but equally significant.

The new EU member states bring their specific experiences and needs in terms of regulating these relations. Particularly interesting is the case of former communist countries. State interference in religion and against religion, the role of religion in the process of transition and the question of restitution enrich the general historical experience. This paper presents the main models of arrangement of relations between the state and religion in the three countries of the European Union: Spain, Greece and Denmark.

Key words: state, religion, European Union, culture

1.0 Uvod

Odnose između države i religijskih zajednica u zemljama članicama EU moguće je svrstati u jedan od tri modela. Prvi je „model ugovora“ (konkordat), putem kojega država i religijske zajednice definiraju međusobne odnose. Takav je slučaj i sa Španijom o kojoj govorimo u ovom članku.¹ Drugi model predstavljaju države koje imaju zvaničnu

1 Silvio Ferrari, „The Legal Dimension“, u: Brigitte Maréchal, Stefano Allievi, Felice Dassetto, Jørgen Nielsen (ur.), *Muslims in the Enlarged Europe*, Leiden-Boston: Brill, 2003., str. 220

„državnu religiju“. Takvo uređenje među državama EU imaju Danska i Grčkom, kao i nekoliko drugih evropskih zemalja. Do 2000. godine i Švedska je imala takvo uređenje.² Međutim, „postojanje državne religije ne znači da druge religije nemaju pristup različitim oblicima javne pomoći. U Danskoj i Velikoj Britaniji može se govoriti o djelimičnom ‘de facto’ priznanju manjinskih vjerskih zajednica, uključujući islam.“³ Treći model je „odvojenost“ (*separation*), a tipičan primjer takve države je Francuska. Ipak, i u ovom slučaju postoje različiti oblici saradnje i pomoći koju država upućuje crkvama za određene aktivnosti, a posebno subvencioniranje škola koje su u vlasništvu crkava, socijalni i humanitarni projekti koje crkve provode.⁴ U ranije objavljenim tekstovima pisao sam o uređenju odnosa države i religije u Velikoj Britaniji, Njemačkoj i Švedskoj.⁵ U ovom članku ću ukazati na osnovne odrednice spomenutog odnosa u tri članice Evropske Unije: Španiji gdje je najbrojnija katolička crkva, Grčkoj sa apsolutnom pravoslavnom većinom i Danskoj u kojoj dominira protestantizam.

2.0. Španija

Stanovništvo Španije je većinski katoličko. Oko osamdeset procenata njih su rimokatolici. Među preostalih dvadeset procenata su muslimani, protestanti, pravoslavci, pripadnici drugih vjera ili su agnostici ili ateisti. Ustav Španije (član 16) „1. sloboda ideologije, vjeroispovijesti i obredoslovlja pojedinaca i zajednica je zagarantovana, bez ikakvih drugih ograničenja u njihovom izražavanju osim onih koja mogu biti neophodna radi održavanja javnog reda kao što je propisano zakonom. 2. Niko ne može biti primoran da daje izjave u vezi sa svojom ideologijom, religijom ili vjerovanjem.

2 Isto, str. 221-222

3 W. A. R. Shadid & P. S. Van Koningsveld (1995) *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe*, Kampen: Kok Pharos, str. 21

4 Isto, str. 21; Ovaj model se može, prema spomenutim autorima, dalje podijeliti u tri kategorije, i to: a) „potpuna indiferentnost“, što predstavlja uređenje u SAD; b) „neprijateljska odvojenost“, model kakav je bio na snazi u zemljama bivšeg Sovjetskog saveza i drugim socijalističim zemljama kojima je na čelu bila komunistička partija; c) „simpatizirajuća tolerancija“ i takav slučaj je npr. u Francuskoj, Irskoj i Holandiji.

5 Članak objavljen u časopisu *Znakovi vremena*, Sarajevo, zima 2010., Vol. 13, broj 50, str. 194-209; Karić, Amir (2015) *Muslimani u Evropskoj uniji*, Sarajevo: Dobra knjiga

3. Nijedna religija neće imati karakter državne. Javne vlasti će imati u vidu vjerska uvjerenja španskog društva i zbog toga će održavati odgovarajuće odnose saradnje sa Katoličkom crkvom i drugim vjerskim zajednicama.“Ustav (član 14) izričito kaže da su „Španci jednaki pred zakonom i ne mogu biti, ni na koji način, diskriminirani zbog (...) religije (...)“ i obavezuje javnu vlast (član 27) da „Javne vlasti garantiraju pravo roditeljima da osiguraju da njihova djeca dobiju vjersku i moralnu poduku u skladu sa njihovim uvjerenjima.“⁷

Odnosi sa Katoličkom crkvom regulirni su ugovorima (konkordatima) sa Vatikanom. Četiri sporazuma su potpisana 1979. godine i njima su regulirana: pravna pitanja, što se u osnovi odnosi na pravni subjektivitet i brak; obrazovanje i kultura; oružane snage; i ekonomska pitanja. Sporazumom iz 1962. godine regulirane su necrkvene studije na crkvenim univerzitetima. Ugovori sa Vatikanom imaju status ugovora međunarodnog prava. Zakonom o vjerskim slobodama usvojenim 1980. godine proklamovane su individualne i kolektivne vjerske slobode, i određen je položaj ostalih vjerskih zajednica u španskom pravnom sistemu. Zakon o vjerskim slobodama (član 7(2)) donosi novinu u španskom pravnom sistemu: „Država će, uzimajući u obzir postojeća vjerska uvjerenja u španskom društvu, uspostaviti, po potrebi, sporazume ili konvencije o saradnji sa crkvama, vjerama ili vjerskim zajednicama upisanim u Registar, ukoliko je to opravdano njihovim značajnim uticajem u španskom društvu, zahvaljujući njihovom domenu ili broju sljedbenika. Takvi sporazumi će, u svakom slučaju, biti zakonom potvrđeni u parlamentu.“ Temeljem ovog zakona Islamska zajednica, protestantske crkve i Jevrejska zajednica, sa Državom su potpisale sporazume koji su stupili na snagu 1992. godine.⁸Katolička crkva crpi više prava iz Konkordata nego ostale vjerske zajednice iz Zakona o vjerskim slobodama. Spomenut ćemo određeni broj primjera. Mogućnost organiziranja vjerske nastave ima Katolička crkva kao i druge vjerske zajednice. Međutim, katolička vjeronauka je obavezna i troškove podnosi država, a u pogledu ostalih vjerskih zajednica to nije slučaj. Troškove bolničkog katoličkog

6 <https://www.eui.eu/Projects/InternationalArtHeritageLaw/Documents/NationalLegislation/Spain/spanishconstitution1978.pdf> (3. 11. 2019.)

7 <https://www.eui.eu/Projects/InternationalArtHeritageLaw/Documents/NationalLegislation/Spain/spanishconstitution1978.pdf> (3. 11. 2019.)

8 Iban, Ivan K. „Država i crkva u Španiji“, u: Robers, Gerhard /ur./ (2012.) *Država i crkva u Evropskoj Uniji*, Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet, 380

dušebrižništva plaća država, ali ne i ostalih vjerskih zajednica koje imaju potpisan sporazum sa državom.⁹

Na osnovu Zakona o vjerskim slobodama iz 1980. godine crkve i vjerske zajednice stiču pravni subjektivitet upisom u odgovarajući javni registar. Registracija se odobrava na osnovu prijave podnešene uz vjerodostojan dokument koji sadrži izvještaj o osnivanju ili uspostavljanju organizacije u Španiji, izlaganje vjerskih ciljeva, poslovnik, predstavničke organe i njihova ovlaštenja i uslove za njihovo punovažno imenovanje. Kasnije je došlo do pooštrevanja procedure registracije. Javna uprava i sudovi su postali restriktivniji zahtijevajući dokaz o postojanju vjerskih uvjerenja, određenog broja sljedbenika, organizacione strukture i drugoga. Broj registrovanih vjerskih tijela je veći od hiljadu. Do 1998. godine registrovano je: Protestantska crkva 744; džemati Islamske zajednice 99, Pravoslavna crkva 5, Jehovini svjedoci 1, Mormoni 1, Kršćanska nauka 3, ostale kršćanske vjeroispovijesti 10, Judaizam 15, Bahai 2, Hinduizam 3, Budizam 13, ostali 3. Nakon registracije, prema Zakonu, registrovane crkve, vjere i vjerske zajednice mogu nezavisno postavljati svoja organizaciona pravila. Međutim, za dobijanje određenog obima privilegija potrebno je potpisivanje sporazuma sa državom. Tako su tri grupe manjinskih vjerskih zajednica formirale krovne saveze, odnosno federacije koje su im omogućile da postignu sporazum sa državom: Španski savez protestantskih crkava, Islamska komisija i Španski savez jevrejskih zajednica. Sadržaj sporazuma ove tri federacije sa državom je u osnovi identičan.¹⁰ Katolička crkva nije upisana u Registar ministarstva pravde, jer njen položaj je regulisan kroz međunarodne sporazume sa Vatikanom. Biskupska konferencija ima pravni subjektivitet na osnovu zakona. Biskupije i i parohije stiču status pravnog lica kroz obavještenje upućeno državi.¹¹

U svim školama koje finansira država katolička vjeronauka se nudi kao izborni predmet. Nastavno osoblje izabire Biskupska konferencija, ali ga plaća država. Sporazum kojeg su potpisale spomenute tri vjerske zajednice (protestantska, islamska i jevrejska) omogućava da učenici u državnim školama izaberu vjeronauku kao izborni predmet. Ukoliko

9 Isto, 380

10 Isto, 382

11 Isto, 383

se za taj nastavni predmet opredijelilo deset učenika ili više troškove plaća država u suprotnom troškove će podmirivati odgovarajuća vjerska zajednica. Manjinske crkve i vjerske zajednice mogu osnivati školske centre pod istim uslovima koji se odnose na sve privatne škole.¹²

Vjenčanje izvršeno prema pavilima Katoličke crkve ima snagu građanskog braka. Sljedbenici islama, protestanti i Jevreji također koji su vjenčani po pravilima svoje vjere pred ovlaštenom osobom vjerske zajednice koja je potpisala sporazum sa državom, ne moraju se vjenčavati pred matičarom prema građanskom pravu, jer vjerski sklopljen brak ima građansko pravne posljedice.¹³

3.0. Grčka

Grčka je etnički i religijski uglavnom homogena zemlja. Stanovništvo čine Grci (91,6%, 2011), Albanci (4,4%), Makedonci (1,8%), Bugari (0,7%), Rumuni (0,4%), Pomaci (0,3%), Pakistanci (0,3%) i dr. (0,5%). Stanovnici su uglavnom pripadnici Grčke pravoslavne crkve (90,0%), ali ima i muslimana (5,0%), katolika (2,0%) i drugih (3,0%).¹⁴

Ustav Republike Grčke (čl. 3) sadrži osnovne odredbe u pogledu položaja grčke crkve i njenog odnosa sa državom. Istočna pravoslavna crkva predstavlja preovlađujuću vjeroispovijest. Pravoslavna crkva Grčke je nerazdvojno ujedinjena sa Velikom Carigradskom crkvom i svim drugim pravoslavnim crkvama. Pravoslavna crkva Grčke je samostalna i autokefalna.¹⁵ Pravoslavna crkva Grčke je organizacija

12 Isto, 384

13 Isto, 385

14 <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=23212> (9. 10. 2019.)

15 Article 3 [Relations of Church and State] (1) The prevailing religion in Greece is that of the Eastern Orthodox Church of Christ. The Orthodox Church of Greece acknowledging as its head Our Lord Jesus Christ is indissolubly united in doctrine with the Great Church of Constantinople and every other Church of Christ of the same doctrine. It observes steadfastly, as they do, the holy apostolic and synodical canons and the holy tradition. It is autocephalous, exercising its sovereign rights independently of any other church, and is administered by the Holy Synod of Bishops and the Parliament Holy Synod which emanates from the former and is constituted in accordance with the Constitutional Chart of the Church and the provisions of the Patriarchal Document of 29 June 1850 and the Synodal Deed of 4 September 1928. (<http://europam.eu/data/mechanisms/>)

javnog prava, dok su sve druge crkve i vjerske zajednice organizacije privatnog prava.

Pravno značenje izraza „preovlađujuća“ vjeroispovijest označava sljedeće: a) da je pravoslavno kršćanstvo zvanična religija; b) da je pravno lice prema javnom pravu; da se država odnosi prema njoj sa posebnom brigom i naklonošću, što se ne odnosi na druge religijske zajednice.¹⁶ Poseban, privilegirajući tretman Pravoslavne crkve Grčke odnosi se na crkvu kao takvu, ali ne i na njene članove pojedinačno. Različit tretman pripadnika drugih vjerskih zajednica značio bi diskriminaciju građana na osnovu njihovih vjerskih uvjerenja.¹⁷

Vjerska sloboda je zagantovana Ustavom, i to sloboda savjesti i sloboda izvršavanja obreda, a građanska i pojedinačna prava nezavisna su od bilo čijeg vjerskog ubjeđenja. Prozelitizam je zabranjen (član 13 stav 1-2).¹⁸ Do 1988. godine u osnovnim školama nije mogao biti imenovan nastavnik koji nije pravoslavne vjere. Isto se primjenjivalo i u obdaništima. Jedino su škole vjerskih manjina bile izuzete od ovog propisa. Poslije 1988. godine nastavu u školi može predavati i nepravoslavni nastavnik.¹⁹ Predsjednik Republike prilikom polaganja zakletve izgovara kršćansku zakletvu (Ustav, čl. 33 stav 2). Ta činjenica na posredan način govori da mjesto predsjednika Republike unije dostupno onima koji ne slijede kršćansku vjeru i Ustav u tom pogledu ne potvrđuje načelo jednakosti.

Gradnju mjesta za izvršavanje vjerskih obreda (crkva, džamija, sinagoga i dr.) odobrava Ministarstvo prosvjete i vjera. Prije izdavanja dozvole traži se dozvola od nadležnog lokalnog mitropolita pravoslavne crkve. U praksi mitropoliti su uvijek protiv podizanja takvih objekata, ali Državni savjet je propisao da je mitropolitov stav savjetodavne prirode i ne obavezuje Ministarstvo. Ipak, ako Ministarstvo odobri gradnju mimo mitropolitove volje, mora obrazložiti svoju odluku.

FOI/FOI%20Laws/Greece/Greece_Constitution_1975.pdf) (9. 10. 2019.)

16 Papastatis, Haralambos, „Država i crkva u Grčkoj“, u: Robers, Gerhard /ur./ (2012.) *Država i crkva u Evropskoj Uniji*, Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet, 52

17 Isto, 53

18 (http://europam.eu/data/mechanisms/FOI/FOI%20Laws/Greece/Greece_Constitution_1975.pdf) (11. 10. 2019.)

19 Papastatis, Haralambos, Isto, 57

U praksi Ministarstvo ne ide protiv mitropolitove volje. Strana u postupku ima mogućnost ulaganja žalbe Državnom savjetu na odluku Ministarstva, na šta Državni savjet uglavnom odgovara pozitivno.²⁰

Država vrši nadzor nad crkvama i religijskim zajednicama preko Generalnog sekretarijata za vjere u Ministarstvu prosvjete i vjera. Njegova nadležnost uključuje nadzor nad sprovođenjem vladine politike u oblasti religije, te nadzor nad nekoliko odjeljenja Ministarstva: Odjeljenje za crkvenu upravu, Odjeljenje za vjersko obrazovanje i vjersku nastavu i Odjeljenje za lica drugih religija i različitih vjeroispovijesti, koje vrši imenovanje, otpuštanje i rješavanje statusa glavnog rabina Grčke, glavnih rabina izraelskih zajednica, i trojice muftija islamske zajednice u Zapadnoj Trakiji.²¹

Pravoslavna vjeronauka se predaje u osnovnim i srednjim školama. Nastavu izvode nastavnici u osnovnim školama i diplomirani pravoslavni bogoslovi u srednjim školama. Učenici drugih vjerskih opredjeljenja nisu obavezni ići na časove vjeronauke. Iako ne postoji vjerski porez država finansira sve potrebe Pravoslavne crkve: plaće za oko deset hiljada svećenika, održavanje crkava i manastira i druge potrebe. Ostale vjerske zajednice se finansiraju iz dobrovoljnih priloga svojih članova.²²

4.0. Danska

Kraljevina Danska je u velikom procentu homogena zemlja. Preko 86 procenata stanovništva su autohtoni Danci. Oko 10 procenata su doseljenici, a malo više od 3 procenta su potomci doseljenika. Među doseljenicima 54 procenta su iz članica EU, dok je 31% njih došlo radi studiranja, posla ili traženja azila, a 10 procenata njih došli su radi spajanja porodice.²³ Danski je službeni jezik koji je maternji jezik za 86 posto Danaca. Službeni su jezici još i farski i grenlandski. Njemački jezik je maternji za oko 26000 državljana Danske. Engleski kao drugi jezik govori 86%, a njemački kao drugi jezik govri 47% stanovnika Danske. U 2018. evidentirano je da 75,3% stanovništva su članovi Danske crkve (Church of Denmark), dok ih je 1990. godine u istu Crkvu bilo učlanjeno 89,3%. Samo 19% Danaca smatra da religija ima važnu ulogu u njihovu životu.

20 Isto, 57

21 Isto, 58

22 Isto, 59

23 <https://en.wikipedia.org/wiki/Denmark#Languages> (11. 11. 2019.)

Prema Ustavu Kraljevine Danske (član 4) „Evangelističko-luteranska crkva je Crkva Danske (Church of Denmark) i kao takva biće podržana od Države.“²⁴ Državna podrška podrazumijeva ekonomske, pravne i političke poveznice između Države i Crkve. Ustav (član 66) također predviđa da Narodna crkva ima svoj Ustav koji bi joj osigurao autonomiju od civilne vlasti. Međutim, taj dokument nije usvojen i Crkva je i dalje u nadležnosti Ministarstva crkvenih djela. Narodna crkva djeluje kao organizacija javnog prava, za razliku od drugih vjerskih zajednica koje su organizacije privatnog prava. Istovremeno, Ustavom (član 67) je zagarantirana sloboda da „građani imaju pravo da se udružuju u zajednice radi bogoštovlja u skladu sa njihovim ubjeđenjima, s tim da se ništa ne podučava i ne radi suprotno dobrom moralu ili javnom redu.“ Prema članu 68 nijedna osoba nije obavezna da daje doprinos bilo kojoj denominaciji osim onoj kojoj on pripada.“ Članom 70 Ustava pruža se zaštita od diskriminacije „Niko neće biti zbog svog uvjerenja ili porijekla uskraćen potpunog uživanja građanskih i političkih prava, niti će zbog toga izbjeći svoje građanske dužnosti.“ U slučaju otpuštanja radnice sa posla zbog nošenja hidžaba, sud je odlučio da je time izvršena posredna diskriminacija, a da je preduzeće zanemarilo mogućnost da donese propise o oblačenju.²⁵

Vjerske zajednice, osim Narodne crkve, su nezavisne privatne organizacije, često organizovane kao privatna udruženja i izdržavaju se od članarine koju uplaćuju njihovi članovi.

U osnovnim i srednjim školama nastava „poznavanje kršćanstva“ je obavezan predmet. Učenik može biti izuzet ukoliko to zahtijevaju njegovi roditelji, s tim da i samo dijete mora izraziti takvu želju. Nastavnik, također, može tražiti izuzeće od držanja nastave kršćanstva. Visoko teološko obrazovanje se odvija na dva teološka fakulteta, na Univerzitetu u Kopenhagenu i Univerzitetu u Orhusu.²⁶

Danski radio i televizija svakog vikenda emituje jutarnju molitvu iz kopenhagenske katedrale, kao i u povodu velikih kršćanskih blagdana. Pored spomenutog svake subote emituju se i druge emisije u kojima se predstavljaju

24 <http://www.unesco.org/education/edurights/media/docs/5ab4f4577ee04eb3905f7bbc7427dea50a077c63.pdf> (11. 11. 2019.)

25 Dibek, Inger, „Država i crkva u Danskoj“, u: Robers, Gerhard /ur./ (2012.) *Država i crkva u Evropskoj Uniji*, Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet, 68

26 Isto, 73

različite crkve i njihovi programi.²⁷ Odlukom Ministarstva crkvenih poslova u javnim ustanovama, bolnicama, na univerzitetima, zatvorima, i oružanim snagama mogu biti imenovani vjerski službenici u službi dušebrižništva.²⁸

Zaključak

Iako navedene države pripadaju jednom od tri modela, svaka ima svoje specifičnosti. Bez obzira na to sve su se obavezale na poštivanje određenih principa. Prvi princip je „zaštita individualnih prava i religijske slobode“. Zemlje EU potpisnice su jednog ili više dokumenata među kojima su: „Ugovor o građanskim i političkim pravima“ (*Pact on Civil and Political Rights*), „Evropska konvencija o ljudskim pravima“ (*European Convention on Human Rights*) i „Povelja o osnovnim pravima“ (*Charter of Fundamental Rights*). Spomenuti dokumenti sadrže garancije o poštivanju slobode mišljenja, savjesti i religije, kao i pravo ispoljavanja, pojedinačno ili zajedno sa drugima, javno ili privatno, religije ili ubjeđenja, s jedino zakonskim ograničenjima nužnim da se zaštite osnovne vrijednosti, kao što su javni red, javni moral i zdravlje, prava drugih i osnovne slobode. Ustavi svih zemalja EU sadrže najmanje po jednu odredbu koja štiti slobodu religije.²⁹ Drugi princip je „nenadležnost države u religijskim poslovima i neovisnost od religijskih vjerovanja“, temeljem kojega država ne može intervenirati u poslovima religije.³⁰

Treći princip je „selektivna‘ saradnja između države i religijskih zajednica“. U zemljama EU, bez obzira na to kojem modelu pripadaju, modelu ugovora (*concordat*), odvojenosti (*separation*) ili državne religije (*states's religion*), saradnja između države i religijskih zajednica, u određenim aktivnostima, pravilo je, a ne izuzetak. Objašnjenje za takvo stanje može se tražiti u osnovnoj karakteristici postliberalne države da teži ostvariti saradnju sa svim socijalnim, nereligijskim i religijskim organizacijama.³¹

27 Isto, 75

28 Isto, 78

29 Karić, Amir (2015) *Muslimani u Evropskoj uniji*, Sarajevo: Dobra knjiga, str 29-30, Silvio Ferrari, „The Legal Dimension“, u: Brigitte Maréchal, Stefano Allievi, Felice Dasseto, Jørgen Nielsen /ur./ (2003) *Muslims in the Enlarged Europe*, Leiden-Boston: Brill, str. 226-227

30 Ibid, str. 230

31 Ibid, str. 232-233

FILOZOFIJA RELIGIJE U 21. STOLJEĆU

Drago ĐURIĆ

Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu
Čika-Ljubina 18-20, 11000 Beograd, Srbija
e-mail: djuricdrag@gmail.com

ABSTRACT

U drugoj polovini 20. stoljeća ponovo je na univerzitetskim katedrama za filozofiju u Evropi i Americi reafirmisana filozofija religije. Glavni uslov za to bila je, po svemu sudeći, ponovna reafirmacija metafizike. Prva polovina vijeka protekla je uz skoro obaveznu kritiku ili odbacivanje metafizike. Dalji razvoj filozofije pokazao je da je to stanovište neodrživo. To je stvorilo uslove za nagli razvoj filozofije religije. Međutim, savremeno bavljenje ovom filozofskom disciplinom zahtijeva prilično veliku upućenost u današnju filozofiju i nauku. Uvid u te zahtjeve može se ostvariti i letimičnim pogledom na radove i knjige nekih od najznačajnijih savremenih filozofa religije, među koje svakako spadaju Richard Swinburne, Alvin Plantinga ili William Lane Craig. Ukazaću, također, na činjenicu da se savremena filozofija religije svodi na bavljenje tzv. avramovskim teizmom. U tom pogledu se ne pravi naročita razlika između judaizma, hrišćanstva i islama, pošto se obično smatra da su osnovna, najopštija učenja tih religija, kada je riječ o glavnim filozofsko-religijskim problemima, ista. To omogućava vrlo laku komunikaciju i razmjenu ideja između mislilaca različitih religijskih denominacija. U radu ću se posebno posvetiti pitanju razvoja religijske epistemologije, kao i pitanju odnosa između nauke i filozofije. Ukazaću na potrebu daljeg razvoja razmatranja odnosa između filozofije, religije i nauke, kao i razmatranja pitanja naučnog, teološkog i filozofskog pluralizma.

Ključne riječi: *filozofija religije, teizam, ateizam, nauka, metafizika*

PHILOSOPHY OF RELIGION IN THE 21ST CENTURY

In the second half of the 20th century, the philosophy of religion was re-affirmed at the Departments of philosophy in Europe and America. The main precondition for this was, in all likelihood, a re-affirmation of metaphysics. The first half of the century has passed with almost obligatory criticism or the rejection of metaphysics. The further development of philosophy has shown that this view is unsustainable. This has created fiendly environment for the rapid development of the philosophy of religion. However,

contemporary dealing with this philosophical discipline requires a fairly high level of knowledge of today's philosophy and science. An insight into these requirements can be achieved even with a cursory look at the works and books of some of the most important contemporary philosophers of religion, and these are certainly Richard Swinburne, Alvin Planting, or William Lane Craig. I will point to the fact that the modern philosophy of religion is reduced to the so-called Abrahamic theism. In this regard, there is no particular difference between Judaism, Christianity and Islam, as it is commonly believed, because the basic, most comprehensive teachings of these religions, when it comes to the main problems of the philosophy of religion, are the same. This allows very easy communication and exchange of ideas between thinkers of different religious denominations. In the paper, I will focus specifically on the development of religious epistemology, as well as the relationship between science and philosophy. I will point to the need for further development of the consideration of the relationship between philosophy, religion and science, as well as the issues of scientific, theological and philosophical pluralism.

Key words: *philosophy of religion, theism, atheism, science, metaphysics*

1.0. Uvod

U drugoj polovini prošlog vijeka na univerzitetskim katedrama za filozofiju u Evropi i Americi, a potom i u drugim dijelovima svijeta, ponovo je reafirmisana filozofija religije. Do toga je, po svemu sudeći, doveo razvoj filozofije tokom kojeg je reafirmisana metafizika, bitno suptilizovana rasprava o epistemološkim pitanjima, razvijena kompleksnija filozofija nauke i sl. Prva polovina prošlog vijeka protekla je uz skoro obaveznu kritiku ili odbacivanje metafizike. Dalji razvoj filozofije pokazao je da je, recimo, tvrdi demarkacionizam (uspostavljanje jasne i neprelazne granice između nauke i metafizike), koji je posebno promovisan od strane pripadnika Bečkog kruga i njihovih sljedbenika, neodrživ. Kada je riječ o epistemologiji, onda bi trebalo primijetiti da je razmatranje definicije znanja kao opravdanog istinitog vjerovanja, a koje je tradicionalno bilo oličeno u jakom fundacionalizmu i evidencijalizmu, u važnim tačkama dovedeno u pitanje ne samo prigovorima Getijevskog tipa nego i kroz druge vrste sofisticiranih skeptičkih prigovora. Razmatranja iz filozofije nauke pokazala su da većina naučnih teorija ne prolaze jaki kriterijum istinitosti, da u fokusu interesovanja filozofije nauke nije istinitost naučnih hipoteza, nego metodologija, karakter i vrijednost opravdanja tih hipoteza, kao i pitanje kriterijuma njihovog uzajamnog odmjeravanja.

Već na osnovu rečenog nije teško zaključiti da savremeno bavljenje filozofijom religije zahtijeva prilično veliku upućenost u današnju filozofiju i nauku. Uvid u obim tih zahtijeva može se ostvariti i letimičnim pogledom na radove i knjige nekih od najuticajnijih savremenih filozofa religije, među koje svakako spadaju Richard Swinburne, Alvin Plantinga ili William Lane Craig. Kako bi se ilustrovala kompleksnost načina na koji nekim osnovnim pitanjima filozofije religije pristupaju današnji filozofi, a bez posebnog ulaženja u način na koji se danas tretiraju tradicionalni filozofsko-religijski problemi, posebno ćemo razmotriti pitanje razvoja epistemologije i njene primjene na religijska pitanja. Posebnu pažnju posvetit ćemo savremenim razmatranjima odnosa između religije i nauke. Ukazat ćemo, također, na činjenicu da se savremena filozofija religije svodi na bavljenje tzv. avramovskim teizmom. U tom pogledu ne pravi se naročita razlika između judaizma, hrišćanstva i islama, pošto se obično smatra da su osnovna, najopštija učenja tih religija, kada je riječ o glavnim filozofsko-religijskim problemima, skoro zanemarljivo različita.

Nagli razvoj filozofije religije doveo je do osnivanja posebnih časopisa posvećenih temama iz te oblasti. Osim toga, radovi iz filozofije religije se u velikom obimu objavljuju i u skoro svim drugim filozofskim časopisima. Takvo stanje prati i ogromna izdavačka produkcija monografija i zbornika posvećenih filozofiji religije, koji se objavljuju od strane najuglednijih svjetskih izdavačkih kuća.

2.0. Avramovski monoteizam: univerzalna teološka osnova judaizma, hrišćanstva i islama

Uprkos bogatom razgranavanju i sve suptilnijim specifikacijama tema kojima se bavi savremena filozofija religije, ništa ne stoji na putu pokušaju da se njen predmet preciznije odredi. Čini se da se skoro sve čime se filozofi religije danas obično bave može svesti na ispitivanje odnosa između, s jedne strane, hipoteze o tome da postoji biće definisano jednim brojem savršenih atributa i, sa druge strane, činjenica svijeta, odnosno odnosa između mogućnosti postojanja Boga definisanog kao svemoćnog, sveznajućeg, savršeno dobrog, vječnog, sveprisutnog, bestjelesnog i personalnog bića i činjenica i događaja u svijetu koji su na neposredniji način dostupni našim saznavnim sposobnostima. Ovako određenom polju istraživanja izmiče tek nekoliko klasičnih tema, recimo, ontološki argument ili argumenti zasnovani na vjerovatnoći očekivanog ishoda, poput tzv. Paskalove opklade.

Gornje opće određenje predmeta filozofije religije vjerovatno stoji u osnovi lako uočljive činjenice da se, kao što je već rečeno, najopštije teološke osnove najznačajnijih zapadnih monoteističkih religija – judaizma, hrišćanstva i islama – suštinski ne razlikuju. Najčešće obuhvatno ime kojim se one danas nazivaju jeste avramovski monoteizam. Avram (Ibrahim, Abraham i sl.) nije ni u jednoj od ovih religija najstariji autoritet, ali predstavlja simbolički izraz najčvršće vjere u Boga. Prema Starom zavjetu, svetoj knjizi judaizma, Avram sklapa zavjet ili savez sa Bogom, koji je obilježen obrezivanjem. Taj model saveza je u Novom zavjetu prenesen na odnos između Boga i Isusa. Prema islamu, Božiji poslanik Muhamed je potomak Ibrahimov. Učestalost pominjanja njegovog imena u Kur'anu nalazi se odmah iza učestalosti pominjanja Musinog (Mojsijevog) imena.

Zajedničke teološke osnove judaizma, hrišćanstva i islama bile su skoro nesporne i za teologe nekih ranijih vremena, ali su kroz novi vijek bile bezmalo zaboravljene. U arapskom svijetu je rasprava između islamskih, hrišćanskih i jevrejskih teologa bila vrlo intenzivna, naročito u vrijeme uspona islamske teologije i opšte učenosti od devetog do dvanaestog vijeka. Ovdje nema potrebe posebno govoriti o izuzetnom značaju koji su teolozi latinske sholastike davali islamskim misliocima, poput El-Gazalija, El-Farabija, Ibn-Sine ili Ibn-Rušda. Čak i u slučajevima u kojima na prvi pogled izgleda da je riječ o žešćem sukobu može se jasno prepoznati da je osnovno nastojanje koje dolazi do izražaja u tim sporovima to da se otklone teološke nedoumice vezane za zajedničku stvar.

Avramovski teizam razlikuje se od većeg broja drugih religija po tome što se u njemu podrazumijeva vjerovanje u postojanje jednog Boga. Razlikuje se i po tome što se, zbog toga što nastaje na antičkom grčkom filozofskom naslijeđu, u njemu razvila specifična teologija, koju neke savremene istočne religije zapravo i nemaju. U antičko doba se, od Platona i Aristotela do najkasnijih, aleksandrijskih neoplatoničara, razvila vrlo sofisticirana rasprava vezana za pitanje postojanje jednog Boga, kao bića koje ima atribute ili savršenstva, koja dobrim dijelom odgovaraju atributima koje Bogu pripisuju avramovski teisti.

Uslovno bi se moglo reći da su neoplatoničari doveli do vrhunca tzv. prirodnu teologiju, čiji bi nasljednik mogla biti savremena filozofija religije, dok su jevrejski, hrišćanski i islamski teolozi, još od Filona Aleksandrijskog, pretežno razvijali tzv. otkrivenu teologiju. Međutim, taj rez ne odgovara sasvim stvarnom stanju stvari.

Mnogi antički platoničari tretiraju Platonovo učenje dogmatski, ali istovremeno razvijaju jednu vrstu prirodne teologije. Na sličan način mnogi hrišćanski, a naročito islamski mislioci koji pripadaju zlatnoj eri u razvoju islamske misli, kod kojih često nalazimo mnoge od neoplatonističkih argumenta, razvijaju svoje učenje na način koji je karakterističan za prirodnu teologiju. Takvo stanje stvari traje do danas. Ni danas nije uvijek lako povući jasnu liniju razgraničenja između otkriveno-teoloških i prirodno-teoloških ili filozofsko-religijskih razmatranja.

3.0. Razvoj religijske epistemologije

Promjene u pristupu razmatranja tema nekog učenja u velikoj mjeri zavise od promjene u gledanju na ulogu i domete naših sazajnih sposobnosti. U filozofiji se našim sazajnim sposobnostima bavi disciplina koja se naziva epistemologija. Izraz “religijska epistemologija” ne sugerije najbolje ono što se pod njim misli. Nije riječ o nekoj epistemologiji koja bi se odnosila samo na religijska pitanja, i koja bi se onda razlikovala od epistemologije uopće. Potreba filozofa da razmotre neka pitanja i probleme vezane za religiju dovela ih je do toga da preispitaju neke od najvažnijih epistemoloških problema. Na osnovu rečenog bi se osnovano moglo zaključiti da je reafirmacija filozofije religije dovela do razvoja i same filozofije: u konkretnom slučaju do razvoja epistemologije. To nije rezultiralo time što bi se epistemolozi slagali sa pokušajima filozofa religije da među epistemološkim opravdanjima nađu mjesto i za religijska vjerovanja, niti time što bi teistički mislioci sasvim odbacili osnovne zahtjeve klasične epistemologije, nego je i jedne i druge navelo na izoštravanje i transformaciju vlastitih gledišta.

U *The Cambridge Dictionary of Philosophy* Robert Audi piše da je religiozna epistemologija “grana filozofije koja se bavi istraživanjem epistemičkog statusa iskaznih stavova o religijskim tvrdnjama”. Primjer religijske tvrdnje ili iskaza bio bi iskaz “Bog postoji”, dok bi iskazni stavovi o toj tvrdnji ili iskazu bili: “Vjerujem da ‘Bog postoji’”, “Želim da ‘Bog postoji’”, “Znam da ‘Bog postoji’” i sl. U praksi se javljaju i složeniji iskazni stavovi, poput sljedećih: “Želim da vjerujem da ‘Bog postoji’”, “Smatram da je racionalno vjerovati da ‘Bog postoji’”, “Nadam se da ne griješim time što ne vjerujem da ‘Bog postoji’”, ili, da uzmemo neke druge religijske tvrdnje: “Vjerujem da je istinita tvrdnja ‘Bog je stvorio svijet’”, “Nadam se da je istinita tvrdnja: ‘Postoje pakao i raj’” i sl.

3.1. Suočavanje sa evidencijalizmom

Tradicionalna epistemologija je dobrim dijelom evidencijalistička. Ono što evidencijalisti smatraju nužnim i dovoljnim uslovima da bi se nešto smatralo znanjem ili racionalnim stavom bilo je poštreno do te mjere da te kriterijume nisu mogle ispuniti mnoge religijske tvrdnje. Prema tim kriterijumima ne postoji uvjerljiva evidencija kojom bi se potkrijepilo vjerovanje u Božije postojanje. Prihvatanje vjerovanja za koje prema ovim kriterijumima ne postoji dovoljna evidencija smatralo se iracionalnim. Zadatak koji evidencijalizam stavlja pred filozofe zainteresovane za epistemički status religijskih vjerovanja jeste da zadovolje sljedeću argumentativnu shemu:

1. Iracionalno je prihvatiti vjerovanje bez dovoljne evidencije.
2. Postoji dovoljna evidencija za opravdanje vjerovanja u Božije postojanje.
3. Dakle, vjerovanje u Božije postojanje je opravdano i, stoga, racionalno.

Zahtjeve generalne epistemologije iz prve polovine dvadesetog veka, a koji se prije svega tiču relevantnosti evidencije, ne mogu, kao što je rečeno, zadovoljiti mnoga religijska vjerovanja, pa onda ni vjerovanje u Božije postojanje. Religijski epistemolozi su tražili izlaz iz ove situacije na različite načine. Jedno od rješenja je to da se jednostavno odbace ovi zahtjevi. Argumenti za to odbacivanje su različiti. Jedan od njih zasniva se na dovođenju u pitanje tradicionalne definicije znanja. Znanje je još od Platona definisano kao *opravdano istinito vjerovanje*. Neki su tvrdili da je samo to određenje samoreferencijalno inkonzistentno. Naime, nije jasno na koji način bismo mogli opravdati vjerovanje da je znanje opravdano istinito vjerovanje, odnosno kako bi trebalo da izgleda evidencija kojom bi se to određenje opravdalo. Tu evidenciju ne bi mogla sačinjavati bazična vjerovanja koja bi se zasnivala na opažanju, pošto sam princip evidencijalizma nema čulni karakter. S druge strane, ukoliko bismo za sam princip evidencijalizma prihvatili neku nečulnu evidenciju, onda bi nam se, pošto tako ne bismo mogli doći do nekih bazičnih vjerovanja, pojavio beskonačni regres: bila bi nam potrebna evidencija za tu evidenciju za evidencijalizam i tako in *infinitum*. Neko bi mogao primijetiti da je sam princip evidencijalizma opravdan uspješnošću njegove primjene. Ali, tome bi se mogao suprotstaviti argument da to važi samo za tvrdnje ili vjerovanja koja se odnose na stvari za koje je u načelu moguće pribaviti čulnu evidenciju.

Međutim, Bog je opisan kao bestjelesno biće, a o bestjelesnim bićima nije moguće imati neposrednu čulnu evidenciju.

I pored toga, ima osnova za to da se kaže da su neke pristalice tradicionalnih argumenata za Božije postojanje implicitno pristalice evidencijalizma. Naime, kosmološki i teleološki argumenti, argumenti zasnovani na religioznom iskustvu, argumenti zasnovani na svjedočanstvima o Božijim čudima i sl., pretpostavljaju neku vrstu evidencije time što na osnovu uvida u neke neposredne činjenice u svijetu, dodajući tome samo upotrebu svoga razuma, zaključuju da Bog postoji. Na primjer, na osnovu lako uočljive činjenice da svijet postoji u kosmološkom argumentu se zaključuje da svijet nema beskonačnu prošlost, da ima uzročnika svog nastanka, te da bi taj uzročnik morao imati neke attribute Boga. Pristalica tih argumenata ima i danas, samo što su njihovi argumenti manje ili više modificirani. Tradicionalno se postupalo tako da su se ovi argumenti implicitno tretirali kao da su deduktivni, odnosno kao da njihovi zaključci slijedne nužno iz premisa.

3.2. Abdukcija i vjerovatnoća

Danas je teško naći nekog filozofa koji bi smatrao da ti argumenti nisu abduktivni, ili da to nisu tzv. argumenti za najbolje objašnjenje (argument to the best explanation), koji počivaju na odmjeravanju vjerovatnoće između različitih, u našem slučaju teističkih ili neteističkih, hipoteza. Swinburne, na primjer, cjelokupnu argumentaciju u svom djelu *The Existence of God* zasniva na bejsovske teoremi uslovne vjerovatnoće. Ta teorema nam kaže da se vjerovatnoća neke hipoteze uvećava ako i samo ako je vjerovatnoća evidencije koja polazi od te hipoteze veća od vjerovatnoće te evidencije bez te hipoteze. Odmeravanje hipoteza zasniva se na tome da zastupnici suprotstavljenih hipoteza prihvataju istu evidenciju i isto pozadinsko znanje (background knowledge), odnosno istu logiku i metodologiju. Ono što u ovom odmjeravanju odlučuje o tome koja je hipoteza prihvatljivija jeste njena jednostavnost. Princip jednostavnosti često se naziva i principom konzervativnosti.

Čini se da bi se taj princip mogao zvati i Ockham-Humeov princip. Zbog čega? Zbog toga što je u njemu sadržan princip ockhamovskog brijača prema kojem bez nužnosti ne bi trebalo umnožavati entitete (*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*) i Humeovog diktuma prema kojem se o uzroku neke pojave (koja je u tom slučaju posljedica) može zaključiti samo onoliko koliko je potrebno da proizvede tu

posljedicu. Hume, naime, kaže da sebi nikada ne možemo “dopustiti pripisivanje bilo kakvih kvaliteta uzroka, do onih koji su upravo dovoljni da proizvedu posljedicu”. Ako na osnovu predstave o uređenosti svijeta (bila to teorija fine podešenosti ili antropički princip) hoćemo da zaključimo nešto o uzroku te uređenosti, onda možemo zaključiti da uzročnik ima kvalitete ili attribute koji su nužni za navedenu uređenost, ali ne i većinu atributa koji se obično pripisuju Bogu. U tom slučaju ne možemo zaključiti da je taj uzročnik sigurno Bog, nego samo da postoji neki stepen vjerovatnoće da bi to mogao biti i Bog.

3.3. Reformisana epistemologija

Jedan od načina da se odgovori na stanovište klasičnog evidencijalizma jesu gledišta koja se iznose u tzv. reformisanoj epistemologiji. Ova gledišta su prvi put sistematičnije izložena u zajedničkom djelu Alvina Plantinga i Nicolasa Wolterstorffa pod naslovom *Faith and Rationality*. Mi ćemo se ovdje osvrnuti samo na Plantingina gledišta, pošto su ona najpopularnija, a sam Plantinga ih je kasnije vrlo često dalje razrađivao. On, s jedne strane, sasvim odbacuje zahtjeve evidencijalizma, dok ga, s druge, samo na neobičan način proširuje. On misli da su teistički mislioci upali u zamku evidencijalizma. Oni će sigurno izgubiti ukoliko prihvate njegove stroge zahtjeve.

Ono što Plantinga, zapravo, vidi kao problem jeste da teističko gledište prema strogim zahtjevima evidencijalizma lako dobija etiketu iracionalnosti. On, međutim, smatra, da može pokazati da teista, i onda kada njegovo gledište ne zadovoljava stroge zahtjeve evidencijalizma, nije iracionalan. Teista ima svoje epistemičko pravo da vjeruje u Božije postojanje i onda kada za to svoje vjerovanje nema evidenciju i argumentaciju. Plantinga, osim toga, smatra da evidencijalizam previše ograničava epistemologiju, pošto postoji veliki broj stvari u koje vjerujemo i onda kada ta vjerovanja ne možemo opravdati ili ne opravdavamo nekom evidencijom. Vjerujemo, na primjer, da postoji spoljašnji svijet, mada to ne možemo evidencijalistički dokazati. Vjerujemo da stvari postoje i onda kada ih ne opažamo, mada to, u principu, ne možemo potkrijepiti evidencijom.

Plantinga smatra da bismo u takva vjerovanja bez nekih problema mogli smjestiti i vjerovanje u Božije postojanje. Onako kao što u gornja vjerovanja ne sumnjamo ukoliko za to nemamo ozbiljnog razloga, tako ne bismo trebali sumnjati ni u religijska vjerovanja. Sad bi se očekivalo da on, odbacujući evidencijalizam, odbaci i sav prtljag koji on sa

sobom nosi. Klasični evidencijalizam sa sobom nosi ideju o postojanju tzv. bazičnih vjerovanja. Prema tom stanovištu u bazična vjerovanja spada neposredna čulna evidencija. Međutim, Plantinga očekuje da bi racionalnost religijskih vjerovanja mogla biti potkrijepljena nekom vrstom proširenja same bazičnosti. On među bazična vjerovanja pokušava da smjesti i religijska vjerovanja, od kojih je prvo vjerovanje u Božije postojanje. Ali, pošto je teško vidjeti egzaktni kriterijum za tako proširenu bazičnost, prijeti opasnost da se među bazična vjerovanja smjeste, na primjer, i vjerovanja u šumske vile, duhove, kao i vjerovanja u narodna izmaštana bića: drekavce, karakondžule i sl. U literaturi je naročito tematizovano pitanje bazičnog vjerovanja u postojanje fiktivnog božanstva Velika Bundeve (Great Pumpkin), koje je promovisano u crtanom filmu o Charlie Brownu.

Imajući u vidu problem kriterijuma za ovako proširenu bazičnost, Plantinga uvodi pojam ovlašćenog vjerovanja (*warranted belief*). Zamisao ovlašćenog vjerovanja zasnovana je na pretpostavci o tzv. epistemičkom pravu. Epistemičko pravo zasnovano je na ideji da svako ima pravo da svoja vjerovanja opravda onim za šta on smatra da je dovoljno da ih opravda. Evo jednog primjera takvog opravdanja: “Poslije čitanja Biblije [na mjesto Biblije mogli bismo staviti i Kur’an, D. Đ.] neko može biti impresioniran dubokim smislom onoga o čemu mu Bog govori. Nakon toga što sam učinio ono za šta znam da je nedostojno ili pogrešno ili poročno, mogu osjećati krivicu (...) i formirati vjerovanje: Bog osuđuje ono što sam učinio. Nakon ispovijesti i pokajanja mogu steći osećaj da mi je oprošteno, formirajući vjerovanje: Bog mi oprašta ono što sam učinio”. Ovdje bi, po svemu sudeći, impresioniranost “dubokim smislom” i “osjećanje krivice” bili neka vrsta bazičnih vjerovanja kojima bi se opravdavalo vjerovanje: **“Bog osuđuje ono što sam učinio”**, ili vjerovanje: *“Bog mi oprašta ono što sam učinio”*, dok bi ova vjerovanja opravdavala vjerovanje da Bog postoji, jer ukoliko ne bi postojao, ne bi mogao da osuđuje ili da oprašta. Ako se prihvati ovako proširena bazičnost, onda nema prepreke za to da se religijsko vjerovanje smatra racionalnim.

Međutim, kako bi opravdao racionalnost religijskog vjerovanja Plantinga se nije zadovoljio samo time. Gore navedena impresioniranost ili osjećanje nisu zasnovani na samom svetom tekstu, nego i na čitaocu. Čitalac mora biti sposoban za impresioniranost i osjećanje. Da bi to bio u stanju, čitalac, prema Plantingi, mora imati nešto što je John Calvin nazivao *sensus divinitatis*, to jest, nešto poput čula za

božanstvo. Sve izgleda tako kao da Calvin, pored čula za boje, čula za zvukove itd., u repertoar naših čulnih sposobnosti uvodi još jedno čulo. Pogledajmo kako ovu ideju od Calvina preuzima Plantinga. On kaže sljedeće: “Ostavljajući po strani ekstravagantnost načina izražavanja koje ponekad karakteriše Calvina, osnovna ideja je da postoji neka vrsta sposobnosti ili kognitivnog mehanizma (...), što Calvin naziva *sensus divinitatis*, koji u širokom varijetetu okolnosti u nama proizvodi vjerovanja o Bogu. Ove okolnosti (...) pokreću tu dispoziciju da oformi vjerovanja o kojima je riječ; (...) formiraju priliku u kojoj nastaju ova vjerovanja. Pod ovim okolnostima razvijamo ili formiramo teistička vjerovanja – ili, pre, ova vjerovanja su formirana u nama; u tipičnom slučaju mi ne biramo svjesno da imamo ta vjerovanja. Štaviše, otkrivamo ih u sebi isto onako kako otkrivamo sami sebe pomoću vjerovanja zasnovanih na opažanju i memoriji. (Vi ne odlučujete i ne možete prosto odlučiti da imate ova vjerovanja).” Plantinga očigledno hoće da nam sugeriše da *sensus divinitatis* ima to zajedničko svojstvo sa ostalim čulnim sposobnostima što ni ovo, kao ni druga čula, ne odlučuju, već je u oba slučaja riječ o nesvjesnom mehanizmu. Isto onako kao što, recimo, gledajući u neki predmet ne odlučujemo da li ćemo vidjeti njegovu plavu boju, mi ne odlučujemo ni o tome da li ćemo “vidjeti” nešto božansko ukoliko nam je nečim podražen naš *sensus divinitatis*.

U vezi sa ovim Plantinginim zamislima nameću nam se najmanje dva pitanja. Jedno je pitanje kriterijuma za proširivanje naših čulnih sposobnosti. Naime, izgleda da bi ih mogao uvoditi svako prema svom interesu. Vlasnici kockarnica ili ponuđači bankarskih kredita mogli bi, na primjer, tvrditi da postoji čulo za pohlepu. Drugo, kako objasniti činjenicu da postoje ateisti ili agnosticici? Moglo bi izgledati da nije tačna tvdnja da svi ljudi imaju *sensus divinitatis*, jer ukoliko bi ga imali, ateizam ili agnosticizam bi bili nemogući. Na ovu drugu primjedbu Plantingin odgovor je jednostavan – grijeh. Svi imaju to čulo samo što je ono, kaže Plantinga, kod nekih ljudi nagomilanim grijehom, da tako kažemo, “oslijepilo”. Međutim, Plantingino gledište vodi nas do neočekivanog zaključka. Naime, sve izlazi na to da agnosticizam i ateizam nisu normalna stanja, nego da su posljedica neke vrste kognitivnog poremećaja.

4.0. Filozofija, religija i nauka

Najveći broj ljudi (smatrali ili nazivali oni sebe teistima, ateistima ili agnosticima), kako u prošlosti tako i danas, ima vrlo nejasne i konfuzne predstave i o religiji i o nauci. Oni su često spremni da se žestoko bore

za krajnje pojednostavljeno stanovište koje su preuzeli od nekog religijskog ili naučnog autoriteta. Čak i onda kada im se jasno predoči da nemaju jasnu predstavu o stavovima za koje se predano bore, pa i onda kada im se pokaže da njihovo obrazlaganje svog gledišta ide više u prilog stanovištu protiv kojeg oni misle da se bore, oni uporno istrajavaju na već zaposednutoj poziciji. Ali, i mnogi religijski ili naučni autoriteti, onda kada su pred neukom publikom obuzeti žarom borbe za svoja uvjerenja, nastupaju tako što zaboravljaju ili namjerno ostavljaju po strani svoja teološka, filozofska ili naučna znanja. Nerijetko se događa da se cijela rasprava, nezavisno od stepena obrazovanja, sroza na puko preganjanje koje završava u nekoj vrsti teističkog, ateističkog ili agnostičkog prozelitizma ili, čak, gordosti.

Iako problem nije tako jednostavan, moglo bi se reći da su načelno moguća različita gledanja na odnos između nauke i religije. Neki savremeni autori smatraju da su religija i nauka, u pogledu kognitivnog i uopšte mentalnog sadržaja, toliko različite da su domeni njihovog djelovanja sasvim nezavisni. Ukoliko se ovo stanovište prihvati, onda među njima ne bi moglo ni biti sukoba. Ponekad se, polazeći od svakodnevnog iskustva običnih ljudi, uproščeno kaže da religija nema šta da traži u domenu naučnog znanja, a nauka ne bi trebalo da se miješa u spašavanje duše. Na činjenicu da nekih sukoba ipak ima, zastupnici ovog stanovišta mogli bi odgovoriti da se u sukobu ne nalaze religija i nauka, nego pogrešno shvaćene religija i nauka. Ovakvo gledanje na navedeni odnos pretpostavljalo bi neku nedvosmisleno jasnu definiciju domena njihovog djelovanja, što je, čini se, nedostižni ideal.

Vrlo zanimljiva razmatranja o tome da religija i nauka imaju različite domene djelovanja oslanjaju se na Wittgensteinovo gledanje na ovo pitanje. Polazeći od svog pojma *jezičke igre*, kojeg je razvio u kasnijoj fazi svoje filozofije, Wittgenstein smatra da su jezici nauke i religije autonomni. Ako stvar stoji tako, onda bismo mogli reći da je ono što se tvrdi u nauci nesamjerljivo sa onim što se tvrdi u religiji, tako da konflikt u principu nije moguć. Osvrćući se na čuveno Frazerovo djelo *Zlatna grana*, Wittgenstein, pored ostalog, primjećuje da on pogrešno pristupa religioznim ritualima, tvrdeći sljedeće: “Besmisleno je to što Frazer predstavlja te ljude kao da oni imaju potpuno pogrešne (čak sumanute) ideje o prirodnom toku, dok oni samo imaju neobičnu intepretaciju pojava. To jest, kada bi oni zapisali svoje znanje o prirodi, ono se ne bi *fundamentalno* razlikovalo od našeg. Jedino je njihova *magija* drugačija”. Nekome ko vjeruje u strašni sud i uskrnuće nije prema Wittgensteinu neophodan naučni dokaz o tome

da će biti strašni sud, nego je njegov “dokaz” nepokolebljiva vjera koja se neće pokazati “u razmišljanju ili pozivanju na uobičajene razloge za vjerovanje, već prije u načinu na koji on upravlja svojim životom”. Čini se da je krajnja implikacija ovih tvrdnji to da nauka i religija nisu samo dvije različite jezičke igre u kojima vlada različit način dokazivanja, nego su, u krajnjoj instanci, dva različita načina života.

