

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

■ VOLUME 1
NUMBER 2
2014

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

■ GODINA 1
BROJ 2
2014.

ISSN 2303-6966



9 772303 695801



CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

Context: Časopis za interdisciplinarne studije je recenzirani, naučni časopis posvećen unapređenju interdisciplinarnih istraživanja najurgentnijih društvenih i političkih tema našeg vremena kao što su posljedice ubrzane globalizacije, pluralizam i raznolikost, ljudska prava i slobode, održivi razvoj i međureligijska susretanja. Pozivamo istraživače u humanističkim i društvenim naukama da daju doprinos boljem razumijevanju glavnih moralnih i etičkih problema kroz kreativnu razmjenu ideja, gledišta i metodologija. U nastojanju da premostimo razlike među kulturama, u ovom časopisu objavljivat ćemo i prijevode važnijih radova. U *Contextu* su dobrodošli i članci i prikazi knjiga iz svih područja interdisciplinarnih istraživanja.

Ovo je tematski broj o slobodi vjere u javnom prostoru koji sadrži izbor tekstova sa naučnog skupa na istu temu koji su 6. novembra 2014. godine organizirali Centar za napredne studije i Komisija za slobodu vjere Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. Broj su zajednički uredili Ahmet Alibašić i Đermana Šeta.

REDAKCIJA

Ahmet Alibašić, *Univerzitet u Sarajevu*, glavni urednik
Aid Smajić, *Univerzitet u Sarajevu*
Dževada Šuško, *Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka*
Ermin Sinanović, *Međunarodni institut za islamsku misao*
Ešref-Kenan Rašidagić, *Univerzitet u Sarajevu*
Munir Mujić, *Univerzitet u Sarajevu*

SAVJET ČASOPISA

Anas Al-Shaykh-Ali, *International Institute of Islamic Thought, London*
Fikret Karčić, *Univerzitet u Sarajevu*
Nusret Isanović, *Univerzitet u Zenici*
Omer Spahić, *Međunarodni islamski univerzitet u Maleziji*

UPUTE ZA PREDAJU RADOVA

Detaljne upute pogledati na cns.ba/context.

ADRESA

Context: Časopis za interdisciplinarne studije
Centar za napredne studije
Marka Marulića 2C, Sarajevo 71 000
Bosna i Hercegovina
E-mail: sekretar@cns.ba

Context: Časopis za interdisciplinarne studije (ISSN-print 2303-6958, ISSN-online 2303-6966)
dva puta godišnje izdaje
Centar za napredne studije, Marka Marulića 2C, 71 000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina,
tel: +387 33 716 040, fax: +387 33 716 041, email: sekretar@cns.ba.

Slobodan online pristup časopisu na: cns.ba/context.

© Centar za napredne studije, Sarajevo, Bosna i Hercegovina. Sva prava zadržana. Nijedan dio ove publikacije ne može biti reproduciran, prevođen, pohranjivan u sisteme za čuvanje i pretraživanje podataka, u bilo kojem obliku i bilo kojim sredstvima, elektronskim, mehaničkim, kopiranjem ili na drugi način, bez prethodnog odobrenja izdavača.

Štampano u Bosni i Hercegovini.

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES ■ VOLUME 1
NUMBER 2
2014

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE ■ GODINA 1
BROJ 2
2014.



CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

Context: Journal of Interdisciplinary Studies is a peer-reviewed scholarly journal committed to the advancement of interdisciplinary research in exploration of the most pressing and emerging key social and political issues of the 21st century. These include the implications of accelerated globalization, pluralism and diversity, human rights and freedoms, sustainable development, and inter-religious encounters. Researchers in the humanities and social sciences are invited to contribute to a better understanding of major moral and ethical issues through creative cross-pollination of ideas, perspectives, and methodologies. In an effort to bridge different cultures, the journal will also publish translations of significant articles. *Context* welcomes articles, essays and book reviews in all areas of interdisciplinary studies.

This is a special issue on freedom of religion in public spaces containing a selection of papers presented at the roundtable organised by the Center for Advanced Studies and the Commission for Freedom of Religion of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina on 6 November 2014. The issue is co-edited by Ahmet Alibašić and Đermana Šeta.

EDITORS

Ahmet Alibašić, *University of Sarajevo*, Editor in Chief
Aid Smajić, *University of Sarajevo*
Dževada Šuško, *Institute for Islamic Tradition of Bosniaks*
Ermin Sinanović, *International Institute of Islamic Thought*
Ešref-Kenan Rašidagić, *University of Sarajevo*
Munir Mujić, *University of Sarajevo*

ADVISORY BOARD

Anas Al-Shaykh-Ali, *International Institute of Islamic Thought, London*
Fikret Karčić, *University of Sarajevo*
Nusret Isanović, *University of Zenica*
Omer Spahić, *International Islamic University Malaysia*

SUBMISSION GUIDELINES

For detailed instructions, please visit the journal's homepage at cns.ba/context.

CORRESPONDENCE

Context: Journal of Interdisciplinary Studies
Center for Advanced Studies / Centar za napredne studije
Marka Marulića 2C, Sarajevo 71 000
Bosnia and Herzegovina
E: sekretar@cns.ba

Context: Journal of Interdisciplinary Studies (ISSN-print 2303-6958, ISSN-online 2303-6966) is published biannually by the Center for Advanced Studies, Marka Marulića 2C, Sarajevo 71 000, Bosnia and Herzegovina, tel: +387 33 716 040, fax: +387 33 716 041, email: sekretar@cns.ba.

For detailed instructions, please visit the journal's homepage at cns.ba/context.

© Center for Advanced Studies, Sarajevo, Bosnia and Herzegovina. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission of the publisher.

Printed in Bosnia and Herzegovina.

Religija u evropskim javnim prostorima: pravni pregled

Silvio Ferrari

U javnoj sferi u Evropi religija se nalazi na vrlo istaknutom mjestu: skoro svugdje u državnim školama postoji nastava religije (obično u formi vjeronauke), u mnogim zemljama država finansira religijske zajednice, a u nekima postoji čak i državna religija.¹

Transformacija religijske scene Starog kontinenta sve više potresa ovakvo sigurno mjesto religije u javnom prostoru. Tu treba uzeti u obzir dvije promjene: prvo, sve je više Evropljana koji ne pripadaju niti jednoj religiji i koji stoga dovode u pitanje podršku koju država pruža religijskim zajednicama;² drugo, povećava se i broj Evropljana – sljedbenika religija koje nisu tradicionalne u Evropi (prije svega islama) i koje su isključene iz pomoći koju država pruža većinskim religijama.³ Dok prva grupa – oni koji ne ispovijedaju nijednu religiju – želi smanjiti prisustvo religijskih zajednica u javnoj sferi, druga grupa – oni koji ispovijedaju netradicionalne religije – želi povećati to prisustvo tako da i oni mogu uživati prava predviđena za matične religije. Prva grupa podržava neutralnu javnu sferu, bez ikakvih religijskih konotacija; druga se zalaže za pluralnu javnu sferu koja uključuje različite religije. Napokon, neke tradicionalne religije suprotstavljaju se i neutralnosti i pluralnosti javne sfere zato što se boje, u prvom slučaju da će ih zatvoriti u sferu privatnosti, a

- 1 Pregled sistema crkva-država u Evropi pogledati u G. Robbers (ur.), *State and Church in the European Union* (Baden-Baden: Nomos, 2005).
- 2 P. Berger, G. Davie, E. Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations* (Aldershot: Ashgate, 2008). Opadanje broja vjernika koji idu u crkvu, kao i onih koji vjeruju u Boga, potvrđuju podaci koje je prikupio D. Pollack, „Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings“ u *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, G. Motzkin i Y. Fischer, (London: Alliance Publ. Trust, 2008), 83-100.
- 3 O islamu i Evropi vidjeti Cesari, J. (ur.), *Handbook of European Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2009). Konkretnije o pravnom statusu islamskih zajednica u evropskim zemljama vidjeti S. Ferrari, „The Legal Dimension“ u *Muslims in the Enlarged Europe: Religion and Society*, B. Maréchal at al. (ur.) (Leiden and Boston: Brill, 2003), 219-254; S. Ferrari, „Juridical Profiles and Political Management of Muslims' Presence in Europe“, in European Parliament, *Islam in the European Union: What's at Stake in the Future?* (Brussels: European Parliament, 2007), 35-60.

u drugom da će izgubiti dominantni položaj. Iz tih razloga u Evropi se razvila jedna složena i živa debata o mjestu religija i vjerovanja u javnoj sferi.

Tri evropska obrasca odnosa između države i religije

Iako je pod velikim utjecajem specifičnog nacionalnog okruženja, ova debata ima nekoliko zajedničkih karakteristika, pa se mogu identificirati tri osnovna obrasca.

Prvi obrazac posebno je uočljiv u nekim katoličkim i pravoslavnim zemljama. Zasniva se na uvjerenju da tradicionalne religije još uvijek mogu igrati glavnu ulogu u stvaranju nacionalnog jedinstva, koje je, po mišljenju mnogih, neophodno da bi se nosili s globalizacijom i pluralizacijom i zato one zaslužuju posebno mjesto u javnom prostoru. S ovakvog stajališta, na dominantnu religiju u zemlji gleda se kao na glavnu komponentu građanske religije, to jest kao na skup principa i vrijednosti koje bi svi građani te zemlje morali usvojiti i štiti. Italija je dobar primjer ovog trenda. U jezgri italijanskog obrasca nalazi se pokušaj da se sve većom etičkom, kulturnom i religijskom pluralnošću u zemlji upravlja preko vrijednosti katolicizma, uzdignutog na rang građanske religije.⁴ Preciznije, katolicizam obezbjeđuje kulturne i etičke principe na kojima se zasniva puno građanstvo:⁵ pod uvjetom da su spremni prihvatiti ove principe, nekatolici mogu uživati potpuna prava na slobodu religije (iako ne prava religijske jednakosti). Upravljanje raznolikošću naglašavanjem jednog (katoličkog) identiteta uzak je i težak put kojim Italija pokušava ići.

Debata o križu najbolji je primjer ovakvog razumijevanja mjesta religija u javnoj sferi. U italijanskim državnim školama na zidu svake učionice morao je biti okačen križ. Prije dvije godine, Evropski sud za ljudska prava presudio je da obavezno isticanje križa krši slobodu religije učenika i njihovih roditelja.⁶ Italijanska vlada žalila se na ovu odluku, tvrdeći da križ nije samo religijski simbol već i simbol italijanskog identiteta: on manifestira historijsku i kulturnu tradiciju zemlje i znak je vrijednosnog sistema zasnovanog na slobodi, jednakosti, ljudskom dostojanstvu i toleranciji.⁷ Kako je građanstvo zasnovano na ovim istim vrijednostima, a koje bi trebalo da poštuju svi, prisustvo križa u učionici obavezno je i mora

4 S. Ferrari, „The Italian Pattern of Law and Religion Relations: Catholicism as the Italian Civil Religion“, *Convictions philosophiques et religieuses et droits positifs*, (2010), 397-420.

5 To nije jedino zakonito građanstvo. Puno građanstvo nije samo pitanje statusnog prava već i zajedničkih vrijednosti: biti dobar građanin ne znači (samo) ne činiti zločine, već podrazumijeva i osjećanje zajedničkog narativa, prihvatanje temeljnih mitova, razvoj osjećanja pripadnosti, solidarnosti i opredijeljenosti. Različite dimenzije građanstva naglasio je C. Joppke, „Transformation of Citizenship: Status, Rights, Identity“, u *Citizenship between Past and Future*, E.F. Isin, P. Nyers i B.S. Turner (London: Routledge, 2008), 36-48, str. 37.

6 Vidjeti drugostepenu presudu u slučaju *Lautsi protiv Italije* (Lautsi v. Italy, Application no. 30814/06), 3. novembar 2009. O ovoj presudi vidjeti i S. Mancini, „The Crucifix Rage: Supranational Constitutionalism Bumps Against the Counter-Majoritarian Difficulty“, *European Constitutional Law Review*, 6 (2010), 6-27.

7 Vidjeti Mémoire du Gouvernement Italien pour l'Audience devant la Grande Chambre de la Cour Européenne des Droits de l'Homme, na www.governo.it/Presidenza/CONTENZIOSO/contentzioso_europeo/grande_camera/Memoria_Rappresentanza_Lautsi_Grande_Camera.pdf.

biti obavezno, zato što iskazuje skup vrijednosti koje svako ko želi živjeti u Italiji mora prihvatati i štiti. Stoga se križ ne može ukloniti iz učionica, niti se njegovo postavljanje može uvjetovati izborom učenika i učitelja. Ovi argumenti pravnom terminologijom iskazuju ideju – koju uveliko podržavaju Katolička crkva, vladajuća politička koalicija i javno mnijenje – da samo katolička tradicija može vršiti ulogu građanske religije Italije i da samo ona može osigurati skup temeljnih principa i vrijednosti na kojima počiva društvena kohezija. Ovaj model nije italijanski specifikum. Italijansku žalbu protiv odluke Suda u Strasbourgu podržale su druge katoličke i, što je zanimljivo, pravoslavne zemlje:⁸ stvoren je savez katoličkih i pravoslavnih zemalja bez presedana nasuprot trendovima u Evropskom sudu za ljudska prava koje one smatraju štetnima po državni suverenitet i po religijsku tradiciju.

Drugi obrazac zadovoljava iste potrebe na suprotan način. Zasnovan je na uvjerenju da nacionalni identitet i društvenu koheziju više ne mogu obezbijediti tradicionalne religije, koje su postale preslabe da bi služile kao faktor ujedinjenja. Zajedničko građanstvo može se izgraditi samo oko skupa sekularnih principa – slobode, jednakosti, tolerancije itd. – koje svaki pojedinac i svaka grupa moraju posjedovati neovisno o svom porijeklu, prioritetima, uvjerenjima. Ovi principi smatraju se religijski i kulturno neutralnima: na taj način sekularizam može prisvojiti pravo da upravlja cijelom javnom sferom, gdje se svaki građanin može osjećati sigurnim upravo zato što taj prostor nije vezan za konkretne vrijednosti i simbole različitih religijskih, rasnih, etničkih, kulturnih i političkih zajednica koje žive u zemlji. Francuski zakoni koji zabranjuju nošenje religijskih simbola u školama i pokrivanje lica na javnim mjestima, uključujući ulice, dobar su primjer ovog pristupa.⁹ Od posebnog značaja je jedan odlomak iz presude francuskog Ustavnog suda kojim se ovaj zakon proglašava ustavnim. Time se potvrđuje da je samoodređenje žene nerelevantno: čak i ako su odluku da nose burku ili nikab donijele slobodno i svjesno, te žene objektivno su u „situaciji isključivosti i inferiornosti koja je potpuno nespojiva s ustavnim principima slobode i jednakosti“.¹⁰ Iza ove tvrdnje stoji uvjerenje da, ako se nacionalni identitet mora izgraditi na ideji sekularizma (*laïcité*), onda je „uloga države da stvara sekularne građane“¹¹ time što će ih obrazovati za vrijednosti sekularizma i štiti ih od rivalskih vri-

8 Deset zemalja tražilo je intervenciju u presudi kao podršku italijanskom stavu. To su Litvanija, Malta, Monako, San Marino (sve zemlje s većinskim katoličkim stanovništvom), Bugarska, Kipar, Grčka, Rumunija, Rusija (sve zemlje s većinskim pravoslavnim stanovništvom) i Armenija (vidjeti Pretres pred Velikim vijećem u slučaju Lautsi protiv Italije – saopćenje za štampu (*Grand Chamber Hearing Lautsi v. Italy – press release issued by Registrar*, 30. juni 2010). Značajno je što nijedna zemlja s protestantskom većinom nije u ovoj grupi.

9 Vidjeti „Loi 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics“, *Journal Officiel de la République Française*, 15. mart 2004; „Loi 201-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public“, *Journal Officiel de la République Française*, 12. oktobar 2010. Vidjeti također J.R. Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space* (Princeton: Princeton University Press, 2006) i C. Joppke, *Limits of Restricting Islam: The French Burqa Law of 2010*, neobjavljeni rad dostupan na <http://igovberkeley.com/content/limits-restricting-islam-french-burqa-law-2010-0>, pristupljeno 31.5.2012.

10 Décision no. 2010-613 du 7 octobre 2010, u *Journal Officiel*, 7. oktobar 2010.

11 Berger et al., *Religious America, Secular Europe?*, str. 77.

jednosti koje prenose religije. Ovakav pristup mjestu religije u javnom prostoru imaju neke međunarodne organizacije kao što su Vijeće Evrope i Evropski sud za ljudska prava: nije slučajno da je Sud u Strasbourgu odbio sve tužbe protiv zabrane religijskih simbola u francuskim i turskim školama.¹²

Najbolji primjer za treći obrazac je Ujedinjeno Kraljevstvo, zemlja koja je možda najviše u Evropi odmakla u traženju obuhvatne multikulturne organizacije društva. Ujedinjeno Kraljevstvo je zemlja običajnog prava gdje, kao u mnogim zemljama ove vrste, glavnu ulogu u definiranju pravnog sistema ne igraju država i njeni zakoni, već sudovi i njihove presude. Obavljajući zadatak uspostavljanja ravnoteže između različitih etničkih, religijskih i kulturnih grupa koje koegzistiraju u britanskom društvu, sudovi se vode principom poštovanja temeljnih ljudskih prava. Međutim, ljudska prava ponekad se tumače i primjenjuju tako da u konačnici sužavaju jedno od njih: slobodu religije. Primjer ovog pristupa imamo u presudi britanskog Vrhovnog suda u slučaju jedne jevrejske ortodoksne škole u Britaniji (JFS).¹³ Ova škola imala je upisnu politiku koja privilegira jevrejske učenike i, što je specifično, u skladu s principima ortodoksnog judaizma, privilegira učenike koje su rodile Jevrejke: zbog ovog upisnog kriterija odbijen je jedan učenik čija je majka konvertovala u judaizam prema obredima jednog neortodoksnog ogranka. Vrhovni sud presudio je da se upisna politika škole, fokusirajući se na majčinsko porijeklo učenika, ne zasniva na religiji, već na etnicitetu, čime se krši Zakon o rasnim odnosima iz 1976, kojim se zabranjuje bilo kakva diskriminacija na ovoj osnovi.¹⁴

Ova presuda imala je dalekosežne posljedice, pošto podrazumijeva da pravila o pripadnosti nekoj religiji mogu biti predmet suđenja na državnim sudovima. Primjenom principa nediskriminacije, oni mogu poništiti odluke vjerskih autoriteta o pripadnosti religijskoj grupi i tako ograničiti njeno kolektivno pravo na slobodu religije. Poštovanje jednog temeljnog prava – na nediskriminaciju – sukobljava se s poštovanjem drugog drugog temeljnog prava – na slobodu religije. Ova razlika pokazuje mogućnost sukoba između ljudskih prava i vjerskih prava:¹⁵ ljudska prava, kako su kodifikovana u deklaracijama kroz posljednja dva i po stoljeća, imaju racionalne / etičke temelje i univerzalno područje primjene, koje se lahko može sukobiti s religijskim temeljima i konkretnijim pravima vjernika i religijskih grupa.¹⁶ Kako Oftestad potcrtava, „i temeljna ideologija liberalne demokratije

12 C. Evans, „Individual and Group Religious Freedom in the European Court of Human Rights: Cracks in the Intellectual Architecture“, *Journal of Law and Religion*, XXVI:1 (2010), 321-343; J. Ringelheim, „Rights, Religion and the Public Sphere: The European Court of Human Rights in Search of a Theory“ u *Law, State and Religion in the New Europe. Debates and Dilemmas*, C. Ungureanu i L. Zucca (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 283-306.

13 Vidjeti *R. v. The Governing Body of JFS* (2009 UKSC 15).

14 S. Mancini, „To Be or Not to Be Jewish: The UK Supreme Court Answers the Questions“, *European Constitutional Law Review*, 6 (2010), 481-502.

15 R. Ballard, „Human Rights in Contexts of Ethnic Plurality: Always a Vehicle for Liberation?“, u *Legal Practice and Cultural Diversity*, R. Grillo, at al. (ur.) (Farnham: Ashgate, 2009), 299-330.

16 Religije se ne mogu natjecati s temeljnim pravima na osnovu univerzalnosti. Čak i velike nadnacionalne religije – islam, kršćanstvo, budizam itd. – nisu onoliko univerzalne koliko su, kako se smatra, ljudska prava. Vidjeti S. Ferrari, „Tra geo-diritti e teo-diritti. Riflessioni sulle religioni come centri transnazionali di identità“, *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1 (2007), 3-14.

ukorijenjena je u univerzalnim ljudskim pravima“, a „ideološki cilj demokratske države jeste ostvarenje individualne slobode i kulturne i društvene jednakosti svih članova društva“. Takav jedan cilj dovodi neke religijske zajednice, čija doktrina i organizacija nisu sasvim usklađene s ovim principima (sjetimo se učenja i prakse Katoličke crkve kad je riječ o zaređivanju žena i homoseksualnim brakovima), u sukob s ovim demokratskim idealima. „Do sada je država izbjegavala konkretno sučeljavanje sa crkvom u ovim pitanjima, zato što je država obavezna poštovati ideal religijske slobode ne samo pojedinca nego i religijskih institucija. Međutim, koliko će država još moći biti suzdržana prema ‘diskriminaciji’ u Crkvi, osjetljivo je pitanje.“¹⁷ „Fundamentalističko“ tumačenje ljudskih prava još je jedan – možda manje očigledan ali jednako lukav – način da se potvrdi dominacija sekularizma u javnoj sferi.

Svaki opisani model ima svoja ograničenja. „Italijanski“ obrazac zasnovan je na klimavoj pretpostavci da se građanstvo i društvena kohezija mogu graditi na jednoj određenoj religijskoj i kulturnoj tradiciji. Na kratke staze ova strategija možda može funkcionirati, ali niko ne zna koliko dugo će se moći nositi s izazovima sve veće imigracije nekršćanskih zajednica. Najslabija tačka „francuskog“ obrasca jeste pretpostavka da od posebnih tradicija i shvatanja života moraju biti nezavisni ne samo država i njene institucije već i društvo i politika.¹⁸ Da bi se ostvario taj cilj, ove tradicije moraju se gurnuti na marginu javnog života. Međutim, privatizacija religije susreće se sa sve većim otporom od strane mnogih historijskih religija Evrope, a odbacuje je i veliki dio imigrantskih zajednica, posebno onih koje dolaze iz zemalja gdje su pravo i politika izmiješani s religijom. Napokon, „britanski“ model ima manu unutrašnjeg protivrječja: tvrdi se da je cilj osiguranje i razvoj religijskog pluralizma, a na kraju se koriste ljudska prava da se smanje razlike i promovira kulturna homogenizacija.

Ovi modeli tek su nešto više od „idealnih tipova“ koji ne postoje u „čistoj formi“ ni u Italiji, ni u Francuskoj, ni u Ujedinjenom Kraljevstvu, niti u bilo kojoj evropskoj zemlji. Osim toga, oni nisu nimalo statični: britanski premijer nedavno je zagovarao „aktivni, snažni liberalizam“ kao najbolji način suočavanja s multikulturalističkim pokretom,¹⁹ dok je francuski predsjednik preuzeo vođstvo u Evropi kao pristalica „pozitivnog“ i „otvorenog“ sekularizma.²⁰ Britanski multikulturalizam i francuski sekularizam danas više nisu neprikosnovene dogme koje se slijepo poštuju, bez obzira na društvene promjene. Međutim, iza ova tri

17 B. Oftestad, „Presence and Mission. The Social-Ethical Engagement of the Catholic Church within the Nordic Context 1970-2006“, u *Law & Religion in the 21st Century – Nordic Perspectives*, L. Christoffersen, K.A. Modér i S. Andersen (ur.) (Copenhagen: Diöf Publishing, 2010), 451-476.

18 Ova pretpostavka jasno se vidi u *Deklaraciji o sekularizmu* (Déclaration sur la laïcité), koju su sačinili Jean Baubérot, Roberto Blancarte i Micheline Milot, i objavili 9. decembra 2005. (vidjeti članove 4 i 9 u ovoj deklaraciji). Tekst pogledati u J. Baubérot, *L'intégrisme républicain contre la laïcité* (Paris: Aube, 2006), 247-265.

19 Govor Davida Camerona od 5. februara 2011. može se pročitati na www.number10.gov.uk/news/speeches-and-transcripts/2011/02/pms-speech-at-munich-security-conference-60293.

20 Vidjeti govor koji je Sarkozy održao u Rimu 20. decembra 2007. na www.elysee.fr/president/les-actuelles/discours/2007/allocution-de-m-le-president-de-la-republique.7012.html.

modela naslućuju se tri različita načina razumijevanja mjesta i uloge religije u javnoj sferi. Nema mnogo smisla postavljati apstraktno pitanje koji je od njih bolji. Prikladnije je pitati u kojem bi pravcu trebalo da idesvaki od njih da bi se mogao nositi s promjenama koje se dešavaju u Evropi. Francuski model razvijao se u kontekstu koji karakteriziraju jaka država i slaba religija, dok je italijanski model ponikao iz situacije gdje, još od nastanka, relativno mlada i slaba država mora da se nosi s jednom jakim religijom. Ova različita polazišta moraju se uzeti u obzir da bismo razumjeli šta se objektivno može očekivati od svake nacionalne tradicije u pogledu mjesta religije u javnoj sferi.

Izmijenjeni religijski pejzaž Evrope

Jedna od glavnih tekovina Evrope jeste njena unutrašnja raznolikost. Stoga bi bilo mudro maksimalno je iskoristiti i odmah na početku odustati od snova da se u javnoj sferi širom Evrope religiji da isti prostor i značaj. Postojanje različitih sistema odnosa između države i religije nije suprotno unifikacijskom procesu Evrope, pod uvjetom da ostanu unutar širokog okvira zasnovanog na poštovanju ljudskih prava. Međutim, možemo ukratko spomenuti dva procesa koji predstavljaju izazov za tradicionalno shvatanje javne sfere kakvo vlada u mnogim evropskim državama.

Prvi je kulturna, religijska, etička i etnička pluralizacija savremene Evrope. Zahvaljujući imigraciji i globalizaciji, u Evropi sada postoje (fizički i virtuelno) pojedinci i grupe koji ne priznaju prvenstvo individualnih religijskih sloboda, uspostavljeno u evropskoj historiji: na različite načine oni se priklanjaju jednom komunitarističkom pristupu koji dovodi u pitanje centralno mjesto individualnih prava pa time i distinkciju između javne i privatne sfere.

Drugo, religija izlazi u javnost, oglašava se – dobija publicitet. U većem dijelu Evrope (s izuzetkom zemalja komunističkog režima) religija se nikad nije privatizirala, u smislu da je javnost nije priznavala i podržavala: međutim, postojala je jasna distinkcija između duhovne i svjetovne sfere i bilo je općeprihvaćeno da u ovoj drugoj sferi religija ima obavezu suzdržavanja, samoograničavanja. U posljednjih 20 do 30 godina granice između duhovnog i svjetovnog postale su nejasne i religije mogu utjecati na javni diskurs i u pitanjima o kojima ranije nisu mogle raspravljati. Ona poznata poruka Alberica Gentilija „Neka teolozi šute o stvarima koje nisu iz njihovog područja“ (iz naslova njegovog djela *Silente theologi in munere alieno*) nije više aktuelna i sve više građana traži pravo da javno slijedi načela svoje religije u stvarima kao što su kodeks oblačenja, rodni odnosi, pravila prehrane itd.²¹

Ova dva procesa odvijaju se u jednom kontekstu u kojemu vlada strah da će Evropa ući u fazu demografskog, ekonomskog, političkog i vojnog propadanja.

21 Analiza ovog fenomena može se naći još kod J. Casanove, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

Ovo osjećanje u evropsku svijest ulijeva mnoge sumnje o tome hoće li moći upravljati pluralizacijom i publicitetom religije onim alatima koje ima na 'skladištu' ljudskih prava.²² Ovaj nedostatak samopouzdanja rezultira stalnim kolebanjem između poriva da se religija strožije ograniči na privatnu sferu, da se isključi iz procesa izgradnje nacionalnog identiteta, s jedne strane, i želje da se nacionalni identitet ojača kroz revitalizaciju (a time i novi publicitet) samo većinskih religija. U prvom slučaju arsenal ljudskih prava primjenjuje se rigorozno, bez straha od marginalizacije i otuđenja velikog dijela stanovništva, a u nekim slučajevima, i bez straha od neliberalnih posljedica. U drugom slučaju usvaja se pristup ograničene primjene ljudskih prava (posebno tamo gdje je ugrožen jednak tretman), sa ciljem da se održi privilegirani status većinske religije. Francuski zakon koji zabranjuje nošenje religijskih simbola u školama dobar je primjer ove prve tendencije; dobar primjer ove druge tendencije jesu zakoni koji dopuštaju isticanje križa u italijanskim učionicama,²³ oni zakoni kojima se u nekim njemačkim pokrajinama zabranjuje učiteljima da nose nekršćanske religijske simbole²⁴ ili švicarski referendum koji zabranjuje izgradnju munara.²⁵

Da bi se izašlo iz ovog ćorsokaka, može se primijeniti model običajnog prava (model „meke“ državne moći, bez težnji da se religija otjera na margine javne sfere). Ali, osim činjenice da ga je teško izvesti preko La Manchea – ovaj model skriva i određene opasnosti. Iz nekih sudskih odluka može se zaključiti da religije, da bi im se dopustio ulazak u javnu sferu, moraju platiti određenu cijenu time što će poštivati ljudska prava unutar vlastitog doktrinarnog i organizacijskog sistema. Ako se strogo primjenjuje, ovaj princip može pokrenuti proces kulturne homogenizacije koji, na kraju krajeva, podrija specifičnosti religijskih zajednica i njihov doprinos izgradnji pluralnog društva, što je mnogo opasnija posljedica od njihove marginalizacije u javnoj sferi (kao u slučaju „francuskog“ modela).

Prema nekim mišljenjima, ove teškoće nagovještavaju „kraj sekularnog poretku zasnovanog na principima – ma kako ti principi u praksi bili nefunkcionalni – sporazumne racionalnosti“, gubljenje razlike između javne i privatne sfere i „ponovnu fuziju... ovih relativno odvojenih sfera“.²⁶ Po mišljenju ovog autora, ovo nije neminovni, pa ni željeni ishod. Liberalna demokratija ima dovoljno resursa da upravlja transformiranjem savremenog društva a da ne dovede u pitanje temeljne principe na kojima je zasnovana.

22 Tariq Modood ovaj proces definira kao prelazak iz „pluralizma nade“ u „pluralizam straha“ (vidjeti „We Need a Multiculturalism of Hope“, *Guardian*, 24. septembar 2009).

23 Vidjeti drugostepenu presudu u slučaju *Lautsi protiv Italije* (Lautsi v. Italy, Application no. 30814/06), 3. novembar 2009. O ovoj presudi vidjeti i Mancini, „The Crucifix Rage: Supranational Constitutionalism Bumps Against the Counter-Majoritarian Difficulty“, 6-27.

24 S. Fogel, „Headscarves in German Public Schools: Religious Minorities are Welcome in Germany, Unless – God Forbid – They are Religious“, *New York Law School Review*, 51 (2006/2007), 619-653.

25 M. Stüssi, „Banning of Minarets: Addressing the Validity of a Controversial Swiss Popular Initiative“, *Religion and Human Rights*, 3:2 (2008), 135-153.

26 J. Frow, „Waiting for the Antichrist“, u *The State of the World*, A. P. Ribeiro (Manchester: Carcanet and Fundacao Calouste Gulbenkian, 2006), 71-89, str. 87. O ovom stajalištu vidjeti H. Petersen, „Beyond National Majoriy / Minority Dichotomies: Towards Legal Traditions & Religions of World Society – A Local Example“, u *Law & Religion in the 21st Century*, L. Christoffersen et al. (ur.), 321-344.

Da bi se našao izlaz, ideja javne sfere mora se redefinirati tako da bude otvorenija za pojedince i grupe koji žele manifestirati svoju religiju ili uvjerenje; da bude dostupna svim pojedincima i grupama (ne samo nekolicini odabranih) koji su spremni i mogu prihvatiti pluralnost i ravnopravnost različitih religija i uvjerenja u ovoj istoj sferi (to je ulaznica koju moraju imati svi koji žele ući u nju); da poštuje ljudska prava, ali i bude otvorenija za prilagođavanja, neophodna da bi se očuvala unutrašnja autonomija religijskih i svjetonazorskih zajednica. Ova strategija pretpostavlja bolje razumijevanje višestrukih prostornih i ličnih dimenzija, skrivenih iza pojma javne sfere.

Javno, privatno, pluralno: uvodne bilješke

Prije početka bilo kakve diskusije o podjeli na javno i privatno, potrebno je dati nekoliko opaski. Sa mnogih strana ukazuje se da je takva distinkcija ideološki uprljana, u smislu da se „klasičnom liberalnom dihotomijom javno – privatno mnogo toga skriva od javnosti i mnoga politička ili javna pitanja (npr. asimetrija društvene moći) pokušavaju tretirati kao „privatna“, tj. skinuta su sa javnog / političkog dnevnog reda“. ²⁷ Hanne Petersen smatra da je dihotomija javno-privatno povezana s monoteističkim shvatanjem religije koje je „naslijeđeno s organizacijom i propisima sekularnih država. ‘Atlantsko-evropske’ sekularne normativne kulture uvode podjelu na javnu i privatnu sferu, kojom se nastavlja tradicija rod-nih podjela i klasnih povlastica“, ²⁸ dok drugi identificiraju direktnu vezu između podjele javno – privatno i kršćanstva (posebno protestantskog kršćanstva), gdje se religija smatra nečim što prvenstveno utječe na duhovnu stranu ljudskog postojanja (nasuprot materijalnoj), kao *forum internum* naspram kojeg stoji *forum externum*. ²⁹ U oba slučaja istaknuto je da je distinkcija privatno – javno kulturno pristrana i nimalo univerzalna. ³⁰ Na kraju, ona je gruba i neprecizna distinkcija: ne može se povući oštra granica koja dijeli ove dvije dimenzije ljudskog života i, kakvu god definiciju javnog i privatnog usvojili, nemoguće je ukloniti tu ogromnu sivu zonu u kojoj se javno i privatno preklapaju i miješaju. ³¹ Ova se kritika

27 V. Bader, „Eurospheres? Fragmented and Stratified or Integrated and Fair? A Conceptual and Pre-Theoretical Mapping Exercise“, *Eurospheres working paper series*, 9 (2008), rad dostupan na <http://dare.uva.nl/document/115557>, pristupljeno 31.5.2012.

28 H. Petersen, „Contested Normative Cultures: Gendered Perspectives on Religions and the Public / Private Divide“ u *Religion in Public Spaces*, S. Ferrari i S. Pastorelli.

29 O pravnim posljedicama ovakvog shvatanja religije diskutirao je P.G. Danchin, „Islam and the Secular Nomos of the European Court of Human Rights“, *Michigan Journal of International Law*, 32 (2011), 663-747.

30 Međutim, činjenica da je distinkcija javno – privatno kulturno specifična ne isključuje njenu pozitivnu ulogu u zapadnom političkom i pravnom kontekstu, kao i to da predstavlja resurs koji Evropa može koristiti u dijalogu s drugim civilizacijama.

31 M. Hénaff i T.B. Strong (ur.), *Public Space and Democracy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001), str. 23.

ne može zanemariti, ali, s druge strane, distinkcija javno – privatno duboko je ukorijenjena u naše razumijevanje strukture društva i igra pozitivnu ulogu u izgradnji i održanju demokratskog društva:³² svijet u kojem bi privatno bilo javno i obratno vjerovatno bi bio ili totalitarni ili teokratski svijet. Kao što ističu Gaudreault-DesBiens i Karazivan, „podjela na javnu i privatnu sferu i danas je važna... svidalo nam se to ili ne, ova podjela i dalje nadahnjuje zakonodavne težnje države, kao i ponašanje mnogih građana“.³³ Iz tih razloga, brižljiva i mudra upotreba ovih dviju kategorija još uvijek može biti od pomoći u analizi mjesta koje će se dati religiji i ulozu koju će ona imati u oba područja.

Kjell Modéer³⁴ daje jedno zanimljivo historijsko gledište na podjelu javno – privatno. Po njegovom mišljenju, ova podjela tiče se moći i pitanja ko je za šta zadužen. On ovaj stav potkrepljuje trima primjerima – porodicom, obrazovanjem i socijalnom pomoći. Porodica i porodični zakoni bili su, i još uvijek jesu, dio privatnog područja u kojem su pojedinci glavni akteri. Obrazovanje je podvrgnuto procesu „publicizacije“: dugo se smatralo privatnom stvari, međutim, počev od 18. stoljeća ono je sve više u sferi odgovornosti države, mada roditelji još uvijek imaju važnu usmjeravajuću ulogu. Napokon, pomoć siromašnima skoro je isključivi zadatak socijalne države, gdje privatni učesnici imaju pomoćnu funkciju.

Religija nije nikada bila isključivo privatna ili javna stvar. U kršćanskoj tradiciji (judaizam i islam možda imaju drugačiji pristup) vjera je lična stvar koja se tiče najprivatnijeg dijela čovjekovog života – *forum internum* – savjesti. „Kraljevstvo moje nije od ovog svijeta“, rekao je Isus i, kako to ispravno potcrtava Modéer, ovo ubjeđenje podupire ideju da su država i crkva odvojene sfere utjecaja. Međutim, evanđeosku izreku „Dajte caru carevo, a Bogu Božije“, koja spomenuti princip prevodi u operativne termine, crkvene vlasti nikada nisu tumačile u smislu da je car neko javan, a Bog privatn. Kršćanske crkve uvijek su podržavale javnu dimenziju religije i oštro se suprotstavljale pokušajima da se religija privatizira, posebno tokom 19. stoljeća: ovim crkvenim otporom može se objasniti zašto u Evropi nikada nije ostvarena zamisao privatizacije i zašto čak ni u zemljama kakva je Francuska, gdje postoji stroga odvojenost crkve i države, religija nije izgubila svoju javnu ulogu (što se vidi iz toga da je u vojsci opstalo kapelanstvo, iz pravnog statusa katoličkih bogomolja itd.).

Sada je, kako smo to pokazali u prvom dijelu ovog poglavlja, podjela na javno i privatno opet aktuelna, barem što se tiče religije. Proces privatizacije izgubio je zamah i novi publicitet religije postao je nova poštapalica u mnogim akademskim krugovima. Međutim, ovaj „ponovni publicitet“ ne može biti jednostavno ponavljanje prošlosti, zato što se u Evropi dešava nešto novo: religija

32 J. Parkinson, „Holistic Democracy and Public Space“, u *Rites of Way: The Politics and Poetics of Public Space*, P. Turmel i M. Kingwell (ur.) (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2009), 71-84.

33 J.F. Gaudreault-DesBiens i Noura Karazivan, „The ‘Public’ and the ‘Private’ in the Common Law and Civil Law Traditions and the Regulation of Religion“, u *Religion in Public Space: A European Perspective*, S. Ferrari, i S. Pastorelli (ur.) (Farnham, UK i Burlington, USA: Ashgate, 2012), 71-92.

34 K.Å. Modéer, „Public and Private, a Moving Border: A Legal-Historical Perspective“, u *Religion in Public Space*, S. Ferrari i S. Pastorelli (ur.), 25-34.

postaje pluralna i, za razliku od prošlosti, ova pluralnost podrazumijeva mnoge nekršćanske religije kao i sve veći broj Evropljana koji nemaju religiju. Kategorije i jezik neminovno su mnogo raznovrsniji, a ta razlika ima utjecaja i na definiranje javnog i privatnog: kako se ova dva pojma mogu reformulirati tako da odgovaraju ovoj novoj pluralnosti, predmet je drugog dijela ovog poglavlja.

Manifestacije religije ili uvjerenja u javnoj i privatnoj sferi

Mnogi međunarodni i državni zakonodavni tekstovi potvrđuju pravo manifestiranja religije, privatno i javno.³⁵ I u privatnom i u javnom području, manifestacije religije ili uvjerenje moraju poštovati određene granice: čak i na najprivatnijim mjestima i područjima života (u kući, u porodici ili u religijskoj zajednici), religijskim ili nereligijskim uvjerenjima ne mogu se pravdati ponašanja kojima se krše temeljna ljudska prava kao što su, naprimjer, pravo na život. Međutim, ograničenja koja se nameću u prvom i drugom području razlikuju se i po vrsti i po intenzitetu: u javnom području ograničenja su obično obimnija i strožija nego u području privatnog. Naprimjer, prema britanskom Zakonu o suzbijanju rasne i vjerske mržnje iz 2006, raspirivanje vjerske mržnje nije zločin ako neko izgovara uvredljive riječi ili se nezakonito ponaša „unutar svog mjesta stanovanja“,³⁶ a francuska zabrana nošenja nikaba ne odnosi se na dom tih žena.³⁷ Problem proističe iz činjenice da nije moguće *a priori* i jednom za svagda definirati šta je javno, a šta privatno: zbog toga nije uvijek lahko odrediti u kojim slučajevima se neka manifestacija religije ili uvjerenja može zakonski ograničiti. Neki zakoni tu distinkciju temelje na pojmu dostupnosti,³⁸ drugi daju definiciju javnog prostora od slučaja do slučaja, u odnosu na neki konkretni tekst zakona.³⁹ Suočeni s ovim različitim definicijama, treba da nađemo čvršće tlo za razlikovanje privatnog i javnog područja. To tlo neće nam dati neki element – bilo prostorni (javna /

35 Vidjeti, naprimjer, čl. 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima; čl. 18 Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima; čl. 19 Ustava Italije; čl. 16. Češke povelje o temeljnim pravima i slobodama; čl. 2 bugarskog Zakona o vjeroispovijestima iz 2006. Upute na javni prostor imaju historijsko objašnjenje: činjenica je da su u prošlosti manifestacije religije ili uvjerenja bile često ograničene na privatnu sferu.

36 *Racial and Religious Hatred Act 2006*, 29B(2).

37 Vidjeti „Loi 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics“; „Loi 201-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public“. Vidjeti također Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space* i Joppke, *Limits of Restricting Islam: The French Burqa Law of 2010*.

38 Čl. 5.3 bugarskog Zakona o vjeroispovijestima 2006: „Vjersko ubjeđenje se izražava privatno, kada ga ispoljavaju član ili članovi neke vjerske zajednice samo u prisustvu lica koja pripadaju, i javno – kada je to izražavanje dostupno ljudima koji ne pripadaju toj vjerskoj zajednici.“

39 Čl. 2 francuskog Zakona o zabrani pokrivanja lica na javnom mjestu (Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public): „Javni prostor iz člana 1 sastoji se od javnih cesta, mjesta otvorenih za javnost i državne službe.“ Detaljni opis mjesta koja spadaju u kategoriju „javnog prostora“ dat je u tekstu „Circulaire du 2 mars 2011 relative à la mise en oeuvre de la loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public“, *Journal Officiel de la République Française*, no. 0052, od 3. marta 2011, 4128.

privatna mjesta), bilo lični (pojedinačno ponašanje u javnom / privatnom svojstvu ili obavljanje javne / privatne službe). Mada ovi elementi nisu nevažni, bolji način da se razluči javno od privatnog daju nam sadržaj i cilj komunikacije koja se odvija u ova dva područja:⁴⁰ u javnoj sferi građani diskutiraju, vode debatu i razmjenjuju informacije o poslovima od kolektivnog interesa. S ove tačke gledišta, ne postoje mjesta koja su uvijek i samo privatna ili javna – kao što ne postoje ni osobe koje djeluju uvijek i samo ili u javnom ili u privatnom svojstvu: ova kvalifikacija ovisi o vrsti komunikacije koja se odvija na ovim mjestima, odnosno među ovim osobama.

Već je rečeno da religija ne pripada samo privatnoj ili samo javnoj sferi. Sada možemo dodati da, primjenjujući ove kriterije na razlikovanje javnog i privatnog, religijska komunikacija može imati javnu ili privatnu dimenziju, nezavisno od mjesta gdje se odvija ili od učesnika u komunikacijskom procesu.

Dekonstruiranje javne sfere

Moto Evropske unije „jedinstvo u različitosti“ traži da se, kada pokušavamo identificirati funkcionalan i „svima razumljiv“ pojam javne sfere, oslanjamo na pojmovni okvir dovoljno jak da jamči poštovanje općih principa na kojima su zasnovane evropske demokratije i, istovremeno, dovoljno otvoren da obuhvati različite nacionalne identitete članica Evropske unije. Izgradnja ovakvog okvira zahtijeva, prije svega, bolje razumijevanje različitih dimenzija i funkcija koji se podrazumijevaju pod izrazom „javna sfera“: ono se može ostvariti pravljenjem distinkcije u pogledu prostora, kao i pojedinaca ili organizacija u tom prostoru.

(1) *Prostorna dimenzija*. Prva distinkcija zasniva se na ubjeđenju da je od pomoći, unutar javne sfere, napraviti razliku između zajedničkog prostora, političkog prostora i institucionalnog prostora.⁴¹ Od fundamentalne je važnosti znati od početka da ovi prostori nisu fizički ili vremenski odvojeni: oni koegzistiraju i preklapaju se. Trg je prostor koji bi mogao biti zajednički, politički ili institucionalni, ovisno o njegovoj upotrebi; škola je u isto vrijeme zajednički, politički i institucionalni prostor.⁴² Imajući ovo na umu, moguće je da identificiramo neke karakteristike ovih triju dimenzija javne sfere.

40 V. Bader, „The ‘Public-Private’ Divide on Drift: What, if Any, is its Importance for Analysing Limits of Associational Religious Freedoms?“, u *Religion in Public Space*, S. Ferrari i S. Pastorelli (ur.), 47-70.

41 Vidjeti D. Wolton, *Espace public* (2011), dostupno na: www.wolton.cnrs.fr/spip.php?article67, pristupljeno 31. maja 2012): „l’espace commun concerne la circulation et l’expression; l’espace public, la discussion; l’espace politique, la décision (zajednički prostor namijenjen je kretanju i izražavanju, javni prostor diskusiji, politički odlučivanju)“. Iako ovdje koristimo različitu terminologiju da identificiramo ova tri prostora, njihov sadržaj i funkcija definirani su na isti način.

42 D. Wolton, *Espace public*, insistira na činjenici da „ces trois espaces... naturellement sont synchrones dans le fonctionnement quotidien (ova tri područja... svakodnevno prirodno funkcioniraju sinhrono“. Međutim, razlika je važna s pravne tačke gledišta, pošto se na različite prostore primjenjuju različita pravila.

Zajednički prostor jeste fizički prostor u koji ljudi ulaze da zadovolje svoje osnovne potrebe: u tom smislu on je neizbježan. Ovom prostoru ne pristupa se s namjerom da se učestvuje u političkoj debati, već jednostavno – da se radi ili da se kupuje ono što je potrebno za svakodnevni život.⁴³ Proces komunikacije koji se odvija u ovom prostoru nije primarno politički. Naravno, nošenje križa, jarmulke, turbana, može prenositi poruku o vjerovanju nekog pojedinca, čak i kada taj pojedinac ide kupiti hljeb i puter: međutim, istu poruku može prenijeti i njegova frizura, naušnica ili tetovaža, pa nema razloga zbog kojeg bi nošenje religijskih simbola bilo restriktivnije regulirano od nošenja drugih simbola. S normativne tačke gledišta, ovaj zajednički prostor mora biti dostupan što je moguće više kako ne bi bilo segregacije ljudi koji smatraju da u tom prostoru ne mogu manifestirati svoju religiju ili uvjerenje. Ovaj problem nastao je nedavno, donošenjem francuskih i belgijskih zakona koji zabranjuju potpuno pokrivanje lica na ulicama. Opća zabrana ove vrste može biti problematična ne samo zato što ograničava slobodu religije i slobodu izražavanja pojedinca već prvenstveno zato što utječe na njihov svakodnevni i, u nekom smislu, „politički“ život. Bez sumnje, političke vlasti obavezne su osigurati da nošenje burke ili nikaba bude stvar ličnog izbora, a ne nametnuto od strane porodice ili religijske zajednice; osim toga, nošenje pokrivala za lice može se zabraniti kada stvara objektivne i stvarne teškoće za normalno korištenje zajedničkog javnog prostora. Ali, onda kada su individualne slobode i opći interes zaštićeni, u zajedničkom prostoru ne smije se ograničavati nošenje odjeće koja manifestira nečija religijska i kulturna ubjedenja, osim ako se ne dokaže da zbog toga drugi ljudi ne mogu „upotrebljavati“ taj prostor, čime im se nanosi šteta.⁴⁴

Politički prostor je prostor debate i diskusije, gdje se oblikuje javni diskurs. Ne treba ga razumijevati samo kao prostor intelektualne „rasprave o pravoj vrijednosti predloženih programa“, već šire, kao „područje kreativnosti i društvenih imaginarija u kojemu građani daju zajedničku formu zajedničkom životu, to je područje istraživanja, eksperimentiranja i djelimičnih dogovora“:⁴⁵ riječima Roberta Cornera, to je prostor gdje novi „normativni svjetovi“ dobivaju oblik.⁴⁶ To je metaforički prostor, mada može imati razne forme fizičke materijalizacije (Hyde

43 Vidjeti J. Parkinson, „Holistic Democracy“, 1, o dostupnosti i neizbježnosti ovog prostora; vidjeti također M. Hénaff i T.B. Strong (ur.), *Public Space and Democracy*, 2, koji naglašavaju da to „nije prostor gdje neko ide da bi razgovarao s drugima“ i „nije ljudska tvorevina“ (za razliku od političkog prostora).

44 O pitanju burke vidjeti, osim „Loi 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics“; „Loi 201-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public“; Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space* i Joppke, *Limits of Restricting Islam: The French Burqa Law of 2010*, i A. Ferrari (ur.), *The Burqa in Europe* (Farnham: Ashgate, 2013, u prijemu).

45 C. Calhoun, „Afterword: Religions's Many Powers“, u *The Power of Religion in the Public Sphere*, E. Mendieta, i J. Vanantwerpen (ur.) (New York: Columbia University Press, 2011), 118-134, str. 120.

46 Prema R. Coveru, „Nomos and Narrative“, *Harvard Law Review*, 97 (1983), 4-68, svaki čovjek živi u jednom normativnom univerzumu koji se definira kao „svijet ispravnog i pogrešnog, zakonitog i nezakonitog, važećeg i nevažećeg“. Religijske zajednice dobar su primjer ovih normativnih svjetova: one su mjesta gdje nastaju nova pravna značenja kroz ličnu opredijeljenost pripadnika zajednice koji iskazuju svoju volju da preobrazu „postojeće stanje“ u skladu sa svojim „vizijama o alternativnim budućnostima“.