Drugo moguće stanovište je da između nauke i religije postoji preklapanje; da njihovi domeni ne mogu jasno da se odvoje. Međutim, to preklapanje, zavisno od različitih aspekata djelovanja, može da rezultira ili sukobom ili skladom. Ako imamo u vidu samo kognitivni aspekt djelovanja, onda, pored harmonije, možemo imati i ozbiljne sukobe. Nije teško utvrditi jasne slučajeve koji nam pokazuju da naučnici mogu da budu naučnici i ukoliko su religiozni. Isto tako, teologija ne implicira nužno odbacivanje nauke. Ipak, trebalo bi imati na umu činjenicu da to zavisi od shvatanja nauke i religije. Međutim, ne postoji jedinstveno gledanje na karakter nauke. Ukoliko, na primjer, prihvatimo strogo naturalističko stanovište, onda u takvom gledanju na nauku nema mjesta za natprirodne ili vanprirodne uzročnike; nema, recimo, mjesta za Božija čuda. S druge strane, ukoliko prihvatimo teističko učenje o načinu na koji je nastao svijet, kao i o načinu na koji će naš svijet prestati da postoji, onda je naučno istraživanje tih pitanja suvišno.

Cio problem samo na prvi pogled izgleda tako jednostavno. Niti se ljudi za koje obično mislimo da se bave naukom slažu u pogledu karaktera njihovog posla, niti se svi teolozi, čak i u slučaju da smatraju da pripadaju istoj religijskog denominaciji, slažu oko religijskog učenja. Ako bi, prema pojednostavljenoj predstavi, nauka trebalo da predstavlja znanje, i ako znanje implicira istinu – pošto je prema tradicionalnoj definiciji znanje opravdano *istinito* vjerovanje – onda je pravo čudo da postoje suprotstavljene naučne istine. Svjedoci smo lako uočljive činjenice da su, recimo, historije nauke prepune različitih teorija koje pobijaju jedne druge. Ukoliko bismo se strogo držali gore izložene pojednostavljene slike o naučnom znanju, mogli bismo zaključiti da su historije nauke ništa drugo do velike zbirke neistina. Međutim, savremeni filozofi i teoretičari nauke ne misle da neku teoriju čini naukom njena istinitost, nego stepen njene potkrijepljenosti, odnosno opravdanosti.

Neko bi mogao steći uprošćenu predstavu prema kojoj se religija razlikuje od nauke po tome što ona za podlogu ima nepromjenjive dogme. Religijsko učenje ne zasniva se, kao nauka, na činjenicama, na evidenciji o svijetu, pa da onda, kao nauka, na osnovu te evidencije

nastoji zaključiti i nešto o onome za šta ne može imati neposrednu evidenciju: moguće su različite, nesamjerljive teorije povodom istih činjenica. Religijsko učenje ili teologija često ima pretenziju da sve činjenice u svijetu, kao i sam svijet, objašnjava u krajnjoj instanci nepromjenjivom Božijom riječju koja je do nas došla na osnovu svjedočanstava koje je Bog saopćio nekom od odabranih i pouzdanih svjedoka – Mojsiju, Isusu, Muhamedu. Moglo bi se očekivati da onda unutar religije nema mogućnosti za pluralizam učenja. Ali, svjedoci smo činjenice da to nije slučaj. Historija je puna svjedočanstava o sukobima i sporovima, pa i unutar jedne religijske denominacije. Uzroci za te sporove mogu biti različiti. U svetim knjigama otkrivaju se Božije, po teističkoj pretpostavci, istinite tvrdnje. Te tvrdnje su nerijetko gnomski sažete. One nemaju formu objašnjenja niti se u njima nudi neko epistemološko opravdanje. Teško je od njih načiniti neku čvrstu, koherentnu teološku tvorevinu. Ponekad to djeluje skoro neizvodljivo. Kako, na primjer, pomiriti opštu Božiju zapovijest: “Ne ubij!”, sa specifičnom Božijom zapoviješću Avramu da žrtvuje (ubije) svoga sina Isaka. Većina ateista se slaže sa zapoviješću: “Ne ubij!”, ali im je teško da razumiju zbog čega bi Bog, koji je izdao tu zapovijest, od nekoga, protivno toj zapovijesti, zahtijevao ubijanje bilo kog čovjeka. Nije potrebno uložiti preveliki trud da bi se uočilo da teolozi nude vrlo različita rješenja, to jest, da se ne slažu oko teološkog rješenja. Neslaganje oko ovoga, kao i oko mnogih drugih pitanja, ukazuje nam ne samo na činjenicu religijskog pluralizma nego i na to da je on pod tim okolnostima skoro neizbježan.

Ovdje ostavljamo po strani različite političke instrumentalizacije religije. U njihovom, naročito medijskom, tretiranju vlada velika terminološka konfuzija. Religijskim fundamentalistima i fanaticima, na primjer, nazivaju se u naše vrijeme i ljudi koji ubijaju ili pozivaju na ubijanje, iako bi religijskim fundamentalistom bilo mnogo prikladnije nazivati osobu koja se strogo pridržava Božijih zapovijesti. Nije potrebno posebno zamišljati šta se događa onda kada se uprošćene religijske predstave, pomešane sa drugim predstavama, vješto serviraju ljudima koji se nalaze u beznađu. Toga smo svakodnevno svjedoci. Situacija postaje naročito zabrinjavajuća ukoliko se u takve manipulacije, pored političkih, uključe i religijski autoriteti.

Nešto zaoštreniji pogled na odnose između religije i nauke izlaže u svojim novijim radovima Alvin Plantinga. On svoje gledanje najpodrobnije izlaže u knjizi pod naslovom *Where the Conflict really lies*:

Science, Religion, and Naturalizam. Plantinga brani stanovište da, kako kaže, postoji površan sukob, a duboko slaganje između nauke i teizma, kao i da postoji površno slaganje, a duboko neslaganje između nauke i naturalizma. Na kraju cjelokupnog razmatranja on smatra da je uvjerljivo pokazao da je “teizam mnogo gostoprимljiviji za nauku, nego što je to naturalizam; mnogo bolji dom za nju. Ustvari, kaže on, teizam, a ne naturalizam zasluđuje da se naziva ‘naučnim pogledom na svijet’”. Neko može biti, kaže Plantinga, naučnik, a da ne bude naturalista. Isto tako, nauka ne isključuje ni teizam ni agnosticizam. Međutim, neko ne može da bude naturalista, a da ne bude ateista. Da bi to pokazao Plantinga se upušta u vrlo duge i sofisticirane rasprave sa zastupnicima naturalizma povodom, prije svega, teorije evolucije i fine-tuning teorije.

Njegovo razmatranje nastavak je ranijih diskusija, od kojih je najupečatljivija, i među čitaocima najpopularnija, rasprava koju je on vodio sa Danielom Dennettom. Razgovor koji se odvijao u *American Philosophical Associationu* 2009. godine, objavljen je 2011. godine. Plantinga inače u svojoj knjizi *Dennetta* svrstava u, kako ih on naziva, četiri jahača ateizma, a među koje još ubraja Richarda Dawkinsa, Christophera Hitchensa i Sama Harrisa. Četiri osnovne teze koje on, povodom teorije evolucije, u osnovi brani u navedenoj knjizi su: *prvo*, teorija evolucije nije nekompatibilna sa religijskim vjerovanjima; *drugo*, pogrešna je teza da nam teorija evolucije nudi argumente za ateizam; *treće*, i ukoliko bi savremena nauka bila nekompatibilna sa religijskim vjerovanjima, iz toga ne bi slijedio zaključak da su teistička vjerovanja iracionalna; i, *četvrto*, naturalističko stanovište da je priroda, fizički svijet, sve što postoji, te da je iluzorno govoriti o postojanju bića poput avramovski mišljenog Boga, jeste neka vrsta kvazi-religije; to stanovište je, misli Plantinga, nekompatibilno sa teorijom evolucije.

Dennett, s druge strane, smatra da je teorija evolucije nekompatibilna sa teizmom, kao i da ona pretpostavlja naturalizam. Jedno od glavnih pitanja spora jeste: da li je evolucionni proces, onako kako je opisan u ovoj teoriji, vođen ili nije, odnosno da li je unaprijed dizajniran ili je nasumičan (random)? Slično stvar stoji i sa teorijom fino podešenih kosmičkih konstanti. Za one koji smatraju da je evolucionni proces nasumičan Plantinga grubo tvdi da su ni manje ni više nego za “prezir”, odnosno da su “oholi (disdain)”. S druge strane, Dennett svojim nastupom kao da mu daje za pravo, pošto pokazuje suvišan stepen oholosti u zastupanju ateističkog stanovišta. Čini se da je uzrok takvom ponašanju, ne samo njih dvojice u konkretnom

razgovoru nego velike većine savremenih rasprava o odnosu nauke i religije, to što se one odvijaju na temi za koju veliki interes pokazuje najšira publika, pa je onda sagovornicima stalo do prestiža pred takvom publikom. Njihova opravdana procjena je da se prestiž pred takvom publikom najbolje postiže zaoštrenim stavovima, a to skoro uvijek vodi kao pojednostavljanju.

Pogledajmo to na jednom primjeru. Plantinga, zavisno od potrebe, jednom tvrdi da teorija evolucije nije nekompatibilna sa teizmom, a drugi puta da ona nije razumljiva bez inteligentnog dizajna. Potom, za tezu o nasumičnosti tog procesa kaže da ona nije dio te naučne teorije, nego da je metafizički dodatak. Međutim, Plantinga propušta da kaže da bi se isto to moglo tvrditi i za suprotnu tezu. Dennett se, ukazujući na gornji problem, slaže sa tezom da evolucionarna teorija nije nekompatibilna sa teizmom, ali parodira tu tezu tvrdeći da ona nije nekompatibilna ni sa supermenizmom (imajući na umu mogućnost postojanja nekog drugog inteligentnog dizajnera evolucionog procesa, nekoga fiktivnog junaka poput Supermena, ko nije Bog avramovskog teizma). U isto vrijeme, on, s druge strane, tvrdi da je naturalizam skoro nužna pretpostavka nauke, te da je, s toga, nauka nerazdvojno povezana sa ateizmom. Međutim, filozofski gledano, niti teizam, niti ateizam ili naturalizam nisu, *stricto sensu* govoreći, nužni pratioci nauke. Pojednostavljeno rečeno, nauku zanimaju činjenice, kao i, zavisno od teorije, ili uzročna objašnjenja ili objašnjenja zasnovana na statistici ili statističkim korelacijama. Nju zanima ono što je u pojavama mjerljivo i eksperimentima testibilno. Ona time može doći do izvjesnih pravilnosti i do predvidljivosti zasnovane na toj pravilnosti. To se, grubo rečeno, može lako provjeriti jednostavnim testom. Ako Plantingi i Dennettu damo zadatak da izmjere visinu mog pisaćeg stola, oba će doći do približno istog rezultata, iako je jedan teista i antinaturalista, a drugi ateista i naturalista.

5.0. Zaključak

Gornji primjer rasprave između Dennetta i Plantinge jasno nam, kao i u slučaju ogromnog broja današnjih rasprava na tu temu, pokazuje da bi – iako je jedan od uslova za ponovni razvoj filozofije religije bila reafirmacija metafizike – iznova trebalo pažljivije razmotriti odnos između nauke, metafizike i teizma. Jednu od najopasnijih stvari vezanih za ove rasprave predstavlja grubo insistiranje na svojoj ideji, što dovodi do neke vrste nasilnog uklanjanja pluralizma stanovišta i u

nauci i u religiji, kao i u metafizici. Kao što znamo borba protiv teološkog pluralizma izazivala je mnoge sukobe koji su se pretvarali u veliko nasilje. Sjetimo se samo surovih progona onih koji su proglašavani jereticima. Nije potrebno ići dublje u prošlost pošto se ti međureligijski i unutarreligijski sukobi odvijaju i danas.

Slična antiheretička borba odvijala se u obzoru, na primjer, odbrane komunističkog, ateističkog monizma. I unutar tog političkog poretka imali smo ovlašćene tumače pravovjernog učenja u kojima se razrađuje neosporiva istina – a u stvari riječ je o ideologiji – koja je predstavljena tako kao da se *objavila/otkrila* tzv. klasicima marksizma. I ova varijanta borbe protiv pluralizma imala je za posljedicu ogromno nasilje; dovoljno je navesti sibirske logore ili nasilje u Kambodži tokom Pol Potovog režima. Na Goli otok, da se osvrnemo na slučaj bivše komunističke Jugoslavije, nisu zatvarani religiozni, nego, da tako kažemo, ateistički jeretici. Jedna od štetnih posljedica koje je takvo stanje imalo jeste društvena i politička kvazi-nauka u kojoj su do iznemoglosti ponavljane ovještale, eksplanatorno jalove, pravovjerne fraze preuzete od ovlašćenih državnih tumača tzv. društveno-političke stvarnosti.

Savremeni filozofi koji se bave pitanjem religije ne bi smjeli da dopuste da ih obuzme neki nefilozofski interes koji bi ih vodio tome da se, poput političara ili vojskovođa, u svojoj argumentaciji unaprijed svrstaju pod frontovske zastave teizma ili ateizma. U suprotnom kao rezultat imamo neplodne rasprave, koje najčešće vode u krajnji opskurantizam u kojem se bombastičnim kvazi-filozofskim, kvazi-religijskim i kvazi-naučnim, krajnje nejasnim frazama nastoji impresionirati neuka publika. Ustvari, filozofi, teolozi i naučnici ne moraju posebno da brinu o širim negativnim posljedicama svojih javnih nastupa. Dovoljno je da se što je moguće istrajnije drže onoga što im nalaže njihova struka u njenim najvišim dometima, pa će sve druge neželjene posljedice same od sebe iščiliti.

Literatura

Alston, P. W., 2005, Religious Language, in: ed. Wainwright, W. J., *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press.

Audi, R., 2015, Religious epistemology, in: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Badawi, A., 1990, Muhammed ibn Zakarya al-Razi, u: ur. Sharif, M. M. *Historija islamske filozofije*, Zagreb: Avgust Cesarec.

Baker, D.-P., 2007, *Tayloring Reformed Epistemology*, London: SCM Press.

Calvin, J., 1960, *Institutes of the Christian Religion*, Philadelphia: Westminster Press.

Chingell, A., 2007, Belief in Kant, *The Philosophical Review*, vol. 116, no. 3.

Craig, W. L. and Smith, Q., 2003, *Theism, Atheism, and Bing Bang Cosmology*, Oxford: Oxford University Press.

Dennett, C. D. and Plantinga, A., 2011, *Science and Religion: Are They Compatible?* New York: Oxford University Press.

Draper, J. W., 1875, *History of the Conflict between Religion and Science*. 5th ed., New York: D. Appleton and Co.

Đurić, D., 2014, Al-Kindi's and William Lane Craig's Cosmological Argument's, *Belgrade Philosophical Annual*, vol. 27.

Đurić, D., 2012, "Kosmološki argument za a/teizam – Krejgova i Smitova intepretacija big-beng kosmologije", *Theoria*, vol. 53, br. 3.

Đurić, D., 2011, *Postojanje Boga: filozofski problemi klasičnog monoteizma*, Beograd, Zavod za udžbenike/Srpsko filozofsko društvo

Hedges, C., 2009, *When Atheism Becomes Religion: America's New Fundamentalists* (New York: Free Press.

Hughes, W. A., 2012, *Abrahamic Religions: On the Uses and Abuses of History*, Oxford: Oxford University Press.

Hume, D., 1988, *Istraživanja o ljudskom razumu*, Zagreb: Naprijed.

Kant, I., 1974, *Kritik der reinen Vernunft*, u: *Werkausgabe in 12 Bänden*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag.

Kenny, J., 1999, *Christian-Islamic Preambles of Faith: An Exercise in Philosophy or Kalam for our Day*, Washington, D. C: The Council for Research in Values and Philosophy.

Parsons, K., 2007, Some Contemporary Theistic Arguments, u: ed. Martin, M., *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Peirce, S. Ch., 1877, The Fixation of Belief, *Popular Science Monthly* vol. 12, no. 11.

Plantinga, A. and Wolterstorff, N., 1984, *Faith And Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Plantinga, A., 1983, Reason and Belief in God, u: Plantinga, A, Wolterstorff, N., 1984, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Plantinga, A., 2000, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.

Plantinga, A., 2011, *Where the Conflict really lies: Science, Religion, and Naturalizam*, Oxford: Oxford University Press.

Plantinga, A., 2012, A Defense of Religious Exclusivism, in: ed. Pojman, L. and Rae, M., *Philosophy of Religion: An Anthology*. Boston: Wadsworth.

Powers, S. D., 2009, *Muhammad is not the Father of any of your Men: The Making of the last Prophet*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Reid, T., 2010, *Essays on the Active Powers of Man* (1788), Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

Schönbaumsfeld, G., 2007, *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, New York: Oxford University Press.

Scott, K., 2014, Return of the Great Pumpkin, *Religious Studies*. vol. 50, no. 3.

Sudduth, M., 2009, *The Reformed Objection to Natural Theology*. London: Ashgate.

Swinburne, R., 2004, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.

Swinburne, R., 2005, *Faith an Reason*, Oxford: Oxford University Press.

Swinburne, R., 2011, "God as the Simplest Explanation of the Universe", ed. A. O'Hear, *Philosophy and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.

Swinburne, R., 2012, "Bayes, God, and the Multiverse", in: (ed.) Chandler, J. and Harrison, V., *Probability in the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press.

Talbott, W., 2016, "Bayesian Epistemology", E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition).

Vitgenštajn, L., 2008, *Predavanja i razgovori o estetici, psihologiji i religioznom verovanju*, Beograd: Clio

Wittgenstein, L., 1993, *Philosophical Occasions*, Cambridge/Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Wolterstorff, N., *Justice: Rights and Wrongs*, Princeton: Princeton University Press.

Yaran, S. C., 2003, *Islamic Thought on the Existence of God with Contributions from Contemporary Western Philosophy of Religion*, Washington, D. C: The Council for Research in Values and Philosophy.



U DOLINI SVETOG LICEMJERJA¹

Sead ALIĆ

Sveučilište Sjever
104. brigade 3, 42000 Varaždin, Hrvatska
e-mail: salic@unin.hr

ABSTRACT

Interes za razumijevanje fenomena svetoga, autora vodi do suvremenih oblika lažne svetosti, medijskih bogova i licemjerja. Tekst želi pokazati kako se ‹dolina suza› pretvorila u ‹dolinu svetog licemjerja› sa svim posljedicama koje ta promjena donosi. Živimo u sistemu lažnih vrijednosti. Lažni moral dominira našim ponašanjem, upravo onako kako je najavljavao Nietzsche u *Antikristu*, a pojavno je postalo važnije od istine, kako je najavljavao Feuerbach. U tom kontekstu tekst propituje doba stvaranja slike o sebi, kao doba narcizma, a samim tim i bezbožno, ali i doba koje bježi od duhovnih dimenzija života.

Ključne riječi: *Bog, moral, licemjer, slika o sebi, Nietzsche, laž, sveto, mediji*

IN THE VALLEY OF SACRED HYPOCRISY

An interest in understanding the phenomenon of the saint, the author, leads to contemporary forms of false holiness, media gods and hypocrisy. The text wants to show how the ‹Valley of Tears› has turned into the ‹Valley of Sacred Hypocrisy› with all the consequences that change brings. We live in a system of false values. False morality dominates our behavior (just as Nietzsche announced in the *Antichrist*), and outward appearance has become more important than truth (as Feuerbach announced). In this context, the text questions the Age of self-image, as the age of narcissism, and therefore the ungodly, but also the age that escapes the spiritual dimensions of life.

Keywords: god, morality, hypocrite, self image, Nietzsche, lie, sacred, media

1 Riječ je o tekstu koji se nastavlja na napore razumijevanja fenomena svetog u radu: *Secondary Sacredness - Sacredness in an Information-Communication Era*, Philosophy International Journal, 2019. <https://medwinpublishers.com/PhIJ/PhIJ16000120.pdf>

Kada bi danas, nekim čudom, Friedrich Nietzsche ustao iz groba, napisao filozofski tekst i poslao ga redakciji relevantnog filozofskog časopisa (časopisa koji je indeksiran u najvažnijim bazama podataka), najvjerojatnije bi njegov tekst bio odbijen. Za vjerovati je, naime, da tekst ne bi bio «znanstveno opremljen», tj. ne bi se pozivao na dovoljan broj autoriteta iz povijesti ljudskoga mišljenja. Također je za pretpostaviti da bi se Nietzscheove rečenice ocijenile politički nekorektnim (posebno ako bi Nietzsche pisao o kršćanstvu). Dodatni bi razlog vjerojatno bila činjenica da urednici ne bi bili sigurni je li riječ o filozofskom tekstu ili esejistici kojoj nije mjesto među tekstovima znanstveno-filozofskog karaktera. Njegove bi teze vjerojatno nazvali ishitrenima, a ocjene paušalnim i neprihvatljivima. Uostalom, Nietzsche nije radio nikakva istraživanja pa bi razina znanstvenosti njegovih uvida u najmanju ruku bila upitna.

U uvodu želimo skrenuti pažnju da upravo *ničean*ski želimo razmišljati o sekundarnoj svetosti², suvremenom licemjerju, odnosno pomaku u razumijevanju i življenju svetoga. Čini nam se, naime, da bi to mogao biti jedan od konstruktivnih pristupa za razumijevanja sudbine čovjeka u svijetu suvremenih masmedija koji unose novu paradigmu u razumijevanje i svetoga i Boga. Bog je (u ljudima) uglavnom mrtav – ostala je navika i osjećaj dužnosti odlaska u bogomolje. Lažni moral je pobijedio i razumsku (Kantovu) i vjersku (svete knjige) ideju morala. *Sveto*, koje je Nietzsche prepoznavao kao hijerarhijsko u sistemu posredovanja birokratskog karaktera, osvojilo je srca, duše, oči i uši duša koje sve češće podsjećaju na one heraklitovske – barbarske.

Stoga ćemo se okoristiti nekim Nietzscheovim uvidima i njegovim razumijevanjem svetosti i licemjerja. Očigledno je naime da licemjerje ima duboke korijene u povijesti, ali jednako tako i u povijesti Crkve kao najdugotrajnije postojeće hijerarhije. Neka Nietzscheova razmišljanja i formulacije uklopit će se u naš stav o sekundarnoj svetosti koja je dominantna danas, ali i s fenomenom koji bismo mogli odrediti *prassetim*, onim što je prije svih religija i što nije oblikovano nekom teološkom hijerarhijom, nego je ispričano, zapamćeno i dijeljeno kroz mitske tvorevine, književne pripovijesti, epske forme, priče i legende.³

2 Pojam “sekundarne svetosti” u osnovi ima značenje lažne svetosti. No budući je ta lažna svetost posredstvom masmedija zaživjela u oblicima sličnim doživljaju svetoga – odabrali smo termin koji na tragu Ongove sekundarne oralnosti govori na donekle sličan način o fenomenu svetosti.

3 O nemogućnosti da se racionalnim putem dohvati ono sveto, vrlo je racionalno

Energija s kojom se Nietzsche suprotstavlja uglavnom kršćanstvu i židovstvu, a jednim dijelom i islamu – fascinira. Ako na trenutak bacimo oko na njegovo razumijevanje svetoga i svetosti u **Antikristu**, otkrit ćemo razornu kritiku istinskog sadržaja pojma svetog, naravno onako kako taj pojam razumije i pojašnjava Nietzsche.

Za Nietzschea je svetost koja podrazumijeva «poniznost, čednost i siromaštvo» donijela čovječanstvu više štete nego svi poroci.⁴ U ovoj, nekima problematičnoj, ali dijelom i proročkoj misli sadržano je ono što će tek doći. «Proizvodnja pristanka», o kojoj će puno kasnije govoriti i pisati Lippmann i Chomsky, ima svoje ishodište u proizvodnji lažnog morala, detektiranoj najsnažnije u povijesti ljudskog mišljenja upravo u djelu Friedricha Nietzschea: teološki instinkt stvara optiku koja uz pomoć pojmova kao što su *Bog, otkupljenje i vječnost* razvija u čovjeku moral vrlinu i svetost. Riječ je, dakle, o proizvodima instrumentaliziranog, rekli bismo, ideološkog načina oblikovanja stavova.

Teološki instinkt, smatra Nietzsche, tjera svećenike i teologe na samoodržanje. Potreba za samoodržanjem stvara ideologiju koja izvrće istinu i laž, te sustav vrijednosti postavlja naglavce: «Ako imamo svete zadaće, na primjer poboljšati, spasiti, izbaviti ljude, ako u njedrima nosimo božanstvo, ako smo glasnogovornici onostranih imperativa, onda smo s takvom misijom već izvan svih samorazumskih vrijednosti – već sami posvećeni takvom zadaćom, već sami tip višega reda! (...) Što se svećenika tiče znanost! On je previsoko da bi za to mario! – A svećenik je dosad vladao! On je određivao pojam *istinit* i *neistinit!*»⁵

S neku drugu stranu istinskih vrijednosti, odnosno svega onoga što bi čovječanstvu omogućilo sretno bivstvovanje na planeti Zemlji,

pisao Rudolf Otto u knjizi *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Verlag C.H. Beck, München, 1997. Autor je, međutim, na razini s koje je pokušao pojasniti pojam svetoga – i ostao.

- 4 „ (...) kao da poniznost, čednost, siromaštvo, jednom riječju svetost, nisu životu dosad nanijeli neizrecivo više štete od svih strahota i poroka (...)“ (Friedrich Nietzsche, **Antikrist**. Prokleto kršćanstvo, Izvori, Zagreb, 1999. str. 6)
- 5 „Ako se uzme u obzir da je u svih naroda filozof tek daljnji razvitak svećeničkoga tipa, više ne iznenađuje to svećeničko naslijeđe, to krivotvorenje pred samim sobom. (...) Što se svećenika tiče znanost! On je previsoko da bi za to mario! – A svećenik je dosad vladao! On je određivao pojam “istinit” i “neistinit”! (Friedrich Nietzsche, **Antikrist**. Prokleto kršćanstvo, Izvori, Zagreb, 1999. str. 8)

nalaze se izvrnute vrijednosti skrojene po mjeri interesa hijerarhija koje su se nametnule kao posrednici. Bog prelazi u svoje posrednike. Božije zakone neko treba interpretirati. Volju Božiju neko na zemlji treba provoditi. Svjetska je povijest velika marketinška kampanja za hijerarhije koje će dobiti vlast i mandat da posreduju Boga, sveto, istinu, pravednost, korektnost, ljudskost...

U rezultatu imamo tendenciju okoštavanja i pretvaranja supstance u formalne odredbe. To uzrokuje religijske reformacije. Jedna od njih je Budhino reformiranje hinduizma (upravo u kontekstu okretanja od onog izvanjskog i ljudski egoističnog prema unutaršnjem)⁶. No slični su razlozi doveli i do rođenja protestantizma. Protestantizam primjerice spasenje ne smatra darom Božijim, odnosno do spasenja ne dolazi zato što je čovjek dobar:

„On preuzima veliku biblijsku tvrdnju da se mi ne obraćamo Bogu po našim zaslugama, nego po njegovoj beskrajnoj dobroti i ljubavi. Nije moguće svakome da se spasi, ali Bogu je sve moguće. Protestantizam će, dakle, tvrditi da je spasenje dar Božji i da time Bog nipošto time na plaća neki svoj dug čovjeku. To znači negiranje da čovjek stječe zasluge razmjerno svojim dobrim djelima, ali se ni u kojem slučaju ne niječe nužnost dobrih djela. Dobra djela nisu razlog za spasenje, ona su njegova posljedica“⁷.

Sveto je dakle proizvod institucije koja se nametnula kao posrednik između čovjeka i nadnaravnoga. To nadnaravno evoluiralo je kroz povijest napredovanja hijerarhija do ideje Boga, tako da bi se ničanski dalo kritizirati Hegelovo napredovanje pojma kao odraz tek ideoloških rezultata napredovanja hijerarhija koje su određivale pravila. U tom smislu je za Nietzschea štovanje koje je proglašeno svetim, zapravo, štovanje ništavila“⁸. Iz takvog čitanja povijesti lako bi se dala razumjeti skromna vrijednost suvremene filozofijske misli, neuvažavanje razuma, logike, argumenata... Samoskrivljena nezrelost filozofije (moglo bi se «odčitati» iz Nietzschea) leži u služanju idejama hijerarhija koje su se pozvale na najviše ljudske ideje i zagospodarile poviješću.

6 Huston Smith, *Svjetske religije*, s engleskoga prevela Marija Perišić, Znanje, Zagreb, 2010., str. 103

7 Jean Boisset, *Protestantizam. Kratka povijest*. drugo, dopunjeno izdanje, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., str. 10.

8 isto. str. 11. „U Bogu se štuje ništavilo, volja za ništavilom proglašena je svetom!“

Nietzscheu su stvari jednostavne: Sveto pismo je krivotvorina književnog karaktera⁹, a sveto je zastupano od svećenstva, svećenika koji su samo ‹sveti paraziti›. Uloga svetih parazita je, smatra Nietzsche, da ‹ih posveti› oduzimajući događajima prirodnost.¹⁰

U tom kontekstu Nietzsche interpretira i sintagmu „sveti narod“, kao i pobunu protiv ideje svetosti svetog naroda: „Ne vidim protiv čega je bio taj ustanak, čijim se pokretačem ispravno ili neispravno smatra Isus, ako to nije bio ustanak protiv židovske Crkve upravo u onom smislu u kojem danas uzimamo tu riječ. Bio je to ustanak protiv ‹dobrih i pravednih›, protiv ‹svetaca Izraela›, protiv hijerarhije u društvu — ne protiv njegove pokvarenosti, nego protiv kaste, privilegije, poretka, formule; bila je to nevjera u ‹više ljude›, ne - izrečeno protiv svega svećeničkog i teološkog.“¹¹

Iza svetog naroda Nietzsche, dakle, vidi ideologiju svećenstva kao povlaštene klase svetog, dakle, izabranog naroda, odnosno naroda kojim upravlja ideologija štovanja hijerarhije koja odlučuje o svemu. Nesvetost je postala grijeh.

Na djelu su dakle obrati: pismo kao tehnika arhiviranja, budući da je arhivirala sveto – postaje svetim pismom. Narod koji je svoju hijerarhiju nazvao svetom sam postaje svetim narodom. Vjera u život postaje vjera u zagrobni život. Moralne vrijednosti izvrću se u vrijednost poslušnosti hijerarhijama koje posreduju...

Svako ljudsko biće, upravo zato što je stavljeno nasuprot ostatka ljudske zajednice, a zajedno s tim i naspram svega što drugobivstvuje, osuđeno je na stvaranje *slike o sebi*, o smislu i važnosti vlastitog postojanja. Napredak svijesti o tehničkim posredovanjima sredstava komuniciranja, koja su pomagala razvijanju ljudske svijesti, dovela su nas do trenutka suočavanja svijesti o stvaranju slike o sebi i svijesti o dominaciji slike kao

9 isto str. 15. „Jasnije rečeno: potreb-na je velika književna krivotvorina, otkriva se “sveto Pismo” — objavljeno je sa svom hijeratskom pompoznošću, s danima pokore i jadikovkama zbog duga “grijeha”.

10 isto, str. 15. „Otada je sve u životu tako sređeno da je svećenik posvuda prijeko potreban; pri svakom prirodnom događaju u životu, pri porođaju, braku, bolesti, smrti, a da se žrtva (“večera”) i ne spominje, pojavljuje se sveti parazit da tim događajima oduzme prirodnost: njegovim jezikom — da ih “posveti”

11 Isto, str. 16.

takve u suvremenom svijetu. Naš zadatak je, među ostalim, promisliti i povezanost i utjecaje ovih fenomena na razumijevanje morala u suvremenom svijetu tehnički posredovane svetosti.

Thomas Nail u knjizi *Theory of the image* piše o novom svojevrsnom kopernikanskom obratu koji je u naš svijet unijela mogućnost jednostavne reprodukcije i brze komunikacije slike, a onda i informacija u drugim oblicima.¹² No, ne samo da nam suvremena pokretljivost slike omogućuje da saznamo nešto novo i o slici kao takvoj i ranijim oblicima slikovnog predstavljanja fenomena svijeta, kako tvrdi ovaj autor, nego nam sveprisutnost fenomena slike baca svjetlo i na pitanja ljudskog identiteta i identiteta ljudskih zajednica.

Ako ovo razmišljanje povežemo s McLuhanovim tezom o utjecaju nasilja na oblikovanje nacionalnih identiteta u elektroničko doba,¹³ otvaraju nam se horizonti promišljanja psiholoških mehanizama koje čovjek nesvjesno stvara u doba, kako bi Benjamin rekao, «tehničke reproduktibilnosti»¹⁴. Stvaranje slike o sebi postaje mehanizam iskrivljenog predstavljanja, proizvodnja iluzije i ideologije na razini svakodnevnice.

To, naravno, nije nešto novo. Stvaranjem slike o sebi ljudi su kroz povijest (g)radili ograde između sebe i drugih ljudi. Iza tih ograda javno ili tajno radili su obiteljska, plemenska, gradska, religijska, politička ili ratnička prijestolja, dovoljno visoka da bi ostatku zajednice izgledala nadnaravno i nedohvatljivo.

Povijest pamti različite metode učinkovite proizvodnje slike o sebi: ratna osvajanja, (ne)milosrdnost prema neprijatelju, političko lukavstvo, angažiranje usmenih pripovjedača i pjevača, odanost vladaru, odanost religijskoj hijerarhiji, brutalnost prema nevjernicima i inovjernicima, snagu vlastitih mišića, plemićki status, položaj

12 Thomas Nail, *Theory of the Image*, Oxford University Press, 2019.

13 O tome sam pisao u tekstu *Identity and Violence*, u: *The Journal of the International Academy for Philosophy. News and Views.* / Brutian, Georg (ur.). Yerevan: International Academy for Philosophy Press, 2010. str. 26-45

14 Walter Benjamin o reproduktibilnosti piše u svom poznatom eseju *Umjetničko djelo u doba tehničke reproduktibilnosti*. Riječ je o tekstu koji je bremenit spoznajama gotovo intuitivnog karaktera koje će se tek vremenom razviti u svijest o važnosti i utjecaju tehničkih i medijskih sistema posredovanja za ljudski život.

prvorodenoga sina, umijeće spletkarenja itd. No, sve je to do vremena tehničke reproduktivnosti bilo prisutno samo onoliko koliko je prisutan i snažan bio medij riječi ili pisma u nekoj zajednici.

Proizvodnja slike o sebi u doba prije fotografija i društvenih mreža (ako ne na snazi tijela ili «snazi rodoslovlja») bila je oslonjena na ljudsku riječ, usmeno prenošenje, odnosno na uvjerljivost priča koje su mogle, ali i nisu morale, imati realnu osnovu.

Stvaranje slike o sebi dio je stvaranja, odnosno prezentiranja identiteta. Doba sporosti pisane ili tiskane riječi vrijeme je relativne sigurnosti uspostavljenih osobnih identiteta. Brzina koju donosi elektroničko, a posebno digitalno doba, mijenjaju i odnos prema oblikovanju i održavanju ličnih i kolektivnih identiteta. Otuda paradoks da u vrijeme brzih razmjena informacija i dominiranja fotografije i filma – stvaranje slike o sebi postaje jedno od najčešćih oblika razvijanja i očuvanja vlastitog identiteta, ali i sredstvom preneglašavanja vlastite posebnosti, te oblikom kojim se osoba u pravilu predstavlja idejom o sebi, a ne svojim vlastitim karakteristikama.

Pred nama je pitanje: Koliko «društvo množine», osuđenost na pronalaženje vlastitog mjesta u matici društvenih gibanja, uz tehničke mogućnosti umnoženja slike o sebi u velikim količinama, stvara horizont lažne slike o sebi, razvijanje prilagodbe matricama društvenih kretanja, odnosno koliko, pojednostavljeno rečeno, reproduktivnost medija i samopredstavljanje može biti plodnim tлом za podvojenost suvremenog čovjeka na njegovu realnu supstancu i njegovu društvenu masku. Čini se da je sveprisutnost selfija samo tehnička metafora u kojoj se raskriljuje duh vremena lažnog samopredstavljanja. U istraživanju objavljenom 2014. godine Markus Christen pojašnjava kako je moralno licemjerje oportuno i kao takvo gotovo optimalno za suvremenog čovjeka koji živi u društvima koja su duboko ogrezla u moralnom licemjerju¹⁵.

Slično se događalo i događa i s religijama. Od egipatskih vremena svjedoci smo borbi za vlast između religijskih i političkih hijerarhija.

15 Markus Christen, *Overcoming Moral Hypocrisy in a Virtual Society*, u: *Complexity and the Human Experience. Modeling Complexity in the Humanities and Social Sciences*, edited by Paul A. Youngman, Mirsad Hadzikadic, Pan Stanford Publishing Pte. Ltd. 2014. (39-56)

Religijske su hijerarhije tvrdile da zastupaju Boga ili bogove, tako da vrhu političke hijerarhije nije ostajao nikakav ‹izlaz›, osim da sebe uzdiže do razine božanstva. Jednostavna logika u temeljima je povijesnih gibanja: priznati Božijim posrednicima njihovu ulogu, značilo bi i svoju političku ulogu podrediti posrednicima prema Bogu. Otuda dvojstvo političkog i religijskog bića – sjena pradavnog sukoba vračeva i najsnažnijih članova plemenske zajednice.

Indikativno bi bilo iz pozicije današnjih jednobožačkih religija analizirati poziciju običnog čovjeka, svećenika i vladara u starom Egiptu. Pod pretpostavkom da vrhovi religijskih hijerarhija nisu raspolagali objavom, te da vladari nisu bili božanstva – običan narod je imao posla s ljudima koji su stvarali i održavali imidž koji ih je mogao održati na vlasti. Budući da nisu imali na raspolaganju društvene mreže, filmove ili televiziju, svoje su slike morali klesati u kamenu. Da bi njihova ‹božanska moć› bila adekvatno opjevana, prenošena, prihvaćena i ostala za sva vremena, njihova su djela morala biti upravo takva kakva je njihova željena moć – nadnaravna, božanska. Veličina piramida i drugih egipatskih spomenika svjedoči upravo o snazi potrebe proizvodnje dovoljno uvjerljive slike o sebi. Istovremeno povijest je proces prenošenja svetosti od materijalnosti do sfere organizacijskoga.

Piramidalnom ustrojstvu posloženoga kamenja egipatskih piramida suvremenost je suprotstavila hijerarhijsko ustrojstvo Crkve kao tijela Isusova: „Kao zajednica, kao Tijelo Kristovo, kao okupljalište vjernika, kao Kristova predstavnik, njegove riječi i njegove milosti, Crkva je nužno i hijerarhijski strukturirana. Bez prava, bez raspodjele funkcija, bez zadaća, a time i bez prava na pojedinosti, bez takvoga diferenciranja funkcija u zajednici, Crkva bi prestala biti Narod Božji, Kuća Božja, tijelo Kristovo i zajednica vjernika. Ona bi postala nepovezani konglomerat religioznih individualista. U Crkvi mora postojati sveti poredak, sveto pravo, dakle i punomoć koju netko po pravu mora i smije imati prema drugom. I utoliko, povrh punomoći svih koji svjedoče istinu, postoji punomoć vodstva, crkvene vlade, pojedinačne mjesne Crkve i opće Crkve. Svaka crkvena zajednica koja se naziva kršćanskom uspostavila je i sama, barem zakratko ili zadugo, neki poredak, neko crkveno pravo.¹⁶

Mehanizam se čini jednostavnim i učinkovitim: svetost Boga trebalo je povezati s vladarima i njegovim djelom. Božansku prirodu

16 Karl Rahner, *Temelji kršćanske vjere: uvod u pojam kršćanstva*, Ex libris, Rijeka, 2007. str 475.

Boga trebalo je prenijeti na materijalne stvari koje će onda svojom veličinom, ljepotom, uglavnom nečim neočekivanim, poistovjetiti sliku o Bogu sa slikom o aktuelnom vladaru. Slika o sebi učinjena u obliku piramida, hramova, nadnaravno velikih skulptura, bila je ulaganje u besmrtnost. Svetost se zarađivala ‹hrabrošću› da se u rad na proizvodnji slike o sebi upregnu tisuće ili desetine tisuća ljudi. Sljedeći korak bila je proizvodnja hijerarhije kao slika kolanja božanske organizacijske životne krvi u božanskom tijelu na zemlji. Bog je zamijenjen kamenim simbolom hijerarhije, a onda hijerarhijskom organizacijom.

Kad govorimo o slici o sebi, onda mislimo na ono što je sadržano kao nukleus u toj formulaciji, a to je čovjek kao slika Božija. Augustin u *Ispovijestima*, između ostalog, piše:

«I stoga ne kažeš: ‹Neka bude čovjek›, nego: ‹Načinimo!› I ne kažeš: ‹Prema vrsti njegovoj›, nego: ‹Na sliku i priliku našu.› Duhovno, naime, obnovljen i videći razumom tvoju istinu, ne treba čovjeka koji bi mu pokazivao put da bi nasljedovao svoju vrstu, nego tvojim prosvjetljenjem sam spoznaje što je tvoja volja, što je dobro, ugodno i savršeno; i učiš ga, jer je već sposoban, da vidi Trojstvo u Jedinstvu i Jedinstvo u Trojstvu. I zato, pošto je rečeno u množini: ‹Načinimo čovjeka!›, ipak se nastavlja u jednini: ‹I stvori Bog čovjeka.› I pošto je rečeno u množini: ‹Na našu priliku›, dodaje se u jednini: ‹Na sliku Božiju.› Tako se čovjek obnavlja za spoznavanje Boga prema slici onoga koji ga je stvorio, i postavši duhovan sudi sve, dakako ono što treba suditi, a sam ne podliježe ničijem sudu.»¹⁷

Naravno, svaka je slika u određenom smislu laž. Ne samo u onom smislu u kojem je nadnaravno nemoguće predstaviti, nego i u nečemu dubljem – u potrebi nekoga da se o njemu stvara slika u koju će vjerovati oni kojima je ona namijenjena, pa i više od toga. Naime, pojam istine zapravo je konzekvenca logičkog promišljanja izrasloga na tlu gramatike. Istina je naprosto papirnati pojam i pisarski fenomen koji su stari Grci, a onda i tradicija koja je od njih nastala, pokušali aplicirati na svijet kao prototip istine.

U tom smislu čudno i heretično mogu zazvučati pitanja: šta je istina egipatskoga vladara, koliko su istinite namjere članova religijskih

17 Sv. Aurelije Augustin: *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1973, str. 333.

hijerarhija Egipta Indije, Kine, Perzije itd., ako je istinita svetost tek jednobožićkih suvremenih religija, što je istina vjere u svetost faraona ili recimo Zoroastre?

Sociološka bi misao relativno jednostavno mogla povući liniju povijesnog napredovanja samoorganiziranja ideje Boga kao univerzalne Jednote koja daje odgovore na sva pitanja. Pa i filozofijskoj misli to ne bi bilo teško. Dovoljno je prisjetiti se Schellingove *Filozofije religije*¹⁸ ili Hegelovog razumijevanja napredovanja religioznosti, koje vrlo nefilozofično završava u protestantskoj verziji kršćanstva. Pa i niz teoloških pristupa ‹dodaju ulje na vatru› i samo postavljaju dodatna pitanja.

Istraživanja mitova i mitoloških struktura pokazala su, naime, stalnu mijenu i rebrendiranje pojedinih mitskih marki. Kulture i civilizacije su se smjenjivale, ali su ostajali tragovi božanstava koja su svjedočila o trajnim naporima ljudi da prepoznaju u sebi ono što je više od njihovog običnog ljudskog postojanja.¹⁹

Keopsova piramida je, između ostalih, i slika Keopsa o njemu samome. I to ne svjedoči samo o zaostalosti tadašnjih ‹masovnih medija›, nego, također, i o želji čovjeka da nadiđe svoju smrtnost stvarajući sliku o sebi, sliku koja stvara priču, priču koja će živjeti vječno.

Stvaranje slike o sebi u korijenima je, nažalost, licemjernog ponašanja koje se proteže kroz sav poznati dio ljudske povijesti. Biti neko ko će biti prihvaćen od zajednice u kojoj se živi, a istovremeno biti i neko drugi, gotovo da je pravilo bez izuzetka cjelokupne ljudske povijesti. Augustin je, između ostalih, govorio i o ‹površnoj kreposti koja je hinjena i licemjerna›.²⁰

Jedna od gotovo najčešćih prevara, pa i najjednostavnijih kroz povijest, bila je varanje vlastitoga Boga. Sve što smo radili mogli smo interpretirati kao Bogu mio čin. Svako naše zlodjelo moglo se pretvoriti u dokaz da smo za Boga spremni učiniti sve. Ubojstva,

18 O tome više u pogovoru knjizi: Sead Alić, *Islam na nišanu*, BNZH, Zagreb, 2017.

19 Više u: *Mitsko, religijsko i filozofijsko u Cassirerovoj filozofiji simboličkih oblika*, u: *Jezik književnosti, znanosti i medija*, zbornik radova sa znanstvenog skupa u povodu 80. rođendana akademika Milivoja Solara, Sveučilište Sjever, Koprivnica, 2018.

20 Sv. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1973, str. 117

trovanja, silovanja, istrebljivanje čitavih naroda, pokoravanja kultura – sve je to bio samo dokaz naše vjere u našega Boga, koji će nam, naravno, oprostiti sve što činimo za njegovu slavu.

Pridajući Bogu ono što je s Bogom nespojivo, stoljećima smo razvijali suptilnost licemjerja. Izmišljali smo eufemizme. Prikrivali smo zbivanja lažnim imenima. Osvajanja i bitke za kolonije zvali smo uvođenjem civilizacije, bacanje bombi radi osvajanja naftnih polja nazvali smo uvođenjem demokracije. Ubijanje civila po evropskim, ali i drugim metropolama nazvali smo Božijom osvetom ili akcijom džihada.

I sve je to poznato, često i ponovljeno, ali ostalo ispod praga suvremenih sredstava zavodjenja i manipuliranja. Uloga medija je, jednostavno, da proizvede psihologiju otajstva suvremenika kamenih ili digitalnih piramida. Šok i nevjerica nisu tu da bi razvili kritičku svijet ili da bi nudili put prema nekom istinskom razumijevanju božanstvenosti svijeta. Poput piramida i suvremeni kolosalni mega-projekti, globalni ekrani, grandiozni *show* programi, zvijezde, nacionalni heroji i religijski mučenici služe da nas priviknu na sliku boga kakva odgovara hijerarhijama, odnosno sliku boga rađenu na sliku i priliku vrhova hijerarhija.

O odnosu Isusa prema licemjerstvu, Huston Smith u knjizi *Svjetske religije*²¹ piše: «Više od svega mrzio je licemjerstvo jer je skrivalo ljude od njih samih i onemogućavalo autentičnost koju je on želio ugraditi u odnose. Naposljetku se onima koji su ga najbolje poznavali činilo da je iz njega nestao ljudski ego potpuno prepuštajući njegov život Božjoj volji. Došlo je do toga da su, gledajući u Isusa, osjećali da gledaju u nešto nalik na Boga u ljudskom obliku.»

No, ono što posebno zabrinjava, a o čemu se ne piše, to je (ne) svjesnost da živimo u dobu koje je razvilo najsnažnije generatore za proizvodnju vlastitih slika; da smo izmislili algoritme pomoću kojih naše vlastite slike konstantno svojom igrom izmjena na putujućoj traci društvenih mreža u nama proizvode snažnu potrebu za sve snažnijim i upornijim licemjernim ponašanjem. Ako smo Isusa nekada gledali kao «nešto nalik na Boga u ljudskom obliku», sada smo u situaciji da ljudski oblik posredstvom medija uzdižemo na razinu božanskoga.

21 Huston Smith, *Svjetske religije*, s engleskoga prevela Marija Perišić, Znanje, Zagreb, 2010., str. 347

Društvene su mreže postale stroj za stvaranje, hranjenje, njegovanje, ‹bildanje› narcisoidnog ponašanja kojem je u korijenu stvaranje lažne slike o sebi, u osnovi – licemjerje. Ljudska potreba da opravda vlastito postojanje i ponašanje svakodnevno generira lažno predstavljanje vlastitoga bića svijetu. Time je zaokružen proces i učinjen univerzalnim načelom: narcisoidnost i licemjerje poput guste magle nadvili su se nad dolinu suza potpuno joj izmijenivši karakter.

Nedostatak kritičkog psihološkog pristupa u (samo)propitivanju fenomena religijskog i svetoga sugerira nužnost otvaranja Freudovih pitanja. Pa, čak, i ako se ne složimo s njegovom idejom oceubistva kao pretpostavkom neurotičnog povezivanja u religijsko jedinstvo, ostaje promisliti (na temelju predjednobožaćkih i na temelju mediabožaćkih religija), što je uistinu na djelu u stvaranju slike o sebi na temelju stvaranja slike o Bogu kao slike i prilike vrhova hijerarhija. Odavno smo zaboravili vlastiti grijeh samog postojanja naše pojedinačne egzistencije koju sufijiska duša osjeća, a koju Huston Smith razumije na sljedeći način: ‹Činjenica da svi muslimani na ulasku u džamiju skidaju cipele smatra se znakom poštovanja, skidanjem cipela bućni se svijet ostavlja pred vratima i nema pristup svetom prostoru. Sufi potpuno prihvaća taj simbolizam, ali u tom činu vidi dodatno značenje - uklanjanje svega što razdvaja dušu od Boga. Slično je i s činom traženja oprostjenja. Svi muslimani mole oprostjenje za određene prijestupe, ali kad sufi izgovara formulu *astaghfiru'llah*, tražim oprostjenje od Boga, on ili ona toj molbi pridaje dodatni zahtjev: oprostjenje za njegovo ili njezino odvojeno postojanje. To zvući čudno i, doista, egzoteričnim je muslimanima nerazumljivo, ali sufije to vide kao proširenje Rabijina učenja: ‹Tvoja je egzistencija grijeh s kojim se nijedan drugi ne može usporediti. Egzistencija znači stajati izvan nečega, što je u ovom slučaju Bog, i zato postojanje uključuje razdvojenost.›²²

Sve do sada učinjeno moglo bi se pojednostavljeno nazvati predigrom. Suvremena porno-industrija kao prototip industrijske proizvodnje žudnje donosi nam neočekivana pojašnjenja. Žudnja za ljubljenim (svevišnjim) sve više zadobiva oblik medijski novoproduktivne žudnje za ovozemaljski tjelesnim. Ovladavanje drugim spolom zahtijeva industriju koja odgovara stalnoj proizvodnji motiviranosti za iznalaženje novih količina sublimirane seksualne

22 Huston Smith, *Svjetske religije*, s engleskoga prevela Marija Perišić, Znanje, Zagreb, 2010., str. 278

energije. Predstavnici svih hijerarhija svijeta pokušavaju izaći na kraj sa svojom smrtnošću gradnjom organizacijskih struktura društava koje potiču i održavaju njihovu moć. Sveto ponovno izvire iz hrabroga, no ovaj put riječ je o hrabrosti nametanja sustava vrijednosti koji čovjeka udaljuje od lepeze njegovih potencijala i sve svodi na vizuelno i farmaceutsko s(t)imuliranje života. Zlatno je tele danas pretvoreno u masmedijski sustav zavođenja i manipuliranja, koje je pobijedilo sve bogove u nama te svakodnevno proizvodi nove količine lažne svetosti.

U dolini licemjerja jednak medijski tretman trebaju imati masovne ubojice i njihove žrtve (ravnopravnost prije svega). Ljudi koji gliserom sijeku plivače postaju sudionici humanitarnih akcija (to što se time preudicira moguća sudska odluka pada u vodu pred vrijednošću stava koji govori o skrušenosti i poniznosti onih koji su učinili loše djelo). Državni službenici ne znaju ko je betonirao jedini dio plaže ispred kuće vidjelice iz Međugorja jer «nisu bili nazočni kad se to radilo», stvarajući tako opasan presedan koji bi značio da nikada nikoga ne možemo ni za što osuditi ako oni koji su odgovorni nisu tom činu nazočili. Sin političkog funkcionera bahati se na društvenoj mreži s odsječnim glavama (snaga ljudožderskog karaktera kao priznanje nemoći da se razgovara, argumentira...). Ljudi s maskama utrčavaju u kafiće da bi dijelili naknadnu pravdu, tj. premlatili predstavnike nacionalne manjine, pokazujući time da se uopće ne razlikuju od onih zbog kojih se osjećaju navedeno na takav čin i koje žele kazniti. Bivši bokserski sportista i saborski zastupnik prijeti ženama koje je po svemu sudeći napastvovao (faraonska moć potpomognuta «svetošću» nositelja medalje na sportskim igrama te sjedenjem u fotelji saborskog zastupnika).

Na jednoj višoj razini: društveno vlasništvo je završilo u džepovima ljudi koji blisko surađuju (dijele) s ljudima u vlasti. Politika je postala otvorena borba za vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, privilegije, odnosno kamuflirano prelijevanje društvenih sredstava u privatne džepove. Državice bivše Jugoslavije podržavile su bespravno društvena sredstva da bi finansirale mafijaške udruge s eufemističkim imenima političkih stranaka. U svakoj se mafijaškoj udruzi zna ko donosi odluke. Zna se, također, da nisu važne povremene žrtve. Zna se da postoje ljudi koji su od najvećeg povjerenja šefu, kao i oni koji kao egzekutori u pojedinim akcijama mogu steći povjerenje vrhunarnog političkog bossa te ući u krug onih koji će raspolagati nekom imovinom kao svojom.

I dok običan građanin misli kako živi u uređenoj državi, on ne može primijetiti da živi u Platonovoj špilji s glavom okovanom nacionalnim zastavama. On je hipnotiziran sjenama na zidu koje pjevaju o sebi i svojoj borbi. Sretan je jer sada svi zajedno mogu sjediti i uživati u sjenama koje se kreću po zidu.

Političari su prestali razmišljati o stvarima od općeg interesa jer je zadovoljen onaj najvažniji uvjet kojemu je stremilo sve općinstvo – imamo vlastitu državu. Vjera u posjedovanje vlastite države potkrijepljena je prelijevanjem ogromne količine društvenih sredstava u džepove domoljuba, dakle onih koji su se odlučili ne izlaziti iz domoljubne špilje van, ne raditi probleme, biti na usluzi, te napadati javno sve one koji tvrde da još uvijek postoji neko svjetlo osim onoga koje proizvodi sjene na zidu.

Na jednoj još dubljoj razini: moral je postao ‹isprika siromašnih što se na vrijeme nisu uključili u krađu›. Moralna odgovornost ne postoji, ona se ne prepoznaje, o njoj se ne govori. Novine će eventualno o moralu progovoriti kada neki građanin pronađe ogromnu svotu novaca i vrati je pošteno vlasniku (premda se neće istražiti kako je ta osoba došla do tih novaca). Politički nemoral postao je konstanta. Moralna odgovornost postoji isključivo ako mediji izvrše zajednički medijski udar na neku političku odluku ili marifetluk političara.