Park Corner ili politički skup na trgu, naprimjer).⁴⁷ Da bi izvršio svoju kreativnu ulogu, politički prostor trebalo bi da bude slobodan i pluralan: vidljivo prisustvo različitih religija i uvjerenja u ovom području neophodan je uvjet pluralizma na kojemu počivaju demokratska društva.⁴⁸ Mnogo pažnje posvećuje se uvjetima za učesće u političkoj debati koja se odvija u ovom prostoru: iako postoji velika saglasnost oko prihvatanja različitih vrsta diskursa (uključujući one zasnovne na obuhvatnim učenjima),⁴⁹ poziva se i na odgovornost. Različito formulirana,⁵⁰ politička debata potcrtava potrebu da javni diskurs – čak i kada se u njemu manifestiraju neko konkretno iskustvo i pogled na život – uzme u obzir društvenu kompleksnost i pluralnost. Ovakav zaključak nedavno je izveo Ino Augsberg, koji, oslanjajući se na radove Luhmanna i Teubnera, ističe da „svaki društveni sistem čini dio u društvenom okruženju drugih društvenih podsistema“, tako da je „njegov zadatak i da uspostavlja osjetljive odnose kompatibilnosti s posebnim funkcijama i karakteristikama drugih sistema.“⁵¹ Zato, s normativne tačke gledišta, onda kada se ovom prostoru daje pravni oblik, ne rukovodi se samo principom slobode (kao u slučaju zajedničkog prostora) već i principom odgovornosti.

Napokon, institucionalni javni prostor mjesto je gdje se donose odluke, obavezujuće za sve (donose ih parlament, sudovi, javna uprava itd.). To nije samo prostor debate i diskusije, to je prostor donošenja odluka koje, jednom donesene, moraju svi poštovati.⁵² Sud nije televizijski *talk show*: niko tamo ne ide da malo čavrlja sa sudijom, tamo ide da dobije pravosnažnu primjenjivu presudu o tome ko je u pravu, a ko nije. Da bi zadobio opće poštovanje i priznanje koje je potrebno za provedbu takvih obavezujućih odluka, institucionalni javni prostor ne samo da mora biti pravedan i nepristran već se mora i vidjeti da je takav. Zato se javljaju određene sumnje u pogledu, naprimjer, pravnih propisa kojima se nalaže isticanje križa u sudnicama nekih evropskih država (Italije, naprimjer): ovi propisi mogu ostaviti utisak da je sudska administracija pristrana, pošto je pod utjecajem jedne konkretne religijske doktrine. Međutim, principi pravičnosti i nepristranosti ne znače automatski isključivanje svih religijskih značenja, manifestacija i simbola iz javnih institucija. Prisustvo religijskih simbola može biti neprikladno u nekima, a u nekim drugim ne, posebno ako se princip neutralnosti i nepristranosti institucionalnog prostora primjenjuje tako da obuhvata različite religije i

47 Ovaj opis političkog prostora (i institucionalnog koji je spomenut nekoliko redaka kasnije) uglavnom se poklapa s Habermasovom karakterizacijom neformalne i institucionalne javne sfere: J. Habermas, „Religion in the Public Sphere“, *European Journal of Philosophy*, 14 (2006), 1-25.

48 Vidjeti odluku Evropskog suda za ljudska prava u slučaju *Besarabijska mitropolija protiv Moldavije*, 2001.

49 Habermas, „Religion in the Public Sphere“, str. 22, podsjetio je na „babilonski žamor glasova javnosti“.

50 C. Lafont, „Religion in the Public Sphere“, *Constellations*, 14:2 (2007), 236-256.

51 Citirajući Teubnerovo djelo *Reflexives Recht*, Augsberg zaključuje da je zadatak povratnih struktura svakog društvenog podsistema da riješi konflikte između funkcije i izvedbe time što će nametnuti unutrašnja ograničenja datom podsistemu tako da se uklopi kao komponenta u okruženje drugih podsistema. I. Augsberg, „Religious Freedom as ‘Reflexive Law’“, *Conference on Religious Revival in a post-Multicultural Age*, rad predstavljen na Pravnom fakultetu Univerziteta McGill Montreal, 28-29. januar 2011.

52 D. Wolton, *Espace Public*, piše da u političkom prostoru (koji nazivamo institucionalnim prostorom) „il ne s'agit ni de discuter ni de délibérer, mais de décider et d'agir (ne raspravlja se i ne razmatra, već odlučuje i djeluje).“

različita shvatanja života: kada je to moguće, treba naći rješenja koja omogućuju koegzistenciju različitih religijskih simbola u istom fizičkom prostoru. To može biti najbolji način obrazovanja za odgovorni i objektivni pluralizam.⁵³

Javne (tj. državne) škole dobar su poligon za tumačenje razlika, ali i preklapanja političkog i institucionalnog prostora. Škola je prvenstveno prostor prve vrste, gdje se odvija proces komunikacije i razmjene između različitih životnih nazora i iskustava: sa te tačke gledišta, od suštinskog je značaja osigurati slobodu izražavanja i pluralnost iskustava. Zabrana nošenja religijskih simbola u školama, koja je na snazi u nekim evropskim zemljama, negativno utječe na ovaj politički prostor: ona ograničava slobodu učenika da manifestiraju svoju religiju i može se opravdati samo zaštitom neke legitimne i urgentne društvene potrebe, a ona se mora procjenivati od slučaja do slučaja.⁵⁴ Međutim, javna škola istovremeno je i institucionalni prostor, koji mora biti neutralan prema različitim religijskim – ili nereligijskim – uvjerenjima, kako učenika, tako i učitelja: s ovog stajališta, obavezno isticanje religijskih simbola (naprimjer križa) može biti problematično, pošto bi time ta javna institucija pokazivala da preferira jednu određenu religiju.⁵⁵

(2) *Lična dimenzija*. Druga distinkcija odnosi se na pojedince ili organizacije koji prebivaju u zajedničkom, političkom i institucionalnom prostoru. Svaki ovaj prostor dijele subjekti koji djeluju u različitim svojstvima: u javne škole, naprimjer, idu i učenici i učitelji, ali su samo ovi drugi državni zaposlenici. Oni dijele isti prostor, ali djeluju u različitom svojstvu. Stoga stupanj slobode na koji učenici imaju pravo može biti veći od onog koji imaju nastavnici. Naprimjer, u mnogim evropskim zemljama učenici mogu nositi religijske simbole, a učitelji ne, zato što učitelji predstavljaju državu.⁵⁶ Religijski simbol je isti, ali je subjektivna pozicija osobe koja ga nosi različita: posljedica je da su ograničenja koja su u jednom slučaju neprihvatljiva, u drugom legitimna.

Slika postaje složenija kada pojedinac – privatno lice obavlja javnu funkciju. Iako samo približno, ljudsko djelovanje može se označiti „javnim“ kada odgovara općim interesima, a „privatnim“ kada odgovara partikularnim interesima. Međutim, ne obavljaju javna lica sve javne aktivnosti: u mnogim slučajevima, funkciju od općeg interesa – tj. javnu službu – obavljaju privatni pojedinci ili subjekti (i obratno). Kao u navedenim primjerima, to nije stvar koja se definira prostornim terminima: kada se vozite u taksiju, dijelite isti prostor u kojemu djeluje taksist,

53 Primjer dobre prakse „inkluzivne neutralnosti“ u institucionalnom prostoru je pravni režim zakletve koji je na snazi u nekim zemljama gdje je moguće zakletvu položiti u sekularnoj ili u religijskoj formi, a u ovom drugom slučaju u skladu s različitim religijskim uvjerenjima.

54 Iz tog razloga, propisi koji su važili u Francuskoj prije 2004, kada je direktor škole imao ovlasti da zabrani učenicima nošenje religijskih simbola ako to ometa školski život, bili su bliži pristupu koji zastupamo u ovom tekstu nego sadašnja disciplina, zasnovana na općoj zabrani.

55 Na ovu temu Evropski sud za ljudska prava donio je dvije suprotne odluke (vidjeti drugostepenu i odluku Velikog vijeća u slučaju *Lautsi i drugi protiv Italije* [Lautsi and Others v. Italy], 30814/06).

56 Do ovog zaključka došao je Evropski sud za ljudska prava u slučaju *Dahlab protiv Švicarske* (slučaj učiteljice koja je htjela nositi islamsku maramu u školi). Sud je odlučio da „kao državni službenik ona predstavlja državu; u tom smislu, njeno ponašanje ne smije ukazivati na to da se država identificira i sa jednom religijom više nego sa nekom drugom“. (*Dahlab v. Switzerland*, no. 42393/98, 1). Isto značenje ima i presuda u slučaju *Kurtulumus protiv Turske* (*Kurtulumus v. Turkey*, 65500/01).

ali ako on / ona obavlja javnu službu, ne može odbiti da preveze nekog zbog njegove / njene religije (što drugi vozači mogu učiniti bez problema).

Da ponovimo, škole su dobar primjer. Obrazovanje je služba od općeg interesa i mogu je obavljati i javne i privatne škole. Ali pravila koja se primjenjuju na ove prve nisu identična pravilima koja reguliraju djelovanje ovih potonjih. Na primjer, kada državna škola zapošljava ili otpušta učitelja, njegova religija je ne-relevantna; nasuprot tome, za religijski usmjerene privatne škole, ovaj se element legitimno može uzeti u obzir. Obje škole pružaju istu obrazovnu uslugu i djeluju unutar istog javnog prostora (koji može biti zajednički, politički ili institucionalni, ovisno o okolnostima), ali u jednoj školi učitelj ima pravo nositi religijske simbole, a u drugoj to ne može.

Nije dovoljno ispravno identificirati vrstu javnog prostora gdje se manifestira religija (što je već samo po sebi zakučasto): moraju se uzeti u obzir i uloga koju imaju različiti akteri koji djeluju u tom prostoru, kao i služba koju obavljaju.

Zaključak

Nema lakih odgovora na pitanja koja su proizašla iz promjene odnosa između prava i religije u Evropi. Kao što se moglo očekivati, zbog transformacija koje su aktuelne u ovom području stari modeli pravnog reguliranja religija zastarjeli su, a da pritom nisu ponuđene uvjerljive alternative.

Dekonstrukcija pojma javnog prostora u skladu s prostornim i ličnim komponentama može ponuditi neke korisne smjernice za rješavanje problema nastalih u procesu ponovnog stjecanja publiciteta i pluralizacije religije. Prvo, time se ograničava usvajanje općih i uniformih rješenja koja ne mogu obuhvatiti koegzistenciju mnogih preklapajućih javnih prostora i koja zanemaruju posebnu ulogu koju svaki taj prostor ponaosob igra u promociji održivog demokratskog društva. Drugo, ta dekonstrukcija funkcionira na jednom pragmatičnom pristupu, usmjerenom na praktičnu procjenu i od slučaja do slučaja procjenu onih problema koji se izvode iz manifestacije religije ili uvjerenja u javnom prostoru. To je dijametralno suprotno onome što se dešava u diskusijama o pokrivanju lica žene – diskusijama monopoliziranim od onih koji vjeruju da burka i nikab uvijek i u svakom slučaju vrijeđaju dostojanstvo žene, javni red i rodnu jednakost, kao i od onih koji ih smatraju manifestacijom vjere, ličnim samoodređenjem i slobodom izražavanja, koja se mora garantovati bez izuzetka. Takva ideološka debata u potpunosti ispušta iz vida funkcionalni pristup ograničenjima koja se nameću manifestacijama religije ili uvjerenja u zajedničkom prostoru, ne vodeći računa da li zabrana potpunog pokrivanja lica na ulicama znači i segregaciju – izdvajanje tih žena u njihove domove.

Dekonstruiranje pojma javne sfere pomaže da se manifestacije religije i uvjerenja smjeste u ovo životno područje na način koji maksimizira slobode religije

i uvjerenja koje uživaju pojedinci i grupe i koji, istovremeno, poštuju različite društvene funkcije zajedničkog, političkog i institucionalnog prostora i različite uloge pojedinaca i organizacija koje djeluju unutar njega.

Završno upozorenje. Okvir skiciran na prethodnim stranama ne odnosi se na nekakvu pustopoljinu: odnosi se na zemlje koje imaju svoje historijske, kulturne i religijske karakteristike. Obavezu da se on poštuje potvrdio je Evropski sud za ljudska prava kroz doktrinu „polja slobodne procjene“: iako se nije uvijek primjenjivala dosljedno, ona uvodi jedan element fleksibilnosti potreban raznovrsnom naslijeđu evropskih zemalja (gdje se razlike smatraju prednošću, a ne teretom). Država gdje je sekularizam ustavni princip može prema manifestacijama religije i uvjerenja u javnoj sferi zauzeti pristup koji je restriktivniji nego pristup koji bi primjenjivala neka zemlja sa državnom religijom: oba su pristupa legitimna, pod uvjetom da ne izlaze iz tog okvira i poštuju slobode religije i jednak tretman religijskih grupa.

Naslov izvornika: Silvio Ferrari, „Religion in the European Public Spaces: A Legal Overview“ u *Religion in Public Spaces: A European Perspective*, Silvio Ferrari i Sabrina Pastorelli (ed.) (Surrey, UK: Ashgate Publishing, 2012), 139-156.

Iskazivanje vjere na radnom mjestu: presude Evropskog suda za ljudska prava o predstavkama muslimanskih apelanata

Nedim Begović

Sažetak

Ovaj članak sadrži pregled potencijalnih konflikata između iskazivanja vjere kroz obavljanje islamskih obreda i ugovornih obaveza na radnom mjestu te nekih poteškoća sa kojima se pripadnici muslimanskih zajednica u evropskim zemljama, uključujući i Bosnu i Hercegovinu, suočavaju u nastojanju da usklade svoje vjerske i radne dužnosti. U fokusu rada je analiza prakse Evropske komisije i Evropskog suda za ljudska prava koja se tiče akomodiranja islamskih obreda na radnom mjestu. Autor zastupa tezu da nadzorni organi Evropske konvencije u dosadašnjoj praksi nisu pružili adekvatan podsticaj zemljama ugovornim stranama Konvencije za akomodiranje islamske obredne prakse na radnom mjestu. S obzirom na ovu okolnost, autor je mišljenja da je zaštitu iskazivanja vjere na radnom mjestu potrebno osigurati prije svega domaćim pravnim propisima. Priliku za to vidi u usvajanju odgovarajućih odredbi o zaštiti prava muslimana na iskazivanje vjere na radnom mjestu u okviru ugovornog reguliranja odnosa između Bosne i Hercegovine i Islamske zajednice.

Ključne riječi: Iskazivanje islama, radno mjesto, Evropski sud za ljudska prava

Pravo na posjedovanje religijskih i drugih uvjerenja u privatnosti (tzv. *forum internum*) apsolutno je zaštićeno članom 9 Evropske konvencije za zaštitu ljudskih prava i temeljnih sloboda (Evropska konvencija ili Konvencija). Sloboda vjerovanja ili uvjerenja ne može biti predmetom ograničenja. Pravo na iskazivanje (manifestiranje) vjere ili uvjerenja (tzv. *forum externum*) također uživa zaštitu Evropske konvencije, ali je ona relativna, u smislu da može biti podvrgnuta različitim ograničenjima radi zaštite određenih fundamentalnih vrijednosti u društvu, i to: javnog poretka, javne sigurnosti, zdravlja i morala te osnovnih prava i sloboda drugih.

Član 9 Evropske konvencije garantuje, između ostalog, da pravo na slobodu misli, savjesti i vjere obuhvata slobodu svake osobe da pojedinačno ili u zajednici s drugima, javno ili privatno, iskazuje svoju vjeru ili uvjerenje obredima, poučavanjem, praksom i pridržavanjem. U praksi, kao predmet ograničavanja češće se javlja iskazivanje vjere u javnoj nego u privatnoj sferi. Praveći distinkciju između ove dvije sfere nadzorni organi Evropske konvencije, nekadašnja Evropska komisija za ljudska prava (Evropska komisija) i aktualni Evropski sud za ljudska prava (Evropski sud) zauzeli su stav da sloboda vjere ne daje za pravo pojedincu da se u javnosti uvijek ponaša u skladu sa svojim uvjerenjima. O tome da li je ovaj načelni stav opravdan može se voditi široka diskusija, što nije predmet našeg rada. Radno mjesto predstavlja specifično okruženje u kome se privatna i javna sfera uzajamno prepliću te je potrebno ispitati u kojoj su mjeri odredbe Evropske konvencije o slobodi vjere relevantne za područje radnih odnosa. Ovaj rad ima cilj da analizira odluke Evropske komisije i presude Evropskog suda o predstavkama muslimanskih apelanata koje se tiču slobode iskazivanja vjere na radnom mjestu.

Oblici iskazivanja vjere na radnom mjestu

Općenito, iskazivanje vjere na radnom mjestu može se klasificirati u tri kategorije. Negativno iskazivanje vjere odnosi se na vjerom motivirane zahtjeve uposlenika da ga poslodavac oslobodi obavljanja posla u određeno vrijeme u toku dana ili određenih dana u godini, odnosno da ga trajno oslobodi obavljanja određenih poslova ili radnih zadataka koji se kose s njegovim vjerskim principima. Zahtjevi uposlenika muslimana u ovom domenu upućeni strazburškim institucijama tiču se ostvarenja prava na odsustvo s posla radi obavljanja džuma-namaza i obilježavanja dva najveća islamska blagdana, Ramazanskog i Kurban-bajrama.

Pasivno iskazivanje vjere podrazumijeva različite forme vizualizacije vjerskog ubjeđenja uposlenika kao npr. poštovanjem vjerskog kodeksa odijevanja, nošenjem vjerskih simbola ili njihovim isticanjem na radnom mjestu. Osnovni problem s kojim se suočavaju uposlenice muslimanke u ovom domenu jeste nošenje mahrame na radnom mjestu.

Aktivno iskazivanje vjere ima najveći utjecaj na radno okruženje a ogleda se, prije svega, u pokretanju i vođenju razgovora o vjerskim temama s radnim kolegama ili, pak, u nastojanju da se prema njima djeluje na prozelitistički način. U dosadašnjoj praksi strazburških institucija nije bilo zahtjeva ove vrste upućenih od strane muslimanskih uposlenika.

U nastavku rada bit će izložena detaljnija analiza jednog od ključnih pitanja muslimanskog iskazivanja vjere na radnom mjestu, naime akomodiranja islamskih obreda, te načini na koje su se Evropska komisija i Evropski sud suočili s ovim pitanjem.

Potencijalni konflikti između islamskih obreda i radnih obaveza

Od pet temeljnih „sastavnih dijelova islama“ (*arkan al-islam*), tri se mogu naći u potencijalnom konfliktu s radnopravnim ili ugovornim obavezama uposlenika, i to namaz, post i hadž.¹ Specifični zahtjevi koji su vezani za obavljanje namaza, a koji imaju određene implikacije na radno okruženje, bilo da se tiču organizacije radnog vremena ili uređenja radnog ambijenta, jesu uzimanje abdesta, osiguranje adekvatnog, čistog prostora za klanjanje namaza i njegovo obavljanje u fiksno određenim vremenskim periodima (*awqat al-salah*). Sva tri spomenuta zahtjeva predstavljaju uvjete ispravnosti namaza (*shurut al-salah*).

Osiguranje pretpostavki za obavljanje namaza od strane uposlenika predstavlja najteži izazov poslodavcima kada je u pitanju akomodiranje islama na radnom mjestu zbog nekoliko razloga. Ukoliko uposlenik obavlja dnevne namaze na samom radnom mjestu, potrebno je osigurati minimalne infrastrukturne uvjete koji će omogućiti uzimanje abdesta i klanjanje namaza u miru, bez ometanja od drugih uposlenika ili klijenata. Klanjanje namaza u preciziranim vremenskim intervalima zahtijeva više kraćih pauza u toku radnog vremena, čime se odstupa od uobičajene prakse da se uposlenicima dodjeljuje jedna duža pauza, koja je prvenstveno namijenjena za ručak.² Na koncu, s obzirom da se sedmični džuma-namaz klanja u džamiji, njegovo obavljanje zahtijeva dužu pauzu petkom popodne, u trajanju od najmanje sat vremena.

Drugi potencijalni konflikt koji se može javiti između prakticiranja islamskih obreda i radnih obaveza uposlenika tiče se specifičnih zahtjeva u ramazanu, mjesecu islamskog posta. Svaki punoljetan i zdrav musliman dužan je u toku ovog mjeseca sustegnuti se od hrane, pića i tjelesnih zadovoljstava u vremenu od zore do zalaska sunca, kada se post prekida posebnim obrokom, iftarom (ar. *iftar*). To, u praksi, znači da uposlenik musliman ima potrebu za određenim prilagođavanjem radnog vremena zahtjevima mjeseca posta, kao npr. da korištenje svoje uobičajene pauze u toku radnog vremena odgodi do vremena iftara, a ukoliko radi u noćnoj smjeni,

1 Sistematičan pregled potencijalnih konfliktata izložio je Bilal Zaheer, „Accommodating Minority Religions Under Title VII: How Muslims Make the Case for a New Interpretation of Section 701(J)“, *University of Illinois Law Review*, 1 (University of Illinois College of Law: Champaign, 2007), str. 501-504.

2 U Sjedinjenim Američkim Državama poslodavci imaju, prema Zakonu o građanskim pravima iz 1964, obavezu razumnog prilagođavanja (*reasonable accomodation*) religijskih uvjerenja i praksi uposlenika. U predmetu *Tyson protiv Clarian Health Partners, Inc.*, 2004. U.S. Dist. Lexis 13973 (S.D. Ind. June 17, 2004) razmatran je slučaj u kome je poslodavac otpustio uposlenicu muslimanku Fatou Tyson, između ostalog, i zbog uzimanja abdesta u kupaonici prazne sobe za pacijente. Njen nadređeni okarakterizirao je uzimanje abdesta kao tuširanje u sobi za pacijente i narušavanje bolničkog kućnog reda. Prije ovog događaja, poslodavac je dozvolio Tyson da u toku radnog vremena pravi nekoliko kraćih pauza radi obavljanja namaza, te joj stavio na raspolaganje dvije nenedominacijske kapele (prostorije za molitvu). Tyson je pokušala uzimati abdest na umivaonicima u toaletima namijenjenim posjetiocima bolnice, ali zbog njihove visine nije bila u mogućnosti prati stopala. Nakon što je otpuštena, Tyson je podnijela tužbu protiv bivšeg poslodavca tvrdeći da je bila žrtva diskriminacije na osnovu vjere prema Zakonu o građanskim pravima. Sud je odlučio da, premda je poslodavac dozvolio Tyson da pravi pauze u toku radnog vremena radi namaza, njegovo propuštanje da osigura odgovarajuće mjesto za uzimanje abdesta dovoljan je razlog da se usvoji sumarna presuda u korist podnositeljice tužbe. (v. Sheeva J. Ghassami, „Making Space for Islam in the Workplace“, <http://alfdp.com/2009/10/16/making-space-for-islam-in-the-workplace/>, pristupljeno 9.9.2013).

do vremena doručka (sehura), neposredno prije nastupa zore.³ Dobar primjer akomodiranja spomenute potrebe uposlenika muslimana pruža Ugovor o saradnji između države Španije i Islamske komisije Španije iz 1992, koji predviđa pravo prestanka s radom jedan sat prije zalaska sunca u toku mjeseca ramazana, s tim što o tome mora postojati sporazum poslodavca i uposlenika. Slobodni sati dobiveni radi iftara moraju biti nadoknađeni bez prava uposlenika na dodatnu kompenzaciju.⁴

Pored namaza i ramazanskog posta, hadž je treći ibadet u islamu čije obavljanje zahtijeva odsustvo s posla, i to u trajanju od nekoliko dana. Hadž, naime, traje od 8. do 13. zu-l-hidždžeta po islamskom kalendaru, dok se njegovo vrijeme u gregorijanskom kalendaru pomjera, kao i vrijeme ramazana, za deset dana unaprijed svake godine. Konflikti između dužnosti odlaska na hadž i obaveza iz radnog odnosa najčešće se rješavaju uzimanjem godišnjeg odmora od strane uposlenika. Međutim, kako vrijeme hadža nije u fiksno određenom razdoblju gregorijanskog kalendara, te imajući u vidu da neke pravne škole islama insistiraju na obavezi obavljanja hadža odmah nakon što se steknu potrebna finansijska sredstva,⁵ neki uposlenici muslimani mogu se naći u situaciji da su dužni obaviti hadž a da prethodno nisu obezbijedili pravo na slobodne dane u okviru plana godišnjih odmora usvojenog od strane poslodavca. U istoj situaciji mogu se naći i uposlenici koji zbog kratkog perioda zaposlenja u određenoj firmi ili ustanovi nisu stekli pravo na korištenje godišnjeg odmora ili nemaju dovoljno staža da bi mogli prioritarno odlučivati o vremenu korištenja godišnjeg odmora. Tako npr. u predmetu *Khan protiv The Permanente Medical Group, Inc.*, koji je razmatran pred Vrhovnim sudom Kalifornije u martu 2009. razmatrana je žalba Shamaneen Khan, medicinske sestre kojoj je poslodavac odbio zahtjev za odobrenje korištenja godišnjeg odmora u vremenu od 11. decembra 2006. do 5. januara 2007. radi odlaska na hadž. Ona je tvrdila da je

3 Radi ilustracije, u predmetu *Khan protiv Federal Reserve Bank of New York*, muslimanka uposlena na poslovima kompjuterskog programera tražila je prilagođavanje svog radnog vremena u toku mjeseca ramazana. Spomenuti poslodavac od svojih uposlenika zahtijeva da rade od 9 sati ujutro do 5 sati i 45 minuta popodne, uz pravo na jedan sat pauze za ručak. Khan je predložila da, umjesto toga, u toku ramazana radi od 8 ujutro do 4 sata popodne bez pauze za ručak. Njen šef odbacio je ovaj zahtjev tvrdeći da "zvanična politika banke" ne dozvoljava uposlenicima da rade u vrijeme pauze za ručak (v. Zaheer, „Accommodating Minority Religions Under Title VII: How Muslims Make the Case for a New Interpretation of Section 701(J)“, str. 5).

4 Član 12, Cooperation Agreement Between the Spanish State and the Islamic Commission of Spain Law 26 of 10 November 1992, <http://www.bing.com/search?q=Agreement+between+Islamic+commission+of+Spain+and+Spain&q&s=n&form=QBLH&pc=HPNTDF&cpq=agreement+between+islamic+commission+of+spain+and+spain&sc=0-19&sp=-1&sk=->, pristupljeno 28.7.2013.

5 Ebu Hanifa, Ebu Jusuf, malikijski pravnici prema preferiranom mišljenju i hanbelijski pravnici smatraju da je musliman obavezan obaviti hadž u prvoj godini nakon što obezbijedi potrebna finansijska sredstva; u suprotnom, ukoliko godinama odgađa obavljanje hadža iako je to u mogućnosti, griješan je. Svoj stav temelje na kur'anskom ajetu: *Hodočasitii Hyam dužan je, Allaha radi, svaki onaj koji je u mogućnosti* (Alu 'Imran, 97) i hadisima: „Požurite s obavezom hadža, jer niko od vas ne zna šta može da mu se dogodi.“ (Ahmad, *Musnad* (Kairo: Mu'assasa Qurṭuba, bez god. izd.), tom I, str. 313; „Obavite hadž dok ste to u mogućnosti“ (Al-Hakim, *Al-Mustadrak 'ala al-sahihayn*, (Bejrut: dar al-kutub al-'ilmiyya, 1990), tom IV, str. 617). Šafijski pravnici i Muhammad al-Shaybani među hanefijama smatraju da je dozvoljeno odgoditi obavljanje hadža i nakon što se steknu uvjeti za putovanje budući da je i sam Poslanik (s.a.v.s.) odgodio hadž i obavio ga 10. god. po H. mada je naredba njegovog obavljanja objavljena 6. god. po H. Savremeni sirijski pravnik W. al-Zuhayli daje prednost ovom drugom stavu na osnovu toga što je (a) utemeljen na praksi Poslanika (s.a.v.s.), (b) ocjene hadiskih kritičara da su spomenuti hadisi slabi i (c) činjenice da se njime olakšava ljudima (v. W. az-Zuhayli, *Al-Fiqh al-islami wa adillatuh* (Damask: Dar al-fikr, 1989), tom III, str. 16-18).

„bila dužna obaviti hadž 2006. a ne naredne godine, kada je imala dovoljno staža (da bira vrijeme korištenja godišnjeg odmora, prim. autora) jer njena vjera nalaže da ona preduzme putovanje u prvoj godini u kojoj je finansijski to u stanju učiniti“.⁶

Odsustvo s posla radi obavljanja džuma-namaza

U mnogim evropskim zemaljama pravo muslimana na slobodno vrijeme petkom radi klanjanja džuma-namaza nije regulirano na zadovoljavajući način, uprkos važnosti ovog obreda u islamu. Neke države, kao što je Francuska, nisu zakonski regulirale prava pripadnika vjerskih manjina na odsustvo s posla ili iz škole drugim danima u sedmici osim nedjelje. U drugoj grupi zemalja, poput Italije, navedeno pravo osigurano je jevrejima i adventistima, ali ne i muslimanima u vezi sa džuma-namazom. U Austriji i Poljskoj pravo na odsustvo s posla petkom popodne mora biti utvrđeno kolektivnim i pojedinačnim ugovorima o radu. Portugal je usvojio liberalan pristup: njegov zakon o slobodi vjere oslobađa učenike i uposlenike (samo one koji imaju fleksibilno radno vrijeme) od obaveze dolaska na nastavu, odnosno javljanja na posao „na dan odmora (...) i u satima propisanim vjerom koju ispovijedaju“. Fleksibilan pristup u Njemačkoj doveo je do značajnog smanjenja broja sudskih sporova pokrenutih od strane muslimanskih radnika u vezi s ovim problemom, iako je on i dalje izražen u tvornicama u kojima radi mali broj muslimana.⁷ Kao pozitivni primjeri mogu se navesti odredba ugovora zaključenog između države i Islamske komisije Španije koja predviđa da muslimani imaju mogućnost odsustvovanja s radnog mjesta ili iz škole petkom u vremenu od 13.30 do 16.30, pod uvjetom da se o tome sporazume s poslodavcem,⁸ odnosno odredba ugovora između Vlade Crne Gore i Islamske zajednice u Crnoj Gori prema kojoj muslimanski uposlenici imaju pravo „korišćenja odmora u toku radnog vremena radi ispoljavanja vjerske molitve koja se vrši petkom „Džuma namaz““.⁹ U Bosni i Hercegovini pravo na odsustvo s posla ili nastave u školama radi obavljanja obreda džuma-namaza nije izričito normirano važećim Zakonom o slobodi vjere,¹⁰ kao ni radnim zakonodavstvom. Zakon o radu Federacije Bosne i Hercegovine predviđa pravo uposlenika da mu se odobri jedan slobodan sat za jedan dan u toku radne sedmice,¹¹ ali ne precizira obavezu poslodavca da udovolji zahtjevu uposlenika za

6 Superior Court of California, Alameda County, *Shamaneen Z. Khan, Plaintiff v. The Permanente Medical Group, Incorporated, a California Corporation and Does 1 – 50, inclusive, Defendants*. No. HG08375316. March, 13, 2009. (Westlaw)

7 Felice Dassetto, Silvio Ferrari i Brigitte Maréchal, *Islam in the European Union: What's at the Stake in the Future?* (Brisel: European Parliament: Policy Department Structural and Cohesion Policies, maj 2007), str. 50-51.

8 Cooperation Agreement Between the Spanish State and the Islamic Commission of Spain, čl. 12(1).

9 Ugovor o uređenju odnosa od zajedničkog interesa između Vlade Crne Gore i Islamske zajednice u Crnoj Gori, čl. 9, http://bosnjaci.net/pdfs/ugovor_sa_islamskom_zajednicom1.pdf, pristupljeno 1.11.2014.

10 Tekst Zakona o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u BiH koji usvojen 2004. dostupan je na <http://www.mpr.gov.ba/biblioteka/zakoni/bs/ZAKON%20o%20slobodi%20vjere.pdf>, posjećeno 2. 9. 2013.

11 Član 44/2 Zakona o radu Federacije Bosne i Hercegovine, *Sl. novine FBiH*, br. 62/15.

slobodnim satom petkom u vrijeme džuma-namaza.¹² Zakon o radu Republike Srpske, pak, predviđa mogućnost da poslodavac odobri radnicima čija priroda posla to dozvoljava da koriste jedan slobodan sat u toku radnog vremena na kraju radne sedmice.¹³ Fleksibilnost mnogih poslodavaca umanjuje dimenzije ovog problema u Bosni i Hercegovini, ali je on ipak prisutan, kako u privatnom, tako i u javnom sektoru zapošljavanja, kao npr. u policijskim strukturama.¹⁴ S problemima održavanja nastave i ispita u vrijeme džuma-namaza, te nemogućnošću dobivanja prava na odsustvo susreću se i učenici i studenti bosanskohercegovačkih škola i univerziteta.¹⁵

Problem akomodiranja džuma-namaza u sektoru zapošljavanja javlja se u praksi strazburških organa već 1981. Predmet *X protiv Ujedinjenog Kraljevstva*, iznesen pred Evropsku komisiju, tiče se nastavnika muslimana, kome uprava škole čiji je bio uposlenik i lokalne obrazovne vlasti nisu odobrile zahtijevanu pauzu u trajanju od 45 minuta petkom, kako bi bio u prilici da u obližnjoj džamiji prisustvuje džuma-namazu. Zbog odbijanja zahtjeva, podnosilac predstavke bio je prinuđen da prihvati novi ugovor o radu s umanjenim brojem radnih sati. To je značilo umanjenu plaću i uplate za penzijsko osiguranje, kao i manje šanse za napredovanje u poslu.¹⁶

Polazeći od stava da član 9 Evropske konvencije pruža zaštitu pojedincu od neopravdanog uplitanja države u njegovu slobodu vjere, ali da podrazumijeva i neke pozitivne obaveze države kako bi se osiguralo djelotvorno poštovanje te slobode, Evropska komisija odlučila je razmotriti zahtjev podnosioca predstavke u svjetlu spomenutog člana Konvencije.¹⁷

Iako je o predmetu u konačnici odlučeno na drugoj osnovi, zahtjev podnosioca predstavke odmjeran je prema kriterijima testa Arrowsmith. On je prvobitno koncipiran za razmatranje zahtjeva za iskazivanje vjere putem „prakse“ (*practice*) te njegova primjena u predmetnom slučaju predstavlja anomaliju u odnosu na uobičajeni pristup Komisije i Suda prema kome država mora opravdati svako miješanje u slobodu obreda (*worship*) i poučavanja (*teaching*).¹⁸

12 Način i korištenje odmora u trajanju od jednog sata detaljnije se uređuje kolektivnim ugovorom, pravilnikom o radu i ugovorom o radu (Član 44/4 Zakona o radu Federacije Bosne i Hercegovine).

13 Član 54 Zakona o radu Republike Srpske. Tekst Zakona dostupan je na [http://www.komorars.ba/pkrs/upload/Zakon%20o%20radu-Preciscen%20tekst%20\(Sl.gl.RS,%20br%2055-07\).pdf](http://www.komorars.ba/pkrs/upload/Zakon%20o%20radu-Preciscen%20tekst%20(Sl.gl.RS,%20br%2055-07).pdf), pristupljeno 2.9.2013.

14 Molba uposlenika Federalne uprave policije zaprimljena od Ureda za odnose sa javnošću Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini od 26.7.2013.

15 Pitanja i odgovori fetva-i emina, "Džuma u vrijeme nastave", http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=2514:dfuma-u-vrijeme-nastave&catid=160&Itemid=521, pristupljeno 28.7.2013.

16 *X protiv Ujedinjenog Kraljevstva*, br. 8160/78, the Facts, § 1-17, 12. mart 1981, <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-74929>, pristupljeno 20.11.2012.

17 *X protiv Ujedinjenog Kraljevstva*, br. 8160/78, the Law, § 3.

18 *V. Chappell protiv Ujedinjenog Kraljevstva*, 30. mart 1989, Serija A br. 152-A („Podnosioci predstavke iznose žalbu da odluka kojom se Stonehenge i okolno područje zatvaraju tokom ljetnjeg solisticija, čime se pripadnici drevne druidske religije onemogućavaju da praktiraju ceremoniju ljetnjeg solisticija, narušava njihovu slobodu vjere garantiranu članom 9 Konvencije ... Komisija smatra da je zatvaranje Stonehengea i okolnog područja tokom ljetnjeg solisticija miješanje u prava podnosioca predstavke prema paragrafu 1 člana 9 (član 9-1) Konvencije. Stoga, slijedeće pitanje na koje treba odgovoriti jeste da li se za to miješanje može reći da je opravdano prema paragrafu 2 člana 9 Konvencije“); *Kuznetsov i ostali protiv Rusije*, br. 184/02, § 55, 57, 11. januar 2007. (Sud je utvrdio da je prekid skupa Jehovinih svjedoka na kome se diskutiralo o vjerskim tekstovima, a koji su izvršile policijske snage, predstavljao miješanje u njihovo pravo na iskazivanje vjere putem obreda i poučavanja, bez prethodne primjene Arrowsmith testa). U predmetu *Kokkinakis protiv Grčke* (25. maj 1993, § 36, 48, Serija A br. 260-A) bez diskusije je prihvaćeno da prozelitizam spada u djelokrug člana 9(1). Kako C. Evans zapaža, „nije jasno da li je prozelitizam manifestacija zato što je zahtijevan vjerom podnosioca predstavke ili zato što se radi o poučavanju ili, jednostavno, zato što je to oblik vjerske prakse koji je Komisiji poznat“ (C. Evans, *nav. dj.*, str. 117).

Oslanjajući se na tvrdnje vlade Komisija je izvela zaključak da podnosilac predstavke nije uspio uvjerljivo pokazati da je, prema islamskim propisima, bio u obavezi odsustvovati sa radnog mjesta kako bi prisustvovao džuma-namazu u džamiji. Pritom, Komisija se pozvala na argument da je „između 1968. i 1974. podnosilac predstavke – bez postavljanja ovog pitanja (slobodnog vremena radi obavljanja džuma-namaza, prim. autora) – prihvatio da je, zbog ugovora, spriječen posjećivati džamiju u toku školskog dana. Komisija smatra da podnosilac predstavke nije uvjerljivo pokazao da je, nakon što je premješten 1974. u drugu školu „bliže džamiji“ imao obavezu prema islamu da zanemari svoje neprekinute ugovorne obaveze prema ILEA-u (*Inner London Education Authority*, prim. autora)¹⁹. Nije pomoglo ni pojašnjenje podnosioca predstavke da je u Londonu, u vrijeme kada je zaključio prvi ugovor o radu sa ILEA-om, postojala samo jedna džamija te da, zbog udaljenosti škole od ove džamije, nije bio u mogućnosti uskladiti radne obaveze i odlazak na džuma-namaz. Njegova situacija značajno se promijenila kada je 1974. premješten u školu koja je smještena u blizini džamije.²⁰ Evropska komisija nije prihvatila argumente podnosioca predstavke, ali ni njegov prijedlog da se zatraži stručno mišljenje vjerskog autoriteta o statusu džuma-namaza u islamu.²¹

Ovaj slučaj uvjerljivo pokazuje da pojedinci mogu biti značajno uskraćeni u nastojanju da ostvare svoja vjerska prava pred međunarodnim sudom, koji se, bez konsultiranja vjerskih autoriteta, naučnih djela ili relevantne prakse drugih sudova, upušta u ocjenu da li je određena praksa *zapovijedena* vjerom ili predstavlja samo ličnu preferenciju pojedinca.

Da bi se pravilno razumjelo kakav je status džuma-namaza u odnosu na situaciju u kojoj se nalazi podnosilac predstavke, tj. kada i u kojim okolnostima je dužan, prema islamskim propisima, klanjati džuma-namaz, potrebno je razlučiti postojanje dviju kategorija pravnih normi (*al-abkam al-shar'iyya*) u islamskom pravu, i to: primarnih normi (*al-'aza'im al-shar'iyya*), koje se primjenjuju u normalnim okolnostima i olakšavajućih normi (*al-rukhaṣ al-shar'iyya*), po kojima se postupa u situacijama nužde (*darura*) ili potrebe (*haja*). Svrha pravnih olakšica je da vjernicima olakšaju ispunjenje vjerskih dužnosti i da im omoguće da žive u miru sa svojom vjerničkom savješću, a ne da ih obeshrabre u nastojanjima da ostvare pravo na slobodno prakticiranje vjere. Jedno od općih šerijatskih pravila kaže da je „u nuždi dozvoljeno ono što je inače zabranjeno“.²² Primjera radi, iako

19 *X protiv Ujedinjenog Kraljevstva*, br. 8160/78, the Law, § 9, 12. mart 1981, <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-74929>, pristupljeno 20.11.2012.

20 *X protiv Ujedinjenog Kraljevstva*, br. 8160/78, the Law, § 8.

21 *X protiv Ujedinjenog Kraljevstva*, br. 8160/78, the Law, § 10. U domaćem postupku pred britanskim Industrijskim sudom, kome je podnosilac predstavke uputio žalbu zbog nepravičnog otpuštanja s posla u julu 1975, saslušano je stručno mišljenje „islamskog vjerskog lidera“. Kako se navodi u činjeničnom dijelu odluke Evropske komisije, „Dr. P. izjavio je da je molitva petkom za muslimana poput subote za jevreja ili nedjelje za kršćanina. Odsustvovati sa molitve petkom je grijeh (...) Da su u školi bila još trojica muslimana, podnosilac predstavke bi mogao klanjati s njima, ali ako to nije slučaj, on je dužan doći u džamiju, osim ako je ona suviše daleko od škole (...)“ (*X protiv Ujedinjenog Kraljevstva*, br. 8160/78, the Facts, § 19) Ipak, Industrijski tribunal odbacio je žalbu kao neosnovanu.

22 Više o ovom pravilu v. 'Abd Allāh ibn Bayyah, „Al-Farq bayna al-haja wa al-darura tatbiqan 'ala ba'd ahwal al-aqalliyat al-muslima“, *Al-Majalla al-'ilmīyya li al-Majlis al-urubbi li al-iftā' wa al-buhuth*, 4 (Dablin: 2004), str. 121-171; Muhammad ibn Husayn al-Jizani, „Haqiqa al-darura al-shar'iyya“, *Majalla al-buhuth al-fiqhiyya al-mu'asira*, 70 (Rijad: Dar al-buhuth 2006), str. 86-130.

je muslimanu zabranjeno konzumiranje svinjskog mesa, ono je prema tekstu samog Kur'ana, a. š., dozvoljeno u situaciji nužde.²³ Po istoj logici, musliman koji ispunjava sve uvjete obaveznosti klanjanja džuma-namaza (punoljetan muškarac, slobodan, duševno i tjelesno zdrav, boravi kod svoje kuće) ima ispriku da izostane sa džuma-namaza ukoliko bi zbog izostanka s radnog mjesta izgubio posao i time bio uskraćen za vlastitu ili opskrbu svoje porodice.²⁴ Zaključak Evropske komisije problematičan je upravo zbog toga što postupanje pojedinca u skladu s vjerskom olakšicom, predviđenom za onu situaciju u kojoj nije osigurana puna zaštita slobode vjere, primjenjuje kao argument za ograničavanje te slobode.

Ključni argument na osnovu kojeg je Evropska komisija ocijenila neutemeljenim zahtjev podnosioca predstavke jeste njegovo dobrovoljno podvrgavanje situaciji koja uključuje određena ograničenja prava na iskazivanje vjere (tzv. pravilo posebne situacije). Prema Komisiji, u takvoj situaciji otkaz služi kao krajnji garant slobode vjere: „... između 1968. i 1975. podnosilac predstavke bio je slobodan dati otkaz ako i kada je ustanovio da su njegove nastavničke dužnosti u sukobu s njegovim vjerskim dužnostima.“²⁵ Prihvatajući posao nastavnika, bez postavljanja naročitih uvjeta u ugovoru o radu o slobodnom vremenu radi obavljanja vjerskih obreda, podnosilac predstavke svojevoljno je odabrao da se podvrgne režimu u kome neće imati punu slobodu prakticanja vjere.

Rezoniranje Evropske komisije bilo bi donekle opravdano ukoliko bi pojedinci imali mnoštvo izbora na tržištu rada, što u praksi najčešće nije slučaj. Činjenice slučaja govore o tome da je podnosilac pritužbe prvi put stupio u radni odnos u vrijeme kada je u Londonu postojala samo jedna džamija, da bi tek nekoliko godina kasnije bio u prilici da odabere školu koja se nalazi u blizini džamije. Efekat strazburškog pravila posebne situacije posebno je nepovoljan po ostvarenje vjerskih prava radnika koji prakticiraju manjinske vjere, kao što je slučaj s islamom u evropskim zemljama.²⁶ Izvještaj Evropskog centra za nadgledanje rasizma i ksenofobije (EUMC) pod naslovom *Muslimani u Evropskoj uniji: diskriminacija i islamofobija* iz 2006. ukazuje na činjenicu da su muslimani u većini zemalja članica Evropske unije najviše diskriminirana vjerska grupa u sektoru zapošljavanja.²⁷

Komisija je zaokružila primjenu člana 9 na predmetnu predstavku ocjenom da se nije dogodilo miješanje u slobodu vjere podnosioca pritužbe. To bi, u principu,

23 *A onome ko bude primoran, ali ne iz želje, tek toliko da glad utoli, njemu grijeh nije* (Al-Baqara, 173).

24 Pitanja i odgovori fetva-i emina, „Džuma-namaz i radno vrijeme“, http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=15778:dzuma-namaz-i-radno-vrijeme&catid=160&Itemid=521, pristupljeno 28.7.2013.

25 *X protiv Ujedinjenog Kraljevstva*, br. 8160/78, the Law, § 15, 12. mart 1981, <http://hudoc.echr.coe.int/X/eng/pages/search.aspx?i=001-74929>, pristupljeno 20.11.2012.

26 Evropska komisija primijetila je da se „društvo Ujedinjenog Kraljevstva, s rastućom muslimanskom zajednicom, nalazi u periodu tranzicije. Novi i složeni problemi javljaju se, između ostalih, na području obrazovanja, kako u vezi s nastavnicima, tako i u vezi s učenicima. Stranke se slažu da slučaj podnosioca predstavke nije izoliran i da otvara pitanje od općeg značaja“ (*X protiv Ujedinjenog Kraljevstva*, br. 8160/78, the Law, § 17).

27 Npr. Pakistanci i Bangladežani u Ujedinjenom Kraljevstvu imaju stopu zaposlenosti od 15 do 40 procenta manju u odnosu na domaće stanovništvo (v. European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia* (2006), str. 44-46).

trebalo značiti da vlada nije uopće bila dužna opravdati odbijanje zahtjeva podnosioca predstavke. Međutim, Komisija je do navedenog zaključka došla balansiranjem između individualnog prava podnosioca pritužbe i javnog interesa koji se ogleda u neometanom odvijanju obrazovnog procesa, što je tipičan pristup koji se primjenjuje onda kada se miješanje u slobodu vjere, zapravo, dogodilo i kada država ima opravdati takvo miješanje u smislu člana 9(2). Komisija je prihvatila prilično spekulativnu tvrdnju vlade da prednost treba dati zahtjevima koje postavlja složeni i decentralizirani obrazovni sistem Kraljevstva nad razmatranjem vjerske pozicije podnosioca predstavke, izbjegavši na taj način primjenu koncepta pozitivnih obaveza države na planu zaštite slobode vjere u domenu radnih odnosa. Nisu ponuđeni konkretni i uvjerljivi dokazi koji bi opravdali odbacivanje vjerskog zahtjeva podnosioca pritužbe. On je predlagao razumno rješenje konflikta između radnih i vjerskih dužnosti s kojim se suočio: promjenu rasporeda njegovih sati na način da, umjesto petkom u vrijeme džuma-namaza, nastavu drži u slobodnim satima koji su mu stajali na raspolaganju u drugim radnim danima. Da njegov zahtjev nije bio nerazuman potvrđuje činjenica da mu je u prvoj od dvije škole u kojima je bio uposlen nakon premještanja 1974, zahvaljujući razumijevanju školske uprave, odobrena pauza petkom radi odlaska na džuma-namaz, da bi isti zahtjev u drugoj školi bio odbijen.²⁸

Tumačenje prema kome član 9 Evropske konvencije ne obuhvata pravo na slobodno vrijeme radi obavljanja vjerskog obreda ili poštovanje sedmičnog dana odmora dosljedno je zastupano u praksi strazburških organa. Tako je u predmetu *Konttinen protiv Finske* (pred. 24949/94, odluka od 3. decembra 1996) Komisija negirala pravo adventiste na odsustvo s radnog mjesta radi poštovanja pravila o sabatu. U slučaju *Stedman protiv Ujedinjenog Kraljevstva* (pred. 29107/95, odluka od 9. aprila 1997) Komisija nije pružila zaštitu člana 9 osobi koja je iz vjerskih i porodičnih razloga odbila zaključiti izmijenjeni ugovor o radu sa svojim ranijim poslodavcem budući da je novi ugovor predviđao obavezu rada nedjeljom. U *Martins Casimiro i Cerveira Ferreira protiv Luksemburga* (pred. 44888/98, odluka od 27.4. 1999) Evropski sud ocijenio je neprihvatljivom predstavku kojom se, uz pozivanje na vjersku dužnost poštivanja sabata, zahtijevalo oslobađanje djece od obaveze pohađanja škole subotom. Strazburški pristup koji ne priznaje bilo kakvu pozitivnu obavezu poslodavaca da preduzmu korake kako bi uposlenicima olakšali usklađivanje vjerskih i radnih dužnosti negativno se odražava uglavnom na uposlenike koji prakticiraju manjinske vjere. S obzirom na istaknuto mjesto koje kršćanstvo zauzima u evropskoj historiji, radni kalendari u svim evropskim državama uvažavaju kršćanske blagdane i vjerske prakse. Ustanove i firme ne rade ili rade skraćeno nedjeljom, dok su veliki kršćanski blagdani, poput Božića ili Uskrsa priznati kao javni praznici.