Na nekoj, možda, završnoj razini: roizvodnja *slika o sebi* samima odmogla je svim religijama. Društvene mreže prepune su samozvanih tumača Božije riječi koji su dočekali svojih pet minuta. Na sve strane dijele se savjeti. Tumače se svete knjige, hadisi... Ljudi bez iskustva, neupućeni u probleme, uključuju kamere da bi svoju sliku ‹oplemenjenu› vjerskim savjetom obnarodovali. Nije važno što će naštetiti vjeri. Nevažno je što je ono o čemu govore dvojbeno (a ponekad i nedvojbeno pogrešno). Vjera je postala sredstvo ‹bildanja› ega ljudi kojima su društvene mreže postale medij njihove vlastite narcisoidnosti.

Svetost se od slutnje nadnaravne snage i veličine preko svetih mjesta (na kojima su građeni sveti hramovi), preko prenosivoga Boga svetih knjiga, spustila do razine glumačkih aktera svetosti (članova religijskih hijerarhija, nacionalnih nogometnih heroja, povremenih potrošivih zvjezdanih heroina, pa sve do samozvanih nadrisvetih nadriučitelja na društvenim mrežama). Ime božije ‹sveti se› danas na društvenim mrežama.

Svetost je dobila i karakteristike nacionalnoga. Naravno da je to negiranje svetosti kao takve, odnosno instrumentaliziranje i ubijanje jednog pojma. Svetost druge nacije neprihvatljiva je mom shvaćanju svetosti. Njegovo razumijevanje svetosti ne razumije moje. Ideološka laž nadvila se nad božanski svod da bi presudila svakom ljudskom osjećaju.

Na sličan način na koji je tehnička reproduktibilnost uništavala auru umjetničkog djela – na djelu je danas dokidanje svetačke aureole sustavom mrežnog komuniciranja. Danas ništa više nije sveto osim svete tajne, a sveta tajna prešućuje mehanizam siromašenja svijeta, načine na koje uvijek iznova, unatoč napretku, bogati ostaju bogati, a siromašni postaju još siromašniji. To je tajna u koju ne smiju dirnuti članovi nijedne religijske hijerarhije, jer žive u sprezi s gospodarima sudbina iz ekonomskog, medijskog i političkog podzemlja, iz kojega nam pristižu naredbe o moralu, korektnosti, našim građanskim obvezama i pravima.

Svetost se danas prepoznaje u nacionalnome, a nacionalno je ideološka maska za prikrivanje ekonomskih odnosa. Naravno da par stoljeća donosi i kulturološke specifičnosti te igre prikrivanja i da se ideolozi sada mogu pozivati na «povijesne razlike autentičnosti» i slične odrednice, no, u osnovi, riječ je o dobro uigranoj igri pretvaranja ekonomski obeščašćenih u sljedbenike onih koji osiromašuju, kamuflirani u nacionalno ruho.²³

Nezreli narodi *ex Yu*, izrastali u nekritičkoj šutnji, partijskoj stezi, u atmosferi jednoumlja, zatrpavanju pod zemlju svih neriješenih pitanja zločina svih naroda te države, dugo su se pripremali za Dolinu licemjerja. Na zeleno svjetlo rušenja Berlinskog zida počeli su se razvijati zadnji planovi zamjene partijskog licemjerja nacionalnim. Što u tom trenutku rade jednobožačke religije?

Pronalaze svoje mjesto unutar nacionalnoga. Svetost svetoga čina stavlja se na uslugu oružju koje odlazi u rat, mladićima koji će ginuti za buduće vlasnike naftnih, trgovačkih i ostalih kompanija. Posvećuju se puške, topovi i kame kojima će «u samoobrani» biti ubijani oni koji su drugačijeg imena i druge vjere. Svetost je postala duhovno mazivo na oružju prevarenih. No, koliko god oni bili prevareni, pokazali su se «dostojni» posvećenja. U sebi su ponijeli božanski dar oduzimanja

23 O tome uskoro više u tekstu: *Terorizam ekonomije i totalitarizam neslobode* (u procesu tiskanja u Zborniku Hrvatskog filozofskog društva)

života proširujući božanski instrumentarij na silovanje odraslih, ali i djece, zatvaranja u logore, osvete za mitske priče u koje su povjerovali.

Gdje je tada bio Bog?

Povijest nas uči da je Boga uvijek najmanje bilo u hijerarhijama Božijih posrednika (časni izuzeci potvrđuju pravilo). Otuda s pravom možemo reći da u posvećivanju oružja nije bilo ničega svetoga. Naprosto, hijerarhija koja je posvećivala oružje i sama je odavno napustila Boga. Riječ je o piramidalno ustrojenom birokratskom duhu koji se najviše suprotstavljao onome što je proklamirao. Posredovanje božanskoga među ljudima, naime, nikada nije značilo ubijanje od hijerarhije posvećenim oružjem. Niti je Bog bio nacionalnog karaktera. Jednostavno, poput predstavnika obavještajnih službi i oni su utrčali u prve redove mržnje.

Većina mislećih ljudi danas reći će kako vjeruje, ali da svoju vjeru ne može poistovjetiti ni s jednom interpretacijom od hijerarhija koje posreduju između čovjeka i nadnaravnoga. Povijest nas uči da su mnogi mudri ljudi od tih istih hijerarhija bili osuđivani ne zato što nisu vjerovali nego zato što su vjerovali drukčije, u nekim slučajevima i snažnije i više. Vjera mistika svih religija svijeta bila je suzbijana od strane religijskih hijerarhija kojima su pravila ponašanja i pokornost hijerarhiji uvijek bili važniji od istine ili iskrenosti.

U tom smislu, naša obećana Dolina suza je realizirana. U «znoju lica svog» čovjek danas živi pokušavajući se lažno predstaviti. Ideje promjena dolaze iz svijeta koji treba napustiti i nošene su idejama takvoga svijeta. Reformatori nude preoblikovanje, što im i samo ime kaže. Za izlazak iz doline licemjerja potrebno je prijeći duboku provaliju preko koje su ljudi od riječi, dosegnuvši stanje bez riječi, postavili nevidljivi uski most.

Ako imamo na umu aktuelni sistem vrijednosti čovjeka kao vrste, onda je upitnost postojanja ove vrste nedvojbeno. Čovjek je postao rob svojih vlastitih proizvoda pomoću kojih stvara privid vlastite moći i neuništivosti. Umnožen i umrežen, on je danas u klopki u koju je uvlačen tisućama godina. Vjeruje u vlastitu sliku o sebi, a ne vidi svijet koji razgrađuje, i kobne posljedice zagledanosti u vlastitu sliku. I sveto je ušlo u proces instrumentaliziranja, uostalom kao i svi ostali segmenti religijskoga.

Slika o sebi zauzela je prostore moguće svetosti čovjeka koji je zaboravio osjećati, slutiti, pa i vjerovati. Pred nama je put koji vodi natrag. Toma Akvinski je zabilježio: «Ne naziva se sinom svako biće koje od nekoga (ili nečega) proizlazi iako je tome slično; inače bi se slika određenog čovjeka na kojoj bi naslikao samog sebe zvala sinom.»²⁴ Sve skloniji slikama danas, feuerbachovski rečeno, dajemo primat onome što je privid.

Pogled noću u nebeski svod uništava riječi. Nijema duša uzvišeno drhti. Krhkost bilo čega ljudskoga pred postojanjem kao takvim (čak i bez obzira na neshvatljive dimenzije) otvara prostor poštovanju nepoznatoga. Ljudske su matrice razumijevanja svepostojećega samo slamke održanja vlastitog integriteta. Riječi su igračke pomoću kojih stvaramo vlastite sjene.

Najviša riječ do koje smo se uzdigli je Bog. Koliko smo toga promašili u toj riječi najviše govori o našoj ljudskoj civilizaciji.

24 *O razlozima vjere. Odgovor antiohijskom pjevaču*, dostupno i na <https://www.scribd.com/document/52686790/Toma-Akvinski-O-razlozima-vjere-odgovor-antiohijskom-pjevacu>



RELIGIJA U POSTSEKULARNOM DOBU

Rusmir ŠADIĆ

Filozofski fakultet Univerziteta u Tuzli
Dr. Tihomila Markovića 1, 75 000 Tuzla, BiH
e-mail: rasmirsadic@yahoo.com

ABSTRACT

Budući da je pozicija religije tokom posljednjih dekada 20. i početkom 21. stoljeća radikalno izmijenjena, te da se dogodio značajan obrat glede predviđanja njene budućnosti, nekima od savremenih filozofa/sociologa pojam *postsekularnog* se učinio najprimjerenijim opisom aktuelnog stanja religije, te njenog odnosa spram kulturnog, političkog i općenito društvenog konteksta. Prepoznavši povratak religije i njenu odlučnost da uđe u javni prostor, Habermas govori o «budućem važenju religije» i njenoj «nezamjenjivoj ulozi, te insistira na uvažavanju religijskog kao uslovu očuvanja suštine ljudskosti». Transformacija sekularne svijesti i globalna prisutnost religijskog ukazuju na novu, *postsekularnu* perspektivu unutar koje religija optrajava kao konstitutivni i legitimni element društvene zbilje. Kakva je «budućnost sekularizirane religije» u postsekularnom dobu, središnje je pitanje kojim će se autor baviti u ovom članku.

RELIGION IN A POST-SECULAR AGE

Since the position of religion during the last decades of the 20th and beginning of the 21st century has been radically altered, and a significant turning point has been made in predicting its future, some of the contemporary philosophers/sociologists have employed the term “post - secular” as the most adequate description of the current state of religion and its relation to cultural, political and general social context. Fully recognizing the return of religion and its determination to enter the public discourse, Habermas speaks of “the future relevance of religion” and its irreplaceable role, thus insisting on respect for religion as a condition that enables “preserving the essence of humanity”. Both the transformation of a secular consciousness and a global presence of religion indicate a fully new, post-secular perspective in which religion persists as a constitutive and legitimate element of social reality. The central question that the author will deal with in this article is the “future of secularized religion” in a post-secular age.

1.0 Uvod

Sve uočljivija izmjena društvene uloge religije, pojava novih oblika religioznosti, jačanje političkih religija i sve prisutniji glas religijskih zajednica unutar medijskog prostora, ukazuje na uspostavu nove kartografije u odnosima između religije i države u modernim demokratskim društvima. To će biti izravan povod da se u posljednje dvije decenije pojavi značajan broj studija i istraživanja koja kao primarni predmet znanstvenog propitivanja imaju *religiju i religijsko*. Na tragu takvih tendencija a u pokušaju ekplikacije određenih pitanja i mogućih odgovora treba gledati i na sadržaj predmetnog rada.

U prvom poglavlju se bavimo značenjem i povijesnim važenjem *sekularizacije i sekularnog* unutar društvenog konteksta. Slijedeći stavove Charlesa Taylora, Talal Asada i Petera Bergera, pokazat ćemo kako je riječ o fenomenu koji je različito razumijevan i koji se kroz povijest različito manifestovao. Premda često poimani u fundamentalnoj suprotnosti, predmetna analiza ističe kako je sekularizam, pomalo paradoksalno, neodvojivo vezan za formiranje religije u modernim demokratskim društvima, te da je proces sekularizacije utjecao na slamanje jednih ali i stvaranje sasvim novih religijskih formi. Konačno, kraj prvog poglavlja ističe kako je teza o sekularizaciji, prema mišljenju nekih od najznačajnijih sociologa religije, prevladana a što će označiti i ulazak u novu, *postsekularnu* epohu.

Postsekularno, kao ono što cilja na izmjenu društveno-političke uloge i nesumnjivi povratak religije u javni prostor, pojam je koji uvodi i detaljno interpretira Jurgen Habermas a što će biti predmet kritičkog osvrta značajnog broja prominentnih intelektualaca na Zapadu. Na temelju analize društveno-političkih, religijskih i kulturnih prilika u zapadnim društvima s kraja 20. i početka 21. stoljeća, Habermas će u svojim radovima ukazati na „vitalnost religijskog“, te nužnost izgradnje i očuvanja prosvijećenog *commonsensea* koji bi pokazao pomak od instrumentalnog ka komunikativnom umu unutar savremenog demokratski uređenog društva. Ta i njima srodna pitanja bit će predmet analize drugog poglavlja u ovom radu.

Konačno, veoma smiono pitanje o *budućnosti religije* predmet je kratkog osvrta u posljednjem poglavlju, pri čemu autor nastoji uvažiti povijesno-drušvenu činjenicu *globalizacije* koja ima determinirajući značaj, kao i karakter epohe u kojoj se ova pitanja hoće misliti a koja se nakon Nietzscheove i Heideggerove kritike označava *postmetafizičkim*.

2.0 Sekularizacija i sekularno

Pitanje religije na početku 21. stoljeća i njenog važenja u javnoj sferi nužno uključuje i pitanje sekularizacije kao društvenog procesa, te dakako i problem razumijevanja njenih općedruštvenih implikacija. I dok je proces sekularizacije u početku označavao preuzimanje imovine i određenih dobara od Crkve i stavljanja istih pod nadležnost države, kasnije će značenje tog pojma biti prošireno a ukazivat će na tendenciju oslobađanja kulture i obrazovanja od religijskog svjetonazora i teoloških sadržaja. Bit će to zapravo opća težnja za tzv. „oslobađanje od mitskog mišljenja“ što je ukazivalo na karakter nadolazećeg odnosa između državne i crkvene vlasti kao i poziciju religije u novim društvenim uvjetima. Ciljajući na sam *fenomen* a manje insistirajući na *pojmu* sekularizacije Max Weber će uvesti termin „rašćaravanje“ (*Entzauberung*) koji cilja na povijesni proces racionalizacije modernog društva i potiskivanja religije. ¹Racionalizacija po njegovu sudu vodit će demistifikaciji i desakralizaciji društva, što će biti pokazatelj samog prosvjetiteljskog duha. Ishodište Weberove teorije o «rašćaravanju» treba tražiti u samoj ideji prosvjetiteljstva koje je nadovezujući se na Galileovu mehanicističku znanost, Njutnove kozmičke zakone i Descartesovu potragu za izvjesnošću, proglasilo snažni progres prirodnih nauka i vjeru u empirijsko, dok su pitanja metafizike i *stvar po sebi* ostali s onu stranu i zauvijek proglašeni nedokučivim. Bio je to početak dugog puta na čijem kraju je religiju trebalo pokopati kao mitsko naslijeđe predmodernog doba, te proglasiti ulazak čovječanstva u punoljetstvo. Čini se kako je Weberov pojam *Entzauberung* pokazao najpodesnijim za opis karaktera epohe u kojoj se religiju nastojalo

1 U kontekstu ideje/pojma o raščaravanju nužno je podsjetiti na Weberovo djelo *Protestantska etika i duh kapitalizma* koje je izvorno objavljeno 1904./1905 kao članak iz dva dijela u časopisu *Archiv für Socialwissenschaften und Socialpolitik*. Weber je htio ukazati na direktan doprinos protestantske etike stvaranju kapitalizma u zapadnoevropskom društvu. Naime, budući da protestanti/kalvinisti prihvataju učenje o predestinaciji po kojoj je Bog već odredio ko će u raj a ko u pakao, te kako ljudima takva odluka nije poznata, nužno je posvetiti se nekom poslu/djelatnosti. Ukoliko se takav poduhvat pokaže uspješnim to bi moglo biti znak Božije milosti, odnosno pokazatelj da ono već određeno ima pozitivan ishod. Sa ostvarenom dobiti treba raspolagati prema principu protestantske askeze, a to znači racionalno, bez rasipanja, uz štednju, kako bi bogatstvo vodilo svom uvećanju. Uskaldu sa takvim viđenjem odnosa protestantske etike i kapitalizma, Weber vidi i opću funkciju religije koja je sadržana u „osmišljavanju svijeta i ljudske egzistencije.“

istisnuti sa društvene scene i proglasiti je privatnom stvari onih koji je i dalje njeguju. Međutim, za detaljniju interpretaciju i upotrebu pojma *sekularizacija* morat će se pričekati na Weberovog prijatelja Ernsta Troeltscha, utjecajnog njemačkog teologa i povjesničara religije.² Premda pomalo neočekivano, popularizaciji ovog pojma doprinijet će i protestantska teologija, koja će preko određenih autora ukazivati na pozitivan odnos između kršćanstva i sekularizacije, koja je čak označena kao sami plod kršćanstva, budući se razumijeva u kontekstu povijesnog razvoja čovjekovog razumijevanja i uređenja svijeta. Težnja za isključenjem vjere ili zauzimanjem onog polja koje joj navlastito pripada, ukazivalo bi na ideologizaciju sekularizacije, odnosno njenu metamorfozu ka sekularizmu.

Za jednog od najznačajnijih savremenih filozofa i sociologa religije, Charlesa Taylora, autora izuzetno popularnog i citiranog djela *A Secular Age* (2007), nema sumnje da živimo u sekularnom dobu, ali postoje poteškoće u pokušaju određenja onoga što nečemu takvom kao što je sekularnost pripada. Na temelju iznesene teorije, Taylor smatra kako se takav fenomen najснаžnije pokazuje pod tri vida i to kao a) odvojenost zajedničkih institucija i prakse od Crkve ili drugim riječima, odsustvo Boga kao najviše stvarnosti na koju bi se referiralo u javnoj sferi. Zatim b) opadanje stepena religioznosti i religijske prakse, koja se najjasnije pokazuje kroz slabiju posjetu crkava, i konačno c) ono što Taylor naziva izmijenjenim „uslovima vjerovanja“, pri čemu ima u vidu kretanje od društva u kome je vjera neupitna ka društvu u kome je vjera „samo jedna od mogućih opcija.“ Drugim riječima, „vjera u Boga više nije aksiom“, postoje mnoge alternative od kojih jedna kaže da je moguće i ne vjerovati u transcendentno.³ Stoga, prema Taylorovu mišljenju eksplikacija sekularnosti zahtjevnija je nego što se čini te uključuje širi „kontekst razumijevanja“ koji se tiče uslova iskustva i traganje za onim duhovnim. Istovremeno, Taylor će ukazati i na slabe tačke iznijetih pozicija, odnosno na prostor za moguće daljnje propitivanje naprijed iznesenog. Naime, koja je to referentna pozicija u odnosu na koju mjerimo pad religioznosti i na koji način uopće definiramo religiju?

2 Više vidi; Lori Pearsons, *Beyond Essence: Ernst Troeltsch as Historian and Theorist Christianity*, Harvard Divinity School, 2008.; Lori Pearsons, „Ernst Troeltsch and Contemporary Discourses of Secularization“, u *Journal for the History of Modern Theology*, (Vol. 19, No.2, 2012.)

3 Vidi; Charls Taylor, *Doba sekularizacije*, Albatros Plus, Beograd, 2011.

U kontekstu pitanja o sekularizaciji, treba naznačiti kako Taylor prihvata činjenicu da su promjene koje je moderna donijela (urbanizacija, industrijalizacija, migracije, rekonpozicija zajednice) doprinijele slabljenju religije, ali ne i njenom iščezavanju. Navedene promjene su imale negativan utjecaj na određene oblike religijske prakse i djelovanja, ali su istovremeno vodile ka stvaranju sasvim novih oblika religioznosti, denominacija i organizacija s religijskim predznakom. Konačno, proces slabljenja religije nije linearan smatra Taylor. Ono što mnogima promiče a na čemu kanadski filozof religije insistira jeste činjenica da je došlo do izmjene sila koje su težile oslabiti i neutralizirati religiju, kao i formi religijskog koje su bile na udaru. Konačno, i dok pod utjecajem sekularnih agenasa dolazi do slabljenja i slamanja jednih religijskih formi, zahvaljujući istim uzrocima dolazi do stvaranja novih. To jasno pokazuje kako je na djelu transformacija uzroka, sila, formi i religijskih praksi, dominantno na Zapadu, iako ne samo na Zapadu. Ono po čemu se naša epoha dominantno razlikuje od svih ranijih razdoblja jeste pluralizam svjetonazora, religioznih i ireligioznih, teističkih i ateističkih, u toj mjeri da se ne nazire kraj takvog niza.

Baveći se istim pitanjem, Talal Asad razlikuje *sekularno* kao epistemološku kategoriju od *sekularizma* kao političke doktrine, te se pita o njihovom odnosu i mogućoj uvjetovanosti. Sugerirajući kako se razumijevanje sekularizma ne iscrpljuje na razini zahtjeva za odvajanjem religijskih od sekularnih institucija, nego pretpostavlja redefiniranje pojmova religija, etika, politika i uvođenje novih imperativa koji su u duštvenoj stvarnosti s njima nerazdvojivo povezani, Talal Asad iscertava novu genealogiju koja bi nam kroz jedan pogled «unazad», trebala pokazati posredstvom sabiranja kojih kontingencija se došlo do krajnjih izvjesnosti datih u našem vremenu.⁴

4 Talal Asad, kao jedno od najznačajnijih imena savremene antropologije religije, predmetnim pitanjem se detaljno bavi u djelu *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford University Press, 2003.), gdje poduzima ono što izravno naziva „genealogijom“ sekularnog, te slijedeći metodu koju su razvili Nietzsche i Foucault, teži osvjetliti samu stvar mišljenja prateći „njene sjenke“. Zato prvo poglavlje otvara analizom pojma *mita* u nekim od njegovih povijesnih maski, da bi u naredna dva poglavlja govorio o moći-djelovanja, te mučenju i bolu u odnosu na tijelo. Time prvi dio knjige koji je podveden pod glavni naslov *Sekularno* zatvara i prelazi na drugu cjelinu *Sekularizam*, gdje se bavi koncepcijom ljudskih prava, pitanjem vjerskih manjina u Evropi i time da li je nacionalizam u suštini sekularan ili religiozan. Konačno, knjigu zatvara poglavljem *Sekularizacija*

Na temelju provedene analize, Asad će zaključiti kako je ‹sekularno› konceptualno prethodilo političkom učenju o sekularizmu, te da je konstituisanje tog ‹sekularnog› zahtijevalo dug put kritičkog usaglašavanja i posredovanja različitih doktrina i praksi. Na prvi pogled paradoksalno, Asad smatra kako je sekularizam kao politička doktrina snažno vezan za formiranje religije, budući da sekularna država ima interes definirati društvenu vjerodostojnost i granice javnog važenja religije. Drugim riječima, sekularnu državu sudbinski mora zanimati određenje onog što Asad naziva „prihvatljivim javnim licem religije“.

Sekularizacija, kako to Asad vidi, predstavlja proces koji nema svoje konačno uobličenje, te koji je u različitim zemljama doživio različite oblike društvene manifestacije i samorazumijevanja. Kao argument tezi da se o sekularizmu ne može govoriti na uniforman način, te da je unutar zapadnog civilizacijskog konteksta različito mišljen, Asad navodi primjer Francuske, Britanije i SAD-a. Naime, poznato je kako sve tri države karakterizira liberalno, demokratsko i sekularno uređenje. Međutim, analiza situacija nam nudi sljedeću sliku. Za razliku od Francuske koja je sekularna i čije je društvo sekularno, u Engleskoj postoji nacionalna, državna religija i uporedo s tim izrazito sekularna država. U SAD-u, prema određenim istraživanjima imamo religiozno društvo i sekularnu državu.⁵ Dakle, očigledno je da postoje različite vrste senzibiliteta i reakcije spram onog što jeste religijsko ili pak povreda sekularnog.

Međutim, prema mišljenju značajnog broja sociologa religije i kulture, teorija sekularizacije se uglavnom smatra prevladanom budući se većina istraživača na temelju recentnih pokazatelja osvjedočila u njenu neispravnost. Jedan od takvih je i Peter Berger⁶

gdje zapravo kroz formu intervjua nastoji dati odgovor na različita pitanja a prije svih na pitanje u kojoj mjeri antropologija može pomoći u rješavanju problema zvanog *sekularizam*?

5 Više vidi; Talal Asad, *Formacije sekularnog*, Beogradski krug, Beograd, 2008.

6 Peter Berger (1929-2017), američki sociolog austrijskih korijena, koji je nakon Drugog svjetskog rata emigrirao u SAD-e, gdje je nastavio studij a potom radio kao profesor na brojnim univerzitetima. Dobitnik je velikog broja prestižnih nagrada a najznačajnija djela je napisao iz područja sociologije znanosti i sociologije religije. Njegova prva djela koja se bave pitanjem religije potječu iz šezdesetih godina XX stoljeća i nose naslov *The Sacred Canopy: Elements of a So-*

koji je svojim ranim radovima i sam doprinio promicanju teorije o sekularizaciji, da bi potom napustio takvo stajalište ističući kako je svijet i danas religiozan kao što je i ranije bio, te da se od strane sociologa religije konstruirana i uglavnom branjena teza pokazala pogrešnom. Neodoljivo podsjećajući na stavove Taylora, Peter Berger ističe kako je modernizacija imala dvojaku ulogu. Naime, dok je na nekim mjestima doprinosila jačanju sekularizacije, drugdje je poticala pokrete protiv sekularizacije. Također, ono što bi se moglo označiti sekularizacijom na društvenom nivou nije nužno povezano sa individualnim iskustvima i praksama. Drugim riječima, iako bi se mogli pronaći primjeri koji pokazuju slabljenje institucionalne moći određene religije, to ne bi nužno vodilo zaključku o slabljenju osobnog religioznog iskustva. Religijske zajednice ne samo da su opstale – suprotno predviđanjima teorije o sekularizaciji – nego su ozbiljile i stanoviti preporod u onoj mjeri u kojoj su se odlučile ne povinovati zahtjevima sekularizacije.⁷ Ishodište takvog preporoda bi prema Bergeru moglo biti dvojako: prvo, nasuprot modernosti koja potkopava izvjesnosti, religijski pokreti tvrde da ih pružaju, te upravo zahvaljujući toj činjenici postaju vrijednosno privlačniji u odnosu na desktruktivnu prirodu moderne. I drugo, sekularni svjetonazor je primarno prisutan u „elitnoj kulturi“, koji ipak nema širu podršku stanovništva koje ostaje izvan tog kruga. Religijske zajednice upravo ciljaju na tu populaciju.⁸Takve interpretacije kao i sve izraženija

cial Theory of Religion (1967.), *A Rumor of Angels: Modern Society and Rediscovery of the Supernatural* (1969.). Konačno, iz veoma bogatog znanstvenog opusa Petera Bergera među najznačajnijim naslovima koje je objavio pred kraj znanstvene karijere bili su *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Ethics and Policy Center. (1999.), *Dialogue Between Religious Traditions in an Age of Relativity* (2011), i posljednja knjiga koja predstavlja svojevrsan sažetak njegovog višedecenijskog znanstvenog angažmana posvećenog pitanju religije i modernosti *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in A Pluralist Age* (De Gruyter, 2014), gdje jasno pokazuje kako se teorija sekularizacije pokazala neispravnom, te umjesto iste predlaže postuliranje teorije pluralizma, koja uvažava princip veoma živog osobnog religijskog iskustva, važećeg političkog poretka i modernog društva koje između ostalog karakterizira i činjenica religijskog pluralizma.

- 7 Vidi: Peter Berger, *Desekularizacija svijeta: oživljavanje religije i svjetska politika*, Mediterran Publishing, Novi Sad, 2008.
- 8 Za detaljniji uvid u kritičko čitanje Bergerove teorije religije pogledaj zbornik radova Linda Woodhead (ed.), *Peter Berger and the Study of Religion* (Routledge, London, 2001) u kojem su objavljeni radovi nekih od najistaknutijih istraživača

promjena perspektive pod kojom se gledalo na religiju i religijsko, nesumnjivo ukazuju na nastupanje ili ulazak u ono doba koje se sve češće označava pojmom *postsekularno*.

3.0 Postsekularno i „povratak religije“

Pojam *postsekularno*, kojeg u nizu svojih radova i knjiga uvodi Jurgen Habermas, odnosi se na ona zapadna društva u kojima vlada izvjesno blagostanje te kod čijih građana je tokom dužeg povijesnog perioda vladalo *sekularno stanje svijesti*. Štaviše, uvjerenja i praska kod većine tog stanovništva ostala su nepromijenjena. Tomu je u značajnoj mjeri doprinio proces znanstveno-tehnološkog napretka koji je vodio ka antropocentričnom razumijevanju svijeta, te potiskivanje religije u privatnu sferu usljed procesa modernizacije i diferencijaranja društvenih podsistema a što je prostor religije reduciralo na soteriološka i eshatološka pitanja. Ipak, Habermas će u mnogim događajima i fenomenima s kraja dvadesetog i u prvim dekadama dvadeset i prvog stoljeća prepoznati „vitalnost religijskog“, te uočiti nekoliko znakova koji ukazuju na „povratak religije“ i dominantno utječu na *izmjenu svijesti* kod sekularno orijentiranih građana.⁹Prvi među takvim znacima jeste misionarsko širenje

i teoretičara religije. Zbornik je podijeljen na četiri poglavlja; *Berger on religion and theology (I)*, *Religion, spirituality and discontents of modernity (II)*, *Secularization and sacralization (III)*, *Signals of transcendence (IV)*.

- 9 Premda se Habermas i u svojim ranim radovima bavio pitanjem religije, to će nakon događaja 11. septembra 2001. postati pitanjem od središnjeg značaja za njegov filozofski i znanstveno-istraživački interes. Jedan od najvažnijih radova u tom smislu bit će esej pod naslovom *Religion in Public Sphere* koji se kasnije pojavio u nekoliko varijanti u različitim izdanjima, prvo u *European Journal of Philosophy* a potom i kao poglavlje u knjizi *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005 (*Između naturalizma i religije*). Iznimno važan tekst u tom pogledu bit će *Glauben und Wissen*, Frankfurt 2001. (*Vjerovanje i znanje*), dok će značajan broj ogleđa o religiji objediniti i objaviti u knjizi *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin 2012. (*Postmetafizičko mišljenje II*). Knjiga je svojevrsan nastavak istoimenog djela objavljenog 1988. godine u kome se prema riječima autora radilo o „stjecanju izvjesnosti filozofskog mišljenja o samome sebi.“ Budući je zadatak do sada ostao nepromijenjen, Habermas će u drugom dijelu *Postmetafizičkog mišljenja* govoriti (ili nastaviti govor) o izazovu pred kojim se filozofija našla usljed rasprave o odnosu sekularizacije i modernizacije. Naime, Habermas ističe kako je filozofija *pozvana* iznova propitati „razumijevanje sekularizirane državne vlasti i religioznog pluralizma koje bi religijske zajednice htjelo potisnuti iz

velikih svjetskih religija, pri čemu razlog većeg ili manjeg uspjeha u takvim nastojanjima Habermas vidi u spremnosti prilagođavanja globalizacijskim trendovima i pokretljivosti organizacijskih formi. Stoga ne iznenađuje da Habermas najviše uspjeha na tom planu vidi u decentriranim mrežama islama i kod evangelista. Također, narastajući oblici misticizma s jedne i fundamentalizma s druge strane, čemu treba pridodati i veliki broj neprestano utemeljujućih novih oblika religioznosti, doprinose snažnijem legitimiranju teze o vitalnosti religijskog. Konačno, u prilog tome ide i ono što Habermas prepoznaje kao političko instrumentaliziranje religijskih potencijala, a čije implikacije je moguće pratiti u dijalektici svakodnevnice mnogih savremenih društava.¹⁰

Takav razvoj događaja će imati fundamentalan značaj za Habermasovo utemeljenje novog opisa modernih društava kao *postsekularnih*, što je opis kojim njemački filozof primarno cilja ukazati na izmjenu *svijesti* sekularno orjentiranih građana. Naime, prateći medijsku prezentaciju konflikta na svjetskoj razini koji se nerijetko prezentiraju kao religijski, građani počinju sumnjati u tezu o apsolutnoj izvjesnosti sekularizma i nužnom nestanku religija. Nadalje, sve izraženija prisutnost religijskih zajednica i organizacija u javnom prostoru, te veća angažiranost u pogledu političkih, kulturnih, etičkih i bioetičkih pitanja, iste ispostavlja kao interpretacijske zajednice koje sa do sada neviđenom odlučnošću ulaze u javnu debatu i nužno pozivaju sekularnu svijest na ponovno propitivanje ranije usvojenih pogleda na svijet i sukladno tome izvedenih zaključaka. Također, konkurirajuća vjerska praksa, osobito u Njemačkoj, jedan je od važnih faktora koji prema Habermasu utječu na promjenu svijesti, budući da zorno pokazuju ne samo pluralizam religijskog iskustva, nego itekako živu religijsku praksu koja svakim danom dobiva na intenzitetu unutar zapadnih evropskih društava.¹¹

političke javnosti u privatnost.“ S druge strane, filozofija se kao „čuvarica racionalnosti“ mora očitovati o sve izraženijoj prisutnosti religijskih učenja u javnom prostoru, te vitalnosti i produktivnosti duha koje religijske zajednice pokazuju u suvremnom društvenom kontekstu.

10 Jürgen Habermas, *Postmetafizičko mišljenje II*, Naklada Breza, Zagreb, 2015., str. 277-278.

11 Ibid. str. 282

Ono što je prema Habermasu od presudnog značaja jeste pitanje kako se kao članovi postsekularnog društva *trebamo* međusobno sporazumijevati odnosno šta *trebamo* jedni od drugih očekivati. U kontekstu svoje teorije *komunikativne racionalnosti* Habermas će insistirati na uvažavanju legitimiteta i važenja drugačije *slike svijeta* ili *slike drugoga*, što će značiti odbacivanje kako religijskog tako i prosvjetiteljskog fundamentalizma.¹² Naime, jedini izlaz iz suprotstavljenih tendencija između sekularizirane i religijske svijesti, odnosno između znanstvenog naturalizma – koji svoju snagu crpi iz prosvjetiteljske vjere u znanost – i revivalizma religijskih predaja u javnoj sferi, Habermas vidi u obostranoj i nedostajućoj spremnosti na samorefleksiju, koja bi u konačnici potvrdila i prihvatila stav o granicama znanja/uma i granicama vjere. U tom procesu samorazumijevanja svako bi morao odustati od dijela vlastitog „prostora“ zarad opstanka *drugog*. Nakon toga bi morao uslijediti *komplementarni* proces učenja, koji bi pokazao da obje „strane“ itekako mogu doprinijeti pronalaženju najboljih rješenja na aktualna politička i društvena pitanja. Sekularno orjentirani građani ne bi smjeli negirati racionalni sadržaj religijskih predaja, dok bi religiozni građani morali pokazati širinu spram činjenice religijskog i svjetonazorskog pluralizma.

Taj proces „sporazumijevanja“ između sekularne i religijske svijesti, na trenutak ćemo prevesti u „mi“ i „oni“, kako to čini i njemački pisac i orjentalist Navid Kermani.¹³ Naime, on će u svom djelu *Ko smo mi – Njemačka i njeni muslimani*, ustvrditi kako se u javnom

12 O Habermasovoj ideji komunikativne racionalnosti više vidi u; Jurgen Habermas, *Teorija komunikativnog djelovanja*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2017.

13 Navid Kermani (1967) je njemački pisac iranskih korijena i stručnjak za islamske studije. Studirao je filozofiju, orjentalistiku i dramske studije u Kelnu, Kairu i Bonu. Doktorirao je orjentalistiku a član je Njemačke akademije za jezik i Akademije nauka u Hamburgu. Bio je saradnik i predavač na brojnim univerzitetima a dobitnik je i prestižnih nagrada za akademska i književna ostvarenja. Među najznačajnija djela Kermanija spadaju *Gott ist schön: Das ästhetische Erleben des Koran*, Munich 1999. (*Bog je Lijep: estetsko iskustvo Kur'ana*), *Zwischen Koran und Kafka: West-östliche Erkundungen*, Munich 2014 (*Između Kur'ana i Kafke: zapadno-istočna istraživanja*), *Ungläubiges Staunen: Über das Christentum* Munich 2015. (*S onu stranu vjerovanja: O kršćanstvu*). Do sada su u susjednim zemljama objavljeni prijevodi dviju njegovih knjiga, i to *Ko smo mi: Njemačka i njeni muslimani* (Samizdat B92, Beograd, 2013.) i *Izvanredno stanje: put u uznemireni svijet* (Naklada Ljevak, Zagreb, 2019.)

prostoru u Njemačkoj često može čuti to veliko „mi“, koje nema ništa protiv muslimana, koje se pita kako se s muslimanima treba ophoditi, te koje nerijetko ističe da „mi“ moramo voditi dijalog sa muslimanima. Problem je prisutan već u samom pitanju, a krije se u nemogućnosti da se, barem nakratko, u tom „mi“ (a to će reći među Nijemcima) vide „oni“ s kojima bi trebalo voditi tako nužan dijalog a koji se jednako tako osjećaju Nijemcima. Drugim riječima, za više od tri miliona muslimana u Njemačkoj bi to značilo da moraju voditi dijalog sami sa sobom. Nadalje, taj proces sporazumijevanja između sekularne i religijske svijesti – u ovom slučaju muslimanske – biva doveden u pitanje zbog činjenice da nisu viđeni kao stvarni sudionik u rapravi/debati nego su „oni“ oličenje one *drugosti* koja je potrebna samoj Evropi kako bi se samokonstituirala odnosno, sebi odgovorila na pitanje sekularnosti, pluralizma i multikulturalizma. To će Navida Kermanija voditi zaključku da Evropa (čitaj sekularna svijest) ne vodi razgovor/raspravu sa muslimanima nego o njima, te da se debata ne vodi o islamu, nego o samoj Evropi kojoj je islam najznačajnija *drugost* na temelju koje sebe želi konačno definirati. Pokazatelj neprincipijelnosti i nedosljednosti sadržan je i u činjenici da u tim debatama „o islamu“ ne sudjeluju stručnjaci i profesori islamskih studija kakvih na univerzitetima i institutima u Njemačkoj ima nemali broj, nego da su glavni akteri i interpretatori doktrine islama najčešće novinari, pisci, historičari i politolozi.

Sada se vratimo tragom perspektive koju je otvorio Jurgen Habermas. Svenavedeno, kao i mnogo toga što naprijed nije spomenuto, potvrđuje kako zapadno evropska ali i mnoga druga savremena društva svjedoče „povratku religije“, te da razina prisutnosti religijskih tema u javnom prostoru, intenzitet i posvećenost „odbrani“ pozicija, stalno nadolazeći broj sudionika u otvorenoj raspravi, medijska aktualizacija religijskih sadržaja i često neskriveni politički interes (interes politike) spram određenih interpretacija i stajališta religijskih zajednica, istim društvima priskrbljuje takve kvalifikative na temelju kojih ih legitimno možemo označiti *postsekularnim*. Ako bismo slijedili naprijed navedeni primjer, problem se javlja pri pokušaju primjene onog što Habermas predviđa u procesu sporazumijevanja, a što podrazumijeva jednaku poziciju u razgovoru, uvažavanje legitimiteta i pozicije sugovornika, kao i odustajanje od apsolutizacije vlastite „istine“.

Konačno, uprkos očitom i čestom neskladu između teorijskog i praktičnog, čini se kako je važno istrajavati na uvidima i prijedlozima koje Habermas iznosi, kako bi se postsekularno društvo kretalo od subjektivnog i instrumentalnog ka intersubjektivnom i komunikativnom umu. Civilizirajuća uloga demokratski prosvijećenog *commonsensea* pokazuje se prema Habermasu kao treći put – ili izlaz – između znanosti i vjere, odnosno naturalizma i religije. On traga za onim *umnim* na obje strane i poziva na „refleksivni pomak“ koji nikako ne smije biti jednostran proces, ukoliko te zaista teži samorazumijevanju i konačnom kompromisu. Taj prosvijećeni *commonsensea* nije singular nego plural, to će reći da se mora čuti i saslušati glas svih koji nešto imaju reći a pri tome su spremni argumentirano nastupiti i argumentiranu kritiku prihvatiti. Ukoliko se težnja ka pluralizmu svjetonazora hoće njegovati kao istinsko dostignuće savremenih demokratskih društava, onda sekularni um ne bi smio *a priori* eliminirati ništa od religijskog, dok bi religijski um morao biti spreman prevesti vlastite sadržaje i stavove na razumljivi jezik koji bi poštivao gramatiku liberalno neutralne države. Ona bi trebala biti jamac prava svih. Zarad očuvanja komunikativne racionalnosti ili racionalnosti komunikacije nužno je odustati od pozicija „apsolutnih istina“ te pokazati spremnost na epistemološke ustupke, što će reći spremnost na obostrano učenje zarad „zajedničkog dobra.“ S nedvosmisleno jasnim ciljem afirmacije značaja religijskih predanja, Habermas ističe kako ista „artikulišu svijest o tome što nedostaje“, te prema njegovu uvjerenju sadrže šifrirane semantičke potencijale koji i danas imaju inspirativnu moć.¹⁴ U odbranu legitimiteta takvog stava, pozvat će se i na samog Hegela prema čijem mišljenju velike religije spadaju u povijest samog uma. Ipak, treba reći kako Habermas u svom viđenju postsekularnog društva više zahtjeva upućuje prema religioznim građanima, dok bi se očekivanja od sekularno orjentiranih mogla svesti na poštivanje principa *samoodređenja* koji bi garantirao spremnost da se naprijed spomenuti potencijali religijskih predanja uvažavaju i prihvate kao takvi.

Međutim, neki su sumnjičavi i zbog same *moćnosti* da se nešto takvo dogodi. Naime, kritički orjentirani autori se pitaju šta Habermas zaista misli kada kaže da je zadatak postmetafizičkog mišljenja da „prevede“ semantički sadržaj religijskih pojmova. Da li prijevod, znači manje istrajavanje na očuvanju tih semantičkih sadržaja pod

14 Više vidi; Jurgen Habermas, *Između naturalizma i religije*, Tugra, Sarajevo, 2009.

izgovorom drugačijeg diskurzivnog registra? Da li postoji nešto što nije rečeno u onome kazanom, ili možda nešto neizrečeno a ipak mišljeno? Kada Habermas tvrdi da prosvjetiteljstvo nema dovoljno sredstava za očuvanje normativnih sadržaja moderne, on pri tome ističe da ta kriza izvire iz činjenice da sekularno orjentirani građani nemaju senzibilitet spram nepravde i isključenja. Ukoliko „sekularni um ne može ostvariti svoj zadatak opravdavanja/obrazlaganja konstitutivnih principa bez pomoći religijskih i metafizičkih doktrina“ onda se nalazimo pred ozbiljnim pitanjem. Da li, s obzirom na rečeno, moramo iznova promisliti mjesto religije unutar političke stvarnosti, te propitati granicu između politike i moralnosti, te etičkih vrijednosti i religije. I konačno, krunsko pitanje koje pred nama iskrsava glasi: Da li to znači povratak ka političkoj teologiji?¹⁵ Kritičko čitanje takve mogućnosti bit će na tragu kritike same ideje političke teologije i gledišta koja je u vezi s tim iznio Karl Schmitt. Naime, kritičari će kazati da se pretpostavka prema kojoj je politički modernitet „ovisan“ o religijskoj prethistoriji može prihvatiti samo uz zanemarivanje činjenice da je moderno doba svjedočilo fundamentalnim doprinosima politici koja je imala vrlo malo ili gotovo ništa sa samom religijom. Stoga, kritika smatra kako moralni i politički koncepti moderne ne mogu jednostavno biti shvaćeni kao puko prevođenje ili sekularizacija teoloških pojmova kako su tvrdili Carl Schmitt i Karl Löwith, te umjesto pozivanja na Blumenberga to pitanje radije misli kao „ponovno zauzimanje“ konceptualnih pozicija jednom, iako ne zauvijek, zaposjednutih od strane teoloških pojmova.

Habermasova ideja komunikativne racionalnosti, koju bi u postmetafizičkom i postsekularnom dobu trebali uvažiti sekularno i religiozno orjentirani građani može biti potpomognuta onim što predlažu Gianni Vattimo i Richard Rorty.¹⁶ Naime, imajući u vidu nove „puteve mišljenja“ karakteristične za postmetafizičko doba, te činjenicu da smo iza sebe ostavili *doba vjere i doba razuma* pri čemu smo u prvom imali obavezu spram Boga a u drugom spram razuma, prema Vattimu ušli smo u *doba interpretacije* koje afirmira takvo mišljenje

15 Više vidi: Maria Pia Lara, „*Is the Postsecular a Return to Political Theology?*“, u C. Calhoun, E. Mendieta, J. Van Antwerpen (ed.), *Habermas and Religion*, Polity Press, 2013.

16 Vidi: Ričard Rorti i Đani Vattimo, *Budućnost religije*, Ablatros Plus, Beograd, 2011.

koje ne pripada u potpunosti ni filozofiji, ni nauci, ni religiji¹⁷. Naime, moderna hermeneutika smatra da smisao ne postoji neovisno od *interpretacije*, da nije riječ o gotovom proizvodu, te da ono ovisi od razumijevanja subjekta koji jeste konstitutivni dio svijeta. Time istina/smisao postaje stvar intersubjektivnog koncenzusa. Takvo mišljenje svoje ishodište ima Gadamerovoj filozofskoj hermenutici po kojoj se istina shvata kao *zbivanje* u kojem pojam *razumijevanja* ima središnje važenje. To *razumijevanje* ne znači nužno *bolje* ali svakako *drugачije* razumijevanje koje korespondira sa „stapanjem horizonata“ (*Horizontverschmelzung*). Filozofska hermeneutika vjeruje kako se iskustvom smisla i istine ne može gospodariti, te se zalaže za dijaloški karakter istine.¹⁸ Dijalog, kao „hermeneutički svemir“ u kojem dišemo, ono je što nas vodi ka *sporazumijevanju*, odnosno „zaposjedanju“ *zajedničke* pozicije u *razumijevanju*.

4.0 Budućnost religije

Gianni Vattimo, kao najznačajnije ime savremene hermenutičke teorije, analizirajući pitanje sekularizacije, vjere i religije u postmodernom dobu ističe da se nakon niza decenija dvadesetog stoljeća u kojima su prosvjetiteljstvo i pozitivistička misao u religijama vidjeli rezidualne oblike iskustva i kojima je bilo namijenjeno izumiranje, religija ne samo vratila, nego se pokazuje i kao „*vodič za budućnost*“.

Innoseći temeljni iskustveni stav koji kaže „vjerujem da vjerujem“

17 Vattimova postmetafizička teorija vodi ka ideji slabe misli koja pokazuje/implicira kako je došlo do slabljenja fundamentalnih ontoloških struktura na svim razinama egzistencije. To se primarno odnosi na pojam bitka, Boga, smisla, istine i realiteta. „Slabost“ Vattimove slabe ontologije je nesvakidašnje iskustvo jedne epohe ili, riječima Karla Jaspersa, iskustvo „duhovne situacije vremena“. Poticaj/izvor takvog postmetafizičkog viđenja sadržan je u nihilizmu Ničeove filozofije. Takvo stajalište, koje teži ublažiti pritisak objektivnih struktura i dogmatizma u različitim varijantama, neodoljivo podsjeća i upućuje na ključni filozofski uvid Jean Francoise Lyotarda o prestanku važenja metanarativa. Za detaljniji uvid u Vattimovu ideju „slabe misli“ i interpretaciju filozofske hermenutike vidi zbornik radova objavljen u povodu sedamdesetog rođendana Gianni Vattima; Santiago Zabala (ed.), *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*, McGill Queen's University Press, 2007.

18 Vidi; Hans Georg Gadamer, *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978.

a koji prema njemu vrlo precizno opisuje vlastito religiozno držanje u postmetafizičkom dobu, te smatrajući sebe poluvjernikom (oznaka za „slabu misao“), ističe kako raste broj onih koji se tako počinju osjećati a ranije su bili na pozicijama ateizma. Vattimo ističe kako je postalo sasvim bjelodano da je ideja o raščaravanju svijeta izazvala i samo raščaravanje te ideje raščaravanja, drugim riječima, da se „demitologizacija“ na kraju okrenula protiv same sebe. Sekularizacija ne samo da je ušla u svoju drugu, pomalo neočekivanu fazu tzv. postsekularizma, i da u sebi nosi supstrat moguće prilagodbe spram onog religijskog, Vattimo vrlo smiono ističe kako sekularizacija predstavlja „samu bit onog religijskog unutar kršćanstva“, te da je „Bog postao centralni pojam naše kulture“¹⁹. Nameće se pitanje otkuda odjednom taj porast religioznosti i aktualiziranje pitanja vjere u vremenu za koje se vjerovalo da je napustilo ideju „svetog“, te kako to fenomenološki interpretirati? Neovisno o tome što su povjerenje u eksperimentalne nauke i napredak uma *prevladana vjerovanja*, Vattimo to aktualiziranje pitanja vjere poredi sa Heideggerovim ponovnim aktualiziranjem pitanja o bitku. Nije riječ o tome da se prisjetimo svog zaboravljenog izvora. Riječ je o tome da se prisjetimo da smo ga do sada uvijek zaboravljali (da se prisjetimo svog zaborava) i da sam *spomen* na taj *zaborav* predstavlja autentično religijsko iskustvo. Takvo viđenje, ukazuje kako se u postsekularnom dobu izmijenila ne samo svijest i opća percepcija spram onog religijskog, nego i karakter vlastitog doživljava i iskustva tog religijskog.

Budućnost religije, gledano iz perspektive sociologije religije, nadalje će u velikoj mjeri ovisiti o posljedicama koje stvara proces globalizacije.²⁰ Nema sumnje da je riječ o nezaustavljivom kretanju koje teži stvoriti svjetsko tržište i time diktirati stvaranje svjetske kulture unutar koje religija mora tražiti svoju poziciju.

19 Vattimo će čak u ideji kršćanskog silaska Boga na zemlju prepoznati kako se sam Bog sekularizira, (jer sekularizacija, kako je misli talijanski filozof jeste i preuzimanje konačnosti od strane transcendentnog. Vidi; Đani Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, Fedon, Beograd, 2009.

20 O pitanju budućnosti religije, ali i odnosu religije i ideologije, religije i rata, post-moderno i ezoterično-okultnoj religioznosti vidi izvanrednu studiju Jakova Jukića (Željko Mardešić) *Lica i maske svetog* (Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997), kao i djelo *Budućnost religije* (Matica Hrvatska, Split, 1991).

Krajem 20.stoljeća Peter Beyer je u svojoj knjizi *Religion and Globalization* ukazujući na moguće posljedice globalizacije spram religije istakao sljedeće: a) privatizacija religije, što bi značilo da će

pojedinci upražnjavati religiju u situacijama kada se nalaze izvan obnašanja neke društvene funkcije tj isključivo u privatnoj sferi, b) politizacija religije kao druga mogućnost koja se može javiti kao rezultat reakcije na procs globalizacije a u cilju odbrane partikularnih kultura i identiteta naspram opće težnje ka transcendiranju takvih okvira i stvaranju svejske kulture u otvorenom društvu gdje sve podliježe zakonima neoliberalnog kapitalizma. Također, politizacija religije se može javiti i kao posljedica instrumentalizacije iste od strane dominantnih političkih struktura i zarad vrlo konkretnih i pragmatičnih ciljevima. I konačno, c) javni utjecaj religije Peter Beyer vidi kao sasvim realnu mogućnost a što pretpostavlja postojanje značajnog broja religioznih građana, udruživanje s ciljem kolektivnog i institucionalnog djelovanja, te obezbjeđivanje materijalnih resursa kako bi se stvorili preduvjeti ozbiljnom djelovanju u javnom prostoru.²¹

Ukoliko pogledamo prve dvije dekade 21. stoljeća vidjet ćemo važenje sve tri naprijed navedene mogućnosti, koje svoje povijesno ozbiljenje pronalaze unutar različitih društveno-političkih i kulturoloških okvira.²²Zapravo, čini se kako javno važenje religije više nije niti pretpostavka niti mogućnost nego činjenica koja važi.

Međutim, odgovor na pitanje o budućnosti religije ne može biti jednoznačan te bi zahtijevao poznavanje određenih varijabli o kojima iz ove perspektive ne bismo mogli govoriti sa potpunom izvjesnošću. Drugim riječima, budućnost religije u postsekularnim društvima ovisit će o razvoju brojnih društvenih fenomena koji bi religiju mogli voditi ka sasvim novim stazama i formama unutar društvenog djelovanja.

21 Vidi; Peter Beyer, *Religion and Globalization*, SAGE, 1994.

22 Važno je podsjetiti na mišljenje Jose Casanove, jednog od najznačajnijih svjetskih znanstvenika u oblasti sociologije religije, koji smatra kako gubitak funkcije i individualiziranje ne moraju za posljedicu imati nikakav gubitak značenja religije, niti u javnom a niti u privatnom životu. Vidi; Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, 1994.

RELIGIJA U POSTISTINITOM SVIJETU

Samedin KADIĆ

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu,
Ćemerlina 54, 71000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina
e-mail: samedin_k@yahoo.com

ABSTRACT

U ovom radu se izlaže teza o savremenom dobu kao eri kraja istine. Neologizam „postistina“ ne samo da ozvaničava globalni ulazak u novu epohu totalnog populizma, već i sumira opće iskustvo da je istina ne samo ugrožena, već i da je njeno vrijeme prošlo. Živimo u post-istinitoj epohi u kojoj činjenice nemaju nikakvu težinu. U ovom radu se imenuju tri ključna procesa koja su dovela do kraja istine: postmodernizam kao dominantna intelektualna paradigma na zapadnim univerzitetima, uspostava spektakla kao političkog medija, i pojava društvenih mreža, koje su omogućila recipijentima da učestvuju u kreiranju sadržaja. U takvoj društveno-kulturnoj atmosferi, religija, i kao politička religija i kao ezoterično-okultna religioznost i, napokon, kao svakodnevna praksa, postaje područje manipulacijskih tehnika, političkih igara i ideoloških kontradikcija. Religija se rasplinjuje, gubi supstancu, identitet.

Ključne riječi: laž, činjenice, postistina, postmodernizam, spektakl, populizam, društvene mreže

RELIGION IN POST-TRUTH WORLD

This paper presents the thesis of the modern age as an end of the truth era. The neologism “post-truth” represents not only a global entry into a new era of total populism, but it also summarizes the general experience that truth is not only endangered, but that its time has passed. We live in a “post-truth” epoch in which facts have no weight. This paper identifies three key processes that have contributed to the end of the truth: postmodernism as the dominant intellectual paradigm in Western universities, the establishment of spectacle as a political medium, and the emergence of social networks that enabled recipients to take part in content creation. In such a socio-cultural environment, religion, both as a political religion and as an esoteric-occult religiosity and, finally, as a daily practice, becomes an area of manipulative techniques, political games and ideological contradictions. Religion dissolves, lose substance, identity.

Keywords: lie, facts, post-truth, postmodernism, spectacle, populism, social networks

Postistininita kultura

Laž je, kako zapaža Lešek Kolakovski, dio prirode: i predator i plijen se kamufliraju i „prenose lažnu informaciju“. Ali, njihove se laži razlikuju. Laž plijena odobravamo, predatorovu laž osuđujemo. Immanuel Kant je s druge strane smatrao da se nikad i u ni u kakvim okolnostima ne smije lagati. Međutim, ljudski su problemi suviše složeni, kaže Kolakovski, da bi se takva apsolutna zabrana mogla i apsolutno ispoštovati. Kultura ne bi mogla postojati bez određene količine *bijelih laži*. Ali kako razlikovati prihvatljivu od monstrozne laži?

Sokrat je laž definirao kao nebiće, ono što ne postoji. Istina je, s druge strane, kada se naš sud i ono postojeće podudaraju. Istina je kada smislen sud odgovara činjenicama. Kao primarno epistemološki pojam, istina se ne podrazumijeva, već je uvijek posljedica ozbiljnog rada, proučavanja, analize, istraživanja, razgovora.

Osnovna teza ovog izlaganja jeste da živimo u eri kraja istine. Kao što je poznato, redakcija *Oxford Dictionary*, jednog od najvažnijih i najstarijih rječnika na svijetu, 2016. godine je odabrala „post-truth“ kao riječ godine. Najvjerovatniji razlog za izbor ove riječi je poplava *lažnih vijesti* i *alternativnih činjenica* koje su obilježile kampanju i vladavinu američkog predsjednika Donalda Trumpa. Osim toga, ova riječ kao da ozvaničava globalni ulazak u novu epohu totalnog populizma. Riječ „post-istina“ sumira opće iskustvo da je istina ne samo na neki način ugrožena, već i da je njeno vrijeme prošlo. Živimo u post-istinotoj epohi u kojoj činjenice nemaju nikakvu težinu.

Po našem mišljenju postoji nekoliko procesa ili događaja koji su neminovno vodili kraju istine. To su, prije svega, pojava postmodernizma kao dominantne intelektualne paradigme na zapadnim univerzitetima, uspostava spektakla kao političkog medija, i pojava društvenih mreža, koje su omogućila recipijentima da učestvuju u kreiranju sadržaja.

Postmodernizam

Nakon tragičnog iskustva II svjetskog rata u kojem su milioni ljudi poginuli zbog vjerovanja u neku od „apsolutnih istinu“, mnogi

1 Lešek Kolakovski, *Mini predavanja o maksim stvarima*, Plato, Beograd, 2001., str. 22-26.

mislioci su došli do zaključka da Istina vodi u fašizam i negaciju onog Drugog. Ako mislim da je samo moja istina – istina, to neminovno vodi potiranju, negaciji i istrebljenju onog Drugog. Stoga se na evropskim univerzitetima od polovine 70-ih godina vodio proces *demokratizacije istine*. Javlja se nova kulturna paradigma, koja se uglavnom naziva postmodernizam, zasnovana na ideji da svijet nema temelj i da su sve istine jednako vrijedne: istina muslimana, istina protestanta, katolika, nudista, istina homoseksualca, istina crnaca, bijelaca, žena, vjernika, ateista... Mnogo je važnije da se ne „tučemo“ zbog istine, nego da postoji samo jedna istina. Kredo postmodernizma je tolerancija među istinama; sve su istine legitimne. Sve ide, sve prolazi.

Postmodernizam nije nevin kada je u pitanju *kraj istine*. Zapravo, postmodernizam je od početka i želio taj kraj: kraj apsolutne istine, kraj objektivnosti, metafizike, subjekta, velikih priča ili metanarativa, bezvremenih moralnih vrijednosti, društvenih i seksualnih normi, povijesnog napretka. Upravo je *postmodernizam stvorio postfaktičku kulturu* koja se pokazuje kao stalno očitovanje nihilizma. Liberalni autori su govorili kako se trebamo „pobrinuti za slobodu a istina će se već sama za sebe pobrinuti.“² Pokazuje se da istina ipak nije u stanju da se „sama za sebe pobrine“.

Manfred Frank, kritičar postmodernizma, smatra kako je ključni problem postmodernizma pitanje legitimacije, budući da je um, kao univerzalna instanca, etiketiran kao simbol represivnosti i unifikacije. Prema Franku, postoje utemeljene i neutemeljene kritike uma. Kritika racionalnosti javlja se već u romantizmu, da bi se ponovila sa Nietzscheom (um je volja za istinom, a volja za istinom je volja za moć), Heideggerom (kritika „računajućeg mišljenja“), tzv. Frankfurtskom školom (kritika destruktivne dimenzije racionalnosti), da bi „eskalirala“ a kod postmodernih autora u toj mjeri da se racionalnost potpuno odbacuje. Ali po Frankovom mišljenju, samo su validne one kritike koje polaze od uma. U postmodernoj se kritika uma vrši tako što se odbacuje sam um. Frank se pita kako je onda moguća istina ako se svaka instanca odbaci. Istina je istina samo ako se za nju može da predoči razlog. Totalna sumnja u um priziva kao alternativu ono neumno, alogično.³

2 Naslov knjige intervju sa Richardom Rortijem glasi: *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself*.

3 Manfred Frank, *Conditio moderna*, Svetovi, Novi sad, 1995.

Frank se protivi i tezi o kraju metafizike. Metafizika je traganje za jedinstvenim temeljem svijeta i sopstva i kao takva, čvrsto je vezana za ljudsko dostojanstvo. Postmoderni autori (Foucault, Lyotard, Althusser, Derrida, Barthes...) odbacuju svaku metafiziku kao gramatiku koja ima tendenciju da univerzalizira i poravna sve različitosti. U postmodernoj dolazi do rehabilitacije onih njemačkih autora (Spengler, Klages, Heidegger) koji u kraju metafizike vide kraj zapadne duhovnosti. Postmoderna je epoha kraja metafizike u kojoj više ne funkcioniraju modeli preuzeti iz moderne u cilju legitimizacije društva. Moderna je počivala na tezi da mora postojati jedan princip koji obuhvata sve heterogene forme. U postmoderni se odbacuje takav natkriljujući princip tj. metadiskurs. Postoji obilje životnih formi/jezičkih igara, ali nema nikakav metadiskurs koji natkriljuje sve pojedinačne jezičke igre. Ne postoji nikakva univerzalna gramatika i pragmatika koja bi obujmila pojedinačne jezičke igre. Smrt metafizike, prema Franku, vodi slijedećoj situaciji: ako zahtjevi za važenje (kognitivni i normativni) više ne mogu da se opravdaju ili utemelje iz jednog metadiskursa, onda se sporovi oko pitanja važenja pretvaraju u sukobe zahtjeva za moć, dakle u borbu i ratove. Jezik postaje stanje *bellum omnia contra omnes*. Frank ovo stanje naziva „socijalno-darvinističkom konsekvencom ‘smrti Boga’“. Kod Derride je tumačenje potpuno liberalizovano: svako može svakom znaku u svako doba da da bilo koji smisao. Prema Franku, to vodi u potpuno rasulo i stanje gdje nema razlike između ispravnog i neispravnog, bitnog i nebitnog. *Conditio* moderne Frank vidi u nužnosti sporazumijevanja. Upravo zato što smo izgubili *a priori* sklopove, mi moramo da se sporazumijevamo, a to znači da iznova uspostavimo kriterije važenja.

Teško da su postmodernisti mogli i pretpostaviti da je će kraj istine kojeg su tako frenetično zagovarali biti otjelovljen u Donaldu Trumpu (ili sličnim desničarskim liderima) koji dnevno izgovori dvadesetak laži. Donald Trump je idealni postmodernist, reifikacija postmodernog narcizma.⁴

4 Nedavno je u *The New York Times*-u izašao članak „The End of Intelligence“ u kojem Michael Hayden, bivši šef američke obavještajne službe, ustvrđuje kraj obavještajnih službi. Sve je postala laž i u takvom ambijentu se više ni obavještajne službe ne snalaze najbolje. Članak započinje autorovim sjećanjem na boravak u poratnom Sarajevu i njegovim ondašnjim čuđenjem pred temeljitim raspadom institucija u donedavno stabilnoj i uređenoj državi. Danas, kaže, zna da su sve institucije labilne ako se istina potkopava na dnevnom nivou i ako ne postoji usaglašenost oko temeljnih činjenica. (Vidi *New York Times* od 28. 4. 2019.).

Spektakularizacija javnog prostora i populizam

Drugi proces koji je vodio kraju istine jeste pojava srozavanje politike isključivo na populizam i spektakl.⁵Javnost postaje karneval za performanse raznih političara koji manipuliraju glasačima. To je moguće jer odavno živimo u onome što je Jean Baudrillard nazvao simulakrumom ili lažnom stvarnošću koju stvaraju mediji. Taj simulakrum posreduje sve naše društvene odnose i čak potiskuje pravu, faktičku, fizičku stvarnost. Mediji postaju svijet u kojem su mehanizmima simulacije izbrisane granice između stvarnosti i apstrakcije. Uloga je medija prema Baudrillardovom mišljenju suspendiranje kritike i slobode govora, poništavanje pojedinaca te ukidanje značenja kao takvog. Caruju *informacije*, ali nema više *značenja*. Nije se moguće pozvati na prošlosedmične vijesti jer u njima nema ništa „osim slika.“ Tako nastaje hiperrealnost, simulakrum koji se neprestano multiplicira, sve je samo slika slike.⁶ U takvim okolnostima i sama politika postaje spektakl, odnosno populizam.

Populizam je „duboko višeznačan, promiskuitetno korišćen i hronično politizovan pojam.“⁷ Za Casae Muddea populizam je tehnika vladanja koja podrazumijeva antielitizam (populisti istupaju u ime „naroda“ protiv korumpirane „elite“ ili establišmenta i „spoljašnjih sila“), a Jan-Werner Müller, još jedan stručnjak za ovu temu, u populizmu vidi tehniku privatiziranja naroda („ujediniti svoj narod – jedini autentični narod“).⁸Prema, Rogersu Brubakeru, osnovne karakteristike svakog populizma su: antagonistička re-politizacija (ponovno dovođenje depolitiziranih područja u domen politike), majoritizam (potvrđivanja interesa većine protiv interesa manjine), antiinstitucionalizam, protekcionizam i „niski“ stil komunikacije⁹.

5 Više o fenomenu „spektakla“ u: Guy Debord, *Društvo spektakla*, Arkzin, Zagreb, 1999.

6 Jean Baudrillard, *Simulacija i zbilja*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001.

7 Rogers Brubaker, „Zašto populizam?“, *Theory and Society*, 26. 01. 2017, dostupno na peščanik.net.

8 Rogers Brubaker, „Zašto populizam?“, *Theory and Society*, 26. 01. 2017, dostupno na peščanik.net.

9 „Populistički stil performativno obezvrjeđuje kompleksnost retoričkim praksama jednostavnosti, direktnosti i naizgled očiglednosti, što je često praćeno eksplicitnim antiintelektualizmom i ‘epistemološkim relativizmom’“ koji promoviše zdrav razum i iskustvo iz prve ruke nasuprot apstraktnim i od iskustva

Populisti se u potpunosti poistovjećuju sa narodom, čime delegitimiraju opoziciju, a svaku kritiku opisuju kao udar na narod. Radi se o „duboko autoritarnom obrascu“¹⁰ koji artikulira nataloženi gnjev i resentiman naroda. Time nestaje sam pojam lične odgovornosti: narod ne polaže sebi račune.

Budući da često dolaze na vlast u kriznim vremenima, populisti ne prestaju proizvoditi krize u kojima uvijek iznova mobiliziraju narod. Kriza je „centralni dio populističke politike“, dok je krizna retorika „sredstvo privlačenja pažnje, oznaka urgentnosti, izraz stava da vanredna vremena trebaju vanredne mjere.“¹¹ Populisti krizu „konstruiraju, prikazuju, inteziviraju, dramtiziraju i tako doprinose stvaranju krize na koju navodno *reagiraju*.“¹² Zato je kriza vrlo često „sporan interpretativni okvir, a ne neutralni opisni termin.“¹³

Talas populizma koji je zahvatio Evropu i SAD u posljednjoj dekadi došao je sa krizama: prvo finansijski krah i velika recesija, izbjeglička kriza, talas terorističkih napada. Konvergiranje ovih kriza Brubaker naziva „savršenom olujom“: diskurzivno stapanje ekonomske, izbjegličke i sigurnosne krize i ekonomskih, kulturnih i fizičkih nesigurnosti i anksioznosti koje politički kateri i mediji dramtiziraju, televizualiziraju i emocionaliziraju zahvaljujući ovim krizama. Posljedice su Brexit i Donald Trump.

Politika, dakle, postaje umijeće stalnog izmišljanja društvenih problema, kriza, neprijatelja i vođa, drugim riječima jedne stale drame koja odvraća pažnju građana od suštinskih problema. Dakle, politika postaje umijeće konstruiranja i rekonstruiranja laži. Post-istiniti svijet Vesna Pešić opisuje kao „epohu totalnog laganja“ u kojoj istina biva *zatrpavana*, a činjenice se *hapse* i *postaju nedostupne*.¹⁴ Stvarnost se izmišlja, ono očigledno negira. Uspostavljena kultura laži služi brisanju granica između demagogije i gole stvarnosti čime se građani *zamlaćuju* kako ne bi mogli vidjeti vlast onakvom kakva ona zaista jeste: gola moć koja se održava tehnikama manipulacije. Dolazi do *hroničnog nedostatka činjenica* i vladavine glasina. To

udaljenim oblicima znanja.“ („Zašto populizam?“)

10 Jan-Werner Müller, *Šta je populizam*, Fabrika knjiga, Beograd, 2018.

11 „Zašto populizam?“

12 Ibid.

13 Ibid.

14 Više u: Vesna Pešić, „Nova epoha totalnog laganja“, na peščanik.net

je, stoga, *kontrafaktička kultura* u kojoj politika postaje *kontrafaktička politika*. Pobjeđuje onaj koji najbolje *barata* lažima. Paradigmatična primjer je američki predsjednik Donald Trump koji je radničkoj klasi, onim gnjevnim i siromašnim, obećavao borbu protiv establišmenta. Sama ideja da jedan milijarder koji je izbjegava porez i koji kralj reality-programa unaprijed zvuči kao varka. Ali, glasači su nasjeli. Zapravo, postistinita kultura sve više dovodi do ove *patološke koalicije* super bogatih pojedinaca i očajne radničke klase čime se, rehabilitacijom desnih nacionalističkih ideja, stvara svojevrsan *socijalni fašizam* koji je upravo okrenut protiv samih građana. Pogrešno prikazivanje sadašnjosti prati odlučna revizija prošlosti.

Politika postaje spektakl, a *opće dobro*, koje je sami smisao politike, više nije u središtu političkih rasprava. Politička ideja nestaje. Građani postaju pasivni recipijenti koji konzumiraju političke spektakle bez želje da uzmu učešće u njima. Politika se tako samo estetizira kroz spektakl i iako lišena sadržaja i referentnog izvora postaje sveprisutnom. (Druga je tema što ljudi, građani žele, hoće laž. Posebno u vremenima kriza kada ljudi žude za tim da budu prevareni. Još je Erich Fromm pisao o pojavi da pojedinci, suočeni sa kriznim društvenim okolnostima, svoju unutarnju nesigurnost i strah od odlučivanja prenose na vođu i naciju. Strah od izdvojenosti i samoće početak je bjekstva od slobode. Potčinjavanje započinje dobrovoljno, tako što ljudi odustaju od samostalnosti svog pojedinačnog *ja* u težnji da se sjedine s nekim ili nečim izvan sebe, kako bi to *ja* steklo snagu koja mu nedostaje.¹⁵ Riječ je o prije svega psihološkom problemu. Pošto su ljudi u kriznim vremenima emotivno nestabilni i pomjereni iz naviknutih društvenih obrazaca, javlja se populizam kao karakterističan oblik manipulacije.

Društvene mreže

Nastanak društvenih mreža se vezuje za 2005. godinu kada je Tim O'Reilly uveo pojam „Web 2.0“ za kojeg je tvrdio da označava „aktualne promjene pomoću kojih kolektivna inteligencija korisnika su-kreira vrijednosti platformi kakve su Google, Amazon, Wikipedia ili Craglist u *zajednici povezanih korisnika*“.¹⁶ Termin je isprva skovan kako bi identificirao potrebu za novim ekonomskim strategijama u vrijeme kolapsa brojnih internetskih kompanija. Prva strategija je,

15 Erich Fromm, *Bjekstvo od slobode*, Naprijed, Zagreb, 1989.

16 Daniel Trotter, Christian Fuchs, „Theorising Social Media, Politics and the State“ u *Social Media, Politics and the State*, Routledge, 2014.

dakle, podrazumijevala izmjenu same koncepcije mreže (*web*) u smjeru omogućavanja korisnicima da učestvuju u kreiranju sadržaja, pri čemu su istaknuti međusobna komunikacija i povezivanje korisnika. Uvode se novi alati i nove funkcije postojećih alata u cilju realizacije ove zamisli, poput *blogova*, učenja na daljinu, *wikija*, fotogalerija, *podcastinga*, što će napokon dovesti do nastanka društvenih mreža kao što su Facebook, Myspace, Twitter i dr. Najveća promjena koju su društvene mreže donijele na internet jeste upotreba stvarnih identiteta *online* i otvoreno dijeljenje sadržaja s drugim korisnicima. Količina informacija koju su korisnici spremni podijeliti pokazuje kako je došlo do „pomaka u društvenim normama ka većoj otvorenosti“.¹⁷ Danas *online* društvene mreže povezuju milione ljudi, a sam Facebook ima više od milijardu korisnika. Najveći dio ukupne ljudske komunikacije seli u virtualni prostor. Pojava društvenih mreža je imala temeljite i dalekosežne ontološke učinke: da li uopće postoji neko ko nije na društvenim mrežama?

Društvene su mreže povezivane sa mnogim konceptima. Pa ipak, ispitivanje ovog fenomena na prvom mjestu zahtijeva razmatranje pitanja same društvenosti. U sociologiji, kao što je poznato, postoje različiti koncepti društvenog, poput Durkheimovih *društvenih činjenica*, Weberovog *društvenog djelovanja*, Marxove ideje *udruženeo rada* ili Tönniesovog pojma *zajednice*. Zavisno od kojeg koncepta društvenosti krenemo, doći ćemo do različitih zaključaka o smislu onog društvenog u društvenim mrežama.

U biti, svi računarski sistemi, sve mrežne aplikacije i medijski oblici jesu i društveni zato što „skladište i prenose ljudsko znanje koje se zasniva na društvenim odnosima.“¹⁸ Svaki oblik korištenja računarskih sistema ili društvenih mreža podrazumijeva i određeno saznanje utemeljeno na objektivnom znanju koje proizilazi iz društvenih odnosa. S druge strane, ne omogućuju svi mrežni oblici neposrednu komunikaciju među ljudima („u kojoj makar dva čovjeka razmjenjuju simbole kako bi ih protumačili i kako bi im bili smisleni.“) Amazon je, na primjer, prije svega platforma koja daje informacije (o proizvodima, robi), i u vrlo maloj mjeri platforma koja omogućava komunikaciju.

17 Franklin, D., Andrews, J: *Megapromjena - kako će izgledati svijet 2050*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2015.

18 Daniel Trottier i Christian Fuchs u članku „Theorising Social Media, Politics and the State“

Kako bi osvijetlili svu kompleksnost i višeznačnost pojma *društvene mreže*, Daniel Trottier i Christian Fuchs identificiraju „tri društveno-informativna procesa koji konstituiraju tri oblika društvenosti: *saznanje, komunikaciju i kooperaciju*.“ Tri navedena oblika društvenosti se mogu povezati sa različitim sociološkim konceptima: saznanje sa Durkheimovim pojmom društvenih činjenica, komunikacija sa Weberovim idejama društvenog djelovanja i društvenih odnosa, kooperacija sa Marxovim pojmom udruženog rada. Prema ovom modelu, sve računarske mreže se dalje mogu svrstati na one koje prvenstveno obezbjeđuju informacije (websaitovi, novine), one koje unaprijeđuju komunikaciju (e-mail) i one koji omogućuju „izgradnju zajednice“ i korporativnu djelatnost (Facebook, Wikipedia...). Drugim riječima, društvene mreže su jedini medij koji efektivno objedinjuje komunikaciju, saznanje i poslovnu saradnju, koji su opet, najbolji koncepti za razumijevanje društvenih mreža.

Internet i društvene mreže su omogućile neviđenu demokratizaciju i demonopolizaciju znanja. U *cyber* prostoru je svakom pojedincu omogućeno da bude mislilac, stručnjak i analitičar, a svakom sadržaju da bude predstavljen kao neko znanje. Svaki korisnik je potencijalni odašiljač informacija.¹⁹ Ali, kako na internetu razlikovati pravo znanje od lažnog, eksperte od diletanata? Kako, napokon, razlikovati istinu od laži?

Internet i društvene mreže imaju ogromne epistemološke učinke. Kao rezultat specifične *ekonomije znanja* u kojoj najvažniji izvor konkurentnosti „nisu sirovine ili radna snaga, nego znanje: sjajne ideje, dobar dizajn, pametna organizacija“²⁰, pojava interneta je ozvaničila epohu „temeljite eksteriorizacije znanja“²¹ u kojoj, kako piše Lyotard, „staro načelo prema kojem je stjecanje znanja neodvojivo od školovanja uma, pa čak i od pojedinaca, postaje zastarjelo.“²² Znanje, drugim riječima, postaje najobičnija roba i puko sredstvo. Stara epistemološka tradicija, prema kojoj je znanje cilj, više ne može zadovoljiti novi kontekst ekonomije znanja. Kao i sa ostalim sredstvima i alatima,

19 O negativnim aspektima (površnost, pornografija, krađa identiteta, korporacijski kriminal) „Weba 2.0“ više u: Andrew Keen, *Kult amatera*, Fraktura, 2010.

20 Kieron O'Hara, *Platon i internet*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003.

21 Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press, 1984.

22 Ibid.

znanjem treba odgovorno i ekonomično upravljati, pravilno ga oblikovati, blagovremeno ažurirati. U pragmatičkoj optici ekonomije znanja, znanje je tek *iskoristiva informacija*.²³ Da bi jedna informacija prerasla u znanje mora biti učinkovita. Znanje je, ukratko, sredstvo za postizanje određenog cilja. Budući da informacije nose potencijal prerastanja u znanje, društvene mreže i cjelokupan mrežni prostor bivaju zatrpani informacijama.

Svođenje znanja na iskoristivu informaciju ima, naravno, svoje političke posljedice. Informacije (koje su „znanje“) moguće je upotrebljavati u sferi tehnike, dok u političkoj sferi one nisu dovoljne, gdje su za donošenje odluka potrebne tradicionalne vrline kao što su mudrosti, razboritost, hrabrost i sl. „Dok je istinsko znanje neizbježno ljudsko“, pišu Dan Thu Nguyen i Jon Alexander, „jer je opipljivo i zbiljski smješteno u našim tijelima, informacije čitljive strojevima su tehničke.“²⁴ Problem je što nas tehnologija „apstrahira od naše egzistencije kao tjelesnih bića u svijetu“ čime bivamo lišeni iskustva kao onog brdovitog puta do znanja. Informacije i podaci, sveprisutni i dostupni kao roba, u potpunosti poništavaju iskustvo. Navedeni autori smatraju kako ovakva epistemološka paradigma u konačnici „mijenja stari odnos između znanja i moći“, te uzrokuje nestajanje naših političkih zajednica, naših političkih uređenja.²⁵ Kakav odnos prema moći može imati znanje shvaćeno kao iskoristiva informacija?

Religija u postistinitom svijetu

Iako je modernost zaključila „smrt boga“, postmodernost je objavila radikalnu demokratizaciju bogova: svi su jednaki i nijedan nije povlašten. Postmoderni čovjek je religiozan, ali je njegova religioznost lišena identiteta. Savremenom kulturom dominira isključivo princip individualizma, odnosno individualnog užitka. Iz njega se razvijaju egoizam i nihilizam – „narcistički nihilizam“, kako bi rekao Jukić.²⁶ Javlja se kriza institucionalne religioznosti jer princip individualnog užitka prodire čak i u samu religiju: vjerske

23 Platon i internet, str. 43

24 Dan Thu Nguyen i Jon Alexander „Dolazak kiberprostorvremena i kraj političkog poretka“, u *Kulture interneta: Virtualni prostori, stvarne povijesti i živuća tijela*, uredio: Rob Shields, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001., str. 148

25 Ibid.

26 Vidi Jakov Jukić, *Budućnost religije*, Matica Hrvatska, Split, 1991.

ustanove postaju mjesta prijatnosti i lagode. Sve osobine postmoderne kulture koje su suštinski antireligijske (igra, rasonoda, mir koji je zapravo ravnodušnost, komocija, zaborav na probleme, arogancija, individualizam, hiperpotrošnja itd.) sele u vjerske zajednice. Ljudi počinju dolaziti u vjerske ustanove kako bi *konzumirali duhovnost*. Tradicionalna vjernost zajednici se gubi u potrošačkom mentalitetu vjernika. Osjećaj zajedništva nestaje. Vjera više nije prijedor, žrtva, teškoća, napor, odricanje, već prijatnost i užitak. Spektakularizacija religije više ne potkopava njenu vjerodostojnost. Religijske ustanove, kao i cijelo područje kulture, postaju poprišta kontradiktornosti, svojevrsna jedinstva suprotnosti.

Društvene mreže su izvršile dodatno rasredištenje religijskih institucija i proliferaciju religijskih istina unutar jedne religije. To, osim stanovitih pozitivnih aspekata, poput demokratizacije i omogućavanja kritike, donosi i opasnost porasta radikalizama, destruktivnih interpretacija i potpunog urušavanja religijskog autoriteta.

U tradicionalnim religijama vjerski i moralni ideal bila je šutnja, a danas je ideal brbljanje koje stvara nesnosnu buku koja poništava smisao i istine i činjenica. Nema više znanja, postoje samo informacije. Da bismo uspjeli razabrati istinu u ovoj epohi totalnog laganja, smatramo kako se moramo držati one prosvjetiteljske tradicije koja vrednuje iskustvo i struku, činjenice, poniznost pred kompleksnošću, proučavanje i ispitivanje, te poštovanje ideja. Ta je tradicija, u svom naglašavanju poštivanja činjenica, kompatibilna sa duhom svakog istinskog vjerovanja, a u konačnici i sa duhom islamske kulture o kojoj je pisao Muhamed Iqbal tvrdeći da je „rođenje islama rođenje induktivne inteligencije“ koja je usmjerena na pojedinačne fenomene, na ono konkretno.²⁷Tamo gdje nema istine nema ni slobode, a bez slobode nema ni iskrenog vjerovanja.

Literatura:

Knjige:

Lešek Kolakovski, *Mini predavanja o maksistvarima*, Plato, Beograd, 2001.

Manfred Frank, *Conditio moderna*, Svetovi, Novi sad, 1995.

Jan-Werner Müller, *Šta je populizam*, Fabrika knjiga, Beograd, 2018.

27 Muhamed Iqbal, *Obnova vjerske misli u islamu*, El-Kalem, Sarajevo, 2000.

Samedin KADIĆ

Erih Fromm, *Bjekstvo od slobode*, Naprijed, Zagreb, 1989.

Daniel Trotter, Christian Fuchs, „Theorising Social Media, Politics and the State“ u *Social Media, Politics and the State*, Routledge, 2014.

Franklin, D., Andrews, J: *Megapromjena – kako će izgledati svijet 2050*, Naklada Ljevaka, Zagreb, 2015.

Daniel Trotter i Christian Fuchs u članku „Theorising Social Media, Politics and the State“

Andrew Keen, *Kult amatera*, Fraktura, 2010.

Kieron O’Hara, *Platon i internet*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003.

Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press, 1984.

Dan Thu Nguyen i Jon Alexander „Dolazak kiberprostorvremena i kraj političkog poretka“, u *Kulture interneta: Virtualni prostori, stvarne povijesti i živuća tijela*, uredio: Rob Shields, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001., str. 148

Jakov Jukić, *Budućnost religije*, Matica Hrvatska, Split, 1991.

Muhamed Ikbal, *Obnova vjerske misli u islamu*, El-Kalem, Sarajevo, 2000.

Guy Debord, *Društvo spektakla*, Arkzin, Zagreb, 1999.

Jean Baudrillard, *Simulacija i zbilja*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001.

Članci:

Tamas Dezso Ziegler, „Populizam i postfašizam“, *Sociale Europe*, 02. 02. 2018., dostupno na peščanik.net.

Rogers Brubaker, „Zašto populizam?“, *Theory and Society*, 26. 01. 2017, dostupno na peščanik.net.

Michael Hayden „The End of Intelligence“ *New York Times* od 28. 4. 2019.

Vesna Pešić, „Nova epoha totalnog laganja“, na peščanik.net.

ULOGA RELIGIJE I NACIJE U PROCESU POMIRENJA U BOSNI I HERCEGOVINI

Zorica KUBURIĆ

Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu
Dr Zorana Đinđića 2, Novi Sad 21000, Srbija
e-mail:zoricakuburic@gmail.com

Ana ZOTOVA

Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu
Čika-Ljubina 18-20, Beograd 11000, Srbija
e-mail:anarzotova@gmail.com

ABSTRACT

U radu će biti prikazani rezultati empirijskog istraživanja o ulozi religije i nacije u procesu pomirenja, koje je sproveo Centar za empirijska istraživanja religije i Univerzitet u Edinburgu na teritoriji Bosne i Hercegovine od 2013. do 2019. godine. U prvom dijelu rada biće prikazani stavovi opšte populacije dobijeni na uzorku od 2.606 ispitanika iz 13 gradova, sa posebnim osvrtom na odnos manjinskog i većinskog statusa na različitim lokalitetima. Ispitanici su u više navrata ukazivali da je proces pomirenja u BiH ili važan ili veoma važan. Vjerski lideri mogu doprinijeti tom procesu ako ne isključuju manjine na mjestima gdje je njihova vjerska zajednica u većini i ako ne podstiču ekstremizam u svojoj zajednici na mjestima gdje su manjine. Također se ukazuje na važnost međusobnog razumijevanja kako sličnosti tako i razlika, kako u javnom tako i u privatnom diskursu. U drugom dijelu rada bavićemo se kvalitativnom analizom sadržaja stavova vjerskih elita. Intervjui sa 76 istaknutih ličnosti u obrazovnom, političkom, vjerskom i nevladinom sektoru rađeni su od juna 2018. do aprila 2019. godine. U ovom dijelu rada biće prikazani rezultati intervjuva s vjerskim liderima koji su profesori na vjerskim fakultetima, direktori vjerskih škola, nastavnici i vjeroučitelji, teolozi pravoslavne, katoličke, islamske, judaističke i protestantske teologije. Posebna pažnja biće posvećena njihovom mišljenju o preprekama koje stoje na putu pomirenja, kao i prijedlozima za njihovo prevazilaženje.

Cljučne riječi: Bosna i Hercegovina, religija, nacija, pomirenje

THE ROLE OF RELIGION AND NATION IN THE PROCESS OF RECONCILIATION IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

The paper will show the results of several research on the role of religion and nation in the reconciliation process in Bosnia and Herzegovina from 2013 to 2018. The first part of the paper will show the views of the general population, with particular reference to the relationship between minority and majority status at different localities. Respondents repeatedly and overwhelmingly indicated that the process of reconciliation in Bosnia and Herzegovina was either important or very important. Religious leaders will contribute to the process of reconciliation if they do not exclude minorities in places where their religious community is in majority and if they do not incite extremism in their community in those places where they are minority. It is important to promote respect for others both in public and private discourse.

The second part of the paper will deal with the analysis of the content of attitudes of political and religious elites. The interview was conducted in the summer of 2018 with 76 people who are prominent in their public role in society in the educational, political, religious and non-governmental sector. In this paper, I analyze the results of interviews with religious and political leaders as well as religious leaders as professors of religious universities, religious school directors and religious teachers who were part of this sample, patrons of Orthodox, Islamic, Roman Catholic, Judaism and Protestant theologians.

Keywords: Bosnia and Herzegovina, religion, politics, nation and reconciliation

Mjesto religije i vjerskih vođa u procesu pomirenja u Bosni i Hercegovini

Religija i društvo u 21. stoljeću u empirijskoj perspektivi jesu i biće ono što živimo danas na svojim lokalitetima. Posebno značajno je pitanje religije i društva na prostoru Bosne i Hercegovine budući da se raslojavanje društva dogodilo po šavovima religijske pripadnosti. Mi smo u ovoj temi o miru i pomirenju u Bosni i Hercegovini fokus stavile na religiju i naciju. Naša vizura je sociološka i krenula je 2013. godine istraživanjem bosanskohercegovačkog društva putem empirijskih istraživanja opšte populacije kako većinskog tako i manjinskog nacionalno-vjerskog pripadanja. Završna faza istraživanja trajala je do aprila 2019. godine kada su završeni svi intervjui predstavnika političkog, vjerskog, građanskog i obrazovnog sistema.

Način sagledavanja realnosti ima tendenciju da bude objektivan, međutim, i objektivnost je zbir naših subjektivnosti. Realnost gledana iz

empirijske perspektive je generalizacija svih ispitivanih subjektivnosti, i što je veći broj ispitanika to smo bliži istini. Kako mudri Solomon kaže: “Gdje nema savjeta, propada narod, a pomoć je u mnoštvu savjetnika.” (Priče 11, 14) Ono što nam je zajedničko možemo nazvati univerzalnom vrijednošću, zajedničkom potrebom. Jedna od njih jeste povjerenje, vjera u život, u ljude, u sebe. A kako jedan od apostola reče: “bez vjere nije moguće ugoditi Bogu” (Jevrejima 11, 6), a čini se ni samome sebi ni drugima, jer sve počiva na vjeri a vjera proizlazi iz povjerenja. Da bismo vjerovali Bogu neophodno je da prihvatimo da je Bog onakav kakav jeste. Da bismo vjerovali ljudima potrebno je da ih prihvatimo onakvima kakvi jesu i da od njih ne tražimo i ne očekujemo ono što oni ne mogu, a to je da budu apsolutno pouzdani. Dakle, ako i pođemo od pretpostavke da objektivna istina postoji i da je ona jedna, sagledavanja te realnosti su subjektivna i ona su predmet našeg istraživanja.

Da li religiozni ljudi mogu doprinijeti pomirenju? Religiozni po pripadanju i vjerovanju danas su najbrojnija kategorija vjerskog deklarisanja. Da li su oni nosioci moći duhovnog razvoja? Kako mjeriti religioznost? Da li je religioznost lokalnog tipa također univerzalna kategorija? Značenje religioznosti u sociološkim istraživanjima mjeri se preko indikatora koji pokrivaju sve dimenzije religioznosti (Kuburić, 2016). Jedan od važnih indikatora jeste teorijski sloj koji podrazumijeva da ljudi znaju u šta vjeruju i da vjeruju u to što znaju. Sama vjerovanja proizlaze iz teologije određene vjerske zajednice. Teorijski sloj je temelj i prakse jer se uglavnom obredi i stil života uobličavaju prema vjerovanjima, pa prateći učestvovanje u obredima, također, saznajemo o stepenu religioznosti. Međutim, biti religiozan ima unutrašnju dimenziju koja podrazumijeva lično iskustvo s Bogom, povjerenje da Bog postoji i da vodi život pojednaca. Tako da nije jednostavno saznati koliko je ko religiozan samo na osnovu jednog indikatora ili na osnovu površnih pitanja. Možda je religioznost najjasnija u moralnosti, u spremnosti da se drugome pomogne, da se bude dobar čovjek kako prema sebi tako i prema drugima. Odgovornost pred životom i spemnost da se ostvari samokontrola najbolji je pokazatelj zrele religioznosti (Kuburić, 2018a; 2018b).

Mogli bismo reći da je pitanje vjerovanja u Boga u monoteističkim religijama zajedničko pitanje i ključni pokazatelj religioznosti. Međutim, da bi neko bio vjernik nije dovoljno samo da vjeruje u Boga, potrebno je da znamo kakav je Bog u koga vjeruje, koje mu osobine pripisuje i da li vjeruje u Božiju zaštitu ili Božiju kaznu, da

li se plaši Boga ili ga voli i oslanja se povjerenjem da će život živjeti u zajedništvu i dijalogu s Bogom. Kada istražujemo molitveni život vjernika i tu nismo sasvim sigurni u tumačenju budući da su neke molitve formalne i ponekad otuđene od ličnog zajedništva s Bogom. S druge strane, imate vjernike koji imaju Boga tako blizu unutra u mislima i savjesti, do te mjere da ne odvajaju posebno vrijeme za molitvu jer su bez prestanka svojim mislima u dijalogu s Bogom, s kim se o svemu savjetuju i slušaju, glas svoje savjesti kao Božiji odgovor.

U istraživanjima poslije devedesetih religioznost se slobodnije iskazivala, i ljudi su bili spremni da se deklariraju kao vjernici i da se ponašaju kako vjernici. Budući da je religioznost postala poželjna osobina, bilo je i onih koji su se spolja deklarirali, pa čak i obredno ponašali i odlazili u vjersku zajednicu, ali od toga nisu ništa vjerovali niti prihvatili, već se samo uklapali u opšti trend. Ranije je bilo deklarativnih ateista, a danas deklarativnih vjernika, pojava s jedne strane iz interesa, s druge strane iz jednostavne adaptabilnosti i konformizma.

Istraživanje koje u ovom radu predstavljamo rađeno je u okviru saradnje Centra za empirijska istraživanja religije Novi Sad – Sarajevo i Univerziteta u Edinburgu. Istraživački tim činili su predstavnici različitih naučnih profila²⁸. Počeli smo sa preliminarnim istraživanjem koje je sprovedeno u 4 grada (Sarajevo, Banja Luka, Mostar i Bugojno), i tu smo vidjeli neka opća mišljenja o pomirenju na uzorku od 600 ispitanika. Potom smo krenuli 2013. godine u 13 gradova vodeći računa o manjinskom i većinskom prisustvu različitih religija i nacija, ne zaboravljajući i one najmalobrojnije do kojih je teško doći, ako se ide metodologijom slučajnog uzorkovanja od vrata do vrata (Grafikon 1. u prilogu). Te rezultate smo potom u svih 13 gradova predstavili javno. I to je bio sljedeći talas, potom smo radili fokus grupe da vidimo kako su ljudi te naše rezultate percipirali. Izveštaji svake faze istraživanja su objavljeni (Wilkes, at. all. 2012; Zotova, i dr., 2013; Zotova i Kuburić, 2018) i dostupni na zvaničnom sajtu istraživačkih organizacija.²⁹

28 George Wilkes, University of Edinburg; Zorica Kuburić, University of Novi Sad; Ana Zotova, Center for the Empirical Researches of Religion (CEIR) Sarajevo; Gorazd Andrejč, Woolf Institute, University of Cambridge; Marko-Antonio Brkić, University „Hercegovina“; Muhamed Jusić, Islam in South East Europe Forum (ISEEF); Zlatiborka Popov-Momčinović, University of East Sarajevo; Davor Marko, University of Belgrade

29 <http://diskursi.com/uploads/2013/dec/Edinburg%20Bos.pdf>; www.ceri.co.rs

Uzorak istraživanja čine 2.606 ispitanika, od kojih je 51% ženskog spola i 49% muškog. Najviše ispitanika je u uzrastu od 16 do 30 godina (44%), potom od 31 do 50 (32%) i 25% iznad 51. godine života (Grafikon 2). Već karakteristike uzorka istraživanja ukazuju na značaj religije i nacije. Karakteristično je da se vjerska i nacionalna pripadnost poklapa, skoro je identično (Grafikon 3). Značajno je naglasiti da 66% ispitanika živi u mjestu stanovanja u kome pripada većinskoj populaciji, dok je 34% njih koji pripadaju manjinskoj populaciji. Značajno je, također, navesti podatak da 60% ispitanika živi u mjestu u kome je rođeno, da je 16% njih rođeno u mjestu udaljenom manje od 60km i da je 17% njih rođeno u mjestu Bosne i Hercegovine koje je udaljeno više od 60 km. Od ukupnog uzorka 5% ispitanika rođeno je u nekoj od bivših država Jugoslavije, dok je 2% rođeno u nekoj od država EU (Grafikon 4).

Što se tiče ličnog odnosa prema religiji i vjerovanja u Boga najviše je vjerujućih ispitanika. Oni kojima je religija veoma važna je najviše u uzorku (37%), potom onih kojima je važna (36%) i donekle važna (15%), a najmanje je onih kojima uopšte nije važna jer su nereligiozni (11%), što je prikazano u grafikonu 5 u prilogu. U Boga vjeruje skoro 80% ispitanika. Međutim, kada je u pitanju aktivni odnos vjernika u svojoj vjerskoj zajednici, odgovori pokazuju da je u uzorku a, pretpostavljamo, i u populaciji, dominantan tradicionalni oblik religioznosti koji podrazumijeva vjernike koji nisu aktivni u svojoj zajednici i koji je povremeno posjete (39%). Redovno posjećivanje i aktivnost je iskazalo 19% ispitanika, dok 17% nikad ne ide u svoju vjersku zajednicu. Što se tiče homogenosti porodice po vjerskoj pripadnosti, u Bosni i Hercegovini 82% stanovnika živi u vjerski homogenoj porodici, dok je 18% u vjerski mješovitoj (Grafikon 6).

Pitanje manjina i većina može se posmatrati i u kontekstu ličnog osjećanja. Uvijek je neko negdje većina, a negdje manjina. Ovdje smo ukrstili varijable: život u vjerski homogenoj ili heterogenoj porodici s osjećanjem pripadnosti većini ili manjini. Najveći broj ispitanika živi u vjerski homogenoj porodici i osjeća se kao pripadnik većine (62%), dok 18% onih koji žive u vjerski homogenoj porodici osjeća da je pripadnik vjerske manjine. Od porodica koje su vjerski heterogene, 15% se osjeća da pripada vjerskoj većini, a 9% vjerskoj manjini (Grafikon 7).

Šta mislite ko može da doprinese procesu pomirenja? Na prvom mjestu to su, kažu ispitanici, nenacionalisti, oni koji zastupaju i tuđe dobro, ne samo politiku nacionalnih interesa. Drugo, vjeruje se

profesorima, smatraju da će do mira doći ako se u obrazovnom sistemu bude radilo na miru i pomirenju. 58% ispitanika ima povjerenje u vjerske vođe da mogu doprinijeti procesu pomirenja u društvu, i to više nego političari. Također je značajan procenat povjerenja ukazan vjernicima laicima. Dakle, ispitanici vjeruju da je religija u procesu pomirenja u Bosni i Hercegovini značajna. Od tog općeg povjerenja koje građani imaju u religiju, u vjerske vođe i vjernike uopće, želimo da prikazemo mišljenja samih vjerskih vođa, predstavnika vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini o procesu pomirenja i svom doprinosu tome.

Intervjui su urađeni sa 76 istaknutih ličnosti u obrazovnom, političkom, vjerskom i nevladinom sektoru od juna 2018. do aprila 2019. godine. Analizirali smo sadržaje dubinskih intervjuva o tome šta misle javne ličnosti, od gradonačelnika, političara, profesora, vjerskih vođa svih religija do nevladinog sektora. U ovom tekstu obradile smo sadržaj initervjua koji pripada vjerskim vođama. Sagovornici su nam bili: profesori na vjerskim fakultetima, direktori vjerskih škola, vjeroučitelji, teolozi pravoslavne, katoličke, islamske, judaističke i protestantske teologije.

Pitanja koja izdvajamo za diskusiju su: Da li je uloga manjina u jednom društvu da vrši utjecaj na većinu ili da prihvata utjecaj većine i da joj se prilagođava? Da li je moć identifikacije s većinom na globalnom planu dovoljna da osnaži vjerske manjine na lokalnom planu? Posebna pažnja posvećena je njihovom mišljenju o preprekama koje stoje na putu pomirenja, kao i prijedlozima za njihovo prevazilaženje.

Prepreke na putu mira i pomirenja

Mišljenja vjerskih predstavnika o preprekama u procesu pomirenja obuhvataju širok spektar problema. Neke od tih prepreka su samo dio nedovoljne razvijenosti pojedinih procesa, dok drugi zadiru daleko u prošlost i imaju svoju dugu genezu.

Možda bismo mogli reći da je početna prepreka na putu mira i pomirenja upravo to što pomirenje kao pozitivan ideal u svom korijenu ima negativan uzrok i postavlja se pitanje je li pomirenje moguće s takvih početnih polaznih, uglavnom negativnih razmišljanja.

Problem dominantne odgovornosti religije jeste to što nam je jezik isti i boja kože, jedino se razlikujemo po vjeroispovijesti, ali i tu ima

90% sličnosti. Međutim, orijentacija na razlike, kojih je jako malo, čini da one ipak dominiraju za distanciranje. Dakle, ta potreba da se gradi identitet na razlikama, koje se potom predimenzioniraju, u religiji pronalazi pogodno tlo.

Prepreka na putu pomirenja koja izranja iz iskaza sagovornika može se formulirati kao diskvalifikacija čitavog vjerskog i nevladinog sektora s optužbom da su doprinijeli nepomirenju. S jedne strane na optuženičkoj klupi su religije, s druge strane su nevladine organizacije, a geneza njihove nemoći da istraju u onome što jesu po svojoj prirodi jeste bivše društveno uređenje koje je gušilo i religiju i građansko društvo i stavljalo ih u funkciju jednopartijskog političkog sistema. Isključenje religije iz javnog života kroz jedan duži period i njezin povratak na javnu scenu ostavlja dojam da je religija dovoljno moćna da dadne odgovor i riješi pitanje pomirenja bez sudjelovanja same države i građanskih udruga.

Zahtjev koji je stavljen pred religije, kao apsolutni zahtjev za pomirenjem, s idejom da su one uzorci nepomirenja je optužujući. Očekivanje od religije da doprinese pomirenju je preteško i nerealno, zaboravlja se komunističko naslijeđe koje je u jednopartijskom sistemu podjednako obespravilo i vjerske zajednice i nevladin sektor. Aktivnost nevladinih organizacija se posmatra sumnjičavo kao pokušaj rastakanja države, vjere i nacije. Aktivnost vjerskih zajednica se posmatra kao pokušaj rastakanja građanskog društva. Također je otežavajuća saradnja između religijskih organizacija i civilnog društva, što je još jedna od prepreka. Čini se da je taj dijalog između sekularnog i vjerskog naporan upravo zato što se međusobno isključuje. Pokušaj spajanja vjerskog i civilnog, i vjernice i građanke, najprisutniji je među ženskim organizacijama vjernica koje nailaze na probleme jer nisu prihvaćene u obje uloge. Tu se prepoznaju feministička nastojanja vjernica u okvuru islama.

U okviru nastojanja da dođe do mira i pomirenja često se uočava nedostatak stvarnog dijaloga na terenu. Ispitanici naglašavaju da sve ostaje na riječima, što karakteriše mnoge projekte kao "prazne priče". I ne samo projekte, već "prazna priča" postaje i vjera ako nije u saglasnosti sama sa sobom. Iz ugla samokritike kao prepreka stoji i to: "Ali mislim da se mi hrišćani ne držimo jevanđelja. Možda teorijski samo, a praktično u životu jevanđelja nema."

Dakle, prepreka u moći religije da utječe na mir i pomirenje jeste veliki broj nominanlnih vjernika. To je problem ovoga vremena, jer kada bi svi željeli da slušaju glas svojih vjerskih predstavnika i učenja svoje religije, onda bi religija imala moć utjecaja. Pitanje je da li su vjerske vođe u stanju da utječu na tu masu ljudi nominalnih vjernika.

Jedna od prepreka na putu pomirenja jeste bivše društveno uređenje koje se pozivalo na komunizam i ateizam, te je u nekim krajevima potpuno prekinulo vjersku tradiciju pa je bezbožnost postala opasna zbog nedostatka pouke o vrijednosti dobra. Da bi neko bio aktivni vjernik treba da posjećuje vjersku zajednicu i da čuje propovijedi, ali talas nedolaska u crkvu i nepoznavanja vlastite vjere prenio se do današnjih dana i time spriječio vjerski utjecaj koji je u svojoj suštini uvijek okrenut ka miru i pomirenju. Tako se nedostatak slušanja propovijedi o ljubavi i praštanju reflektuje na nedostatak pomirenja u društvu. Osim tog nedostatka istinskog vjerskog utjecaja, građani su prepušteni slušanju medija koji prenose političke poruke mržnje prema drugome i produbljuju jaz među ljudima različitih nacija i vjera.

Međutim, jedna od prepreka koja se nazire u iskazima sagovornika jeste i samokritika vlastitog vjerskog sistema, koji je u periodu kada je imao moć, tu moć prokazivao na način koji je odvlačio od vjere. To je pobožnost koja tjera narod od crkve i vjere, kada se sveštenstvo ponaša sa silom, kada su djecu tukli na vjeronauci i nametali vjeru. Ako vjera ne proizlazi iz slobode, ona radi sama protiv sebe, pa je, recimo, komunizam došao kao reakcija na bahatost sveštenstva koje je imalo moć.

Mediji su zatvoreni za pozitivne priče o drugome, one se obično ignorišu. Mediji ne prenose pozitivna dešavanja i to je jedna od prepreka na putu pomirenja.

Sagovornici iznose i činjenicu da postoje zabrane od strane crkvene hijerarhije sa vrha da sveštenici i vjerski predstavnici učestvuju na lokalnom nivou, na manifestacijam drugih vjerskih zajednica. Prepreke dolaze s vrha vjerske hijerarhije, što oni odobre – funkcioniše, što ne odobre, iako se i dogodi dobra saradnja na lokalnom nivou, ne može da zaživi, pa imamo osjećanje nemoći lokalnih vjerskih službenika pred zabranama s vrha hijerarhije.

Kada je riječ o vjerskoj nastavi, postoje pokušaji da se u okviru tih časova ostvari upoznavanje i posjete drugim vjerskim zajednicama i

objektima u mjestu gdje djeca žive u multikonfesionalnim sredinama. Međutim, prepreka može biti negativan odnos prema posjetama i upoznavanju drugih vjerskih zajednica, koja nije česta, ali se događala (primjer ukora za službenika što je slao bošnjačku djecu da intervjuišu i opisuju druge vjerske objekte). Roditelji koji ne žele da njihova djeca upoznaju druge vjerske zajednice na časovima vjerske nastave su pojedinačni incidenti.

Prepreka na putu pomirenja, s jedne strane, u okviru je samog sistema kako vjerskog tako i političkog, i nemoguće je da pojedinci urade bilo kakve promjene. S druge strane, prepreka postaju i sami pojedinci koji iz slabosti ili neke dobiti izdaju sam sistem kome pripadaju. Tako sagovornici navode korupciju, potplaćivanje sveštenih lica, novac bez priznanica, potom političke podrške pojedinih političkih opcija od strane vjerskih službenika. Političke partije kupuju vjerske službenike da ih podrže s propovjedaonica. Vjerski poglavari na neki način budu zloupotrebjeni od institucija političkih vlasti zbog jednodnevnih političkih poena i koječega. I same vjerske vođe, umjesto da budu nosioci izgradnje mira, povjerenja i dobrog života, budu na neki način, čak, rušioци svega toga radi nekih sitnih interesa.

Sistemske probleme jeste nedostatak kritičkog mišljenja među teolozima, tj. zabrana kritičkog odnosa prema zajednici, i tretira se kao izdaja, a ne kao pomoć. Naglašava se marginalizacija kritičke svijesti u teološkim krugovima svih religija: "Ukinuli su sve teologe koji imalo kritički misle." Kao da svugdje dominira stav da je samokritika izdaja svoje grupe, svoje vjere i svog naroda. Prepreka postaje gušenje slobode mišljenja od nadređenih, cenzura javnog govora, recenziranje izjava nižeg sveštenstva, nedostatak slobode govora bez blagoslova nadređenih. I onda mi stalno pričamo i čujemo u crkvi da stalno govore o slobodi, a najmanje je ima.

Portparol vjerske zajednice ima pravo da daje javne izjave uz odobrenje nadređenog vjerskog poglavara. Ponekad je prepreka to što sve inicijative moraju da čekaju odluke vrha vjerske zajednice, a, s druge strane, prepreka je i to što kad na nižem nivou postoje inicijative, one se ignorišu. Iz vrha uvijek mora postojati inicijativa i preporuka kako da se postupa. Niža služba nema pravo da kaže, a niko ih ništa i ne pita.

Imamo, nažalost, nacionalizam umjesto vjere, nacionalizam je poput opojnog sredstva. Nacionalne političke elite se bore za vlast i koriste sva sredstva, a najbolje sredstvo za to je širenje straha

od drugog i drugačijeg, iako narod živi u miru na lokalnom nivou. Nacionalisti stavljaju ljude u ambijent straha i ugroženosti te razvijaju kod ljudi obrambene mehanizme kako bi reagovali instinktivno. Moć nacionalističke politike se najviše gradi manipulirajući religijom. Religija, umjesto da proizvodi smisao i vrijednosti, pristala je biti nacionalna zaštitnica. Religija, instrument nacionalističke manipulacije kojom, umjesto ljubavlju i sigurnošću, proizvode mržnju i ugroženost.

Jedna od prepreka jeste mentatlitet koji ne prepoznaje mogućnost zajedničkog dobra, već razmišlja logikom: ako je dobro za njih, ne može biti dobro za nas. Jedna od prepreka na lokalnom nivou jeste stav da je teško biti prijatelj u isto vrijeme i s prijateljima i neprijateljima tih prijatelja. Raslojenost stanovništva je i na osnovu onih koji su izbjegli i raseljeni i onih koji su domicilno stanovništvo, a iste vjere i nacije. "Mi smo pobjegli od tamo, a oni ovdje planduju" – čest je iskaz netrpeljivosti izbjeglih lica prema manjinama koje nisu izbjegle. Ljudi koji su stradali na jednoj teritoriji, potom izbjegli, imaju više problema s praštanjem od onih koji nisu izbjegli sa svoje teritorije, pa je druženje i pomirenje otežano.