Osim prema članu 9, Evropska komisija je predmet *X protiv Ujedinjenog Kraljevstva* razmotrila i u svjetlu člana 14 Evropske konvencije, ispoljivši površan i literalistički pristup. Komisija je pošla od principa da „član 14 Konvencije štiti pojedince

28 *X protiv Ujedinjenog Kraljevstva*, br. 8160/78, the Facts, § 6, the Law, § 22-23, 12. mart 1981, <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-74929>, pristupljeno 20.11.2012.

ili grupe pojedinaca, koji se nalaze u *uporedivim situacijama*, od svake diskriminacije u uživanju prava i sloboda navedenih u normativnim odredbama Konvencije²⁹ Podnosilac predstavke tvrdio je da je kao musliman tretiran drugačije u odnosu na učenike jevreje, ali je po njegovu tvrdnju, prema odluci Komisije, bilo pogubno to što nije naveo da su nastavnici drugih vjerskih manjina, kao npr. *nastavnici jevreji* imali povoljniji tretman u poređenju s njegovim.³⁰ Interesantno je da Komisija nije uopće komentirala činjenicu da su interna pravila ILEA-e normirala pravo nastavnika na prigovor savjesti u pogledu rada u danima posebnih vjerskih dužnosti (tj. pravo na plaćeno odsustvo), dok je Zakon o obrazovanju iz 1944. propisao da niti jedan nastavnik neće biti diskvalificiran, lišen mogućnosti napredovanja ili drugih prednosti zbog svojih uvjerenja i prisustvovanja ili neprisustvovanja vjerskim službama i obredima. Britanski sudovi su, međutim, odbacili mogućnost da se ova pravila primijene na „redovno odsustvo petkom s ciljem molitve u džamiji“.³¹ Odluka Evropske komisije može se kritizirati i zbog stava da se poređenje za svrhe primjene člana 14 Evropske konvencije može vršiti samo između pripadnika vjerskih manjina, što je već samo po sebi diskriminatoran pristup. Nije jasno npr. zbog čega Komisija nije uporedila položaj muslimanskih sa situacijom nastavnika kršćana koji nisu suočeni sa sličnim tenzijama između radnih i vjerskih obaveza.

Odsustvo s posla radi obilježavanja Bajrama

Dva najveća islamska blagdana kojima se obilježavaju završetak ramazana i dani hadždža jesu Ramazanski (*‘Id al-fitr*) i Kurban-bajram (*‘Id al-adha*). Prvi traje tri dana, od 1. do 3. ševvala, a drugi četiri dana, od 10. do 13. zul-hidždžeta hidžretskog kalendara. S obzirom da se hidžretski kalendar zasniva na lunarnom računanju vremena, vrijeme ramazana i oba bajrama pomjera se deset dana unaprijed svake godine gregorijanskog kalendara.

Kao i u slučaju odsustva radi džuma-namaza, o čemu je bilo više riječi u prethodnom potpoglavlju, tako je i odsustvo s posla, nastave i sl. radi obilježavanja Bajrama različito regulisano ili ispušteno iz važeće zakonske regulative u različitim evropskim zemljama. Na nivou Evropske unije, Direktiva 2000/78/CE obavezuje države članice da u okviru svojih nacionalnih pravnih sistema garantiraju jednak tretman radnika bez diskriminacije na osnovu vjere. Ovo pravilo trebalo bi općenito ojačati slobodu radnika da poštuju svoje vjerske dužnosti, uključujući i slobodu muslimanskih radnika da odsustvuju s radnih mjesta radi obilježavanja Bajrama.

Dosadašnja praksa strazburških institucija nije od osobite pomoći muslimanskim radnicima u potraživanju prava na odsustvo radi obilježavanja islamskih blagdana. U predmetu *Kosteski protiv Makedonije* Evropski sud razmatrao je

29 Naglasak je autorov.

30 *X protiv Ujedinjenog Kraljevstva*, br. 8160/78, the Law, § 27, 12. mart 1981, <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-74929>, pristupljeno 20.11.2012.

31 *X protiv Ujedinjenog Kraljevstva*, br. 8160/78, the Facts, § 21.

zahtjev radnika muslimana za priznanjem prava na odsustvo s posla radi obilježavanja Ramazanskog i Kurban-bajrama. Podnosilac predstavke Vasko Koteski nije se pojavio 29. januara 1998. na svom radnom mjestu u Elektroprivredi Makedonije, državnoj kompaniji, unatoč instrukciji nadređenog službenika kojom je radnicima bilo privremeno zabranjeno uzimanje slobodnih dana. Koteski je pravdao svoje odsustvo proslavom Ramazanskog bajrama, koji je, prema makedonskom Zakonu o praznicima priznat kao javni praznik.³² Disciplinski komitet Elektroprivrede ustanovio je da je Koteski prekršio pravila radne discipline, odsustvujući s posla bez odobrenja nadređenih, te ga je sankcionirao smanjenjem plaće u periodu od tri mjeseca. Koteski se žalio drugostepenoj instanci disciplinskog komiteta, pozivajući se na: (a) odluku ministra rada i socijalne politike makedonske vlade kojom je 29. januar 1998. proglašen javnim praznikom građana muslimanske vjere i (b) tvrdnju da je o odsustvu unaprijed obavijestio svog nadređenog. Drugostepeni disciplinski komitet je, unatoč argumentima koje je iznio Koteski, podržao prvostepenu odluku, pozivajući se na opću instrukciju od 26. januara 1998. kojom je radnicima Elektroprivrede zabranjeno uzimanje slobodnih dana. Žalbe koje je nakon toga Koteski podnio Općinskom i Apelacionom sudu u Bitoli odbačene su na osnovu argumenta da podnosilac žalbe nije dokazao da je pripadnik islama, s obzirom da je ranije proslavljao i kršćanske praznike.³³

Odlukom disciplinskog komiteta Elektroprivrede donesenom 14. aprila 1998. Koteski je ponovo kažnjen smanjenjem plaće (ovog puta na period od 6 mjeseci), i to zbog odsustva sa radnog mjesta 7. aprila 1998, tj. prvog dana Kurban-bajrama. Žalbe koje je uputio drugostepenom komitetu kompanije, a potom Općinskom i Apelacionom sudu u Bitoli i Ustavnom sudu Makedonije odbačene su na osnovu argumenta da podnosilac žalbe nije uspio dokazati sudu da je pripadnik islama.³⁴

Koteski je pred Evropskim sudom tvrdio da su spomenutim disciplinskim mjerama kao i primoravanjem na dokazivanje pripadnosti islamu povrijeđena njegova prava na slobodu vjere (član 9) i nediskriminaciju na vjerskoj osnovi (član 14).³⁵

Prema uhdanoj praksi, Evropski sud je u prvom dijelu presude izrazio neke opće principe jurisprudencije člana 9 i sudske presedane na kojima će utemeljiti svoju odluku. Već sam izbor općih načela i praksa na koju se Sud poziva ukazuje

32 *Koteski protiv "Bivše jugoslavenske republike Makedonije"*, br. 55170/00, § 8, 13. april 2006.

33 *Koteski protiv "Bivše jugoslavenske republike Makedonije"*, br. 55170/00, § 9-15. Sporno je da li su domaći sudovi imali pravni osnov da od podnosioca žalbe zahtijevaju da dokaže pripadnost islamu kako bi ostvario status na neradni dan radi obilježavanja Ramazanskog bajrama. Naime, prema makedonskom Zakonu o praznicima, Ramazanski i Kurban-bajram priznati su u različitom statusu. Ramazanski bajram je definiran kao "praznik Republike Makedonije" (član 2) a prvi dan ovog praznika predviđen je kao neradni (član 3), pri čemu se odredba ne ograničava na građane muslimanske vjeroispovijesti. Istim članom je npr. reguliran status pravoslavnog Božića. Prvi dan Kurban-bajrama priznat je kao neradni dan za "vjernike muslimanske vjeroispovijesti" (član 4) (v. *Zakonot za praznicite na Republika Makedonija*, http://www.mtsp.gov.mk/WBStorage/Files/zakon_praznici.pdf, pristupljeno 14.1.2012). U činjeničnom dijelu presude u predmetu *Koteski* navedena je pogrešna informacija da je Ramazanski bajram, prema makedonskom Zakonu o javnim praznicima, zvanični praznik samo za građane muslimanske vjere (v. *Koteski protiv "bivše jugoslavenske Republike Makedonije"*, br. 55170/00, § 29, 13. april 2006).

34 *Koteski protiv "bivše jugoslavenske Republike Makedonije"*, § 16-24.

35 *Koteski protiv "bivše jugoslavenske Republike Makedonije"*, § 30, 41.

na mogući konačan ishod presude. Sud je ponovio princip da član 9 štiti pravo na iskazivanje vjere, ali ne i svaki čin koji je motiviran vjerom ili uvjerenjem, implicitno ukazujući na potrebu da se ispita da li ponašanje podnosioca predstavke predstavlja iskazivanje vjere prema navedenom članu Konvencije. Nakon toga, Sud se pozvao na opći stav da nema miješanja u pravo na slobodu vjere kada je podnosilac predstavke, makar on bio i državni službenik, dobio otkaz na poslu zbog odsustvovanja s radnog mjesta koje je motivirano izvršenjem vjerskih dužnosti ili poštovanjem vjerom propisanih dana odmora.³⁶

Razmatranje predmeta ograničeno je na disciplinske mjere koje su podnosiocu predstavke izrečene nakon njegovog drugog odsustva s posla, na dan Kurban-bajrama. Pritužba na disciplinske mjere izrečene povodom prvog odsustva s radnog mjesta, na dan Ramazanskog bajrama, nisu uzete u razmatranje zbog neispunjenja proceduralnog uvjeta o iscrpljenosti svih domaćih pravnih lijekova.³⁷

Primjenjujući princip testa Arrowsmith, koji zahtijeva razlikovanje prakse koja je motivirana vjerom od one koja predstavlja njen stvarni izraz, Evropski sud je zaključio da je odsustvo podnosioca predstavke s posla moglo biti motivirano njegovom namjerom da proslavlja muslimanski praznik, ali da, ipak, Sud nije uvjeren „da je to bilo iskazivanje njegovih uvjerenja u smislu zaštite člana 9 Konvencije ili da je sankcija koja mu je nametnuta zbog povrede ugovora odsustvom bez odobrenja predstavljala miješanje u njegova prava“. Nisu navedeni bilo kakvi argumenti u prilog iznesnom stavu.³⁸ S obzirom da je u presudi prethodno već izražen opći stav da član 9 Evropske konvencije ne štiti pravo na slobodno vrijeme radi obilježavanja vjerskih praznika, primjena testa Arrowsmith u ovom slučaju bila je suvišna, a izvedeni zaključak može jedino služiti kao presedan za odbacivanje budućih sličnih predstavlki. Posebno je interesantan način na koji je formulirano pitanje o odnosu prava na iskazivanje vjere i obilježavanja Bajrama. Sud, naime, ne postavlja pitanje da li je „obilježavanje Bajrama“ (*celebrating a Muslim festival*) manifestacija vjere, nego razmatra da li je „odsustvo s posla“ (*absence from work*) s ciljem obilježavanja Bajrama iskazivanje vjere u smislu člana 9 Konvencije. Adekvatniji pristup zahtijevao bi da se prvo razmotri važnost Bajrama i njegovog obilježavanja u islamu, a potom da se na osnovu tog razmatranja zaključi da li je odsustvo s posla radnika muslimana neophodno s aspekta prava na iskazivanje vjere.

Prema sunnetu poslanika Muhammeda (a.s.), Ramazanski i Kurban-bajram su, nesumnjivo, muslimanski dani veselja, odmora i jačanja porodičnih i društvenih veza. To su ujedno i dani posebnih ibadeta, kao što su bajram-namaz i klanje kurbana. Bajramski blagdani ustanovljeni su 1. godine po Hidžri, o čemu govori hadis koji prenosi Enes (r.a.): „Došao je Allahov Poslanik (a.s.) u Medinu, čiji su stanovnici imali dva dana koja su praznikovali, pa ih je on upitao: ‚Kakvi su ovo dani?‘ Oni su

36 *Kosteski protiv „bivše jugoslavenske Republike Makedonije“*, § 37.

37 *Kosteski protiv „bivše jugoslavenske Republike Makedonije“*, § 38.

38 Čini se da je Evropski sud implicitno usvojio ocjenu domaćih sudova koji su se pozvali na navodnu izjavu poglavara Islamske zajednice Makedonije da odsustvo s posla na Bajram nije obavezno. Treba napomenuti da se u odlukama ne navodi izvor izjave, niti kontekst u kome je izrečena (v. *Kosteski protiv „bivše jugoslavenske Republike Makedonije“*, § 34, 38).

odgovorili: ‚Njih smo praznikovali i u džahilijetu’. Allahov Poslanik im je kazao: ‚Allah vam ih je zamijenio boljim od njih, Ramazanskim i Kurban-bajramom’.³⁹ O naravi Bajrama kao dana odmora i veselja govori i Poslanikova zabrana posta – ustezanja od jela, pića i tjelesnih zadovoljstava – u prvom danu Ramazanskog i Kurban-bajrama. Klanjanje bajram-namaza ima svoje uporište u Kur’anu, sunnetu i konsenzusu muslimanskih pravnika. Molitva koja se spominje u kur’anskom ajetu: *Zato se Gospodaru svome moli i kurban kolji*,⁴⁰ prema tumačenju brojnih komentatora, odnosi se upravo na bajram-namaz. Vjerodostojnim Sunnetom utvrđeno je da je Poslanik (a.s.) klanjao bajram-namaz, te su muslimani postigli saglasnost o njegovoj šerijatskopravnoj utemeljenosti.⁴¹ Klanjanje bajram-namaza obaveza je (*wajib*) onim licima koja su dužna obavljati džuma-namaz, prema tumačenju hanefijske pravne škole, kojoj pripadaju i muslimani Makedonije.⁴² Istina, u interpretativnoj tradiciji islama postoje i gledišta da je bajram-namaz u kategoriji kolektivne obaveze (*fard kifaya*)⁴³ koja sljeduje zajednicu vjernika, a ne svakog pojedinca ponaosob, odnosno u kategoriji pritrvrđenog sunneta (*sunna mu’akkada*) sa statusom koji korespondira onome vitr-namaza, koji se neizostavno klanja uz jaciju.⁴⁴ Međutim, opće je pravilo u fikhu da zapovjedna forma upotrijebljena u vjerskom tekstu upućuje na obaveznost djela, osim kada postoje neki drugi tekstovi koji ublažavaju zapovijed i spuštaju je na nivo preporučenog djela. S obzirom da se u Kur’anu i Sunnetu koristi imperativna forma u vezi s bajram-namazom i da ga je Poslanik, a.s., ustrajno obavljao, smatramo da je stav o obaveznosti ovog namaza bolje argumentiran.

Teško je očekivati od sudije Evropskog suda da poznaje finese o statusu pojedinačnih praksi u različitim religijskim tradicijama, posebno nekršćanskim, ako se ima u vidu njegov sastav.⁴⁵ Međutim, u takvim situacijama Sudu stoje na raspolaganju ekspertna mišljenja vjerskih autoriteta, znanstvene studije i drugi međunarodni dokumenti o ljudskim pravima, poput npr. Deklaracije iz 1981, čiji član 6(h) izričito garantira slobodu „pridržavanja dana odmora i proslavljanja

39 Abu Dawud, Sunan, *Kitab al-salah*, br. 1134.

40 Al-Kawthar, 2.

41 W. al-Zuhayli, *nav. dj.*, tom II, str. 362-362.

42 Hanefijski pravници zasnivaju sud o obligatnosti bajram-namaza (*wajib*) na tome da je Allahov Poslanik (s.a.v.s.) ustrajno obavljao i ljudima naređivao da klanjaju bajram-namaz.

43 Stav hanbelijske pravne škole.

44 Stav malikijske i šafijske pravne škole. Pravnici ovih škola, u izricanju suda o pravnom statusu bajram-namaza, pozivaju se na riječi koje je Allahov Poslanik (s.a.v.s.) uputio beduinu koji ga je pitao o islamu: „Obavljati pet dnevno-noćnih namaza“. Beduin ga je upitao: „Ima li još kakvih dodatnih namaza?“ Poslanik mu je odgovorio: „Ne, osim dobrovoljnih namaza (nafila) ako želiš“ Zekijuddin el-Munziri (prit.). (*Muslimova zbirka hadisa (sažetak)*, prijevod: Muhamed Mrahorović i dr., (Sarajevo: El-Kalem, 2004), str. 36. Međutim, treba imati u vidu da beduini, kao stanovnici pustinje, nisu imali obavezu klanjati ni džuma-namaz, koji se, kao i bajram-namaz, u to vrijeme klanjao samo u gradu.

45 M. Evans kritizira praksu pojedinačnog razmatranja beskrajnog niza praksi različitih vjera i sistema uvjerenja pred Evropskim sudom kako bi se ustanovilo da li one predstavljaju manifestacije vjere u smislu člana 9. On se zalaže za strožiji pristup u fazi „definiranja“, tj. prilikom razmatranja da li se „uvjerenje“ na koje se podnosilac predstave poziva može uopće kvalificirati kao „vjera“ ili „uvjerenje“ u smislu člana 9 Konvencije. Prema ovom autoru, potrebno je uzvati činjenicu da „različita uvjerenja zahtijevaju različite ‚prakse‘ od svojih sljedbenika“. Tako pacifizam traži od svojih sljedbenika da protestiraju protiv nasilja, kontemplativne religije insistiraju na molitvi, a neke druge naglašavaju važnost društvenog djelovanja. Prema tome, nije moguće jedinstvenim kriterijima procjenjivati važnost vjerskih praksi u različitim religijama (Malcolm D. Evans, *Religious liberty and international law in Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), str. 313-314).

blagdana i ceremonija u skladu s propisima vjere ili uvjerenja pojedinca“.⁴⁶ Po-
ređenja radi, za razliku od Evropskog suda, koji svoj stav o pitanju odsustva s
posla radi obilježavanja Bajrama nije potkrijepio bilo kakvim izvorima, američka
sudska praksa dosta je detaljno elaborirala smisao i značaj Bajrama u islamu opće-
nito, ali i njegovu subjektivnu važnost za pojedinca, čak i u ograničenim uvjetima
zatvorske ustanove.⁴⁷

Polazeći od općeg stava da član 9 ne garantira pravo na slobodno vrijeme
radi proslave vjerskih blagdana, kao i zaključka da se odsustvo s posla radi obilje-
žavanja Bajrama ne može smatrati iskazivanjem vjere, Evropski sud nije smatrao
potrebним da se o predmetu odlučuje prema kriterijima ograničavajuće odredbe
člana 9(2). Međutim, Sud je prihvatio da u svjetlu člana 9(1) ispita opravdanost
tvrdnji podnosioca predstavke da su domaći sudovi povrijedili njegov *forum in-
ternum*, tj. samu slobodu vjerovanja prisiljavajući ga da dokaže svoju pripadnost
islam u kako bi ostvario zakonske privilegije predviđene za muslimanske građa-
ne. Naime, makedonski sudovi odbacili su pritužbe podnosioca predstavke na
izrečene disciplinske mjere s obzirom na njegovo nepoznavanje sadržaja islam-
skog vjerovanja i odsustvo „vanjskih znakova prakticiranja muslimanske vjere ili
pridruživanja kolektivnim muslimanskim obredima“. Činjenica da je podnosilac
predstavke u periodu od osam godina tri puta promijenio svoja uvjerenja (1994.
na popisu se izjasnio kao ateist, a 2002. izjavio da je pravoslavac) dodatno je stvo-
rila sumnju u iskrenost njegovog prelaska na islam.

Podnosilac predstavke je, s druge strane, osporio primjedbe vlade da je u
prošlosti proslavljao i pravoslavne praznike, argumentirajući da je njegovo od-
sustvo s posla na ove praznike bilo rezultat okolnosti da Elektroprivreda svakako
nije radila u tim danima. Tvrdio je da je kršćansko ime dobio od svojih roditelja,
da je promijenio svoja uvjerenja i da u privatnom životu prakticira islam.

Prema strazburškom Sudu „koncept države koja prosuđuje o stanju unu-
trašnjih i ličnih uvjerenja građanina zastario je i može nesretno podsjećati na
prošle neslavne progone“. Ipak, u ovom slučaju radi se o nastojanju pojedinca
da ostvari posebno pravo koje makedonsko zakonodavstvo dodjeljuje građanima
muslimanima, a to je korištenje slobodnih dana u vrijeme bajramskih blagdana.
Prema tome, opravdano je očekivanje poslodavca da radnik koji koristi zakonsku
privilegiju treba dokazati svoju pripadnost vjerskoj grupi kojoj je ta privilegija
namijenjena: „Kada uposlenik traži da se pozove na određeno izuzeće, nije opre-
sivno ili u fundamentalnom sukobu sa slobodom savjesti da se zahtijeva određe-
ni nivo konkretizacije kada se dati zahtjev tiče privilegije ili ovlaštenja koje nije
općenito dostupno, te, ako konkretizacija nije uslijedila, da se donese negativan
zaključak.“⁴⁸ Slično tome, osoba koja ističe prigovor savjesti vojnoj službi dužna

46 Deklaracija o eliminaciji svih oblika netolerancije i diskriminacije na osnovu vjere ili uvjerenja iz 1981,
član 6(h), <http://www2.ohchr.org/english/law/religion.htm>, pristupljeno 27.12.2011.

47 U predmetu *Ford v. McGinnis* 352 F.3d 582 (2003) razmatranom pred Apelacionim sudom Sjedinjenih
Država za Drugi okrug navodi se da je „Ramazanski bajram jedan od dva velika vjerska blagdana u islamu.
Na dan Ramazanskog bajrama muslimani proslavljaju uspješan završetak svetog mjeseca ramazana, tokom
kojeg prakticirajući muslimani poste od zore do zalaska sunca. Na kraj ramazana ukazuje vidljivost mladača,
a muslimansko pravo i tradicija propisuju da nakon toga slijedi Ramazanski bajram u trajanju od tri dana.
Proslavljanje Ramazanskog bajrama obično počinje sa slatkim doručkom, potom slijedi molitva, a kasnije
bajramski ručak.“

48 *Kosteski protiv "bivše jugoslavenske Republike Makedonije"*, br. 55170/00, § 38, 13. april 2006.

je dokazati iskrenost svojih uvjerenja da bi joj bila odobrena privilegija izuzeća od obaveznog služenja vojnog roka.⁴⁹

Budući da podnosilac predstavke nije iznio bilo kakav konkretan dokaz svoje pripadnosti islamu, osim ponovljenog odsustvovanja s posla radi obilježavanja Bajrama, razumljivo je zašto je Evropski sud potvrdio odluke makedonskih sudova kojima se odbacuju njegove žalbe. Pristup koji je Sud zauzeo u predmetu *Kosteski* otvara složeno pitanje koji su to primjereni načini i kriteriji za ispitivanje iskrenosti uvjerenja. Odluka upućuje na to da se prilikom vrednovanja iskrenosti podnosioca zahtjeva ide dalje od njegove karakterizacije vlastitih religijskih uvjerenja, te se primjenjuju određeni vanjski faktori kao što su postojanje vidljivih znakova prakticiranja vjere i usklađenost sadašnjih izjava podnosioca zahtjeva s njegovim ranijim izjavama i postupcima. Prvi kriterij u tenziji je s ustanovljenom praksom Evropskog suda prema kojoj član 9 Evropske konvencije štiti pravo na iskazivanje vjere ne samo „u zajednici s drugima, „u javnosti” i unutar kruga onih s kojima se vjera dijeli nego, također, i „pojedinačno” i „u privatnosti”⁵⁰. Ipak, pojedinac ne može očekivati da će ostvariti zakonsku privilegiju predviđenu za konkretnu vjersku zajednicu isključivo na osnovu izjave da vjeru prakticira u privatnom životu. Od njega se može zahtijevati da javnim iskazivanjem vjere (npr. učestvovanjem u kolektivnim vjerskim obredima) dokaže svoju pripadnost vjerskoj grupi u čiju korist je privilegija ustanovljena. Što se tiče drugog kriterija, evidentno je da on ne pruža dovoljnu zaštitu slobodi promjene vjere, odnosno skorašnjim iskrenim promjenama uvjerenja pojedinca. Usklađenost aktualnih i ranijih izjava i postupaka tražilaca vjerskih prava javlja se i u američkoj sudskoj praksi kao značajan faktor pri odlučivanju o iskrenosti zastupanih uvjerenja.⁵¹

Osim pozivanja na povredu *forum internum*, podnosilac predstavke u predmetu *Kosteski* tvrdio je da je žrtva diskriminacije na osnovu vjere jer se od njega zahtijevalo da dokaže svoju vjersku pripadnost da bi ostvario privilegije Zakona o praznicima, za razliku od ostalih makedonskih građana, koji nisu bili podvrgnuti sličnom ispitivanju. Evropski sud pozvao se na ustanovljenu praksu člana 14 Konvencije, prema kojoj različito tretiranje osoba na osnovu vjere ili drugog statusa može biti prihvatljivo ako ono ima „objektivno i razumno opravdanje”, pri čemu „države ugovorne strane uživaju određeno područje diskrecione ocjene” da li je različito tretiranje opravdano. S obzirom da je podnosilac predstavke tražio „privilegiju ili izuzeće na koje nije imao pravo osim kao član dotične vjere”, razumno je bilo zahtijevati od njega da osigura potkrepljenje svom zahtjevu.⁵²

49 Malcolm D. Evans, „Freedom of religion and the European Convention on Human Rights: approaches, trends, and tensions”, u *Law and Religion in Theoretical and Historical Context*, Peter Cane i dr. (ur.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), str. 293.

50 *Kokkinakis protiv Grčke*, 25. maj 1993, § 31, Serija A br. 260-A.

51 Tako je npr. optuženi u predmetu *Dobkin protiv Distrikta Columbia*, 194 A.2d 657 (D. C. 1963) zahtijevao da ga sud oslobodi postupka ispitivanja u vremenu nakon zalaska sunca petkom, kada počinje njegov sabat. Sud je ustanovio da je optuženi ranije redovno išao na posao subotom, te da njegov zahtjev ne može biti prihvaćen kao iskren (v. Helen Yomtov Herman, „The History and Utility of the Supreme Court’s Present Definition of Religion”, *Loyola Law Review*, XXVI (New Orleans: Loyola University New Orleans - College of Law, 1980), br. 1, str. 104).

52 *Kosteski protiv „bivše jugoslavenske Republike Makedonije”*, br. 55170/00, § 42-47, 13. april 2006.

Interesantno je da je podnosilac predstavke svoje navode o diskriminaciji formulirao poredeći svoju situaciju sa situacijom *ostalnih građana*, dok je strazburški Sud ograničio poređenje njegovog položaja sa situacijom *građana muslimana*: „Ako podnosilac predstavke tvrdi da je on jedino lice muslimanske vjere od koga se zahtijevalo da dokaže svoju pripadnost toj religiji, Sud smatra da se svako različito tretiranje koje je iz toga proisteklo može smatrati kao osnovano na objektivnom i razumnom opravdanju.“ Evidentno je da važenje doktrine o određenom području diskrecione procjene (*a margin of appreciation*) evropskih država pri reguliranju odnosa države i vjere ne dopušta nadnacionalnom Evropskom sudu da šire tumači protidiskriminacijske odredbe člana 14 Evropske konvencije. Poređenja radi, Vrhovni sud SAD-a, na osnovu ustavnih odredbi koje garantiraju slobodu vjere i zabranjuju ustanovljenje državne vjere, dosta rigoroznije definira obavezu države da djeluje neutralno prema različitim vjerama. Tako npr. Vrhovni sud je u predmetu *Sherbert protiv Venera* zaključio da dodjeljivanje naknade za nezaposlene subotarima na istoj osnovi kao i vjernicima koji slijede nedjeljni sabat „ne odražava ništa drugo osim obaveze vlade da bude neutralna kada se suoči s vjerskim razlikama“.⁵³

Zaključak

Općenito, jurisprudencija Evropskog suda za ljudska prava pružila je veoma ograničenu zaštitu prava na iskazivanje vjere na radnom mjestu. Sud nije priznao bilo kakvu pozitivnu obavezu poslodavca da preduzme određene korake kako bi uposlenicima olakšao usklađivanje ugovornih i vjerskih dužnosti, npr. preraspodjelom obaveza kako bi se pojedincima omogućile pauze radi obavljanja vjerskih obreda ili odsustvo radi obilježavanja vjerskih blagdana.

U pozadini ovakvog pristupa nalaze se: (a) supsidijarna nadležnost Evropskog suda na planu zaštite ljudskih prava i (b) polje diskrecione procjene kod reguliranja položaja vjere u društvu koje Sud priznaje državama ugovornim stranama Konvencije. Naime, imajući u vidu različitosti među državama, Sud svojim tumačenjima člana 9 obuhvata samo one aspekte slobode vjere o kojima postoji značajan stepen konsenzusa u Evropi (jezgro prava na slobodu vjere).

53 Predmet se tiče adventistkinje koju je njen poslodavac otpustio zato što je odbijala da radi subotom, koju ona poštuje kao dan sedmičnog odmora (sabat). Zbog nemogućnosti pronalaska drugog posla, podnijela je zahtjev da joj se isplaćuje naknada za nezaposlene. Nadležna komisija odbacila je njen zahtjev, pozivajući se na argument da je na biro za nezaposlene dospjela svojom krivicom. Nakon što su državni sudovi potvrdili odluku navedene komisije, Vrhovni sud SAD-a uvažio je njenu žalbu i usvojio slijedeće zaključke: 1) uskraćivanje naknade za nezaposlene ograničilo je slobodu podnositeljice žalbe na prakticanje vjere; 2) interes države da sačuva fond za naknade nezaposlenima od neutemeljenih zahtjeva, kao i da ne sprečava poslodavce da organiziraju neophodne radne aktivnosti subotom ne opravdava ograničenje vjerske slobode adventistkinje; 3) dodjeljivanje naknade nezaposlenim licima čija vjerska ubjeđenja ne dopuštaju rad subotom uporedo s vjernicima koji poštuju nedjelju, ne podstiče ustanovljenje adventističke vjere u državi Južna Karolina (Souh Carolina) (v. *Sherbert protiv Venera*, 374 U.S. 398; 83 S. Ct. 1790; 10 L. Ed. 2d 965; 1963 U.S. LEXIS 976; 9 Fair Empl. Prac. Cas. (BNA) 1152).

Opći stavovi prema kojima član 9 Evropske konvencije ne pruža zaštitu pojedincu koji se dobrovoljno podvrgnuo sekularnom radnom okruženju u kome je sloboda iskazivanja vjere ograničena, odnosno da spomenuti član ne štiti pravo na odsustvo s posla u danima vjerskih blagdana imaju posebno negativne posljedice po muslimanske i neke druge vjerske manjine. Naime, zakoni kojima se u evropskim državama reguliraju sistemi rada i obrazovanja usvojeni su u vrijeme kada je njihovo stanovništvo bilo vjerski homogeno. Promjena vjerske demografije, koju su proteklih nekoliko decenija uzrokovali imigracija muslimanskih radnika i njihovih porodica i prelasci na islam domicilnog stanovništva, zahtijeva preispitivanje ranije usvojenih zakona kako bi se uvažili zahtjevi muslimana koji sada predstavljaju najbrojniju vjersku manjinu u mnogim evropskim zemljama, i to na isti način kao što se udovoljilo zahtjevima drugih vjerskih zajednica. Strazburški organi svojom dosadašnjom praksom nisu pružili podsticaj evropskim državama da pristupe izmjenama svog radnog zakonodavstva, kao i propisa koji uređuju pitanje zvaničnih praznika, kako bi uvažile vjerske potrebe muslimanske populacije.

Skorašnji predmet *Eweida i ostali protiv Ujedinjenog Kraljevstva* mogao bi donijeti određene promjene kada je u pitanju zaštita slobode vjere na radnom mjestu. U ovom slučaju Sud je, umjesto ranijeg pristupa, odlučio razmatrati da li je ograničenje prava uposlenika na prakticiranje vjere na radnom mjestu srazmjerno interesima na koje se poziva poslodavac. Čini se da je Sud ovom presudom počeo uvažavati činjenicu da su zemlje članice Evropske unije, uključujući i Veliku Britaniju, otpočele s procesom usvajanja i implementacije antidiskriminacijskih legislativnih mjera u sektoru zapošljavanja⁵⁴ a na osnovu principa koje je uspostavila Direktiva Evropske unije 2000/78/EC koja ima sličnosti sa srodnim zakonodavstvom u Sjedinjenim Državama.

Imajući u vidu dosadašnju praksu Evropskog suda i činjenicu da ova institucija državama potpisnicama Evropske konvencije pruža značajno polje diskrecione procjene u reguliranju položaja vjere u društvu, može se zaključiti da je zaštitu slobode vjere na radnom mjestu potrebno osigurati prije svega domaćim pravnim propisima. Takva regulativa neće biti u suprotnosti s obavezama države prema članu 9 Konvencije pod uslovom da je ispoštovan princip nediskriminacije na osnovu vjere ili uvjerenja.

Bosna i Hercegovina je kroz ugovorno reguliranje odnosa s Katoličkom crkvom i Srpskom pravoslavnom crkvom predvidjela neke odredbe koje predstavljaju korak naprijed u pogledu zaštite vjerskih prava na radnom mjestu. Tako član 9 Temeljnog ugovora Svete Stolice i Bosne i Hercegovine predviđa da će se posebnim zakonom kao neradni dani za katolike u cijeloj zemlji urediti nedjelje i pet najvažnijih katoličkih blagdana. Da bi se osigurala jednakopravnost pripadnika najbrojnije vjerske zajednice u BiH, islamske, neophodno je na analogan način urediti njihova vjerska prava na području radnih odnosa (npr. priznanjem

54 V. npr. The Employment Equality (Religion or Belief) Regulations 2003, <http://www.legislation.gov.uk/ukxi/2003/1660/contents/made>, pristupljeno 1.11.2014.

prava na neradne dane na datume najvažnijih islamskih blagdana), ali isto tako uvažiti specifične muslimanske vjerske potrebe (npr. pravo na odsustvo s posla radi obavljanja džuma-namaza i pravo na obavljanje dnevnih namaza) kao što su u prethodno zaključenim sporazumima uzeti u obzir specifični kršćanski vjerski zahtjevi (npr. nepovredivost ispovjedne tajne).

Freedom of Religion in the Workplace: Decisions of the European Court of Human Rights on Applications of Muslim Appellants

Nedim Begović

Abstract

This article contains an overview of potential conflicts between manifestation of religion through performing Islamic rituals and contractual obligations in the workplace as well as some difficulties which members of Muslim communities in European countries, including Bosnia and Herzegovina, face in their endeavour to harmonize religious obligations and duties at the workplace. The focus of article is the analysis of case-law of former European Commission and actual European Court of Human Rights concerning accommodating Islamic worship in the workplace. The Author argues that monitoring bodies of the European Convention on Human Rights hitherto did not provide adequate incentives to country contracting parties to the Convention to accommodate Islamic ritual practice in the workplace. Given this circumstance, the author is of the opinion that the protection of religious expression in the workplace should be provided in the first place by domestic legislation. The opportunity for this he sees in the adoption of appropriate provisions on the protection of the right of Muslims to manifest their religion in the workplace within the contractual regulation of relations between Bosnia and Herzegovina and the Islamic Community.

Key words: Manifestation of islam, workplace, the European Court of Human Rights

Pravna zaštita slobode vjere na radnom mjestu u SAD-u

Emir Kovačević

Sažetak

Ovaj rad obuhvata pravne izvore zaštite slobode vjere na radnom mjestu u SAD-u i najvažnije pravne instrumente kao što su «razumna prilagodba» i «posebne poteškoće». Navedeni su vjerski aspekti koji su zaštićeni pravnim aktima kao i organi i agencije nadležni za sprovođenje zakona. Ovaj rad predstavlja i praktične primjere povrede prava na slobodu vjere kao što su: pravo na nošenje vjerske odjeće, slobodno vrijeme za obavljanje molitve, nošenje brade i duge kose, vjerske tetovaže kao i primjere vjerskog uznemiravanja na radnom mjestu. Na kraju rada autor prezentuje zaključke o stepenu zaštite slobode vjere u SAD-u kao i kratku uporednu analizu s evropskim pravosuđem i primljenjivost u BiH.

Ključne riječi: sloboda vjere, razumna prilagodba, posebne poteškoće, sekularna država, vjerske zajednice, zabrana diskriminacije

I. Uvod

Problematika ostvarivanja prava na slobodu vjere na radnom mjestu vrlo je aktuelna kako u Bosni i Hercegovini, tako i širom Evrope. Nedavna presuda Evropskog suda za ljudska prava u Strasbourgu u predmetu *Eweida i dr. protiv UK* ponovo je aktualizirala ovo pitanje. U ovom predmetu Evropski sud u Strasbourgu objedinio je četiri prijave kršenja prava na slobodu vjere na radnom mjestu. Samo je jedna od četiriju podnositeljica zahtjeva (*Eweida*) uspjela dokazati povredu prava na slobodu vjere na radnom mjestu. To je izazvalo velike polemike o ovoj tematici kako u Ujedinjenom Kraljevstvu, tako i u drugim dijelovima Evrope. Komentari su uglavnom išli u pravcu da je neophodno da Sud u Strasbourgu bolje štiti pravo na slobodu vjere na radnom mjestu, koje je zagarantovano čl. 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima.

Ovi komentari potakli su nas da provjerimo na koji način je sloboda vjere na radnom mjestu zaštićena u SAD-u. Došli smo do vrlo interesantnih rješenja, koja su prezentirana u ovom radu. U prvom redu navedeni su pravni izvori i to prije svega čl. VII saveznog Zakona o građanskim pravima iz 1964. godine. Ovaj član obuhvata vrlo širok spektar vjerskih prava uključujući: vjersku odjeću, vjerski izgled, molitvu na radnom mjestu, neplaćeno odsustvo u slučaju vjerskih obaveza i blagdana i dr. Član VII predviđa i obavezu poslodavca da odobri «razumnu prilagodbu» kada to ne izaziva «posebne poteškoće» za poslodavca.

Također, navedeni su i praktični primjeri, koji na slikovit način predstavljaju rješenja konkretnih situacija kada se pojavi konflikt između vjerskih obaveza uposlenika i obaveza propisanih od strane poslodavca.

S obzirom da je jako važna i primjena pravnih izvora, u ovom radu predstavljena je i uloga Komisije za jednake mogućnosti u zapošljavanju (EEOC), njene nadležnosti i uloga u zaštiti slobode vjere na radnom mjestu.

II. Pravni okvir i pravni instrumenti zaštite slobode vjere na radnom mjestu u Sjedinjenim Državama¹

Član VII saveznog Zakona o građanskim pravima iz 1964. zabranjuje poslodavcima sa najmanje 15 zaposlenih (uključujući i privatni sektor, državu i poslodavce lokalne samouprave) kao i agencijama za zapošljavanje, sindikatima i federalnim vladinim agencijama diskriminaciju u zapošljavanju na osnovu rase, boje kože, religije, spola ili nacionalne pripadnosti. Također, zabranjuje se odmazda protiv osoba koje su se žalile na diskriminaciju. Član VII, između ostalog, zabranjuje:

- *različit tretman* na osnovu vjere u zapošljavanju, u promociji, beneficijama, obuci, radnim dužnostima, prestanku radnog odnosa, ili u bilo kojem drugom aspektu zapošljavanja (osim kao što je definisano u članu VII: “vjerskim zajednicama “ dozvoljeno je da preferiraju pripadnike svoje vjere prilikom odlučivanja koga će zaposliti);
- odbijanje *razumne prilagodbe* za iskrenu primjenu vjerske prakse, osim u slučaju da prilagodba izaziva posebne poteškoće za poslodavca;
- *segregaciju* na radnom mjestu ili poslu na osnovu vjere;
- *uznemiravanje* na radnom mjestu na osnovu vjere;
- *odmazdu* zbog traženja razumne prilagodbe (bez obzira da li je odobrena ili nije), za podnošenje pritužbe na diskriminaciju Komisiji za jednake mogućnosti u zapošljavanju (*Equal Employment Opportunity Commission – EEOC*)², za svjedočenje, pomaganje, ili učestvovanje na bilo koji način u istrazi EEOC-a, ili zbog protivljenja diskriminaciji.

1 Title VII of the Civil Rights Act of 1964, The U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC), <http://www.eeoc.gov/laws/statutes/titlevii.cfm>, pristupljeno 25.10.2014.

2 EEOC, The U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC), <http://www.eeoc.gov/eeoc/index.cfm>, pristupljeno 25.10.2014.

Aspekti vjerskih praksi ili uvjerenja na koja se odnosi član VII

Član VII štiti sve aspekte religioznosti, prakse i vjerovanja, i definiše religiju veoma široko tako da obuhvata ne samo tradicionalne, organizovane religije, kao što su kršćanstvo, judaizam, islam, hinduizam, budizam i religija Sikha, nego i vjerska uvjerenja koja su nova, neuobičajena, koja nisu dio formalne crkve ili sekte, koja se primjenjuju na mali broj ljudi, ili koja drugima mogu izgledati nelogično ili nerazumno.

Vjerske prakse mogu biti zasnovane na teističkim uvjerenjima ili na neteističkim moralnim ili etičkim uvjerenjima o tome šta je dobro ili loše. Vjerska primjena ili praksa uključuje, naprimjer, prisustvo bogoslužjenju, molitvu, nošenje vjerske odjeće ili simbola, prikazivanje vjerskih objekata, pridržavanje određenih pravila ishrane, prozelitizam ili druge oblike vjerskog izražavanja, ili uzdržavanje od određenih aktivnosti. Osim toga, vjerovanja ili praksa zaposlenog mogu se tretirati kao "vjerska" u skladu sa članom VII čak i onda ako je ne primjenjuju drugi zaposlenici koji su iz iste vjerske zajednice, denominacije, ili kongregacija, ili čak i ako je zaposlenik nepovezan s formalnom vjerskom organizacijom.

Zakonska zaštita također štiti i one koji su diskriminirani ili trebaju prilagodbu jer njihova uvjerenja nisu vjerskog karaktera. Naprimjer, poslodavac koji nije vjerska organizacija (kako je zakonski definisano u članu VII) ne može nametnuti zaposlenicima da nose vjerske odore ili vjerski predmet (kao što je križ), ako se prigovor temelji na nevjerovanju.

"Iskreno pridržavanje" vjerske prakse

Član VII štiti vjerska uvjerenja kojih se "iskreno pridržava." Međutim, samo zato što vjerska praksa pojedinca može da odstupa od najčešće prakse određene religije, poslodavac ne bi trebao automatski pretpostaviti da njegova ili njena vjerska praksa nije iskrena. Osim toga, vjerska uvjerenja pojedinca – ili stepen pridržavanja – mogu se vremenom promijeniti. Međutim, ako poslodavac ima legitiman razlog za preispitivanje iskrenosti ili čak i vjerske prirode određenog uvjerenja ili prakse za koje je tražena prilagodba, može tražiti od podnosioca zahtjeva za vjersku prilagodbu ili zaposlenika da obezbijedi informacije koje su razumno potrebne za ocjenu zahtjeva.

PRIMJER 1: Novo vjersko pridržavanje

Eli je pune dvije godine radio u firmi Burger Hut. Prije je uvijek nosio kratku kosu, međutim nedavno je pustio da mu naraste duga kosa. Kada ga je njegov menadžer opomenuo da kompanija u kojoj radi ima politiku koja zahtijeva da zaposleni muškarci nose kratku kosu, Eli je pojasnio da on nedavno praktikuje religiju nazirita i sada se pridržava vjerskog uvjerenja koje zahtijeva da ne skraćuje kosu. Elievo pridržavanje vjerskog uvjerenja može biti "iskreno pridržavanje" iako je nedavno usvojeno.³

³ The U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC), Religious Garb and Grooming in the Workplace: Rights and Responsibilities, str. 3, http://www.eeoc.gov/eeoc/publications/qa_religious_garb_grooming.cfm, pristupljeno 25.10. 2014.

PRIMJER 2 Pridržavanje koje se javlja samo u određenim periodima

Afizah je muslimanka koja je bila zaposlena kao blagajnik banke u ABC Savings & Loan banci u trajanju od šest mjeseci. Banka ima pravila o oblačenju koja zabranjuju da blagajnik ima bilo kakav prekrivač na glavi. Iako Afizah ranije nije nosila vjersku maramu kada je radila u banci, njena lična vjerska praksa bila je da to čini za vrijeme ramazana, mjeseca posta, devetog mjeseca islamskog kalendara. Činjenica da se Afizah pridržava vjerske prakse samo u određeno doba godine ne znači da njeno vjersko uvjerenje nije iskreno.⁴

Diskriminirajući zahtjevi kupaca

Ako je poslodavac preduzeo akciju na osnovu diskriminirajućih vjerskih sklonosti drugih, uključujući kupce, klijente ili saradnike, poslodavac je počinio nezakonitu diskriminaciju u zapošljavanju na osnovu religije. Želje i zahtjevi kupaca, korisnika usluga ne mogu opravdati diskriminaciju.

PRIMJER 3: Odluka o zapošljavanju na temelju želja kupca

Adarsh, koji nosi turban, kao dio svoje sikhške religije, počeo je raditi na kasi u kafiću. Nekoliko nedelja nakon što je Adarsh počeo raditi, menadžer je primijetio da radnici s obližnjeg gradilišta ne dolaze više na jutarnju kafu. Kada je menadžer izvršio anketu, ustanovio je da radnici ne dolaze u kafić jer su pogrešno smatrali da je Adarsh musliman a to im je izazivalo neugodu zbog godišnjice napada koji se desio 11. 9. Menadžer je odlučio da Adarshu da otkaz jer kafić gubi prihode od radnika s obližnjeg gradilišta. Raskid ugovora s Adarshom na osnovu želja kupca predstavlja kršenje člana VII bez obzira da li se on ispravno ili pogrešno percipira kao pripadnik muslimanske, Sikh, ili bilo koje druge religije.⁵

Zahtjev za prilagodbu na osnovu vjerskog uvjerenja

Član VII zahtijeva od poslodavca da, nakon što je upoznat da je potrebna vjerska prilagodba, udovolji zaposleniku čije se iskreno pridržavanje vjerskih uvjerenja ili prakse sukobljava s radnom praksom, osim ako bi to moglo predstavljati posebne poteškoće.

Kada je napravljen izuzetak zbog vjerskih razloga, poslodavac može zadržati svoju uobičajenu politiku oblačenja ili izgleda za druge zaposlene. Nezadovoljstvo drugih uposlenika ili ljubomora zbog vjerske prilagodbe ne se smatra «posebnim poteškoćama».

4 The U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC), Religious Garb and Grooming in the Workplace: Rights and Responsibilities, str. 3, http://www.eeoc.gov/eeoc/publications/qa_religious_garb_grooming.cfm, pristupljeno 25.10.2014.

5 The U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC), SECTION 12: RELIGIOUS DISCRIMINATION, primjer br. 14, <http://www.eeoc.gov/policy/docs/religion.html>, pristupljeno 25.10.2014.

PRIMJER 4: Izuzetak od jedinstvene politike odijevanja kao vjerska prilagodba

Na osnovu vjerskih uvjerenja, Ruth se pridržava pravila da se skromno oblači. Ona se zaposlila kao recepcionerka u sportskom klubu, gdje joj je dužnost da provjerava identifikacijske legitimacije članova koji ulaze u objekt. Menadžer kluba obavijestio je Ruth da klub ima pravila o oblačenju koja zahtijevaju od svih zaposlenih da nose bijeli teniski šorc i polo majicu s logom kluba. Ruth je zatražila dozvolu iz vjerskih razloga da oblači duge bijele suknje s potrebnom košuljom, umjesto šorca. Klub je odobrio njen zahtjev, jer se Ruth iskreno pridržava vjerskih uvjerenja koja su u suprotnosti s pravilima oblačenja na radnom mjestu, a prilagodba ne predstavlja posebne poteškoće. Ako ostali zaposlenici zatraže izuzetke od oblačenja iz nevjerskih razloga, kao što su osobne preferencije, poslodavcu je dozvoljeno da odbije njihove zahtjeve, iako je Ruth odobrena prilagodba iz vjerskih razloga.⁶

PRIMJER 5: Nedovoljno znanje poslodavca

Jamesov poslodavac zahtijeva od svih svojih zaposlenika da budu obrijani. James je novozaposleni radnik, a angažovan je na osnovu online prijave i telefonskog razgovora. Kada je stigao prvi dan na posao s neobrijanom bradom, njegov nadzornik informisao ga je da se mora ponašati u skladu s politikom poslodavca o izgledu radnika, u protivnom će njegov ugovor biti raskinut. James je odbio da posluša, ali nije obavijestio svog pretpostavljenog da nosi bradu zbog vjerskih razloga. Bilo je potrebno da James objasni svom rukovodiocu da nosi bradu u skladu s vjerskim obredom. Poslodavac nije imao obavezu uzeti u razmatranje prilagodbu, jer nije znao da je James nosio bradu iz vjerskih razloga.⁷

PRIMJER 6: Dovoljno znanje poslodavca

Činjenice su iste kao u prethodnom slučaju. Nadzornik je upozorio Jamesa da mora poštovati politiku izgleda u firmi, tj. da bude "obrijan" ili će mu poslodavac raskinuti ugovor. James je odgovorio da on nosi bradu iz vjerskih razloga, kao što to rade mesijanski kršćani. To je bilo dovoljno da se zatraži prilagodba. Poslodavcu je dozvoljeno da zatraži dodatne informacije koje su potrebne kako bi se utvrdilo da li James nosi bradu iz vjerskih razloga i, ako je tako, poslodavac mora napraviti izuzetak u svojoj politici o izgledu zaposlenika, osim ako bi to predstavljalo posebne poteškoće.⁸

6 The U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC), Religious Garb and Grooming in the Workplace: Rights and Responsibilities, str. 5, http://www.eeoc.gov/eeoc/publications/qa_religious_garb_grooming.cfm, pristupljeno 25.10.2014.

7 The U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC), Religious Garb and Grooming in the Workplace: Rights and Responsibilities, str. 6, http://www.eeoc.gov/eeoc/publications/qa_religious_garb_grooming.cfm, pristupljeno 25.10.2014.

8 The U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC), Religious Garb and Grooming in the Workplace: Rights and Responsibilities, str. 6, http://www.eeoc.gov/eeoc/publications/qa_religious_garb_grooming.cfm, pristupljeno 25.10.2014.

PRIMJER 7

Aatma, podnosilac zahtjeva za radno mjesto prodaje i iznajmljivanje automobila, pripadnica je sikhske religije i nosila je *chunni* (vjersku maramu) na razgovoru za posao. Osoba koja je vodila intervju nije informisala Aatmu da postoje pravila o odijevanju (*dresscode*) koja zabranjuju pokrivanje glave, a Aatma nije pitala da li će joj biti dozvoljeno da nosi svoju maramu ako se zaposli. Postoje dokazi da je menadžer znao da je marama koju Aatma nosi vjerska odjeća, da je pretpostavio da će ona nositi maramu na poslu, te je odbio da zaposli Aatmu jer firma zahtijeva od prodajnih agenata da nose uniformu bez dodataka ili izuzetaka. Ovo odbijanje da se Aatma zaposli krši član VII, iako Aatma nije tražila da se napravi prilagodba tokom intervjuja. Osim toga, da je Aatma zaposlena, i da je od nje zatraženo da skine maramu, mogla je u to vrijeme zahtijevati vjersku prilagodbu.⁹

Raspoređivanje zaposlenog na drugo radno mjesto bez kontakta s klijentima a na osnovu želja klijenata

Poslodavcu nije dozvoljeno da rasporedi zaposlenika na drugo radno mjesto zbog želja kupca jer član VII zabranjuje ograničavanje, segregaciju, ili razvrstavanje zaposlenih na osnovu religije. Čak i ako poslodavac primjenjuje svoju politiku odijevanja, nije mu dozvoljeno da odvaja zaposlenika zbog straha da će klijenti imati predrasude na osnovu vjerskog uvjerenja ili prakse. Zakon zahtijeva od poslodavca da napravi izuzetak od svoje politike ili prakse odijevanja iz vjerskih razloga, jer želje kupaca ne predstavljaju posebne poteškoće.