Prepreka miru jeste i stalno podsjećanje vjerskih vođa na to i preuveličavanje te stalno insistiranje na onome drugome koji je zločinac. Nikada javno niko nije rekao: "Da, narod je u ime naše vjere, nismo mi to, ali u ime naše vjere je radio to što je radio, mi se toga odričemo." Čak možemo primijetiti i insistiranje u pojedinim krugovima na veličanju onih koji su drugom narodu nanosili zločin, što tek pravi razdor među narodima.

Generalizacija s pojedinačnog na opće, kada se cio narod okarakterise pojedinačnim ispadima iako jedan čovjek ne čini narod. "Nikada to i nije bilo da jedan čovjek čini islamsku zajednicu, niti crkvu."

Dakle, protivnici zajedništva, propagatori homogenog vjerskog prostora, na različitim manipulativnim potezima mogu pokvariti proces pomirenja. Jedan od njih, koji prepoznaje jedan od sagovornika, jeste podmetanje strašnih zločina i optuživanje suprotne strane da je ona to uradila da bi se proces asimilacije zaustavio zauvijek, da bi se mržnja i nepovjerenje ukorijenili za sva vremena. Kako se stvaraju vječiti neprijatelji bilo s koje strane? Druga prepreka jeste gubitak volje za pomirenjem, odnosno odustajanje od pozitivnih namjera i nastojanja, kao neka vrsta zamora materijala, što zbog dužine trajanja, što zbog kontinuiranih neuspjeha po tom pitanju. Prepreka je i strah

od vlastite grupe, da se ne naruši vlastiti autritet ako se druži sa neprijateljima svoje grupe. Status izdajice vlastitog naorda se stiče i kada se samo pozitivno govori o nekom pripadniku "drugih". Prepreka pomirenju jeste i pozicija većinske moći u kojoj se ne obraća pažnja na potrebe manjinskih zajednica. Pa se onda postavlja pitanje moramo li biti manjina da bismo gradili mir ili možemo to sa pozicije kada smo većina?

Prijedlozi vjerskih vođa za proces pomirenja

Uloga religije u procesu pomirenja može se prepoznati kao uspješniji faktor u tom procesu u odnosu na politički sistem. Dražen Tupanjanin kaže: "Ali mislim da su vjerske zajednice postigle ono što političari nisu. Mi danas imamo zajedniče tribine, zajedničke nastupe, zajedničke inicijative, dok političke elite nemaju konsenzus praktički ni po jednoj tački."

Mišljenja koja upućuju na pozitivne primjere imaju nekoliko područja djelovanja koja su se u prkasi pokazala pozitivno. Najčešće po učestalosti pojavljivanja jeste pridavanje značaja susretima, saradnji i dijalogu među predstavnicima različitih vjerskih zajednica. Naši sagovornici su imali iskustvo susreta na naučnim konferencijama, u obrazovnom sistemu, humanitarnom radu i državnoj upravi, kao i u svakodnevnom životu. Kao sistemsko rješenje spominje se bivše državno uređenje, socijalizam, koji je, kao sekularni prostor, davao mogućnost suživota pripadnika različitih zajednica. To iskustvo se provlači kao nostalgija, kao zajednički prostor koji je davao podjednake mogućnosti. U sadašnjim uslovima naglasak je na potrebi saradnje pripadnika vjerskih zajednica od državnog nivoa i sistema koji im to omogućava. Tako je Međureligijsko vijeće pogodna organizacija u kojoj se susreću predstavnici i organizovano saraduju.

Drugi nivo su susreti u okviru obrazovnog sistema i tu se ističe vjerska nastava gdje vjeroučitelji različitih vjerskih zajednica međusobno saraduju kako u zbornici tako i u učionici, tako što povremeno drže časove zajedno ili vode djecu u posjete vjerskim objektima drugih vjerskih zajednica na lokalnom nivou. Na taj način se uči o drugima i poštuje se njihova tradicija. Smatraju da je ulaganje u djecu ulaganje u budućnost društva. Multikulturalnost privatnih vjerskih škola je jedan od prijedloga koji je suprotstavljen modelu ekskluzivističkih i homogenih po vjerskoj i nacionalnoj pripadnosti.

Osim saradnje u školama, podstiču se naučni skupovi gdje se teolozi različitih zajednica okupljaju po pitanju istih tema. Tako se širi međusobno upoznavanje i tolerancija. Bilo je čak i prijedloga da se nivo upoznavanja produbi studiranjem na teološkim fakultetima druge vjerske zajednice. Takve inicijative uglavnom potiču od katoličkih predstavnika, jer oni osnivaju mješovite školske sisteme i primaju na studij pripadnike drugih vjerskih zajednica.

Sljedeća oblast jeste humanitarni rad i zajedničko organizovanje oko potreba ljudi na terenu. To je organizovanje koje je uobičajeno kroz rad nekih nevladinih organizacija. Vjerske zajednice zajedno imaju različite humanitarne projekte. Neke nevladine organizacije stavljaju naglasak na obrazovanje za mir, druge na socijalnu pomoći, treće na naučne skupove i razmjenu mišljenja, neke su samo ženske organizacije. Ženske organizacije su pokretači oslobađanja od malih nesloboda. Ali svi oni zajedno insistiraju na susretima građana, a ne nacija, na susretima, i teže upoznavanjima drugog i drugačijeg. Jedan od sagovornika je parolu: "svaka ptica svome jatu leti" - svrstao među stereotipe.

U oblasti kulture, također, možda više od drugih oblasti imamo mogućnost saradnje različitih pripadanja po vjerskoj osnovi. Jedna od takvih aktivnosti, koja je u BiH imala uspjeha, jeste i horsko pjevanje.

Dakle, prisutne su te dvije tendencije, jedna ka homogenom društvu s dominacijom jedne nacije i religije, a s druga koja teži građanskom društvu koje poštuje razlike i podstiče manjinske grupe da se osećaju prihvaćeno, a što, kako predlažu, treba biti inicijativa većinske grupe.

Nivo komšijskih dobrih odnosa podstiče se vjerskim dužnostima, poput onih da se podijeli komšijama u vrijeme praznika te obilježavanje svojih praznika uz pozivanje komšija.

Poštovanje različitosti i religijski drugog najteže se ostvaruje na nivou porodice. Znamo da je socijalna distanca po pitanju vjere i braka najjača. Na nivou porodičnih odnosa bilo je primjera poštovanja odluke djece kako po pitanju izbora bračnog druga izvan pripadnosti vlastite grupe, ali i po pitanju izbora sopstvene vjere koja nije iz porodičnog naslijeđa. Dakle, vjerske slobode na porodičnom nivou su test zrelosti pojedinca, a često je inividualna sloboda više izborna nego data.

Značajan doprinos jeste ideja da se na tim susretima sa religijski drugačijim čovjek sam suočava sa vlastitim granicama i bolje razvija razumijevanje prema tuđim granicama, šta ko može da podnese a šta ne može. Primjer koji se navodi je iz oblasti likovnog stvaralaštva, odnosno prikazivanje javljanja anđela Mariji na način koji vrijeda, što je doprinijelo razumijevanju odnosa muslimana prema slikovnom prikazivanju Muhameda.

Kada je upitanju odnos prema prošlosti, sagovornici naglašavaju važnost pričanja pozitivnih primjera i potpune istine s naglaskom na dobrotu i dobronamjernost drugog. Nasuprot primjerima govorenja negativno o drugome ili prikrivanja tuđeg dobročinstva, naglašava se potreba govorenja potpune istine, naglašava se potreba iznošenja istine o ljudskoj dobroti po imenu i prezimenu. Ljudska dobrota i altruizam su imanentni čovjeku kad se javi potreba da zaštiti drugog, čak i kad rizikuje svoj život. Kad uradimo nešto dobro drugome, svi imaju koristi, a kad radimo jedni protiv drugih, time ne doprinosimo ni sebi ni drugima.

Kao opća potreba na svim društvenim nivoima naglašava se značaj opraštanja. primjer ispovijesti čovjeka koji je počinio zločin, koji je potom čitav život patio, da bi pred kraj života potražio osobu od koje je trebalo da dobije oprost, ukazuje na zajedničku korist od opraštanja kako žrtve od koje se traži da oprost tako i počinioca, ako ima savjest i traži opraštaj.

Umjesto zaključka

Politika kao jazbina vukova

“Problem tih nacionalnih podjela definitivno dolazi od vlasti. Ne bih voljela nikad da sam u politici niti planiram biti. Ali, vjerovatno je to sindrom koji se zakači za tebe čim uđeš u tu vlast... Čula sam neki dan, uglavnom u smislu: *kada dođeš u jazbinu vukova, ne možeš biti janje, postaneš vuk, il' postaneš janje pa te vukovi pojedu.*”

Narod ne želi podjele

“Narod sigurno ne želi podjele, jer svaka podjela sa sobom nosi i stradanje i patnje. Kaže se u Jevanđelju: *ono carstvo koje se podijeli samo od sebe - ono će propasti.* Tako da jedna država i jedan narod ili narodi koji žive zajedno kada se podijele između sebe, definitivno doprinose do pada svega, i ekonomskog i bilo čega drugog.”

Mi smo sebi najveći krivci, nije nam uvijek drugi kriv

“Mi smo danas skloni tome da za sve svoje neuspjehe krivimo druge. I to je glavna, kao bih rekao, jedna floskula koja je upamćena u našem narodu, da za sve probleme koje mi imamo krivi su drugi... Ali je činjenica da smo mi sami sebi najveći krivci što nećemo sami sebi da pomognemo.”

Problem neodgovornosti: drugi će riješiti problem

“Mi moramo shvatiti da se ovdje sve može napraviti vlastitim rukama. I niko neće doći da vam napravi bolje ovdje ako vi to sami ne želite.”

Problem jednosmjerne komunikacije – sprečavanje drugog

“Radim sa muškarcima u Islamskoj zajednici i vrlo je teško nekada kada te ne razumiju šta želiš postići sa nekim projektom. Jer nije to uvijek, kako da kažem, dvosmjerna komunikacija. Znači, vrlo često je jednosmjerna. Ti šalješ informaciju, ali ona se ne prihvata. Ne razumiju. Valjda zbog te razlike između muškaraca i žena. Ali valjda je ta spremnost i kreativnost ženska upornost...”

Depolitizacija obrazovnog sistema

“Da se smanji, možda čak i kažnjava ta nacionalna retorika koja je tako opasna za djecu... Učenici medrese ili bogoslovije ili sjemeništa nemaju dovoljno poznanstva sa onim drugim ili drugačijim. Tek kad se upoznaju ili kad se stave u poziciju onoga prema kome imaju predrasude, onda se drugačije gleda.”

Lijek za predrasude – lični kontakti

“Mislim da se sve tri velike vjerske zajednice u Bosni trebaju uključiti u pomirenje. Čak i ta intelektualna elita ima predrasude prema drugome ili drugačijem. I treba više raditi na tom upoznavanju drugog ili drugačijeg da bi se razbile te predrasude.”

Uloga religije - svjedočiti vjeru

“Zatvaranje u geto nam ništa dobro ne donosi. Prije svega za crkvu, crkva mora da svjedoči, da izađe iz sebe i da govori na sva moguća usta o istini koju propovijeda. Znači, sveštenik ne može samo da bude sveštenik u ovoj kancelariji, sveštenik mora izaći na ulicu, u školu, u instituciju, mora stati pred kameru i kazati ono šta vjeruje i šta crkva govori i misli kako bi to neko mogao čuti, da bi mogao vidjeti i osjetiti tu istinu.”

Šta je dobro za sve ljude

“Treba nam jako malo da živimo jako dobro i kvalitetno, uz samo malo dobre volje, poštovanja i potrebe da radimo za opšte interese. To je naš najveći problem. Mi smo danas došli u situaciju da su ljudi izgubili osećaj šta je to opšti interes, zajedničko dobro.”

Literatura

Kuburić, Zorica (2018a). Teologija mira, u: Kuburić, Zorica, Ćumura, Ljiljana, Zotova Ana (ed). (2018). *Mir i pomirenje*, Zbornik radova I. Novi Sad: CEIR. str. 17-46.

Kuburić, Zorica (2018b). *Filozofija teologije i univerzalne vrednosti*. Novi Sad: CEIR.

Kuburić, Zorica (2016). Indikatori religioznosti u istraživanjima. u: *Zbornik radova, Istraživanja uloge religije u procesu izgradnje poverjenja i pomirenja*. Sarajevo: CEIR i Mostar: Sveučilište Hercegovina. str. 77-98.

Kuburić, Zorica (2008). The Role of Religion in Identity Formation and Social Distancing in the Balkans, u: Žigmanov, T. (ed.). *Divided God and Intercultural Dialog*, Ljubljana: Dijaš M dom Ivana Cankarja (DIC) i KUD Pozitiv.

Kuburić, Zorica (2012). Stepen međusobnog poverjenja na Balkanu, u: Brkić, Marko-Antonio (Ed.) (2012). *Balansiranje između slobode govora i prava na religiju*, (zbornik radova s međunarodne znanstvene konferencije, održane 26. 9. 2009. u Sarajevu) Sarajevo: Međureligijski institut.

Kuburić, Zorica, Ana Zotova, Zlatibirka Popov Momčinović, Marko-Antonio Brkić, Muhamed Jusić, (2013). O mogućnostima i preprekama u procesu pomirenja i izgradnji poverenja na Balkanu. U: Šljukić Srđan I Šljukić Marica. *Promene i prepreke*, (ed.) Novi Sad: Filozofski fakultet, 63-79.

Wilkes, G. et. all. (2012). *Pomirenje i izgradnja povjerenja u Bosni i Hercegovini, Ispitivanje javnih stavova u četiri grada i regiona*, Sarajevo: CEIR.

Wilkes, G. et. all. (2012). *Pomirenje i izgradnja povjerenja u Bosni i Hercegovini, Ispitivanje javnih stavova u četiri grada i regiona*, Sarajevo: CEIR.

Wilkes, George, Zotova, Ana, Kuburić, Zorica, Andrejč, Gorazd, Brkić, Marko-Antonio, Jusić, Muhamed, Popov-Momčinović, Zlatiborka, Marko, Davor (2013). *Factors in Reconciliation: Religion, Local Conditions, People and Trust, Results From A Survey Conducted in 13 Cities Across Bosnia and Hercegovina*. Sarajevo: CEIR i Edinburg: Project on Religion and Ethics in the Making of War and Peace.

Wilks, G. (2013). The importance of Religion and the secular for peace and war: Challenges for scholars seen in the light of the Edict of Milan. *Religija i tolerancija* 19: 7-15.

Zotova, Ana, et al. (2013). Predstavljanje rezultata istraživanja o odnosu religije i pomirenja. U: Knežević, Nikola i Zlatiborka-Popov Momčinović (ed). *Uloga religije u pomirenju i tranzicionoj pravdi na prostoru Zapadnog Balkana*, Novi Sad: Centar za istraživanja religije, politike i društva. 149-166.

Zotova, Ana i Kuburić, Zorica (2018). Presentation of results of research on the relationship between religion and reconciliation. *Religija i tolerancija*. Vol. XVI. 29: 149-164.

NEMA SEKULARIZACIJE BEZ NEPRIJATELJA

Bernard HARBAŠ

Medicinski fakultet, Univerzitet u Zenici
Travnička cesta 1, Zenica 72000

e-mail: bernardharbas@gmail.com

ABSTRACT

U ovom radu se polazi od Schmittovog shvaćanja pojmova političko i neprijatelj i njihovog tumačenja u savremenoj društvenoj i političkoj teoriji. Pojam političkog podrazumijeva da postoji mnoštvo grupiranih suprotstavljenih strana koje ne moraju nužno da budu u konkretnom sukobu. Političko se može razumjeti kao potvrda egzistencije političkih jedinstava, kao i snage njihove unutarnje povezanosti. Drugim riječima, političko je jačanje veza unutar jedne političke zajednice iz razloga što pored nje i nasuprot nje postoji druga (neprijateljska) zajednica. U savremenoj filozofiji, Schmittovo shvatanje političkog se, između ostalih, interpretira i iz ugla teorija o identitetu. U tom smislu, neprijatelj je potvrda da postoji drugi koji je suprotstavljen, samostalan i različit od „istog“. Talal Asad smatra da je pojavom prosvjetiteljstva Evropa formirala identitet moderne i sekularizovane zajednice što je istovremeno proizvelo ocrtavanje jasnih granica prema religioznom Istoku koji je, iz zapadne perspektive ostao nerazvijen jer nije prošao proces sekularizacije. Sličnu tezu iznosi i Gil Andijar koji smatra da moderna Evropa svoj identitet konstituše i osnažuje kroz neprijateljstvo prema religijskom Istoku. Prema Chantal Mouffe, neprijatelj se shvata kao konstitutivna vanjskost odnosno, kao uslov za formiranje identiteta. Za Derridu, Schmittov pojam neprijatelja se može razumjeti kao „drugi“, koji ne samo da je različit već je značajan jer, zbog svoje drugosti i suprotstavljenosti i distanciranosti sprečava etničku homegonizaciju i, time, stvaranje novih neprijateljstava. U radu se pokazuje da se Schmittovo političko ne mora razumijevati kao pojam koji podržava apsolutističku vlast i nužno neprijateljstvo. Naprotiv, kroz savremena (posebno, poststrukturalistička) tumačenja vidimo da je neprijateljstvo nezaobilazni element konstituisanja identiteta, a što je još značajnije, osnov za svako autentično prijateljstvo.

Ključne riječi: političko, neprijateljstvo, sekularizacija, prijatelj, identitet, Evropa, konstitutivna vanjskost

THERE IS NO SECULARIZATION WITHOUT ENEMY

This article departs from Carl Schmitt's understanding of the notions of the political and enemy and their interpretation in contemporary social and

political theory. Concept of the political implies a multitude of grouped and opposed yet not necessarily conflicting parties. The political can be understood as a confirmation of political unities' existences, as well as the strength of their inner coherence. In other words, the political is a strengthening of ties within a political community because beside and opposed to it there is another (hostile) community. In contemporary philosophy, Schmitt's understanding of the political is, among others, interpreted from the theory of identity standpoints. In that sense, enemy represents a confirmation that there is the other who is opposed, independent and different from the 'same'. Talal Asad is of the opinion that with the emergence of Enlightenment Europe formed the identity of modern and secularized community which simultaneously brought about outlining of clear demarcation with religious East which, from the Western standpoint, remained undeveloped because it didn't undergo the process of secularization. Similar thesis is brought forward by Gil Anidjar who states that Europe constitutes and strengthens its identity through the enmity towards the religious East. According to Chantal Mouffe, enemy is understood as a constitutive outside, i.e. as the condition for forming the identity. For Derrida, Schmitt's concept of the enemy can be understood as 'the other' who is not only different but significant since, because of its otherness, opposition and distance, it prevents ethnic homogenization and thus creation of new enmities. The article shows that Schmitt's the political doesn't necessarily has to be understood as a concept which supports absolutist power and necessarily enmity. On the contrary, through contemporary (especially poststructuralist) interpretations one can see that enmity is unavoidable element in constituting the identity and, even more importantly, foundation for every authentic friendship.

Key words: the political, enmity, secularization, friend, identity, Europe, constitutive outside

1.0 Uvod: Neprijatelj

Sa pojavom djela Carla Schmitta koncept neprijatelja suvereno ulazi u prostor političke filozofije. Pomenuti pojam postaje značajan element u određivanju jedinstva neke političke zajednice, snage suvereniteta kao i nezaobilazan koncept u definisanju identiteta. Neprijatelj je suštinski vezan za pojam političkog, jer političko duguje svoje postojanje samo svijetu gdje postoje suprotstavljenosti i antagonizmi. I obrnuto, svijet u kojem postoji sklad je svijet bez političkog. Neprijatelj je potvrda da postoji drugi koji je suprotstavljen, samostalan i različit od „istog“. Drugim riječima, političko je potvrđivanje da postoji „drugi“, koji ne samo da je različit već je značajan jer, zbog svoje drugosti i suprotstavljenosti, omogućava aktivnost političkog. Političko je metafora svakog sučeljavanja te se

može shvatiti i kao tenzija i konfrontacija različitih misaonih pozicija. Schmitt je teorijom političkog objasnio ne samo svojstva konkretnog političkog djelovanja, već je i predstavio jednu ontologiju odnosa istog i drugog koja pokazuje da se isti potvrđuje kroz postojanje drugog i obrnuto.

2.0. Teološko određenje političkog

Carl Schmitt u djelu *Pojam političkog* definiše političko kao oblast djelovanja kojom se određuje ko jeste a ko nije neprijatelj. Političko, drugim riječima, postoji ako postoji neprijatelj. Svijet u kojem nema neprijatelja je svijet bez političkog. U definisanju ovog pojma Schmitt slijedi Hobbesovu političku teoriju po kojoj je ispravna vlast nedjeljiva i apsolutistička, jer isključivo u takvom obliku može da održava i osnažuje političko. Kod Schmitta neprijatelj ne mora biti moralno zao. Zapravo, on je drugo i strano i za njegovu suštinu je dovoljno da je u posebno intenzivnom smislu egzistencijalno nešto drugo (Šmit, 2001: 19). Neprijateljstvo ne mora da rezultira sukobom jer je rat samo mogućnost i uvijek postojeća pretpostavka odnosa prijatelj-neprijatelj (Šmit, 2001: 24). Drugim riječima, odnos koji uslovljava postojanje političkog je stalna napetost i tenzija između različitih i stranih političkih zajednica. Možemo reći i da je političko neka vrsta potvrđivanja nezavisnosti država kao mnoštva političkih jedinstava. U tom smislu, svaki oblik formiranja ili nastojanja za formiranjem čovječanstva kao jedinstva svih država ukida odnos prijatelj-neprijatelj i time, sposobnost države za političko odlučivanje. Političko nije samo puka egzistencija različitih i nezavisnih političkih zajednica, ono je i odluka da postoji neprijatelj i time predstavlja njegovu najvišu formu.

U *Političkoj teologiji* Schmitt definiše političke pojmove moderne države kao sekularizovane teološke pojmove (Šmit, 2001: 107). Pod ovim Schmitt smatra da je u Moderni politika, odvajanjem od religije, preuzela njeno nastojanje da kontrolira društvo. Iz prethodnog možemo uočiti da političko nasljeđuje moć teološkog, na način da vladar ima identičnu ulogu kao i Bog u kontroli društvenog poretka. Identifikacija monarha sa Bogom se vidi u transcendentnosti monarhove pozicije u odnosu na državu (Šmit, 2001: 113). Schmitt ukazuje na važnost personalističkog karaktera suverenosti, jer je jedino vladar/monarh u stanju svojom odlukom postići političko jedinstvo jednog naroda. Odluka a ne norma je glavna odlika političkog jer opšta norma ne može da obuhvati sve izuzetke sa kojima se država može susresti. (Šmit, 2001: 91)

U Schmittovoj koncepciji nalazimo dva određenja političkog: sposobnost određivanja neprijatelja i sekularizirani teološki pojam. Ako se ove dvije definicije dovedu u vezu možemo izvesti zaključak da je političko/politika (s obzirom da Schmitt ne pravi bitnu razliku između ova dva pojma) nastavak teološke prakse određivanja neprijatelja. Simbolički, suveren ima poziciju koju zapravo ima Bog. Prema toj koncepciji, procesom sekularizacije suveren nasljeđuje poziciju Boga i može samo da producira zakone, ali ne i da im bude podložan. U tom smislu, političko nije osnaživanje pravne države, već moći vladara da donosi odluke ali prvenstveno one o tome ko je prijatelj a ko nije. Drugim riječima, političko je onaj momenat u kojem je vlast koncentrisana u suverenu i kada je on ne dijeli ni sa kim i kada on određuje neprijatelja.

Za Schmitta, političko postoji jer postoji razlika između prijatelja i neprijatelja. Drugim riječima uslov političkog je suprotstavljenost i tenzija između političkih jedinstava. Političko je stanje spora i nadmetanja, te stoga, Schmitt tvrdi da svi politički pojmovi imaju polemički smisao (Šmit, 2001: 21). U tom smislu, liberalizam, demokratija ili pokušaj formiranja univerzalnog identiteta zasnovanog na proletarijatu rasparčava bilo kakvu mogućnost političkog, jer političko postoji samo ako postoji neprijatelj ili razlika. Iz tog razloga, ono funkcionira kao sredstvo u osnaživanju nacionalnog osjećaja, pripadnosti i identiteta. Političko ima svrhu da pokaže da se „mi“ politički osnažujemo i postajemo jedinstveni jer imamo strah od potencijalnog neprijatelja.

3.0 Evropa i njeni neprijatelji

Gil Anidjar produbljuje Schmittov odnos smatrajući da se u modernoj Evropi neprijatelj formira u sferi teološkog. Međutim, Anidjar ukazuje da neprijateljstvo i političko igranju značajnu ulogu u konstituisanju identiteta. Schmittov koncept neprijateljstva je duboko involviran u konstituciju identiteta, jer veze među članovima svake političke zajednice osnažuju ako postoji prijetnja u vidu neprijatelja. Anidjar uočava da se kroz modernu historiju Evrope, neprijatelj pojavljivao u formi religije koja je razlog za osnaživanje političkog, budući da ona ima značajnu ulogu u pokretanju i vođenju ratova (borbe za sveta mjesta, borbe za religijsku čistoću teritorija) i samim time u izazivanju straha i homogenizaciji protivničkih strana. Ona ima ulogu neprijatelja, jer funkcioniše kao potencijalna prijetnja čistoći određenog prostora ali

i kao sredstvo osnaživanja identiteta. „Pretnja je religija, određena religija“ piše Anidjar u *Semitima* (Anidjar: 2014: 19). Ovdje je važno ukazati na rad Tomaža Mastnaka *Evropa: istorija političkog pojma*, u kojem se pokazuje kako konstituisanje neprijatelja igra ključnu ulogu u formiranju pojma Evrope. Mržnja prema muslimanskom svijetu je bila „unutrašnja snaga hrišćanstva“, koja se javila tokom kršćanski ratova, postala je naslijeđe Evropljana i glavni element u konstituisanju Evrope kao političke zajednice (Mastnak, 2007: 37). Mastnak naznačava da je tokom srednjeg, ali i novog, vijeka Evropa bila promatrana kao zajednička domovina i utočište kršćanskog svijeta (Mastnak, 2007: 57). Glavni cilj te zajednice bio je očuvanje vlastitog prostora kroz borbu protiv muslimanskog neprijatelja

Kao i Mastnak, Anidjar polazi od teze o Evropi kao domu isključivo kršćanskog svijeta. U tom smislu, moderna politička ili religijska istorija Evrope je duboko određena ontologijskom razlikom između prijatelja i teološkog neprijatelja. Tokom srednjeg vijeka neprijatelj kršćanske Evrope bio je Jevrejin i to u obliku unutrašnjeg neprijatelja, a Islam, s obzirom da nije uopšte smatran religijom, bio je od strane kršćanstva prihvaćen za političkog neprijatelja. Sa pojavom prosvjetiteljstva relacija prijatelj-neprijatelj počinje da objašnjava odnos sekularizovanog Zapada i teologiziranog Istoka. Naime, ulaskom vladavine razuma u njenu kulturnu historiju, Evropa počinje prolaziti kroz proces sekularizacije čime pojam političkog dobija na važnosti i to nauštrb religijskog. U momentu pojavljivanja prosvjetiteljstva, Evropa/kršćanski Zapad konstituira neprijatelja u vidu religijskog Istoka. Odnosno, kako religija nestaje na Zapadu tako se pojavljuje Istok i postaje religija (Anidjar, 2014: 55). Ovdje nalazimo suštinsku razliku koja određuje kulturni identitet Evrope, primjetnu u izjednačavanju evropskog prostora sa modernizacijom i progresom i koja se odvija odbacivanjem religijskog naslijeđa kao tradicionalnog i konzervativnog balasta. Modernizacija i raskidanje veza sa religijskim određuje definiciju Evrope iz razloga što u sebi sadržava društveni napredak viđen kroz klasične sociološke teorije, prema kojima je svaki društveni progres definisan njegovim raskidom sa mitološkim i religijskim. Raskidanje sa religijom pravi od religije neprijatelja modernizacije i progresa. Očigledno je da je sam progres Zapada ili bolje rečeno, Zapad kao progres, neraskidivo vezan za konstituciju neprijatelja. Taj progres je očevidan i u nastojanju kršćanstva da se sekularizuje. Sekularizacija Zapada/kršćanstva se odvija otklonom prema istoku i Orijentu. Zapad sekularizacijom čini dvije stvari: daje sebi obilježje

modernog, a Istoku karakteristike nazadnog i tradicionalnog prostora. Kao što se može uočiti iz Anidjarovih razmatranja, sekularizacija se dešava samo u zapadnom i kršćanskom kulturno-religijskom prostoru što dovodi do zaključka da je isključivo kršćanstvo bilo sposobno za sekularizaciju. Drugim riječima, jedino kršćanstvo dobija pravo da, kao moderni i sekularizovani entitet, modernizuje istočni i porobljeni svijet imenujući ga „religijom“ (Anidjar, 2014: 111). Istovremeno označavajući bliskoistočni svijet kao religijski, kršćanstvo je sebi pripisalo obilježje sekularizovanog prostora. Ovdje vidimo da je sekularizacija određivana, ne samo kao odbacivanje religijskog, već i kao napredak i modernizacija. Kao što je poznato iz klasične sociološke literature, posebno u poglavljima o društvenom razvoju, principi ekonomskog i političkog razvoja su osnovna obilježja svijeta koji je sekularizovan, a u tom odnosu religija je bila posmatrana kao kočnica bilo kakvom napretku. To ne znači da je zapadnoevropski svijet odbacio kršćanstvo, već da se transformisao u neku vrstu tzv. „emancipovanog“ prostora u kojem je religija smještena u tzv. privatnu sferu. Jedna od dihotomija koju formira relacija „zapadnoevropska civilizacija-istočna religija“ jeste upravo podjela na privatnu i javnu sferu. Tu podjelu nalazimo već u staroj Grčkoj ali ona najveći značaj dobija u Moderni kod Johna Lockeja, kod kojeg uviđamo prvu pojavu koncepta civilnog društva. Sama ideja podjele na ove dvije sfere je označila da osnovni sadržaj političkog prostora treba da bude sveden na odnos civilno društvo-službena vlast. U takvom odnosu ne postoji mjesto za religiju što označava prekretnicu u savremenoj političkoj teoriji, kojom se religija smješta u privatnu sferu a pošto se riješila tereta religije, politika se počinje posmatrati kao moderna i progresivna aktivnost.

Prema Anidjaru, postojanje neprijatelja je važno za konstituisanje kulturnog identiteta. U knjizi *Jevrej in Arapin*, on elaborira odnos ove dvije nacionalno-religijske grupe kao utemeljujuće za formiranje Evrope kao kulturno-političkog i religijskog prostora. Idenitet Evrope, prema Anidjaru, jeste strukturiran kroz odnos dva neprijatelja, Jevrejina, koji predstavlja unutrašnjeg-teološkog i Arapina koji označava vanjskog-političkog neprijatelja. Evropa koja je, prema Anidjaru, i dalje kršćanska svoj politički opstanak nalazi upravo u jasnom određivanju ova dva tipa neprijatelja.

Ovdje bi se mogla povući paralela sa teorijom Arjuna Apaduraja o manjinama kao neprijatelju. Prema Apaduraju, jedna od najsnažnijih dijagnoza savremenog svijeta je strah od malih brojeva, odnosno

manjina. Drugim riječima, manjine su neprijatelji jer narušavaju čistotu jedinstvenog nacionalnog prostora (Apadauraj, 2006: 53). Manjine nisu prirodne već proizvedene, ali kod većine izazivaju strah da će i same postati većine te ugroziti status/položaj trenutne većine. One su snažan povod za konstrukciju neprijatelja koji, zbog postojanja manjina, osnažuje vlastiti identitet ali i nacionalni ponos. One, na koncu, podstiču na jasno ocrtavanje granica između „čistog i opasnog“, tezu koju je koristila Meri Daglas. Prema Apaduraju, manjine se proizvode u onom periodu progresivnog razvoja društvenih nauka, posebice statistike i geografije. Upravo prebrojavanje omogućava državama ili nacionalnim većinama da odrede ko je manjina i samim time potencijalna prijateljica većinskom stanovništvu.

4.0 Modernizacija, sekularizacija i njeni neprijatelji

Značajnu tezu o neprijateljstvu između zapadnoevropskog kršćanstva i istoka koji je određen Islamom iznosi Talal Asad u svojoj knjizi *Formacije sekularnog*. On, kao i Anidjar, ukazuje na to da je sekularizacija uslovljena društvenom i političkom modernizacijom. Nastanak moderne države, parlamentarizma, javne sfere, koncepta moderne nacionalne države, početak primjene ugovora u pravnim, ekonomskim, političkim odnosima utiče na to da se religija počinje polako istiskivati iz društveno-političkog života zapadnoevropskog prostora koji je suštinski bio određivan kao kršćanski. Drugim riječima, sekularizacija je očigledno bio fenomen koji se dešavao samo na prostorima u kojima je kršćanska religija bila zastupljena, što navodi na zaključak da su moderna i sekularizacija isključivo osobenosti kršćanstva i zapadnoevropske kulture.

Modernost i sekularizacija su neodvojivi pojmovi jer je modernost bila uslovljena upravo provođenjem sekularizacije. „Da bi društvo bilo moderno ono mora biti sekularno, a da bi bilo sekuarno mora premestiti religiju u prostor bez politike“ (Asad, 2008: 264). Drugim riječima, moderna društva su se definisala kao ona u kojima je bio prisutan visok nivo industrijske razvijenosti, veće političke participacije građana i na koncu, niži nivo učešća religije u samom društveno-političkom životu. Kao što je poznato, Moderna je teorijsko-historijska paradigma koja uključuje racionalni pristup stvarnosti, naučni progres, vladavinu ljudskih zakona, potiskivanje teološkog u privatnu sferu. Za određenje Moderne je u tom smislu vrlo važna pojava prosvjetiteljstva kao misaone teorijske struje koja smatra da je razum osnovni kriterij

spoznaje svijeta i života. Moderna je teorijska paradigma koja za cilj ima raskidanje veza sa tradicionalnim društvenim poretkom. Prema Talalu Asadu, a u čemu se slažu mnogi kritičari Moderne, ona je nedokaziva stvar (Asad, 2008: 25). Iz jasno postavljenih parametara koji su određeni, prije svega, zapadnoevropskim kulturnim modelom koji pod modernom razumijeva, prije svega „rašćaravanje svijeta“ (Max Weber), ona je stvar konteksta, datih okolnosti i subjektivnog tumačenja. U tom smislu, definicija Moderne se može jasnije razumjeti samo iz uglova postmoderne, jezičkog okreta, jezičko-analitičke teorije i neopragmatizma a to je da se termini, koncepti i nazivi za teorijske struje proizvode i da nemaju vječna i nepromjenjiva značenja. U tom smislu treba propitati institucije koje se javljaju s modernizacijom. Asad naglašava Weberovo određenje države kao institucije koja ima legitimni monopol nad nasiljem i postavlja pitanje kako se onda objašnjava postojanost nasilja u koncepciji moderne države zasnovane na principima racionalnosti, odnosno kako se racionalnost i iracionalnost dovode u vezu.

Međutim i da prihvatimo da je Moderna stabilan pojam, moramo uzeti u obzir da ona egzistira na odnosu prijatelj-neprijatelj. Moderna je predstavljala napredak u svim vidovima ljudskih djelovanja pa je time uključivala i naučni progres koji je podrazumijevao razvoj disciplina poput geografije, statistike i novih modela vladavine. Sve ove tehnike su podrazumijevale kontrolu stanovništva kroz njegovo prebrojavanje, razvrstavanje, slaganje podataka. Sve pomenute tehnike su podrazumijevale isticanje nacionalne i religijske statistike a što je, na koncu, pokazivalo odnose većine i manjine. Konačan rezultat prebrojavanja je pokazivao da većina ne postoji bez manjine i obrnuto. Prebrojavanje je bio izvanredan metod u konstruiranju i osnaživanju identiteta, ali isto tako i pomoćno sredstvo u povlačenju granica između nacionalnih i religijskih skupina. Ta granica kao proizvod statistike je bila, kao što smatra Apadauraj, jedan od najuvjerljivijih argumenata u podsticanju straha većine od manjine i gledanja na manjinu kao prijetnju.

1 Ovakav pristup vlasti koji podrazumijeva regulisanje stanovništva koji se se, između ostalog, vrši i kroz prebrojavanje i klasificiranje Foucault naziva biopolitičkom stanovništva. (Fuko, 1978:123)

4.1. Kako neprijatelj može da bude prijatelj?

U koncepcijama koje slijede ću pokušati da elaboriram osnovne načine rješavanja odnosa prijatelj-neprijatelj. Nijedna od koncepcija koje slijede neće insistirati na prevladavanju ove relacije, već na njenoj istrajnosti ali u smjeru relativiziranja politike fiksiranih identiteta kao i predupređivanja konstituiranja totalitarne politike proizvedene iz koncepcija „transcendentalnog“ suvereniteta i svemoći politike. Prema Chantal Mouffe, svaka konstrukcija identiteta je relacionala. Dakle, identitet se ne može formirati samo na osnovu relacije $A=A$ već i $A=A$ jer nije B. U tom smislu, za njenu teoretsku postavku je veoma važno Schmittovo određivanje političkog kao relacije prijatelj-neprijatelj, koja se u Mouffinoj teoriji može posmatrati i kao anticipacija poststrukturalističkih identitetnih teorija. Prema Mouffe, Schmittova teorija je značajna za određivanje identiteta jer daje prednost kontingenciji i relaciji. Iz Mouffinog čitanja Schmitta uviđamo da identitet nije konačan, već njegovo konstituiranje proizlazi iz relacije i skupa slučajnih okolnosti. Za identitet je potreban drugi, koji osnažuje „nas“ i koji nas definiše iz suprotstavljenosti spram njega. Taj drugi ili drugost se u Mouffinom teorijskom apartatu naziva konstitutivna vanjskost (Mouffe, 2005: 15). Upravo u relaciji „mi-konstitutivna vanjskost“ pokazuju se i potvrđuju „vlastita“ obilježja koja proizlaze iz razlike spram „drugosti“ što pokazuje da je koncept razlike preduslov za postojanje identiteta (Mouffe, 2005: 15). To znači da odnos prijatelj-neprijatelj nije nešto što treba prevladati nekim univerzalnim identitetom u formi jedinstvenog čovječanstva, jer je neophodan relacionali konstituens za svako formiranje identiteta. Upravo zato što je za njegovu konstrukciju neophodno postojanje „konstitutivne vanjskosti“, nadaje se da identitet nije fiksni i nepromjenjiv, već uvijek relacional, kontekstualan i na koncu, u dolasku.

Za Jacquesa Derridu za svaki koncept prijateljstva neizbježan je neprijatelj. On smatra da klasični religijski ili pak mitološki oblik prijateljstva vodi u jednu vrstu fuzije koja nanovo stvara neprijatelje od onih koji nisu uključeni u prostor bratimljenja. Stoga, svaki oblik prijateljstva treba potencijalno da uključuje i neprijateljstvo, odnosno, da u svakom prijatelju vidimo neprijatelja koji je u nadolasku ili koji to uvijek može da postane. Prevelika prisnost pa čak i ljubav stvara saveze, klanove i bratstva protiv drugih bratstava. Prijatelj, s kojim se nećemo bratimiti i stvarati saveze, klanove, bratstva protiv drugih „prisnih“ i „bratskih“ prijateljstava, može biti samo prijatelj u dolasku (Derrida, 2005: 288).

5.0 Političko-politika

Značajne uvide u antagonističku prirodu moderne i savremene politike nalazimo u radovima učesnika *Centre de recherches philosophiques du politique* koji je djelovao u periodu 1980-1984. i u čijem radu su, pored mnogih, učestvovali i Claude Lefort i Jean-Luc Nancy.

Claude Lefort u svojim razmatranjima vidi opasnost od totalitarizma u teološkoj uslovljenosti političkog. On ovu vezu vidi u nastojanjima da politika nađe svoje utemeljenje u religijskom, gdje se politika nalazi u stanju u kojem nema razdora (Lefor, 2003 : 26). Ona politika koja nalazi svoje utemeljenje u Drugom (Bogu) obezbjeđuje „sigurnost“ svojim građanima jer sprečava stvaranje antagonizama. Nasuprot takvoj politici stoji demokratija koju Lefort ne posmatra kao standardni politički režim, već kao način političkog mišljenja i djelovanja. Za njega je demokratija proizvodjenje nesigurnosti i iskustvo neodređenosti (Lefor, 2003: 22). Nasuprot politici koja nalazi svoje utemeljenje i izvjesnost u Bogu, demokratija je neodređeni prazni prostor u kojem niko ne polaže pravo na vlast. Drugim riječima, demokratija je „prazno mjesto“ jer u takvom uređenju vlast ne pripada nikome (Lefor; 2003: 101). Stoga treba osnaživati demokratiju i na taj način stvarati otpor prema svođenju politike na sigurno utočište religije. S obzirom da postoji ustrajnost teološko-političkog, to jest, stalna tendencija ka sjedinjavanju ova dva pojma, isto tako postoji stalna bojazan za pojavom totalitarizma i njegovom nastojanju da popuni to prazno mjesto moći (Flynn, 2013: vii). Jedino rješenje, prema Lefortu, jeste stalno insistiranje na demokratskom društvu, koje se realizira kroz otpor prema identifikaciji političkog sa teološkim. Na taj način, održava se društvo gdje niko nema moć, obezglavljeno društvo kako ga naziva Georges Bataille, u kojem niko ne polaže pravo na vlast.

Kao i Claude Lefort, Jacques Ranciere odbacuje mogućnost shvatanja demokratije kao poretka, režima ili pravno-političke forme. Ona je, prema mišljenju ovog filozofa, stanje u kojem su svi akteri političkog života vidljivi i gdje im je omogućeno da učestvuju u političkim aktivnostima. Ranciere poredi demokratiju sa pozornicom, jer omogućava političku vidljivost svih ljudi i, u tom smislu, ona predstavlja „vrstu zajednice određenu specifičnom sferom pojavnosti naroda“ (Ranciere, 1999: 99). Ljudi su ovdje zamišljeni kao subjekti koji predstavljaju sami sebe i nisu zastupnici partija niti nečijih interesa i zbog toga se demokratija suprotstavlja modernoj formi

reprezentativne vlasti. Naime, politička reprezentativnost podriiva osnove demokratije jer predstavlja oligarhijsku formu vlasti (Ranciere, 2008: 65). Demokratija se ne može misliti ni kao dogovor niti kao slaganje jer se, na taj način, isključuje osnovna osobenost političkog a to je rasprava, spor. Na koncu, za Rancierea demokratija nije puka vladavina naroda ni dogovor predstavnika partija niti zastupanje određenih interesa i ideja, ona postoji samo tamo gdje postoji rasprava koju vodi bezidentitetni subjekt na pozornici na kojoj se pojavljuje narod (Ranciere, 1999: 100).

Kao i Claude Lefort, Jean-Luc Nancy smatra da je jedini način da se spriječi formiranje totalitarne politike insistiranje na antagonističkoj relaciji političko-politika. Ovu teoriju djelimično izvodi iz Heideggerove razlike između filozofije i mišljenja, po kojoj je prva skup naslijeđenih naučenih sistema filozofskih teorija a drugo, permanentno i aktivno dovođenje u pitanje kako svijeta i života tako i same filozofije kao naslijeđa. Ako primijenimo Heideggerovu konceptualnu shemu, onda politiku možemo shvatiti kao skup naslijeđenih praksi kojima vlast nastoji da u potpunosti ovlada društvom, a političko predstavlja neku vrstu otpora samoj politici u njenoj namjeri da apsolutizira društvo.

Kada je riječ o demokratiji, Nancyjevo stajalište je slično Lefortom. Njegov je stav da svaka politika predstavlja neku vrstu totalitarizma bilo da je riječ o autoritarnoj ili o modernoj reprezentativnoj vlasti. U tradicionalnim i savremenim oblicima vlasti, i tu se slaže većina savremenih postmodernih teoretičara, vlast ima aspiracije ka identifikaciji društva i politike, a sam čin identifikacije je totalitaran. Stoga Nancy smatra da najoptimalnije političko stanje nije prevladavanje jedne opcije drugom niti uspostava nekog univerzalnog identiteta, već prihvatanje definicije demokratije kao „svaki put potvrđivanja jedinstvene i neuporedive vrijednosti ili smisla“ (Nancy, 2010: 24). Demokratija za Nancyja nije režim među drugim režimima, niti nametnuta politička opcija koju politički subjekti treba da poštuju i slijede. Naprotiv, ona je pobuna protiv svakog režima (Nancy 2010: 38). Autentična demokratija je ono „stanje“ u kojem djeluje princip „nepredstavljenosti“. Drugim riječima, to je političko stanje neposrednog političkog djelovanja. U demokratiji je suverenitet ništa jer (kao i kod Bataillea i Leforta) vlast pripada svima i samim time, nikome. Demokratska politika je jedini način borbe protiv totalitarnih aspiracija svake države.

5.1 Političko bez teologije i politike

Kroz sve teorije koje su ovdje spomenute nastojalo se ukazati na značaj i važnost odnosa teologije i politike za konstituciju identiteta. Politika je crpila svoju moć iz teologije sve do novog vijeka i prosvjetiteljstva kada se dešava njena sekularizacija. To nije značilo da je religija napustila prostor političkog, već naprotiv, ostala je da egzistira u vidu prijetnje i neprijatelja u religijski čistom prostoru.

Kao što smo vidjeli, političko kod Schmitta proizlazi iz teološkog ali održava se zbog postojanja neprijatelja. Bez neprijatelja, prema Schmitu, živjeli bi u sferi potpune indiferentnosti i samim time političko i politika ne bi imali svoju funkciju. Kod Anidjara i Asada odnos politike i religije je neprijateljski jer procesom sekularizacije moderna kršćanska Evropa formira svog neprijatelja u nekoliko oblika: religija, religijski Istok i, na poslijetku, Islam. Za Nancyja i Leforta prostor političkog se ogleda u demokratiji kao isključivom načinu borbe protiv totalitarnih političkih režima. Za njih demokratija nije režim, već prostor neposrednog političkog učestvovanja, suprotstavljenosti i nadmetanja. Ona je nastojanje za potvrđivanjem „drugosti“ i autentičnosti svakog političkog mišljenja i odbacivanjem bilo kakve potrebe za podređivanjem zajedničkim političkim idejama.

Neprijatelj se može posmatrati kroz perspektivu post-strukturalizma. Kod Mouffe vidimo da neprijatelj može funkcionirati kao „vanjskost“ neizbježna za svako konstituisanje identiteta. Derrida također vidi značaj Schmittovog „neprijatelja“ za održavanje „istinskog“ prijateljstva, a najveću opasnost za društvo vidi u prevelikom prijateljstvu i bratimljenju. Za njega, preveliki fraternalizam vodi u isključivanja i sukobe i stoga autentično prijateljstvo treba da uključuje i postojanje mogućeg neprijatelja (neprijatelja u dolasku). Prema Derridi, prijateljstvo na distanci i odnosi bez prevelike bliskosti mogu da održe dobre odnose u društvu. Na koncu, iz svih pomenutih teorija provlači se ideja da Schmittova relacija prijatelj-neprijatelj ne mora proizvoditi zajednice u kojima se pojedinci okupljaju iz straha od drugih političkih jedinstava. Funkcija neprijatelja ne mora biti niti osnaživanje „našeg“ identiteta. Održavanje relacije prijatelj-neprijatelj može da se posmatra iz perspektive sprečavanja asimilacije drugog i pretvaranje drugog u vlastito i „isto“. Upravo ova relacija daje prostor ne samo za distancu nego i omogućava prostor drugom da bude drugi/a/o i zadrži svoju autentičnu drugost.

Literatura:

Anidjar, G. 2014. *Semiti. Rasa. Religija. Književnost*. Beograd: Fakultet za medije i komunikacije

Apaduraj, Ardžun. 2006. *Strah od malih brojeva*. Beograd: XXvek

Asad T. 2008. *Formacije sekularnog*. Beograd: Beogradski krug

Derrida J. 2005. *Politics of Friendship*. London and New York: Verso

Fuko. M. 1978. *Historija seksualnosti*. Beograd: Prosveta

Flynn B. 2013. „Foreword“, Martin Plot (ed.) *Claude Lefort. Thinker of the Political*. New York. Basingstoke: Palgrave Macmillan

Lefor, K. 2003. *Izumevanje politike*. Beograd: Filip Višnjić

Mastnak T. 2007. *Evropa: istorija političkog pojma*. Beograd: Beogradski krug

Mouffe, C. 2005. *On the Political*. Routledge

Nancy, J-L. 2010. *The Truth in Democracy*. New York: Fordham University Press.

Ranciere, J. 1999. *Dis-agreement. Politics and Philosophy*. Minneapolis: The University of Minnesota Press

Ranciere, J. 2008. *Mržnja demokracije*. Zagreb: Naklada Ljevak

Šmit K. 2001. *Norma i odluka. Karl Šmit i njegovi kritičari*. Beograd: Filip Višnjić

KA UNIVERZALNOJ TEISTIČKOJ METAFIZICI

Vladimir LASICA

Faculty of Theology, Marmara University
Göztepe Yerleşkesi 34722 Kadıköy - İstanbul
e-mail: lasoov@gmail.com

ABSTRACT

U ovome članku ukazujem na to da je univerzalni filozofski teistički pristup stvarnosti još uvijek moguć. U centru ovakvog pristupa stoji značenje 'bivanja,' koje je osnovno polazište klasične srednjovjekovne metafizike. Smatram da na ovom polazištu može biti uspostavljena jedna univerzalna teistička metafizika danas. Važnost ovog projekta je da se pokaže da najuniverzalnija religijska ideja, ideja Božje egzistencije, nije rezultat sujevjerja ili samo vjerovanja, već racionalnog uvida koji ima istu osnovu kao svako drugo naučno razmatranje stvarnosti. Ovaj uvid utemeljen je na univerzalnom značenju bivanja kao takvog koje svojom apsolutnom ekstenzijom korespondira sa apsolutnošću bivanja (tj. apsolutnošću egzistencije), te kao takvo predstavlja osnovu svake koncepcije i kognicije.

Ključne riječi: teistička metafizika, bivanje, Bog, apsolutnost bivanja.

TOWARDS UNIVERSAL THEISTIC METAPHYSICS

In this paper I argue that a universal philosophical theistic approach to reality is still possible. I highlighted the meaning of 'being' as the starting point of classical medieval metaphysics as the starting point upon which a universal theistic metaphysics could be established. The importance of such project is to show that the most universal religious idea of God's existence is not a product of superstition or of mere belief, but of rationality that has the same foundation as any scientific inquiry into reality. This starting point is the universal meaning of 'being *qua* being,' that due to its absolute extension corresponds with the absoluteness of existence (i.e. the absoluteness of being), and as such represents the foundation of any conception and cognition.

Key words: theistic metaphysics, being, God, absoluteness of existence.

1.0 Uvod

Da bi se premostile religijske razlike u svrhu zajedničkog religijskog djelovanja potrebno je uspostaviti jednu teističku filozofiju, tj. teističku metafiziku, čija će univerzalnost prevazilaziti partikularna teološka učenja. Na primjer, teološki nazori o prirodi Isusa Krista predstavljaju, sasvim prirodno, nepremostivu barijeru u formiranju jednog univerzalnog teološkog pogleda na svijet koji bi objedinjavao sve monoteističke religije. Međutim, ovo isključivo teološko pitanje je kao takvo partikularno i tek sekundarno u odnosu na primarno filozofski problem: dokazivanja Božje egzistencije. Ono što je primarni interes svih monoteističkih religija jeste ukazivanje na jedinstvenu prirodu Božju, kao i na ontološku zavisnost svijeta od Prvog uzroka svih stvari. U ovom interesu ogleda se filozofsko jedinstvo teističke metafizike. Upravo je dokaz za Božju egzistenciju ona najopštija poveznica koja je tokom čitavog srednjovjekovnog milenija uticala na razvoj filozofske misli unutar tada dvije religijski i ideološki sukobljene civilizacije: islamske i kršćanske. Međureligijska netrpeljivost, kao ni iznimno krvavi sukobi i progoni, nisu bili prepreka kršćanskim, islamskim i jevrejskim misliocima da odaju priznanje svojim prethodnicima iz „suprotstavljenog tabora“ za doprinos koji su ostvarili na polju formiranja metafizike kao filozofske discipline koja ima za cilj pokazati nužnost (u aristotelijanskom smislu) postojanja Boga.

Ovakav način filozofiranja danas nije napušten, ali jeste marginaliziran i to više zbog ideološkog pritiska modernog društva, nego zbog prevage kantovske ili pozitivističke argumentacije. Zapravo, Kantovo učenje o antinomijama uma, kao i logički pozitivizam u korijenu imaju nominalističko polazište koje je pretpostavljeno, a ne dokazano. Smatram da epistemološki problemi nominalističke ontologije mogu biti prevaziđeni analizom značenja „bivanja“, „bitka“ ili „bića kao bića.“

Naime, značenje ‘bivanja’ je toliko opšti pojam da upravo zbog svoje opštosti on ne može imati smisao isključivo u umu (kao što se može pretpostaviti za značenja rodova i vrsta), već nužno ukazuje na apsolutnost egzistencije, tj. na apsolutnost svega što na bilo koji način jeste. S druge strane apsolutnost egzistencije je po nužnosti takva da sve što jeste mora biti po sebi ili nužno ili kontingentno (tj. takvo da ne može ne biti ili takvo da može ne biti). Na taj način apsolutna opštost značenja ‘bivanja’ podrazumijeva da logička nužnost nije isključivo stvar uma, već da ona korespondira sa svijetom kao totalitetom svih

kontingentnih bića. Kada je jednom ustanovljeno da sve što jeste ne može biti po sebi kontingentno, inače ne bi uopšte bilo egzistencije, postojanje bića koje je po sebi nužno se samo nameće. Pokazati da nužno biće jeste Bog je dalji proces u kojem se kreće univerzalna metafizička dedukcija. Ovakvo rezonovanje, unatoč mnogim suptilnim razlikama, bilo je zajedničko najvećim filozofima islamske i kršćanske civilizacije; npr. Augustinu, al-Kindiju, al-Farabiju, Ibn Sini, Ibn Rušdu, Majmonidesu, Koneviju, Akvinskom, Dunu Škotu, Henriju od Genta, Suarezu i drugima.

2.0 Ideja teističke metafizike

Teistička metafizika treba biti zasnovana na metafizičkoj platonovsko-aristotelijanskoj tradiciji, te nastaviti napor koji je kontinuirano ulagan od strane najvećih filozofa i teologa zapadnog srednjovjekovlja. Pod „zapadnim srednjovjekovljem“ ovdje ne mislim na geografsko-ideološki određenu Zapadnu civilizaciju, već isključivo na geografski prostor zapadno od rijeke Ind,¹ i to u periodu između 4 i 16 stoljeća. To je geografsko prostranstvo na kojem su nastale filozofske škole koje su bile pod dominantnim uticajem platonističke i aristotelijanske misli, a u svrhu ojačavanja teološko-filozofske interpretacije svijeta. Iako je moguće da je uticaj Platonove i Aristotelove filozofije prodro dublje u indijski pod-kontinent, rijeka Ind svakako na istoku predstavlja granični domet snažnijeg uticaja grčke filozofije; pored toga, naravno, precizne granice, kao i preciznu periodizaciju u historiji filozofije zbog kompleksnosti i šarolikosti kulturnih, civilizacijskih i društvenih zbivanja, nije moguće postaviti. U svakom slučaju, ono što smatram „zapadnim srednjovjekovljem“ ili „filozofskim zapadom“ obuhvata nekoliko velikih civilizacija: zapadno-europsku, bizantijsku i islamsku.

Osnovno obilježnje zapadne srednjovjekovne filozofije jeste sistematska „teologizacija“ Platonove i Aristotelove misli i njeno stavljanje u kontekst abrahamovskog monoteizma. Ova „teologizacija“ ipak ne predstavlja puko mijenjanje Platonovih i Aristotelovih ideja tako da se one uklope teološke nazore objavljenih religija, kao što

1 Zapravo riječ je o prostranstvu između Pirenejskog polustrva i Britanskog otočja na zapadu do rijeke Ind na istoku, a koje obuhvata Mediteranski bazen, Zapadnu Europu, Bliski Istok, Transoksaniju i zapadnu Indiju, a kako sam već ukazao u članku *Formiranje klasične metafizike*.

se to često interpretiralo (i još uvijek intepretira) u moderni. Riječ je zapravo o nezavisnom naučnom traganju za jednom univerzalnom istinom uz pomoć systemske koncepcije i metode koju su omogućili dva najveća filozofa antike. Motiv koji stoji iza hipoteze koja je u osnovi ovog traganje svakako je došao iz teoloških primarnih izvora, međutim to nije podrazumjevalo da je jedna racionalna nauka o odnosu između Boga i svijeta uopšte moguća. Upravo su djela Platona i Aristotela, te spisi neoplatonista, ukazivala na to da je moguće doći do saznanja o Bogu kao prvom uzrok svih stvari bez „ispravnog“ religijskog nadahnuća. Međutim, to ne znači da su djela ove dvojice antičkih velikana od strane srednjovjekovnih filozofa tretirana kao racionalno-spoznajni uzor. U stvari njima se prilazilo kao „filozofiji u mogućnosti,“ tj. kao nečemu što ima dobre temelje i pokazuje prihvatljiv rezultat, ali ne zadovoljava kriterij nužnosti kojeg je sâm Aristotel postavio u svome *Organonu*. Prema tome, Platonova i Aristotelova misao predstavljala je materijal koji treba kritički razmotriti, usavršiti, dodatno oblikovati i sistematizirati kako bi bilo riječ o naučno prihvatljivoj filozofiji. Prihvatljivost ovdje nije imala puno veze sa religijsko-ideološkim stanovištima, iako su filozofski uvidi prolazili kroz rigoroznu provjeru religijskih autoriteta koji bi potom zabranjivali ili odobravali određeni nauk, već je bilo mnogo važnije pokazati da je odnos između božanskog uzroka (koji je već dokazan kod Aristotela) i njegove apsolutne posljedice tako objašnjen da to „ne može biti drugačije,“ tj. da se uspostavio precizan deduktivni sistem objašnjenja, odnosno opšta nauka koja objedinjuje sva partikularna naučna saznanja kao jedna univerzalna ontologija – metafizika.

Nakon što je Ibn Sīnā formulisao metafiziku kao nauku čiji je primarni predmet biće kao biće, tj. kada je uspostavio ontologiju kao analitiku značenja „bivanja“ ili „bitka,“ te čiji je konačni cilj, tj. objekt traganja prvi uzrok apsolutnosti bivanja, prva filozofija kao spoj ontologije i filozofske teologije postaje predmet sistematske razrade unutar obje velike civilizacije, islamske i zapadno-kršćanske (Bertolacci, 2016, str. 191-195). Za Ibn Sīnu, svako poimanje, bilo da je riječ o rodu, vrsti ili pojedinačnom, ima osnovu u poimanju ‘bića’ (*mawǧūd*) ‘nužnosti’ (*wāǧib; ǧaruri*) i ‘nečega’ (*šaj*) (*al-Ilahijāt*, I, 5, (1)), odnosno u koncepciji bivanja, tj. bitka (*wuǧūd*) kao najopštijeg značenja koje se odnosi na apsolutnost svega što postoji i svega što uopšte može da bude. Značenje ‘bivanja’ je takvo da nije zamislivo ništa opštije, te se svako značenje mora temeljiti na ovom značenju inače bi odnos

između značenja zapao u beskonačan regres (*ibid.*, (4)). Upravo je ovo osnovno metafizičko polazište; značenje od kojeg se ništa opštije ne može zamisliti. Metafizika se tako zasniva na najegeneralnijim pojmovima i drži samo opštih premisa (*ibid.*, 3, (11)). Ako imamo na umu da 'bivanje' kako koncept ima apsolutnu ekstenziju, tj. da njegovo značenje podrazumijeva sve što bivstvuje, onda možemo reći da taj pojam korespondira sa apsolutnom realnošću, te se njegovo značenja podrazumijeva svakim značenjem koje se odnosi na neki rod, vrstu ili pojedinačno biće. U tom smislu bivanje ili bitak (*wuġūd*; *esse*) je predmetno polazište srednjovjekovne metafizike. Nakon što se dođe do uvida da najopštiji pojmovi koji omogućuju saznanje svijeta zaista opisuju stvarnost, te nakon što se na osnovu njih pokaže da svijet kao totalitet kontingentnih bića zavisi od Boga kao prvog uzroka o kojem je takođe moguće govoriti samo u okvirima tih tih pojmova, dolazi se do uvida da svijet u svojoj kontingenciji predstavlja rezultat božanske nužnosti, tj. da je apsolutnost bivanja zapravo odraz božanskog bivanja. Ovakvo poimanje stvarnosti zajedničko je svim srednjovjekovnim filozofima.

3.0 Primjer Ibn Sine i Henrija od Genta

Ibn Sīnā (980-1037) u svom razumijevanju metafizike više naginje ka al-Fārābiju, mada razvija ontologiju koja će uveliko inkorporirati al-Kindijev teološki pogled (Bertolacci, 2016, str. 190). Njegov nazor slijedi Aristotelovu ideju da u svakoj nauci treba razlikovati primarni predmet ili polazište (*mawḍūʿ*) i cilj ili ono što se u toj nauci želi dokazati (*matlūba*). U skladu s tim predmet metafizike je izučavanje bića kao bića (*al-mawġūd bi-mā huwa mawġūd*), dok je cilj Božja egzistencija i prvi uzroci svih stvari. Bitak (Ar. *wuġūd*, Per. *hastī*) je najopštije značenje koje kao takvo ne može imati rod, definiciju ni deskripciju, te se kao takvo poima isključivo umom, bez ikakve potrebe za opažanjem materijalnog (Ibn Sīnā, *al-Ilahijāt*, I, 2, (15)). Prema tome, metafizika kao najviša od svih nauka polazi od najopštijeg značenja 'bivanja' (*wuġūd*), te se na osnovu analize ovog značenja dalje bavi onim što je vječno, nepromjenjivo i izvan materije. U potpunosti se možemo složiti sa Bertolaccijem da „Ibn Sīnin nazor predstavlja najpotpuniju i najrazrađeniju vezu između ontologije i filozofske teologije u historiji srednjovjekovne filozofije,“ što je evidentno iz njegovog glavnog metafizičkog djela *Kitāb al-šifā; al-ilahijāt* (Bertolacci, 2016, str. 190), tj. njegove *Metafizike*. Kao rezultat ove velike sinteze Ibn Sīnā uspostavlja najdetaljniji dokaz za egzistenciju Boga do tada. Dokaz se temelji na

distinkciji između kontingentnog i nužnog i između egzistencije i esencije (Lizzini, 2003); sve što jeste ili je takvo da može biti drugačije ili ne može biti drugačije, te u isto vrijeme svako mišljenje o nečemu nameće dva pitanja: da li ono jeste (*hal huwa*) i šta ono jeste (*ma huwa*).

Osnovno polazište Ibn Sīninog dokaza je ujedno osnovno polazište njegove ontologije: značenje ‘bivanja’ (*wuġūd*) je značenje preko kojeg se poima svaka stvar, svako biće, ali i svaka mogućnost bića kao takvog. Mišljenje je uvijek mišljenje o nečemu, a podrazumijeva neki oblik postojanja ili mogućnosti postojanja. O apsolutno nepostojećem ne može biti govora osim u odnosu prema postojećem. U tom smislu značenja ‘bića’ (*mawġūd*), ‘nečega’ (*šaj*), i ‘nužnog’ (*ḍarūrī/wāġib*) su „utisnuti u dušu [tj. poimajuću svijest] prvom impresijom“ (Ibn Sīnā, *al-Ilahijāt*, I, 5, (1)). To znači da se bivanje primarno misli kao biće, nešto i ono što je dato tako da ili može biti drugačije ili ne može biti drugačije. S druge strane, kada se misli bilo koje biće uvijek se na bitno različit način misli da 1) to biće jeste i 2) šta to biće jeste. Prvo se odnosi na egzistenciju u smislu realiteta koje to biće ima kao aktuelno postojeće, a drugo na njeno štostvo ili esenciju.

Svaka stvar, tj. svako ‘nešto,’ učestvuje u apsolutnosti bivanja na način da je njena egzistencija takva da je njeno poimanje ili implicirano njenom esencijom ili nije implicirano njenom esencijom, tj. biće je ili takvo da može biti drugačije (može ne biti) ili ne može biti drugačije (ne može ne biti). U prvom smislu govorimo o biću koje je po sebi nužno (*waġib al-wuġūd*), dok u drugom smislu govorimo o biću koje je po sebi moguće (*mumkin al-wujūd*). Budući da je prema Ibn Sīni značenje ‘bivanja’ apsolutno opšte značenje, tj. značenje apsolutne ekstenzije, ono nije kao ostali pojmovi te se odnosi na stvarnost kakva je ona po sebi, tj. korespondira sa apsolutnošću bivanja kao takvom. Zbog toga ako se neka opšta podjela bivanja po nužnosti nameće u mišljenju, onda se ta podjela takođe odnosi i na bića po sebi. Zbog toga modalnost ne može biti samo stvar uma, već se mora odnositi i na stvari po sebi.

Jednom kada je uspostavljen princip modaliteta i kada je pokazano da taj princip nije samo stvar mišljenja već se ujedno odnosi i na cjelokupnu zbilju, tj. na apsolutnost svega što jeste i može da bude, dokaz za egzistenciju Boga kao prvog uzroka svih stvari može biti uspostavljen. Polazište dokaza je ontološko i oslanja se na razlikovanje po sebi nužnog i po sebi moguće zajedno sa razlikovanjem između egzistencije (tj. aktualnosti bivanja) i esencije (koja po

sebi predstavlja mogućnost i apsolutni uslov nekog bića da bude aktualizirano²). Sve što jeste je ili po sebi moguće, tj. kontingentno, ili po sebi nužno; kontingencija ovdje ne znači samo 'biti uzrokovan' već i 'biće čija esencija ne implicira egzistenciju,' dok nužno bivanje pripada neuzrokovanom biću, odnosno biću čija esencija implicira egzistenciju. Metafizička potraga se ovdje, naravno, tiče nužnog bića; cilj metafizike je uslovljen pitanjem: da li postoji prvi neuzrokovani uzrok svih stvari, tj. biće čija esencija implicira egzistenciju i šta se o takvom entitetu uopšte može znati?

Ibn Sīnin odgovor na ovo pitanje, nakon iscrpne pojmovne analize, je sažet na nekoliko mjesta: u *Kitāb al-šifā al-ilahijāt* VIII 1, (4)-(6), zatim u *Kitāb al-išārāt wa'l-tanbīhāt* IV, 9-15, te u *Kitāb al-nağāt* II, 2-12. U sva tri djela Ibn Sīnā dolazi do zaključka da totalitet kontingentnih bića mora imati izvanjski uzrok koji po sebi neće biti kontingentan već nužan; to je zato što kontingentno biće u sebi predstavlja nebiće, tj. ono po sebi zaslužuje nebivanje, budući da njegova esencija ne implicira egzistenciju, te u koliko kontingentni totalitet nema izvanjski po sebi nužni uzrok onda je on kao totalitet u stvari nebiće. Samo u kontekstu ovako postavljene ontologije kauzalni lanac mora završiti sa prvim neuzrokovanim uzrkom.

Nakon što je uspostavljeno postojanje nužnog bića (*wağīb al-wuğūd*) Ibn Sīnā prelazi na drugi dio dokazivanja: da značenje 'nužnog bića' implicira skup atributa zbog kojih se s pravom na njega može referirati kao na 'Boga.' Budući da je ovaj dio dokaznog procesa već detaljno objašnjen³, ovdje ćemo izdvojiti samo najosnovnije implikacije.

2 Treba naglasiti da esencija po sebi u Ibn Sininoj filozofiji nije neki oblik postojanja, već logička mogućnost postojanja. Esencije nisu idealni entiteti poput Platonovih ideja, već vječni skup mogućnosti da neko biće bude aktualizirano kao biće određene vrste; na primjer, ono što je esencijalno da čovjek uopšte bude čovjek uvijek je bilo i uvijek će biti esencijalno, bez obzira na aktualno postojanje ljudske vrste ili svijeta uopšte. U tom smislu ne može se govoriti da esencija prethodi egzistenciji, jer esencija nije postojeći entitet da bi išemu prethodila. U Ibn Sīninom metafizičkom sistemu egzistencija je kao apsolutni aktualitet bivanja vječna, tj. uvijek mora postojati nešto aktualno da bi ono što je po sebi moguće uopšte moglo biti aktualizirano. U tom smislu egzistencija ima apsolutni primat.

3 U Adamson, Peter, *From the Necessary Existent to God*, u *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson, Cambridge University Press, 2013. str. 170-189.

Primarno svojstvo nužnog bića jeste da je ono bivstvujuće, tj. da ne može ne biti. Kao takvo njegova esencija jeste njegova egzistencija i ono je čisto bivanje (*al-Ilahijāt*, VIII, 4, (12)), te ne može biti ništa slično njemu, niti može biti kategorizirano pod neki rod ili vrstu, pa shodno tomu ne može imati definiciju (*al-Išārāt*, IV, 27; *al-Ilahijāt*, VIII, 4, (14) i IX, 1, (1)). Kao takvo nužno biće ne može biti supstancija u aristotelovskom smislu, te u istom kontekstu ne može imati attribute; tako kada govorimo o atributima nužnog bića pod time mislimo isključivo na atributivne implikacije značenja tog pojma (*al-Ilahijāt*, VIII, 4, (2)), a ne nešto što bi narušilo njegovu jednoću (*ibid.*, 7, (12)). U tom smislu nužno biće da bi uopšte bilo nužno mora biti apsolutna jednoća, jer bi u suprotnom bilo uzrokovano svojim dijelovima (*al-Išārāt*, IV, IV, 21). Nužno biće tako može biti nazvano supstancijom samo u najširem smislu: kao ono što postoji po sebi (*ibid.* 4, (2)). S druge strane nužno biće mora biti jedno, jer je njegov identitet bivanje i apsolutna, pa kada bi postulirali dva nužna bića, tj. dvije apsolutne jednoće, oni bi zapravo bili jedno po logičkom principu identiteta jednoća (*ibid.*, IV, 18-20).

Slijedeća bitna implikacija jeste da je nužno biće uzrok svih stvari, te da je samo, naravno, neuzrokovano. Kao takvo, nužno biće je princip postojanja svih stvari, te apsolutni princip bivanja kao takvog; nužno biće uzrokuje apsolutnost bivanja u kojoj sve što postoji učestvuje limitacijom sopstvene esencije. Kontingentno bivanje emanira kao posljedica apsolutno nužnog bivanja (*al-Ilahijāt*, VIII, 6, (1)), te je u tom smislu nužno biće apsolutno dobro i objekat najviše želje, jer se bivanje želi i njemu se teži nasuprot nebivanju (*ibid.*, VIII, 6, (2)). Takođe, kao ono iz čega emanira apsolutnost bivanja, nužno biće je najviša realnost i apsolutna Istina (*ibid.*, VIII, 6, (5)).

Pored navedenih svojstava, tj. implikacija značenja 'nužnog bića' Ibn Sīnā objašnjava mnoga druga poput života, milosti, volje, moći, darežljivosti isl. Međutim, ova svojstva zavise od dokazivanja da je nužno biće nešto na šta možemo referirati kao 'intelektualno' imajući na umu da se značenje 'intelektu', ovdje ne može porediti sa intelektom kontingentnih bića, kao do duše ni jedno drugo svojstvo, jer je već pokazano da njemu ne može biti ništa slično. Stoga treba uvijek imati na umu ekvivokalnu karakteristiku pojmova koji opisuju prvi uzrok.

Za Ibn Sīnu, to da nužno biće mora biti apsolutna jednostavnost, te stoga ne može biti ništa materijalno, implicira da ono mora biti neki

intelekt da bi uopšte bilo postojeći entitet. Za Ibn Sīnu to je evidentno na osnovu tzv. argumenta „leteći čovjek“ u *Šifā'*: *al-Nafs* (I, 1, 16), gdje se na osnovu jedne pred-kartezijanske meditacije pokazuje da se mislećem subjektu ne može oduzeti svojstvo samosaznanja čak i kada bi mu se oduzeo svaki dodir sa osjetnim. U tom smislu intelekt predstavlja entitet koji, bez obzira bio on kao biće ovisan ili neovisan o materiji (neovisnost intelekta Ibn Sīnā dokazuje kasnije kroz svoje djelo *al-Nafs*) jeste nematerijalan kao nešto što poima sebe, jer je njegovo samo-poimanje čisto od svakog poimanja materije i mnoštva. Drugim riječima, intelekt je nematerijalnost i jednoća, ako nikako drugačije, onda makar kao samo-poimanje; koncepcija materijalnosti ni nakoji način nije uključena u koncepciju intelektualnosti. Ovakvo rezonovanje, nerevno, nije dovoljno da se pokaže da čovjek posjeduje nematerijalni intelekt koji nije identičan sa mozgom kao materijalnim organom, ali jeste dovoljno da pokaže da nužno biće, ako je nematerijalno, mora biti intelektualno da bi uopšte postojalo; pošto je ustanovljeno da nužno biće postoji, ono onda mora postojati kao intelektualno. U tom smislu „ono što je slobodno od materije i [materijalnih] prirokaje za sebe inteligibilno, jer je u sebi intelekt koji sebe intelektualno zahvaća“ (*al-Ilahijjāt*, VIII, 6, (7)). Nakon što je pokazano kako je nužno biće intelektualno i samosvjesno, lako je pokazati da ono ima znanje o svome učinku, te kao tekvo treba biti obožavano kao Bog. Specificum Ibn Sīninog dokaza je, kako on ističe, takav da „ne zahtijeva razmatranje ičeg drugog osim sâmog bivanja, tj. ne zahtijeva razmatranje Njegovog akta stvaranja, iako takve stvari ukazuju na Njega“ (*al-Išārāt*, IV, 29).

Mnoge elemnte Ibn Sīnine metafizike prihvatili su od 13. stoljeća najeminentniji kršćanski filozofi, prije svih Toma Akvinski (1225-1274) i Duns Škot (1266-1308). Avicenijansko razumijevanje razlike između bivanja i biti posebno je istaknuto kod Akvinskog u *De ente et essentia*. S druge strane, Duns Škot sa stanovišta avicenijanskog razumijevanja metafizike kritikuje upravo Akvinskog (Gilson, 1952, str. 84-94). Iako su krćanski filozofi kritikovali većinu Ibn Sīninih postavki, njegove osnovne metafizičke ideje su u raznim varijacijama uglavnom prihvaćane. U svakom slučaju, jedinstvo srednjovjekovne teističke metafizike posebno se može uvidjeti ako se usporedi Ibn Sīnin metafizički nauk sa filozofijom Henrija od Genta.

Henri od Genta (1217-1239) pravi jasnu razliku između metafizike, tj. prve filozofije i teologije, prihvatajući avicenijanski nazor o biću

kao biću kao polazištu ove discipline, ali i naglašavajući da je ona ipak ograničena nauka koja nikako ne može zamijeniti teologiju (Janssens, 2011, str. 67). Ipak, budući da je izučavanje Boga kao prvog uzroka cilj ove nauke, ona na neki način djeluje kao 'prirodna teologija', tj. kao nauka koja na koncu teži uspostavljanju dokaza za Božju egzistenciju (*ibid.*, str. 68; 73). Henrijevo polazište je analiza značenja bića kao bića (*ens inquantum est ens*). Da bi saznanje uopšte imalo polazište mora biti shvaćeno značenja bića kao bića, odnosno „bića bez pripadnosti;“ to je tako zato što nije moguće imati znanje o nebiću, te je u tom smislu značenje bića kao bića primarno utisnuto u dušu (*Summa*, art. 24, q. 3, P, str. 195). Na osnovu ovog utisnuća čovjek je u mogućnosti da uspostavi dikurzivno *a priori* saznanje o Bogu, pored svih ostalih mogućnosti *a posteriori* saznanja. Bitno je naglasiti da Henri od Genta ne razrađuje detaljno ni jedan dokaz za Božju egzistenciju, već i samo klasificira i ukratko opisuje (u *Summa*, art. 22, q. 4-5). Time Henri jasno daje do znanja da su njegovi prethodnici, posebno Augustin od Hipa, Boetius, Ibn Sīnā, Anselm Kantenberijski, Akvinski idr., na adekvatan način razradili sve moguće dokaze, te je dovoljno samo ukazati na njihove varijacije. U sklopu klasifikacije dokaza, Henri ističe da Ibn Sīnin dokaz ima posebno mjesto kao *a priori* pristup, te se time razlikuje od ostalih predhodnika (*ibid.*, art. 22, q., 4, B, str. 151).

Iako nije moguće tačno rekonstruisati šta Henri misli pod *a priori* dokazom i na koji tačno način on interpretira Ibn Sīnu⁴, jasno je da a) on Ibn Sīninu metafiziku vidi kao *a priori* pristup i b) da izuzetno cijeni njegov doprinos u dokazivanju Božje egzistencije i uspostavljanju metafizike kao nauke o biću kao biću. Henri ističe da „što su koncepti jednostavniji, imaju veću priornost“ te da su koncepti 'bića,' 'nužnog,' 'nečega' i 'jednog' kao najjednostavniji primarno utisnuti u dušu (*ibid.*, D, str. 155). Pored ovoga Henri naglašava da je Ibn Sīnin pristup kompatibilan sa Augustinovom idejom da kada neko shvati bitak svakog bića i dobro svakog dobra bez pripadnosti, tj. bez razmatranja pojedinačnih bića, shvatiće Boga (*ibid.*). Još jedan trag ka rasvjetljavanju Henrijevog avicenijskog rezonovanja jeste i njegov stav da spoznati Boga preko stvorenja može značiti dvoje: spoznavanje putem opažanja stvorenja i umno razmatranje značenja pojma 'stvorenje;' u tom smislu Henri vidi porijeklo Ibn Sīninog dokaza

4 Detaljnije o ovom problemu vidjeti u Gordon A. Wilson ed., *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden – Boston, 2011; Janssens, Jules, *Henry of Ghent and Avicenna*, str. 63-84 i Pickavé, Martin, *Henry of Ghent on Metaphysics*, str. 153-180.

u stvorenjima, tj. u razmatranju kontingencije, ali bez potrebe za osvjeđenjem o stvorenjima (*ibid.*, E, str. 155). Uvid u kontingenciju bića i razmatranje božanske esencije, koja je na početku dokaznog procesa samo postulirana, otkriva da nije prihvatljivo da apsolutnost bivanja počiva isključivo na kontingentnim bićima, tj. da je nužno postojanje bića čije je „biće esencije istovjetno sa bićem egzistencije“ koje je kao takvo čista aktualnost (*ibid.*, art. 21, q. 4, R-S, str. 83-87).

Na osnovu svega navedenog mogli bi smo pretpostaviti da se Henrijeva ideja metafizike u osnovi u potpunosti poklapa sa Ibn Sīninom idejom. Univerzalna ontologija, tj. ontologija pojmova bez kojih uopšte nije moguće mišljenje i značenja bez kojih nije moguće jedinstvo svijeta, stoji u osnovi metafizičke potrage (ali i u osnovi cjelokupnog naučnog mišljenja) koja onda ima za cilj da ustanovi božansku egzistenciju koja se jedino i može opisati upravo tim primarnim konceptima (*ibid.*, art. 22, q. 6, L, str. 165)

4.0 Principi teističke metafizike

Polazište svakog saznanja zasniva se na intuiciji značenja 'bivanja'; kroz značenje 'bivanja' se shvata svako drugo značenje, stoga je apsurdno pitati 'šta jeste bivanje' ili 'šta jeste bitak' jer već sâmo pitanje 'šta jest' pretpostavlja saznanje značenja 'bivanja.' Porijeklo značenja 'bivanja' ne može biti u opažaju, budući da se svaka opažena stvar intuitivno zahvaća kao 'bivstvjuće' prije nego što se uopšte spozna šta ona jeste. Zapravo, porijeklo značenja 'bivanja' je, kako je smatrao Ibn Sīnā, utisnuto u svijest prvom impresijom; smatram da se ova „prva impresija“ temelji na intuitivnom shvaćanju da mi kao samo-reflektivna svijest učestvujemo u apsolutnosti bivanja. U tom smislu značenje 'bivanja' svojom apsolutnom ekstenzijom korespondira sa apsolutnošću bivanja po sebi, tj. sa apsolutnošću bivanja svega što jest. 'Bivanje' je tako najpotpunije značenje, koje u sebi sadrži sva ostala značenja, te upravo suprotno od značenja 'nebivanja' i 'ničega,' koja se ne mogu misliti drugačije nego u odnosu na bivanje. Ovakvo apsolutno značenje u sebi sadrži sve principe mišljenja i svijeta; u njemu su sadržani osnovni principi logike: princip identiteta, da nešto *jest* to što jest, princip kontradikcije, da stvar ne može i *biti* i *ne biti* u istom smislu, te princip isključenja trećeg, da stvar ili *jeste* ili nije (McCormick, 1940, str. 21-22). Upravo zbog ovoga čak ni Dekart, sa stanovišta svoje metodološke sumnje, nije mogao da dovede u pitanje značenje 'bivanja' i njegovu apsolutnu ekstenziju, u suprotnom njegova čuvena formula *cogito, ergo sum* uopšte ne bi mogla biti izvedena.

Refleksija o značenja 'bivanja' otkriva da nikakva refleksija bez ovog značenja nije moguća, tako da je sâmomišljenje determinisano značenjem 'bivanja' na način da 'to ne može biti drugačije;' predikacija bivanja bilo kojem objektu je nužnost, te je na ovaj način značenje 'nužnosti' implicirano značenjem 'bivanja.' Ovakva konceptualizacija upravo zbog apsolutne ekstenzije značenja 'bivanja,' baš kao i sâm primarni koncept postaje apsolutno primjenjiva na svaku opaženu stvar i to na način da se može sa izvjesnošću tvrditi da ona opisuje biće po sebi, a ne samo biće kao fenomen koji nam se prikazuje u opažaju. Naime, zbog značenja 'bivanja' koje svojom ekstenzijom korespondira sa apsolutnošću bivanja mi intuitivno spoznajemo da svaka opažena stvar ušestvuje u apsolutnošću bivanja na način da ona *može da ne bude*, tj. da je ona po sebi kontingentna. Drugim riječima, činjenica uma da se bivanje ili nebivanje nekog bića može pretpostaviti bez zapadanja u kontradikciju, tj. bez zapadanja u konflikt sa značenjem 'bivanja,' ukazuje kontingentnu prirodu bića. S druge strane, ako postulacija bivanja nekog bića vodi ka kontradikciji riječ je o nemogućem biću, a ako postulacija nebivanja nekog bića vodi ka kontradikciji riječ je o nužnom biću. Sva tri značenja, 'nužno,' 'moguće' i 'nemoguće' su implicirana značenjem 'bivanja,' te pošto značenje bivanja korespondira sa apsolutnošću bivanja, odnosno sa totalitetom svega što jeste, onda se cjelokupni bitak po sebi može raščlaniti na nužni s jedne strane i mogući i nemogući s druge. Na taj način modalnost nije samo stvar uma, već se ona odnosi i na prirodu stvari po sebi, pa je moguće doći do pouzdanog saznanja o opštoj prirodi stvari čak i onda kada se ne zna šta ta stvar jeste. U tome se ogleda distinkcija između 'jest-stva' stvari, ili egzistencije i 'šta-stva' stvari, ili esencije, odnosno između pripadajućeg bivanja bića i biti bića.

Distinkcija između egzistencije i esencije otkriva novu dimenziju u razlici između nužnog i kontingentnog bića. Nužno biće je ono biće čije razmatranje esencije implicira egzistenciju, tj. biće kod kojeg se esencija i egzistencija ne razlikuju. Šta-stvo nužnog bića jest jest-stvo; ono mora biti i ne može ne biti - nužnom biću bivanje pripada esencijalno. Kontingento biće, upravo suprotno, može da ne bude, što znači da je njegova esencija nešto drugo u odnosu na njegovu egzistenciju, odnosno da bivanje ne pripada kontingentnom esencijalno. Ako kontingentnom biću bivanje ne pripada esencijalno, onda mu ono pripada akcidentalno. Kontingentno biće je akcidentalno bivstvjuće, njegovo bivanje nije istinski njegovo, što znači da je ono po sebi nebivstvjuće, a bivstvjuće samo po drugome, po svome

uzroku. Značenje uročnosti je tako implicirano u razlici između nužnog i kontingentnog, tj. implicirano značenjem 'bivanja,' te se na osnovu značenja 'bivanja' prepoznaje u svijetu kao odnos između uzroka i posljedice. Sa stanovišta uzročnosti nužno biće je, dakle, neuzrokovano, dok je kontingentno biće uzrokovano.

Opažanje potvrđuje kontingenciju bića, dok intuicija uviđa nužnost apsolutnosti bivanja. Apsolutnost bivanja mora biti i ne može ne biti. Misliti o apsolutu kao nebivanju je apsurdno, zapravo nebivanje se spoznaje kroz uvid u apsolutnost bivanja, baš kao što se mogućnost i nemogućnost spoznaju kroz uvid u nužnost. Apsolutnost bivanja je nužna i ona je u tom smislu vječna, te kao takva ne može biti utemeljena na kontingenciji, odnosno ne može biti uzrokovana totalitetom kontingentnih bića, pošto kontingencija po sebi znači samo nebiće. Apsolutnost bivanja, dakle, mora počivati na nužnom biću, na biću čija esencija implicira egzistenciju, pa se tako od nje ne razlikuje, odnosno na biću koje ako se postulira kao nebitvstvujuće nužno se zapada u kontradikciju. Ovo je osnova teističke metafizike, koja je poprimala različite oblike i interpretacije kroz historiju, ali je uvijek rezultirala istim zaključkom: budući da se svo naše znanje temelji na apsolutnom značenju 'bivanja,' ono može svoj konačni smisao ispuniti samo kroz uvid u apsolutnost božanskog bivanja.

5.0 Osvrt na neke kritike klasične metafizike

Osnovni problem moderne nauke je u dogmatskoj tvrdnji da se naučnim može i smije smatrati samo pristup koji se oslanja na mjerenje, kvantificiranje, opažanje i eksperimentisanje. Nauka je tako danas pod jasnim uticajem logičkog pozitivizma, iako je taj epistemološki pogled na svijet u filozofiji već neko vrijeme prevaziđen. Zbog toga treba argumentovati da je svaka potraga za objektivnim koja se dosljedno oslanja na najviše principe uma naučna potraga. U skladu s tim i spekulativni pristup metaafizičkog mišljenja je takođe naučan u koliko može da rasvijetli kauzalne odnose među bićima. Takođe, kritike teističke metafizike od renesanse do danas u glavnom su utemeljene na pogrešnim tumačenjima srednjovjekovnih metafizičkih sistema, te na nominalističkom pristupu značenja 'bivanja.' Kao što smo vidjeli, budući da 'bivanje' kao značenje apsolutne ekstenzije korespondira sa apsolutnošću svega što jeste, ono prevazilazi nominalističke limitacije kojima se mogu podvrgnuti značenja izvedena na osnovu opažanja kontingentnih bića.

Prema empiricističkoj filozofskoj tradiciji (1) svo saznanje se bazira na podacima koji direktno ili indirektno imaju porijeklo u opažaju, te (2) ne postoji prihvatljiv način na koji senzibilno iskustvo može biti prevaziđeno (Audi, 2005, str. 91-128). Razmatranje značenja 'bivanja' ukazuje na površnost empiricističke kritike. Iako bi se tomistička filozofija složila sa prvim dijelom empiricističkog postulata, svi srednjovjekovni filozofi su odlučno raspravljali o mogućnosti prevazileženja opažajnog saznanja upravo preko značenja 'bivanja.' Pored toga, kako smo vidjeli, značenje 'bivanja' mora biti zahvaćeno (makar u nekoj primitivnoj intuitivnoj formi) prije svakog iskustva da bi iskustvo uopšte bilo moguće, jer je svako iskustvo iskustvo koje se primarno poima kao bivstvjuće o bivstvjućem.

Prema Kantu, problem metafizičkog znanja ukorijenjen je u činjenici da kauzalitet predstavlja samo kategoriju razuma, a vrijeme i prostor samo forme percepcije, pa nije moguće dokazati kauzalne odnose među stvarima kakve su one po sebi, već se stvari mogu misliti samo kao fenomeni, tj. onako kako nam se pojavljuju kroz opažaj (Kant, 1998, str. 304-316). Međutim, kao što smo vidjeli, sa pozicije klasične metafizike može se argumentovati da legitimnost metafizičkog znanja primarno ne zavisi od zahvaćanja kauzalnih odnosa među stvarima kakve su one po sebi, već na značenju 'bivanja' koje se zbog svoje apsolutne ekstenzije mora odnositi na stvari po sebi. U skladu s tim, zakonitost kauzaliteta, koji je direktna implikacija bivanja, mora biti ne samo zakonitost mišljenja već i svijeta; to je stoga što nam analiza apsolutnosti značenja 'bivanja' otkriva najopštije zakone apsolutnosti bivanja po sebi. Upravo na ovom otkrivanju temelji se metafizičko znanje, koje je onda postaje temelj svakog naučnog razumijevanja svijeta.

Pozitivistička kritika klasične metafizike može se u osnovi zahvatiti sažetkom kritike Rudolfa Karnapa i Alfreda Ayera. Za Karnapa glavni problem metafizike ogleđa se u jeziku koji metafizičar koristi u svrhu postavljanja pitanja i uspostavljanja svojih teorija; međutim, upravo zbog ovakve upotrebe jezika metafizičke teorije su neprovjerljive, te tako i bez značenja, nasuprot naučnim stavovima koji su provjerljivi (Karnap, 1932). Prema logičkim pozitivistima postoje dva oblika verifikacije: verifikacija putem senzualnog iskustva ili empirijskog opažanja (što je sretstvo naučne sinteze) i verifikacija putem logičkog metoda (sredstvo naučne analize). U skladu sa ovim nazorom, za Ayera svaka tzv. „a priori istina“ je u suštini tautologija, a iz tautologije se

moгу deducirati samo druge tautologije, te takvo umovanje nikada ne može voditi pozitivnom znanju (Ayer, 1977, str. 63). Međutim, kako je već argumentovano, a priori razumijevanje značenje 'bivanja' je uslov svake verifikacije. Tek kada je značenje 'bivanja' zahvaćeno može se preći na empirijsku verifikaciju empirijski provjerljivih teorija. S druge strane, nužne implikacije 'bivanja' nam otkrivaju apsolutne istine o svijetu koje kao takve ne mogu biti empirijski provjerene, već jedino logički. S druge strane Ayerova konstatacija da ovakvo mišljenje u osnovi predstavlja tautologiju treba biti prihvaćena kao validna. Međutim, kako je pokazano, ova tautologija ne nužnost, a nužne tautologije ne treba izjednačavati sa bilo kojim proizvoljnim tautologijama. Nužne tautologije, tj. tautološka polazišta bez kojih se ne može misliti, predstavljaju polazišta našeg sveukupnog saznanja, te kao takve one ne proizvode druge tautologije već izvjesno filozofsko znanje. Prema tome, primarna tautologija na kojoj počiva svaka spoznaja, empirijska ili spekulativna, jeste da se na intuitivno jasnom značenju 'bivanja' temelji svako objašnjenje bilo čega što jeste ili može da bude, te da ono kao takvo korespondira sa apsolutnošću svega što jeste.

Smatram da bi na ovaj način jedna univerzalna teistička metafizika mogla odgovoriti na svaku kritiku, u koliko bi se njenom zasnivanju, razvijanju, kao i izučavanju filozofije uopšte pridodalo dovoljno pažnje u religijsko-intelektualnim krugovima.

6.0 Zaključak

Svrha ovog članka je ukratko izlaganje osnova jedne ideje univerzalne teističke metafizike. Smatram da religijska misao treba, između ostaloga, uložiti posebne napore u oživljavanju klasičnih metafizičkih učenja, te da se na ovaj način mogu prevazići temeljne religijske razlike i uspostaviti jedinstveno djelovanje svih monoteističkih religija, makar u ovom najopštijem smislu. Naravno, teološki specifikum religija bi, kao što i treba, ostao nepromijenjen. I dok se monoteističke religije, što je sasvim razumljivo i doslijedno, međusobno optužuju za iskrivljivanje božanske poruke, sa stanovišta jedne univerzalne teističke metafizike postoji samo jedna hereza: negiranje da je znanje Božje egzistencije stvar dokaza i prihvatanje da je to stvar vjerovanja. Takav nazor smatram intelektualnim suicidom, zbog kojeg se religija u modernom društvu svodi na sujevjerje.

Literatura:

Adamson, Peter, *From the Necessary Existent to God*, u *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson, Cambridge University Press, 2013. str. 170-189,

Ayer, Alfred, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, 1987,

Audi, Robert, *Epistemology*, Routledge, New York, 2005,

Bertolacci, Amos, *Establishing the Science of Metaphysics*, u *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ed. Richard C. Taylor i Luis Xavier López Farjeat, Routledge, London & New York, 2016, str. 185-196,

Carnap, Rudolf, *Elimination of Metaphysics through the Logical Analysis of Language*, 1932,

Gilson, Etienne, *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, Kanada, 1952,

Henri od Genta, *Summa quaestionum ordinarium; Summa of Ordinary Questions, the Questions on God's Existence and Essence*, prev. Roland J. Teske, Peeters, Paris – Leuven – Dudley, 2005,

Ibn Sīnā, *Kitāb al-Šifā al-Ilahijjāt*, (*The Metaphysics of The Healing*), prev. Michael E. Marmura, Bringham, Provo Utah, Young University Press, 2005,

Ibn Sīnā, *Kitāb al-Išārāt wa-t-Tanbīhāt (Remarks and Admonitions)*, prev. Shams Inati, New York, Columbia University Press, 2014,

Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, (*The Book of Salvation*), u ed. Jon McGinnis and David Reisman, *Classical Arabic Philosophy, an Anthology of Sources*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2007,

Kant, Immanuel, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, prev. Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge University Press, 1998,

Lizzini, Olga, *Wuġūd-Mawġūd/Existence-Existent in Avicenna, A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy*, Quaestio, 3, 2003,

McCormick, John F., *Scholastic Metaphysics*, Loyola University Press, Chicago, Illinois, 1940,

Wilson, Gordon A. ed., *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden – Boston, 2011; Janssens, Jules, *Henry of Ghent and Avicenna*, str. 63-84 i Pickavé, Martin, *Henry of Ghent on Metaphysics*, str. 153-180.

POJAM SEKULARNOG SVETOG - DOPRINOS RONALDA DWORKINA RASPRAVI O RELIGIJI I RELIGIJSKIM PRAVIMA U SAVREMENIM DRUŠTVIMA

Dželaludin HODŽIĆ

Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu
Obala Kulina Bana 7, 71 000 Sarajevo
e-mail: dzalaludin@gmail.com

ABSTRACT

U radu se predstavlja doprinos koji Ronald Dworkin, posebno kroz sintagmu sekularnog svetog, nudi u razumijevanju odnosa religije i religijske argumentacije u sekularnom društvu. Dworkin koncept sekularnog svetog, odnosno, njegovo razumijevanje nudi i razvija još u djelu *Life's Dominion*, kojim se početkom devedesetih godina prošlog stoljeća uključuje u raspravu o abortusu i eutanaziji zakoračujući time u bioetički diskurs. Sekularno razumijevanje svetog posebno dolazi do izražaja u Dworkinovom posljednjem, posthumno objavljenom djelu *Religion Without God* u kojem se razaznaje poseban napor koji autor ulaže u pravcu filozofskopravnog razumijevanja i ustavnog uređenja svjetonazorski pluralnih savremenih društava. U tom naporu razaznaju se temelji Dworkinove filozofije prava izraženi u pojmovima interpretacije i integriteta u metodolško-epistemološkom smislu (ustavna dimenzija religijskih prava) i pojmovima autonomije i dostojanstva u aksiološkom pogledu (filozofskopravno utemeljenje rasprave).

Ključne riječi: Religija, Bog, sekularno sveto, opća i posebna prava

SECULAR SACRED: A CONTRIBUTION OF RONALD DWORKIN TO THE DEBATE ON RELIGION AND RELIGION RIGHTS IN CONTEMPORARY SOCIETIES

This paper presents and analysis the contribution of Ronald Dworkin, especially with the concept of Secular Sacredness, to the debate and understanding of relationship of Religion and religion rights in secular society. Secular understanding of Sacredness, after his *Life's Dominion*, comes to fore in Dworkin's last, posthumously published book, *Religion Without God*. In this

effort, the foundations of Dworkin's philosophy of law are expressed in the terms of interpretation and integrity in the methodological-epistemological sense (the constitutional dimension of religious rights) and the terms of autonomy and dignity in the axiological view (philosophical foundation of the discussion).

Keywords: Religion, God, Secular Sacredness, General and Special Rights

1.0 Osnovne odrednice Dworkinove filozofije prava

U širem obzoru Dworkinova¹ filozofskopravna misao predstavlja sekulariziranu verziju prirodnog prava, koja se, u nastojanju racionalnog utemeljenja, razvija od prosvjetiteljstva. U tom smislu Dworkinov doprinos nastavlja se i naslanja na naslijeđe Kanta i Hegela, dok se među savremenim nastavljačima takve intelektualne tradicije ističe filozof prava Robert Alexy (Barišić, 2013:343). Ključni pojmovi Dworkinove filozofije prava svakako su pojmovi interpretacije i integriteta koji se ovdje kratko predstavljaju jer su značajni i za

1 Ovdje tek nekoliko crtica iz bogate biografije Ronalda Dworkina: Preminuo je 14.2.2013. godine u 82. godini života. Od 1962. predavao na Pravnom fakultetu Univerziteta u Yaleu, gdje je postao nositelj katedre za pravne znanosti Wesley N. Hohfeld. Na preporuku i uz zagovor Herberta L. A. Harta imenovan je 1969. za profesora filozofije prava u Oxfordu. Kada je penzionisan 1998, preuzeo je katedru za pravne znanosti na London University College. Od 1975. predavao je pravo i filozofiju na Univerzitetu New York. Držao je predavanja također na univerzitetima Harvard, Stanford i Princeton. Bio je urednik časopisa *Ethics* i jedan od vodećih članova Demokratske stranke u Sjedinjenim Državama. Član je Američke akademije znanosti i umjetnosti te Britanske akademije. Dobitnik je više nagrada, među kojima se ističu nagrada Niklasa Luhmanna dodijeljena 2006. Sljedeće, 2007. bio je dobitnik Holbergove međunarodne nagrade, svojevrsne »Nobelove nagrade« za humanističke i društvene znanosti, pravo i teologiju, koju je dodijelila norveška vlada za »njegovo pionirsko djelo svjetskoga utjecaja«. Predsjednik Republike Italije dodijelio mu je 2012. nagradu Balzan za pravnu znanost u Palači Quirinale u Rimu za »fundamentalne prinose pravnoj znanosti obilježene iznimnom originalnošću i jasnoćom mišljenja u trajnoj i plodonosnoj interakciji s etičkim i političkim teorijama i pravnim praksama«. Univerzitet Buenos Aires proglasio ga je 2011. počasnim doktorom uz isticanje njegove »neumorne« odbrane vladavine prava, demokracije i ljudskih prava. Kako danas, nažalost, uspjeh pa i u društvenim i humanističkim znanostima težimo izraziti rangiranjem i kvantitativnim pokazateljima, vrijedno je spomenuti da se prema istraživanju koje je proveo Fred R. Shapiro, Dworkin bilježi kao drugi najviše citirani američki pravni znanstvenik 20. st. (Kratki izvod iz biografije sačinjen prema: Barišić, Pavo (2013.): *Ronald Myles Dworkin (1931-2013)*, *Filozofka istraživanja*, God.33, 2:343-350

razumijevanje rasprave o svjetonazorskom i religijskom pluralizmu i religijskim pravima i slobodama.

Dworkinova teorija određuje se izrazom tumačenjska ili interpretativistička teorija prava, a samog Dworkina smatra se utemeljiteljem te orijentacije. Idejno je taj pravac filozofije prava srodan s filozofijskom hermeneutikom koju su razvili Martin Heidegger, naročito njegov nastavljatelj Hans-Georg Gadamer, naslanjajući se na fenomenologiju Edmunda Husserla (Barišić, 2013:344).

Ovdje se radi o interpretaciji koja je stvaralački usmjerena, kojom se pravnoj praksi nameće cilj kako bi se od tumačenog primjera izgradio paradigmatički primjer (Dworkin, 2003:64) koji ujedno opravdava nastavak prakse. U izgradnji stvaralačke interpretacije, ista se stavlja u širi kontekst u filozofskoj tradiciji. Dworkin tako stvaralačku interpretaciju prava stavlja nasuprot Diltheyevoj koncepciji razumijevanja (*verstehen*) koja se razumije kao konverzijska interpretacija (Dworkin, 2003:63,453).

Izgradnjom interpretacijskog pojma prava Dworkin poduzima oštru kritiku pravnog pozitivizma prema kojem je pravo prosta činjenica, uvjeren da takvo razumijevanje vodi paralizi mišljenja. Ako je pravo tek činjenica, ne bi bila moguća sporenja o pravu, kojima ipak svjedočimo, čime se potvrđuje kako je riječ o teorijskom neslaganju, odnosno, neslaganju o kriterijima pravičnosti (Zdravković, 2015:92).

Ponešto pojednostavljeno prikazano, jezgro pozitivizma podrazumijeva da je pravo sve ono i samo i jedino ono što subjekt, koji je opunomoćen za donošenje takvih odluka, prihvati kao pravo. Drugim riječima, prema takvom gledištu koje u anglosaksonskom svijetu reprezentiraju J. Austin i H.L.A. Hart, a u Evropi Hans Kelsen, pravo se razumije kao zatvoren sistem kvalitativno homogenih pravila, koja se međusobno razlikuju samo hijerarhijski. Takav sistem govori šta pravo jeste u potpunosti zanemarujući ono što bi pravo trebalo biti. Tim se dolazi do nepremostivog jaza između prava i morala.

Različite situacije ipak anuliraju tek prividnu prednost pravnog pozitivizma, koja se ogleda u preglednosti i predvidljivosti. Posebno se među takvim situacijama ističu tzv. pravne praznine, odnosno, situacije koje zakonodavac nije predvidio.²

Prema pravнопозитivističkom uvjerenju sudac/zakonodavac takve situacije rješava diskreциjom.

2 Ovdje se može primijetiti kako u biotehnojloškoj epohi takvim situacijama praktično svakodnevno svjedočimo.

Upravo je diskrecija mjesto začetka Dworkinove kritike pozitivizma. Riječ je, prema Dworkinu, o naivnosti. Pri tome ne negira mogućnost spora o pravu, ali naglašava da taj spor nije empirijski nego teorijski: upotreba prava, naime, uvijek je interpretativni/tumačenjski projekat, koji svaki put iznova otkriva šta je pravo, a ne traži pravo koje već jest (Hodžić, 2019:337).

Dworkin je svjestan široko postavljenog pojma tumačenja i različitih skepsi u vezi sa tako koncipiranim pojmom (Dworkin, 2003:86-94), ali naglašava kako je značaj interpretacijskog pristupa upravo u odsustvu apologetskih pozicija, štaviše u neslaganju koje treba da rezultira otkrivanjem onog pogleda o najznačajnijim pitanjima koji odražava konsenzus, odnosno, „(...) koji se najbolje slaže sa ubjedenjima koje svi zajedno ili grupno, imamo i zadržavamo o najboljoj oceni prakse koju dijelimo.“ (Dworkin, 2003:96).

Takvo, široko shvaćeno tumačenje, koordinate ima u pravnim principima i pravnim pravilima. Riječ je o distinkciji koja omogućava ravnotežu u postupku tumačenja i primjene prava. Dok principi, s jedne strane, predstavljaju legitimacijsku osnovu, omogućavajući smisao posebno u slučajevima pravnih praznina, pravna pravila, opet, iako predstavljaju i primjenu principa, predstavljaju stabilnu tačku iz koje je otežana proizvoljnost u tumačenju (Franeta, 2015:111).³

U toj ravnoteži između tumačenja i primjene, smisla i precedenta, ocrtava se dijaloški proces koji još jednom ukazuje na Dworkinovo oslanjanje na širu filozofsku hermeneutiku koja tumačenje vidi kao nadgradnju na postojeća obavezna pravila (Franeta, 2015:114). Takvo gledište utemeljeno je svakako u Gadamerovoj poziciji prema kojoj samorazumijevanje (tumačenje) i iskustvo (praksa, precedent) teže sporazumijevanju, odnosno, tački u kojoj različite strane nalaze isti smisao (Franeta, 2015:114). U Dworkinovom razumijevanju, pravo se interpretira kao – da je konzistentno, pri čemu se ima na umu pravni diskurs koji je po svojoj naravi usmjeren na cjelinu. Rezultat interpretacije tako je načelno konzistentno razumijevanje prava iako je očito, s druge strane, da ono to nije (Svetlič, 2004:412). Ipak, takvo pravo nije umišljaj, iluzija ili prevara. Njegov specifično ontološki status izražen je u sintagmi kao – da. Prema A. Kojèvu kao – da nije

3 O pravnim principima, njihovom značenju i upotrebi: Šarčević, Edin (ur.) (2014.): *Pravni principi*, Fondacija Centar za javno pravo, Sarajevo

ni istinito ni neistinito već ono što: „(...) čovjek može živjeti svojim ljudskim životom, kao – da je ono što tvrdi istinito“. (Kojève, 1976:117, prema Svetlič, 2004:413). Drugim riječima, što može funkcionirati u čovjekovu životu kao ishodište orijentacije „(...) bez mogućeg dokazivanja „istinitosti“ istog.“ (Svetlič, 2004:413).

2.0 Religija bez Boga: Sekularno sveto - metafizičke osnove

Prethodno ocrtano razumijevanja prava proizlazi iz moralno-etičke osnove na kojoj se zasniva i Dworkinovo sudjelovanje u raspravi o religijskim pravima i slobodama. Ta rasprava se odvija u uvjetima svjetonazorskog pluralizma, posebno u kontekstu ustavne arhitekture moderne demokratske, liberalne države, u onome što će Habermas nazvati dvosmjernim procesom učenja vjerujućih i nevjerujućih građana (Habermas, 2009:126).

Šta bi, dakle, trebalo smatrati religioznim stavom, pita se Dworkin i nastoji ponuditi apstraktno i ekumensko objašnjenje. Religiozni stav prihvata potpunu, nezavisnu realnost vrijednosti. Taj stav prihvata objektivnu istinu dvaju ključnih sudova o vrijednosti. Prvi podrazumijeva da ljudski život ima objektivni značaj ili važnost. Svaka osoba ima urođenu i neizbježnu odgovornost da pokuša da svoj život proživi uspješno: to znači da živi dobro, prihvatajući etičke obaveze prema sebi kao i moralne obaveze prema drugima, ne samo ako to slučajno smatramo važnim nego zato što to jeste važno, mislili mi tako ili ne (Dworkin, 2013:10).

Ideju života kao sekularnog svetog Dworkin uvodi i brani još početkom devedesetih godina, tačnije, 1993. godine u svom djelu *Life's Dominion (Nepovredivost života)*, kojim zakoračuje u bioetičku raspravu o abortusu i eutanaziji. Drugi podrazumijeva da ono što zovemo „prirodom“ – univerzum kao cjelina i svi njeni dijelovi – nije samo činjenica nego i nešto samo po sebi uzvišeno, nešto intrinzične vrijednosti i čudesnosti. Zajedno, ova dva sveobuhvatna vrijednosna suda označavaju inherentnu vrijednost obje dimenzije ljudskog života: biološke i biografske. Za mnoge ljude religija obuhvata mnogo više od te dve vrijednosti: za mnoge teiste ona obuhvata obavezu obožavanja, naprimjer. Ali za Dworkina – stav o intrinzičnom smislu života i intrinzičnoj ljepoti prirode – paradigme su potpuno religioznog stava prema životu. Ovo nisu uvjerenja koja se mogu izolovati od ostatka nečijeg života. Ona zahvataju čitavu ličnost. Ona prožimaju iskustvo: rađaju ponos, kajanje i oduševljenje (Dworkin, 2013:11-13). Iskustvo

numinoznog, reći će Dworkin referirajući se na Rudolfa Ottoa, imaju i ljudi čija vjera/svjetonazor ne uključuje u sebi osobnog Boga (Dworkin, 2013:19-20).