PRIMJER 8: Premještaj na drugo radno mjesto zbog vjerskog uvjerenja

Nasreen, muslimanka kandidat za radno mjesto na izdavanju karata na aerodromu, nosi maramu, ili hidžab, u skladu sa svojim vjerskim uvjerenjima. Iako je Nasreen kvalificirana radnica, menadžer strahuje da kupci mogu imati predodžbu da zaposlenik koji je muslimanske vjere suosjeća sa terorističkim otmičarima. Menadžer je ponudio Nasreen poziciju u telefonskoj centrali, gdje će komunicirati s klijentima putem telefona. Ovo predstavlja segregaciju na osnovu vjere i krši član VII.¹⁰

U duhu najbolje prakse, menadžeri i zaposlenici treba da budu upoznati da zakon omogućava izuzetak na osnovu vjerskih uvjerenja. Također, menadžere bi trebalo obučiti da se ne uključuju u stereotipe o kvalifikacijama ili dostupnosti na osnovu vjerske odjeće i prakse.

9 The U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC), Religious Garb and Grooming in the Workplace: Rights and Responsibilities, str 6, http://www.eeoc.gov/eeoc/publications/qa_religious_garb_grooming.cfm, pristupljeno 25.10.2014.

10 Vidjeti uopšteno presudu: E.E.O.C. v. ALAMO RENT-A-CAR LLC, LeagleInc, http://www.leagle.com/decision/20061438432FSupp2d1006_11349, pristupljeno 25.10.2014.

Prekrivanje vjerskog simbola dok je zaposlenik na poslu

Poslodavac može izvršiti razumnu prilagodbu na način da pozove zaposlenika da prekrije vjerski simbol ako vjerska uvjerenja zaposlenog mogu dozvoliti pokrivanje odjeće ili drugog predmeta. Međutim, zahtjev da se vjerski simboli zaposlenog pokriju ne predstavlja razumnu prilagodbu ako bi to bilo u suprotnosti s vjerskim uvjerenjima zaposlenog.

PRIMJER 9: Pokrivanje vjerskog simbola kada je u suprotnosti s vjerskim uvjerenjem pojedinca

Edward prakticira kemetic drevnu egipatsku religiju, i član je jedne od podružnica. On vjeruje u razna božanstva i slijedi koncept vjere o Ma'atu, vodeći princip u vezi s istinom i poretkom, koji predstavlja fizičku i moralnu ravnotežu u svemiru. Tokom svoje vjerske svečanosti izrađena mu je mala tetovaža oko ručnog zgloba, napisana na koptskom jeziku, koja izražava njegovu predanost bogu Ra, egipatskom bogu Sunca. Kada je njegov poslodavac zatražio od njega da pokrije tetovažu, on je pojasnio da bi namjerno pokrivanje predstavljalo grijeh jer bi to moglo značiti odbacivanje boga Raa. Stoga, pokrivanje tetovaže u ovom slučaju ne predstavlja razumnu prilagodbu.¹¹

„Imidž“ poslodavca i razumna prilagodba zbog vjerskog uvjerenja zaposlenog

Oslanjanje poslodavca na široki termin “imidž” ili marketinške strategije kako bi uskratilo tražene vjerske prilagodbe može predstavljati kršenje člana VII, osim ako bi dokazao da bi izuzetak predstavljao posebne poteškoće za vođenje poslovanja.

PRIMJER 10: “Imidž”

Jon je radnik koji primjenjuje jevrejsku religiju, nosi *tzitzit* (ritualne čvorove na uglovima svoje košulje) i *jarmulku* (jevrejsku kapicu na glavi) u skladu sa svojim jevrejskim uvjerenjima. Kompanija XYZ Temps postavila je Jona na dugoročni zadatak da saraduje s jednim od njenih klijenata. Klijent je zatražio od kompanije XYZ da obavijesti Jona da mora ukloniti svoju kapicu i *tzitzit* dok radi na recepciji, ili da na to mjesto rasporedi drugu osobu umjesto Jona. Prema klijentu, Jonova vjerska odjeća predstavlja “pogrešnu sliku” i krši pravila o odijevanju, koja zabranjuju bilo kakva pokrivala za glavu i zahtijevaju “odgovarajuću poslovnu odjeću”. Kompanija XYZ Temps ne može udovoljiti zahtjevu klijenta bez kršenja člana VII.

11 Vidjeti Jeanne Goldberg, Senior Attorney Advisor, Office of Legal Counsel, U.S. Equal Employment Opportunity Commission, Selected Recent EEOC Litigation: Religious Discrimination Issues Under Title VII, str. 6, <http://apps.americanbar.org/labor/lel-annualcle/09/materials/data/papers/001-update.pdf>, pristupljeno 25.10.2014.

Klijent bi također prekršio član VII ako bi promijenio Jonu dužnost na način da ga odstrani iz javnosti, ili ako bi zatražio od Jona da ne nosi svoju kapiću ili svoj *tzitzit* kada je u interakciji s klijentima. Raspoređivanje Jona na drugo radno mjesto van javnosti jeste segregacija i predstavlja kršenje člana VII. Osim toga, želje kupaca (stvarne ili pretpostavljene) ne predstavljaju posebne poteškoće, i klijent mora napraviti izuzetak u svojim pravilima o odijevanju i dozvoliti Jonu da nosi svoju vjersku odjeću u vrijeme obavljanja svoje dužnosti zbog vjerske prilagodbe. Kompanija XYZ treba savjetovati svog klijenta da zakoni omogućavaju Jonu da nosi vjersku odjeću na poslu.¹²

PRIMJER 11: "Imidž"

Tahera, podnosilac zahtjeva za radno mjesto maloprodaje u domaćoj firmi koja se bavi prodajom nosi maramu u skladu sa svojim islamskim vjerskim uvjerenjima. Na osnovu marketinške strategije, kompanija zahtijeva od osoblja koje radi na prodaji da nosi samo odjeću koju prodaje u svojim trgovinama, a ne pokrivala za glavu. Kompanija smatra da Tahera nosi maramu iz vjerskih razloga, i nije je zaposlila jer ne želi napraviti izuzetak. Kompanija može zadržati svoja pravila o odijevanju za drugo osoblje prodaje, ali mora napraviti izuzetak za Taheru zbog vjerske prilagodbe u nedostatku dokaza da postoje posebne poteškoće.¹³

U mnogim poslovima za koje poslodavci zahtijevaju od zaposlenih da nose uniforme (npr. u određenim poslovima u restoranima ili poslovima uslužne djelatnosti), vjerska uvjerenja zaposlenog mogu omogućiti prilagodbu, naprimjer, da nosi određeni odjevni predmet u jednoličnoj boji. Poslodavci treba da upoznaju menadžere i supervizore da, ako bi predložena prilagodba zaposlenog predstavljala posebnu poteškoću, poslodavac treba istražiti alternativne mogućnosti prilagodbe.

Vladine agencije čiji radnici rade u javnosti

Poslodavci, vladine agencije, kao i privatni poslodavci moraju općenito omogućiti izuzetke u oblačenju i nošenju vjerskih simbola kao vjersku prilagodbu, iako se mogu pojaviti situacije koje to ograničavaju i u kojima je jedinstven izgled toliko važan da bi vjerska prilagodba izazvala posebne poteškoće. Stoga je za poslodavce preporučljivo da od slučaja do slučaja odobravaju vjerske prilagodbe kada je to potrebno.

PRIMJER 12: Javni zaposlenici

Elizabeth, bibliotekarka u javnoj biblioteci, nosi križ kao dio svojih katoličkih vjerskih uvjerenja. Osim toga, nakon što prisustvuje molitvi Pepelnica u

12 The U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC), Religious Garb and Grooming in the Workplace: Rights and Responsibilities, str 9, http://www.eeoc.gov/eeoc/publications/qa_religious_garb_grooming.cfm, pristupljeno 25.10.2014.

13 The U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC), Religious Garb and Grooming in the Workplace: Rights and Responsibilities, str 9, http://www.eeoc.gov/eeoc/publications/qa_religious_garb_grooming.cfm, pristupljeno 25.10.2014.

crkvi svake godine, Elizabeth dolazi na rad sa crnom oznakom pepela na čelu u obliku križa. Njen novi nadzornik rekao joj je da ubuduće ne nosi križ sve dok je na dužnosti, i da treba oprati oznaku pepela prije prijavljivanja na posao. Zbog dužnosti koju Elizabeth ima u komunikaciji s javnosti kao državni službenik, nadzornik strahuje da bi križ i oznaka pepela mogli biti pogrešno shvaćeni kao da vlada prihvata određenu religiju, što je u suprotnosti sa Prvim amandmanom na Ustav SAD-a. On navodi potrebu da se izbjegne bilo kakva pojava vjerskog favoriziranja od strane državnih službenika u interakciji s javnošću, i naglašava da bibliotekari moraju biti nepristrasni u odnosu na bilo koju religiju. Međutim, zbog toga što je jasno da su križ i oznaka pepela u ovoj situaciji lične prirode, to ne bi moglo izazvati percepciju da vlada prihvata određenu religiju. U skladu s tim, vjerska prilagodba za Elizabeth ne predstavlja posebnu poteškoću u skladu sa članom VII.¹⁴

PRIMJER 13: Javni zaposlenici

Gloria je novozaposleni vozač gradskog autobusa. Njen ugovor je raskinut kada je tražila od supervizora da zbog načela svoje vjere (apostolski pentekostalci), nosi suknju umjesto hlača. Odsustvo dokaza da bi nošenje suknje ugrozilo sigurnost i da ne predstavlja posebne poteškoće govori da treba odobriti izuzetak od oblačenja, te raskid ugovora s Glorijom predstavlja kršenje člana VII.¹⁵

Zabrana nošenja vjerske odjeće ili zabrana vjerske prakse iz razloga sigurnosti na radnom mjestu, sigurnosti uopće ili zdravstvenih problema

Poslodavac može zabraniti nošenje vjerske odjeće ili neku vjersku praksu, ali samo ako bi takva praksa uistinu predstavljala posebne teškoće za vođenje poslovanja. Poslodavac ne smije pretpostaviti da bi vjerska prilagodba predstavljala posebne poteškoće. Opasnost za sigurnost ili zdravlje može opravdati uskraćivanje vjerske prilagodbe u određenoj situaciji.

PRIMJER 14: Duga kosa

David nosi dugu kosu u skladu sa svojim vjerskim uvjerenjima kao *Native American*. On je aplicirao za posao kao konobar u restoranu koji zahtijeva od svih zaposlenih muškaraca da im je kosa "kratka i uredna." Kada je menadžer restorana informisao Davida da će, ako bude primljen, morati da se ošiša, David je pojasnio da on nosi dugu kosu u skladu sa svojim vjerskim uvjerenjima i ponudio je da veže kosu u «konjski rep» ili će je podizati ukosnicama.

14 Vidjeti uopšteno predmet: DRAPER v. LOGAN COUNTY PUBLIC LIBRARY, Leagle Inc, http://www.leagle.com/decision/20051011403FSupp2d608_1948, pristupljeno 25.10.2014.

15 Jeanne Goldberg, Selected Recent EEOC Litigation: Religious Discrimination Issues Under Title VII, predmet: *U.S. v. Washington Metro. Area Transit Auth.*, str. 8, <http://apps.americanbar.org/labor/lel-annual-cle/09/materials/data/papers/001-update.pdf>, pristupljeno 25.10.2014.

Menadžer je odbio ovu prilagodbu i odbio da Davida primi na posao jer ima dugu kosu. Budući da je Davidu mogla biti odobrena vjerska prilagodba bez posebnih poteškoća, tj. da veže kosu u «konjski rep» ili da povezuje kosu ukosnicama, poslodavac je prekršio član VII.¹⁶

PRIMJER 15: Brada

Prakash, koji radi za CutX, proizvođača hirurških instrumenta, ne brije bradu niti je skraćuje trimmerom zbog poštovanja vjerskih pravila Sikha. Kad je zatražio unapređenje na radno mjesto da upravlja odjelom koji je odgovoran za sterilizaciju instrumenata, njegov poslodavac mu je rekao da mora obrijati ili skratiti bradu jer može kontaminirati sterilne predmete. Svi zaposleni u tom odjelu moraju biti obrijani i nositi masku. Kada je Prakash objasnio da ne brije bradu iz vjerskih razloga, poslodavac mu je ponudio da nosi dvije maske za lice, umjesto da obrije bradu. Prakash je smatrao da je to nerazumno i pozvao se na član VII. Stavovi poslodavca CutX u ovom slučaju će prevladati jer je ponudio razumnu prilagodbu koja će eliminisati vjerski konflikt Prakasha uz poštivanje pravila higijene.¹⁷

PRIMJER 16: Brada

Raj, po religiji Sikh, bio je na intervjuu za radno mjesto službenika u uredu. Na kraju razgovora, njemu je ponuđen posao, ali je rečeno da će morati obrijati bradu jer muško osoblje ureda mora biti “uredno obrijano” radi promocije discipline. Raj je informisao menadžera za zapošljavanje da nosi neobrijanu bradu zbog vjerske prakse Sikha. Budući da nema posebnih poteškoća, dopuštajući Raju da nosi bradu poslodavac mora napraviti izuzetak i odobriti vjersku prilagodbu.¹⁸

PRIMJER 17: Odjeća u blizini mašina

Mirna se žalila da je njen ugovor o radu u fabrici raskinut zbog njene vjere (pentekostalna vjera) nakon što je rekla supervizoru da joj vjera zabranjuje da nosi hlače kako su to zahtijevala nova pravila o odijevanju u kompaniji. Mirna je zatražila vjersku prilagodbu da nosi duge i u neposrednoj blizini mašina uske suknje. Njen menadžer je odgovorio da su pravila odijevanja od suštinskog značaja za sigurno i efikasno poslovanje, ali nema dokaza da bi uske suknje koje bi nosila Mirna predstavljale sigurnosni rizik. Pošto nema

16 Jeanne Goldberg, Selected Recent EEOC Litigation: Religious Discrimination Issues Under Title VII, predmet *EEOC v. Grand Central Partnership*, str. 6, <http://apps.americanbar.org/labor/lel-annualcle/09/materials/data/papers/001-update.pdf>, pristupljeno 25.10.2014.

17 Jeanne Goldberg, Selected Recent EEOC Litigation: Religious Discrimination Issues Under Title VII, *EEOC v. United Parcel Service*, str. 10, <http://apps.americanbar.org/labor/lel-annualcle/09/materials/data/papers/001-update.pdf>, pristupljeno 25.10.2014.

18 The U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC), Religious Garb and Grooming in the Workplace: Rights and Responsibilities, str. 11, http://www.eeoc.gov/eeoc/publications/qa_religious_garb_grooming.cfm, pristupljeno 25.10.2014,

dokaza da je zaista neophodno da se nose hlače zbog sigurnosti, prilagodba koju je tražila Mirna ne predstavlja posebne poteškoće.¹⁹

PRIMJER 18: Pokrivanje glave koje predstavlja opasnost za sigurnost

Privatno preduzeće pruža usluge angažovanja zaštitara, administrativnog i medicinskog osoblja, i drugog osoblja za državne i lokalne ustanove. Preduzeće je usvojilo nova, nefleksibilna pravila zabrane pokrivala za glavu, uključujući i vjerske odore, u svim dijelovima objekta, pozivajući se na sigurnosne razloge u vezi s potencijalnim krijumčarenjem, i smetnji kod identifikacije, kao i opasnost korištenja pokrivala za glavu kao oružja. U skladu sa članom VII, poslodavac treba razmotriti zahtjeve nošenja vjerskih pokrivala za glavu od slučaja do slučaja kako bi se utvrdilo da li to predstavlja problem kod identifikacije u toj situaciji i da li to predstavlja posebne poteškoće. Relevantne činjenice mogu uključivati vrstu posla koju obavlja pojedinac, koja je odora u pitanju, i moguće prilagodbe. Naprimjer, ako se vjersko pokrivalo za glavu pojedinca može nositi na način koji ne ometa vizuelnu identifikaciju zaposlenog, i ako je moguće privremeno uklanjanje pokrivala sigurnosnog skeniranja i ako se mogu izbjeći rizici krijumčarenja bez posebnih poteškoća, pojedincu može biti odobrena vjerska prilagodba.²⁰

Zaštita od odmazde

Član VII zabranjuje odmazde od strane poslodavca, jer pojedinac ima pravo da traži vjersku prilagodbu. Zaštićene su također slijedeće aktivnosti: podnošenje tužbe, svjedočenje, pomaganje ili učestvovanje na bilo koji način u istrazi ili drugom postupku traženja vjerske prilagodbe.

PRIMJER 19: Odmazda zbog traženje prilagodbe

Salma je radnik u maloprodaji i zatražila je da joj se dozvoli da nosi vjersku maramu kao izuzetak od novih pravila o odijevanju u njenoj prodavnici. Joe, menadžer prodavnice, odbio je to. Salma je kontaktirala odjel za ljudske resurse u korporativnom sjedištu. Uprkos Joevom prigovoru, Odjel za ljudske resurse nalaže mu da u ovim okolnostima nema posebnih poteškoća i da on mora odobriti zahtjev. Motiviran odmazdom, Joe ubrzo nakon toga daje Salmi neopravdano slab rejting učinka i negira njen zahtjev da prisustvuje obuci koju je odobrio za njene saradnice. Ovo predstavlja kršenje člana VII.²¹

19 The U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC), Religious Garb and Grooming in the Workplace: Rights and Responsibilities, str. 11, http://www.eeoc.gov/eeoc/publications/qa_religious_garb_grooming.cfm, pristupljeno 25.10.2014.

20 The U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC), Religious Garb and Grooming in the Workplace: Rights and Responsibilities, str. 12, http://www.eeoc.gov/eeoc/publications/qa_religious_garb_grooming.cfm, pristupljeno 25.10.2014.

21 The U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC), Religious Garb and Grooming in the Workplace: Rights and Responsibilities, str. 13, http://www.eeoc.gov/eeoc/publications/qa_religious_garb_grooming.cfm, pristupljeno 25.10.2014.

Vjersko uznemiravanje prema članu VII

Vjersko uznemiravanje prema članu VII postoji kada se neki zaposlenik prisiljava ili se od njega zatraži da napusti, promijeni, ili usvoji neke vjerske prakse kao uvjet za zapošljavanje. Vjersko uznemiravanje može se pojaviti kada je zaposlenik podvrgnut nedobronamjernim izjavama ili ponašanjima na osnovu religije. Uznemiravanje može uključivati i uvredljive primjedbe o vjerskim uvjerenjima ili praksama određene osobe, ili verbalno ili fizičko zlostavljanje koje je motivirano vjerskim uvjerenjima ili određenim praksama žrtve. Iako zakon ne zabranjuje jednostavno zadirkivanje ili izolirane incidente koji nisu vrlo ozbiljne naravi, takva ponašanja mogu postati ilegalna uznemiravanja, kada se to dešava često ili ozbiljno stvara neprijateljsko ili uvredljivo radno okruženje ili kada rezultira prestankom rada (kao u slučaju da žrtva dobije otkaz ili bude degradirana). Izazivač uznemiravanja može biti supervizor žrtve, nadzornik u drugom odjeljenju, saradnik, ili čak treće lice koje nije zaposlenik kod poslodavca, kao što je klijent ili kupac.

Poslodavac je odgovoran za zlostavljanje od strane saradnika i trećih lica kad je znao ili je trebalo da zna o uznemiravanju a nije preduzeo brze i odgovarajuće korektivne mjere. Poslodavac je uvijek odgovoran za uznemiravanje od strane nadzornika ako su se posljedice odrazile na zapošljavanje, kao što je otkaz žrtvi ili degradiranje. Čak i ako uznemiravanje od strane supervizora nema za posledicu opipljive dokaze koji se odnose na zapošljavanje, poslodavac će i dalje biti odgovoran ukoliko ne ostvaruje razumnu brigu za hitno sprečavanje i ispravljanje ponašanja koje se smatra zlostavljanjem (kao što je npr. da se obezbijedi efikasna procedura prijave).²²

PRIMJER 20: Uznemiravanje od strane drugih zaposlenika

XYZ Motors, velika firma koja se bavi prodajom polovnih automobila, ima nekoliko zaposlenih Sikha i muslimana koji praktičiraju svoju religiju i nose vjerska pokrivala za glavu. Menadžer je saznao da radnik po imenu Bill redovno naziva ove kolege na poslu imenima kao što su “glava pelena”, “torba glava” i “lokalni teroristi”, te da ih je namjerno osramotio pred klijentima tvrdeći da su nesposobni. Menadžeri i nadzornici koji su imali saznanja o neprihvatljivom ponašanju na radnom mjestu na osnovu vjere ili nacionalne pripadnosti odgovorni su za preduzimanje koraka da se zaustavi takvo ponašanje od strane bilo koga pod njihovom kontrolom.²³

22 The U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC), Religious Garb and Grooming in the Workplace: Rights and Responsibilities, str. 13, http://www.eeoc.gov/eeoc/publications/qa_religious_garb_grooming.cfm, pristupljeno 25.10.2014.

23 Jeanne Goldberg, Selected Recent EEOC Litigation: Religious Discrimination Issues Under Title VII, predmet *EEOC v. Sunbelt Rentals, Inc.*, str. 3, <http://apps.americanbar.org/labor/lel-annualcle/09/materials/data/papers/001-update.pdf>, pristupljeno 25.10.2014.

Uznemiravanje na radnom mjestu i njegove posljedice često se mogu spriječiti. Najvažnije je imati jasnu i učinkovitu politiku koja zabranjuje izazivanje etničke i vjerske netrpeljivosti i slično nasilničko ponašanje. Mehanizmi povjerljive prijave za pravovremeno izvještavanje uznemiravanja kritični su, a ove politike treba da ohrabre i žrtve i svjedoke da reaguju. Kada je prijavljeno uznemiravanje, fokus treba biti na akciji za okončanje uznemiravanja i ispravljanje negativnih efekata na zaposlenog koji se žalio. Poslodavci treba da imaju dobro prezentiranu i dosljedno sprovedenu politiku protiv uznemiravanja, koja jasno pojašnjava ono što je zabranjeno, i koja pruža više mogućnosti za prijave na upravljanje, te osigurava brzu, temeljnu i nezavisnu istragu i odgovarajuće korektivne mjere.

Zaposlenici koji su maltretirani na osnovu vjere ili vjerske prakse treba da prijave uznemiravanje svojim nadređenim ili drugim odgovarajućim zvaničnicima u firmi u skladu s postupcima utvrđenim u politici kompanije o zabrani uznemiravanja.

Kada je poslodavac upoznat s potencijalnim vjerskim uznemiravanjima, on treba preduzeti korake da se zaustavi takvo ponašanje. Da bi se spriječilo da sukob eskalira do nivoa povrede člana VII, poslodavac treba odmah intervenirati čim postane svjestan ponižavanja ili uvredljivog ponašanja čak i u slučaju odsustva prijave.

III. Komisija za jednake mogućnosti u zapošljavanju (EEOC)

Komisija za jednake mogućnosti u zapošljavanju (*Equal Employment Opportunity Commission – EEOC*)²⁴ je državna agencija koja je odgovorna za provođenje saveznih zakona koji zabranjuju diskriminaciju na poslu zbog rase, boje kože, vjere, spola (uključujući trudnoću), nacionalne pripadnosti osobe, starosti (40 ili stariji), invaliditeta ili genetske informacije. Poslodavci sa najmanje 15 zaposlenih dužni su poštivati odluke EEOC-a.

Pravila se odnose na sve vrste situacija na radu, uključujući: zapošljavanje, unapređenje, uznemiravanje, obuku, platu i beneficije.

Nadležnost i uloga EEOC-a

EEOC ima nadležnost da ispita optužbe za diskriminaciju protiv poslodavaca koji su obuhvaćeni saveznim zakonom. EEOC ima zadatak da pravedno i precizno procijeni navode iz optužbe o diskriminaciji i da donese zaključak. Ako se utvrdi da je došlo do diskriminacije, EEOC će pokušati da sporazumno riješi problem. Ako u tome ne uspije, EEOC ima pravo da podnese tužbu za zaštitu prava pojedinaca i interesa javnosti. EEOC radi na preventivnom sprečavanju diskriminacije kroz programe obrazovanja i tehničke pomoći.

24 The U.S. Equal Employment Opportunity Commission (EEOC), <http://www.eeoc.gov/eeoc/index.cfm>, pristupljeno 25.10.2014.

EEOC također daje smjernice drugim federalnim agencijama o svim aspektima jednakih mogućnosti pri zapošljavanju. EEOC pruža tehničku pomoć federalnim agencijama, prati i ocjenjuje programe zapošljavanja federalnih agencija, razvija i distribuira obrazovne materijale i sprovodi obuku zainteresiranih strana, daje smjernice i pomoć sudijama koji vode rasprave o žalbama na diskriminaciju.

Sjedište ureda EEOC-a je u Washingtonu DC-u i ima 53 terenska ureda širom zemlje.

U slučaju prijave diskriminacije na poslu, EEOC će pokušati doći do dogovora s poslodavcem. Ukoliko posredovanje ne uspije, EEOC će zatražiti od poslodavca da pismeno odgovori na optužbe i da odgovori na određena pitanja.

Istraga od strane EEOC-a

EEOC će istražiti optužbe zavisno od činjenica predmeta i vrste informacija koje se moraju skupiti. U nekim slučajevima, istražitelj EEOC-a posjetit će poslodavca kako bi obavio razgovore i prikupio potrebnu dokumentaciju. Nakon završetka istrage, EEOC će obavijestiti podnosioca žalbe i poslodavca o rezultatima istrage.

Trajanje istrage zavisi od slučaja do slučaja ali se obično završi u roku od 6 mjeseci. Ako postoji raspoloženje za nagodbu, to se obično riješi u roku od 3 mjeseca.

Ako poslodavac odbija da surađuje sa EEOC-om tokom istrage, EEOC može zatražiti sudsku pomoć kako bi dobio dokumente, svjedočenja ili pristup objektima.

Ako EEOC utvrdi povredu saveznog zakona i ako se ne uspije dogovorom riješiti problem, EEOC može podnijeti tužbu protiv poslodavca. Ako EEOC ne podnese tužbu, obavijestit će podnosioca žalbe o njegovim pravima na podnošenje tužbe.

IV. Zaključak

Poredeći praksu zaštite slobode vjere na radnom mjestu u SAD-u sa praksom Evropskog suda za ljudska prava (ESLJP) u Strasbourgu, može se primijetiti značajna razlika. U prvom redu razlikuje se pristup ovom problemu. Dok u SAD-u imaju stav da radnika ne treba dovoditi u situaciju da bira između radnog mjesta i svoje religije, ESLJP ima stav da radnik svojom slobodnom voljom potpisuje ugovor o radu i samim tim prihvata sve uslove iz radnog mjesta te da mogućnost promjene posla isključuje mogućnost povrede prava na slobodu vjere na radnom mjestu. Ovaj stav ESLJP je potvrdio više puta u svojim presudama kao što su: *Konttinen protiv Finske*, Odluka Komisije od 3. decembra 1996; *Stedman protiv Ujedinjenog Kraljevstva*, Odluka Komisije od 9. aprila 1997; *Kosteski protiv "Bivše jugoslavenske republike Makedonije"*, br. 55170/00 od 13. aprila 2006.

Pored toga, u SAD-u okvir vjerskih prava koji se štiti vrlo je širok i naglasak je na zaštiti slobode vjere, dok je okvir vjerskih prava koji se štiti Evropskom konvencijom o ljudskim pravima (čl. 9.) fleksibilan i naglasak je na zabrani dis-

kriminacije na osnovu vjere jer ESLJP u Strasbourgu uvažava «polje slobodne procjene», tj. stav određene države da sama odredi koji je to okvir vjerskih prava koji se štiti ali bez diskriminacije i indoktrinacije.

Ako bismo šematski pokazali ove razlike, to bi moglo izgledati ovako:

Vrhovni sud SAD-a	ESLJP u Strasbourgu
Širok okvir vjerskih prava i naglasak na zaštiti slobode vjere	Fleksibilan okvir vjerskih prava koji se štiti (čl. 9 EKLJP-a) i naglasak na zabrani diskriminacije
Pristup: ne treba dovoditi zaposlenika u poziciju da bira između vjere i radnog mjesta	Pristup: slobodnom voljom potpisan ugovor o radu isključuje mogućnost povrede slobode vjere na radnom mjestu

Također, u godišnjem izvještaju za 2014. god. Komisije SAD-a za međunarodnu slobodu vjere (USCIRF)²⁵ iznesene su zabrinutosti zbog restrikcija slobode vjere u Zapadnoj Evropi kao što su: zabrana nošenja vjerske odjeće, ritualnog klanja i vjerskog obrezivanja; zatim sprovođenje monitoringa i istraga nepoželjnih vjerskih grupa koje se označavaju kao «kultovi» ili «sekte»; zatim zbog nedostatka prilagodbe na vjerske prigovore kao i nedostatka pravne zaštite od «govora mržnje» prema miroljubivom ispoljavanju vjerskih uvjerenja.²⁶

Bez obzira na određene različitosti kojih je bilo i kojih će vjerovatno ubuduće biti, mora se reći da se oba pravosuđa, kako u SAD-u, tako i u Evropi, zasnivaju na istim principima, a to su: sekularno uređenje, zaštita ljudskih prava i zabrana diskriminacije.

Ohrabruje nedavna presuda ESLJP-a u predmetu Eweida i drugi protiv UK Velika Britanija u kojoj je ESLJP potvrdio povredu prava na slobodu vjere na radnom mjestu navodeći:

S obzirom na važnost slobode vjere u demokratskom društvu, Sud smatra, kada se pojedinac žali na miješanje u pravo na slobodu vjere na radnom mjestu, da bi bolji pristup bio da se uzme u obzir ukupna ravnoteža prilikom razmatranja da li ograničenje jeste ili nije bilo srazmjerno, nego da se primijeni stav da postojanje mogućnosti promjene posla negira bilo kakvo miješanje u pravo.²⁷

25 United States Commission on International Religious Freedom, Annual Report 2014, <http://www.uscirtf.gov/sites/default/files/USCIRF%202014%20Annual%20Report%20PDF.pdf>, pristupljeno 9.11. 2014.

26 United States Commission on International Religious Freedom, Annual Report 2014, str. 163, <http://www.uscirtf.gov/sites/default/files/USCIRF%202014%20Annual%20Report%20PDF.pdf>, pristupljeno 9.11.2014.

27 CASE OF EWEIDA AND OTHERS v. THE UNITED KINGDOM, European Court of Human Rights in Strasbourg, par. 83, <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-115881>

Iz ovoga se može vidjeti da ESLJP mijenja svoj stav i da otvara mogućnost zaštite slobode vjere na radnom mjestu na način da, s jedne strane, odvaga interes koji štiti poslodavac kao i, s druge strane, težinu ograničenja slobode vjere koja pogađa zaposlenika. Ovakav pristup ESLJP-a svakako treba pozdraviti.

Zakoni i sudska praksa u SAD-u nemaju direktnu primjenu u BiH, međutim ne treba zapostaviti uticaj koji pravosuđe SAD-a ima na pravosuđe u Zapadnoj Evropi i obratno. Ako uzmemo u obzir «polje slobodne procjene» koje uvažava ESLJP u Strasbourgu, možemo zaključiti da pravno nema smetnji da BiH preuzme neka od dobrih rješenja iz SAD-a.

Legal Protection of Freedom of Religion in Workplace in the United States with Practical Examples

Emir Kovačević

Abstract

This work includes legal sources of protection of religious freedom in the workplace in the United States and the most important legal instruments such as “reasonable accommodation” and “undue hardship”. Here are listed religious aspects that are protected by law, as well as authorities and agencies that have jurisdiction to enforce the law. This paper presents practical examples of violations of the right to freedom of religion, such as the wearing of religious clothing, free time for prayer, beards and long hair, religious tattoos as well as examples of religious harassment in the workplace. In the end, the author presents conclusions on the degree of protection of religious freedom in the United States as well as a brief comparative analysis of European jurisprudence and its applicability in BiH.

Keywords: freedom of religion, reasonable accommodation, undue hardship, secular state, religious communities, non-discrimination

Pravo vojnih lica na slobodu vjere u oružanim snagama Bosne i Hercegovine

Nermin Lapandić

Sažetak

Ovaj rad analizira zakonska i podzakonska akata kojima se propisuje pravo vojnih lica na slobodu vjere u Oružanim snagama Bosne i Hercegovine, a u vezi s članom 9. Evropske konvencije o zaštiti ljudskih prava i fundamentalnih sloboda, odnosno bosanskohercegovačkih zakona, i to kroz pitanja: organizacije vjerskih aktivnosti i vjerske službe u OS BiH; prava na ishranu u skladu s vjerskim potrebama u OS BiH i prava na mogućnost izostanka s posla u vrijeme vjerskih praznika. Posebno se analiziraju uslovi pod kojima je ostavljena mogućnost ograničavanja prava na slobodu manifestiranja vjere, u dijelu podzakonskog akta kojim se ograničava pravo vojnih lica na nošenje brade osim vjerskim službenicima u Oružanim snagama BiH. Akcent se stavlja na zakonsku obavezu donosioca propisa kojim se ograničava pravo da dokaže neophodnost takve odluke kako bi se izbjegla samovolja od strane vlasti. Uz komparativni prikaz uporednog prava i prakse elaborirani su primjeri nošenja brade u oružanim snagama više zemalja-članica NATO-a. Također, u posljednjem dijelu rada testira se postojanje diskriminacije, prvo kroz pitanje odnosa vojnih lica i vjerskih službenika iste vjeroispovijesti, a zatim kroz pitanje jednakog tretmana Države prema isticanju različitih religijskih simbola.

Ključne riječi: Evropska konvencija o zaštiti ljudskih prava i fundamentalnih sloboda, pravo, sloboda vjere, Oružane snage Bosne i Hercegovine.

1. Inkorporiranje Evropske konvencije o zaštiti ljudskih prava i fundamentalnih sloboda u pravni sistem Bosne i Hercegovine

Sloboda mišljenja, uvjerenja i vjeroispovijesti, predstavlja jedan od sedam glavnih principa na kojima se temelji Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima,

koju je usvojila Generalna skupština Ujedinjenih nacija (A/RES/217. od 10. decembra 1948, Pariz). Prema članu 18. Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima „svako ima pravo na slobodu misli, savjesti i vjeroispovijesti; to pravo uključuje slobodu da promijeni svoju vjeroispovijest ili uvjerenje i slobodu da, bilo pojedinačno ili u zajednici s drugima, javno ili privatno, manifestira svoju vjeru ili uvjerenje podučavanjem, običajima, molitvom i obredom“.

Uvažavanjem i priznavanjem prava na vjerske slobode otvorene su kapije za afirmaciju drugih prava i sloboda.¹ Na identičan način ovo pravo definirano je i u članu 9 stav (1) Evropske konvencije o zaštiti ljudskih prava i fundamentalnih sloboda (dalje: Evropska konvencija o ljudskim pravima), koju je usvojio Savjet Evrope 1949. godine,² s tim što je u stavu (2) ovoga člana, ostavljena mogućnost ograničenja prava, koja mogu biti „predviđena zakonom i koja su neophodna u demokratskom društvu u interesu javne sigurnosti, zaštite javnog poretka, zdravlja ili morala ili zaštite prava i sloboda drugih“.

Vremenom se tekst Evropske konvencije o ljudskim pravima uređivao i dopunjavao, a istovremeno se širio i krug zemalja koje su preuzimale obavezu poštivanja ovoga dokumenta. Jasno je da do danas formalnopravno nije propisano, a tako ni osigurano, svako ljudsko djelovanje i ponašanje koje ima povezanost s temeljnim pravom slobode vjere.

Put do normiranja prava na vjerske slobode i njezine nesmetane implementacije, kroz vanjsku manifestaciju ili individualno prakticiranje, bio je težak i dug, stoga treba naglasiti da su upravo ova prava bila prva koja su priznata u borbi za proklamovanje i poštivanje opštih ljudskih prava i sloboda.

Mirovnim sporazumom iz Daytona, parafiranim od strane predsjednika država Republike Bosne i Hercegovine i Republike Hrvatske, kao i predstavnika Savezne Republike Jugoslavije, uz sudjelovanje predstavnika konstitutivnih naroda u Bosni i Hercegovini, Bošnjaka, Srba i Hrvata, okončan je rat protiv Bosne i Hercegovine. Sporazum je službeno potpisan 14.12.1995. godine u Parizu, kao *Opći okvirni sporazum za mir u Bosni i Hercegovini*, čiji je Aneks 4 zamijenio dotadašnji Ustav Republike Bosne i Hercegovine. U Dejtonskom ustavu ljudska prava i slobode inkorporirani su u obimu najviših međunarodnih standarda prihvaćenih kod civiliziranih naroda. Zbog obima i težine počinjenih ratnih zločina, masovnog kršenja ljudskih prava u periodu koji je prethodio dejtonskom ustavnim uređenju, članom X/2 Aneksa 4 konstituirana je trajnost ljudskih prava i sloboda u Ustavu, na način da ljudska prava i slobode koji su zagaranovani Evropskom konvencijom o ljudskim pravima, shodno članu II/2 Ustava, “direktno se primjenjuju u Bosni i Hercegovini” i “ovi akti imaju prioritet nad svim ostalim zakonima”. Ustavotvorac je postavio donju granicu da se ne može „okrnjiti ili ukinuti“ ni jedno od prava i sloboda navedenih u članu II Ustava Bosne i Hercegovine. Ustavom je propisano da

1 Opširnije: Rinaldo Bertolino, “La Libertà religiosa e gli altri diritti umani”, *Diritto Ecclesiastico*, 107 (1996), str. 26.

2 Donesena u Rimu 4. novembra 1950. godine, stupila je na snagu 3. septembra 1953. godine

sva lica na teritoriji Bosne i Hercegovine uživaju prava i slobode koji su predviđeni u Evropskoj konvenciji za zaštitu ljudskih prava i sloboda i njenim protokolima, a što uključuje, između ostalog, i „slobodu misli, savjesti i vjerovanja”.³

Ovakvim pozicioniranjem ljudskih prava, ustavotvorac garantuje Ustavom primjenu Evropske konvencije o ljudskim pravima i svjesno ograničava područje djelovanja vlasti da ne može donositi normativne akte ispod standarda prihvatljivih u Evropskoj konvenciji za zaštitu ljudskih prava i sloboda i njenim protokolima. Iz navedenog proističe da Evropska konvencija o ljudskim pravima ima veću snagu nego bilo koje domaće normativno rješenje.

Parlament Bosne i Hercegovine je u cilju postizanja viših standarda, ali i većeg stepena zaštite prava na slobodu vjere, usvojio Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica⁴

Ovim zakonom garantira se svakom čovjeku pravo na slobodu savjesti i vjere u skladu sa Ustavom Bosne i Hercegovine, najvišim međunarodnim standardima ljudskih prava sadržanih u međunarodnim deklaracijama i konvencijama o slobodi savjesti i vjere, koji su sastavni dio Ustava i pravnog sistema Bosne i Hercegovine.

Osim navedenog, članom 4 isti zakon propisuje:

Svako ima pravo na slobodu vjere i uvjerenja, uključujući slobodu javnog ispovijedanja, odnosno neispovijedanja vjere. Jednako tako, svako ima pravo prihvatiti ili promijeniti vjeru, kao i slobodu – bilo sam ili u zajednici s drugima, javno ili privatno – da na bilo koji način očituje svoja vjerska osjećanja i uvjerenja obavljanjem obreda, izvršavanjem i pridržavanjem vjerskih propisa, držanjem do običaja i drugih vjerskih aktivnosti.

Član 14 stav (7) istog zakona propisuje da javno očitovanje vjere ili uvjerenja može biti ograničeno jedino na osnovu zakona i u skladu s međunarodnim standardima kada nadležni organ dokaže da je to neophodno u interesu javne sigurnosti, zaštite zdravlja, javnog morala, ili u cilju zaštite prava i sloboda drugih osoba u skladu s međunarodnopravnim standardima.

Analizom Zakona o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica može se uočiti usklađenost s Evropskom konvencijom o ljudskim pravima. Na opisan način Bosna i Hercegovina je u svoj pravni sistem inkorporirala najviše međunarodne standarde o ljudskim pravima, uključujući i pravo na slobodu vjere, pri čemu je jasno izražena hijerarhijska relacija i normativna supremacija Evropske konvencije za zaštitu ljudskih prava i sloboda i njenih protokola u odnosu na sve bosanskohercegovačke normativne akte.

3 Član 2, stav (3) tačka g) Ustava Bosne i Hercegovine

4 “Službeni glasnik BiH”, broj 5/04.

2. Normativna analiza zakonskih i podzakonskih akata kojima se propisuje pravo vojnih lica na slobodu vjere u Oružanim snagama Bosne i Hercegovine

Zakonskim i podzakonskim aktima propisuje se opseg prava vojnih lica na slobodu vjere u Oružanim snagama Bosne i Hercegovine, a sve u vezi s članom 9 Evropske konvencije o zaštiti ljudskih prava i fundamentalnih sloboda, odnosno Zakonom o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini.

Razrada prava na slobodu mišljenja, uvjerenja i vjeroispovijesti za pripadnike Oružanih snaga Bosne i Hercegovine, urađena je u članu 29 Zakona o službi u Oružanim snagama BiH. Navedenim članom propisuju se vjerske aktivnosti i slobode vojnih lica.

2.1. Vjerske aktivnosti i sloboda vjere vojnih lica – analiza pravnih propisa

Prema članu 29 Zakona o službi u Oružanim snagama Bosne i Hercegovine propisano je da vojno lice ima pravo obavljanja vjerskih aktivnosti radi ostvarivanja svojih vjerskih sloboda. Organizacija i obavljanje vjerskih aktivnosti zasniva se na objektivnim vojnim potrebama, uvažavajući princip individualne slobode izražavanja i obavljanja vjerske službe pripadnika Oružanih snaga. Istim zakonom definisano je da organizaciju vjerskih aktivnosti i način funkcioniranja propisuje Ministarstvo odbrane Bosne i Hercegovine, u saradnji sa zakonom priznatim crkvama i vjerskim zajednicama. Također, Zakonom o službi, propisano je da Ministarstvo odbrane Bosne i Hercegovine i zakonom priznate crkve i vjerske zajednice vojnim licima osiguravaju ostvarivanje vjerskih sloboda.

Pravilnik o organizaciji i načinu funkcioniranja vjerske službe u Ministarstvu odbrane (dalje MO) i Oružanim snagama Bosne i Hercegovine (dalje OS BiH) regulira organizaciju i način funkcioniranja cjelokupnog vjerskog života u MO i OS BiH. Navedenim Pravilnikom regulira se vjerska služba i to postavljajući istu kao dio strukture MO i OS BiH, a u cilju organizacije i osiguranja cjelokupnog vjerskog života u MO i OS BiH. Ministar odbrane Bosne i Hercegovine u skladu s tim potpisao je sporazume sa Vrhbosanskom nadbiskupijom, Pravoslavnom crkvom i Islamskom zajednicom u Bosni i Hercegovini, kojima se regulira pitanje uspostave, organizacije i načina funkcioniranja vjerske službe u MO i OS BiH.⁵

Prema dostupnim informacijama sa internet stranice Ministarstva odbrane BiH, u OS BiH, a u skladu sa Sporazumom, sprovodi se niz aktivnosti s vjerskim sadržajem. Ovim se pokazuje visok stepen uvažavanja i primjene prava na slobodu vjere. Neke od tih aktivnosti su:

5 Lada Sadiković, Denis Hadžović, *Ljudska prava u oružanim snagama Bosne i Hercegovine* (Sarajevo: Centar za sigurnosne studije BiH, 2010), str: 40.

- Redovno obavljanje vjerske službe svih triju konfesija
- Organizovanje odlaska na hadždž muslimana pripadnika OS BiH⁶, različite ramazanske aktivnosti⁷ i organizovanje zajedničkih iftara⁸, učešće u realizaciji različitog programa vjerskog sadržaja u saradnji sa civilima, (s učešćem u počastima i obredima na mezarjima u BiH, kao što su manifestacije „Obrana BiH – Igman“,⁹ „Srebrenica – Potočari“ i druge)
- Pokloničko putovanje pravoslavnih vjernika pripadnika OS BiH svetogorskim manastirima,¹⁰ kao i različit vjerski program (obilježavanje krsne slave i sl.)
- Hodočašće katolika pripadnika MO i OS BiH u Lurd,¹¹ te redovne mise za katoličke vjernike

2.2. Pravo na ishranu u skladu s vjerskim potrebama u OS BiH

Pravo na ishranu u skladu s vjerskim potrebama u MO i OS BiH regulisano je članom 11 Pravilnika o ishrani u miru.¹² U navedenom članu regulisano je poštovanje nacionalnih i vjerskih običaja, na način da:

svim licima koja ostvaruju pravo na besplatnu ishranu osiguravaju se uvjeti za pripremu i podjelu tekućih i suhih obroka u skladu sa Zakonom o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini („Sl. glasnik BiH”, broj 5/04), poštujući tradicionalne zahtjeve nacionalnih i vjerskih običaja.

6 Opširnije: <http://www.mod.gov.ba/Print.aspx?id=13015> Brigada taktičke podrške (Ikrar dova za hadžije iz Oružanih snaga BiH u kasarni „Rajlovac OS BiH”. U organizaciji Ureda vojnog muftije i Ureda za hadž Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, u kasarni „Rajlovac OS BiH” 12.10.2011. godine održan je seminar i proučena ikrar dova za grupu od 20 hadžija pripadnika OS BiH, koji će ove godine ići na hadž. Domaćin skupa bila je Brigada taktičke podrške.)

7 http://mod.gov.ba/MO_BiH/Struktura/Vjerska_sluzba/ured_vojnog_muftije/?id=26408, (Ured Vojnog muftije u Ministarstvu odbrane BiH pripremio je i realizirao sadržajan Plan ramazanskih aktivnosti u 2013. godini. Ured je u saradnji sa odgovarajućim sektorima u MO BiH i odgovornim u strukturi Oružanih snaga BiH na vrijeme počeo sa pripremanjima za Ramazan 1434. h.g./2013. godine.)

8 http://mod.gov.ba/OS_BiH/struktura/Komanda_za_podrsku/?id=34133, (Zajednički iftar u kasarni „Kozara” Banja Luka, U organizaciji Komande za podršku OS BiH 08.07.2014. godine realiziran je tradicionalni ramazanski iftar u kasarni “Kozara” Banja Luka. Ovo je već šesti put kako se organizira iftar, a koji je upriličen za pripadnike Oružanih snaga BiH sa lokacija kasarne “Kozara” Banja Luka, “Mahovljani” i “Mika Bosnić” Manjača.)

9 Opširnije http://mod.gov.ba/MO_BiH/Struktura/Vjerska_sluzba/ured_vojnog_muftije/?id=26408

10 Opširnije: http://mod.gov.ba/MO_BiH/Struktura/Vjerska_sluzba/Kancelarija_pravoslavnog_dusebriznistva/?id=34677 (Po planu rada Kancelarije pravoslavnog dušebrižništva u MO i OS BiH, u periodu od 03. do 07. augusta 2014. godine, grupa od 25 pravoslavnih vojnika pripadnika Oružanih snaga BiH iz Rajlovca, sa svojim brigadnim sveštenikom jerejem Duškom Lalovićem krenula je na pokloničko poklonjenje svetogorskim svetinjama.)

11 http://mod.gov.ba/MO_BiH/Struktura/Vjerska_sluzba/ured_katolickog_dusobriznistva/?id=25182 (Pripadnici Ministarstva odbrane i Oružanih snaga Bosne i Hercegovine hodočastili su na 55. Međunarodno vojno-redarstveno hodočašće u marijansko svetišće u Lurd – Francuska od 21. do 28. maja 2012. godine, predvođeni vojnim biskupom msgr. Tomom Vukšićem.)

12 Dostupno na www.mod.gov.ba/pravila.

Precizirano je da se u dane posta, ljudstvu koje za to izrazi želju, tekući obrok priprema i dijeli prema tradicionalnim običajima vjere, a kada im pripadaju dopune ishrane, one se izdaju uz jedan od obroka. Propisano je da se organizacija ishrane u vrijeme vjerskih praznika uskladi s nacionalnim i vjerskim specifičnostima, imajući u vidu vrijeme pripremanja hrane i podjelu jela, što regulira nadležni komandant. Definirano je da se u jedinicama i komandama Oružanih snaga u kojima su zastupljeni pripadnici različitih konfesija, kada se osigurava ishrana, ispoštuje vjerski propis i redovna ishrana ljudstva. Pravilnikom o ishrani propisano je da se asortiman i norme potrošnje artikala ishrane u vrijeme vjerskih praznika usklađuju s potrebama koje nalažu vjerski običaji ali se ne smije narušiti energetska vrijednost obroka na štetu korisnika.

Iz navedenog je evidentno da su postavljeni dobri normativni okviri za prihvatanje i poštivanje najviših standarda vezanih za pravo na slobodu vjere u pogledu ishrane svih pripadnika OS BiH, bez obzira na vjersku pripadnost, samo ostaje na konzumentima ovog prava koliko ga žele individualno koristiti.

2.3. Pravo na mogućnost izostanka s posla u vrijeme vjerskih praznika

Zakon o službi u OS BiH u članu 57 propisuje da vojna osoba u jednoj kalendarskoj godini može izabrati četiri radna dana radi udovoljenja svojim vjerskim, odnosno tradicijskim potrebama, s tim što se dopust od dva dana koristi uz naknadu plaće – plaćeni dopust.

3. Problematiziranje i testiranje dijela podzakonskog akta kojim se ograničava pravo na nošenje brade osim vjerskim službenicima

Prema Izvještaju o radu Parlamentarnog vojnog povjerenika Bosne i Hercegovine za 2013. godinu od 14.2.2014. godine, u tački 2.1.9. elaborirana je pritužba vezana za nošenje brade protivno odredbama Pravila službe u Oružanim snagama BiH.