Religiozni stav odbacuje naturalizam, što je jedan od naziva za vrlo popularnu metafizičku teoriju da ništa nije stvarno osim onoga što se može proučavati prirodnim znanostima, uključujući i psihologiju. To jest, ne postoji ništa što nije ni materija ni um; u osnovi, ne postoji nešto kao što je dobar život, ili pravda, ili okrutnost, ili ljepota. Richard Dawkins govori u ime naturalista kada kaže da znanstvenici s pravom odgovaraju ljudima koji, kritikujući naturalizam, obavezno citiraju Hamleta: „E moj Horacije, ima mnogo stvari između neba i zemlje o kojima tvoja filozofija i ne sanja“. „Da“, odgovara Dawkins, „ali radimo na tome.“ (Dworkin, 2013:13).

Neki naturalisti su nihilisti: oni tvrde da su vrijednosti samo iluzije. Drugi naturalisti prihvataju da u nekom smislu vrijednosti postoje, ali ih definiraju tako da im negiraju svako nezavisno postojanje: predstavljaju ih potpuno zavisnim od čovjekovih misli ili reakcija. Kažu, naprimjer, da opisivanje nečijeg ponašanja kao dobrog ili ispravnog zapravo znači samo da bi život za mnoge ljude bio prijatniji ako bi se svi tako ponašali. Ili da reći kako je neka slika lijepa znači samo da ljudi uživaju dok je gledaju.

Nemoguće je ne povjerovati u osnovne matematičke istine i, kada ih shvatimo, u zapanjujuće složene istine koje su matematički dokazane. Ali ne možemo da dokažemo ni te osnovne istine, niti metode matematičkog dokazivanja izvan matematike. Smatramo da nam za to nije potrebna nikakva nezavisna potvrda: znamo da imamo urođenu sposobnost za logiku i matematičku istinu. Ali kako znamo da imamo tu sposobnost? Samo zato što formiramo uvjerenja u ovim oblastima kojih jednostavno ne možemo, koliko god se trudili, da se odreknemo. Slijedi da onda sigurno imamo tu sposobnost (Dworkin, 2013:16-17).

Možemo reći: mi na kraju prihvatamo svoju najosnovniju znanstvenu i matematičku sposobnost kao stvar vjere. Religiozni stav insistira da na kraju prihvatimo naše vrednosti na isti način: također kao stvar vjere. Tu se javlja jedna zapanjujuća razlika. Imamo općeprihvaćene standarde dobrog znanstvenog argumenta i validnog matematičkog dokaza; ali nemamo općeprihvaćene standarde moralnog ili nekog drugog promišljanja vrijednosti. Naprotiv, možemo se oštro sporiti o dobroti, pravu, ljepoti i pravdi. Da li to znači da imamo vanjsku potvrdu

naših sposobnosti za znanost i matematiku, koja nam nedostaje na polju vrijednosti? (Dworkin, 2013:17).

Ne, zato što međusobni sporazum ne predstavlja vanjsku potvrdu ni u jednom domenu. Principi znanstvenog metoda, uključujući i neophodnost međusobne potvrde posmatranja, opravdani su samo znanošću koju su ti metodi proizveli. Drugim riječima, sve u znanosti, uključujući značaj zajedničkog posmatranja, stoji zajedno: ne oslanja se ni na šta izvan same znanosti. Logika i matematika su opet drugačije. Konsenzus o validnosti složenog matematičkog argumenta nipošto ne dokazuje tu validnost. Šta bi bilo da – nezamislive li strahote – ljudski rod prestane da se slaže oko validnosti matematičkih ili logičkih argumenata? Pao bi u nepovratnu propast, ali niko ne bi imao dobrog razloga da sumnja kako je pet plus sedam jednako dvanaest. Vrijednost je opet drugačija. Ako je vrijednost objektivna, onda je konsenzus o konkretnom vrijednosnom sudu irelevantan za njegovu istinitost ili bilo čiju odgovornost da ga smatra istinitim, a iskustvo pokazuje, šta god o tome mislili, da ljudski rod može da preživi velika neslaganja o moralnoj, etičkoj ili estetskoj istini. Za religiozni stav, neslaganje je sporedno. Drugim riječima ono samorazumljivo, ne pojavljuje se u čistom obliku i o njemu valja govoriti kako bi se izbjegla zloupotreba pojma dobra i njegovo ekskluzivističko tumačenje (Spaeman, 2008:7-8).

Dworkin potvrđuje da religiozni stav konačno počiva na vjeri. To prije svega da bi istakao kako su znanost i matematika na isti način pitanja vjere. U svakom domenu prihvatamo osjećaj, neizbježno ubjeđenje, a ne blagoslov neke nezavisne potvrde kao konačnog arbitra onoga u šta imamo pravo da odgovorno vjerujemo (Dworkin, 2013:19). Ova vrsta vjere nije samo pasivno prihvatanje konceptualne istine da ne možemo opravdati našu znanost ili našu logiku ili naše vrijednosti bez pozivanja na znanost, logiku ili vrijednost. To je pozitivna potvrda realnosti ovih svjetova i našeg uvjerenja da iako svaki naš sud može biti pogrešan, mi imamo pravo da ga smatramo istinitim, ukoliko smo ga dovoljno odgovorno promislili (Dworkin, 2013:20).

3.0 Etički ispred dogmatskog plana

Središte argumentacije je sljedeće: konvencionalne, teističke religije koje većina nas poznaje – judaizam, kršćanstvo i islam – imaju dva dijela: znanstveni ili dogmatski dio i vrijednosni ili etički dio. U dogmatici se pronalaze odgovori na važna pitanja o postanku i historiji kosmosa, porijeklu ljudskog života i tome ima li ljudi ili života poslije smrti. Taj dio tvrdi da je svemoguć i sveznajući Bog stvorio kosmos,

da On sudi o ljudskom životu, garantuje život poslije smrti i uslišava molitve (Dworkin, 2013-23-25).

Naravno, kaže Dworkin, ne misli se da ove religije nude ono što smatramo znanstvenim argumentima za postojanje Boga. Radi se o tome da ovaj dio mnogih religija nudi objašnjenja nekih činjeničnih stvari, historijskih i današnjih uzroka i posljedica. Neki vjernici brane ove tvrdnje argumentima koje smatraju naučnim; drugi govore kako njih podupire vjera ili dokazi iz svetih spisa. Dworkin ih sve nazivam naučnim u pogledu njihovog sadržaja, a ne u pogledu njihove odbrane (Dworkin, 2013:23).

Vrijednosni dio konvencionalne teističke religije nudi mnoge stavove o tome kako ljudi treba da žive i šta treba da vrednuju. Neki od njih su božanski uslovljeni, to jest oslanjaju se na pretpostavku Boga i nemaju smisla bez nje. Božanski uslovljeni stavovi propisuju dužnost obožavanja, molitve i poštovanja boga u koga ta religija veruje. Ali druge religijske vrijednosti nisu u tom smislu pobožne: one su makar formalno nezavisne od Boga. Ove dvije paradigmatičke religijske vrijednosti koje su identificirane u tom smislu su nezavisne. Religiozni ateisti ne veruju u Boga, pa samim tim odbacuju nauku konvencionalnih religija i pobožne obaveze, poput dužnosti ritualnog obožavanja, odnosno, obredoslovnih obaveza. Istovremeno, prihvataju da je objektivno značajno kako čovek živi svoj život i da svako ima urođenu, neotuđivu etičku odgovornost da pokuša da živi što je bolje moguće u okviru datih mogućnosti. Oni prihvataju da priroda nije samo skup nagomilanih čestica u vrlo dugoj historiji, već nešto intrinzično čudesno i divno (Dworkin, 2013:28).

Znanstveni dio konvencionalnih religija ne može da bude temelj vrijednosnog dijela jer su – u najkraćem – ove dvije stvari konceptualno nezavisne. To je jedna od temeljnih Dworkinovih poruka. Ljudski život ne može imati nikakav značaj ili vrijednost samo zato jer postoji milosrdni Bog. Vasiona ne može da bude intrinzično prekrasna samo zato što je stvorena da bude lijepa. Svaki sud o smislu ljudskog života ili upitanost nad prirodom konačno počiva ne samo na deskriptivnoj istini, koliko god ona bila uzvišena ili misteriozna, nego i na fundamentalnijim vrijednosnim sudovima. Nema direktnog mosta koji spaja bilo kakvu priču o stvaranju nebeskog svoda, ili neba i zemlje, ili kitova velikih i ptica krilatih, ili priču o radostima raja i paklenim mukama, ili razdvajanju nekakvog mora ili podizanju nekakvih mrtvih, sa trajnim vrijednostima prijateljstva i porodice i značajem

milosrđa ili uzvišenošću zalaska sunca ili prikladnošću zadivljenosti pred vasionom, pa čak ni sa dužnošću poštovanja Boga Stvoritelja (Dworkin, 2013:35).

„Ne tvrdim, suprotno znanosti tradicionalnih abrahamskih religija, da nema osobnog Boga koji je stvorio nebo i zemlju i koji voli sva bića. Tvrdim jedino da postojanje takvog Boga samo po sebi ne znači ništa za istinitost bilo koje religijske vrijednosti. Ako Bog postoji, možda može da pošalje ljude u raj ili pakao. Ali ne može svojom voljom stvoriti prave odgovore na moralna pitanja ili obdariti vasionu slavom koju inače ne bi imala. Postojanje ili priroda Boga može imati značaj samo u odbrani takvih vrijednosti kao činjenica, koje neki drugačiji, nezavisni pozadinski vrijednosni sud čine primjerenim; to jest, može da posluži samo kao minorna premisa. Naravno, vjerovanje u Boga može dramatično da utječe na čovekov život. Da li će i kako će to činiti zavisi od prirode pretpostavljenog Boga i dubine odanosti tom Bogu. Jedan očigledan i banalan primjer: neko ko misli da će završiti u paklu ako razljuti Boga, vjerovatno će živjeti drugačije od nekog ko to ne misli. Ali da li je ono što ljuti Boga moralno pogrešno ne zavisi od tog Boga“ (Dworkin, 2013:25-26).

Ovdje Dworkin uvodi jedan važan konceptualni princip koji naziva „Humeovim principom“, jer ga je definirao ovaj škotski filozof iz 18. st. Prema tom principu, čovjek ne može zasnivati neki vrijednosni sud – etičku ili moralnu ili estetsku tvrdnju – samo na tome što će utvrditi neku naučnu činjenicu o tome kakav svijet jeste ili je bio ili će biti. Uvijek je potrebno nešto više: kontekstualni vrijednosni sud koji pokazuje zašto je ta naučna činjenica relevantna i zašto ima tu posljednicu.

„Da, kad god vidim da neko trpi bol ili da mu prijeti opasnost, imam moralnu odgovornost da mu, ako mogu, pomognem. Samo postojanje bola ili opasnosti izgleda da generiše, samo po sebi, moralnu dužnost. Ali ovaj utisak je pogrešan: bol i opasnost ne bi generisali moralnu dužnost ukoliko istovremeno nije tačno, kao prateća moralna istina, da ljudi imaju dužnost da ublaže ili spriječe patnju. Vrlo često, kao u ovom slučaju, ovaj prateći princip je isuviše očigledan da bi se navodio ili čak razmatrao“ (Dworkin,2013:27).

Postojanje osobnog Boga – natprirodnog, svemogućeg, sveznajućeg i milosrdnog bića – predstavlja, tvrdi Dworkin, vrlo egzotičnu vrstu znanstvene činjenice. Ali to je ipak naučna činjenica i zahtijeva odgovarajući prateći moralni princip kako bi imala ikakvog utjecaja na vrijednosne sudove. Ovo je važno zato što ti prateći vrijednosni sudovi i sami mogu da se brane – ukoliko uopće mogu da se brane – njihovim lociranjem u široj mreži vrijednosti, gdje se svaki opravdava i oslanja na ostale. Riječ je, prema argumentaciji koju Dworkin nastoji izvesti, u svakom slučaju o odbrani i situiranju religijskih vrijednosti u širem sistemu vrijednosti (Dworkin, 2013:28).

Ono što razdvaja pobožnu i bezbožnu religiju, dakle dogmatski dio pobožnih, teističkih religija, manje je važno od vjere u vrijednosti koja ih spaja. Iz navedenog razlikovanja dogmatske i vrijednosne dimenzije proizlazi moguće konstituiranje obaveze da se živi što je bolje moguće. Pri tome „što je bolje moguće“ odnosi se na život, ukupnost i svetost života i sve izazove pred kojima se nalazi.

4.0 Filozofskopravna i ustavno-pravna dimenzija: funkcionalni i substancijalni pristup

Religija zauzima značajno mjesto u ustavnim tekstovima i međunarodnopravnim dokumentima kao rezultat historijske povezanosti prava i religije (Karčić, 2011:9).⁴ Odredbe o slobodi religije, vjere i uvjerenja u takvim dokumentima svjedoče o njihovom političkom značaju, potvrđujući religiju kao životno područje koje kao niti jedno drugo zaokuplja i angažira ljudsku pažnju i emocije (Dworkin, 2013:106, 110). To dalje znači da je, u svjetlu tumačenja i primjene ustavnih odredbi i međunarodnih pravnih i političkih dokumenata, od presudne važnosti odrediti šta se podrazumijeva pod religijom. Za većinu ljudi, smatra Dworkin (2013:107) religija podrazumijeva institucionalizirane grupe (crkve i druge vjerske zajednice) čiji pripadnici obožavaju neku vrstu božanstva ili bića „(...) poput Budhe, bliskog Bogu“ (Dworkin, 2013:107). Iako je kasnijim razvojem pravo na religijsku slobodu uključilo i ateiste, ne ograničavajući se na teističke religije, za većinu ljudi, religija i danas u sebi, moglo bi se reći nužno, podrazumijeva neku

4 Rezolucija Generalne skupštine UN 217A (III) „Opća deklaracija o ljudskim pravima, „Konvencija o zaštiti ljudskih prava i temeljnih sloboda“ Vijeća Evrope: prema Dworkin (2013:166)

vrstu božanstva.⁵ Postavlja se pitanje treba li takvo razumijevanje biti određujuće za zatvaranje i sužavanje kruga onih koji imaju pravo na zaštitu svojih religijskih, odnosno, vjerskih prava i sloboda. Dworkin je uvjeren da je odgovor negativan jer je religija interpretativni pojam ili koncept koji, poput slobode, jednakosti, dostojanstva, čini samu srž političkih ideala (Dworkin, 2013:108). Na temelju njih odlučujemo šta štitimo kao ljudska i ustavna prava. U tom smislu, religiju i na njoj zasnovana prava i slobode treba definirati i razumijevati na način koji nije isključiv ili arbitraran, odnosno, koji religiji i religijskim pravima osigurava širinu i osnovu za sudjelovanje u javnom životu i prostoru moderne sekularne i dakako svjetonazorski pluralne države.

Moguće je, dakle, govoriti o funkcionalnom i substancijalnom pristupu u pokušaju definiranja religije i na njoj zasnovanih prava i sloboda. Pri tome se kod funkcionalnog pristupa religija razumije kao presudna u ukupnoj osobnosti pojedinca dok substancijalno razumijevanje naglasak stavlja na određena uvjerenja o načinu života koja zavređuju ustavnu zaštitu (Dworkin, 2013:118). Kao primjer funkcionalnog pristupa Dworkin navodi odluku Vrhovnog suda SAD-a u slučaju Daniela Andrewa Seegera kojem je priznao pravo na izuzeće od vojne obaveze u Vijetnamskom ratu, na temelju priziva savjesti iako je riječ o deklariranom ateisti (Dworkin, 2013:119). Iako se u funkcionalnom pristupu ne vide ozbiljne pukotine, Dworkin smatra kako je substancijalni pristup primjereniji u razumijevanju i primjeni ustavnih odredbi o religijskim pravima i slobodama (Dworkin, 2013:120). Svoje razumijevanje substancijalnog koncepta religijskog uvjerenja Dworkin je ponudio u raspravi o abortusu (Dworkin, 2013:121).

Iz funkcionalnog i substancijalnog pristupa razvija se teza o posebnim pravima (funkcionalno razumijevanje) i općim pravima (substancijalno razumijevanje) (Dworkin, 2013:125-128). Prihvatanjem funkcionalnog pristupa kod religijskih prava naglasak je na slobodi ili preciznije slobodi od. Međutim, to podrazumijeva i pitanje kontradikcije. Religijska prava i slobode shvaćene na taj način, u užem i funkcionalističkom smislu, zahtijevaju izuzeće od općih (zakonskih, držanih) pravila koja vrijede u sekularnoj državi za pripadnike jedne religijske grupe ili zajednice. Osim toga, postoji i pravo na

5 Fikret Karčić, naglašavajući kako je riječ o teškom zadatku, religiju definira kao „(...) obožavanje transcendentnog ili natprirodnog bića čija je egzistencija izvan i iznad područja vremenskog postojanja.“ (Karčić, 2011:9)

nediskriminaciju jedne religijske zajednice nad drugima. Dakle, već izuzeće po bilo kojoj osnovi za pripadnike jedne grupe otvara pitanje diskriminacije (Dworkin, 2013:125).

U glasovitom Pvom amandmanu Ustava SAD-a nalaze se dvije odredbe koje se posebno odnose na religiju. Prva zabranjuje vladi da se miješa, odnosno, da ometa slobodno prakticiranje vjere. Druga joj zabranjuje da ustanovljava religiju, odnosno, da bilo kojoj religiji dodjeljuje status zvanične. Riječ je o odredbama koje su, prema mnogim pravnicima u SAD-u, često u međusobnom konfliktu.⁶

Svjestan takvih kontradikcija, u ustavnopravnom smislu Dworkin se zalaže za onu interpretaciju prava na vjerske slobode koje smjeraju na etičku nezavisnost od države, odnosno, vlasti. Svjestan, naravno, da to barem u izvjesnoj mjeri odudara od historijskog konteksta nastanka i razvoja vjerskih sloboda, ali insistira, dosljedno sebi, na savremenom razumijevanju i interpretaciji koja ima na umu kontekst. To, između ostalog, znači da u uvjetima vrijednosnog pluralizma između dogmatske i etičke dimenzije vjerskih učenja, naglasak mora biti na etičkom.

Interpretacija prava na vjersku slobodu u širem smislu, kao prava na etičku nezavisnost ima/trebala bi da ima i sasvim konkretne ustavnopravne implikacije (Dworkin, 2013:138-140). Iz prava na etičku nezavisnost kao općeg prava interpretiraju se i izvode posebna prava i slobode.

Dworkin navodi primjer referendumu koji se u Švicarskoj održao 2009. godine kojim je u toj zemlji zabranjena izgradnja munara uz džamije. Jedan od zagovornika zabrane naglasio je kako, suprotno tvrdnjama mnogih, nije riječ o diskriminaciji i uskraćivanju vjerskih

6 Native American Church upotrebljava *peyote* – jednu vrste halucinogene droge u svojim obredima. Takva droga inače je zabranjena jer izraženo izaziva ovisnost. Ako se korištenje takve droge prizna samo jednom plemenu, odnosno, jednoj religijskoj zajednici, riječ je o očitoj diskriminaciji protiv drugih religijskih zajednica (poput one Aldousa Huxleya) (Dworkin, 2013:125). Osim toga, odredba prema kojoj nijedna religija ne treba da uživa status zvanične ili privilegirane znači, pored ostalog, da se niti jedna ne može izučavati u javnim školama kao istinita, odnosno, u dogmatskom pristupu. To se posebno pokazuje kao problem u kurikulumu biologije i u podučavanju o nastanku života. Viši sud poništio je naredbu uprave jedne od škola u Pennsylvaniji da iz nastave izbaci Darwinovu teoriju evolucije i zamijeni je kreacionističkom teorijom. Međutim i jedna i druga teorija suštinski se temelje na uvjerenjima, barem u mjeri u kojoj polaze od stava o (ne)postojanju Boga. Utoliko, ili su obje teorije znanstvene ili nije niti jedna (Dworkin, 2013:128).

sloboda jer islam ne zahtijeva da uz molitvene prostore budu izgrađene munare. To je ono suženo razumijevanje prava na vjersku slobodu i uopće suženo razumijevanje vjere o kojem govori Dworkin, ona dogmatska dimenzija. Ako se, s druge strane, poentira Dworkin, vjerska prava i slobode razumiju u širem horizontu etičke nezavisnosti, onda nema sumnje da je u konkretnom slučaju riječ o diskriminaciji (Dworkin, 2013:145). Suštinski se ista argumentacija izvodi i na primjeru zabrane marame (*headscarves*) u javnom prostoru i vjeronauke i molitve u javnim školama gdje se između dviju krajnosti, kao srednji model usvaja koncept „trenutka tišine“ (Dworkin, 2013:140).⁷

5.0 Zaključak

Kroz hermeneutiku prava, ne kao metodu, svakako ne samo kao metodu, nego u svom filozofskom obuhvatu susreće se s Habermasovim razumijevanjem prava u modernom, svjetonazorski pluralnom društvu. Pravo je u toj vizuri put posredovanja vrijednosnih stavova kojim se dolazi do onih pravnih i političkih, u smislu institucionalnih, rješenja koja ne podrivaju pluralni karakter društva, demokratske institucije i, najvažnije, jednakost ljudi utemeljenu u dostojanstvu svakog ljudskog bića.

Utoliko i ideja sekularnog svetog, koju Dworkin gradi u *Religion without God*, doprinosi razumijevanju i konsenzusu u savremenom društvu. Religijski svjetonazor u postsekularnom dobu sastavni je dio svjetonazorskog spektra i kao takav omogućava da se iz njega ravnopravno sudjeluje u raspravama od javnog značaja i interesa. No, kako postsekularno ne znači i antisekularno doba, to religijski narativ ne vrijedi, odnosno, ne zadobija apsolutno odobravanje i prihvaćanje. Drugim riječima, kao odgovorni sudionici javne rasprave ili života u javnom prostoru, vjerujući ljudi, smatra Habermas (2013:126) moraju u javnom diskursu vlastite argumente prevesti u javni diskurs na način u kojem će pojmovni instrumentarij biti u skladu sa svjetonazorskim mozaikom, odnosno, koji će olakšati njihovo razumijevanje i ugradnju u institucionalne odluke.

7 „Moment od silence“ sve je prihvaćenija praksa u SAD-u, usvojena nakon dugotrajne javne debate potaknute nekolicinom presuda Vrhovnog suda, koja učenicima i studentima ostavlja određene trenutke i prostor u kojem se mogu posvetiti molitvi ili meditaciji ili, naprosto, šutnji/tišini, u skladu s vlastitim uvjerenjima, željama i, konačno, raspoloženjem (Dworkin, 2013, 140).

Dworkin kao da taj zadatak ispunjava koračajući u suprotnom smjeru, u nastojanju da sekularnu argumentaciju brani religijskim pojmovima. Riječ je o odgovornom pristupu i razumijevanju složenosti savremenog društva, u kojem se, kako to Dworkin eksplicitno izražava, razlike prenaplašavaju (Dworkin, 2013:2).

Kao osnova za zaključnu misao poslužiti će poznata anegdota, koja je očito znatno utjecala na njegov ukupni odnos i razumijevanje fenomena prava.

Nakon studija započeo je 1957. pravnu službu u uredu poznatoga američkog sudca prizivnoga suda u New Yorku i filozofa prava imenom Billings Learned Hand (1872-1961), koji ga je kasnije nazvao svojim najboljim pravnim službenikom. Hand je bio učenik glasovitoga sudca Vrhovnoga suda i zastupnika pravnoga realizma Olivera Wendella Holmesa (1841-1935). Na početku svoje knjige „Pravda u togama“ (*Justice in Robes*) Dworkin je ispričavao zanimljivu anekdotu u vezi s tom dvojicom slavnih pravnika. „Mladoga Handa povezo je jednom zgodom u svojem autu Holmes koji je u to doba već bio sudac Vrhovnoga suda. Kada je stigao na odredište, Hand je doviknuo za odlazećim autom: ‘Dijelite pravdu, sudče Holmes!’ Na njegovo zaprepaštenje auto se vratio, a iz otvorena prozora Holmes je uzvratio riječima: ‘To nije moj posao.’“

Cijeli svoj život Dworkin je proveo tvrdeći i dokazujući suprotno. Dworkinova filozofija prava i njegovi stavovi o, najšire postavljeno, svjetonazorskom pluralizmu plodno su tlo za razgovor kao jedini način za smanjenje jaza među svjetonazorskim taborima. Kada izražava duboko uvjerenje da svi ljudi dijele temeljne religiozne impulse i poziva i vjernike i ateiste da nadiđu dogmatske razlike okrećući se moralno-etičkom horizontu odgovornosti za život, kao da govori s Jürgenom Habermasom ili Hansom Küngom.⁸

U suglasju s navedenim misliocima, među ostalima, Dworkinovo djelo dio je napora koje je, kako nažalost svakodnevno svjedočimo⁹, nemoguće precijeniti i prenaplasiti.

8 „No upravo je zadatak (...) uzdići ono zajedničko što postoji u opću svijest te neprestano ustrajati na tome da religije u budućnosti jače naglašavaju ono zajedničko nego ono što ih razdvaja. A u etosu su svjetske religije međusobno bliže nego u „dogmi“. Küng, Hans (2003:19)

9 Rad je nastao neposredno nakon terorističkog napada na Novom Zelandu, u kojem na najbrutalniji način, svirepo ubijeno i ranjeno više desetaka ljudi, muslimana, među kojima su bili starci, žene i djeca. Napad je bio motiviran vjerskom mržnjom i netrpeljivošću, a napadač je inspiraciju nalazio i u nedjelima ratnih zločinaca poput Ratka Mladića.

Literatura:

Barišić, Pavo (2013.): Ronald Myles Dworkin (1931-2013), *Filozofska istraživanja* God. 33, br. 2:343-350

Dajović, Goran (2015): Priroda pravne teorije Ronalda Dworkina, u: Đorđević, Biljana, Zdravković, Miloš (ur.) (2015): *Nasleđe političke i pravne filozofije Ronalda Dworkina*, Srpsko udruženje za pravnu i socijalnu filozofiju, Fakultet političkih nauka, Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, Beograd

Dworkin, Ronald (1993): *Lifes Dominion*, Alfred A. Knopf, New York

Dworkin, Ronald (2003): *Carstvo prava*, Filip Višnjić, Beograd

Dworkin, Ronald (2011): *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press

Dworkin, Ronald (2013): *Religion Without God*, Harvard University Press

Đorđević, Biljana, Zdravković, Miloš (ur.) (2015): *Nasleđe političke i pravne filozofije Ronalda Dworkina*, Srpsko udruženje za pravnu i socijalnu filozofiju, Fakultet političkih nauka, Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, Beograd

Franeta, Duška (2015): Dworkinova teorija tumačenja, u: Đorđević, Biljana, Zdravković, Miloš (ur.) (2015): *Nasleđe političke i pravne filozofije Ronalda Dworkina*, Srpsko udruženje za pravnu i socijalnu filozofiju, Fakultet političkih nauka, Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, Beograd

Golubić, Janja, Burazin, Luka (2016): Interpretacijska teorija prava Ronalda Dworkina – osnovne postavke, *Pravnik*, 49, 1:23-39

Habermas, Jürgen (2009): *Između naturalizma i religije – filozofski članci*, Tugra, Sarajevo

Hodžić, Dželaludin (2019): Razumijevanje prava i bioetike prema filozofiji prava Ronalda, *Društvene i humanističke studije*, God. 4, 2:331-348

Karčić, Fikret (2011): *Religija i pravo: kratak uvod*, Connectum, Sarajevo

Küng, Hans (2003): *Projekt svjetski etos*, Miob, Velika Gorica

Spaeman, Robert (2008): *Osnovni moralni pojmovi*, Svjetlo riječi, Sarajevo - Zagreb

Svetlič, Rok (2004): (Post)modernost Dworkinove filozofije prava, *Filozofska istraživanja*, God. 24, 2:497-414

Dželaludin HODŽIĆ

Zdravković, Miloš (2015): Teorijska nesaglasnot o pravu, u: Đorđević, Biljana, Zdravković, Miloš (ur.) (2015): *Nasleđe političke i pravne filozofije Ronalda Dworkina*, Srpsko udruženje za pravnu i socijalnu filozofiju, Fakultet političkih nauka, Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, Beograd

NEKI ASPEKTI ODNOSA NAUKE I RELIGIJE U SAVREMENO DOBA

Mirela KARAHASANOVIĆ

Filozofski fakultet Univerziteta u Tuzli
Dr. Tihomila Markovića 1, 75000 Tuzla, BiH
e-mail: mirela.karahasanović@untz.ba

ABSTRACT

Odnos nauke i religije na tragu njihove zajedničke historije, bio je prilično dinamičan i višesmjern. Ta dinamika polazi od jedinstva karakterističnog za antičko doba, srednjovjekovnog potčinjavanja znanosti teologiji, zatim potpunim razdvajanjem, koje započinje već u renesansi, a vrhunac doživljava u 19. i 20. stoljeću. Taj vrhunac izražen je u formi ateizma. Razvijanje ateističke, antimetafizičke kulture (Rorty:1995) odvijalo se uporedo sa usponom liberalizma i individualizma, pa ne čudi da su i na početku 21. stoljeća političke prilike ponovo afirmisale raspravu o religiji i njeno razumijevanje, kako na političkom, tako i na kulturološkom planu. Suočavanje ateističke kulture sa sve izraženijom potrebom za religijskim uvjerenjima ljudi u onim zemljama gdje se nauka najekspanzivnije razvija, poljuljalo je uvjerenje da nauka može nadomjestiti sve potrebe ljudskog razvoja. S jedne strane se naglašava korisnost religije za javni i privatni život čovjeka, i zahtijeva razmatranje potencijala religije za obnovu kulture, zatim naglašava ovisnost budućnosti svijeta o stvaralačkoj snazi religije za suprotstavljanje razornim tendencijama tehničke moći. Sa druge strane, *novi ateisti* (naučnici) nastoje potvrditi tezu da je jedini relevantan vid spoznaje naučna spoznaja.

Ključne riječi: religija, nauka, ateizam, kultura, tehnologija.

SOME ASPECTS OF RELATIONSHIPS BETWEEN RELIGION AND SCIENCE IN THE CONTEMPORARY AGE

According to their shared history, the relationship between science and religion was quite dynamic and multidirectional. It is reflected in their unity in the ancient times, the subordination of science to religion in the Middle Ages, and finally in their complete separation in the Renaissance that culminated in the 19th and 20th centuries and took on the new form of atheism. The development of atheistic, anti-metaphysical culture (Rorty 1995) took place alongside the rise of liberalism and individualism. Therefore, it comes as no surprise that even at the beginning of the 21st century political circumstances triggered the debate on religion and its understanding from the political and cultural viewpoint. The confrontation of the atheistic culture with the increasingly pronounced need for religion in those countries where

science was on the rise shook the belief that science can compensate for all the needs related to human development. On the one hand, there has been a strong inclination to emphasize the usefulness of religion for the public and private life of an individual, its potential for the restoration of culture, and its creative power to counter the potential consequences of science. On the other hand, new atheists (scientists) endorse the view of scientific progress.

Keywords: religion, science, atheism, culture, technology.

1.0 Uvod

O odnosu nauke i religije prisutna su različita tumačenja - od onih koja naglašavaju neku vrstu jedinstva, te podređivanja nauke religiji, do njihove međusobne isključivosti. Na navedena pitanja odgovori se najčešće traže unutar povijesnog konteksta, ili u određenim događajima koji ukazuju na prirodu tog odnosa. Ubjeđenje da su nauka i religija u konfliktnom odnosu i danas se provlači kroz teološki i znanstveni diskurs. Na primjeru odnosa crkve prema Galilejevim zapažanjima iz astronomije, neki naučnici nastojali su ponuditi metaforu vjekovnog konflikta između religije i nauke. Drugi su se pozivali na neku vrstu suodnosa religije i nauke koja je karakterisala istraživanja nekih od značajnih ličnosti u povijesti. Treći su smatrali da se narušavanje odnosa nauke i religije dogodilo tek u 19. stoljeću, kada je moderna nauka nastojala definisati vlastite granice. Četvrti su se bavili pitanjem uvažavanja dometa racionalnosti i funkcionalnosti nauke i religije, te njihovog neometanog koegzistiranja. U suštini, može se reći da i danas postoje različita viđenja datog odnosa. Ovdje ćemo izdvojiti dvije pozicije: prva pozicija zastupa mišljenje da je konflikt nauke i religije mit, te da se uvidom u povijesni razvoj njihovog odnosa mogu etabilirati stavovi koji poriču povijest sukoba, zbog čega je neophodno šire kontekstualizirati određene događaje iz prošlosti koji se definišu kao reprezentativni za potvrđivanje konfliktnog odnosa (T. Dixon, W. Sweet, P. Hariss.). Druga pozicija je ona koja se definira kao ateistička, koja u religiji i dalje pronalazi oponenta naučnom istraživanju, koja religiju vidi kao jedan blik devijacije koja sputava naučni rad i progres (R. Dawkins, S. Haris..).

Prvoj poziciji pripadaju oni koji u religiji ne vide oponenta naučnom istraživanju, te naglašavaju da se njihov odnos ne može promatrati kao trajni rat, obzirom da je religija podupirala znanstvena istraživanja, da su religijske institucije finansirale određene znanstvene projekte, te da

se nauka utemeljila na privlačenju religijskim vrijednostima.¹Ovakvim pristupima ne nastoji se negirati da određena vrsta konflikata uopće nije postojala i da još uvijek ne postoji. Oni se pokazuju neophodnim u cilju šireg sagledavanja i kontekstualiziranja tog problema. U tom smislu, pojedinačni slučajevi poput Kopernikovog otkrića heliocentričnog sistema, mogu se tretirati kao konflikt između religije i nauke, time što je poljuljalo religijska vjerovanja i izazvalo sukob astronomije i religije², ali takvi slučajevi ne mogu se promatrati kao odraz trajnog povijesnog konflikta koji do danas traje. Takvo gledište zagovara W. Sweet (ali i P. Harisson, T. Dixon), koji smatra da se Zapadne debate o religiji ne odnose na pitanje o odnosu religije i nauke kao takvih. Riječ je zapravo o teorijama i eksperimentima individualnih znanstvenika, da se uvidi koliko su teorije i otkrića ovih znanstvenika kompatibilni sa religijskim učenjima, i prihvatljivi za religiju i političke autoritete³.U suštini se taj problem može defnisati riječima T. Dixona, kao problem intelektualne kompatibilnosti i nekompatibilnosti, tj. nespojivosti određenog religioznog vjerovanja sa određenim aspektom znanja.⁴Za Sweeta, odnos nauke i religije prije se može tumačiti kao natjecanje za podršku javnosti. Stoga se i neke od savremenih debata, poput odnosa evolucionizma u odnosu na kreacionizam, tumače više kao političko pitanje nego kao otvoreni konflikt nauke i religije (T. Dixon, S. J. Gould). Za naučnike poput S. Harisa, R. Dawkinsa i D. Dennetta, sukob nauke i religije predstavlja činjenicu savremenog doba kojoj treba ozbiljno i kritički pristupiti u cilju pobjede znanstvenog uma. U religiji oni pronalaze najdestruktivnija obilježja savremenog doba, poput ratova i uopšteno svakog oblika posrnuća ljudskog razuma. Različitost navedenih pristupa pokazuje odsustvo konsenzusa o prirodi odnosa nauka i religije danas, što implicira određeni antagonizam, bez obzira na sve učestalije tvrdnje o tom odnosu kao mitu. Porast utjecaja religije na javni život danas, a posebno činjenica o povećanom prisustvu religije u najrazvijenijim društvima, predstavlja poseban fenomen za

1 P. Harrison, *The Cambridge Companion to Science and Religion*, Cambridge University Press, 2010. p. 4

2 Ibid. str. 1

3 William Sweet, *Rethinking Relations between Science and Religion*, in: "Religion and the Cahallenges of Science", ed. W.Sweet and R.Feist, Ashgate Publisging Limited, England 2007, p.1

4 T.Dixon, *Science and Religion, A very Short Introduction*, Oxford University Press 2008. p. 3-4

istraživanje, što potvrđuje neuspjeh određenih prosvjetiteljskih, ali i pozitivističkih ambicija, da će odsustvo religije doprinijeti ne samo naučnom progresu, razvoju liberalnog društva, već prevashodno stvaranju antimetafizičke i postreligijske kulture.⁵

Pozitivizam i pitanje granica nauke i religije

Iako postoje različite interpretacije o prirodi odnosa nauke i religije, kao i o tome kada se i zašto pojavio međusobni konflikt, ipak za većinu teoretičara narušavanje interakcije između teologije, filozofije i prirodnih znanosti dogodilo se u „kontakta sa religijama, koje su se temeljile na otkrovenju koje je direktno dao Bog“⁶. Pojava različitih vrsta istraživanja utemeljenih na tumačenju teksta Biblije, ili suprotnim naučnim istraživanjem, razumijevana je kao odraz sukoba nauke i religije. Razdvajanje se događalo postepeno i ono je bilo odraz, ne samo intencije naučnika, već u bitnom i odnosa crkve i države. Kroz mnoštvo pokreta, poput humanizma i renesanse, zatim reformacije, i na koncu prosvjetiteljstva, odnos nauke i religije postajao je dinamičniji, a kuliminacija tog procesa snažno se osjetila kroz ideje prosvjetiteljstva. Prosvjetiteljstvo se javilo kao oslobodilački pokret, koji će prosredstvom ideja slobode i napretka osloboditi čovjeka od praznovjerja i autoriteta dogme, straha od odmazde crkve, a na njihovo mjesto situirati razum kao jedini autoritet i mjerilo tumačenja svijeta. Kantova prosvjetiteljska maksima: „Imaj hrabrosti služiti se

5 R. Rorty ističe da je odumiranje religije doprinijelo stvaranju antimetafizičke kulture, očišćene od svih taloga vokabulara primjenjenih potrebama u prošlosti. Ideja o propasti religije osnažila je, a ne oslabila liberalna društva. Prema Rortyju, religija više ne čini kohezivni faktor u društvu. Sada su to pitanja koja se tiču ljudske slobode, ekspresivnosti i odsustva bola. R. Rorty, *Kontigencija, Ironija, Solidarnost*, Naprijed, Zagreb 1995. str.71 i dalje. Rorty smatra da se čak i nauka povukla u pozadinu kulturnog života, što je pogrešna konstatacija, obzirom na kontinuiranu ekspanzivnost razvoja nauke u različitim područjima. Štaviše, Rorty kritikuje prosvjetiteljstvo smatrajući da se snažno koncentrisalo oko slike naučnika, kao neke vrste svećenika, „nekoga tko je budući logičan, metodičan i objektivn, uspostavio kontakt sa neljudskom istinom“. Ibid. str. 68

6 L.Galleni, M.C.Groessens-Van Dyck, *A Model of Interaction Between Science and Teology Based on Scietnific Papers of Pierre Teilhard de Chardin*. In: *“Religion and the Challenges of Science“*, ed. W.Sweet and R. Feist, Ashgate Publisging Limited, England 2007, p. 56

7 Ibid. str. 57

vlastitim razumom⁸, pokazuje svu ambicioznost tog pokreta. Borba koja je u širem kontekstu obuhvatala religiju i filozofiju, rezultirala je slabljenjem i jedne i druge. To je otvorilo prostor nauci da se postepeno izoluje, i od religije i od filozofije, i stvara vlastite granice koje će u savremeno doba biti u cjelosti definisane. Empiristička filozofija 17. stoljeća stvorila je pretpostavke za razvoj pozitivizma, koji će u 19. stoljeću podržavati jasne granice između naučnog i religijskog. Možda i najupečatljiviji primjer predstavlja Kontova povijesna analiza razvoja racionaliteta, od najprimitivnijeg, fiktivnog, religijskog stadija, preko metafizičkog do pozitivnog, odnosno, naučnog stadija. Kont smatra da, obzirom da se religijski stadij zanimao za istraživanje unutrašnje prirode bića, ispitivanje uzročnosti, tajanstvenosti svijeta, porijeklo i svrhu fenomena - na osnovu čega je projicirao odgovarajuća božanstva, da je kao takav u suprotnosti sa ciljem pozitivne filozofije, koja se ne bavi skrivenom prirodom stvari i uzrocima fenomena, već okolnostima njihovog stvaranja⁹. Prema ovom tumačenju, religija ne sadrži ništa od naučnih pozitivnih sadržaja i predstavlja tek etapu koja vodi razvoju pozitivnog naučnog stadija. To je pripomoglo učvršćivanju epistemoloških granica između nauke i religije, prema kojima je religija usmjerena na nadnaravno, dok se nauke ograničavaju na istraživanje prirodnog svijeta i empirijskih datosti.¹⁰

Naglašavanje nenaučnog aspekta religije, i njenu omeđenost od naučnog područja, prisutno je i kod nekih biologista, poput H. Spensera, koji je smatrao da samo očuvanje granica između nauke i religije doprinosi njihovoj harmoniji, jer „religija nije nikakvo znanje o svijetu, već samo osjećaj granica znanja“.¹¹ Ukoliko bi se nauka i religija smatrale kao ravnopravni rezultati evolucije, došlo bi, smatra Spenser, do neizbježnog sukoba zbog odsustva nekog višeg

8 I. Kant, *Pravno politički spisi*, Politička Kultura, Zagreb, 2000, str. 35

9 A. Conte, *Kurs pozitivne filozofije*, NIO Univerzitetska riječ, Nikšić 1989, str. 28

10 Prema E. Huserlu, „pozitivizam je ograničio i samu ideju znanosti.“ Takvo ograničavanje podrazumijeva isključivanje i „ravnodušno okretanje od pitanja koja su odlučna za istinsko ljudstvo. Puke činjenične znanosti čine puke činjenične ljude“. Lišena vrijednosti i svijeta života koji joj prethodi, „čista znanost“ je nemoćna da odgovori na najznačajnija pitanja ljudskog života i opstanka na svakodnevne izazove i društvene prevrate. E. Huserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentna fenomenologija*, Globus, Zagreb 1990, str. 3-14 The Ballantine Publishing Group, New York 1999, p.12

11 Prema: L. Kolakovski, *Filozofija pozitivizma*, Prosveta, Beograd 1972, str. 132, 131

bića koje bi ih povezivalo i potčinjavalo općim zadacima. Religija i nauka spadaju u različite domene stvarnosti. Nauka se usmjerava na istraživanje empirijskog dijela stvarnosti, dok religija upućuje na uvid u granice naučne spoznaje čime se „čovjek ne bi izgubio u neposrednom iskustvu“¹². Na ovakav način definisan odnos nauke i religije, svrstava Spensera među pripadnike tendencije prema kojoj će se definisanjem granica nauke i religije riješiti konfliktni odnos i ustanoviti model harmonične koegzistencije. Jedan od najpoznatijih zagovornika takvog stajališta, čije su ideje o odnosu nauke i religije snažno utjecale na naučnike i teologe je evolucionisti biolog S. J. Gould, koji smatra da je konflikt nauke i religije pogrešan. Obzirom da su fundamentalno različite, njima pripadaju i različita područja djelovanja. Nauka se proteže na empirijsku stvarnost, dok se religija bavi pitanjima smisla ljudskog života i moralnim vrijednostima. Sa svojim različitim epistemološkim područjima one su podjednako korisne za razumijevanje cjeline ljudskog života, te, prema tome, nužno ih je tretirati u kontekstu njihovih granica. Nemogućnost unitariziranja nauke i religije, njihovog sintetiziranja, otvorila je za Goulda novu perspektivu potrage za principom koji će podržavati jedinstvenost svakog područja za sebe. Taj princip definirao je izrazom NOMA (Non-overlapping Magistern), koji podrazumijeva nepreklapajuća područja, među kojima konflikt nastaje u slučaju razvijanja pretenzije da jedno objašnjava domen onog drugog.¹³ S. J. Gouldove ideje djelimično su bile inspirativne za jedan dio naučnika i teologa, dok su kod drugih pobudile rasprave koje još uvijek traju.¹⁴ Uvažavanje granica nauke i

12 Ibid. str. 132

13 S. J. Gould, *Rocks of Ages: Science and Religion in Fullness of Life*, The Ballantine Publishing Group, New York 1999. p. 12

14 S. J. Gouldova interpretacija granica nauke i religije naišla je na otpor, kako kod naučnika, teologa, tako i kod filozofa religije. Daniel Dennett – filozof religije, u djelu *Breaking the Spell, Religion as a Natural Phenomenon*, ističe kako je njegovo stanovište suprotno od Gouldovog. Dennett donekle prihvata mogućnost postojanja domene u kojoj religija zapovijeda, djelatnost koju znanost ne može pravilno rješavati, a religija može, ali to ne znači da znanost ne može, ili ne bi smjela to proučavati kao činjenicu. Gouldova knjiga je, kako Dennett, ističe upravo oblik takvog znanstvenog istraživanja, iako prilično neformalnog. „Gould je gledao očima znanstvenika i mislio je da je vidio granicu koja otkriva dvije domene ljudske aktivnosti. Da li je bio upravo“? To je prije znanstveno, činjenično, a ne religijsko pitanje, kako ističe Dennett. D. Dennett, *Breaking the Spell, Religion as a Natural Phenomenon*, Viking Penguin Book (USA) New York, 2006. p. 30. Pored

religije, kako bi dobile podjednaku važnost, nije nailazilo uvijek na odobravanje, kako naučnika, tako ni teologa, posebno onih koji nastoje ukinuti granice i proširiti naučno, odnosno religijsko područje na domen ljudske spoznaje i ljudskog života u cjelini. Slično se definiše i pokušaj varijabilnosti nauke i religije, njihovih pozitivnih relacija i komunikacije koje se ogledaju u podupiranju i podržavanju vjerskih uvjerenja od strane nauke, čime direktno učestvuju u jačanju modernih granica religije i nauke.¹⁵

Konflikt za domen racionalnosti

Iako uz naizgled nepremostive nesuglasice između religije i nauke, religija je i dalje ostala predmet nauke, prevashodno kroz tendenciju da se sa naučnog aspekta daju sudovi o Bogu. Takve tendencije odnose se na potrebu naučnog preispitivanja racionalne opravdanosti vjerovanja u Božiju egzistenciju, kao i one tendencije koje žele prikazati religiju kao prirodni fenomen, koji treba biti dostupan naučnom ispitivanju. Takvi pristupi su kritički orijentisani spram religije, sa ciljem pobijanja vjerovanja u predstavu o Bogu kao nadnaravnom, metafizičkom uzroku svijeta. Sa druge strane, za teologe je upitno šta nauka uopće može da kaže o ideji Boga, šta može reći o Božijem djelovanju u prirodi. Navedene probleme moguće je definirati, ne samo kao borbu za dominacijom nad „područjem spoznaje“, već i za domen racionalnosti u cjelini. Takvu dominaciju nauka nastoji ostvariti kroz zahtijevanje od teologa da pruže evidentne dokaze o Bogu i Božijem prisustvu u svijetu, jer samo dokazivost određenoj hipotezi daje smislenost i naučnu valorizaciju i prihvatljivost. Za ateistički usmjerene naučnike, poput evolucioniste R. Dawkinsa, hipoteza o Božijoj egzistenciji je neprihvatljiva, jer se, kako smatra, temelji na lokalnim tradicijama

Dennetta, na Gouldovo razgraničenje nauke i religije istupa i Dawkins koji tvrdi da Gould uopće nije mogao ozbiljno misliti to što je napisao. Nezamislivo je, tvrdi Dawkins da je Gould ozbiljno izrekao čvrstu tvrdnju, da znanost nema ništa da kaže o pitanju Božijeg postojanja. R. Dawkins, *Iluzija o Bogu*, Izvori, Zagreb 2007. str. 56

- 15 Navedeno stanovište iznosi P. Harisson, koji smatra da samo poticanje na suglasje ojačava uvjete koji čine sukob mogućim, čime nesvjesno sudjeluju u održavanju sukoba. „Često priznaju kulturni autoritet znanosti, propozicijsku prirodu religije i ideju neutralnog racionalnog prostora u kojem se dijalog može odvijati“. P. Harisson, *The Teritories of Science and religion*, The University of Chicago Press, 2015. p. 197-198

osobnog otkrovenja, a ne na dokazima. Dawkinsovo uvjerenje u dokazivanje kao suštinsku osobinu nauke toliko je čvrsto da i sam tvrdi, da ukoliko bi se pojavili dokazi koji bi bili u stanju da negiraju teoriju evolucije, da bi se držao dokaza, a ne teorije. U tom kontekstu, razlog njegovog protesta spram religije sastoji se u sljedećem: „kao znanstvenik se protivim fundamentalističkoj religiji jer ona otvoreno ometa znanstveni rad. Ona nas uči da ne mijenjamo svoje mišljenje i da ne spoznajemo uzbudljive pojave koje se mogu spoznati. Ona potkopava znanost i iscrpljuje intelekt“.¹⁶ Istina ne proizilazi iz Svetih knjiga, već iz dokaza.

Dawkins, S. Haris i drugi koji zastupaju prirodno-znanstveno objašnjenje svijeta, svoju tezu o iluzornosti vjerovanja u ideju Boga, temelje na nemogućnosti teologa da pruže evidentne dokaze o Božijoj egzistenciji.¹⁷ U suštini, ono što se zahtijeva od religije jeste da pruži prirodno-znanstvene dokaze o Bogu, koje je moguće utemeljiti i argumentovati posredstvom znanstvenih metoda. Jednim od pokušaja sintetiziranja naučnog i religijskog, smatra se učenje pristalica o inteligentnom dizajnu (ID), fenomenu koji se pojavio početkom 90-tih, i koji i danas zaokuplja pažnju naučnika i teologa. ID se najčešće dovodi u vezu sa kreacionizmom, obzirom da porijeklo svijeta i života nastoji objasniti djelovanjem natrprirodnog uzroka inteligentnog dizajna, tj. Boga. Bitna razlika je u tome što zagovornici ID-a nastoje znanstvenim pristupom izučavanju života i bioloških struktura, prikazati ID kao njihovo najbolje objašnjenje. Inteligentni uzroci, prema ovom stanovištu, mogu se empirijski detektovati kroz prikazivanje bioloških struktura koje se temelje na posmatranju, upotrebi pažljive

16 R. Dawkins, *Iluzija o Bogu*, Izvori, Zagreb 2007, str. 258

17 Pitanje epistemološke opravdanosti vjerovanja u Božiju egzistenciju, na osnovu dovoljnih argumenata koji to vjerovanje podupiru, problem je takođe odnosa fundacionalizma u filozofiji i teologije. U drugoj polovini XX stoljeća, javila se potreba za drugačijim pristupom, koji podrazumijeva odbacivanje potrebe za evidentnim argumentima koji podržavaju vjerovanje u Boga. A. Plantinga smatra da je epistemološki opravdano vjerovati u božije postojanje, čak i u odsustvu argumenta ili evidencije. Plantinga smatra da postoji mnoštvo stvari u koje vjerujemo bez argumenata i evidencije, kao što je npr. postojanje tuđih svijesti, postojanje spoljašnjih stvari, vjerovanje da postoje stvari čak i ako ih ne opažamo i sl. Po istom osnovu, vjerovanje u Boga ne zahtijeva da bude podržano argumentima, ili evidencijom. Prema : D. Đurić, *Postojanje Boga, Filozofski problemi klasičnog monoteizma*, Zavod za udženike, Srpsko filozofsko društvo, Beograd 2011. str. 49

metode analize, te utvrđivanju onoga što mora biti u prirodi da se ta složenost pojavi.¹⁸ Ovakav pokušaj znanstvenog objašnjenja života, u čijoj je pozadini nadnaravni uzrok, okarakterisan je kao oblik sukoba znanosti i religije. Prema znanstvenicima, ID ne ispunjava kriterije koji određenu hipotezu čine naučnom. Takvi kriteriji odnose se na konkretnu metodologiju koja može potvrditi određenu hipotezu, jasno objašnjenje podataka, kao i mogućnost naturalističkog objašnjenja. Samim tim što ID polazi od izvanprirodnog uzroka u objašnjenju prirodnog svijeta, definira se kao pokušaj „prerušavanja znanosti u religiju“.¹⁹ Pitanje: da li postoji, ili ne nadnaravni uzrok, neki naučnici tumače primarno kao znanstveno pitanje, iako oko toga ne postoji konsenzus u praksi.²⁰ U suštini, rasprave oko ID-a su fokusirane na pitanje da li je moguće, i na koji način sa znanstvenog stanovišta prihvatiti hipotezu o natprirodnom uzroku. Hipoteza o ID-u predstavlja nesumnjivo iskorak u 21. stoljeću, obzirom na odvažnost pozivanja na nadnaravni uzrok i potrebu naučnog dokazivanja vlastitih tvrdnji. Da li takvu vrstu rasprave, koja je okvalifikovana kao neznastvena, konfuzna, nepotpuna, eliminisati iz diskusije o tome koliko je to u biti nauka ili nije, više je naučno nego li teološko pitanje.²¹ Budućnost ID hipoteze je neizvjesna i ona ovisi o tome kako se znanost bude i dalje odnosila prema uključivanju Boga u objašnjenje prirodnog svijeta, o tome da li će se, i na koji način sama nauka transformisati. Za sada

18 W. Sweet, *Religion and the Challenges of Science* ed: W. Sweet, R. Feist, Ashgate Publishing 2007. England p. 218

19 W. Sweet se protivi mišljenju da ID predstavlja pokušaj prerušavanja znanosti u religiju. Sweet odbacuje prigovore da ID-u nedostaju istinske znanstvene hipoteze. ID nije, kako on tvrdi, teorija na način na koji je to evolucija. Stoga je bitno praviti razliku između hipoteza, kao određene vrste prijedloga, ili normi za određena objašnjenja koja se kasnije mogu i odbaciti ili potvrditi, dok je teorija hipoteza, koja je razrađena, primijenjena, testirana i korisna kao smjernica za buduća istraživanja. Ibid. p. 219. Prema navedenom viđenju ID još uvijek predstavlja nerazrađenu hipotezu.

20 R. Dawkins, *Iluzija o Bogu*, Izvori, Zagreb 2007, str. 60

21 prema T. Dixonu, time što su zagovornici ID-a iskoracili iz svakodnevne prakse, ne znači da ih treba izuzeti iz carstva znanosti u cjelini, iako je to, kako dodaje, „užasno nejasna i nesupješna vrsta znanosti“. Ali naglašava da, ako bi u budućnosti postao osnova ozbiljnog znanstvenog programa istraživanja i okupi značajan broj znanstvenika, mogao bi postati dijelom znanstvenih kurikuluma. T. Dixon, *Science and Religion, A very Short Introduction*, Oxford University Press 2008. p. 101

se svaki nesupjeh pokušaja da se posredstvom religijskih motiva tumače i otkrivaju određene naučne činjenice, tumači kao trijumf nauke. Taj trijumf proglašen je i u hermeneutičkom problemu odnosa religije i nauke u pogledu doslovnog tumačenja Objave, kao izvora naučnih otkrića i naučnog saznanja.²² Najpoznatiji primjer je borba između kreacionizma i evolucionizma, koja je još uvijek aktualna uprkos činjenici da ni sama crkva ne podržava kreacionizam, u mjeri kako je to nekada činila. Neki naučnici, poput S. J. Goulda, smatraju da kreacionistički pristup proizlazi iz neznanja i pogrešnog izjednačavanja, kako kaže „te rubne i dugo diskreditovane tvrdnje na čitav domen religije“.²³ Štaviše, prema Gouldu, kreacionizam ne samo da ne nudi ništa intelektualno zaslužno, on čini samo mješavinu tvrdnji ispravno prosuđenih u znanosti i osporenih prije više od jednog stoljeća. Kreacionističke ideje poput starosti zemlje, ili povijesti života, mogu se vrlo jednostavno dokazati pogrešnim.²⁴ U tom smislu,

22 Jedan od primjera koji je izazvao veliku polemiku, koja se ticala doslovnog tumačenja Kur'ana, bila je objava knjige liječnika M. Baucaillea 1976.g pod nazivom *The Bible, Quran and Science*, u kojoj Baucaille zastupa mišljenje da je Božija Riječ sadržana u Kur'anu, a ne Bibliji, te da Kur'an sadrži naučna otkrića koja odgovaraju modernoj nauci. Kompatibilnost Kur'ana i moderne nauke kritikovali su brojni islamski naučnici i istraživači, a jedan od poznatih je i Z. Sardar, koji se oštro suprotstavlja nastojanjima da Kur'an sadrži svo naučno znanje, te da je čitanjem Kur'ana iz naučne perspektive moguće otkriti sve i dovesti do otkrića novih teorija. O tome kaže: "I dok Kur'an sasvim očito sadrži neke reference koje upućuju na prirodne činjenice, to nikako ne znači da je Kur'an naučni priručnik. To je knjiga upute. Znanje počinje s Kur'anom, a ne završava s njim". On se pita da li bi i Kur'an poput Biblije bio odbačen, ukoliko bi se pojavile određene naučne činjenice koje se ne slažu u cjelosti sa kuranskim tekstom, ili ako moderna nauka opovrgne određene činjenice iz Kur'ana, ili ako bi određena teorija trenutno prihvatljiva bila opovrgnuta nekom drugom u budućnosti koja tvrdi suprotno, da li bi to značilo da je Kur'an danas validan, a sutra nije?. Z. Sardar, *O islamu, nauci, budućnosti*, CNS-Centar za napredne studije Sarajevo, 2015. str. 114-116. Slično razmišljanje mnogo prije Sardara o odnosu kur'anske Objave i moderne nauke i tehnike iznio je R. Garaudy, smatrajući da Kur'an nije u suprotnosti sa rezultatima i principima moderne nauke i tehnike. Naprotiv, Kur'an poziva na istraživanje. Ipak, bilo bi besmisleno, tvrdi Garaudy, smatrati Kur'an enciklopedijom koja sadrži svo znanje. To bi dovelo do dovoljnosti, izolovanja u odnosu na doprinos drugih, do odbijanja dijaloga i stagnacije. R. Garaudy, *Živi islam*, El-kalem, Sarajevo, 2002, str. 93

23 S. J. Gould, *Rocks of Ages: Science and religion in The Fullnes of Life*, The Ballantine Publish Group, New York 1999. p. 55

24 Ibid. str. 56

kreacionizam je poticajan za proizvođenje konfliktnog odnosa nauke i religije. Iako mnogi naučnici smatraju da su rasprave kreacionista i evolucionista više političke nego li naučne prirode (S. J. Gould, T. Dixon, P. Haris²⁵), nije zanemariva činjenica da borba oko mogućnosti izučavanja kreacionizma u školama u SAD-u predstavlja i borbu za domen racionalnosti. To otvara pitanje u kojoj mjeri evolucionizam i kreacionizam mogu činiti legitimne svjetonazore unutar jednog područja²⁶, a to je obrazovanje. Kakve posljedice to može proizvesti u procesu formiranja svijesti učenika, da li će biti moguće izučavati ih tek kao hipoteze, ili će postojati potreba za opredjeljenjem? U suštini, još traje borba za prevlast nad konačnim ishodom.

U konačnici, može se reći da je osporavanje racionalnosti kao i funkcionalnosti religije, kako u naučnom istraživanju, tako i u društvenim odnosima, posljedica vjerovanja da se pod racionalnošću podrazumijeva isključivo naučna racionalnost, koja se oblikovala kao posljedica isključivanja ostalih tipova spoznaje, reducirajući i sužavajući područje racionalnog tek na domen naučnog. Naučna racionalnost je postala kriterij racionalnosti uopće, a sve što se odupire tom kriteriju proglašeno je neracionalnim. Isključivanjem drugih tipova spoznaje, nauka isključuje i druge izvore koji su imali značajnu ulogu u njenom razvoju. Povijest razvoja nauke pokazuje da su religijski, mitološki, magijski i drugi motivi odigrali značajnu ulogu u rađanju nekih od najpoznatijih teorija. Takav utjecaj prepoznatljiv je kod nekih od najznačajnijih naučnika svog vremena: Njutna, Keplera, Kopernika. Tako je Njutn pod utjecajem Biblije smatrao, „da će njegova filozofija

25 Najsnažniji sukob između evolucionizma i kreacionizma prisutan je u SAD-u, gdje se vodi intenzivna rasprava o tome da li evolucionizam treba uključiti u znanstvene kurikulume. To pitanje postaje kompleksnijim u području politike, obzirom da se dovodi u pitanje prvi amandman Ustava SAD-a koji garantuje odvajanje crkve i države. U tom kontekstu, rješenje pitanja ovisi i od političkih odluka, a ne tek od znanstvene zajednice, ili podrške javnosti.

26 Za S. Sima, prilika za neometanu koegzistenciju evolucionizma i kreacionizma sadržana je upravo u činjenici da se postmodernizam umjesto pozivanja na objektivnost, koja sintetizuje različite domene stvarnosti poziva na perspektivizam, mogućnost koegzistencije različitih svjetonazora, „jer ako ne postoji konačna istina na koju se možemo pozvati, niti kriteriji koji bi mogli ustanoviti šta se smatra istinom, u tom slučaju kreacionizam ima jednako pravo da, kao i darwinizam zastupa svoje tvrdnje i uvodi mladež u svoju inačicu znanosti“. S. Sim, *Svijet Fundamentalizma, Novo mračno doba dogme*, Planetopija 2006, Zagreb, str. 23

prirode uvjeriti ljude u nužnost toga da božanska inteligencija pruža materijalnim česticama njihov početni red i gibanje“²⁷, zatim utjecaj pitagorejskih ideja kod Keplera, Platonovih religiozno-mitoloških motiva na Kopernika.²⁸ Naravno, svi ti motivi nekada su činili i prepreku naučnom istraživanju.²⁹ Znanost je uvijek kontekstualizirana u određene društveno-povijesne okvire, koji učestvuju na direktan, ili indirektan način u formiranju, ili transformaciji znanstvene paradigme. U kojoj mjeri je takav utjecaj presudan ovisi o predmetu istraživanja, njegovoj kompleksnosti, ali i intuitivnosti znanstvenika. Odbacivanje različitih, izvanznanstvenih poticaja za razvoj znanosti, nesumnjivo je jedna od posljedica pozitivističkog pristupa, koji odbacuje kauzalnost i tek u posmatranju prirodnih fenomena vidi izvor naučne spoznaje.

Ideja napretka i kraj religije

Jedno od bitnih svojstava koja odlikuju moderno shvatanje nauke je mogućnost progressa. Naučni progres ogleda se u kontinuiranom istraživanju različitih pojava i zakonitosti prirode, otkrivanju novih činjenica o njima koje, ili potvrđuju određeno stanovište, ili opovrgavaju. Nauka je u tom smislu dinamična i fleksibilna. Dinamičnost naučnog uma proizilazi od osnovnih elemenata nauke: poput provjerljivosti, sumnje, ili opovrgavanja. Kako je religija dogmatskog karaktera, ona apriori odbacuje skepticizam i kritičnost prilikom tumačenja svojih postavki, uvažavajući dva hermeneutička pristupa, a to su doslovno, simbolično ili alegorijsko tumačenje. Sve impozantnijim naučnim otkrićima koja su mijenjala, kako pogled na svijet, tako i različite sfere društvenog života, vjerovalo se da je naučni progres neodvojiv od političkog i ekonomskog progressa, te da kao takav promiče stvaranje

27 A. O'Hear, *Uvod u filozofiju znanosti*, Sveučilište u Zagrebu, Hrvatski studiji Zagreb 2007, str. 167.

28 K. Popper navodi da je za razvoj Kopernikove ideje zaslužna Platonova ideja o suncu koju iznosi u VI knjizi *Države*. Zapravo, Popper želi naglasiti da ta ideja čini istorijsku pozadinu kopernikanske revolucije, koja ne počinje sa posmatranjem, već sa religioznom ili mitološkom idejom. K. Popper, *Pretpostavke i pobijanja, Rast naučnog znanja*, Izdavačka knjižnisa Zorana Stojanovića Sremski Karlovci Novi Sad, 2002, str.279

29 Tako se već sa prvim filozofom Talesom postepeno događao odklon od određenih religijskih i mitoloških motiva, prema racionalnom filozofskom tumačenju svijeta. Ipak, nadahnuće mitologijom i religijom prisutno je kroz cijeli antički period.

boljeg društva. Sa druge strane, religija je proglašena stagnantnom, i kao takva - smetnjom napretku u društvu. Ideja napretka predstavljala je kriterij za ocjenjivanje modernosti nekog društva, te se smatralo: „što je neko društvo modernije, utoliko je više areligijsko i obratno, jer je snažna religioznost predstavljala znak ometanja modernizacije i neprijateljstva prema napretku“.³⁰ Vjera u pozitivne konsekvence modernističke ideje napretka kod nekih naučnika, stvorila je ubjeđenje da čak i oni ljudi, koji su religijski umjereni, da njihova umjerenost svoj izvor nema u vjeri, već u tekovinama modernosti, poput naučnog progressa, demokratske politike, brige za ljudska prava itd.³¹ Prema navedenom, postoje i drugi oblici svijesti koji razvijaju pozitivne vrline kod ljudi, a da to nije religija. Po istom principu proglašava se apsurdnim uvjerenje da religija čini najbolji lijek za iskorijenjivanje određenih negativnih osobina kod ljudi, poput pohlepe, mržnje, straha i sl.³² Sve skupa navedeno predstavlja pokušaj da se pronađu drugi izvori koji mogu zadovoljiti kognitivne, moralne i druge ljudske potrebe, a jedan od takvih izvora nesumnjivo je nauka.

Mišljenje da će se posredstvom ideje napretka, koji nauka promiče u raznim djelatnostima materijalne sfere, kompenzirati i ono što spada u područje religijskog, pokazalo se neopravdanim. Takav primjer uočljiv je u SAD-u, zemlji koja ekonomski i naučno spada u najrazvijenije zemlje svijeta, ali istovremeno se svrstava među zemlje sa većinski religioznim stanovništvom.³³ Taj fenomen predmet je posebne pažnje naučnika, koji se pitaju kako je moguće da uz sav napredak nauke ljudi još uvijek vjeruju u Boga. Odgovor na to pitanje više je koncentrisan na potrebu racionalnog pobijanja religije, nego li na pokušaj razumijevanja

30 O. Hefe, *Da li je demokratija sposobna za budućnost*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2016 str.100

31 S. Haris, *The end of the Faith, Religion, Teror and Future of Reason*, W.W. Norton & Company, INC., New York 2004, p. 18

32 Ibid. p. 12

33 SAD su prema nekim istraživanjima od prije 10-tak godina smatrane najreligioznijom industrijskom zemljom. Zbog visokog procenta religioznosti koji je varirao između 60-80% mogli su se čuti i stavovi kako visok stepen religioznosti ne podrazumijeva ujedno i nerazvijeno društvo, a primjer toga su svakako SAD. Prema Galupovoj anketi sprovedenoj krajem 2018.godine 72% Amerikanaca se izjasnilo da je religija bitna u njihovom životu, od toga 51% je naglasilo da je veoma bitna. <https://news.gallup.com/poll/245651/religion-considered-important-americans.aspx>.

čovjekove potrebe za religijom. Proglašavanje kraja religije, ili postreligijskog doba odraz je vjere u izgradnju sekularnog društva oslobođenog u svojim najvažnijim domenama, poput politike i nauke, od religije. Ali, kako primjećuje teolog H. Küng „sekularno svjetovno društvo ne znači nipošto bez daljnjeg da nema religije“.³⁴ Citirajući Frojda, Küng navodi da je religija „univerzalni fenomen, ispunjenje najstarijih, najjačih i najnužnijih želja čovječanstva“.³⁵ Naravno, ni nauci se ne može odricati univerzalnost. Ona prevazilazi teritorijalne, kulturne, identitarne i druge granice i svojom primjenjivošću u konkretnim životnim praksama, te svojim izumima, postaje sastavni dio života bilo kojeg društva do kojeg se protegne. Njena funkcionalnost i neovisnost od vrijednosnih, ili bilo kakvih identitarnih obilježja, čini je poželjnom i funkcionalnom. Navedene osobine zaslužne su za činjenicu da je nauka postojala sve manje predmet kritike. Tako se u javnom diskursu često može čuti pitanje da li smo religiozni, da li vjerujemo u Boga, ali malo ili gotovo nikako da li vjerujemo nauci i naučnim otkrićima. Taj trend započeo je u 19. stoljeću stvaranjem pozitivnog imidža nauke kroz njen ekspanzivan razvoj, što je imalo utjecaja na formiranje nazora o nauci kao ideologiji.³⁶ Ideja o oslobodilačkoj ulozi nauke demaskirana je upotrebom atomskih bombi, zbog čega se sve više počelo govoriti o vrijednosnoj dimenziji nauke. Etički diskurs o implikacijama naučnih otkrića, prirode i procesa proizvodnje u zadovoljavanju čovjekovih potreba, napretku tehnike, kao i ekoloških pokreta³⁷, sve više je izraženiji, ali još uvijek nedovoljno

34 H. Küng, *Projekt svjetski etos*, Miob naklada, Zagreb 2003, str. 66

35 Ibid. str. 65

36 Tako naprimjer P. Feyerabend primjećuje da se moderna nauka, pročišćena od različitih tradicionalnih „ostataka“, među koje spada i religija, ponaša na isti način kako se i religija nekada ponašala – dogmatski i ideološki. Nauka predstavlja najagresivniju i najdogmatskiju religijsku instituciju, koja djeluje u cilju porobljavanja, a ne oslobođenja ljudi. P. Feyerabend, *Protiv metode, Skica jedne anarhističke teorije*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987. str. 287. Feyerabend je bio kritičar religije, ali je isto tako bespoštedno kritikovao oblikovanje novih granica nauke i društvenu poziciju moderne nauke u cjelini.

37 Teolog O. J. Løland izražava nezadovoljstvo činjenicom da uloga religije u rješavanju ekoloških problema nije prepoznata, kako od strane političara, tako i od samog ekološkog pokreta. On smatra da kršćanstvo može doprinijeti deinstrumentalizaciji živone sredine, očuvanju okoliša i života na zemlji kroz govore biskupa u javnosti i preobražavanje stavova. O. J. Løland, *U zadrje vrijeme crkva kao alternativa ekološkim pokretima*, u: ur. A. J. Vetlesen, *Ekološka kriza u svjetlu društvene kritike*, Minex Trade d.o.o. Zenica 2019. str. 248-251

osvješten i omasovljen. Tako se i u pogledu naučnih otkrića, prije svega u biomedicinskoj znanosti, sve češće postavlja pitanje ljudskog dostojanstva i svetosti života. Tehnološka dostignuća u ovom poručju predstavljaju ogromne izazove tradicionalnim moralnim stavovima, od kojih mnogi proizilaze iz religijske perspektive.³⁸ Ova moralna dilema sadržana je u problemu rapidnog naučnog progresa koji ne prati tradicionalne vrijednosne okvire. Taj vrijednosni izazov pred religiju postavlja tri mogućnosti: prvo, da načini određene „ustupke“ i da izvrši samotransformaciju vrijednosnih stavova po određenim pitanjima; drugo, da nauci prepusti slobodu da o tome odlučuje; i treća varijanta je uspostava komunikacije sa naukom. U tom kontekstu veoma je važno definisati koja su to pitanja koja narušavaju moralne principe svetosti života i ljudskog dostojanstva, te na koji način da se spram toga religija postavi.

Kapaciteti religije sadržani su u vrijednosnoj dimenziji koja može usmjeravajuće djelovati na nauku, obzirom da naučna praksa podrazumijeva i vođenje određenim etičkim principima, koji se ne mogu proizvesti iz naučnih činjenica, niti bi trebalo da budu izvodljivi iz destruktivnih posljedica nauke. Trebalo bi da budu preventivni koliko je to moguće. Utoliko mnogi teolozi, ali i naučnici, ulogu religije vide u mogućnosti obnove kulture kroz kulturnu revoluciju koja bi podrazumijevala napuštanje individualističkog pozitivizma i ateizma, izgradnju svijesti o ciljevima i smislu života³⁹, u stavljanju tehnike pod nadzor i uprezanje nauke, u cilju oslobađanja ljudi od različitih rizika koji karakterišu treći milenij. Naravno, ni religija nije oslobođena opasnosti ideološkog razumijevanja. Tako se u odbranu nauke od „primitivne forme mišljenja“ mogu čuti ideje, koje dovode religiju u vezu sa određenim devijacijama i rizicima koji karakterišu savremeno doba. Najupečatljivija sinteza odnosi se na paralelizam terorizma, rata i religije.⁴⁰ Religija se definiše kao nadahnuće za terorizam i nasilje, pri čemu se zanemaruje da terorizam predstavlja jednu od najužasnijih zloupotreba religije, zatim se zanemaruje činjenica da današnji ratovi,

38 P. Harisson, *The Territories of Science and Religion*, The University of Chicago Press 2015. p. 3

39 R. Garaudy, *Živi islam*, El-kalem, Sarajevo 2000. str. 92

40 S. Harris ističe da je religija kontinuirani izvor ljudskog nasilja, zbog kojeg je neizvjesna budućnost čovječanstva. S. Harris., *The end of Faith, Religion, Terror and Future of Reason*. W. W. Norton & Company Inc. New York 2004. p. 223

ali i oni kakvi su se vodili u 20. stoljeću, ne bi proizveli toliko destruktivne razmjere bez upotrebe različitih sofisticiranih oružja koja su proizvod znanstvenog uma. Odgovor naučnika bio bi da je riječ o zloupotrebi nauke u političke ciljeve, ali zašto na isti način nije moguće prihvatiti činjenicu i o zloupotrebi religije? Ostvarivanje brojnih političkih ciljeva nikada se ne bi moglo dogoditi bez pomoći nauke⁴¹, ali ne tako rijetko, ni bez religije. Umjesto traganja na koji način eliminirati religiju iz naučnog, ali i javnog života uopće, produktivniji i korisniji pristup bio bi onaj u kojem bi se pitanja instrumentalizacije, kako nauke, tako i religije, podigla na najvišu naučnu i intelektualnu razinu rasprave koja bi uključivala i jednu i drugu stranu i predstavljala istinsku ideju napretka. Savremeni čovjek ne treba oslobađanje od nauke ili religije, već od njihove instrumentalizacije.

ZAKLJUČAK

Odnos nauke i religije u savremeno doba još uvijek je opterećen određenim nesuglasicama, koje su se počele razvijati i prije konačnog ustanovljavanja granica moderne nauke. To potvrđuje i priroda samih rasprava. Neki sporovi između naučnika i teologa imaju i političke implikacije, drugi se odnose na vrijednosna pitanja, treći se tiču problema granica nauke i religije. Ovi odnosi utemeljeni su, kako bremenom prošlosti, tako i bremenom sadašnjosti, koja svojom kompleksnošću stvara nove izazove, čija obimnost i složenost zahtijeva mobiliziranje različitih oblika svijesti, među koje spada i religija, kako bi se odgovorilo na određene rizike i probleme. Pitanje konstruktivnosti religije za naučna istraživanja, zatim problem granica, čine neka od tradicionalnih, i čini se, još neriješenih pitanja. To što intenzitet problema nema istu dinamiku i podršku kao nekada, koja dolazi iz domena, i religije, i nauke ne znači kraj konflikta, već kraj uslova u kojima je takva vrsta odnosa bila moguća. Kakvi će biti u budućnosti uslovi tog odnosa teško je prognozirati. On će najvjerojatnije, kao i danas, ovisiti o tome kakvu će ulogu religija i nauka imati u društvu budućnosti. Za sada, prihvatljivim se čini zahtijevati konsenzus, isključivati ambiciju odbacivanja ili nipodaštavanja korisnosti, kako nauke, tako i religije za ljudski život. Čovjek je i duhovno i materijalno biće, prema tome, odbacivanje neke od ovih dimenzija stvara „egzistencijalni rascjep“ i fragmentira njegov pogled na svijet i život.

41 R. Rorty, *Kontingencija, ironija, solidarnost*, Naprijed, Zagreb 1995, str.70

LITERATURA

- A. Conte, *Kurs pozitivne filozofije*, NIO Univerzitetska riječ, Nikšić 1989
- A. O'Hear, *Uvod u filozofiju znanosti*, Sveučilište u Zagrebu, Hrvatski studiji, Zagreb 2007
- D. Dennett, *Breaking the Spell, Religion as a Natural Phenomenon*, Viking Penguin Book (USA) New York, 2006
- D. Đurić, *Postojanje Boga, Filozofski problemi klasičnog monoteizma*, Zavod za udženike, Srpsko filozofsko društvo, Beograd 2011
- T. Dixon, *Science and Religion, A Very Short Introduction*, Oxford Univerity press 2008
- E. Huserl, *Kriza evropskih znanosti i transcedentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb 1990
- I.Kant, *Pravno politički spisi*, Politička Kultura, Zagreb, 2000
- K. Popper, *Pretpostavke i pobijanja, Rast naučnog znanja*, Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci Novi Sad, 2002
- L. Kolakovski, *Filozofija pozitivizma*, Prosveta, Beograd 1972
- O. Hefe, *Da li je demokratija sposobna za budućnost*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2016
- O. J. Løland, *U zadnje vrijeme crkva kao alternativa ekološkim pokretima*, u: ur.A. J.Vetlesen, *Ekološka kriza u svjetlu društvene kritike*, Minex Trade d.o.o. Zenica, 2019
- P. Feyerabend, *Protiv metode*, Veselin Masleša, Sarajevo
- P. Harisson, *The Territories od Science and Religion*, The University of Chicago Press 2015
- P. Harrison, *The Cambridge Companion to Science and Religion*, Cambridge University Press, 2010
- R. Dawkins, *Iluzija o Bogu*, Izvori, Zagreb 2007
- R. Rorty, *Kontigencija, ironija, solidarnost*, Naprijed, Zagreb 1995
- R.Garaudy, *Živi islam*, El-kalem, Sarajevo, 2002
- S. Haris, *The end of the Faith, Religion, Teror and Future of Reason*, W.W.

Mirela KARAHASANOVIĆ

Norton & Company, INC., New York 2004

S. J.Gould, *Rocks of Ages: Science and religion in The Fullnes of Life*,
Published by The Random House Publishing Group 1999

S. Sim, *Svijet fundamentalizma, Novo mračno doba dogme*, Palentopija 2006

W. Sweet, R. Feist ed: "*Religion and the Challenges of Science*", Ashgate
Publisging Limited, England 2007

Z. Sardar, *O islamu, nauci, budućnosti*, CNS-Centar za napredne studije
Sarajevo, 2015.

[https://news.gallup.com/poll/245651/religion-considered-
important-americans.aspx](https://news.gallup.com/poll/245651/religion-considered-important-americans.aspx)

NUŽNOST DIJALOGA: BLAGOSLOVLJENI POSLANIK SULAYMĀN I DIJALOG IZMEĐU VRSTA

Orhan JAŠIĆ

Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu
Čemerlina 54, 71000 Sarajevo, BiH

ABSTRACT

U prvome dijelu rada prezentiran je pojam tradicija muslimana na temelju kojeg se derivira vjersko-teološko razumijevanje dijaloga. Iz toga razloga, je u nastavku članka, u jednom obuhvatnijem kontekstu, pozicioniran i artikuliran naznačeni pojam iz perspektive teologije morala (*'Ilm al-Ahlāq*), prema kojem se pod dijalogom može razumijeti i doživljavati, između ostaloga, i komunikacija čovjeka sa animalnim svijetom. U daljnjem tekstu je predstavljena komunikacija čojeka sa životinjskim svijetom, kroz primjere iz *svete povijesti* muslimana, te su načinjena teološka razviđanja na osnovu kazivanja o susretu blagoslovljenog Sulaymāna i *mrava*, kao i razgovora ovoga odabranika Božijeg sa pticom *hudhud* (bos. pupavac). Na kraju su predočena razmišljanja o dijalogu i *drugome* odnosno animalnome svijetu, te sukladno tome i o bioprotekcionističkom shvaćanju života primarno iz rakursa muslimanske teologije morala.

Ključne riječi: Tradicija, dijalog, teologija morala, mrav, *hudhud*, bioprotekcionizam

THE NECESSITY OF DIALOGUE: THE PROPHET SULAYMĀN AND THE DIALOGUE BETWEEN THE SPECIES

The first part of the paper presents the concept of Muslim tradition on the basis of which the religious-theological understanding of the dialogue is derived. Further in the paper, in a more comprehensive context, the dialogue is positioned and articulated from the point of view of the theology of moral (*'Ilm al-Ahlāq*), according to which the dialogue can be understood and experienced as the communication between the man and the animal world. This communication of the man with the animal world is exemplified through instances taken from the sacred history of the Muslims

Orhan JAŠIĆ

and theological reflections are made on the basis of the narrative about the meeting of the blessed Sulaymān and the ant as well as on the conversation of Sulaymān with the bird *Hudhud* (English: Hoopoe). Finally, the thoughts about the dialogue and *the other*, i.e. the animal world, as well as about bioprotectionist understanding of life are presented, primarily from the viewpoint of the Muslim theology of moral.

Keywords: tradition, dialogue, theology of moral, Ant, *Hud Hud*, bioprotectionism

1.0 Uvod

U današnje vrijeme se u tiskanim i elektronskim medijima, kao i na brojnim visokim učilištima piše i govori o odnosu čovjeka prema biljnome i životinjskome svijetu. U tim diskusijama, polemikama i dijalozima uglavnom dominira sekularni pristup ovome fenomenu, iako se, s vremena na vrijeme, o toj tematici znaju oglasiti i religijski orijentirani autori. Fenomen destrukcije animalnog i biljnog svijeta bio je prisutan kroz cijelu historiju, dočim je u modernome, a naročito u postmodernome dobu dosegao nevjerovatne razmjere, jer su brojna šumska i druga okolišna blaga iskrčena i uništena, dok o mnogim životinjskim vrstama još samo svjedoče natuknice u enciklopedijama ili udžbenicima zoologije. Upravo iz toga razloga potrebno je naglašavati na upućenost svih stvorenja jednih na druge, te je o *drugom* i *drukčijem* neophodno govoriti i kroz religijski odnosno teološki diskurs, te isticati moralni značaj i važnost dijaloga i sa ovom vrstom egzistenata, koji obitavaju u zajedničkoj *ekumeni*, tj. planetu Zemlji.

2.0 Dijalog sa animalnim svijetom

Kao što je prethodno kazano, osim svjetovnoga pogleda navedene moralne dileme u signifikantnoj mjeri problematiziraju se unutar vjersko-teološkoga nauka religije islāma, koji je fundiran u

konstitutivnoj¹ i interpretativnoj tradiciji². Teološka disciplina unutar koje se, osobito, tematizira ovaj fenomen naziva se teologija morala (*'Ilm al-Ahlāq*), te je neodvojiva od muslimanske dogmatike (*'Aqā'id*).

Zadatak teologije morala (*'Ilm al-Ahlāq*) jeste uputiti vjerujuće da poboljšaju moralno postupanje (grč. *praxis*, ar. *'amal*), koje potiče iz duše (*nafs*), te da od unutarnjeg, krajnje duhovnoga nadahnuća (*bātin*) njeno djelovanje prijeđe u dimenziju pojavnog (*ẓāhir*). Sukladno tome u dogmatskome i moralno-teološkom naukovanju duša je potencijalni anđeo (*malak*), koji se treba vinuti k nebesima dobročinstvom (*iḥṣān*). Nasuprot tome, egzistira i druga strana duše, ona ognjene naravi, ili, kazano jezikom teologije, đavolska (*šayṭan*) strana čovjeka. Na stanje duše (*ḥāl*) i izvanjsku stranu ljudske zbilje, trebalo bi utjecati i moralno djelovanje, koje je esencijalno i za sve forme dijaloga.

Shodno tome se može govoriti o različitim oblicima dijaloga, poput

-
- 1 Traditio konstitutiva (ar. *Naṣṣ*) jest smjerodavna i mjerodavna za muslimane, jer njeno polazišno načelo jeste - vjerujem. U nepresušna izvorišta Konstitutivne tradicije se ubrajaju Qur'ān i sunnat, koji otjelovljuju glavne izvore religije islāma, te ih je nemoguće promatrati odvojeno, jer oba navedena muslimanska sveta vrela predstavljaju komplementarne dijelove homogene cjeline. Za muslimane je Qur'ān neponovljiva i nezamjenjiva Riječ Božja objavljena Muḥammadu a. s., zapisana u zbirkama, prenesena vjerodostojnom predajom, a samo njegovo recitiranje pobožno je djelo. Nadalje, sunnat ili Ḥadīt, predstavlja uzornu praksu Božijeg Poslanika a. s., koja konstituira i normira religioznu praksu muslimana i na kojoj se temelji cjelokupni život muslimana, tj. vjerovanje, moral, znanost, kultura i civilizacija, a biva zaokružena, kako to razumijevaju sunije, smrću Božjeg poslanika Muḥammada. (Usp. Adnan Silajdžić, »Značenje i značaj islamske tradicije«, u: Islamska tradicija Bošnjaka: izvori, razvoj i institucije, perspektive, Zbornik radova s naučnog skupa održanog 14.-16. 11. 2007. u Sarajevu, Rijaset IZ-e u BiH, Sarajevo, 2008., str. 13.)
 - 2 Traditio interpretativa jeste razumijevanje, percepcija i interpretacija konstitutivne tradicije. U interpretativnu se tradiciju ubraja, utemeljen na konstitutivnoj tradiciji, cjelokupan intelektualni rad muslimanskih znanstvenika od vremena Božjeg poslanika Muḥammada, do danas, poput komentara Qur'āna (*tafsīr*), komentari ḥadītkih zbirki (*šurūḥ*), djela iz prava, mnogobrojan djela iz *teṣawwufa*, morala, filozofije, književnosti i drugih znanstvenih disciplina. Interpretativna tradicija je izuzetno važna pri definiranju suvremenih pojava, ali i pokušaja da se definira i precizira muslimansko teološko pojmovlje. (Usp. Adnan Silajdžić, »Značenje i značaj islamske tradicije«, u: Islamska tradicija Bošnjaka: izvori, razvoj i institucije, perspektive, Zbornik radova s naučnog skupa održanog 14.-16. 11. 2007. u Sarajevu, Rijaset IZ-e u BiH, Sarajevo, 2008., str. 13.)

dijaloga sa samim sobom, ili pak dijaloga religioznih i nereligioznih ljudi, kao međureligijskog dijaloga. Za znanstveni diskurs ove vrste bitno je istaknuti da dijalog zapravo predstavlja razgovor između dvije ili više strana pri čemu se ističe značaj međusobne razmjene iskustava. Ovom prilikom nužno je obratiti posebnu pozornost na još jednu formu dijaloga, koja se fokusira na komunikaciju između čovjeka i životinja. Tijekom razviđanja tematike životinjskog svijeta u tradiciji muslimana, snažno se detektiraju brojni primjeri konverzacije između krunskog Božijeg stvorenja s jedne, i životinja, s druge strane. Iz kazanoga se primjećuje, da se govor, najčešće, odnosi na ljude iako blagoslovljena povijest svjedoči kroz nekoliko primjera o razgovoru poslanika Božijih (*ar-Rusul*) sa životinjama.

Prije negoli se osvrnemo na dijalog jednog od glasonoša Riječi Božije sa animalnim svijetom tek ćemo napomenuti da u konstitutivnoj tradiciji muslimana životinjski svijet zauzima izuzetno važno mjesto. Na to upućuju i neka *qur'ānska* poglavlja, koja nose naziv upravo po životinjama. Šest *qur'ānskih sūra* (poglavlja) nazvano je po životinjama: *Krava* (sūra 2), *Stoka* (sūra 6), *Pčele* (sūra 16), *Mravi* (sūra 27), *Pauk* (sūra 29), i *Slon* (sūra 105), a u preko stotinu i četrdeset *āyāta* spominju se životinje,³ dok se ukupno trideset i pet životinja poimenice se navodi u *Qur'ānu*.⁴ Osim u *Qur'ānu*, human i blag odnos prema životinjama često je tretiran i u predajama blagoslovljenog poslanika Muḥammada.⁵ O

3 Usp. Muhammed En-Nedždžar, Fenomen životinjskog svijeta u Kur'anu, Dobra knjiga, Sarajevo, 2008., str. 30.

4 Pored već spomenutih Knjiga oslovljava i sljedeće životinje: deve, jata (ptica), krupne deve, komarca, mazge, krave, domaće životinje, zmije, skakavce, dresirane životinje, magarca, tovarne životinje, ribu/kita, svinju, konje, životinje, crvuljka, vuke, životinje koje pušu, muhe, mušice, mravuljka, jahaće životinje, zvijeri, lavove, prepelicu, lovinu, umorne deve (jahaće), ovce, žabe, ptice, telad, životinje koje jure, deve desetnjače, pauke, gavrana, stoku (sitnu), leptire, životinje od kojih se dobiva prostirka, slona, majmune, lavove, vaši, psa, kozu, odaslane životinje, pčele, mrave, pupavca, žedne deve, muhe, žabe. (Usp. Enes Karić, »Ekološke poruke Kur'ana«, Novi Muallim 7 (35/2008.) str. 68.)

5 Doborohotan odnos prema životinjama se ističe u sljedećim predajama: "Poslanik je zabranio ubijanje svega što ima dušu, osim ako nanosi štetu i neprijatnost." (al-Albānī, Ṣaḥīḥ al-Ġāmi' aṣ-Ṣaḡīr wa ziyādātih, al-Maktab al-Islāmī, Bejrut, tom II, str. 1170., br. 6973) "Zaista je Allahov poslanik prokleo onoga ko za cilj uzima ono što ima dušu." (al-Buhārī, al-Ġāmi' al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ, Dār Tavkun an-Nağāt, 1422, tom VII, str. 94., br. 5514 i 5515, Muslim, Ṣaḥīḥ, Dār Iḥyai At-Turasil al-'Arabi, Bejrut, tom III, str. 1549., br. 1957. i 1958.). Također

blagome i moralnome odnosu prema životinjskome svijetu svjedoče brojni historijski zapisi iz doba klasične muslimanske civilizacije, kao i mnogi primjeri dobrih vjernika (*awliyā*), koji su pokazivali poštovanje i ljubav prema svemu stvorenome, a uz to su, neki od njih, vodili i izuzetno poučne razgovore sa svijetom životinja.⁶

Budući da je u naslovu teksta implicirano da će pažnja biti usmjerena na fenomen dijaloga u svetopovijesnome diskursu poslanika Sulāymana sa animalnim svijetom, iz tog razloga će u potonjim retcima biti predstavljen njegov susret sa *mravom*.

2.1. Susret blagoslovljenog Sulaymāna i mrava

Prilikom razmatranja ličnosti blagoslovljenoga Sulaymāna, važno je naglasti, da se uočavaju brojne diferencijacije u poređenju sa biblijskom slikom kralja Solomona, iako se mogu primjetiti u nekim komparativnim segmentima i određene sličnosti. No, u ovome referetatu će primarno biti riječ o viđenju blagoslovljenog Sulaymāna u tradiciji muslimana, te će se primjenjivati u teloškoj eksplikacije klasični muslimanski znanstveni metod kazivanja o Božijim poslanicima (*habar ar-rusul*).⁷

od Abdullaha b. Omera se prenosi da je Poslanik s.a.v.s. rekao: “Koji god čovjek bespravno ubije vrapca ili nešto veće od njega, Allah će ga na sudnjem danu o tome pitati.” Upitaše: “A koje je njegovo pravo Božji poslaniče?” On odgovori: “Da ga zakolje i pojede, a ne da mu otkine glavu pa da ga baci. Neka je Allahovo prokletstvo na onoga tko zlostavlja životinje!” (Buhari i Muslim) “Ko bude mučio nešto što ima dušu a zatim se ne pokaje, Allah će njega mučiti na sudnjem danu.” (Aḥmad ibn Ḥanbal, Musnad, Mu’assasa ar-Risāla, Damask, 2001., tom IX, str. 474, br. 5661.) “Ako neko neopravdano ubije vrapca, a kamoli nešto veće, biće odgovoran pred Bogom.” (Waliyuddin al-Ḥaṭīb, Miškāt al-Masabih, al-Maktaba al-Islām, Bejrut, 1985., tom II, str. 1196., br. 4094). “Zar se Allaha ne bojiš u pogledu ove životinje koju ti je Allah podčinio. Ona mi se žali da je izgladnjuješ i pretjerano umaraš.” (Ibn Ḥanbal, Musnad, Tom II, str. 205; Abū Dawud, Sunan, Dār ar-Risāla al-Ālamiyya, 2009., IV, str. 201., br. 2549)

- 6 O tome vidi više: Selim Sami Jašar, »Razgovor sa svrakom«, u prijevodu Fejzulah Hadžibajrić, u: Mustafa Cerić (ur.), Tesawwuf, islamska mistika, Zagrebačka džamija, Zagreb, 1989. Usp. Samir Beglerović, ‘Abd al-Qādir Al-Ġaylānī i derviški red kaderija, Fakultet islamskih nauka i hadži Sinanova tekija u Sarajevu, Sarajevo, 2009.
- 7 O ovome epistemološkom pristupu usp. Abū Maṣnūr al-Māturīdī, Kitāb at-Tawḥīd, Istanbul-Bejrut, Dār Ṣādir-Maktaba al-Iršād, 2001., str. 70-72.

U nastavku teksta ćemo obratiti pozornost na jedan svetopovijesni čin iz života Božijeg poslanika i kralja izraelskog Sulaymāna, koji je osim ovozemaljske vlasti, bio obdaren i *mu'ğizom* (nadnaravno Znanje) razumijevanja govora životinja. U tradicionalnim interpretacijama blagoslovljene povijesti odabranik Božiji Sulāyman već je bio završio sa gradnjom Hrama u Jerusalemu, nakon čega je posjetio Makku, i tamo je obavio *ḥağğ* (hodočašće), da bi se poslije toga uputio prema Jemenu sa svojom vojskom koju su činili ljudi, *ğinni* (duhovi) i životinje raznovrsnih skupina. Tijekom pohoda njegove vojske su stigle pred *Dolinu mrava* (*Wādi an-Naml*)⁸, uslijed čega, jedan od mrava počinje upozoravati svoje drugove da se sklone, jer ih Sulaymān i vojska njegova mogu pregaziti a da to ni ne primijete. Upravo u tome trenutku Božiji poslanik Sulaymān je čuo poruku *mrava*⁹, pošto je razumio njihov jezik, te je stoga, vojska zaustavljen tj. mravlji domovi nisu uništeni.

U navedenome primjeru zapaža se da je riječ o Poslanikovoju odlučnosti za dijalog, budući da percipira ne samo verbalnu poruku „maloga bića“, već i osjeti njegovu uznemirenost i strah od gubitka života i doma. Dakle, u Poslanikovom praksisu se očitovala potpuna suprotnost od onoga što je *mrav* očekivao, jer sin Dāwūdov ne manifestira oholost već blagost, ali i više od toga, on pokazuje milost s jedne, i pravедnost sa druge strane.¹⁰

Ljudska, tj. poslanička milost i pravda jesu akcidencije proizišle iz Atributa: *Raḥma* i *'Adl*. U navedenim okolnostima Sulaymān iskazuje i spremnost na koegzistenciju sa neljudskim bićima, tj. životinjama, ili,

8 O tom susretu zборе i retci iz qur'anske sūre Mravi. "I sakupiše se Sulejmanu vojske njegove, džini, ljudi i ptice, sve četa do čete, postrojani, i kad stigoše do mravlje doline, jedan mrav reče: 'O mravi, ulazite u stanove svoje da vas ne izgazi Sulejman i vojske njegove, a da to i ne primijete!' I on se nasmija glasno riječima njegovim i reče: 'Gospodaru moj, omogući mi da budem zahvalan na blagodati tvojoj, koju si ukazao meni i roditeljima mojim, i da činim dobra djela na zadovoljstvo tvoje, i uvedi me, milošću Svojom, među dobre robove Svoje!'" (27:17-19). (Prilikom navođenja āyāta korišten je prevod Kur'ana u izdanju Ori-jentalnog institut Sarajevo, Sarajevo, 1977, a u prijevodu Besima Korkuta.)

9 O mravi, ulazite u stanove svoje da vas ne izgazi Sulejman i vojske njegove, a da to i ne primijete!' (27:18)

10 Zahvaljujemo se našem prijatelju Harisu Čengiću na veoma korisnim sugestijama prilikom teološke refleksije ovoga svetopovijesnoga čina.

u ovome slučaju, sa mravima. Premda je najbogatiji kralj svih vremena, kako se vjeruje, pokazuje vrlinu skromnosti kroz oslušivanje, tj. slušanje „druge strane“. Naravno, on je percipijent poruke *mrava*, što esencijalno i jeste jedna od primarnih akcidencija dijaloga. Dakako zapažaju se i brojne druge duhovne kreposti poput odgovornosti, predanosti i istinske ljubavi prema svemu stvorenome i sl. U Sulaymānovu odnosu prema *mravu* se očituje njegova veličanstvenost i otvorenost, jer osluškuje poruku *mrava*, te tim činom ne demonstrira niti oholost niti sebičnost. Ove su mane oduvijek a osobito danas izražavane u nespremnosti slušanja slabijeg, dok nasuprot takvome razumijevanju života Božiji poslanik ukazuje poštovanje prema jednome „najobičnijem“, gotovo nevidljivome *mravu*.

U navedenome susretu Sulaymāna sa *mravom* evidentan je bioprotekcionistički pravac, budući da i mravi zauzimaju veliki značaj u biološkome diverzitetu i očuvanju okoliša i životne sredine, što je u jednu ruku i presudno za naredne generacije, kojima, nažalost, ostaje povjeren umnogome destruirani planet.

Iako je u savremenome dobu ljudska civilizacija plauzibilno orijentirana k destrukciji okoliša, pa i samim time i mrava, nasuprot takvoga pogleda na svijet uočava se običajna praksa bosanskih muslimana da se hranjenje mrava drži dobročinstvom, te se nošenje hrane – najčešće šećera na mravinjake – smatra i dobrohotnim djelom, a taj čin je, zapravo, kako smo vidjeli poruka iz blagoslovljene povijsti o značaju i važnosti koegzistencije i dijaloga sa mravima.

Zbog specifičnog odnosa kojeg je blagoslovljeni poslanik Sulayāman pokazivao prema životinjama, u nastavku rada ćemo se osvrnuti na još jedan događaj iz njegovoga života.

3.0 Odabranik Božiji Sulaymān i Pupavac (*Hudhud*)

Svijet ptica zauzima znakovito mjesto u tradiciji muslimana, pošto se, pored njihovih brojnih funkcija i karakteristika, mogu osloviti vjernicima, jer i one, također, slave Boga. Iz primjera ptica vidi se da su služile čak i kao znak slan s vremena na vrijeme samim Božjim poslanicima, budući su oni i preko njih podučavani Božjoj svemoći.¹¹

11 Mi smo brda potčinili da zajedno s njim hvale Allaha prije nego što Sunce zađe i poslije pošto grane, a i ptice okupljene – svi su oni zbog njegova hvaljenja hvalu

Za nas je ovom prilikom posebno značajan primjer ptice *Hudhud* (Pupavac), koja je služila blagoslovljenom poslaniku Sulaymānu na njegovu dvoru, te je imala zadaću svojevrsnog informatora, tj. onoga koji prenosi podatke, skuplja ih i predočava svome gospodaru. Jednom prilikom tijekom smotre vojske koju su činili ljudi, ali i životinje, blagoslovljeni poslanik Sulaymān je primjetio da u njegovim redovima nedostaje *Hudhud* (Pupavac); koji ubrzo nakon toga dolijeće.¹² Tada pripovijeda blagoslovljenom Sulaymānu o svojim putešestvijama, o letu u daleku Sabu i o tamošnjoj kraljici,¹³ na osnovu čega se odigrala jedna od najznačajnijih epizoda u ljudskoj povijesti uopće.

U ovome primjeru deskribirana je, još jedna, posebnost životinjskog svijeta u tradiciji muslimana, kao i istinska otvorenost u dijalogu između vladara i sluga, tj. kralja i njegovog podanika. Naravno se zapaža da Sulaymān iskazuje brižnost i pažljivost, jer se skrbi o svakome od svojih sluga, a što se detektira u primjeru sa Pupavcem. Premda je izuzetno malen, blagoslovljeni poslanik primjećuje da Pupavac odsustvuje iz redova njegove vojske, te time naznačava da je, itekako, poznao svakoga od svojih vojnika, pa čak i one izuzetno neprimjetne i sitne poput pupavca.¹⁴ Zapravo se na taj način, pored

ponavljali. (38:18-19) A kada Ibrahim reče: "Gospodaru moj, pokaži mi kako mrtve oživljuješ!", On reče: "Zar ne vjeruješ?" "Vjerujem" – odgovori on – "ali bih da mi se srce smiri." – "Uzmi četiri ptice" – reče On – "i isijeci ih, pa pojedine komade njihove stavi na razne brežuljke, zatim ih pozovi, brzo će ti doći. Znaj da je Allah silan i mudar." (2:261.). Ovaj dijalog vezan je za dokazivanje i jačanje vjerovanja. Usp. Šejh Abdul-Hamid Kešk, »Allahovo proživljenje ptica« Glasnik 69 (3/1986.), str. 317.–319.

- 12 I on izvrši smotru ptica, pa reče: "Zašto ne vidim pupavca, da nije odsutan? Ako mi ne donese valjano opravdanje, teškom ću ga kaznom kazniti ili ću ga zaklati!" I ne potraja dugo, a on dođe, pa reče: "Doznao sam ono što ti ne znaš, iz Sabe i donosim pouzdanu vijest." (27: 20-22)
- 13 "Vidio sam da jedna žena njima vlada i da joj je svega i svačega dato, a ima i prijesto veličanstveni vidio sam da se i ona i narod njezin Suncu klanjaju, a ne Allahu – šejtan im je prikazao lijepim postupke njihove i od Pravoga puta ih odvratio, te oni ne umiju naći Pravi put pa da se klanju Allahu, koji izvodi ono što je skriveno na nebesima i u Zemlji i koji zna ono što krijete i ono što na javu iznosite. Allah je, nema boga osim Njega, Gospodar svega što postoji!". "Vidjećemo" – reče Sulejman – "da li govoriš istinu ili ne. Odnosi ovo moje pismo pa im ga baci, a onda se od njih malo izmakni i pogledaj šta će jedni drugima reći!" (27: 23-28)
- 14 Zahvaljujemo se profesoru Samiru Begleroviću na izuzetno korisnim savjetima prilikom eksplikacije Sulaymānovog odnosa prema pupavcu.

brojnih drugih odlika, očituje respektiranje slabijeg i drugačijeg, što je u povijesti kao i danas izuzetna rijetkost. No, za istinskog i iskrenog vladara, kao što je bio blagoslovljeni Sulaymān, to je svakako predstavljalo dio njegove duhovne kreposti odnosno esencije.

Iz prezentiranog se uviđa da je Blagoslovljeni poslanik bio naklonjen mudrosti, ali i miru. Štaviše značenje *mira* moguće je pronaći, čak i u imenu Sulāyman, koje, između ostaloga, u bosanski jezik se može prevoditi kao „Mirni“, „Miritelj“ odnosno „Čovjek mira“.¹⁵

Poruka mira i dijaloga, naročito prema mravima i pupavcima, je transformirana i u bioprtoktionistički pristup, koji je bio vrlo izražen i u vremenu pečatnog poslanika Muḥammada. Naravno, u tradiciji muslimana, obje životinje; mrav i pupavac smatraju se strogo zaštićenim vrstama gotovo „svetim“, koje, skoro, niukom slučaju nije dopušteno ubijati. Njihova protekcija ponovno je naglašena, i mnogo stoljeća nakon Sulaymāna, i to u pravorijeku pečatnog poslanika Muḥammada. Osim pupavca i mrava, kroz ovu predaju posljednjeg Božijeg poslanika spominju se još dvije životinje a to su: pčele i surad (vrsta ptice.)¹⁶, te oni nesumnjivo iziskuju posebne studije.

Nasuprot razumijevanja života u kome se na ovaj način iskazuje zbiljsko poštivanje prema životinjama, danas je na Zapadu izuzetno izražen konzumerističko-kapitalistički odnos prema neljudskim bićima. Pored toga, nažalost, u postmodernome dobu primjetan je, još jedan moralni deformitet i to u ekonomski razvijenim državama, u kojima žive brojni beskućnici, dok pak u bogatim domaćinstvima obitavaju i kućni ljubimci koji zbog svog „socijalnog statusa“ uživaju brojne blagodati ovozemaljskoga života, što je upotpunosti u suprotnosti sa tradicionalnim razviđanjima fenomena dijaloga i koegzistencije sa životinjskim svijetom i okolišem.

15 Usp. Rusmir Mahmutćehajić, Hval i djeva, Vječnost u vjesničkom otkrivanju, Dobra knjiga, Sarajevo, 2012., str. 78.

16 U Ḥadītu Božijeg poslanika Muḥammada stoji: »Zabranio ubijanje slijedeće četiri vrste životinja: mrava (namla), pčele (naḥla), pupavca (hudhud) i surada (ta-kođer vrsta ptice)«. (ḥadīt bilježe Aḥmad, Abū Dāvūd i Bayhaqī)

4.0 Zaključak

Danas, kada se iz opravdanih razloga upozorava na degradaciju okoliša i životinjskoga svijeta, neophodno je, primarno za muslimane, iščitavati poruke što su tijekom *svete povijesti*, prema biljnome i životinjskome svijetu, iskazivali Božiji poslanici. Prethodno navedeni bioprotekcionistički stavovi blagoslovljenoga poslanika Sulaymāna prema *mravu* očitovani u njegovoj blagosti, brižnosti, milosti i plemenitosti, jesu i više nego mjerodavni za ono što možemo osloviti moralnim i dijaloškim odnosom prema životinjskome svijetu. Jedan od razloga za takovrstan odnos prema mravima jeste i ontoteološke naravi, jer se u svijetu životinja, između ostalog, očituje veličanstveno stvaranje Božije, kao i manifestacija Božijih Atributa, što jest jedna vrsta teofanije (*tağalliyat*). Uz to se eksplicitno pokazuje i poštovanje svetosti života mrava i pupavca, kao i očuvanje reda uspostavljenog u svemiru (*Sunnat Allāh*). Upravo se na taj način događa i iskreni kozmički dijalog, budući da se time uvažava dignitet i nepovredivost svega stvorenoga. Iz toga slijedi da su sva živa bića zapravo upućena jedna na druge na temelju toga što imaju zajedničkog Jednog i Jedinog Stvoritelja. Na osnovu svega rečenoga moguće je usloviti pitanje iskrenoga pristupa odnosno iskrenosti dijalogu. Ukoliko ta suština nedostaje, poštivanje svetosti svakoga stvorenja, onda dijalog koji se vodi nije iskren makar se u svojoj izvanjskoj formi tako doimao.

LITERATURA:

Adnan Silajdžić, »Značenje i značaj islamske tradicije«, u: *Islamska tradicija Bošnjaka: izvori, razvoj i institucije, perspektive*, Zbornik radova s naučnog skupa održanog 14.-16. 11. 2007. u Sarajevu, Rijaset IZ-e u BiH, Sarajevo, 2008., str. 13.

Muhammed En-Nedždžar, *Fenomen životinjskog svijeta u Kur'anu*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2008.

Enes Karić, »Ekološke poruke Kur'ana«, *Novi Muallim* 7 (35/2008.)

al-Buhārī, *al-Ġāmi' al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ*, Dār Tavkun an-Nağāt, 1422,

Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Dār Iḥyai At-Turasil al-'Arabi, Bejrut.

Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad*, Mu'assasa ar-Risāla, Damask, 2001.

Waliyuddin al-Ḥaṭīb, *Miškāt al-Masabih*, al-Maktabu al-Islām, Bejrut, 1985.

Abū Dawud, *Sunan*, Dār ar-Risāla al-Ālamiyya, 2009.

Selim Sami Jašar, »Razgovor sa svrakom«, u prijevodu Fejzulah Hadžibajrić, u: Mustafa Cerić (ur.), *Tesawwuf, islamska mistika*, Zagrebačka džamija, Zagreb, 1989.

Samir Beglerović, *‘Abd al-Qādir Al-Ġaylānī i derviški red kaderija*, Fakultet islamskih nauka i hadži Sinanova tekija u Sarajevu, Sarajevo, 2009.

Abū Manšūr al-Māturīdī, *Kitāb at-Tawḥīd*, Istanbul-Bejrut, Dār Šādir-Maktaba al-Iršād, 2001.

Šejh Abdul-Hamid Kešk, »Allahovo proživljenje ptica«, *Glasnik* 69 (3/1986.)

Rusmir Mahmutćehajić, *Hval i djeva, Vječnost u vjesničkom otkrivanju*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2012.