Vojnom povjereniku pritužbom se obratio podoficir M.J. u kojoj ističe da iz medicinskih razloga nosi bradu te da mu to, prema novodonesenom podzakonskom aktu pod nazivom Pravilo službe u Oružanim snagama BiH, nije dozvoljeno. Uz pritužbu je dostavljena i medicinska dokumentacija. Imenovani je najprije naredbom zapovjednika bio spriječen da bude prisutan jutarnjem postrojavanju i brifingu, a potom i potpunom obavljanju poslova i zadataka svog radnog mjesta. Navodno je sporan član 12. predmetnog akta kojim se PVO-u (profesionalnoj vojnoj osobi) ne dozvoljava nošenje brade.

Kako vojni povjerenik nije posjedovao akt Pravilo službe u Oružanim snagama BiH, on je dopisom broj: 05/3-50-19-1244/11 od 19. 8. 2013. zatražio navedeni akt, koji mu je dostavljen u predviđenom roku. Budući da je vojni povjerenik i prilikom posjeta te razgovora s PVO-ima na lokacijama Oružanih snaga BiH uočio da postoji problem koji je nužno razjasniti, to ovim putem naglašava sljedeće: Pravilo službe u Oružanim snagama BiH je podzakonski akt koji je donijelo Ministarstvo obrane BiH, čijem je donošenju trebala prethoditi konzultacija sa svim nižim razinama odlučivanja u cilju postizanja kompromisa i donošenja obvezujućih rješenja prihvatljivih za sve. U smislu gore navedenog, trebalo je konzultirati sve potrebne stručnjake, u konkretnom slučaju i liječnike specijaliste koji bi mogli dati valjanu argumentaciju za ili protiv uvođenja ograničenja ili pravila. Iako nije osnova za predmetnu pritužbu, ali u Uredu vojnog povjerenika otvoreno je i pitanje u vezi s vjerskim slobodama u smislu nošenja brade PVO-a, pa je u tom smislu trebalo angažirati i vjerske službenike u Ministarstvu obrane i Oružanim snagama BiH kako bi se pribavilo stručno mišljenje. Činjenica je da u članku 12. predmetnog podzakonskog akta nisu dopuštene iznimke, pa čak ni u slučaju opravdanih razloga (u ovom slučaju medicinskih), izuzev u slučaju vjerskih službenika. Vojni povjerenik, na temelju Zakona o parlamentarnom vojnom povjereniku BiH i Poslovnika o radu parlamentarnog vojnog povjerenika Bosne i Hercegovine, nema ovlasti za donošenje novih, kao ni za izmjenu postojećih zakonskih i podzakonskih akata.¹³

Iz navedenog se može zaključiti da nošenje brade u Oružanim snagama BiH nije dozvoljeno izuzev vjerskim službenicima. Za sve pripadnike koji su nosili bradu ili žele da je nose nastupilo je ograničenje na osnovu navedenog podzakonskog akta. Ono što je posebno zabrinjavajuće u navedenom slučaju, koji je obrađivao Parlamentarni vojni povjerenik, jeste činjenica da se vojnoj osobi prvo sprečava da bude prisutan jutarnjem postrojavanju i brifingu, a potom i potpunom obavljanju poslova i zadataka svog radnog mjesta, samo iz razloga što je nosio bradu. Ako nije bilo tolerancije prema vojnoj osobi koja je bradu nosila zbog zdravstvenih razloga, onda se postavlja pitanje kako se postupalo prema osobama koje su bradu nosile iz vjerskih razloga.

Prije detaljne analize i testiranja dijela podzakonskog akta kojim se ograničava pravo na nošenje brade osim vjerskim službenicima, prvo je potrebno dati odgovor da li nošenje brade pripadnika OS BiH ulazi u opseg zaštite u skladu s članom 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima.

Da bi čin nošenja brade pripadnika OS BiH ušao pod zaštitu Evropske konvencije o ljudskim pravima, takav čin pojedinca treba izražavati njegovo vjerovanje, bez obzira da li je taj čin motiviran vjerom ili je taj čin pod utjecajem vjere

13 https://www.parlament.ba/sadrzaj/komisije/ostalo/vojni_povjerenik/izvjestaji_o_radu/Default.aspx?id=45982&langTag=hr-HR&pri=b

ili je taj čin motivisan ličnim uvjerenjem. Kao viši stepen tvrdnje da čin nošenja brade vojnih lica ulazi pod zaštitu Evropske konvencije o ljudskim pravima, ovakav način izražavanja vjerovanja mora biti povezan s vjerom na način da su takve osobe obavile neku vrstu vjerskog obreda ili molitvu vezano za nošenje brade. Također, može se uzeti pozitivna pretpostavka i za one osobe koje svojim djelima i riječima pokazuju da prakticiraju svoju vjeru.

Treba naglasiti da je u definiranju opsega zaštite u članu 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima data alternativna norma. Tako je ovim članom definisan opseg „manifestiranja svoje vjere ili svojih uvjerenja ...običajima,... i obredom“, pri čemu nije implicitno propisano da to manifestiranje mora biti neka stroga vjerska obaveza da bi bilo zaštićeno Evropskom konvencijom o ljudskim pravima. Dovoljno je da se radi o ličnom uvjerenju manifestiranja, koje predstavlja lični izbor svakog pojedinca, što sigurno ulazi u područje individualnih ljudskih prava, pa se s normativnog aspekta može uzeti pozitivna prihvatljiva pretpostavka da čin nošenja brade ulazi u područje zaštite Evropske konvencije o ljudskim pravima.

Iz navedenog proizilazi da se čin nošenja brade pripadnika OS BiH može smatrati zaštićenim u skladu s članom 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima.

Prilikom razjašnjavanja pitanja da li čin nošenja brade ulazi u opseg zaštite Evropske konvencije o ljudskim pravima bilo bi pogrešno tumačiti da li je nošenje brade stroga vjerska obaveza ili nije te to povezivati s Evropskom konvencijom o ljudskim pravima. Evropski sud za ljudska prava iz 1999. godine, u predmetu Šerif protiv Grčke, No. 38178/97, stav 53 primijetio je da *princip prava na slobodu vjeroispovijesti u smislu Konvencije, u principu, isključuje mogućnost da država ispituje legitimnost vjerskih ubjedenja ili načina na koje se ta ubjedenja ispoljavaju*. Poštujući navedeni princip, legitimnost vjerskih ubjedenja a time i tumačenja vjerskih ubjedenja ili njihov način ispoljavanja područje su u koje ne bi trebalo da se upušta javna vlast .

Nakon rasvjetljavanja prvog seta pitanja, vezanih za uslove pod kojima se čin nošenja brade može smatrati zaštićenim pod Evropskom konvencijom o ljudskim pravima, nameću se nova pitanja za analizu: koji su uslovi za ograničavanje prava na slobodu vjere, kako su pitanje nošenja brade riješile pojedine države i njihove oružane snage, te da li zabrana nošenja brade, u konkretnom slučaju za pripadnike Oružanih snaga BiH, predstavlja neki od oblika diskriminacije?

Navedena pitanja potrebno je testirati prema međunarodnim i državnim normativnim standardima.

3.1. Uslovi ograničavanja prava na slobodu mišljenja, uvjerenja i vjeroispovijesti

Prema Evropskoj konvenciji o ljudskim pravima, predviđena su četiri oblika ograničenja ljudskih prava koja mogu izvršiti države. Ograničenje prava na slobodu mišljenja, uvjerenja i vjeroispovijesti uvršteno je u kategoriju **posebnih ograničenja**. Ova vrsta ristrikcije dopušta državi da ograniči određena ljudska prava a da

se u isto vrijeme omogućava evropskim organima da ostvare kontrolu nad takvim postupcima države.

Iz navedenog je evidentno da pravo na slobodu vjere nema apsolutni karakter, nego je podložno ograničenjima od strane vlasti, ali u tačno propisanim uvjetima i u definisanim granicama, i to na način: „– *da su ograničenja propisana zakonom; da su ta ograničenja neophodna u demokratskom društvu u interesu javne sigurnosti, zaštite javnog poretka, zdravlja ili morala ili zaštite prava i sloboda drugih*“.

3.1.1. Ograničenja moraju biti predviđena zakonom ili biti u skladu sa zakonom

Prema važećim odredbama Evropske konvencije o ljudskim pravima, koja se primjenjuje u Bosni i Hercegovini, samo zakonom mogu biti predviđena ograničenja i ne mogu se propisati opštim pravnim aktom niže pravne snage od zakona, tj. podzakonskim aktom.¹⁴ Taj standard potvrdili su i bosanskohercegovački parlamentarci usvajanjem Zakona o slobodi vjere.

Podzakonski akti donose se s ciljem primjene zakona i moraju biti saglasni s aktom više pravne snage, odnosno zakonom, znači moraju potjecati iz zakona. Ako je zakonom propisano da se neko od prava na slobodu vjere ograničava, onda zakon mora dati nadležnim vlastima dovoljno jasan opseg diskrecionog prava, kako i na koji način se to pravo izvršava, pa se to ograničenje treba precizirati i u podzakonskom aktu.

Postoje mišljenja u pravnoj teoriji ali i sudskoj praksi da, ako su zakoni sastavljeni tako jasno i precizno s ciljem da pojedinac

može predvidjeti posljedice svojeg izražavanja i prilagoditi svoje ponašanje tome, domaći zakoni koji služe kao temelj za ograničavanje izražavanja ne moraju biti propisi doneseni od strane parlamenta. U tu svrhu može poslužiti bilo koji standardni izvor zakona, standardan u određenoj jurisdikciji. Tako administrativni propisi, kodeksi profesionalne etike i sudska praksa također mogu biti prihvaćeni kao zakon u svrhu pružanja temelja za ograničavanje vjeroispovijedi pod člankom 9, sve dok su pristupačni i precizni.¹⁵

Ovako široko prihvatanje zahtijevalo je i zaštitu prije svega od strane Evropskog suda za ljudska prava, pa je to Sud pojasnio na sljedeći način:

Da bi domaće pravo zadovoljilo ove uvjete, ono mora osigurati mjere pravne zaštite protiv samovoljnih kršenja prava od strane vlasti, koju garantuje Konvencija. U stvarima koje se tiču osnovnih prava, bilo bi protivno vladavini zakona, jednom od 12 bazičnih principa demokratskog društva koje

14 **Podzakonski akti** predstavljaju posebnu kategoriju opštih akata nižih od zakona, različitih po nazivu, donosiocima i pravnoj prirodi. Bez obzira na naziv (uredbe, odluke, pravilnici, naredbe i uputstva), uobičajeno je da se objavljuju u Službenim glasilima. (D. Radomir Lukić, P. Budimir Košutić, *Uvod u pravo* (Beograd: Pravni fakultet Univerziteta & Javno preduzeće Službeni glasnik, 2009), str. 176, 177, 178, 179)

15 Yonko Grozev, Predavanje o slobodi vjeroispovijedi po članku 9. Evropske konvencije o ljudskim pravima, Centre for Liberal Strategies Sofija, Bugarska, dostupno na www.cms.hr/dokument/54, str. 10.

štiti Konvencija, kada bi diskrecija povjerena izvršnom tijelu bila izražena u maniru neograničene moći. Shodno tome, zakon mora sa zadovoljavajućom jasnoćom odrediti okvir takve diskrecije povjerene nadležnim organima i način njenog izvršenja.¹⁶

Međutim, treba uvažavati činjenicu koja se odnosi na hipoteku skore prošlosti teškog kršenja ljudskih prava i specifičnost specijalnog statusa ljudskih prava u Ustavu Bosne i Hercegovine. Stoga, kako bi se pružila pravna zaštita od miješanja javne vlasti u prava i slobode zaštićene Evropskom konvencijom o ljudskim pravima, nije realno očekivati da diskreciona prava izvršne vlasti, normirana u podzakonskim aktima koja reduciraju u određenoj mjeri pravo na slobodu vjere, budu legitimna, pa čak i u slučaju da su ta podzakonska akta dostupna, jasna i predvidiva. Bio bi to slučaj protivan vladavini zakona, što bi se kosilo s jednim od osnovnih načela demokratskog društva koje je proklamovala i sama Evropska konvencija o ljudskim pravima. Osim toga, po svojoj prirodi podzakonski akti su izvedeni, a ne samostalni akti, njima se ne utvrđuju nova prava a posebno ne ograničenja, nego se zbog opštosti i nedovoljne određenosti zakonskih odredbi te odredbe razrađuju i dopunjavaju ali u skladu sa svrhom i ciljem zakona, te mu ne smiju protivrječiti, odnosno moraju biti u skladu sa zakonom (hijerarhija izvora prava). Bez obzira ko donosi podzakonski akt, da li se radi o predstavničkim organima, organima upravne i izvršne vlasti ili pravosudnim organima, zajednička karakteristika svih akata, bez obzira kako nose naziv (statuti, odluke, zaključci, naredbe, poslovnici, uredbе, odluke, uputstva, opšta rješenja, pravno obavezni načelni stavovi), ovi akti ne mogu izmijeniti, opozvati ili ukinuti zakone parlamenta.

Iz navedenog se može zaključiti da svako ograničavanje prava na slobodu vjere, bez obzira o kojem se obliku radi, treba biti jasno i precizno propisano zakonom, kako to eksplicitno i zahtijeva Evropska konvencija za zaštitu ljudskih prava, posebno u Bosni i Hercegovini, iz razloga što je u Ustavu preuzeta obaveza promoviranja i zaštite temeljnih ljudskih prava iz navedene Konvencije.

U pogledu zabrane, poređenja radi, u Zakonu o službi u Oružanim snagama Bosne i Hercegovine („Službeni Glasnik BiH“ broj: 88/05, 53/07, 59/09, 74/10 i 42/12), vojnim licima, zabranjuje se sindikalno i političko organiziranje (član 26), kao i javno istupanje u vezi sa stanjem i odnosima u Oružanim snagama bez pisanog odobrenja ministra odbrane (član 27). Da je zakonodavac smatrao da je potrebno ograničiti pravo na slobodu vjere (u potpunosti ili djelimično), to bi sigurno uradio kao i u slučaju navedenih primjera. Zakonodavac u Zakonu o službi u OS BiH nije predvidio ograničenja prava na slobodu vjere, štaviše, zakonodavac uvažava principe individualne slobode izražavanja i obavljanja vjerske službe, pa ostaje pomalo začuđujuće zašto se odustalo od navedenog principa.

¹⁶ ECHR, Hasan i Chaush protiv Bugarske, presuda od 26.10.2000, paraf 84.

Zbog nedostupnosti svih informacija, za ovu analizu ostat ćemo uskraćeni za nekoliko detalja. Ostat će nerazjašnjena pitanja iz kojih razloga donosilac podzakonskog akta pod nazivom Pravilo službe nije konsultovao Ured vojnog muftije, o pitanju nošenja brade, kao i pitanje vezano uz obavezu da ograničenje može nastupiti jedino ako nadležni organ dokaže neophodnost. Prema Izvještaju Parlamentarnog vojnog povjerenika, može se zaključiti da u izradi podzakonskog akta Pravilo službe u OS BiH nisu konsultovani ljekari niti vjerski službenici, o pitanju nošenja brade, pa se može konstatovati da se prilikom pripreme propisa nosilac normativnih poslova nije pridržavao Jedinstvenih pravila za izradu pravnih propisa u institucijama Bosne i Hercegovine.

Uvažavajući činjenicu da se Evropska konvencija o ljudskim pravima direktno primjenjuje u Bosni i Hercegovini i da je istom decidno definisano da se ova vrsta slobode ne može ograničiti nižim propisom od zakona, a Pravilo službe nije doneseno u formi i propisanoj proceduri kao zakon, niti je objavljeno u Službenom glasilu, pa nije javno dostupno, može se konstatovati da ovo ograničenje prema ovome testu nije doneseno od strane nadležne osobe, u propisanom postupku, pa se dovodi u pitanje legitimitet ove zabrane.

Shodno međunarodnim standardima da ograničenje prava na slobodu vjere može nastupiti jedino kada se dokaže neophodnost istog, može se konstatovati da u konkretnom slučaju nije ispoštovan ovaj standard, niti ga je ko dokazivao ili to dokazivanje nije javno dostupno.

3.1.2. Neophodnost u demokratskom društvu u interesu javne sigurnosti, zaštite javnog poretka, zdravlja ili morala ili zaštite prava i sloboda drugih

Sljedeći standard koji se mora ispoštovati u postupku ograničavanja prava na slobodu vjere jeste ispitivanje društvene neophodnosti u demokratskom društvu, koje mora biti u interesu javne sigurnosti, zaštite javnog poretka, zdravlja ili morala ili zaštite prava i sloboda drugih. Da bi se neko pravo ograničilo, nadležni organ mora dokazati neophodnost ograničenja, pa tek onda propisati restrikciju ili umanjenje prava.

Prvi uslov za ograničenje prava jeste postojanje neophodnosti u demokratskom društvu, odnosno „neodložne društvene nužnosti“. Ova neophodnost treba dovesti u stanje uravnoteženosti stepen ograničenja slobode vjeroispovijedi, s jedne strane, i ograničavajuću mjeru, s druge strane. Ograničenje iz razloga „neophodnosti u demokratskom društvu“ mora: 1) „odgovarati akutnoj društvenoj potrebi, 2) biti srazmjerno legitimnom cilju kome se teži, i 3) biti opravdano relevantnim i dovoljnim razlozima“.¹⁷

17 Jim Murdoch, „Freedom of thought, conscience and religion: A guide to the implementation of Article 9 of the European Convention on Human Rights“, *Human rights handbooks*, No. 9, str: 53.

U toj razmjernosti krije se dio odgovora na pitanje šta je „neodložna društvena nužnost“, koja u sebi mora sadržavati jasne i pozitivne odgovore na pitanja korisnosti, razumnosti i poželjnosti ograničenja. Kakvu to mjeru ili ograničenje zahtijeva neodložna društvena nužnost ovisi od mnogo drugih determinanti, a neke od njih su svakako državno-pravno uređenje, stepen ometanja slobode vjerskih prava, konkretna situacija, njen kontekst i vrijeme, te da li je ograničenje nužno i neophodno, pri čemu „nužno“ ne mora značiti i neophodno potrebno. Bez obzira na determinante država je dužna da bude neutralna i nepristrasna prilikom odlučivanja o ograničavanju prava, pri čemu ograničenje treba biti opravdano i proporcionalno. Ograničenjem se treba postići ravnoteža između interesa pojedinca i interesa države, pri čemu država ima obavezu da svoje ograničenje obrazloži.

Mjera ograničavanja prava na slobodu vjere, prema odredbama Evropske konvencije može se koristiti kada je u pitanju javni interes, odnosno: 1) interes javne sigurnosti, 2) zaštita javnog reda, 3) zaštita zdravlja i morala, 4) zaštita prava i sloboda drugih.

Ovo su razlozi koji se mogu navesti kao razlog za ograničavanje prava na slobodu vjeru, s izuzetkom kada je u pitanju „nacionalna sigurnost“. Međutim, kada su u pitanju sigurnosni razlozi koji zahtijevaju ograničavanje prava na slobodu vjere, treba naglasiti da su vojna lica zadužena da štite vanjsku sigurnost, i da imaju specifičnu službu. Prema Zakonu o zaštiti tajnih podataka, sva vojna lica prošla su određene sigurnosne provjere, koje im omogućavaju pristup podacima koji su stepenovani nekim od nivoa tajnosti. Ako neko od vojnih lica iz sigurnosnih razloga ne dobije rješenje o pristupu tajnim podacima, to mu predstavlja smetnju za obavljanje vojne dužnosti. Stoga, s obzirom da je u pitanju lično pravo, nije realno očekivati da sigurnosni razlozi mogu biti razlog za ograničenje ovoga prava. Kod ograničavanja navedenog prava treba analizirati „interes javne sigurnosti“ i s druge strane. Postoji vjerovatnoća da vojna lica koja su do donošenja Pravila službe nosila bradu a na čijim ličnim dokumentima su slike s bradama poštivanjem Pravila službe, odnosno brijanjem remete „interes javne sigurnosti“. Zato će pojedini morati mijenjati lične karte iz razloga što je „*izgled imaoca lične karte toliko izmijenjen da više ne odgovara fotografiji na ličnoj karti*“,¹⁸ i ta lica imaju obavezu da „*dokazuju svoj identitet i tačnost podataka koji se upisuju u njegovu ličnu kartu na osnovu ranije izdate lične karte*“.¹⁹

U pogledu zaštite javnog reda, prema Zakonu o službi u OS BiH, propisana je disciplinska odgovornost vojnih lica, i to kao teža povreda vojne discipline, za vojna lica koja za vrijeme službe ili van nje nedoličnim ponašanjem nanose štetu ugledu Ministarstva odbrane Bosne i Hercegovine ili Oružanim snagama. U smislu ove odredbe podrazumijeva se narušavanje javnog reda i mira, nepristojno ponašanje ili sukobljavanje na javnom mjestu ili bilo koje drugo postupanje koje remeti javni red i mir, bez obzira na mjesto i vrijeme događaja. Evidentno je da Zakon o službi u OS BiH vojna lica, u pogledu zaštite javnog reda, čvrsto obavezuje na striktno po-

18 Član 13 Zakona o ličnoj karti državljana BiH propisuje da se lična karta mora zamijeniti, između ostalog, kada je izgled imaoca lične karte toliko izmijenjen da više ne odgovara fotografiji na ličnoj karti.

19 Član 14. Zakona o ličnoj karti Bosne i Hercegovine.

štivanje propisa, prije svega što su za nepoštivanje istih propisane kazne uključujući i „nečastan otpust“. Prema tome, nije realno očekivati da je razlog za uključivanje ograničenja na konkretno pravo zbog interesa sigurnosti i zaštite javnog reda.

Kada dovodimo u vezu ograničenja prava vojnih lica na slobodu vjere manifestacijom čina nošenja brade sa zaštitom zdravlja i morala, mogu se nametnuti dileme da li je razlog higijena, ili su posebna ograničenja u vezi s korištenjem vojne opreme (zaštitne maske). Međutim, ako postoje vojske koje omogućavaju svojim pripadnicima da nose bradu iz bilo kojih razloga i / ili uvjerenja, onda se postavlja pitanje zašto bi to smetalo u OS BiH. Prema propisima koji su važili u Vojsci Federacije BiH (do stupanja na snagu Zakona o odbrani i Zakona o službi BiH 2005. godine) nošenje brade do jednog centimetra bilo je dozvoljeno onima koji tim činom ispoljavaju svoja uvjerenja.

Međutim, nameće se novo pitanje, ako do donošenja Pravila službe u OS BiH nije smetalo nošenje brade, zbog čega sada smeta? Kada dovodimo u korelaciju ograničenja prava vojnih lica na slobodu vjere manifestacijom čina nošenja brade sa zaštitom prava i slobode drugih, treba razjasniti je li nošenje brade vojnih lica provokacija ili se može smatrati zlonamjernim kršenjem duha tolerancije ili ovaj čin možda predstavlja ugrožavanje prava drugih. Nošenjem brade vojno lice ispoljava svoje pravo na slobodu vjere ili uvjerenja, te je mala mogućnost da bude ugroženo nečije drugo pravo. Teoretski može doći do sukoba dvaju prava, naprimjer prava na slobodu vjere i prava na zdravlje ali istog onog vojnog lica koje nosi bradu (naprimjer ako je duža brada, pa smeta nekoj zaštitnoj opremi). Treba imati u vidu da Konvencija zabranjuje zloupotrebu prava. Prema dostupnim informacijama, nema zabilježenog slučaja prijave da nošenje brade vojnog lica smeta pravima drugih ili da ih ugrožava.

3.2. Uparedno pravo i praksa

Jedno od pitanja koje Evropski sud za ljudska prava u Strasbourgu prepušta domaćim sudovima, ne želeći tako da nameće jedinstvena rješenja niti da se miješa u ustaljene sudske prakse u pojedinim državama jeste pitanje vjere. S obzirom da ne postoji konsenzus članica Vijeća Evrope o ovome pitanju, Sud u Strasbourgu je ovaj pravni instrument nazvao „polje slobodne procjene“. Ipak, potrebno je sagledati praksu drugih država u vezi s pitanjem nošenja brade vojnih lica, prvo zbog njihovog tretiranja ovog pitanja s vjerskog aspekta ali i zbog standarda u smislu vojne discipline i nošenja vojne opreme.

U posljednjoj deceniji evidentno je da se dopuštanjem nošenja brada vojnicima i oficirima upravo iz vjerskih razloga omogućava upražnjavanje ove vjerske slobode u mnogim državama. Tako je u vojsci SAD-a od 7. juna 2010. američkim specijalnim snagama u Afganistanu dopušteno da nose brade. Također, iste godine, američka vojska omogućila je iznimke za vjernike, te je vojnicima Sikhima (pripadnicima etničke grupe iz Indije) dopušteno da imaju „neostriženu“ kosu pokrivenu turbanima a muslimanskim vojnicima da imaju brade.

U izraelskoj vojsci (IDF-u) zabranjuje se puštanje dlaka na licu, osim ako je posebno iskazan zahtjev i isti odobren. Zahtjevi su uglavnom iz vjerskih i iz zdravstvenih razloga. Odobrenje važi jednu godinu, nakon čega se mora obnoviti.

Danski vojnici mogu nositi bradu. Brade su popularne među jedinicama raspoređenim u Afganistanu. To također pomaže u razbijanju kulturne barijere između danskih vojnika i Afganistanaca, posebno iz razloga što većina afganistanskih muškaraca nosi duge brade, a kod velikog broja Danaca rastu brade crvene boje, što predstavlja afganistanski simbol hrabrosti. Samo vojnici koji pripadaju Den Kongelige Livgardu (Royal Life gardi) ne smiju imati brade kad su na straži.

U francuskoj („sapeurs”) Legiji stranaca tradicionalno se nose velike brade. Dekretom N ° 75-675 od 28. maja 1975. propisuje se opća disciplina u vojsci, a tradicija dugih brada promijenjena je. Vojnim osobama dopušteno je da puštaju bradu ili brkove, ali brada mora biti skraćena i „pravilno oblikovana”, kako bi se osigurala kompatibilnost s određenom opremom.

Današnji propisi Bundeswehra (Njemačka) dopuštaju vojnicima da puštaju bradu, pod uvjetom da se obrezuje i da je nenametljiva. Brada ne smije utjecati na pravilno korištenje vojne opreme. Jedino pravilo vezano za bradu jeste da oni koji žele puštati bradu moraju početi da je puštaju za vrijeme slobodnih dana (dopusta).

U grčkim oružanim snagama samo je u mornarici dopušteno nositi bradu. Uredno obrubljeni brkovi dopušteni su u kopненоj vojsci. Ipak, najbolji primjer s kojim možemo komparirati BiH, kako u odnosu na blisku prošlost, tako i u odnosu na težnju BiH ka NATO savezu jeste susjedna Republika Hrvatska. Pravilnikom o službi u OS R Hrvatske («Narodne novine», broj 91/09) u odjeljku Izgled pripadnika Oružanih snaga, član 24 stav (5) regulisano je da pripadnici Oružanih snaga moraju uskladiti svoj vanjski izgled prema sljedećem:

- kosa uredna, ošišana sa strane i na zatiljku do 3 cm, a na tjemenu do 5 cm dužine; ako se nose zalisci, mogu biti dugi do sredine uha,
- kosa pripadnice Oružanih snaga uredna, ošišana tako da ne prelazi donji dio ovratnika košulje; duga kosa mora biti uredno svijena (povezana) tako da ne prelazi gornji dio ovratnika košulje; oblik frizure ne smije smetati pravilnom nošenju pokrivala za glavu ili zaštitne maske,
- dopušteno je bojenje kose, brade ili brkova samo u prirodnim bojama kose, brade ili brkova; nije dopušteno uređivanje frizure urezivanjem raznih likova (npr. crte u kosi),
- brada ne smije biti duža od 0,5 cm te ne smije smetati obavljanju profesionalne dužnosti,
- brkovi ne smiju prelaziti donju usnicu niti biti spojeni sa zaliscima; ne smiju biti duži od crte gdje se spajaju gornja i donja usnica,
- nije dopušteno nošenje nakita ni tetovaža na licu te tetoviranje na vidljivom dijelu tijela,
- nakit ne smije biti vidljiv na odori ili otkrivenim dijelovima tijela (osim nakita iz zadnjeg podstavka ovoga stavka),

- dopušteno je nošenje naočala s dioptrijom i medicinskih sunčanih naočala; sunčane naočale bilo koje vrste i namjene nije dopušteno nositi na postrojavanju i na vojnim svečanostima,
 - uporaba kozmetičkih preparata mora biti neupadljiva,
 - sat, remen, prstenje i naušnice, moraju biti prikladnih boja i veličina, ne narušavajući izgled pripadnika Oružanih snaga.
- (6) Izgled pripadnika Oružanih snaga mora odgovarati fotografiji na vojnoj identifikacijskoj ili vojnoj iskaznici.
- (7) Iznimno od odredbi stavaka 1. do 4. ovog članka, izgled pripadnika Oružanih snaga koji sudjeluju u mirovnim operacijama i drugim aktivnostima u inozemstvu može se odrediti i drugačije na temelju zapovijedi nadležnog zapovjednika.

Iz navede njih primjera može se zaključiti da nema posebnih razloga za zabranu nošenja brade u vojsci, posebno za vjernike.

3.3. Postoji li diskriminacija?

Evropska konvencija o ljudskim pravima definira zabranu diskriminacije uopšte, a između ostalog zabranjena je diskriminacija po vjerskom osnovu. U članu 14 Evropske konvencije o ljudskim pravima, propisano je da:

Uživanje prava i sloboda koje su priznate u ovoj Konvenciji osigurat će se bez diskriminacije na bilo kojoj osnovi, kao što je spol, rasa, boja kože, jezik, vjera, političko ili drugo mišljenje, nacionalno ili društveno porijeklo, pripadnost nacionalnoj manjini, imovina, rođenje ili druga okolnost.

Već je spomenuto da Ustav BiH u potpunosti prihvata sve standarde iz Evropske konvencije o ljudskim pravima, a svoju konkretizaciju u pogledu zabrane diskriminacije Parlament BiH implementira u 2009. godini donošenjem Zakona o zabrani diskriminacije, kojim se na jedinstven način osiguravaju mehanizmi za zaštitu od diskriminacije. Tako je u članu 2 Zakona propisano:

Diskriminacijom će se, u smislu ovog zakona, smatrati svako različito postupanje uključujući svako isključivanje, ograničavanje ili davanje prednosti utemeljeno na stvarnim ili pretpostavljenim osnovama prema bilo kojem licu ili grupi lica na osnovu njihove rase, boje kože, jezika, vjere, etničke pripadnosti, nacionalnog ili socijalnog porijekla, veze s nacionalnom manjinom, političkog ili drugog uvjerenja, imovnog stanja, članstva u sindikatu ili drugom udruženju, obrazovanja, društvenog položaja i spola, spolnog izražavanja ili orijentacije, kao i svaka druga okolnost koja ima za svrhu ili posljedicu da bilo kojem licu

onemogućiti ili ugrožava priznavanje, uživanje ili ostvarivanje na ravnopravnoj osnovi, prava i sloboda u svim oblastima javnog života. Zabrana diskriminacije primjenjuje se na sve javne organe kao i na sva fizička ili pravna lica, i u javnom i u privatnom sektoru, u svim oblastima, a naročito: zaposlenja, članstva u profesionalnim organizacijama, obrazovanja, obuke, stanovanja, zdravstva, socijalne zaštite, dobara i usluga namijenjenih javnosti i javnim mjestima, te obavljanja privrednih aktivnosti i javnih usluga.

Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica također tretira pitanje diskriminacije koja je zasnovana na vjeri ili uvjerenju pa takva diskriminacija:

označava svako isključivanje, ograničavanje, davanje prednosti, izostavljanje ili svako drugo razlikovanje koje je utemeljeno na religiji ili uvjerenju, a koje ima za svrhu ili se njime može postići – izravno ili neizravno, namjerno ili nenamjerno – ukidanje ili umanjivanje priznanja, jednakog uživanja i ostvarenja ljudskih prava i temeljnih sloboda u građanskim, političkim, ekonomskim, socijalnim i kulturnim stvarima.

Zabrana nošenja brade ne pogađa sve pripadnike Oružanih snaga jednako, prvo zbog različitog značenja religiozne simbolike za njihove pripadnike, a drugo i u okviru iste religije to značenje nije za svakoga isto, shodno ličnim uvjerenjima. Stoga se ova zabrana može okarakterisati kao ciljana, jer pogađa isključivo jednu populaciju vojnih lica.

U ovome radu pitanje eventualnog postojanja diskriminacije može se sagledati iz nekoliko relacija. Prva je sagledavanje eventualnog postojanja diskriminacije u okviru iste religijske pripadnosti između vjerskih službenika i vjernika vojnih lica. Zašto je nošenje brade omogućeno vjerskim službenicima a ne svim vjernicima muslimanima koji žele da se pridržavaju ovog vjerskog propisa. Da bi ovu prvu relaciju adekvatno shvatili, treba utvrditi postoje li neke razlike u profesionalnoj vojnoj službi vjerskih službenika i vojnih lica.

Članom 5 Zakona o službi u OS BiH propisano je da se Oružane snage sastoje iz vidova, rodova i službi. U 14 ravnopravnih službi uvrštene su: tehnička služba, zrakoplovna tehnička služba, služba vojne policije, saobraćajna služba, intendantska služba, sanitetska služba, veterinarska služba, građevinska služba, finansijska služba, pravna služba, geodetska služba, informatička služba, muzička služba i vjerska služba. Prema članu 12 Stav (3) Sporazuma o uspostavi, organiziranju i načinu funkcionisanja Vojnog muftijstva kao sastavnog dijela jedinstvene vjerske službe u MO i OS BiH, potpisanom 11. septembra 2007. godine, „*pripadnici vjerske službe – vojni imami (u daljem tekstu vojni imami) OS BiH su vojna lica sa specifičnim statusom definiranim u ovome sporazumu*”. Vojni imami su u rangu oficira, sa statusom prema Zakonu o službi u OS BiH i Sporazumom.

Posebnost vojnog statusa definirana je u članu 16 navedenog Sporazuma, po kojemu zbog posebnosti poslova vjerske službe vojni imami imaju poseban status i to: da neće nositi oružje, neće nositi činove, nego oznake ranga, prijem i raskid ugovora vrši se po posebno definisanoj proceduri, izuzeti su iz sistema unapređenja OS BiH a unapređenje se vrši na prijedlog muftije, izuzeti su iz standardne procedure disciplinske odgovornosti. Treba naglasiti da posebnosti vojnog statusa imaju i drugi, naprimjer sanitetska služba, posebno prema Međunarodnom humanitarnom pravu, kako u pogledu nošenja oružja, tako i angažovanja u vojnoj službi. Vojni imami isto kao i ljekari nose vojničku uniformu, a kada obavljaju svoju službu, onda su odjeveni u skladu s istom, stoga i nema nekog posebnog razloga da se ne može komparirati i uspoređivati eventualna diskriminacija između vojnih lica i vojnih imama u pogledu vojne službe i nošenja brade.

Druga relacija je odnos države prema drugim vrstama ispoljavanja slobode vjere, i to kroz pitanje pruža li država (MO BiH) svima jednake mogućnosti i odnosi li se prema svima s istim pragom tolerancije. Kod elaboriranja pitanja diskriminacije za pravilno utvrđivanje diskriminacije potrebno je ispitati odnos države prema ostalim religijskim stajalištima, kroz približno isto ili slično ispoljavanje slobode vjere i da li je država pružila jednaku mogućnost i toleranciju. U konkretnom slučaju to bi bila tolerancija MO i OS BiH prema isticanju nekih drugih religioznih simbola (npr. kao što su različiti nakiti u obliku polumjeseca i zvijezde ili krstova, brojanica i sl.). Pitanje ove tolerancije zahtijeva posebno istraživanje i elaboraciju a interesantni bi bili rezultati koji bi se dobili pa čak i površnim ispitivanjem o toleranciji ovog ministarstva naspram javnog isticanja kalendara s vjerskim sadržajem u kancelarijama i radnim prostorijama. Tek onda bi se moglo tvrditi da li država garantuje svakom religijskom stajalištu jednaku mogućnost i tretman u svojim javnim ustanovama. Rezultati istraživanja pokazali bi postoji li osnov da se prigovori državi da provodi dvostruke standarde u primjeni svoje zabrane.

Ako se zabranjuje izražavanje vjerskih simbola, onda zabrana mora biti jednaka za sve, odnosno ako se dozvoljava izražavanje vjerskih simbola, onda isticanje tih simbola mora biti u proporcionalnoj mjeri. Diskrepancija u toleranciji države ili javnog organa sigurno predstavlja direktnu diskriminaciju.

Treba imati u vidu da se svako pojedinačno očitovanje religije vojnih lica nošenjem brade ne smije poistovjetiti s očitovanjem javnog tijela, odnosno MO BiH u kojem je vojno lice uposleno. Nošenje brade ne predstavlja povredu principa neutralnosti države, zato što to nije simbol države na prvom mjestu, već prije svega lični stav čovjeka, koji ne smije i ne može biti uzet kao stav države. Međutim, javnim isticanjem religijskih kalendara u službenim prostorijama nastaje situacija u kojoj se dovoljno ne razlikuju simboli koje država lično koristi od simbola kojim pojedinci vojna lica pojedinačno očituju religiju ili uvjerenje. Ako MO BiH konkretno dopušta pojedine vjerske simbole, onda isticanje istih mora dopustiti svima, znači srazmjerno, bez diskriminacije po bilo kom osnovu ili se opredijeliti da sve zabrani.

Za zabranu nošenja brade vojnim licima donosilac zabrane mora imati „objektivno i razumno opravdanje“, te takvo opravdanje mora biti u proporcionalnoj vezi s ciljem koji se želi postići. Zbog toga postoji čvrst argument da se koncipirana zabrana nošenja brade za vojna lica vrednuje kao indirektna religijska diskriminacija. Evidentno je da se kod onih koji su odlučivali o ograničavanju navedenog prava u dobrom dijelu zadržala „socijalistička“ ili možda matrica JNA (vojske bivše Jugoslavije), po kojoj je vjera bila potisnuta, međutim vjera je javna i svako ima pravo vjerovati ili ne, uostalom to jasno definira i član 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima.

Zaključak

Analizirajući propise kojima se definira pravo na slobodu vjere vojnih lica može se konstatovati da su u dobroj mjeri prihvaćeni visoki međunarodni standardi. Posebno je evidentno da su propisi kojima su istovremeno obuhvaćena prava vojnih lica svih religija u potpunosti u skladu s najvišim standardima. Treba naglasiti da su dva bitna faktora determinirala ovako visoko propisane standarde. Prvi, učešće pravnih vojnih eksperata iz SAD-a u procesu izgradnje nacrtu Zakona o službi u OS BiH, koji su inkorporirali visoke standarde pravne stečevine američke vojske o ovome pitanju. I drugi, u vrijeme izrade nacrtu Zakona o službi donesen je Zakon o slobodi vjere na nivo Bosne i Hercegovine, što je imalo pozitivne implikacije da se pravno uredi ovo pitanje u vojnoj službi. Pored činjenica da je član 29 Zakona o službi definisan tako da omogućava dosta širok spektar uživanja prava na slobodu vjere, postoje slučajevi gdje se podzakonskim aktima u određenom stepenu umanjivalo ovo pravo. Posebno karakteristično da nastaju problemi u ostvarivanju prava vojnih lica na slobodu vjere koja su specifična za jednu vjeroispovijest (kao što je slučaj nošenja brade, pravo na odijevanje pripadnika u skladu s njihovim religijskim identitetom), pa se može konstatovati da nema senzibiliteta prema drugim i / ili drugačijim i da se nije dostigao željeni nivo tolerancije. Uzroke tome treba tražiti i u činjenici da je skorija prošlost Države obilovala nasiljem i zločinima upravo prema drugima i drugačijima, pa je to i razlog više da se Bosna i Hercegovina opredijeli za princip religijske neutralnosti države. Poštujući ovaj princip, Država bi trebalo da primjenom doktrine područja slobodne procjene (*Margin of Appreciation Doctrine*) sistemski uredi odnos naspram religije, i to na način da odredi obim ograničenja ljudskih prava u skladu s vlastitom procjenom, kroz konkretizaciju šta treba ograničiti i u kojoj mjeri, u kojoj instituciji, kako bi se zaštitio državni demokratski sistem ali i uspostavio balans međureligijskog ispoljavanja i ravnoteža vjerskih sloboda i ljudskih prava. Zbog svoje specifičnosti, država u kojoj dominiraju tri konstitutivna naroda, koji pripadaju različitim religijama, prema pitanju ograničavanja prava na slobodu vjere treba postupati transparentno i uz jednak odnos prema svima, po mogućnosti i uz konsenzus svih, a svako ograničavanje prava na slobodu vjere treba propisivati isključivo zakonom.

Specifičnost vojne organizacije mora se prihvatiti, posebno od strane vojnih lica koji dobrovoljno stupaju u profesionalnu vojnu službu. Međutim, suština ljudskih prava jeste da se pojedinac zaštiti od države ili pak da traži zaštitu od države. Zato je u pogledu uživanja prava na slobodu vjere potrebno da se preispita propis vezan za pravo na nošenje brade, i isti uskladiti s definiranim međunarodnim standardima. Konkretno, potrebno je u potpunosti primijeniti član 14 stav (7) Zakona o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica, a koji je u skladu s Evropskom konvencijom o ljudskim pravima. Javno očitovanje vjere ili uvjerenja može se ograničiti jedino na osnovu zakona i u skladu s međunarodnim standardima kada nadležni organ dokaže da je to neophodno u interesu javne sigurnosti, zaštite zdravlja, javnog morala, ili u cilju zaštite prava i sloboda drugih osoba u skladu s međunarodnopravnim standardima. S obzirom da se radi o individualnim pravima, svako pojedinačno može da traži zaštitu svojih prava putem institucija za zaštitu ljudskih prava i sloboda i to putem Ombudsmena za ljudska prava BiH, a pripadnici OS BiH istovremeno i od Parlamentarnog vojnog povjerenika. Kao krajnju instancu za zaštitu ove vrste prava moguće je obratiti se i sudskim organima, iako je sudska praksa u BiH o ovome pitanju oskudna, te se crpi praksa Evropskog suda za ljudska prava.

Zakon o slobodi vjere daje aktivnu legitimaciju da i Islamska zajednica Bosne i Hercegovine podnese žalbu na ograničavanje prava na slobodu vjere donosiocu podzakonskog akta kojim se ograničava pravo na nošenje brade vojnim licima. Prije donošenja odluke o žalbi svoje mišljenje treba dati Ministarstvo za ljudska prava i izbjeglice Bosne i Hercegovine. S druge strane Zakon o službi u OS BiH propisuje da su Islamska zajednica i Ministarstvo odbrane dužni i obavezni da vojnim licima osiguravaju ostvarivanje vjerskih sloboda.

Shodno navedenom a u cilju sprečavanja mogućnosti zloupotrebe ograničavanja ovoga prava potrebno je zakonski normirati ograničenje ljudskih prava i osnovnih sloboda.

Bilo bi poželjno, s obzirom da je nošenje brade za vojna lica neposredno primjetno za druge, kako bi se izbjeglo ciljano definiranje u propisu kojim bi se dao otvoreni nagovještaj da određena osoba pripada vjerskoj službi ili određenoj vjeri, da takav propis bude široko definisan. Širokim definisanjem izbjeglo bi se etiketiranje ove populacije, pa bi prilikom normiranja ovoga propisa bilo poželjno postupiti na način kako je to riješeno u OS R Hrvatske. Ovakvim definiranjem izbjeglo bi se tretiranje nošenja brade isključivo kao religioznog simbola, a bilo bi omogućeno i da se udovolji vojnim licima koja iz zdravstvenih razloga imaju potrebu da nose bradu.

The right of persons in professional military service to the freedom of faith in the Armed Forces of Bosnia and Herzegovina

Nermin Lapandić

Abstract

This paper analyses the laws and by-laws governing the right of persons in professional military service to the freedom of faith in the Armed Forces of Bosnia and Herzegovina, in conjunction with Article 9 of the European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms and BiH legislation, through the following issues: organisation of religious activities and religious service in the BiH Armed Forces, the right to a diet in accordance with religious needs in the BiH Armed Forces, and the right to a leave of absence during religious holidays. The paper particularly analyses the conditions under which there is a possibility for restricting the right to free manifestation of faith, in the part of a by-law restricting the right of persons in professional military service to have a beard, with the exception of religious officers in the BiH Armed Forces. The focus is on the legal obligation of the legislator limiting the right to prove the necessity of such a decision so as to prevent autocracy on the part of the authorities. In addition to a comparative overview of the relevant law and case law, the paper discusses in detail some examples of persons having a beard in the armed forces of several NATO members. Furthermore, the final section of the paper investigates the presence of discrimination, first and foremost through the relationship obtaining with regard to military personnel and religious officers of the same religion and, subsequently, through the issue of equal treatment on the part of the State with regard to prominence of different religious symbols.

Key terms: European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, right, freedom of religion, Armed Forces of Bosnia and Herzegovina.

Teorijska polazišta i metodološki pristupi izučavanju religije u okviru univerzitetskog kurikuluma

Amina Isanović Hadžiomerović

Sažetak

Rad se bavi teorijsko-metodološkim aspektima istraživanja pozicije religije unutar univerzitetskog konteksta. Najprije se daje prikaz osnovnih postavki triju recentnih istraživanja posvećenih ovoj temi. U drugom dijelu rada propituje se mogućnost primjene teorije kurikuluma na istraživanje pozicije religije unutar visokoškolskog konteksta na javnim univerzitetima u Bosni i Hercegovini. Rezultati kazuju da u analiziranim programima još uvijek ne postoji zaseban predmet koji bi u formi uvodnog kursa studente upoznao sa doktrinarnim i obredoslovnim osnovama religija, te glavnim događajima iz njihovog povijesnog bivanja. Istovremeno, identificiran je određeni broj predmeta koji religiju uključuju u širi diskurs konkretne discipline, posmatrajući je kao filozofski, sociološki, historijski ili kulturološki fenomen. Također su identificirani predmeti koji u široj tematskoj razradi uključuju pitanje religije, bilo kao supstancijalni ili akcidentalni element.

Ključne riječi: vjera, religija, univerzitet, istraživanje religije, teorija kurikuluma¹

Univerzitet se smatra jednom od najdugovječnijih institucija savremene civilizacije,² svjedočeći to svojim višestoljetnim postojanjem kako u istočnom, tako i u zapadnom kulturnom krugu. Njegovo osnivanje i rast odvijali su se u bliskoj vezi s vjerskim autoritetima, pri čemu je univerzitet nerijetko bio čuvar vjerskih učenja. Od novovjekovlja, kada znanstveni pogled na svijet počinje podrivati vjerski

1 Istraživanje koje predstavljamo u ovom radu provedeno je u okviru projekta „Zastupljenost i predstavljanje vjere u univerzitetskim programima i prostorima u Bosni i Hercegovini“, pokrenutog od strane Centra za napredne studije.

2 Walter Rüegg, „Themes“, *A History of the University in Europe, Volume IV: Universities since 1945*, Walter Rüegg (ur.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), str. 3-30.

svjetonazor i kada univerzitete počinje osnivati državna i građanska vlast, univerziteta – naročito tradicionalni – suočili su se s potrebom redefiniranja svog stava prema vjerskim doktrinama i odnosa s vjerskim autoritetima. Bilo da su pronosili neko vjersko učenje ili se od njega udaljavali, određenje mjesta i uloge religije u životu i organizaciji univerziteta činilo je važan dio njegovog identiteta.

Uvažavajući ulogu religije³ i njenih struktura u povijesnom razvoju univerziteta, te imajući u vidu postsekularni savremeni kontekst⁴ i postsocijalističku stvarnost bosanskohercegovačkog društva, koji religiju čine vidljivijom, ali nedovoljno jasno definiraju njeno mjesto u javnom prostoru, u ovom radu se pitamo: *kakvo je mjesto religije u programima bosanskohercegovačkih univerziteta?* Budući da se srećemo s istraživački nedovoljno tretiranim pitanjem na našim prostorima, najprije je potrebno osvrnuti se na postojeća teorijsko-metodološka rješenja primijenjena u istraživanjima ove vrste u svijetu. Zanima nas iz kojih teorijskih horizonata i unutar kojih metodoloških okvira se provode istraživanja pozicije i uloge religije u visokom obrazovanju. U drugom dijelu rada, propitujući primjenu teorije kurikuluma kao mogućeg teorijskog polazišta, predstavljamo rezultate istraživanja zastupljenosti religije u studijskim programima fakulteta humanističkih znanosti na javnim univerzitetima u Bosni i Hercegovini.

1.1 Kontekst istraživanja religije na univerzitetu

Sve do našeg, postmodernog, doba znanstvena istraživanja posvećena visokom obrazovanju⁵ bila su relativno rijetka i, shodno perspektivi iz koje su progovarala, uglavnom su pripadala znanstvenim i istraživačkim poljima izvan obrazovanja, kao što su sociologija, ekonomija i politologija. Tek će omasovljenjem pristupa visokom obrazovanju, promoviranjem koncepta *društva znanja*, tehnološkim naporima, globalizacijom i reformskim procesima visoko obrazovanje zadobivati veću znanstvenoistraživačku pažnju. Stoga je i dalje teško pouzdano definirati identitet polja koje se bavi istraživanjem visokog obrazovanja – da li je to zasebna znanstvena disciplina, samostalno istraživačko polje, grana nekog drugog znanstvenog polja (npr. znanosti o odgoju i obrazovanju) ili tek prilika za istraživače

3 Radi preciznosti izlaganja u nastavku rada potrebno je razlučiti razliku između *religije* i *vjere*. Vjeru razumijevamo kao „temeljni religijski stav kojim se [...] prihvaća sveto ili vjerske istine jedne religije“, a religiju kao „sistem vjerovanja, etičkih vrijednosti i čina kojima čovjek izražava svoj odnos prema svetom“ te koji ima svoju subjektivnu i objektivnu dimenziju. (Adalbert Rebić (ur.), *Opći religijski leksikon* (Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2002), str. 1016. i 798)

4 Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009); Jürgen Habermas, „Secularism’s Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society“, *New Perspectives Quarterly*, Vol. 25 (2008), str. 17-29.

5 U literaturi je prisutna razlika između termina *visoko obrazovanje* i *univerzitet*. U visoko obrazovanje pripada svaki vid postsekundarnog obrazovanja, uključujući institucije namijenjene sticanju praktičnih kompetencija, kao što su više škole, politehničke škole, te neki koledži i instituti, koji ne vode sticanju znanstvenih titula. Univerzitet, s druge strane, predstavlja institucionalnog čuvara znanosti i znanstvenosti, te u svojoj organizaciji odražava strukturu znanstvenih disciplina i svaki njegov obrazovni ciklus vodi sticanju odgovarajuće akademske diplome. Dok je univerzitet gotovo u pravilu u sferi bavljenja filozofije i sociologije, visokim obrazovanjem bave se različiti profili istraživača.

iz raznih disciplina za istraživački angažman.⁶ U postojećoj konstelaciji ovog područja znanstveno bavljenje visokim obrazovanjem primarno je definirano pristupom tretiranom predmetu, a ne nužno disciplinarnom pripadnošću njegovog autora.⁷

Navedeno govori o neisprofiliranosti konceptualne osnove istraživanja o / u visokom obrazovanju, što ostavlja prostor primjeni širokog spektra teorijskih i metodoloških modela, ali i generiranju novih. S druge strane, ovakvo stanje onemogućava razvoj temeljnih istraživanja i zasnivanje vlastite teorijsko-metodološke matrice. Štaviše, većina istraživanja iz ove oblasti jesu studije slučaja ili evaluativne studije⁸ kvantitativnog karaktera. Tek ponegdje javljaju se hibridni nacrti koji u okrilju interdisciplinarnog ili transdisciplinarnog pristupa istražuju fenomene iz domena visokog obrazovanja primjenjujući „alternativne“ metodološke pravce poput kritičke teorije, feminističke kritike, naturalističkih i etnografskih istraživanja.

Tretiranje uloge i pozicije religije u visokom obrazovanju zadobiva značajnije mjesto u javnom i znanstvenom diskursu potkraj XX i početkom XXI stoljeća. Porast zanimanja za ovu temu autori povezuju sa *iščekavanjem sekularnog univerziteta*,⁹ sve aktivnijim vjerskim životom studenata,¹⁰ prepoznavanjem potreba njihovog cjelovitog razvoja,¹¹ te javljanjem postsekularnog etosa unutar univerzitetetskog prostora.¹²

U Bosni i Hercegovini pitanje pozicije religije u visokom obrazovanju rijetko je bilo tema znanstvenih istraživanja i refleksija. Među tim rijetkim radovima vrijedno je spomenuti istraživanje profesora Fikreta Karčića posvećeno metodološkim i institucionalnim okvirima izučavanja fikha na univerzitetima muslimanskog i nemuslimanskog svijeta,¹³ gdje su, između ostaloga, predloženi modeli izučavanja ove islamske discipline prikladni bosanskohercegovačkom kontekstu. Od istog autora nalazimo i studiju o izučavanju islama na univerzitetima – uticajima i općim

6 Edgar Frackmann, „Research on Higher Education in Western Europe: from policy advice to self-reflection“, u Jan Sadlak i Paul G. Altbach (ur.) *Higher Education Research at the Turn of the New Century: structures, issues and trends* (Paris: UNESCO Publishing, 1997), str. 107-136.

7 Ulrich Teichler, „Comparative Higher Education: potentials and limits“, *Higher Education*, 32 (1996), str. 431–465.

8 U metodologiji znanstvenog istraživanja postoji razlika između istraživanja i evaluacije (evaluativne studije). Dok istraživanja imaju eksploratorni karakter, doprinoseći proširivanju granice (disciplinarnog) znanja i teorije, evaluacijama uglavnom nedostaje teorijska orijentacija i najčešće služe svrhama prosvjetne politike, a ne znanosti (više u Louis Cohen, Lawrence Manion i Keith Morrison, *Research Methods in Education* (London-New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2007), str. 38).

9 C. John Sommerville, *The Decline of the Secular University* (Oxford-New York: Oxford university Press, 200).

10 Alan Finder, „Matters of Faith Find a New Prominence on Campus“, *New York Times*, (May 2, 2007), http://www.nytimes.com/2007/05/02/education/02spirituality.html?pagewanted=all&_r=0, pristupljeno 29.11.2014.

11 Larry Braskamp, Lois Caliana Trautvetter, Kelly Ward, *Putting Students First: How Colleges Develop Students Purposively* (Boston: Anker Books, 2006).

12 Douglas Jacobsen, Rhonda H. Jacobsen (ur.), *The American University in a Postsecular Age: Religion and Higher Education* (New York: Oxford University Press, 2008).

13 Fikret Karčić, „Izučavanje fikha na pragu 21. vijeka – uporedna perspektiva“, u Fikret Karčić, *Islamske teme i perspektive* (Sarajevo: El-Kalem, 2009), str. 33–46.

metodološkim pristupima.¹⁴ Nedavno je također objavljeno istraživanje Ehlimane Memišević o izučavanju predmeta *Islamsko pravo* na Pravnom fakultetu u Sarajevu.¹⁵

Pretragom portala i baze znanstvenih časopisa iz susjednih zemalja,¹⁶ našli smo da je situacija slična i na širem području južnoslavenskih jezika. Naime, rezultati pretrage ukazuju na tek jedan rad posvećen pitanju religije na univerzitetu. Riječ je o tekstu „Tumačenje Biblije kao nastavni predmet na univerzitetu“ autora Ljubivoja Stojanovića objavljenom u časopisu *Inovacije u nastavi*, u Beogradu 2009. godine.

Analizirajući obiman korpus istraživanja posvećenih vjeri i religiji, religioznosti i duhovnosti u visokom obrazovanju, Mayrl i Ouere¹⁷ uočili su kretanje od isprva normativnih i teoretskih do kasnije empirijskih istraživanja longitudinalnog i etnografskog karaktera. U konceptualnom pogledu, ova istraživanja razlikuju se u odnosu na:

- definiciju vjere / religije koja je u osnovi istraživačkog nacrt (od tradicionalne religije do modernih formi duhovnosti);
- teorijski okvir iz kojeg je generiran pojmovni aparat te interpretativni obrasci (od psiholoških i socio-kulturnih teorija do istraživanja bez vidljive teorijske osnove);
- primijenjeni metodološki nacrt (kvantitativni i kvalitativni, empirijski i izvanempirijski pristup).

Navedena pitanja poslužiti će kao okvir predstavljanja teorijsko-metodoloških osnova tri odabrane studije o kojima ćemo govoriti u nastavku rada.

1.2 Teorijsko-metodološki okviri istraživanja religije: predstavljanje triju studija

U ovom dijelu rada naša pažnja usredsređena je prema trima recentnim studijama posvećenim istraživanju pozicije religije na univerzitetima anglosaksonskog svijeta koje se međusobno razlikuju u odnosu na navedena tri kriterija. Prva razlika tiče se pristupa definiranju vjere / religije u odabranim studijama, gdje srećemo slijedeće definicije:

1. vjera kao pluriformna struktura koja zahvata tradicionalnu religiju, duhovnost u njenim mnogovrsnim pojavljivanjima, te konačna pitanja o smislu i sudbini čovjeka, svrsi čovjekovog života, karakteru, moralu, bez obzira na to da li su ova pitanja formulirana jezikom religije ili ne;¹⁸

14 Fikret Karčić, „Islamske studije na pragu 21. vijeka: naslijeđe prošlosti i izazovi budućnosti“, u Fikret Karčić, *Islamske teme i perspektive*, str. 47-68.

15 Ehlimana Memišević, „Izučavanje Islamskog prava na Pravnom fakultetu u Sarajevu u periodu 2005-2013. godine“, *Context*, 1:1(2014), str. 91-111.

16 Srpski citatni indeks <http://scindeks.ceon.rs/Default.aspx?lang=srn> i Portal znanstvenih časopisa Republike Hrvatske <http://hrcak.srce.hr>.

17 Damon Mayrl, Freedom Oeur, „Religion and Higher Education: Current Knowledge and Directions for Future Research“, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2:48(2009), str. 260-275.

18 Od ove definicije polazi istraživanje: Douglas Jacobsen, Rhonda Hustedt Jacobsen, *No Longer Invisible: Religion in University Education* (Oxford-New York: Oxford University Press, 2012).

2. konkretna religija kao povijesna pojava, sa svojom prošlošću i savremenošću, ozbiljena kao religija, civilizacijska struktura, pravni i politički sistem;¹⁹
3. religija i različiti oblici religioznosti kao posebna interesna sfera, proizvod političkih procesa koji, da bi bio dio univerzitetskog programa, treba odgovoriti zahtjevima „sekularne“ znanosti.²⁰

Iz naznačenih definicija, dalje, proizlaze različiti teorijsko-metodološki okviri istraživanja, koje ćemo u osnovama predstaviti u nastavku izlaganja. Početak usredsređenijeg i znanstveno kredibilnijeg bavljenja pitanjem religije na univerzitetu predstavlja projekt pod naslovom *Religija u akademskom prostoru*,²¹ koji su prije nešto više od dvije decenije pokrenuli Douglas Jacobsen i Rhonda Hustedt Jacobsen. Projekt je rezultirao trima studijama: *Scholarship and Christian Faith: Enlarging the Conversation* (2008), *The American University in a Postsecular Age* (2008) i *No Longer Invisible: Religion in University Education* (2012). Ova potonja studija jeste prvo od tri djela čije ćemo teorijsko-metodološke postavke predstaviti u ovom radu.

Konceptualni okvir ovog istraživanja temelji se na dva principa:

- principu integracije vjere i učenja (*the integration of faith and learning*), koji autori primjenjuju na više različitih znanstvenih disciplina – od umjetnosti, humanističkih i društvenih znanosti do drugih, nešto slabije vrijednosno obilježenih, znanstvenih disciplina;
- principu vjerom informiranog znanstvenog rada (*faith informed scholarship*).

U studiji se polazi od potrebe za religijskom pismenošću u vjerski šarolikom svijetu, te se zahvataju pitanja poput: međuvjerskih odnosa, vjere i oblikovanja znanja, vjere i civilnog angažmana, te mjesta ubjeđenja i vjerovanja u visokoškolskom nastavnom procesu. Premda je kontekst u kojem je obavljeno terensko istraživanje dominantno protestantski i ponegdje katolički, predmet bavljenja ovog istraživanja nije neka naročita religija, nego manifestni aspekti vjere i religije shvaćenih veoma široko.

Istraživanje je pozicionirano u kompleksan teorijski okvir sastavljen od teorije intelektualnog i etičkog razvoja edukacijskog psihologa Williama Perryja, koncepta postsekularnog društva, koncepta religijske pismenosti Stephena Prothera i, najzad, didaktičkog modela poučavanja usmjerenog na studente.

19 Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari, Sulayman Nyang (ur.), *Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities* (London-Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2012).

20 Darryl G. Hart, *The University Gets Religion: Religious Studies in American Higher Education* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1999).

21 Zvanična web stranica: *Religion in the Academy*, <http://home.messiah.edu/~djacobse/>, pristupljeno 19. 10. 2014.

Perryjeva teorija predstavljena u djelu *Oblici intelektualnog i etičkog razvoja tokom studija*²² omogućuje razumijevanje načina na koji studenti oblikuju smisao u svojim životima, a vjera je, kako je razumijevaju Jacobsen i Jacobsen, osnovni okvir u kojem se rađa smisao čovjekova života. Ova teorija naglašava kako je neophodno studente podržati i osnažiti u njihovim razvojnim zadacima, koji su često zanemareni usljed pretjerano naglašene kognitivne dimenzije obrazovanja. U istraživačkom nacrtu koji predstavljamo ovdje ova teorija kombinira se s didaktičkim modelom nastave usmjerene prema studentima, te tako religiju integrira u kontekst ispunjenja potrebe za cjelovitim razvojem studenata. Nadalje, koncept religijske pismenosti govori u prilog potrebi osposobljavanja za razumijevanje i pravilno korištenje različitih religijskih termina, simbola, tema, priča i sl., koji preplavljaju javni prostor. Prevedeno u jezik nastave, poučavanje koje teži religijskom opismenjavanju studenata zapravo je poučavanje o vjeri u njenom raznolikom empirijskom postojanju u svijetu.²³

Iz skiciranog teorijskog okvira generirano je obimno empirijsko istraživanje čiji je uzorak činilo više stotina američkih visokoškolskih ustanova i njihovih studenata. Istraživanje je provedeno kao kvalitativni metodološki nacrt etnografskog tipa, što je omogućilo obimne dubinske analize. Istraživački postupak uključivao je: analizu univerzitetskog ambijenta (kampusa), analizu edukacijskog iskustva studenata te analizu sadržaja nastave. Primijenjene su slijedeće istraživačke tehnike: intervjui s univerzitetskim profesorima, edukatorima, misliocima, anketiranje studenata te analiza prostora i edukacijskog zbivanja.

U studiji je kao osnovni metod primijenjena fenomenologija, koja od istraživača traži da reducira subjektivnu svijest, „stavi je unutar zagrada“ kako bi mogao izravno doprijeti do stvarnosti onakve kakva ona zbiljski jeste. Ovakvim usmjerenjem autori ukazuju na značajan izazov prilikom istraživanja religije na univerzitetu – utišavanje vlastitog religijskog opredjeljenja i sprečavanje njegove eventualne interferencije sa stvarnošću kojoj se pristupa. Istraživanje i pravilno razumijevanje mjesta religije u visokom obrazovanju, dakle, zahtijeva naglašenu samosvijest istraživača, skupa s većom osjetljivošću prema načinima na koje religija i njoj slični oblici kognicije, afekcije i akcije (koji su često djelomično svjesni) oblikuju nas kao pojedince, edukatore i studente.²⁴

U skladu s definicijom religije od koje polaze i slijedeći naprijed skicirani metodološki pravac, autori zaključuju da je nemoguće akademski prostor ograditi i izolirati od utjecaja religije – čak i kada bi odjeljivanje bilo poželjno. Religija je, naime, neizbježna u edukacijskom kontekstu, budući da je dio stvarnog svijeta, koji zahtijeva objektivnu analizu i kritičko proučavanje, a pitanja i dileme povezani s religijom javljaju se u bezmalo svakom akademskom polju. Pri tome religija, u formi u kojoj je prisutna u današnjem visokom obrazovanju, ne predstavlja

22 William Graves Perry, *Forms of Intellectual and Ethical Development in the College Years: A Scheme* (New York: Holt, Reinhart and Winson, 1970).

23 Douglas Jacobsen, Rhonda Hustedt Jacobsen, *No Longer Invisible: Religion in University Education*, str. 70.

24 Douglas Jacobsen, Rhonda Hustedt Jacobsen, *No Longer Invisible: Religion in University Education*, str. 98.

neki dodatak stran njegovim ciljevima i svrhama.²⁵ Štaviše, religija je imanentna edukacijskom iskustvu, te doprinosi unapređenju kognitivnih, emocionalnih i socijalnih dimenzija studiranja. Stoga bi se posvećivanjem pažnje religiji mogli poboljšati ishodi učenja i studiranja, te bi se znatno mogla unaprijediti odgojno-obrazovna zadaća visokog obrazovanja. Kao jedan od glavnih zaključaka svog istraživanja, Jacobsen i Jacobsen identificiraju „povratak“ religije u prostor visokog obrazovanja, ali u nešto drugačijoj – „labavijoj“ i „liberalnijoj“ – formi od prisustva religije u osamnaestom ili devetnaestom stoljeću. Ovo se razaznaje u sve većoj vidljivosti religije, manjoj privatnosti i većoj integriranosti u iskustvo studiranja.

Nalazi istraživanja Jacobsena i Jacobsena nude vrijednu podlogu za produktivniju diskusiju, planiranje i vrednovanje edukacijskog procesa uzimajući u obzir prisustvo religije unutar ciljeva i praksi savremenog visokog obrazovanja. Istovremeno, u metodološko-teorijskom pogledu ovaj projekt ukazuje na kompleksnu narav prisustva religije na univerzitetu, koja nužno zahvata kako plan psihičkog i socijalnog oblikovanja studenata, tako i plan kurikulumske određena spram duboko afektivno markiranog sadržaja kakav religija jeste.

Drugi projekt čiji teorijsko-metodološki okvir predstavljamo u ovom radu usmjeren je prema strukturiranju znanstvenog polja islamskih studija i njegovom kurikulumskom pozicioniranju. Naime, između 2004. i 2007. Međunarodni institut za islamsku misao realizirao je istraživanje pod naslovom *Stanje islamskih studija na američkim univerzitetima*, što je rezultiralo izdavanjem publikacije *Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities*. Osnovni cilj istraživanja bio je doći do razumijevanja porijekla, povijesnog toka i razvoja islamskih studija na američkim univerzitetima. U ovoj publikaciji, sastavljenoj od devet istraživačkih eseja, nalazimo nekoliko manje ili više konzistentnih metodoloških pristupa, metoda i tehnika; od neformalnih, usputnih kolegijalnih intervju²⁶ preko refleksivne antropologije,²⁷ do pažljivo koncipiranih kvantitativnih istraživanja.²⁸

Eseji tretiraju pitanja poput: historijskog pregleda trendova u razvoju islamskih studija na američkim univerzitetima, analize zapadnjačkih pristupa islamskim studijama, antropološke refleksije izučavanja odnosa islama i roda, analize modela izučavanja islama na američkim teološkim fakultetima, te pozicije predmeta *Uvod u islam* na američkim visokoškolskim institucijama.

Kao opći teoretski kontekst istraživanja uvrštenih u publikaciju uzet je splet sastavljen od teorije sekularizacije, teorije modernizacije, postkolonijalne teorije

25 Douglas Jacobsen, Rhonda Hustedt Jacobsen, *No Longer Invisible: Religion in University Education*, str. 153.

26 Jane I. Smith, „Teaching Islam in American Theological Schools“, u *Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities*, Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari, Sulayman Nyang (ur.), str. 112-136.

27 Saba Mahmood, „Islam and Gender in Muslim Societies: Reflections of an Anthropologist“, *Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities*, u Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari, Sulayman Nyang (ur.), str. 70-87.

28 Faisal Islam, Zahid H. Bukhari, „Islam 101: A Survey of ‘Introduction to Islam’ Courses in American Colleges and Universities“, u *Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities*, Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari, Sulayman Nyang (ur.), str. 178-218.

te regionalnih studija. Konceptualizacije u studiji počivaju na definiranju islama kao povijesne pojave, s njegovom prošalošću i savremenošću, ozbiljene kao način življenja, civilizacija, pravni i politički sistem. Ovo poimanje islama dalje se transponira u strukturu kurikulurnskog područja islamskih studija, a unutar njega i predmeta *Uvod u islam*.

U istraživanju je primijenjen mješoviti istraživački pristup, koji kombinira kvantitativne i kvalitativne metode. Istraživački zadaci uključivali su: predstavljanje trenutnog stanja u području islamskih studija na američkim univerzitetima, analizu teorijskih okvira i metodologija koje se primjenjuju pri izučavanju islama i pitanja vezanih uz muslimanski svijet, te prikupljanje i diseminiranje podataka o glavnim akademskim programima iz ovog područja na referentnim univerzitetima.²⁹ Projekt je okupio neka od najuglednijih imena današnjice, uključujući Sayyeda Hosseina Nasra, Johna Volla, Sulaymana S. Nyanga i dr.

Pored prikaza geneze ideja i povijesnog stasanja islamskih studija na američkim visokoškolskim institucijama, te znanstvenih refleksija o osnovnim tokovima, publikacija *Observing the Observer* donosi dva empirijska istraživanja – kvantitativno istraživanje anketnog tipa posvećeno poziciji kursa *Uvod u islam* na američkim visokoškolskim institucijama³⁰ i fokus grupno istraživanje koje je okupilo mjerodavna imena iz ovog polja u diskusiji o stanju i perspektivama islamskih studija u Americi.³¹

U prvom istraživanju predstavljena je analiza 101 silabusa temeljnih kurseva o islamu na američkim univerzitetima i koledžima. Analizom silabusa prikupljene su informacije o ciljevima kursa, propisanim tekstovima i autorima te metodama evaluacije rada studenata. Pored toga, prikupljeni su podaci o kvalificiranosti predavača, zainteresiranosti studenata za pohađanje ovog predmeta i frekvenciji zastupljenosti predmeta u studijskoj ponudi tokom proteklih nekoliko semestara ili godina.

Prikupljeni podaci uneseni su u program Microsoft ACCESS 2003, a njihova obrada obavljena je primjenom statističkog paketa STATA, verzija 7. Rezultati su pokazali postojanje nekoliko različitih tematskih pristupa izučavanju islama u okviru predmeta *Uvod u islam* na američkim visokoškolskim institucijama. U većini programa dominantna tema bila je islamsko vjerovanje i prakse, te život i učenje Poslanika, a.s. Po frekvenciji zastupljenosti tema slijedili su Šerijat i islamsko pravo, potom uloga islama u povijesti kao odlučujuće političke snage u njegovoj formativnoj fazi i kao svjetske civilizacije u kasnijim godinama. Također je utvrđeno da predavači pokazuju pojačano zanimanje za teme kao što su: islam i politika, islamski preporod i društveni pokreti, islam i Zapad, islam i demokratija, islam i ljudska

29 Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari, Sulayman Nyang (ur.), *Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities*, str. vii.

30 Faisal Islam, Zahid H. Bukhari, „Islam 101: A Survey of ‘Introduction to Islam’ Courses in American Colleges and Universities“, u *Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities*, Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari, Sulayman Nyang (ur.), str. 178-218.

31 Mumtaz Ahmad, „Islamic Studies in American Universities: Conversations, Discourses, and Dialogue with Scholars“, u *Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities*, Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari, Sulayman Nyang (ur.), str. 219-251.

prava i sl., što autori istraživanja tumače turbulentnim zbivanjima na geopolitičkom planu u muslimanskom svijetu posljednjih godina.

Nalazi su pokazali da Poslanikova biografija preovladava u svim narativima zastupljenim u kursu *Uvod u islam*. Čitanje i tumačenje vjerskih tekstova, odabranih dijelova iz *Kur'ana*, odabranih Poslanikovnih hadisa i nekih pravnih tekstova, također je zastupljeno u tematskim razradama ovog predmeta. Među udžbeničkom literaturom dominira djelo Fredericka Mathewsona Dennyja *Uvod u islam*. Slijede *Islam: Ispravni put* Johna Esposito i *Pristupanje Kur'anu* Michaela Sellsa.³² Sva tri djela islam pozicioniraju unutar kulturnog, političkog, socijalnog i religijskog konteksta, pružajući uvid u razvoj njegovog povijesnog bivanja, te doktrinarne i obredoslovne elemente.

Prema istraživanju koje su proveli Faisal Islam i Zahid Bukhari, većina predavača predmeta *Uvod u islam* uključenih u ovo istraživanje matično pripada nekoj disciplini izvan osnovnog toka islamskih studija: religijskim studijama, bliskostočnim jezicima i civilizaciji, historiji, dok se tek 13% specijaliziralo u polju islama i islamskih studija. „Većinu kurseva koji se bave islamom predaju nastavnici čija je primarna ekspertiza u nekom drugom polju, kao što su biblijske, jevrejske ili indijske religijske studije.“³³ Ovo, dalje, kazuje da trend „posuđivanja“ stručnjaka iz drugih znanstvenih polja za poučavanje islamu, koji je otpočeo 80-ih godina XX stoljeća i dalje nije prevaziđen, unatoč znatno većem broju stručnjaka specijaliziranih za akademsko bavljenje islamom.

Predstavljeno istraživanje pokazuje da je islam prisutan u kurikulumu američkih visokoškolskih institucija kao zaseban predmet. Naime, islam se izučava kroz predmet koji svake godine privlači sve veći broj studenata i koji, kao takav, ima mogućnost da ostvari dalekosežne efekte na kreiranje slike o islamu kroz njegove religijske i kulturno-povijesne elemente. Istovremeno, istraživanje otvara pitanje o implikacijama koje ovako koncipirano izučavanje islamskih studija može imati na društvo, te o tome kakva se znanstvenost može javiti iz ovakvog univerzitetskog tretmana tog znanstvenog polja. U metodološkom pogledu, ovaj projekt vrijedan je kao primjer jednog pažljivo osmišljenog kvantitativnog empirijskog istraživanja konceptualno duboko fundiranog u socio-kulturne teorije. Istovremeno, imajući u vidu ograničenja kvantitativnog nacrtu koja proizlaze upravo iz primjene statističkog modela i reducirajuće kvantifikacije kao osnovnog postupka, korisno je njegove nalaze dopuniti kvalitativnim istraživanjem.

Publikacija *Observing the Observer* također sadrži izvještaj o dvjema fokus grupnim diskusijama među vodećim stručnjacima iz područja islamskih studija, uključujući, između ostalih, Sayyeda Hosseina Nasra, Johna Volla, Yvonne Haddad,

32 Faisal Islam, Zahid H. Bukhari, „Islam 101: A Survey of ‘Introduction to Islam’ Courses in American Colleges and Universities“, u *Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities*, Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari, Sulayman Nyang (ur.), str. 188.

33 Faisal Islam, Zahid H. Bukhari, „Islam 101: A Survey of ‘Introduction to Islam’ Courses in American Colleges and Universities“, str. 183.

Ahmada Dallala, Khaleela Mohammada i dr.³⁴ Diskusije su organizirane kao dva foruma održana na univerzitetima Georgetown i Temple. Namjera istraživanja bila je ekstrahirati dominantna stajališta znanstvenika na temelju njihovih ličnih iskustava, opservacija i znanstvenih analiza problema u vezi s izučavanjem islama na američkim univerzitetima. Primijenjena je tipična kvalitativna tehnika neformalnih razgovora provedenih bez nekog strukturiranog upitnika, koji su u konačnici, inductivno, formirali vlastitu strukturu. Za pozvane stručnjake koji nisu bili u prilici učestvovati u razgovorima konstruiran je upitnik na osnovu tema iznesenih tokom diskusija, te su njihovi odgovori na pitanja sadržana u upitniku uzeti u obzir prilikom dalje obrade podataka.

U ovom istraživanju namjera je bila dobiti mišljenja vodećih autoriteta iz šireg područja islamskih studija o pitanjima poput: porijekla i razvoja islamskih studija kao discipline, njegove disciplinarnе diferencijacije, teorijskim pristupima i metodološkim orijentacijama unutar njega, obrazovanja stručnjaka, te orijentalističkim i postorijentalističkim pristupima izučavanju islama i muslimanskih društava.

Kao tehnika empirijskog kvalitativnog istraživanja, fokus grupna diskusija pogodna je za prikupljanje podataka o tekućim, dinamičnim, nedovoljno istraženim fenomenima, o kojima ne postoji potpuna saglasnost u širem kontekstu. Istovremeno, ona sama rijetko može priskrbiti dovoljno pouzdane nalaze, pa se stoga kombinuje s epistemološki kredibilnijim tehnikama, kakve su u pozitivističkoj znanosti kvantitativne tehnike. Upravo dva predstavljena istraživanja pružaju uvid u mogućnosti kombiniranja kvantitativnih i kvalitativnih tehnika prilikom istraživanja pozicije religije na univerzitetu.

U posljednjoj studiji koju predstavljamo u ovom radu u osnovi se nalazi poimanje religije kao posebne interesne sfere, proizvoda političkih procesa koji treba odgovoriti zahtjevima „sekularne“ znanosti, ukoliko želi biti dio univerzitetskog programa. Riječ je o djelu *The University Gets Religion: Religious Studies in American Higher Education*, čiji je autor historičar religija Darryl G. Hart.

Djelo je smješteno u širi diskurs o visokom obrazovanju i njegovim krizama. Prati konstituiranje religijskih studija kao velikog, ali marginalnog akademskog polja. Pri tome se dotiče pitanja odnosa između teologije i religijskih studija, profesionalizacije teologije i biblijskih studija / istraživanja, historijskog razvoja religijskih studija protestantske provenijencije u kontekstu veze između američkog protestantizma i visokog obrazovanja u periodu nakon 1870. godine.

Autor je primijenio historijsku metodu i kritičku interpretaciju socio-kulturnih dešavanja, te rad strukturirao u skladu s trima značajnim periodima u razvoju američkog visokog obrazovanja: dobom osnivanja univerziteta od strane prosvijećenih kršćana (1870–1925), dobom protestantskog establišmenta (1925–1965) i dobom Američke akademije za religiju (od 1965. do danas).

34 Mumtaz Ahmad, „Islamic Studies in American Universities: Conversations, Discourses, and Dialogue with Scholars“, u *Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities*, Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari, Sulayman Nyang (ur.), str. 219-251. Potpunu listu učesnika fokus grupa vidi na str. 250.

U osnovi ove studije nalazi se teza da je izučavanje religije na univerzitetima uglavnom proizvod primjene znanstvenih metoda na vjerovanja, prakse i vjerske tekstove vladajuće u doba prosvjetiteljstva. Predmet Hartova bavljenja jesu i procesi koji su informirali akademsko izučavanje religije. Shodno tome, autor zaključuje da religijske studije svoje intelektualne korijene vuku od Davida Humea, Emila Durkheima, Sigmunda Freuda i Maxa Webera, evropskih filozofa i znanstvenika koji su religiju oslobodili njene crkvenosti i dogmatičnosti, i podvrgli je ispitivanju pod svjetlom znanosti i kritičkog uma. Ovi i drugi znanstvenici zaspravo su ustanovili novu paradigmu izučavanja religije koja je tretira kao „element kulture“.³⁵ Osnovna pretpostavka te paradigme kaže da se „religija može razumjeti bez klerika – tj. bez vođenja od strane vjerskih autoriteta“³⁶ te bez konfesionalnih i religijskih uvjerenja. Stoga, u okrilju univerziteta religijom se treba baviti u skladu s premisama znanstvenih istraživanja u širem polju humanističkih znanosti. U teorijsko-metodološkom smislu, ova studija nudi model strukturiranja historijsko-kritičke analize institucionalnog razvoja religijskih studija u kontekstu politike znanja.

U predstavljena tri istraživanja pozicije religije u visokom obrazovanju uočavamo slijedeće dominantne teme:

- konstituiranje religijskih studija kao akademskog polja sa njihovim zakonitostima, predmetom proučavanja i metodama dolaska do valjane spoznaje, te analizu povijesno-političkog konteksta ulaska religije u univerzitetske programe i prostore;
- povijesni razvoj kursa posvećenog izučavanju religije općenito i jedne konkretne religije, te istraživanje sinhronijske i dijahronijske zastupljenosti ovih kurseva unutar univerzitetskih programa;
- analizu edukacijskog iskustva studenata, te mjesto religije i religioznosti unutar njega;
- analizu univerzitetskog ambijenta (kampusu) u pogledu zastupljenosti vjerskih obilježja.

Primjena teorija nastalih u okrilju raznih psiholoških, socioloških, politoloških, pa i antropoloških disciplina koje nalazimo u ovim istraživanjima govori o prirodi samog predmeta proučavanja – religiji, koja prožima mnogostruke aspekte čovjekova života i nastanjuje mnoge domene njegovog znanja. Istovremeno, ova činjenica kazuje kako je i sama domena istraživanja pozicije religije na univerzitetu nedovoljno isprofilirana i samostalna da bi mogla generirati vlastite teorijsko-metodološke obrasce i pojmovni aparat. U skladu s ovakvim stanjem u pogledu teorijske orijentacije, sasvim je očekivano da su najčešće primijenjeni istraživački nacrti hibridnog karaktera, sa primjetnom tendencijom prema kvalitativnosti.

Kako smo ranije kazali, istraživanjima tema iz domena visokog obrazovanja dominiraju logike disciplina čiji primarni predmet proučavanja nije obrazovanje. Otuda je sasvim očekivano da konceptualni okviri tih istraživanja primarno ne

35 Darryl G. Hart, *The University Gets Religion*, str. 3.

36 Darryl G. Hart, *The University Gets Religion*, str. 3.

pripadaju obrazovnim teorijama. Imajući u vidu taj širi kontekst, u ovom radu nastojat ćemo propitati mogućnost primjene teorije kurikuluma na istraživanje zastupljenosti religije unutar studijskih programa javnih univerziteta u Bosni i Hercegovini.

2. Metod

Koncept kurikuluma potiče od autora anglosaksonske edukacijske tradicije i postavlja se kao alternativa klasičnoj didaktici kontinentalne Evrope, koja se uglavnom definira kao teorija učenja i poučavanja. U središtu zanimanja tradicionalne teorije kurikuluma nalazi se sadržaj učenja, najjasnije formaliziran u nastavnom planu i programu.³⁷ Novija teorija kurikuluma, s druge strane, zahvata sva iskustva povezana s institucionalnim učenjem pretpostavljajući da na krajnje obrazovne ishode djeluju mnogostruke edukacijske i socijalizacijske varijable. Teorija kurikuluma obrazovanje vidi kao poprište prelamanja tenzija o vrsti znanja koje se treba prenositi, o tome šta je „oficijelno“ znanje, ko ima pravo odlučivati o sadržaju obrazovanja, te kako će se evaluirati ishodi nastave i učenja.³⁸

Dok je pitanje školskog kurikuluma predmet bogatih znanstvenih razmatranja do tog nivoa da je teorija kurikuluma u većini relevantnih raščlanjivanja znanosti o odgoju i obrazovanju priznata kao jedna od njenih grana, pitanje teorije univerzitetskog kurikuluma ne nailazi na usredsređen i sistematičan tretman. Štaviše, posve je upitna teza o postojanju teorije univerzitetskog kurikuluma. Istovremeno, brojni su radovi koji se bave najrazličitijim pitanjima visokoškolskog obrazovanja primjenjujući postavke opće teorije kurikuluma.³⁹

Za visokoškolski kurikulum od iznimne je važnosti teza da znanje, a time i obrazovanje, nisu vrijednosno neutralne kategorije. Iz svakog sadržaja obrazovanja i načina kako se on prenosi progovaraju određene forme svijesti, tumačenja i vrijednosne orijentacije. I sam kurikulum u osnovi predstavlja „odabir onoga što se smatra vrijednim znanjem“. ⁴⁰ U diskursu istraživanja visokog obrazovanja srećemo podjelu na ideološke i neideološke discipline, ⁴¹ pri čemu humanističke i društvene znanosti pripadaju grupi prvih, a prirodne, tehničke i biomedicinske potonjoj grupi. Iz perspektive teorije kurikuluma, pak, svako je obrazovanje u manjoj ili većoj mjeri potencijalno obilježeno nekom ideologijom – bilo da je ona prisutna u njegovom sadržaju, nastavnim metodama, stavovima i vrijednostima nastavnika ili tradicijom institucije.

Istraživanje pozicije religije u studijskim programima iz perspektive teorije kurikuluma omogućava zahvatanje punine elemenata koji djeluju na kreiranje

37 Nikola Pastuović, *Edukologija: Integrativna znanost o sustavu cjeloživotnog obrazovanja i odgoja* (Zagreb: Znamen, 1999).

38 Michael W. Apple, *Ideology and Curriculum* (New York-London: Routledge Falmer, 2004).

39 Npr. zbornik radova: Eric Margolis (ur.), *The Hidden Curriculum in Higher Education* (London-New York: Routledge, 2001).

40 Louis Cohen, Lawrence Manion, Keith Morrison, *Metode istraživanja u obrazovanju*, prijevod Gordana Kuterovac-Jagodić i Iris Marušić (Jastrebarsko: Naklada Slap, 2007), str. 33

41 Sheldon Rothblatt, „Curriculum, Students, Education“, u *A History of the University in Europe – Volume IV Universities since 1945*, Walter Rüegg (ur.), str. 238-275.

obrazovnog iskustva studenata. U našem istraživanju usredsređujemo se samo na onaj dio kurikuluma sadržan u *syllabusu* (nastavnom programu). Time fokus naše istraživačke pažnje postaje sadržaj nastave, obznanjeni i odobreni dio nastavnog iskustva.

Sadržaj u kurikulumu može postojati kroz jedan od tri oblika: kao zaseban predmet s vlastitim ciljevima i zadacima, kao dio nekog drugog predmeta i njegovih edukacijskih nakana te kao povremeno predavanje, projekt ili neki drugi oblik rada koji se ostvaruje izvan redovnih nastavnih aktivnosti. S tim u vezi, u ovom istraživanju nastojali smo utvrditi:

- da li studijski programi odabranih fakulteta sadržavaju zaseban predmet kroz koji se izučava religija,
- da li je religijska tematika integrirana u druge predmete i njegove ciljeve, te na koji je način to ostvareno,
- koja literatura prati izučavanje religije.

U našem istraživanju ograničavamo se na programe filozofskih, filoloških, pedagoških i fakulteta humanističkih nauka na osam javnih univerziteta u Bosni i Hercegovini. Predmet analize bili su nastavni planovi i programi svih odsjeka na 12 fakulteta koji odgovaraju postavljenom kriteriju – da bilo u sferi kurikulumske ili disciplinarnog znanja referiraju na pitanje religije.⁴² Analizirani su programi predmeta važeći u akademskoj 2013/2014. godini.⁴³

U istraživanju je primijenjena tehnika kvalitativne analize sadržaja, a kao jedinice analize određeni su: naziv predmeta i njegov status u cjelokupnom kurikulumu, ciljevi i opis sadržaja predmeta, te popis obavezne i preporučene literature. Analiza sadržaja teži pružiti validne informacije o analiziranoj pojavi baveći se klasifikacijom i analizom frekvencija, zahvatajući pri tome kontekst analiziranog sadržaja.⁴⁴ Prilikom izrade instrumentarija konstruirana je sistematska mrežna matrica koja podrazumijeva izradu jasnog sistema kategorija za klasifikaciju kvalitativnih podataka, tako da se zadrži složenost i istančanost materijala koji se istražuje (vidjeti *Tabelu 1*).

Kvalitativna analiza nastavnih programa sastojala se iz sljedećih koraka:

1. sačinjavanja instrumentarija za provođenje sistematske mrežne analize,
2. višekratnog čitanja sadržaja dokumenata, reduciranja izvornog teksta potcrtavanjem ključnih izjava i ključnih riječi, odnosno određivanja jedinica kodiranja,

42 Istraživački uzorak činili su studijski programi sljedećih fakulteta: Pedagoškog fakulteta Univerziteta u Bihaću, Filozofskog fakulteta i Filološkog fakulteta Univerziteta u Banjoj Luci, Fakulteta humanističkih nauka Univerziteta „Džemal Bijedić“ u Mostaru, Filozofskog fakulteta i Filološkog fakulteta Univerziteta u Istočnom Sarajevu, Filozofskog fakulteta i Pedagoškog fakulteta Univerziteta u Sarajevu, Filozofskog fakulteta Univerziteta u Tuzli, Filozofskog fakulteta Univerziteta u Zenici, Filozofskog fakulteta i Fakulteta prirodoslovno-matematičkih i odgojnih znanosti Sveučilišta u Mostaru.

43 Smatramo važnim ukazati na teškoću pristupanja nastavnim planovima i silabusima. Naime, neki fakulteti nude veoma oskudne informacije na svojim web stranicama, pri čemu su nastavni planovi i programi, a naročito silabusi predmeta potpuno izostavljeni iz izbornih menija. One programe kojima nismo mogli pristupiti putem službene stranice fakulteta ili univerziteta pokušali smo dobiti službenim obraćanjem menadžmentu Fakulteta i Studentskoj službi, no često smo ostajali bez odgovora na naš upit. Stoga, tamo gdje je to bilo potrebno, koristili smo se ličnim poznavanjima da bismo došli do potrebnih dokumenata. Ovim putem zahvaljujemo svima koji su nam omogućili pristup potrebnim studijskim programima.

44 Rudi Stojak, *Metoda analize sadržaja* (Sarajevo: Institut za proučavanje nacionalnih odnosa, 1990), str. 37.

3. ispisa kodova i pripisivanja odgovarajućih pokazatelja,
4. pripisivanja pojmova definisanim jedinicama kodiranja, odnosno kodovima,
5. grupisanja srodnih pojmova u kategorije i
6. oblikovanje konačnog interpretativnog okvira.

2.1. Rezultati istraživanja zastupljenosti sadržaja o religiji na javnim univerzitetima u Bosni i Hercegovini

2.1.1. Izučavanje religije kroz zaseban predmet

Procesom kodiranja izdvojili smo ukupno 17 predmeta koji u svojoj tematskoj razradi referiraju na religiju i u daljem analitičkom procesu grupirali smo ih u tri kategorije:

1. predmete koji referiraju na religiju u sastavu studija filozofije, pedagogije, sociologije, te kulturoloških studija;
2. predmete koji ovom pitanju pristupaju iz historijske perspektive i akcentiraju genealogiju jedne religije i
3. predmete koji u svom nazivu referiraju na okvir konkretne religije i problemu svog proučavanja pristupaju uvažavajući historijski, civilizacijski ili kulturnu realitet te religije.

U prvu grupu svrstani su slijedeći predmeti: *Filozofske osnove monoteističkih religija*, *Transkulturalna religiologija*, *Filozofija religije*, *Sociologija religije*, *Religijska pedagogija*, *Religijska kultura*. Svaki od navedenih predmeta u svom nazivu referira na religiju uključujući je u širi diskurs matične discipline. U slučaju predmeta *Filozofija religije* i *Sociologija religije* riječ je o istoimenim granama znanstvenog polja filozofije i sociologije posvećenih izučavanju religijskog fenomena.⁴⁵

Predmeti *Sociologija religije* i *Filozofija religije* javljaju se samo na jednom ili dva fakulteta (Filozofski fakultet Sveučilišta u Mostaru, Filozofski fakultet u Sarajevu i u Tuzli), dok studij filozofije i sociologije u Banjoj Luci i Istočnom Sarajevu ne sadrži nijedan od ovih predmeta.⁴⁶

Analizom silabusa utvrdili smo da je predmet *Filozofske osnove teologije monoteističkih religija* najbliži fenomenološkom pristupu, budući da se usredsređuje na fenomen vjerovanja i vjerujućeg. S druge strane, predmet *Transkulturalna religiologija* pažnju usmjerava na predstavljanje učenja drevnih istočnih religija kao što su budizam, hinduizam i zen-budizam, te razmatranje utjecaja njihovog učenja

45 Postoje stajališta da su znanosti poput historije religije, filozofije religije, psihologije religije, sociologije religijske i religiozne znanosti. (Usp. Hrvoje Lasić, „Fenomenologija religije – nastajanje i povijesni razvoj“, *Obnovljeni život*, 1:49 (1994), str. 25-41).

46 Istovremeno, Nastavni plan i program studija filozofije na Filozofskom fakultetu u Banjoj Luci i Istočnom Sarajevu sadrže niz drugih „filozofija“, kao što su: *Filozofija istorije*, *Filozofija prirode*, *Filozofija nauke*, *Filozofija umjetnosti*, *Filozofija tehnike*, *Filozofija marksizma* i dr.

na savremene forme religioznosti i duhovnosti, kakvi su, primjerice, novi religijski pokreti. Iz sadržaja predmeta nije vidljivo bavljenje monoteističkim religijama.

Znakovita je zastupljenost predmeta *Religijska pedagogija* u studijima pedagogije na Univerzitetu u Tuzli i Sveučilištu u Mostaru. Naime, pozicija ovog predmeta u okviru studija pedagogije na sekularnim fakultetima još uvijek nije sasvim jasno definirana. U savremenim raspravama o njenom znanstvenom identitetu *Religijska pedagogija* nalazi se na razmeđu pedagogije i teologije, te se u većini slučajeva smatra teološkom disciplinom koja se bavi teorijom vjerskog odgoja.⁴⁷

Iz silabusa predmeta svrstanih u ovu grupu može se uočiti relativno jasno referiranje na religiju kao ljudsku potrebu u cjelovitosti egzistiranja i na kategoriju vjerujućeg čovjeka. Predmeti iz ove grupe kreću se od fenomenološkog i filozofsko-antropološkog, preko kulturološkog, pa do sociološkog i historijskog pristupa, koji tretiraju ulogu vjere u društvenim i povijesnim pojavama.

Naziv predmeta	Institucija i status predmeta	Ciljevi i sadržaj predmeta	Pristup
Filozofske osnove teologije monoteističkih religija	Obavezni predmet u V semestru na Odsjeku za filozofiju i sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Tuzli, 6 ECTS	Cilj predmeta je „analiza religioznog fenomena u njegovim historijskim manifestacijama, u iskustvu življenja religioznog čovjeka“; bavi se „analizom različitih filozofskih interpretacija religijskog fenomena i strukture religioznog čina“; razmatra „odnosa između ljudske prirode, filozofije, kulture, historije i religije“. ¹	Filozofski, fenomenološki, naglašava kategoriju vjerujućeg

47 Na većini univerziteta uglavnom u kontinentalnom dijelu Evrope religijska pedagogija (ili religiozna pedagogija) smatra se primarno teološkom disciplinom, a potom pedagoškom disciplinom koja po zahtjevima integrativnosti predmeta svog znanstvenog i praktičnog bavljenja stupa u interdisciplinarnu komunikaciju ne samo s pedagogijom nego i sa psihologijom, sociologijom, komunikologijom i drugim srodnim znanstvenim područjima. Vrijedno je spomenuti i trend religijskih studija na univerzitetima u Evropi, što se češće smješta u domen kulturalnih studija nego pedagoških ili teoloških disciplina (više u: Alojzije Hoblaj, „Znanstveno-nastavna verifikacija aktualnih promjena u teološkoj grani religijske pedagogije i katehetike“, Crkva u svijetu, 1:47 (2012), str. 7-37. Praksa na evropskim univerzitetima je da se kršćanskoj religijskoj pedagogiji dodjeljuje status grane (praktične) teologije, dok se islamska religijska pedagogija češće smatra dijelom religijskih studija, a njihov pristup integriše kulturološki, filozofski, sociološki i pedagoški pristup.

Transkulturalna religijologija	Izborni predmet u VIII semestru na Odsjeku za kulturalne studije Filozofskog fakulteta Univerziteta u Zenici, 4 ECTS	Predmet prati „pregled glavnih religijskih tokova i fenomena nastalih na prostoru Azije imajući ponajprije na umu povijesni kontekst te društvene i kulturne osobnosti koje su ih omogućile“.	Kulturološki, inkluzivan u odnosu na neobjavljene religije
Filozofija religije	Izborni predmet na Odjelu za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Mostaru, 3 ECTS	Predmet se bavi religijom kao „nužnom ljudskom potrebom u cjelovitosti egzistiranja“; upoznavanjem s obilježjima svih svjetskih religija (od hinduizma i budizma, preko židovstva, islama i kršćanstva).	Filozofsko-antropološki, vjera kao potreba čovjekovog bića
Sociologija religije	Studij sociologije na Filozofskom fakultetu u Sarajevu (obavezni predmet u V semestru sa 6 ECTS), te na Filozofskom fakultetu u Tuzli (obavezni predmet u VI semestru, 6 ECTS)	Predmet tretira „sociološke interpretacije religije“; u sadržaju obuhvata pitanja poput: religijske situacije u suvremenom svijetu, religije kao sociološkog fenomena, osvrćući se na tipologiju religija, tipologiju vjernika, odnosa religijskih zajednica i države, te pitanje sekularizacije	Sociološki, vjera kao društveni fenomen
Religijska pedagogija	Obavezan u I semestru II ciklusa studija pedagogije na Fakultetu za prirodoslovne i odgojne znanosti Sveučilišta u Mostaru, 4 ECTS Izborni u VI semestru I ciklusa studija na Odsjeku pedagogija -psihologija Filozofskog fakulteta u Tuzli, 2 ECTS	Bavi se povezivanjem vjerskog odgoja s društveno-humanističkim područjima; sadržaj uključuje teme evangelizacije, religioznog odgoja i kateheze. Silabus nije dostupan	Teološki, integrativan u odnosu na cjelokupno područje društvenih i humanističkih znanosti
Religijska kultura	„dopunski krediti“ na Odsjeku za razrednu nastavu Filozofskog fakulteta u Tuzli, 4 ECTS	Predmet prati povijesno ostvarenje monoteističkih religija (pojavu i širenje kršćanstva, te sukobe i raskole unutar ove religije, zatim islam, njegove formativne godine i dalji razvoj, te odnos između kršćanstva i islama u historiji Evrope).	Historijska perspektiva, veća pažnja posvećena historiji islama

Tabela 1: *Pregled predmeta koji referiraju na religiju u okviru studija filozofije, pedagogije, sociologije, te kulturoloških studija*

U predmete koji pitanju religije pristupaju iz historijske perspektive i akcentiraju genealogiju jedne religije svrstali smo slijedeće:

- *Povijest kršćanstva I i II* – izborni predmet na Odjelu za povijest Filozofskog fakulteta u Mostaru, 3 ECTS;
- *Postanak i razvoj kršćanstva* – izborni predmet na Odjelu za arheologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Mostaru;
- *Povijest religija* – izborni predmet na Odjelu za novinarstvo Filozofskog fakulteta u Mostaru, 5 ECTS;
- *Historiju religija I i II* – izborni predmet na Odsjeku za historiju Univerziteta „Džemal Bijedić“ u Mostaru, po 4 ECTS. Cilj predmeta: „Proširivanje znanja o nastanku i razvoju politeističkih i monoteističkih religija, koje su imale značajan uticaj u razvoju i oblikovanju velikih svjetskih civilizacija.“⁴⁸

Historija religija – „dopunski krediti“ (2 ECTS), Odsjek za historiju, Filozofski fakultet u Tuzli.

Primjetno je da su svi navedeni predmeti u statusu izbornih. Iz nastavnih programa čitamo da uglavnom tretiraju institucionalni razvoj religije (npr. osnivanje i širenje Crkve), usistemljavanje njenog učenja i prostornu ekspanziju, te odnose s drugim religijama na konkretnom prostoru. Pažnja je usmjerena i prema vjerskim običajima, crkvenoj kulturi, umjetnosti i znanosti, religioznom i crkvenom životu, teološkim sporovima i razvoju crkvenog nauka. U jednom dijelu predmeta *Povijest kršćanstva* tretira se odnos kršćanstva prema drugim religijama, kroz teme poput tema „Prodor islama u Europu“ te „Širenje kršćanstva u sjevero-istočnoj Europi i borba protiv islama“. U nekim slučajevima (npr. u predmetu *Postanak i razvoj kršćanstva*) u popisu obavezne literature nalazimo sam izvor kršćanskog učenja – Bibliju, kao i literaturu namijenjenu hermeneutici svetih tekstova.

U treću grupu uvrstili smo slijedeće predmete:

- *Umjetnost islama* – izborni predmet na Odjelu za povijest umjetnosti Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Mostaru, 4 ECTS;
- predmete sa sličnom tematikom nalazimo na Katedri za historiju umjetnosti Filozofskog fakulteta u Sarajevu – *Islamsku umjetnost I i II* (obavezne predmete u III i IV semestru sa po 5 ECTS);
- *Starokršćansku arheologiju* (obavezni predmet na Odjelu za arheologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Mostaru sa 6 ECTS), *Starokršćansku arheologiju* (obavezni predmet u V semestru na Katedri za arheologiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu sa 4 ECTS);
- *Islamsku arheologiju* – obavezni predmet u VI semestru na Katedri za arheologiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu sa 6 ECTS bodova;
- *Orijentalno-islamsku civilizaciju I-IV* (na Odsjeku za orijentalnu filologiju, od I do IV semestra na II ciklusu studija);

48 Preuzeto iz silabusa predmeta *Historija religija I*.

- *Islamsku paleografiju*, III semestra II ciklusa na Odsjeku za orijentalnu filologiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu, 2 ECTS.

Prisvojni pridjev u nazivima ovih predmeta koji referira na konkretnu religiju u osnovi govori o kontekstu izučavanja, a rjeđe o kontekstu interpretiranja sadržaja predmeta. Npr. u predmetima *Islamska umjetnost I i II* dominira historijski pristup. Odrednica „islamski“ u osnovi upućuje na period vladavine muslimanskih dinastija te na djela umjetnosti nastala pod njihovim patronatom.

Nešto drugačiji kontekst nalazimo u predmetu *Islamska arheologija* (Filozofski fakultet u Sarajevu), koji kao svoj cilj postavlja upoznavanje studenata „sa osnovama islama kao svjetskom religijom, s njegovim nastankom, širenjem i utjecajem koji je izvršio na srednjovjekovnu evropsku kulturu“. ⁴⁹ Isti kontekst slijedi predmet *Starokršćanska arheologija*, koji akcenat stavlja na „nastanak i razvoj kršćanstva kao važne kulturno-historijske i socijalne pojave, koja je usmjerila tokove antičkog svijeta i koja je rezultirala profiliranjem te vjere u svjetsku vjeru“. ⁵⁰ Iz ciljeva ovih predmeta uočljiv je naglasak na izučavanju utjecaja religije na duhovnu djelatnost čovjeka i njegovo povijesno ostvarenje.

Pored spomenutih kategorija predmeta, u analiziranim silabusima identificirali smo tri predmeta koji vjeri pristupaju iz posebnog problemskog gledišta, pozicionirajući je u odgovarajući društveno-historijski kontekst ili stavljajući je u službu praktičnog djelovanja u okviru određene „svjetovne“ profesije. Riječ je o slijedećim predmetima:

- *Odnos komunističke vlasti prema Katoličkoj Crkvi u Bosni i Hercegovini od 1945. do 1966. godine* (izborni predmet na Odjelu za povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Mostaru, sa 3 ECTS boda);
- *Duhovnost i socijalni rad*, izborni predmet na Sveučilištu u Mostaru, 3 ECTS;
- *Socijalni nauk religijskih zajednica* – jedan od rijetkih predmeta među analiziranim koji ima svjetonazorski pristup i pri tome slijedi perspektivu katoličanstva, premda u nazivu predmeta sadrži oblik množine (izborni predmet na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Mostaru, 3 ECTS).

2.1.2. Izučavanje religije kroz nastavne jedinice unutar šire tematike predmeta

Analize pokazuju da je religija zastupljena kroz nastavne jedinice u predmetima koji proučavaju širu problematiku, i to kao supstancijalni dio ukupnog gradiva matičnog područja, te kroz usputno spominjanje.

49 http://ff.unsa.ba/files/trajno/npp/arheologija/Akademaska_2008_09.pdf, pristupljeno 20.10.2014.

50 http://ff.unsa.ba/files/trajno/npp/arheologija/Akademaska_2008_09.pdf, pristupljeno 20.10.2014.

Religija je supstancijalni element uglavnom tamo gdje sâm sadržaj predmeta uključuje tematsku jedinicu posvećenu izučavanju odnosa religije i nekog aspekta disciplinarnog znanja konkretnog predmetnog područja. Takve slučajeve nalazimo u historijskim, književnim i sociološkim disciplinama. Naime, predmeti poput: *Historija osmanske civilizacije*, *Historija južnoslavenskih književnosti* ili historije književnosti svakog od naroda u BiH neizostavno uključuju religiju kao kontekst. Međutim, postoje razlike u intenzitetu naglašavanja religije u ovim predmetima u odnosu na mjesto gdje se univerzitet nalazi.

Predmet u sastavu književnih studija na svim univerzitetima koji daje pregled ključnih djela svjetske književnosti (*Svjetska književnost*, *Opća povijest književnosti* i *Opšta književnost*) sadrži temu svetih knjiga. U sadržaju predmeta *Opća povijest književnosti II – Period srednjeg vijeka* (Odsjek za komparativnu književnost i bibliotekarstvo, Filozofski fakultet u Sarajevu) nalazimo slijedeće: „Proučava se [...] predislamska misao i književnost, poetičko-retorički pristup kur'anskoj tekstualnosti, poetika arabeske...“⁵¹ *Istorija srpske kulture* na Filološkom fakultetu u Banjoj Luci obiluje motivima iz pravoslavlja, a starije južnoslavenske književnosti prožete su crkvenim motivima te izučavanjem utjecaja crkve na javljanje pismenosti ovdašnjih katolika. Pristup tematici historije bosanske književnosti, bosanskog jezika kao pozadinu ima vjersku pripadnost Bošnjaka.

Predmeti *Historija socijalnih i političkih doktrina*, *Sociologija kulture* te *Sociologija odgoja i obrazovanja* (s Odsjeka za sociologiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu) sadrže slijedeće teme: „Pitanje sekularizma, te odnosa religije i države“, „Vjerski identiteti“ te „Religija u procesu odgoja i obrazovanja“.

Pored toga, uočili smo jedan broj predmeta u kojima religija nije supstancijalni dio disciplinarnog znanja, ali teme povezane s religijom nalaze jasno mjesto u silabusima. Takvi su predmeti:

- *Engleski roman 18. i 19. stoljeća* – Engleski jezik i književnost na Univerzitetu „Džemal Bijedić“ (tematska cjelina: „Intelektualni kontekst viktorijanskog romana. Darwinova teorija. Nauka i religija u romanu 19. stoljeća“);
- *Engleska renesansna književnost* – Engleski jezik i književnost na Univerzitetu „Džemal Bijedić“ (tematska cjelina: „Religija i nauka u doba renesanse; Religija i renesansa“);
- *Virtuelna kultura* – Odsjek za kulturalne studije Filozofskog fakulteta u Zenici (tema „Religija i kibernetički prostor“);
- *Savremena filozofija* – Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta u Tuzli (tema „Teologija, filozofija, nauka“);
- *Uvod u američke kulturalne studije* – Odsjek za engleski jezik i književnost Filozofskog fakulteta u Tuzli (tema „Religija u američkom životu: historijski pregled, promjenljivi religijski obrasci, te savremena dešavanja“).

51 http://ff.unsa.ba/files/trajno/npp/komparativna_bibliotekarstvo/Akademaska_2008_09_tehnicke_ispravke.pdf, pristupljeno 1.11.2014.

2.1.3. Literatura koja prati izučavanje religije

Popisi obavezne i preporučene literature sadrže izvorne religijske tekstove i određeni broj znanstvenih studija relevantnih za izučavanje religije. U silabusima iz književnosti nalazimo izvorne religijske tekstove poput: *Biblije*, *Knjige o Jobu*, *Pjesme nad pjesmama*, *Knjige propovjednikove*, *Otkrivenja po Jovanu*, *Kur'ana*, *kazivanja o Jusufu*, *Tore*. U analiziranim programima uočljiva je književno-historijska tematizacija svetih tekstova, dok ne nalazimo traga filozofskoj ili moralno-etičkoj aktualizaciji njihove poruke.

U okviru studija historije na različitim fakultetima često se javljaju djela Johna Esposito *Oksfordska istorija islama; Šta bi svako trebao znati o islamu*, te djela bh. autora poput: *Derviški redovi* Džemala Čehajića, *Književnost muslimana Bosne i Hercegovine na orijentalnim jezicima* Hazima Šabanovića, *Historija Bošnjaka* Mustafe Imamovića, *Bošnjaci i vrijeme* Envera Halilovića, *Kultura Bošnjaka*. *Muslimanska komponenta* Smaila Balića, *Širenje islama u BiH* Vladislava Škarića, *Napomene o islamizaciji u BiH* Nedima Filipovića.

U okviru predmeta *Historija istočnih filozofija* (Filozofski fakultet u Sarajevu) navode se djela poput: *Srce islama*, *Tri muslimanska mudraca* Seyyeda Hosseina Nasra, Sharifova *Historija islamske filozofije*, Al-Gazalijeva, Ibn Rušdova i druga djela.

U okviru predmeta *Identiteti na Balkanu* (izborni predmet na Odsjeku za historiju u Sarajevu) nalazimo djela Gera Dejzingsa, *Religija i identitet na Kosovu*, i Tone Bringe, *Biti musliman na bosanski način*. Ovo potonje djelo, skupa sa *Kulturom Bošnjaka* Smaila Balića te djelom *Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini* Antuna Hangija nalazi se na popisu literature iz više predmeta na studijima historije, književnosti, pedagogije. Na studiju pedagogije Filozofskog fakulteta u Tuzli vjera se tematizira u okviru predmeta *Etnopedagogija* te *Sociologija odgoja i obrazovanja*, gdje se pored Balićeva i Bringina djela koriste djela Williama Jamesa, *Raznolikost religioznog iskustva*, i Marka Pranjića, *Religijska pedagogija*, a u okviru kolegija *Obiteljska pedagogija* na Filozofskom fakultetu u Sarajevu kao proširena literatura koristi se djelo Edine Vejo *Priroda porodičnog odgojnog uzora kod Bošnjaka*.

Primjećujemo da literarna ponuda u analiziranim silabusima sadrži naslove koji studentima pružaju vjerodostojno znanje o religiji kao društvenom, historijskom i kulturološkom fenomenu, kao i elementima religijske tradicije u životu ovdašnjih naroda. Budući da se ta literatura izučava u okviru šireg nastavnog područja, nastaje prostor za interpretacije disciplinarnih pitanja (npr. odgojnih, historijskih, običajnih i sl.) iz religijske perspektive. Međutim, s obzirom na relativno bogatu produkciju djela na bosanskom jeziku i na stranim jezicima posvećenih pitanju religije općenito kao i savremenim temama iz perspektive konkretnih religija, bilo bi korisno postojeće liste osvježiti novijim naslovima i savremenim pristupima.

Zaključak

Analiza nastavnih planova i programa filozofskih, filoloških, pedagoških i fakulteta humanističkih nauka na javnim univerzitetima u Bosni i Hercegovini pokazala je da na ovim institucijama ne postoji zaseban predmet čiji bi temeljni cilj bio da u formi uvodnog kursa upozna studente sa doktrinarnim i obredoslovnim osnovama religija, kao i događajima iz njihovog povijesnog bivanja. Istovremeno, uočeno je da ti ciljevi u manjoj ili većoj namjeri prožimaju predmete identificirane u ovoj analizi, premda to u samom nazivu predmeta nije uvijek vidljivo.

Većina identificiranih predmeta koji referiraju na religiju po svom statusu su izborni. U teoriji kurikuluma, izborni predmeti imaju veću afektivnu vijednost i češće odražavaju sklonosti i aspiracije studenata. Stoga ovakva pozicija, premda može djelovati kao indikator marginalizacije pitanja religije, može istovremeno ostaviti prostor za iskazivanje stvarnih preferencija studenata.

Iako je dio programa koji uključuju religiju u svoj sadržaj izuzetno mali u odnosu na uzorak koji smo analizirali, stiče se dojam da fakulteti u našoj zemlji počinju prihvatati religiju kao dio svog realiteta. Za sada se značajnija zastupljenost religije u analiziranom uzorku uglavnom uočava u studiju filozofije, sociologije i historije, što ne iznenađuje, budući da su se filozofija i religija od samih početaka preplitale i oduvijek pretendirale na ista pitanja o čovjeku i svijetu. Religije su, s druge strane, u znatnoj mjeri uticale na tok svjetske historije, te je u historijskom diskursu neizbježno referiranje na religijama usmjeravane događaje.

Za razliku od istraživanja koje su proveli Jacobsen i Jacobsen, možemo kazati kako kod nas vjera i religija nisu percipirane kao dio ukupnog edukacijskog iskustva, ali da religija kao povijesna činjenica dobiva mjesto unutar univerzitetskih programa. Istovremeno, tragom analize silabusa predmeta *Uvod u islam* na američkim visokoškolskim ustanovama, možemo postaviti pitanje mogućnosti kurikulumske aktualiziranja sličnog kursa na javnim univerzitetima u Bosni i Hercegovini. Imajući u vidu interkulturalni karakter bosanskohercegovačkog društva, s jedne strane, te doprinos religijskog sadržaja cjelovitosti edukacijskog iskustva, korisno bi bilo razmišljati o formuliranju predmeta *Uvod u svjetske religije / Osnove učenja svjetskih religija*, ili, pak, studentima ponuditi mogućnost upoznavanja s doktrinarnim i obredoslovnim elementima svake od monoteističkih religija čiji pripadnici žive u našem društvu. Istovremeno, kako upozorava studija Darylla Harta, potrebno je imati na umu opasnost od pretjeranog akademiziranja prilikom izučavanja religije u okviru univerzitetskog kurikuluma i mogućeg „sekulariziranja“ vjerskog sadržaja kako bi udovoljio zahtjevima normalne znanosti.

Također smatramo da bi bilo korisno provesti istraživanja o izučavanju religije te zastupljenosti religijskih sadržaja i tema u okviru društvenih, prirodnih i biomedicinskih nauka na univerzitetima u Bosni i Hercegovini. U skladu s teorijsko-metodološkim modelima primijenjenim u trima predstavljanim studijama u

teorijskom dijelu ovog rada, uputno bi bilo u narednim istraživačkim nastojanjima zahvatiti širi kontekst edukacijskog iskustva, gdje bi se, pored silabusa, analizirali izvedbeni programi, univerzitetski ambijent, te stavovi i iskustva studenata.

Theoretical assumptions for and methodological approaches to studying religion within the university curriculum

Amina Isanović Hadžiomerović

Abstract

The paper deals with theoretical and methodological aspects of examining the position of religion within the university context. The first section offers an overview of assumptions within three recent pieces of research on this topic. In its second section, the paper examines the possibility of applying the curriculum theory to investigating the position of religion within the higher education context of public universities in Bosnia and Herzegovina. The results show that, in the analysed programmes, there is still no separate subject that would, as an introductory course, familiarise students with doctrinal and ritual fundamentals of religions, as well as with the main events of their historical existence. At the same time, there are a certain number of courses that include religion into a wider discourse of a given study, treating it as a philosophical, sociological, historical or cultural phenomenon. The paper also identifies courses that, within a wider theoretical discussion, include the issue of religion, whether as a substantive or an accidental element.

Key terms: faith, religion, university, study of religion, curriculum theory

Blasfemija – pozitivni potencijal za vjeru? Pledoaje za religioznu produktivnost blas- femijskog s kršćanskog stajališta

Alen Kristić

Sažetak

Ovo promišljanje je usmjereno kritičkom propitivanju odnosno raskrivanju pozitivnog potencijala blasfemije za vjeru u suvremenim društvima, i to s vrlo naglašenim kontekstualnim rakursom. Kao referentni okvir za to služe nam četiri teze katoličkog teologa Thomasa Laubacha o blasfemiji. Fundamentalna nakana promišljanja jest pružanje doprinosa senzibiliziranju domaće teološke javnosti za diferenciran govor o blasfemiji kako bi domaće, pa i regionalne religiozne zajednice bile u stanju konačno prevladati „sindrom ugroženosti“, konkretno gotovo posvemašnju zarobljenost neurotično-reaktivnim stavom spram javne kritike i nerijetko posezanje za govorom o blasfemiji s ciljem imunizacije od opravdane kritike religiozne prakse iz sfere javnosti, i to u prvom redu iz sfere umjetnosti, literature i medija.

Ključne riječi: Blasfemija, Thomas Laubach, sindrom ugroženosti, kritika, samokritika

„Bezbožnička kletva za Boga
može biti ugodnija od aleluje pobožnika“
Martin Luther

„Mesija, sin Marije, prolazio pored grupe židova.
Klevetali su ga. No, on je njih blagoslivljao.
Njegovi se učenici začudiše: ‘Drugi te kleveću a ti njih blagoslivljaš?’
Isus uzvrat: ‘Svaki čovjek može dijeliti
samo ono što posjeduje.’“
Michael Asinet Palacios

Kako s pravom zapaža teolog i stručnjak za etiku medija W. Wunden, blasfemija je vječita suputnica religije:

Tamo gdje su bogovi, daleko nisu ni podrugljivci. Tamo gdje su podrugljivci, daleko nije ni sporenje. Blasfemija je starija od kršćanstva. Blasfemija prati religiju na njezinom putu kroz povijest, upliće se u njezin život nepozvano i neprijateljski – agresivno. Još i danas. Predstavnici religija s njom nikad neće izaći na kraj.¹

I. Skepsa spram blasfemijskog prigovora: povijesni uzroci

No, daleko od toga da bi diskurs o blasfemiji bio bezazlen ili nevin.

Diskreditirajuća prošlost

Naprotiv, povijest blasfemijskog prigovora natopljena je krvlju žrtava religiozno-političkih elita koje su samovoljno polagale pravo na izvršenje Božje srdžbe nad onima koji su se prema njihovom sudu drznuli nanijeti uvredu Božjoj časti – kao da bi se nešto takvo moglo nalaziti u ljudskom dosegu – ili nad onima koji su se bahato usudili biču satire i smijeha javno podvrgnuti religiozne obrede i učenja, iznoseći u pravilu na svjetlo dana ponor kojim je svijet konkretne religiozne prakse razdvojen od svijeta religioznih načela i vrijednosti.

Dakako, riječ je o ponoru svojstvenom prostranstvima ljudskog, no kobnom tek od onog momenta u kojem ga se farizejski pokuša zanijekati, umjesto da se prihvati kao nužna sastavnica ljudske egzistencije u ozračju ‘aktivne opuštenosti’.²

Tek se u tom slučaju taj ponor, kojem za ovog života ne možemo umaći, raskriva kao blagotvoran poticaj katarzičnom izlaganju samoga sebe, pa i svog religioznog učenja i prakse, biču satire i smijeha. U protivnom, dakle ako se skamenjeni izmaknemo tom biču, neovisno o tome je li položen u naše ruke ili ruke bližnjeg, postat ćemo žrtve neljudski pretjerane ozbiljnosti, kako u pogledu na same sebe, tako i u pogledu na svoje religiozno učenje i praksu:

Situacije u kojima se smije često su situacije u kojima na svjetlo dana izlaze etičke i empirijske diskrepancije. A kršćanska se vjera bavi tim razdorom. Pritom vjera svijetu ne osporava njegovu realnost, nego naglašava jedan stav prema njemu. Na temelju eshatološke perspektive, vjera zna da ovaj svijet nije sve, da nije istovjetan budućem i obećanom, nego da mu prethodi. Odgovora mu etički stav kreposti ‘pretposljednje’ ozbiljnosti.³

1 Wolfgang Wunden, „Loslassen mit Blicknachvorne“, u: Thomas Laubach (ur.), *Kann man Gottbeleidigen – Zur aktuellen Blasphemie-Debatte* (Freiburg & Basel & Wien: Herder, 2013), str. 143.

2 Ivan Šarčević, „Aktivna opuštenost“, u Ivan Šarčević, *Zečevi, zmije i munafici* (Sarajevo & Zagreb: Synopsis, 2014), str. 40-42.

3 Thomas Laubach, „Das lächerliche Glaube – Ethische Aspekte der Blasphemie“, u *Kann man Gottbeleidigen – Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Thomas Laubach (ur.), str. 119-120.

A zapravo to jedino i jest vjerodostojan znak povjerenja u Boga u obličju zahvalnog prihvaćanja fragilnosti i ograničenosti ljudske egzistencije, koja je unatoč svemu zakriljena Božjom obuhvatnom i bezuvjetnom ljubavlju, a ne – kako to u prvim slučajevima može izgledati – kruto i skućeno posezanje za blasfemijskim prigovorom, što uvijek nepogrešivo upućuje na veću ili manju ali neporecivu zarobljenost svijetom reaktivnog i neurotičnog, čemu nas je još davno poučio F. Nietzsche.

Zapravo, tek bi nam sposobnost opuštenog (samo)izlaganja smijehu, kao plod dubokog vjerničkog pouzdanja u dobrotu Boga i stvorene stvarnosti, otvorila put do novog odnosa prema ljudskoj fragilnosti i ograničenosti, pa čak i u području religiozne prakse, na kojem je kao biser položena spoznaja o povezanosti smiješnog, dakako i u obličju vica, i ozbiljnosti vjere, odnosno svetog i blasfemičnog, na što na gotovo neusporediv način podsjeća G.K. Chesterton:

Jednom mi je neki kritičar ogorčenog izraza lica prigovorio: „Ako već morate smišljati viceve, onda makar ne o tako ozbiljnim stvarima.“ Dakako, uzvratio sam mu bezazleno i zatečeno: „A o čemu bi čovjek zapravo trebao smišljati viceve ako ne o ozbiljnim stvarima?“⁴

Na njegovom tragu a o povezanosti kršćanske vjere i smiješnog, odnosno blasfemijskog poentira teolog Th. Laubach:

Smiješno i blasfemijsko na dvostruk su način svojstveni kršćanskoj vjeri. Vjera je otvorena za smiješno jer se u mnogim aspektima protivi suvremenim predodžbama, jer upućuje na proturječja, jer vjernici zakazuju u svojim vjerničkim nastojanjima – a otvorena je za smiješno i zato što sama nosi obilježja komičnog, smiješnog i blasfemijskog.⁵

S druge, pak, strane nije teško dokučiti da preuzetna obrana Božje časti u obličju izvršenja Božje srdžbe nad blasfemičarima od strane ljudske ruke nikad i nije bila ništa drugo do mehanizam autoritarno-represivnog očuvanja postojeće društveno-političke, pa tako i religiozne ortodoksije. Dakako, pred snagom „religioznog argumenta“ predmoderni su društva gotovo posve bila nemoćna, ali pred njim ne ostaju nepoljuljana ni društva kasne moderne, naročito kad se u igru upletu sintagme poput „povrede Božje časti“, „prezrenog ljudskog dostojanstva vjernika“ ili „ruglu izvrnutih osjećaja vjernika“.

O potonjem vrlo zorno svjedoče slučajevi poput koncerata pop-glazbenice Madonna, nastupa pank grupe „Pussy Riot“ u moskovskoj katedrali, naslovnice „Titanica“ sa zaprljanim papom Benediktom XVI. ili karikatura Muhameda u časopisu „Charlie Hebdo“:

4 Keith G. Chesterton, *Ketzer – Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter* (Frankfurt am Main, 1998), str. 207.

5 Laubach, „Das lächerliche Glaube – Ethische Aspekte der Blasphemie“, str. 111-112.

Jer će nas tema blasfemije u budućnosti zaokupljati još više na temelju rastuće pluralizacije i globalizacije, ali i sve veće svjetonazorske polarizacije, važne su etičke smjernice s kršćanskog stajališta, ali i onog drugih religija. A to tim više jer u tom slučaju, kao i u drugim religioznim pitanjima temeljem njihovog egzistencijalnog značenja, emocionalnost lako postaje neobuzdana. Baš su iz tog razloga nužna razlikovanja koja su u stanju pružiti pojašnjenja kako bi se u prvom redu sačuvao društveni mir.⁶

Dakle, upravo suvremeni povratak diskursa o blasfemiji predstavlja jedan od glavnih aspekata procesa 'desekularizacije' kojem su izložena društva kasne moderne.⁷ Kao i sama 'desekularizacija', i taj povratak višeznačan je pa bi bilo pogrešno razumijevati ga i vrednovati s pozicija dualističkog kova, dakle bilo da uz njega nekritički posve pristanemo, pa se neurotično od svega uznemirujućeg oko sebe branimo blasfemijskim prigovorom, bilo da ga ravnodušno posve isključimo, zatirući unaprijed pitanje o tome što bi se s pravom u kontekstu kasne moderne moglo nazvati blasfemičnim, i to ne samo iz religioznog nego istodobno i sekularnog rakursa.

Suspenzija ljudskog izvršenja Božje srdžbe

No, prije nego se pobliže pozabavimo izbjegavanjem zamki dualističkog kova u slučaju suvremenog oživljavanja diskursa o blasfemiji, važno je spomenuti kako je upravo Isusova prisposoba o žitu i kukolju (Mt 13.24-30) u prvim stoljećima kršćanstva, pobliže sve do 'konstantinovskog zaokreta', funkcionirala kao izričita zabrana ljudskog polaganja prava na izvršenje Božje srdžbe nad hereticima i bogohulnicima u obličju njihove nasilne i javne egzekucije: „Dakle, riječ je jedino oružje kršćana, a ne zemaljska prisila ili nasilje.“⁸

Kad se to smetnulo s uma zbog opijenosti povlaštenim društveno-političkim položajem, otvorio se koban put kršćanskom pristajanju na ideološke konstrukcije nasilnog savezništva sa svjetovnom moći u prilog čega nedvosmisleno sve do danas svjedoče povijest misija, križarske vojne, inkvizicija i europski konfesionalni ratovi. Dakako, u svemu je tome blasfemijski prigovor uvijek iznova zauzimao središnje mjesto, što u dosadašnjim istraživanjima, ne samo teološkog nego i povijesno-kulturnog ili politološkog profila, u pravilu nije dostatno uvažavano.

Tako je i u sklopu motivacije za križarske vojne od strane papa – na ovom ćemo mjestu spomenuti samo taj primjer – krucijalna bila upravo argumentacija

6 Ingeborg Gabriel & Irene Klissenbauer, „*Klagen gegen Blasphemie? – Zum schwierigen Verhältnis von Religions- und Meinungsfreiheit*“, u *Kann man Gott beleidigen – Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Thomas Laubach (ur.), str. 179-180.

7 Usp. Piter L. Berger (ur.), *Desekularizacija sveta - Preporod religije i svetska politika*, (Novi Sad: Mediteranpublishing, 2008).

8 Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt – Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriff* Frankfurt am Main, 2003, str. 65.

da Saraceni zaslužuju smrt jer su već svojom pukom nevjerničkom egzistencijom u Svetoj zemlji, posvećenoj Kristovom krvlju, krivi za sakrilegij, što je refleks blasfemijskog prigovora *par excellence*:

Inocent III, slavljani pravni genij srednjeg vijeka, križarske je vojne proračunato motivirao uz pomoć predodžbe o konsekraciji mjesta putem Isusove krvi. [...] U slučaju križarskih vojni pape nisu slijedile stručnjake za crkveno pravo koji su iznova aktivirali 'učenje' sv. Augustina o pravednom ratu pa s obzirom na pozive na križarske vojne javno zastupali 'Bog to ne želi' (deus non vult). Naprotiv, pape su ustrajavale u predodžbi o krvi koja se smatrala drevnom i na taj način pružali legitimaciju prolijevanja krvi svetogrdnika.⁹

Nije slučajno da je pri utemeljenju religijske slobode na stranicama Deklaracije o vjerskoj slobodi „Dignitatis humanae“ Drugi vatikanski koncil posegnuo upravo za Isusovom prisposobom o žitu i kukolju, dakako ne propuštajući izričito naglasiti da se religijska sloboda ne tiče samo slobodnog priključenja nekoj religioznoj zajednici, nego i njezinog slobodnog napuštanja.

Sve to daje za pravo Raineru Forstu kad u svojoj knjizi „Tolerancija u konfliktu“ izriče tvrdnju da Isusova prisposoba o žitu i kukolju zauzima prominentno mjesto u opravdavanju kršćanske tolerancije.

II. Suvremeni povratak diskursa o blasfemiji: ograničenja i izazovi

Dosad rečeno moralo bi već dostajati za izazivanje duboke zabrinutosti zbog sve učestalijeg posezanja religioznih struktura i aktera za blasfemijskim prigovorom u slučaju kritičkog tematiziranja religijskog u javnoj sferi, i to u prvom redu od strane umjetnika i novinara.

Ograničen doseg prava

U prilog tome govori i zapažanje da ponovno razbuktala rasprava o blasfemiji u biti ostaje uznicom sukoba zasnovanog na dualističkoj matrici prema kojoj se na jednoj strani nalazi Bog, odnosno vjernici, a na drugoj strani nevjernici, odnosno blasfemičari:

Ono što se kao crvena nit provlači kroz diskurs protivnika i zagovornika novog razumijevanja blasfemije u sadašnjosti, to je otvaranje konfrontacije

9 Arnold Angenendt, „Gottesfrevel – Oder: Das Problem des freien Eintritts und freien Austritts“, u, *Kann man Gottbeleidigen – Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Thomas Laubach (ur.), str. 27-28.

koja ovamo smješta vjernike, odnosno Boga a tamo ne-vjernike, klevetnike i blasfemičare. Pri tome, kao što je to već naznačeno, teološko pitanje o smislenosti ili besmislenosti govora o klevetanju ili huljenju na Boga zauzima samo još sporednu ulogu. Riječ je o pogrdi ili klevetanju u obuhvatnom stilu – sve ono što se može obilježiti pečatom religioznog, s tim se može postupati i blasfemijski. No, zarad te konfrontacije ne zapaža se da blasfemija pruža prostranija područja za promišljanje.¹⁰

Dakle, ta 'jeftina' logika unaprijed sprječava stvaranje prostora konstruktivno-kritičkog dijaloga u ozračju uzajamnog poštovanja, bez čega sekularna i višereligiozna društva ne mogu preživjeti. A upravo to ne može ni osigurati ni iznuditi niti ustav niti kaznenopravna legislativa, koja u stanovitim slučajevima može poslužiti jedino kao *ultima ratio*, no bez dubljeg ulaženja u taj problemski sklop povezan sa sve dalekosežnijim pravno-političkim posljedicama:

Zajedno sa svojim slobodarskim pravima, ustav građane tretira kao zajednici posvećene i sa zajednicom povezane osobe s nutarnjom sposobnošću i spremnošću na slobodu. Dakle, to je, ako hoćete, (ustavno-teorijsko) pitanje klime, koja se naravno ne može iznuditi pravnim sredstvima. Da ponekad moramo podnijeti neukusne geste i da svi raspolažu mogućnošću da na ono što dožive pogrešnim ili nepravednim odgovore uporabom svoje slobode mišljenja, pa čak i to da je oblikovanje javnog mišljenja procesima solidarnosti s onima za koje se očekuje da će biti isključeni od strane pojedinaca neukusnim gestama ili napadima u stanju razviti integrativnu snagu 'odozdo', koja se pravnim sredstvima ne može narediti 'odozgo', to je svakodnevni proces učenja i doživljavanja. Slobodarski poredak ustrojen od strane temeljnog zakona taj proces povjerava svojim građanima – pa od njih time nešto i očekuje. Nadasve je odgovornost građana oživotvoriti to 'ustavno očekivanje' – a tako s obzirom na konačni učinak osnažiti i temelj na kojem počivaju pravna jamstva.¹¹

Znakovito je da ograničen doseg prava s obzirom na suvremeni izazov blasfemije redovito ne uvažavaju upravo religiozne strukture i akteri koji su u pravilu previše usredotočeni na zagovaranje zaoštravanja kaznenopravne legislative, pa će tako na primjer i biskup L. Schick iz Bamberga, pozivajući se na ranjeno ljudsko dostojanstvo vjernika, poručiti: „Onoga tko dušu vjernika ranjava prezirom i porugom, toga se mora obuzdati a eventualno i kazniti.“¹²

10 Thomas Laubach, „Gotteslästerung 2.0 – Thesen zur Blasphemie in der Gegenwart“, u *Kann man Gott beleidigen – Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Thomas Laubach (ur.), str. 12-13.

11 Barbara Rox, „Blasphemie in Spannungsverhältnis zwischen Meinungs- und Religionsfreiheit?“, u *Kann man Gottbeleidigen – Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Laubach (ur.), str. 175-176.

12 „Vorstoß gegen Gotteslästerung – Bischof fordert Anti-Blasphemie-Gesetz“, u *Süddeutsche Zeitung* (12.12.2012).

Kao slikovit primjer oprečne pozicije u suvremenoj raspravi o blasfemiji može poslužiti strastveno izražen stav – doduše ne posve lišen patetike – spisatelja Martina Mosebaha, zagovornika blasfemije kao opasne opcije umjetničkog djelovanja:

U ponos se i čast umjetnika ubraja da sukob s pravnim ustrojem, ako proizlazi nužno iz njegove umjetnosti, ne oplakuje i ne poziva se na kadiju. Onaj umjetnik koji u sebi osjeća poziv da mora povrijediti neku društvenu konvenciju, vjeru onih za koje Bog postoji ili čak zakon svoje umjetnosti, taj je – u to sam uvjeren – obvezan slijediti taj poziv. Troškove koji iz toga nastanu darežljivo će podmiriti, pa čak i onda ako ugrožavaju njegovu egzistenciju.¹³

Pedagoški izazov

Ograničen doseg prava, uvjetovan u prvom redu time što ne može ni iznuditi ni osigurati konstruktivno-kritički dijalog upletenih aktera, s jedne strane, i na prvi pogled posve nepomirljiva stajališta u sklopu suvremene rasprave o blasfemiji, s druge strane, daju naslutiti da je blasfemija, u osnovi, uvijek komunikacijski čin (Th. Laubach)¹⁴, na vrlo specifičan i nezaobilazan način ne samo etičko-teološki i političko-pravni nego i (religiozno) pedagoški izazov.

Upravo uzavrele emocije, kojima je okružena suvremena rasprava o blasfemiji, pokazuju u kojoj je mjeri na Zapadu zapostavljena kultura sporenja konstitutivna za demokraciju a koja se iznova ne može ni zahtijevati ni promicati ni nametati zakonskom regulativom.

U tom pogledu jedino nam može pomoći poučavanje koje će nam omogućiti da se učimo „zapažati, podnositi, vrednovati i oblikovati napetosti višekulturalnog društva“¹⁵ a to u sebe iznova bezuvjetno uključuje i učenje različitim vrijednostima.

Dakle, prijeko su nam potrebni nastavni igrokazi „suvislih problematičnih iskustava“ (D. Zilleßen)¹⁶, dakle iskustava koja se ubrajaju u svakodnevne nape-
tosti višekulturnih i višereligijskih društava. Umjesto cementiranja ili ignorancije doživljenog, ta bi iskustva u sklopu igrokaza baš kao iskustva trebala pomoći pri razbijanju naših fiksacija, i to u punoj svijesti da povrede religioznih osjećaja ne predstavljaju ništa drugo do fiksirana religiozna iskustva.

Dakako, taj mučni pedagoški proces u obličju igrokaza – mučan u prvom redu zato što u sebe uključuje povredu religioznih osjećaja – mora biti smješten u okrilju zajednice koja posreduje sigurnost i omogućuje stvaranje prostora pro-
žetog slobodom u kojem ćemo bez zadržke, dakle bez straha za trenutne ili dugo-
ročne posljedice, moći izraziti ono što osjećamo blasfemičnim.¹⁷

13 Martin Mosebach, „Vom Wert des Verbiens“, u *Berliner Zeitung* (18.6.2012).

14 Usp. Laubach, „Das lächerliche Glaube – Ethische aspekte der Blasphemie“, str. 115-117.

15 Harald Schroeter-Wittke, „Gott lässt sich nicht spotten! (Gal 6,7) – Eine protestantische Positionierung zum Thema Blasphemie“, u *Kann man Gott beleidigen – Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Laubach (ur.), str. 70.

16 Dietrich Zilleßen, „Sinnvolle problematische Erfahrung – Eine Auseinandersetzung mit Werner H. Ritter“, u *Jahrbuch der Religionspädagogik*, 7 (1990), str. 277-295.

17 Usp. Schroeter-Wittke, „Gott lässt sich nicht spotten! (Gal 6,7) – Eine protestantische Positionierung zum Thema Blasphemie“, str. 70-71.

Prema tome, polazeći od toga da se povrede religioznih osjećaja ne smiju ni potiskivati ni ušutkavati, prostori slobodnog govora u okrilju zajednica mogu nam na presudan način pomoći da se naša ranjenost u javnom prostoru ne izobliči u nasilno-egoističnu samopotvrdu ili – izrečeno oštrije – na preuzetno-nasilan nasrtaj na drugačijeg, u prvom redu onoga za koga osjećamo da na blasfemičan način problematizira naš svijet religiozne misli i prakse:

No, time što povrede religioznih osjećaja mogu biti jezično izražene u atmosferi poštovanja i obzira, subjekt svoju ranjenost može predstaviti tako da se na sceni ne mora prometnuti u nasilnu egoističnu samopotvrdu.¹⁸

A upravo je to temeljni preduvjet da u provokativnoj komunikacijskoj gesti označenoj kao blasfemija dokučimo pozitivan potencijal rasta za svoju religioznu praksu i religiozno učenje. Tako teolog H. Schroeter-Wittke s pravom zaključuje da s obzirom na kršćansku pobožnost takvo učenje predstavlja jedinu razboritu mogućnost postupanja s blasfemijom.¹⁹

Dakle, ako polaže pravo na vjerodostojnost u javnom prostoru, poglavito s obzirom na suvremenu raspravu o blasfemiji, Crkva se – kao i sve druge religiozne zajednice – mora odvažiti na prožimanje crkvene kulture upravo takvom atmosferom učenja. A ono je ne samo estetsko nego i etičko-teološko, pri čemu se cilj i put učenja teško mogu do kraja razlučiti:

Takva koncepcija učenja mora razočarati sve tobožnje sigurnosti a učenike nadahnuti na to da se u neizbježnim orijentacijskim sukobima vrijednostima obvezuju fleksibilno i energično, ne gubeći iz vida istodobno ambivalentnost života. Zarad toga trebamo nastavne situacije u kojima se učenici upravo u sukobima osjećaju prihvaćenim i društveno uključenim tako da se uče izdržavati sukobe. Etičko učenje, koje ne teži normativno i fiktivno dokinuti decentralizaciju subjekta, nego hoće udovoljiti pravu drugog, rubnog, rubne skupine, smatra i čovjeka drugim, stranim, subjekta kao drugog.²⁰

Dakle, taj proces učenja za polazište uzima subjektivnost koja ne robuje neutroičnoj težnji za apsolutnom transparentnošću i suverennošću, pa time ne potiskuje ni vlastitu ranjivost, dakako u prvom redu zato jer se upravo to prije ili kasnije promeće prvo u nasilje nad drugim a potom i nad samim sobom jer se ne može prihvatiti drugo u samome sebi, konkretno sve ono potisnuto, neočekivano, uznemirujuće, sve ono što se otima našem nastojanju usmjerenom prema

18 Schroeter-Wittke, „Gott lässt sich nicht spotten! (Gal 6,7) – Eine protestantische Positionierung zum Thema Blasphemie“, str. 71.

19 Usp. Schroeter-Wittke, „Gott lässt sich nicht spotten! (Gal 6,7) – Eine protestantische Positionierung zum Thema Blasphemie“, str. 72.

20 Dietrich Zilleßen, „Wieviel Wert haben Werte? – Ethisches Lernen im Religionsunterricht“, u *Jahrbuch der Religionspädagogik*, 9 (1992), str. 69.

apsolutnoj kontroli i planiranju. Umjesto toga, taj nam proces učenja pomaže na kreativan način prihvatiti koncepciju otvorene, pa time i ranjive subjektivnosti s onu stranu reaktivne neuroze apsolutne transparentnosti i suverenosti čije načelo konstitucije nije resantiman, nego gostoprimstvo spram drugog:

Nezamjenjivim i autentičnim Ja postaje tek onda kad se drugome otvori iskreno i ranjivo, kad se dopusti probuditi njegovim licem. A taj je drugi s obzirom na nevolju i golotinju svoga lica bitno ranjivost i smrtnost. Drugi je drugačiji baš s obzirom na svoju eksteriornost, kao autsajder, kao stranac, kao udovica i siročje.²¹

Sažeto kazano, jedino nas sustavno i konstruktivno otvaranje blasfemiji kao (religiozno) pedagoškom izazovu, i to na tragu njegovanja kulture sporenja i otvorenog govora, može osposobiti za usvajanje savjeta koji su prema već spomenutom teologu i stručnjaku za etiku medija W. Wundenu nužni za prevladavanje dualističke stupice koja obilježava suvremenu raspravu o blasfemiji, bilo u obličju nekritičkog pristajanja na blasfemijski prigovor, bilo u obličju ravnodušnog isključenja diskursa o blasfemiji:

- Prije svega: Bez straha, bez panike! Opuštenost, popuštanje napetosti, bez uzbune (koja šteti samo Vama). Ostanite cool.
- Pokušajte pribaviti saznanja o motivima napadača s nadom da uopće nije htio tako žestoko napasti kako to izgleda ili zvuči – u prvom redu ne Vas osobno. Bolje od svega pitajte njega samog i probajte zajedno s njim raspraviti što još uvijek ide i pojasniti kad su prekoračene crvene linije.
- Ako slučaj želite predstaviti javnosti, odmjerite je li napadaču isplativo pomoći pri plasiranju u javnosti.
- Predstavite se kao član demokratskog i pluralističkog društva: samosvjestan i ujedno tolerantan.
- To ne isključuje, nego uključuje otvoreno pokazivanje namjera kad se i na kojem se mjestu izriču. No, radije štitite ako ne raspoložete stručnim razumijevanjem stvari.
- Ako raspoložete stručnim razumijevanjem stvari i možete argumentirano raspravljati, onda tražite dijalog i verbalnu raspravu pred publikom, naročito s umjetnicima i intelektualcima za okruglim stolovima i na televiziji.
- Susrete i kontroverze s napadačima promatrajte kao dragocjena iskustva iz kojih možete učiti. „Situacija je Vaš trener“, kaže jedan menadžerski trener.²²

21 Henning Luther, „Ich ist ein Anderer“ – Die Bedeutung von Subjekt theorien (Habermas / Levinas) für die praktische Theologie“, u *Praktisch-theologische Hermeneutik*, Dietrich Zilleßen (ur.) (Rheinbach, 1991), str. 250.

22 Wolfgang Wunden, *Los lassen mit Blick nach vorne*, str. 154-155.

III. Blasfemično u religioznim temeljima: potisnuta subverzivnost

Sve do sad rečeno moglo bi se sažeti kao poziv na duboku skepsu prema blasfemijskom prigovoru povezanom s dualističkom matricom, tim više jer u višeznačnom prostoru ljudskog nema vanjske objektivne točke s koje bi se jednom zauvijek moglo ustanoviti što jest, a što nije blasfemija, pa čak ni to je li u ovom ili onom slučaju blasfemija smještena s ove ili one strane religije.²³

Opasno sjećanje

Naprotiv, do uvijek privremenog zaključka o tome što doista jest blasfemično možemo stići jedino u sklopu dijaloškog procesa upletenih aktera u raspravu o nekom konkretnom slučaju blasfemijskog prigovora. A pri tome je dakako i jedna i druga strana, i 'počinitelj' i 'žrtva', stavljena pred izazov učenja i napuštanja fik-sacija koje su često plod stvarne ranjenosti. To konkretno znači da se i oznake, u prvi mah jasno povučene iz vlastite perspektive o tome koja je strana 'počinitelj', a koja 'žrtva', sve više problematiziraju i gube na svojoj dualističkoj cementiranosti a ponekad moguće i posvema preokrenu.

U tom smislu znakovit je zagonetni govor o grijehu protiv Svetog Duha (na primjer Lk 12,11 i dalje) kao jedinom graničnom slučaju blasfemije u Novom zavjetu. Struktura odnošenja spram blasfemije koja se pomalja iz ovog novoza-vjetnog mjesta u bitnom je – unatoč stanovitim nejasnoćama – prema vodećim egzegetama jasna: Bog oprašta blasfemiju, a uskraćivanje opraštanja blasfemije u slučaju huljenja na Svetog Duha sam Isus stavlja pod eshatološku suspenziju: O tom jedino i isključivo Bog može izreći konačnu riječ u budućem svijetu!²⁴

No, na skepsu prema blasfemijskom prigovoru još snažnije, i to promatrano iz čisto teološke perspektive, upućuje 'opasno sjećanje', koje u suvremenoj raspra-vi o blasfemiji uopće i nije tematizirano.

Riječ je o tome da je svaka objava, pa time i svaki donositelj objave, a potom čak i svaki dublji uvid u značenje objave relevantan za dotično vrijeme i prostor, bio – poglavito u prvi čas – sučeljen s optužbom za blasfemiju, i to ne slučajno upravo od strane čuvara društveno-političke pa stoga i religiozne ortodoksije u vrijeme 'spuštanja' ili prodora dubljeg razumijevanja dotične objave.

Stoga bi se na prvi pogled možda zaoštreno ali s punim pravom moglo usudi-ti na tvrdnju da su 'oci' naše vjere, od Abrahama preko Isusa do Muhameda, optuživani baš za blasfemiju, i to zarad objave koju su (do)nosili i provokativno pretakali u praksu. Štoviše, u slučaju Isusa ta se tvrdnja proteže čak do toga da je Isus i smaknut pod optužbom za blasfemiju i na način rezerviran za bogohulnike!

23 Usp. Schroeter-Wittke, „Gottlässt sich nicht spotten! (Gal 6,7) – Eine protestantische Positionierung zum Thema Blasphemie“, str. 72.

24 Usp. Schroeter-Wittke, „Gottlässt sich nicht spotten! (Gal 6,7) – Eine protestantische Positionierung zum Thema Blasphemie“, str. 72-73.

No, stvari drugačije ne stoje ni s religioznim reformama koje su izranjale upravo iz dubljeg razumijevanja značenja objave relevantnog za neko konkretno vrijeme i prostor, pa je tako na primjer Drugi vatikanski koncil u mnoštvu krugova Katoličke crkve bio a u nekima još uvijek jest pod optužbom za blasfemiju. Štoviše, dolaskom novog pape Franje na čelo Katoličke crkve, rasprava o autoritetu i dometima Drugog vatikanskog koncila na katoličkom području dosegla je kulminaciju.²⁵

Kroz ove fragmente, u suvremenoj raspravi o blasfemiji zaboravljene po svoj prilici jer su prožeti još uvijek subverzivnim potencijalom, prosijava ni više ni manje 'blasfemičan' zaključak da se novo božanskog Duha u prostorima ljudskog u pravilu sučeljava s optužbom za blasfemiju. Dakako, ne zato jer ruglu izručuje Božju čast, nego zato što neumoljivo potresa našu apsolutiziranu sliku Boga čija je izobličena funkcija legitimacija našeg povlaštenog društveno-političkog položaja temeljem kojeg uživamo profit i komfor, i to bezočno ravnodušni spram patnika postojeće društveno-političke a time i religiozne ortodoksije:

Zatajenje religijske institucije – Crkve – sastoji se po mojem mišljenju prije svega u tome što je ona svoj dogmatski spomen Boga previše odvojila od spomena na ljudsku patnju. Njezino pozivanje na Božji autoritet zvuči stoga ponekad tako fundamentalistički jer se naviješteni Božji autoritet ne odražava u autoritetu onih koji pate.²⁶

Dakle, naša se apsolutizirana slika Boga otima prodoru novine božanskog Duha u prvom redu jer joj je stalo do prevladavanja ponora koji temeljem naše ravnodušnosti spomen na Boga razdvaja od spomena na patnju drugih, protiv čega su – unatoč stanovitim nepremostivim dogmatskim razlikama – svom silinom zajedno uperene židovska, kršćanska i islamska tradicija a taj zajednički 'univerzalizam patnje u svijetu' teolog J. B. Metz iz kršćanske perspektive sažima na izvanredno produktivan način i za suvremenu raspravu o blasfemiji, premda je izravno nema na umu:

Isusov prvi pogled nije bio usmjeren na grijeh drugih, nego na patnju drugih. Grijeh je za njega bio prije svega uskraćivanje sudionitstva u patnji drugih. [...] I tako je kršćanstvo počelo kao zajednica spomena i pripovijedanja u nasljedovanju Isusa čiji se prvi pogled odnosio na patnju drugih. Ova osjetljivost za patnju drugih i ovo obaziranje na patnju drugih pri vlastitom djelovanju – sve do patnje neprijatelja! – spada u središte onog 'novog načina života' koji se povezuje s Isusom. [...] Tko kaže 'Bog' u Isusovom smislu računa s tim da će nesreća drugih poremetiti njegove unaprijed pripremljene

25 Usp. Christoph Böttigheimer (ur.), *Zweites Vatikanisches Konzil: Programmatik – Rezeption – Vision*, (Freiburg & Basel & Wien: Herder, 2014). Usp. i ove dvije publikacije: Peter Bauer et al. (ur.), *Zerbrechlich und kraftvoll – Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum* (Innsbruck & Wien: Tyrolia Verlag, 2014); Jean-Heiner Tück (ur.), *Erinnerung an die Zukunft – Das Zweite Vatikanische Konzil* (Freiburg & Basel & Wien: Herder, 2013).

26 Johann Baptist Metz, *Politička teologija* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2004), str. 285.

sigurnosti. Govoriti o tom Bogu znači govoriti o patnji drugih i žaliti zbog propuštene odgovornosti i uskraćene solidarnosti.²⁷

Možda je tek na toj pozadini moguće zbilja razumjeti zašto se zabrana pravljenja Božje slike (Izl 20,4) našla u samom Dekalogu, i to ne slučajno upravo neposredno uz zabranu huljenja na Boga (Izl 20,7). Ta pozicija nedvosmisleno – recimo to već sada izričito – upućuje na to da je blasfemično u pravom smislu riječi jedino apsolutizirati svoju sliku o Bogu.

Apsolutizirana slika Boga, dakle prema Dekalogu blasfemični produkt *par excellence*, s jedne strane sakralizira našu povlaštenu društveno-političku a time i religioznu poziciju, dok nas istodobno s druge strane zakriljuje plaštem ravnodušnosti spram patnje drugih upravo time što spomen na Boga izolira od spomena na patnju drugih. Ali ne samo to! Apsolutizirana slika Boga ne dokida samo slobodu u području ljudskog, nego i slobodu samoga Boga:

[...] prikazivanje Boga i općenito slikovno prikazivanje nalazi se pod sumnjom da odvraća od onoga na što se misli, da stvara idole ili da obuhvatno i posve općenito stvara krivu sliku. [...] Zabrana pravljenja slike daje prvenstvo riječi a time slušanju. Povrh toga, iz tog se razloga može ustvrditi da zabrana pravljenja slike osigurava Božju slobodu. Zabrana pravljenja slike štiti Boga kako ne bi bio determiniran i obeščašćen.²⁸

A to pak u kontekstu suvremene rasprave o blasfemiji znači i to da unaprijed ne možemo ustanoviti a još manje nametnuti ili propisati s kojeg će nas mjesta novo božanskog Duha 'zaskočiti' u našem konkretnom vremenu i prostoru, pa stoga nije isključeno da se subverzivno božanskog Duha do nas pokušava probiti preko struktura i aktera s onu stranu religioznog. Štoviše, s obzirom da je židovskoj, kršćanskoj i islamskoj tradiciji svojstveno da nam Bog vrlo rado prilazi preko stranaca i stranoga, što je već fundamentalno iskustvo našeg zajedničkog oca vjere, prijatelja Božjeg Abrahama²⁹, nešto se takvo upravo i može očekivati.

Sve to, ako ništa drugo, moralo bi nas potaknuti na više suzdržanosti i poniznosti kad problematiziranje religiozne prakse i učenja iz sfere javnoga, nadasve od strane umjetnika i novinara, 'jeftino' dočekujemo isključivo optužbom za blasfemiju, i to bez – makar na trenutak – pomisli da nas kroz njih možda doseže nešto proročko što ostaje izvan vidokruga naše farizejski formatirane pravovjernosti i pobožnosti. No, time ćemo se ubrzo pozabaviti izričitiije.

27 Usp. Metz, *Politička teologija*, str. 300-301.

28 Laubach, „Das lächerliche Glaube – Ethische Aspekte der Blasphemie“, str. 116.

29 Usp. Karl-Josef Kuschel, *Spor oko Abrahama – Što židove, kršćane i muslimane dijeli a što ujedinjuje* (Sarajevo: Svjetlo riječi, 2001). Ali i: Martin Bauschke, *Der Spiegel des Propheten - Abraham im Koran und im Islam* (Frankfurt am Main: Verlag Otto Lambeck, 2008).

Kršćanstvo kao blasfemija

U ovom kontekstu važno je osvrnuti se i na – iznova u prvi mah ‘blasfemičnu’ – tezu o blasfemičnim osnovama kršćanske vjere, odnosno – ako hoćete do kraja radikalizirano – o tome da je samo kršćanstvo po svojim osnovama izvorno ‘blasfemija’ pa pred nas stoga kao trajnu provokaciju iznosi viziju Boga koji je blasfemičar *par excellence*, jer se taj Bog iz temelja protivi ako ne svim, onda zasigurno gotovo svim religioznim i općenito ljudskim predodžbama o božanskom koje uvijek iznova kao ljudski konstrukti prijete i u samom kršćanstvu zatomiti njegove ‘blasfemične’ osnove i njegovu ‘blasfemičnu’ viziju Boga.

Pri tome nam kao nit vodilja služi duboko uvjerenje, dakako na ovom mjestu podastrto kao teza, da je upravo neutralizacija tog ‘blasfemičnog’ fakta u prostoru kršćanskog fundamentalni uzrok kršćanske preosjetljivosti za kritike izvana i olako posezanje za etiketom blasfemije kao strategije ‘jeftine’ obrane od tih kritika a da se zapravo i ne postavi pitanje o makar zrnu opravdanosti položenom u tim kritikama pa čak i onda kad su – što je u biti vrlo rijetko – zbilja isključivo nošene zlonamjernošću.

No, da kršćanstvo zbilja počiva na blasfemiji, dostatno se prisjetiti utjelovljenja. Posve je razumljivo da je utjelovljenje, kao vjera u to da je Bog u Isusu na neusporediv i jedincat način prodro i hodio ljudskom zbiljom, i to neopozivo se vežući uz usud ovog svijeta, izazivala pa i sve do danas izaziva smijeh i porugu.³⁰

A baš se sučelice utjelovljenja zorno raskriva da je blasfemija, pa čak i ta konkretna blasfemijska osnova kršćanstva, beskrajno bogata pozitivnim potencijalom za vjeru i religioznu praksu. Teško da nešto poput utjelovljenja razbija naše ustaljene predodžbe o Bogu, pokazujući da Bog jest – ili makar može biti – malen i nemoćan i da je upravo u toj ‘slabosti’ položena tajna istinske božanstvenosti Boga: „Ljubav je savršeno nemoćna jer je odustala od svake agresije. Ljubav je posve neosvojiva jer je najveća moć postojanja.“³¹

No, daleko od toga da je time rečeno sve o pozitivnom potencijalu utjelovljenja kao blasfemijske predodžbe u prostoru religioznog svijeta. Naprotiv, upravo utjelovljenje služi kao kršćanstvu unutarnja kritika da upirući pogled u nebo a zaboravljajući pri tome zemaljsku zbilju nepovratno ostaje bez svoje suštine, što je kršćanstvu kroz povijest s pravom prigovarano od strane različitih političkih i svjetonazorskih gledišta:

Onostranost i sekularizam samo su dvije strane jedne te iste stvari, to jest nevjerovanja u Božje kraljevstvo. U njega ne vjeruje niti onaj tko mu bježi iz svijeta [...] niti u njega vjeruje onaj tko misli da ga sam može uspostaviti kao svjetsko kraljevstvo [...] Onaj tko ljubi Boga, taj ga ljubi kao Gospodara zemlje kakva ona jest. Onaj tko ljubi zemlju, taj je ljubi kao Božju zemlju. Onaj tko ljubi Božje kraljevstvo, taj ga ljubi posve kao Božje kraljevstvo na

30 Usp. Laubach, „Das lächerliche Glaube – Ethische Aspekte der Blasphemie“, str. 120-121.

31 Béla Hamvas, *Kršćanstvo – Scientia Sacra II* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003), str. 71.

zemlji. [...] Trenutak u kojem Crkva danas moli za to kraljevstvo sili je po svaku cijenu na zajedništvo sa sinovima zemlje i svijeta. Zaklinje je na vjernost zemlji. [...] Božje kraljevstvo je kraljevstvo uskrsnuća na zemlji.³²

Tako bi se, promatrano iz sfere kršćanskog, na koncu moglo reći da sam Bog, i to u želji da nas trajno odgaja, uvijek iznova poseže za strategijama koje nam izgledaju blasfemijske, jer problematiziraju našu konformističku vezanost za sigurnost onoga već dosegnutog, kako u području religioznog mišljenja, tako i u području religiozne prakse, pokazujući time i to da se Bog ne dopušta sputati našim predodžbama o onome što je ortodoksno, a što povreda ortodoksije ili – formulirano drugačije – blasfemija.

Štoviše, pa i s obzirom da Bog svim objavama unatoč ostaje tajnom, promatrano iz kršćanske perspektive već se sada može nazrijeti da je upravo 'blasfemično' a ne 'ortodoksno' Bogu omiljeno mjesto.

A da ozbiljnosti vjere nije strano komično, to pokazuje cjelokupni Isusov život obilježen smiješnim, i to u toj mjeri da ga neki umjetnici, kao slikar R. P. Litzenburger ili Georges Rouault, predstavljaju kao klauna. Na sreću, to će zapaziti i neki teolozi, pa će tako Harvey Cox Isusov život sažeti upravo posežući za njegovom 'klaunovskom' biti:

Poput dvorske lude Krist izruguje svaki običaj i prezire okrunjene glave. Poput putujućeg trubadura nema mjesta na koje će položiti svoju glavu. Kao klaun u cirkuskoj svečanosti ismijava postojeće autoritete tako što svečano ujahuje u grad okružen kraljevskim sjajem premda ne raspolaže zemaljskom moći. Poput uličnog svirača posjećuje bankete i sijela. Na koncu će ga njegovi protivnici obući u podrugljivu karikaturu kraljevske odjeće.³³

Znakovito je da se sv. Pavao, za razliku od suvremenih kršćana, suvereno odnosio prema tome što su njegovi suvremenici kršćansku vjeru u mnogim aspektima doživljavali blasfemičnom, dakle komičnom i ludom. Zapravo, sv. Pavao to nije ni skrivao, nego stavljao u prvi plan jer vjera u Raspetog – a raspeće je posljednja konzekvenca utjelovljenja – u horizontu ljudske mudrosti i ne može biti ništa drugo (1 Kor 1,23-25):

To je poruka o spasenju svih ljudi, o njihovom otkupljenju, koje je narodu ne slučajno pružio siromašni putujući propovjednik u zemlji na rubu nastanjenog svijeta, sin stolara, koji je stekao nekoliko pristaša i bio smaknut pod misterioznim okolnostima. To je smiješno jer se u Isusu Kristu na gotovo nevjerovatan način preklapaju moć i nemoć, dostojanstvo i slabost, ono šokantno ljudsko i ono veličanstveno božansko.³⁴

32 Dietrich Bonhoeffer, *Etika* (Rijeka & Sarajevo: Ex libris & Synopsis, 2009), str. 157-175.

33 Harvey Cox, *Das Fest der Narren – Das Gelächter ist der Hoffnungsletzte Waffe* (Gütersloh, 1997), str. 198-199.

34 Laubach, „Das lächerliche Glaube – Ethische Aspekte der Blasphemie“, str. 122.

Na pozadini svega do sada rečenog, ali i u pokušaju da se to izrekne još jednom u zaoštrenoj formi, u nastavku ovog promišljanja želimo ponuditi odgovor na tri pitanja koja su po našem skromnom sudu bitna za produktivan zaokret u suvremenoj raspravi o blasfemiji, dakako i za kontekst naše regije a s naglaskom na Bosnu i Hercegovinu:

- Kako bi glasila ‘preboljena’, dakle nova definicija blasfemije primjerena razdoblju kasne moderne, i to u dvostrukom smislu, kako u smislu prihvatljivosti sekularnoj, tako i u smislu prihvatljivosti religioznoj vizuri?
- Što se kao fundamentalni uzrok nalazi u podnožju fenomena da religiozne zajednice iznova postaju vrlo prijemčive za blasfemijski prigovor unatoč njegovoj kompromitirajućoj prošlosti?
- Koja je moguća uloga kasnoj moderni primjereno shvaćene blasfemije pri ustroju vjerodostojnog religioznog diskursa i prakse?

IV. Kasnomoderna definicija blasfemije: susretište religioznog i sekularnog diskursa

Da bismo se probili do nove definicije blasfemije koja bi bila primjerena uvjetima egzistencije u kasnoj moderni, dakako istodobno iz sekularnog i religioznog raskursa, nužno se pobliže pozabaviti jazom koji razdvaja kulturu u kojoj živimo – u prvom redu na Zapadu – od kulture u kojoj se začela izvorna predodžba o blasfemiji a koja – premda drevna – bitno obilježava i suvremenu raspravu o blasfemiji, i to u pravilu religiozne strukture i aktere.

Stupice „kulture nazočnosti“

Samo će nam u tom slučaju, a ne polazeći od suvremenih plauzibiliteta, postati objašnjiv eruptivni bijes koji može izazvati neki film ili neka karikatura u vjerničkim krugovima, neovisno o tome jesu li geografski smješteni na Istoku ili Zapadu, jer je, kako s obzirom na razornu silinu, tako i s obzirom na nerazumljivost iz perspektive liberalno-demokratskih vrijednosti, taj eruptivni bijes refleks života u još uvijek postojećoj kulturi u čijem je okrilju nekoć svjetlo dana ugledala izvorna predodžba o blasfemiji. A to pak iznova upućuje da se teza H. Künga o perzistentnosti različitih religioznih paradigmi odnosi i na različite kulturne paradigme.³⁵

Dakako, riječ je o paradigmatškoj mijeni kultura o kojoj ne govori samo Ch. Taylor u svom već klasičnom spisu „Sekularno razdoblje“, smještajući je u razdoblje oko 1500. godine, i to u obličju prijelaza iz ‘začaranog’ svijeta, s prvenstvom osjetnog i prostornog, u ‘raz-čarani’ svijet, s prvenstvom apstraktnog i temporalnog:

35 Usp. Hans Küng, *Projekt Weltethos* (München & Zürich: Piper, 1992), str. 63-79.

Prirodni svijet u kojem su ljudi nekoć živjeli i koji je u kozmosu njihovih predodžbi zauzimao stanovito mjesto, predstavljao je potvrdu za Božje namjere i radnje. [...] Ljudi su živjeli u 'začaranom' svijetu. [...] Svijet začaran u tom smislu, u kojem su živjeli naši preci, svijet je duhova, demona i moralnih snaga.³⁶

O tome na još produktivniji način za suvremenu raspravu o blasfemiji govori i H. U. Gumbrecht u svom spisu „S onu stranu hermeneutike. Proizvodnja nazočnosti“³⁷, opisujući spomenutu paradigmatiku mijenu kulture u obličju prijelaza iz 'kulture nazočnosti' u 'kulturu smisla' ili, drukčije formulirano, u 'hermeneutičku kulturu'.

Temeljne postavke ovih dviju kultura, a poglavito njihove izravne posljedice za razumijevanje svijeta i načina Božje nazočnosti u svijetu, uzrokuju i dva dijametralno suprotstavljena razumijevanja blasfemije, što ćemo u nastavku pokušati i pojasniti.

Kao motivacijska pozadina pri tome će nam poslužiti fundamentalna pitanja o tome koja je od te dvije kulture suglasna ili – još zaoštrenije formulirano – izravna posljedica ulaska u svijet židovstva, kršćanstva i islama, nerijetko čak protiv establišmenta te tri usko povezane svjetske religije a u vjernosti izvornim poticajima njihovih utemeljitelja.

Za kulturu nazočnosti presudno je bilo to da još nije poznavala razliku pojave i značenja pa tako nije mogla razlučiti osjetilnu površinu i dublji smisao. Naprosto, površina je bila područje na kojem je bilo smješteno značenje.

Da se označeno (signifikat) prezentiralo u znaku (signifikantu), pa tako bilo vidljivo i osjetilno, to je Gumbrecht nazvao simboličkim realizmom:

Znak, signifikant, dobrano do novog vijeka nije bio usmjeren na signifikat, dakle na referenciju ili značenje, koje se nalazilo iza pojave stvari, odnosno u dubini, koja se u neku ruku tek morala dosegnuti hermeneutičkim radom.³⁸

Za razliku od simboličkog realizma, kao okosnice kulture nazočnosti, u sklopu kulture smisla značenje, ovog puta položeno u dubinu, tek treba raskriti 'hermeneutičkim radom', pa se stoga paradigmatika mijena od kulture nazočnosti u smjeru hermeneutičke kulture može zajedno s Gumbrechtom sažeto izreći ovako:

Novovjekovni čovjek svijet doživljava knjigom (ili reprezentacijom) zato što ga smatra strukturom signifikantata koja upućuje prema dimenziji signifikanta. Što se tiče srednjeg vijeka – a na to se odnosi umjetničko-povijesni pojam simboličkog realizma – još su uvijek nerazdvojivo bili povezani materijalnost stvari, koje konstituiraju svijet, i značenje, koje im je dao Bog.³⁹

36 Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (Frankfurt am Main), 2009, str. 33.

37 Hans U. Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik – Die Produktion von Präsenz* (Frankfurt am Main, 2004).

38 Jean-Pierre Wils, „Blasphemie – Erinnerung an eine Zeit, als Religion noch Nervensache war“, u *Kann man Gottbeleidigen – Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Thomas Laubach (ur.), str. 42.

39 Hans U. Gumbrecht, *Von der Lesbarkeit der Welt zu ihrer Emergenz, u Isti* (Berlin: Präsenz, 2012), str. 126.

Za formaciju izvorne koncepcije blasfemije, koja se zametnula upravo u krilu „kulture nazočnosti“, presudnim se, posve u skladu sa ‘simboličkim realizmom’, već pokazalo onodobno razumijevanje svijeta.

S gledišta kulture nazočnosti postojeći ustroj svijeta trebalo je bespogovorno prihvatiti. Problematiziranje važnja kozmičkih struktura i s njima usko povezanih organizacijskih načela životnog prostora, pa i samog životnog stila, nije dolazilo u obzir jer se ustroj postojećeg svijeta smatrao sakralnim, dakako na osnovi toga što mu je izvorište bilo u Bogu:

Dakle, takav ustroj nije predstavljao rezultat naše interpretacije. Naprotiv, vrijedilo je suprotno: kao objektivna i sjetilno-nazočna struktura, sakralni poredak predstavlja svoje mjerilo jer se izvorište tog ustroja nalazi u samom Bogu.⁴⁰

Zato je u kontekstu ‘kulture nazočnosti’, obilježenom ‘simboličkim realizmom’, blasfemija počinjala čim bi se postojeći ustroj svijeta, kako u sferi društveno-političkog, tako i u to doba jedva razlučivoj sferi religioznog, doveo u pitanje.

Naravno, nije potrebno puno mašte da se dokuči kako je upravo ta konstelacija omogućila da blasfemija u rukama političko-religioznih elita postane povlašteno sredstvo društveno-političke pa time i religiozne kontrole, a po potrebi i nasilne egzekucije buntovnika. Naprosto, u krilu ‘kulture nazočnosti’ problematiziranje postojećeg ustroja doživljavalo se automatski kao udar na Božju mudrost a time i čast, dakle kao blasfemija, pa nije čudo da su političko-religiozne elite od pamtivijeka taj refleks znale vješto zlorabiti za očuvanje povlaštene pozicije i upregnuti sve sile, dakako i teološki um, da taj refleks s pozadinom na kojoj počiva očuvaju. Drukčije nije bilo čak ni u okrilju židovstva, kršćanstva i islama, odakle će se, kao što ćemo ubrzo pokazati na primjeru kršćanstva, korak po korak uzdizati revolucija koja će označiti kraj neupitne dominacije ‘kulture nazočnosti’ i omogućiti nastanak ‘hermeneutičke kulture’ a time i revolucionarni obrat u razumijevanju blasfemije.

No, za formaciju izvorne koncepcije blasfemije u krilu ‘kulture nazočnosti’, koja je – kao što je to netom pokazano – ekstremno prijemčiva za represivnu ideologizaciju, bitnu ulogu je pored onodobnog razumijevanja svijeta igralo onodobno razumijevanje načina Božje nazočnosti u svijetu. Kako bismo to zorno pojasnili, osvrnut ćemo se na temu koja se oduvijek nalazila u središtu rasprave o blasfemiji a riječ je dakako o Božjem imenu.

Posve u skladu sa ‘simboličkim realizmom’, Božje ime u krilu ‘kulture nazočnosti’ nije predstavljalo samo puku oznaku ili općenito prihvaćeni znak za identificiranje njegovog božanskog korelata. Naprotiv, važilo je da ime jest (!) Bog, pa se tako smatralo da posredstvom Njegovog imena Boga doslovce možemo dotaknuti:

40 Wils, „Blasphemie – Erinnerung an eineZeit, als Religion noch Nervensache war“, str. 52.

U tom slučaju ime nikad nije puki simbol, nego ono spada u neposredan posjed onoga tko ga nosi, posjed koji se brižno čuvao i nad čijom se isključivom upotrebom ljubomorno stražarilo. [...] Propis tajenja vrijedio je prema tome u prvom redu za Božje ime jer bi njegovim izgovaranjem na slobodu bile puštene sve one sile koje se nalaze zaključane u samom Bogu.⁴¹

Dakle, Božje ime u svijetu 'kulture nazočnosti' nije bilo ništa do njegova sjetilna reprezentacija: „Ime posjeduje sjetilno-realni sadržaj – sadržaj onog Boga koji se u njemu manifestira, a ne puko označava“.⁴²

Na toj se pozadini prvo razvila pomisao da sam Bog ljubomorno stražari nad svojim imenom, i to spreman smrću kazniti nedostojno korištenje svog imena, dakle blasfemiju, da bi se potom začela pomisao, iznova od strane političko-religioznih elita, ne samo o njihovoj pozvanosti da u Božje ime stražare nad dostojnim korištenjem Božjeg imena nego i o pravu da u Božje ime vrše kažnjavanje smrću onih koji se prema njihovom sudu drznu zaludu posegnuti za Božjim imenom, dakle nad onim koji počinu blasfemiju – a prisjetimo li se netom rečenog o razumijevanju svijeta u krilu 'kulture nazočnosti' – nije teško zaključiti da su to bili upravo buntovnici koji bi se odvažili u pitanje dovesti postojeći a istodobno sakralizirani poredak.

Time je u svijetu 'kulture nazočnosti' a na tragu 'simboličkog realizma' na dvostruk način – prvo iz perspektive onodobnog razumijevanja svijeta a potom iz perspektive onodobnog razumijevanja Božje nazočnosti u svijetu – bila ne samo uspostavljena nego i zapečaćena represivna ideologizacija izvorne koncepcije blasfemije, koja nesmetano funkcionira i danas u svim podnebljima u kojima vlada prvenstvo 'kulture nazočnosti' nad 'hermeneutičkom kulturom'.

Križ kao blasfemijski preokret

No, neljudski potencijal 'kulture nazočnosti', a time i neljudskost izvorne koncepcije blasfemije, koja se na osnovi 'simboličkog realizma' razvila pod njezinim skutima kao sredstvo političko-religiozne kontrole i represije, definitivno je raskrinkala Isusova nasilna smrt na križu. Dakako, riječ je o tezi izrečenoj sa kršćanskog stajališta a zajedno s teologom G. M. Hoffom moguće je čak s pravom govoriti o križu kao revolucionarnom blasfemijskom preokretu.⁴³

Time što se Bog – iznova, dakako prema uvjerenju kršćana – posvema postovjetio s golim čovjekom Isusom razapetim na križu pod optužbom za blasfemiju, a ne s njegovim dželatima, prema parametrima 'kulture nazočnosti' čuvarima sakralizirane društveno-političke a time i religiozne ortodoksije, jednom se zauvijek iz temelja preobrazilo razumijevanje Božje časti i slave a time i samo značenje predodžbe o blasfemiji.

41 Ernst Cassierer, „Sprache und Mythos – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen“, u Cassierer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (Darmstadt, 1983), str. 117-118.

42 Wils, „Blasphemie – Erinnerung an eine Zeit, als Religion noch Nervensache war“, str. 50.

43 Usp. Gregor M. Hoff, „Vor dem Kreuz – Blasphemische Inversion“, u *Kann man Gott beleidigen – Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Thomas Laubach (ur.), str. 75-90.

Naravno, ta je revolucionarna preobrazba koncepcije blasfemije bila upravljena u smjeru Isusove prakse solidarnosti sa žrtvama postojećeg društveno-političkog ustroja osnaženog sakralizacijom uz pomoć religioznog argumenta. Jer je uvijek iznova nemilosrdno problematizirao postojeću društveno-političku a time i religioznu ortodoksiju upravo solidarnošću s onim za koje u njoj nije bilo mjesta, Isus je sebi na vrat posve svjesno natovarivao etiketu a potom i smrtonosnu osudu za blasfemiju, dakako ne samo od strane religioznog nego i od strane političkog establišmenta.

No, upravo je pod križem Isusa razapetog zarad solidarne prakse sa žrtvama sakralizirane društveno-političke ortodoksije, s kojim se po kršćanskom uvjerenju poistovjetio Bog, uostalom i time što je uskrsnućem na jedincat i neopoziv način potvrdio njegov životni stil, postalo jasno da uvredu Božjoj časti predstavlja isključivo uništenje njegovih stvorenja, dakle sve ono što njegovim stvorenjima onemogućuje da budu ljudi i žive ljudski život, što je fundamentalni poziv upućen svakom čovjeku od strane Boga, na što s kršćanskog gledišta upućuje i sama vjera u utjelovljenje:

Svaki je čovjek od Boga pozvan biti čovjekom, a ne da postane nečovjek. Svaki je čovjek od Boga pozvan da može postati čovjekom, a ne da bude učinjen nečovjekom. Taj poziv ne dokida stajalište da su svi ljudi pozvani u Crkvu. Naprotiv, poziv na to da se bude čovjekom relativizira druge pozive u Crkvi. I to u njihovu korist.⁴⁴

Ili, pozitivno kazano, i to riječima biskupa Romera, Božja je slava siromah koji poživi, dakle sve ono što je učinjeno da se zaštite ljudi čije je ljudsko dostojanstvo ugroženo i čija se ljudskost uništava.

Dakle, kao konačna eksplikacija 'blasfemične' osnovice kršćanstva, koju tvori vjera u utjelovljenje, pod Isusovim se križem u svoj jasnoći i neopozivosti definitivno raskriva i ovjerovljuje poistovjećivanje Božjeg dostojanstva, ili ako hoćete, Božje slave, časti i svetosti, i ljudskog dostojanstva, ili ako hoćete, ljudske slave, časti i svetosti.

Tek je na toj pozadini, prema našem skromnom mišljenju, moguće doprijeti do 'preboljene', odnosno 'slabe', a time, dakle, nove definicije blasfemije primjerene kasnoj moderni jer je istodobno prihvatljiva ne samo iz religioznog nego i iz sekularnog rakursa, dakako u prvom redu jer se u njezinom središtu nalazi kriterij ljudskog dostojanstva ili, drugačije kazano, kriterij solidarnosti s ljudima koji se bore za društveno priznanje svog ljudskog dostojanstva i time ostvarenje fundamentalnog poziva od Boga upućenog svakom čovjeku da bude čovjek, a ne nečovjek, daleko fundamentalnijeg od poziva da se bude kršćaninom, muslimanom, budistom ili ateistom, što je zapravo dogmatska novost Drugog vatikanskog

44 Hans-Joachim Sander, „Die pastorale Grammatik der Lehre – eine Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit“, u *Zweites Vatikanum – Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*, Günther Wassilowsky (ur.) (Freiburg & Basel & Wien: Herder, 2004), str. 200.

koncila smještena u Pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu ‘Gaudium et spes’, koja umjesto pogubne političke moći Crkvi otvara put prema pastoralnoj moći posve drugačijeg formata:

Ona nastaje u vjerničkoj zajednici Crkve tek onda kad se upusti u radosti i nade, tuge i strahove današnjih ljudi, naročito onih izručenih siromaštvu i tjeskobi svih vrsta. To je moć služenju humanoj budućnosti koja izrasta iz nemoći ljudi, nasuprot prijetećim i represivnim silama i moćima. To je moć solidariziranja koje se opire nasilju u životnim nevoljama. [...] Ta moć Crkvu vodi do biti njezine stvarnosti, do Boga.⁴⁵

Prema tome, u razdoblju kasne moderne a na tragu ‘hermeneutičke kulture’, blasfemijom se mogu označiti samo konkretna mjesta u prostorima društveno-političke i religiozne zbilje a kojima se ljudima uskraćuje društveno priznanje njihovog dostojanstva ili – pozitivno kazano – na kojima se ljudi bore za društveno priznanje svog dostojanstva, dakle prema ‘Gaudium et spes’ za ostvarenje fundamentalnog poziva upućenog od Boga svim ljudima – da budu ljudi, a ne neljudi.

Budući da upravo ta mjesta, kao jedine i isključive blasfemije u prostorima ljudskog, na bolan način na svjetlo dana iznose istinu za koju nema mjesta u vladajućem ustroju stvari, ona se zajedno sa M. Foucaultom mogu nazvati heterotopijama, pri čemu se u kontekstu kasne moderne na neočekivan način prožima diskurs o blasfemičnom i heterotopijskom.⁴⁶

Dakle, riječ je, da se ovoga puta poslužimo kovanicom teologa J. Moltmanna, o posve konkretnim ‘vražjim krugovima smrti’⁴⁷ smještenim u različitim dimenzijama života. Svi skupa – vražji krug siromaštva smješten u gospodarskoj dimenziji života, vražji krug nasilja smješten u političkoj dimenziji života, vražji krug rasne i nacionalne mržnje smješten u kulturnoj dimenziji života, vražji krug industrijskog uništenja smješten u ekološkoj dimenziji života – kulminiraju u vražjem krugu besmislenosti i napuštenosti od Boga smještenoj u sferi pitanja o smislu života. A zato što nijeće dobrotu stvorenog svijeta i smislenost ljudskog života uopće, vražji krug besmislenosti i napuštenosti od Boga mogao bi se nazvati blasfemijom *par excellence*, ali se pri tome ne smiju smetnuti s uma riječi teologa i žrtve nacističkog režima D. Bonhoeffera:

Sve to ne isključuje zadaću pripremanja puta. Naprotiv, to je nalog neizmjerne odgovornosti za sve one koji znaju za dolazak Isusa Krista. Gladan treba kruha, beskućnik stan, obespravljeni pravdu, usamljenik zajedništvo, razuzdanik red, a rob slobodu. Predstavljalo bi hulu na Boga i na bližnjega ostaviti gladnoga da

45 Usp. Sander, „Die pastorale Grammatik der Lehre – eine Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit“, str. 204.

46 Usp. Philipp Sarasin, *Michel Foucault – Zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2012).

47 Usp. Jürgen Moltmann, *Raspeti Bog – Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije* (Rijeka: Ex libris, 2005), str. 368-371.

gladuje jer je upravo bližnjemu u nevolji Bog najbliži. S gladnim lomimo kruh i dijelimo stan zarad Kristove ljubavi koja mu pripada kao i meni. Ako gladni ne stigne do vjere, onda grijeh pada na one koji su mu uskratili kruh. Pribaviti gladnome kruh predstavlja pripravljanje puta za dolazak milosti.⁴⁸

A to pak znači da se blasfemičnim, dakako pored struktura i mehanizama koji ugrožavaju ljudsko dostojanstvo čovjeka i time mu priječe da bude čovjek u smislu punine o kojoj govori Isus, s pravom mogu označiti religiozne strukture i akteri koji ravnodušno prolaze pokraj patnika u 'vražjim krugovima smrti' – bijede, nasilja, nacionalne i rasne mržnje, ekološkog uništenja, nezaposlenosti, seksualnog izrabljivanja, napuštenosti i besmislenosti – baš onako kako je to jednoć opisao Isus u prisposdobi o dobrom Samaritancu koja je kod isusovca i žrtve nacističkog režima A. Delpa izazvala sve do danas proročki provokativne riječi:

Niti jedan čovjek neće povjerovati u poruku o spasenju i Spasitelju ako ne učinimo sve za ozdravljenje suvremenog života i čovjeka. Nije nam dopušteno da kao svećenik ili levit prođemo mimo ranjenog čovjeka te u svetištu čekamo dok naiđe neki Samaritanac.⁴⁹

Pa stoga:

Čak i vrhunski pobožna molitva lako može postati blasfemija ako se odvija kao utjeha ili čak potpora prilikama koje ubijaju ljude, prilikama koje ljude onesposobljuju za Boga i uskraćuju im ono nužno za njihove duhovne, ćudoredne i religiozne organe.⁵⁰

A sve to, pak, izravno je povezano s već postavljenim pitanjem o fundamentalnom uzroku iznova zapanjujuće prijemčivosti religioznih struktura i aktera za blasfemijski prigovor unatoč njegovoj kompromitirajućoj prošlosti.

Pogubni bijeg od blasfemijskog

Pozicija religija u kasnoj moderni – makar na Zapadu – nije jednostavna ali religije iznova stavlja pred fundamentalne izbore, a to po sebi jest mučno, no kao i svaka kriza potencijalno je i područje rasta i milosti.

Dakako, to ćemo pokušati pojasniti poglavito na primjeru Katoličke crkve i dovesti izravno u vezu sa suvremenim fenomenom zabrinjavajuće prijemčivosti religioznih struktura i aktera za blasfemijski prigovor, i to u prvom redu kad je riječ o umjetnicima i novinarima.

48 Bonhoeffer, *Etika*, str. 168-169.

49 Rita Haub, *Alferd Delp – Beten und Glauben* (Kevelaer: Topos, 2007), str. 38.

50 Haub, *Alferd Delp – Beten und Glauben*, str. 86.

Slično kao i druge religiozne strukture na Zapadu, Katolička crkva u kasnoj moderni nalazi se usred 'dekonstruktivne situacije', koja je prisiljava na ponizan život 'u ruševinama razorenog sustava crkvene moći'.⁵¹

Ne tako davno, još sredinom 20. stoljeća moćna institucijska utvrda osigurana društveno i teološki, Katolička crkva danas se u razdoblju kasne moderne iznova mora, i to stoljećima nakon svoga nastanka, sučeliti s izazovom života bez moći. A rezultat je to višestoljetnog procesa sekularizacije do čije kreativne pretrade s onu stranu resantimana i neurotične zagledanosti u prošlost u Katoličkoj crkvi još uvijek nije došlo, premda je za to ne samo proročki otvorio put nego i izradio program Drugi vatikanski koncil.

Iz tog razloga glede procesa sekularizacije, dakle povijesti gubljenja monopola i moći, počevši od tumačenja kozmosa u 18. stoljeću sve do tumačenja koreografije spolova u 21. stoljeću, u Katoličkoj crkvi još uvijek nema održivog konsenzusa o definitivnom karakteru tog 'iskustva silaska' (R. Bucher): Je li to proces propasti kršćanstva, a time i Crkve, kojem se treba oduprijeti svim sredstvima, pa čak i po cijenu sektaškog demoniziranja vremena u koje nas je Bog postavio, ili je to, kako na tragu Drugog vatikanskog koncila ali i Pape Franje zagovara teolog R. Bucher, proces 'spasonosnog razvlaštenja' (R. Bucher) u smjeru sličnosti s Isusom iz Nazareta, na kojeg se Katolička crkva poziva:

Crkva nije obvezana svojoj vlastitoj institucionalnoj veličini, nego evanđelju. I tko kaže da se evanđelje najbolje može naviještati pod uvjetima moći i utjecaja, snage i veličine? Zar ne bi upravo suprotno moglo biti slučaj?⁵²

Naše je duboko uvjerenje da iznova razbuktanu prijemčivost religioznih struktura i aktera za blasfemijski prigovor treba promatrati upravo u kontekstu otvorenog pitanja o karakteru sekularizacije za usud kršćanstva a time i Katoličke crkve, dakle procesa tijekom kojeg je „Crkva prvo prognana s Olimpa instance koja dominira društvom a potom poslana u arenu mnoštva društvenih skupina“,⁵³ što je – na što je već ukazano – iznova nemilosrdno stavlja pred izazov život bez moći.

U tom se kontekstu opsesivno posezanje za blasfemijskim prigovorom, koji teži jedino zabranama, nepogrešivo pokazuje bitnom sastavnicom reaktivnog odgovora na proces sekularizacije od strane crkvenog establišmenta. A upravo resantiman, na kojem počiva taj reaktivni odgovor na učinke sekularizacije, Katoličku crkvu, baš kao i druge religiozne aktere, priječi u razdoblju kasne moderne uočiti nov potencijal za veću humanizaciju ljudskog života a time i rast u dubljem razumijevanju vjere, što je nešto sasvim drugo od pada u stupicu pomodarskog odnosa spram kasne moderne.

51 Rainer Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart* (Stuttgart & Berlin & Köln: W. Kohlhammer, 2010), str. 16.

52 Rainer Bucher, „Entmonopolisierung und Machtverlust – Wie kam die Kirche in die Krise?“, u *Die Provokation der Krise – Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Rainer Bucher (ur.) (Würzburg: Echter, 2005), str. 26.

53 Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart*, str. 15.

Dakle, riječ je o nesnalazhenju Katoličke crkve pred izazovom života bez moći, koje njezine vodeće aktere zavarava da se taj problem društvene relevantnosti i identiteta kršćanske vjere pa i same Katoličke crkve može riješiti potenciranjem blasfemijskog prigovora.

Nekoć moguća olimpska pozicija moćne institucijske utvrde koja monopolistički vlada ne samo svim sferama društva nego čak i intimom vjernika a kako onda ne maštom umjetnika ili perom novinara – ta je pozicija nepovratno potonula u prošlost a manje od svega može je oživjeti opsesivno posezanje za blasfemijskim prigovorom sučelice provokativnim umjetničkim djelima ili novinarskim napisima u kontekstu kasne moderne.

No, neobuzdana emocionalnost pri opsesivnom posezanju za blasfemijskim prigovorom od strane religioznih struktura i aktera upućuje na još jedan bitan aspekt tog fenomena.

Kako bi to po svoj prilici potvrdio i sam F. Nietzsche, neobuzdana emocionalnost koja karakterizira posezanje religioznih struktura i aktera za blasfemijskim prigovorom refleksi je potisnute svijesti o vlastitoj blasfemičnosti, dakle o vlastitoj nevjeri i krivnji, koja se upravo zato što je potisnuta zarad duhovno-moralnog rasterećenja vrlo agresivno projicira na druge, u ovom slučaju poglavito na kritički nastrojene umjetnike i novinare, a upravo to i objašnjava zašto uvijek iznova kod religioznih struktura i aktera izostaje pomisao na osobni susret i konstruktivni dijalog umjesto 'jeftinog' diskreditiranja etiketom blasfemičara ovog ili onog umjetničkog djela ili ovog ili onog novinarskog napisa.

O čemu je konkretno riječ? Zaokupljenost uzaludnim oživljavanjem snažnog crkvenog sustava moći, koji joj je nekoć omogućavao ne samo monološko-apodiktično naviještanje vjere 'odozgor' nego i monološko-apodiktično ravnjanje svim sferama društva 'odozgor', Katoličku crkvu, baš kao i druge religiozne institucije, sunovraćuje u ravnodušnost spram ponora neljudskosti u sferi društveno-političkog i religioznog, u čijem se vrtlogu kao jedinog zbiljskoj blasfemiji ljudima uskraćuje društveno priznanje njihovog dostojanstva i pravo da ostvare fundamentalni poziv od Boga da budu ljudi.

A to praktično znači da nisu blasfemična provokativna umjetnička djela ili kritički napisi novinara koji nas u našem komforu i sigurnosti uznemiruju podsjećanjem na blasfemično uskraćivanje društvenog priznanja ljudskog dostojanstva ljudima na rubovima našeg društva, dakle da nije blasfemična strast umjetnika i novinara da provokativno ukazuju na ravnodušnost Crkve sučelice ljudima čije se dostojanstvo blasfemično gazi u 'vražjim krugovima smrti' religioznog, gospodarskog, kulturnog ili političkog profila...

Ne, ako je pored 'vražjih krugova smrti' bilo što pod kapom nebeskom blasfemično, onda je blasfemična upravo ravnodušnost Crkve sučelice ljudima koji se u 'vražjim krugovima smrti' bore za društveno priznanje svog dostojanstva, a to dakako zato što je upravo Crkva prva i prije svih pozvana upravo tim ljudima kenotičkim silaskom u 'vražje krugove smrti' iskazati solidarnost po uzoru na Isu-

sa iz Nazareta, koji je upravo zbog takve solidarne prakse smaknut na križu pod optužbom za blasfemiju.

Dakle, upravo blasfemični bijeg od te fundamentalne zadaće proročkog prokazivanja mehanizama koji stvaraju društveno-političke i religiozne devijacije i riskantnog solidariziranja s ljudima koji se u tim ponorima neljudskosti bore za društveno priznanje svog dostojanstva u Crkvi izaziva potrebu odveć emocionalnog i posve nediferenciranog posezanja za blasfemijskim prigovorom u slučaju provokativnih umjetničkih djela ili novinarskih napisa, dakako naprosto zato što Crkva, ako ne svjesno, onda zasigurno nesvjesno, u tim umjetničkim djelima i novinarskim napisima prepoznaje svoje vlastite promašaje na putu nasljedovanja Isusa iz Nazareta i konkretne učinke božanskog Duha za čije poticaje nije bilo mjesto u samoj Crkvi.

Dakle, vlastitu blasfemičnost, kojoj se ne usudimo pogledati u oči, diskreditiranjem projiciramo na one koji se nošeni umjetničkom ili novinarskom strašću drznu javno uprijeti prostom u našu blasfemičnu ravnodušnost spram ljudske patnje!

U protivnom bili bismo u stanju čak i u posve zlonamjernom umjetničkom djelu ili novinskom napisu – a takvi jedva da postoje – prepoznati poziv na samokritično sagledavanje svog religioznog učenja i prakse, i to iz 'perspektive odozdo', koju zagovara već spomenuti D. Bonhoeffer kao fundamentalno religiozno i općenito ljudsko iskustvo, čije nas odsustvo nepovratno čini neljudskim ili, ako hoćete, upravo blasfemičnim: „Doživljajem neusporedive vrijednosti ostaje to da smo zbivanja velike svjetske povijesti konačno naučili promatrati odozdo, iz perspektive isključenih, osumnjičenih i ismijanih, naprosto patnika!“⁵⁴

To nas pak izravno upućuje na naše zaključno pitanje o tome koja je moguća uloga blasfemije pri ustroju vjerodostojnog religioznog diskursa i prakse u razdoblju kasne moderne.

V. Religiozna produktivnost blasfemijskog u kasnoj moderni: društvena relevantnost i ljudski diskurs o Bogu

Polazeći od Isusovog križa a iz kršćanske perspektive može se s pravom reći da se u samom temelju kršćanstva nalazi spoznaja o mogućnosti preobrazbe blasfemičnog u ono spasonosno jer križ, nekoć sredstvo smaknuća od Boga prokletog (Pnz 21, 22-23), neočekivano po Isusu postaje simbol spasenja.

Spasonosno izručenje blasfemijskom

Isusov nam usud baš zato zorno i pokazuje da je ta revolucionarna preobrazba moguća upravo temeljem solidarnog silaska u blasfemične prostore društvenog, političkog i religioznog u kojima se ljudima sustavno i nasilno uskraćuje društveno

54 Dietrich Bonhoeffer, *Otpor i predanje* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1974), str. 21.

priznanje njihovog dostojanstva pa time i pravo da budu ljudi u skladu s njihovim fundamentalnim pozivom od Boga.

Zašto je to tako? Teško da je to dublje spoznato i jasnije izraženo kod nekoga kao kod već nekoliko puta spominjanog teologa i žrtve nacističkog režima D. Bonhoeffera. Na to ga je u prvom redu temeljem čitanja Biblije navelo zapažanje kako stvarna vjera lišena religiozno-metafizičke patine čovjeka ne upućuje na Božju moć, nego na Božju nemoć i patnju u svijetu: „Samo Bog koji trpi može pomoći.“⁵⁵

A to pak znači da je život vjere, zapravo ljudski život uopće, bitno sadržan „u sudjelovanju u Božjim patnjama u svjetovnom životu“⁵⁶:

Čovjek je pozvan da sudjeluje u Božjoj patnji u bezbožnom svijetu. [...] To znači biti čovjek, i to ne neki tip čovjeka, nego čovjek što ga Krist stvara u nama. Ne čini kršćanina kršćaninom neki religiozni čin, nego sudjelovanje u Božjim patnjama u suvremenom svijetu.⁵⁷

U našem kontekstu to pak znači da su mjesta Božje patnje u svjetovnom životu upravo ona mjesta koja smo sučelice uvjetima egzistencije u kasnoj moderni označili blasfemijom, dakle posve konkretna mjesta u prostorima društveno-političke i religiozne zbilje na kojim se ljudima uskraćuje društveno priznanje njihovog dostojanstva.

Solidarno se spustiti u te društveno-političke i religiozne bezdane ljudskosti i odvažno se priključiti ljudima koji se u njihovom prijetećem vrtlogu bore za društveno priznanje svog dostojanstva unatoč svim rizicima – to znači biti solidaran s Bogom u Njegovim patnjama jer Njegova patnja proizlazi iz uništavanja Njegovih stvorenja u koje je jedino i prije svega položena Njegova slava, čast i svetost, naprosto Njegovo dostojanstvo! To znači biti vjernik s onu stranu svih religioznih ili konfesionalnih granica! Štoviše, to znači, kako to proročki sugerira D. Bonhoeffer, naprosto i prije svega biti čovjek, pa ako hoćete i po mjeri Isusa iz Nazareta.

A blasfemično je da upravo kršćani koji se pozivaju na Isusa, u čijem se usudu ta spoznaja zorno raskriva, to vrlo rijetko shvaćaju i u praksu pretaču jer bi upravo to prema D. Bonhoefferu moralo činiti okosnicu kršćanskog identiteta: „Kršćani stoje pred Bogom solidarni s Njegovom patnjom.“⁵⁸

Dakle, umjesto opsesivnog posezanja za blasfemijskim prigovorom, kao reaktivnim odgovorom na sekularizaciju, Katolička crkva bi se, baš kao i druge religiozne institucije, morala odvažiti krenuti upravo onamo kamo je nemilosrdno i provokativno pozivaju strastvena umjetnička djela i kritički novinarski napisi, dakle u prostranstva društveno-političke i religiozne zbilje, koja se – jer se u njima ljudima sustavno i nasilno uskraćuje društveno priznanje njihovog dostojanstva

55 Bonhoeffer, *Otpor i predanje*, str 162.

56 Bonhoeffer, *Otpor i predanje*, str. 164.

57 Bonhoeffer, *Otpor i predanje*.

58 Bonhoeffer, *Otpor i predanje*.

– jedino s pravom mogu nazvati blasfemijom, i to kako iz religioznog, tako i iz sekularnog rakursa.

Jer upravo tamo kamo proročki upućuju tek naizgled blasfemična umjetnička djela i novinarski napisi, tamo na Katoličku crkvu, ali i druge religiozne institucije, čeka Isus iz Nazareta s pozivom da se solidarnošću sa žrtvama i patnicima uključe u Božje mesijansko trpljenje ili da, riječima D. Bonhoeffera, uz Boga stanu solidarni s Njegovom patnjom u svjetovnom svijetu, upravo onako kako na to Crkvu ali i sve ljude dobre volje poziva Drugi vatikanski koncil:

Za Crkvu više nema drugog puta. [...] To je pastoralni put Crkve Drugog vatikanskog koncila. On je sili na nasljedovanje Isusa, na ponizan pastoral predanja. To je put od moći prema autoritetu, od logike isključenja prema logici Božje univerzalne volje za spasenjem, od nadmoćno umišljene geste prema svijetu prema stavu solidarnosti. Uostalom, to je i marijanski put, dakle put patnje i milosrdnosti.⁵⁹

Prema tome, tek bi takav solidarni silazak u vražje krugove smrti, kao mjesta stvarne blasfemije u prostorima društveno-političkog i religioznog, riješio dva fundamentalna problema Katoličke crkve, ali i drugih religioznih institucija, u razdoblju kasne moderne, i to s onu stranu neuroze i reaktivnosti.

Dakako, riječ je o problemu gubitka društvene relevantnosti i oblikovanja ljudskog a time i vjerodostojnog diskursa o Bogu.

Odvažnost da uvijek iznova uza sve rizike solidarno silazi u ponore neljudskosti u prostorima društveno-političke i religiozne zbilje i pruža ruku solidarnosti žrtvama koje se u njihovom vrtlogu bore za ljudska prava jednom bi zauvijek riješila pitanje društvene relevantnosti Katoličke crkve, baš kao i svake druge religiozne zajednice.

Dakako, zato što bi Katolička crkva istom tada postala otvorena za moć koja je zračila iz samog Isusa iz Nazareta, moć koja svoje izvorište nema u moćnicima ovog svijeta, pa stoga drugima poriče njihovo ljudsko dostojanstvo, nego moć koja izvire iz nemoći žrtava i patnika, pa je stoga u stanju drugima vraćati njihovo ljudsko dostojanstvo, ili, riječima J. Sobrina, moć da živimo sada kao da smo već uskrsnuli: „Živjeti kao da smo već uskrsnuli znači živjeti kao oni koji posjeduju sposobnost uskrisivati druge, koji mogu 'skidati žrtve s križa', koji te žrtve mogu 'uskrisavati'“.⁶⁰

Na tom tragu J. Sobrino zapravo i definira kršćanstvo, a po našem dubokom uvjerenju isključivo povratak na taj put solidarnog silaska u bezdane neljudskosti u sferi društveno-političkog i religioznog, kao stvarne blasfemije u prostorima ovozemaljskog, Katoličkoj crkvi, kao i drugim religioznim institucijama, može povratiti društvenu relevantnost i moć koja joj je primjerena temeljem njezinog pozivanja na Isusa iz Nazareta:

59 Rainer Bucher, ... *wenn nichts bleibt, wie es war – Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche* (Würzburg: Echter, 2012), str. 213.

60 Jon Sobrino, *Izvan sirotinje nema spasenja – Mali utopijsko-proročki ogled* (Rijeka: Ex libris, 2011), str. 208.

Dakle, kršćansko je postojanje život koji se odvija zajedno s onima koji su raspeti, a cilj mu je upravo u tome da te raspete skine s križa, budući da nam valja već sada živjeti kao da smo uskrsnuli i hodati – stojeći pri tom u poniznosti pred sablažnjivošću te i takve povijesti – zajedno s Bogom, onim Bogom koji je Bog sirotinje i žrtava.⁶¹

A na tom bi putu Katolička crkva, baš kao i druge religiozne zajednice, riješila i drugi fundamentalni problem u razdoblju kasne moderne, dakako onaj oblikovanja ljudskog a time i vjerodostojnog diskursa o Bogu.

Ljudski diskurs o Bogu, dakle vjerodostojan kako iz religiozne, tako i iz sekularne perspektive, moguće je dosegnuti samo usred solidarne borbe sa žrtvama ‘vražjih krugova smrti’ protiv struktura i snaga koje ljudima onemogućuju ljudski život neovisno o tome jesu li poglavito ekonomskog, političkog, kulturnog ili religioznog profila. Ili – još zaoštrenije formulirano – jedino ako dopustimo da nas upravo žrtve društveno-političkih i religioznih devijacija pouče ljudskom diskursu o Bogu pa nas time i evangeliziraju.

Zapravo, upravo to i jest dogmatska novina Drugog vatikanskog koncila položena u prvom redu u Pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu ‘Gaudium et spes’, koja na revolucionaran način upravo našem vremenu, odnosno ‘adostima i nadama, tugama i strahovima’ naših suvremenika, naročito siromašnih i ugroženih (GS 1,1), iznova vraća dogmatsko dostojanstvo a time i dogmatiku relevantnost:

Govoriti o Bogu ne predstavlja upravljanje posjedom, nego potragu za Bogom u pustinjama i oazama života. Govor o Bogu ne predstavlja administriranje baštinom za koju smo ovlašteni, nego proces neprestanog otkrivanja, uvijek ugroženog, uvijek delikatnog, nikad zajamčenog. Jer Bog se objavljuje, ali se i uskraćuje, postoji ‘trajno uskrsnuće vjere iz groba nevjere’, kako je to formulirao Karl Rahner, jer vjera može biti i ‘podnošenje Božje šutnje’.⁶²

Dakle, u avanturi uvijek nužno ponovnog oblikovanja ljudskog diskursa o Bogu o kojem ovisi i njezina društvena relevantnost, Katolička crkva je, upravo kao i druge religiozne zajednice, pozvana poći na nauk kod žrtava i patnika u ‘vražjim krugovima smrti’, kao jedinim blafemijskim prostranstvima u području ljudskog, a na tom joj putu strastveni umjetnici i kritički novinari nisu neprijatelji, nego povlašteni saveznici, sasvim konkretno ne blasfemičari, nego specifični nositelji proročkog duha u razdoblju kasne moderne.

Drugačije kazano, do ljudskog a time i društveno relevantnog diskursa o Bogu ne može se doći po načelima diktata i isključivanja, u što kao paradigma-

61 Sobrino, *Izvan sirotinje nema spasenja – Mali utopijsko-proročki ogled*, str. 218.

62 Rainer Bucher & Johann Pock, „Entdeckungswagen – Wie heute von Gott reden?“, u, *Die Provokation der Krise – Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Rainer Bucher (ur.) (Würzburg: Echter, 2005), str. 193.

tičan primjer spada upravo blasfemijski prigovor, nego po načelima solidarnog oslušivanja i gostoprimstva, dakako u prvom redu žrtava i patnika, čija nas patnja s kojom se poistovjećuje i sam Bog poziva na solidarni silazak u 'vražje krugove smrti', ali i strastvenih umjetnika i kritičkih novinara koji svojim radom javno podsjećaju na te blasfemične prostore u sferi društveno-političkog i religioznog, od kojih rado okrećemo glavu:

Blago vlastite poruke ne može se oživjeti bez drugih i onoga što se protivi njihovom očovjčenju. Onaj tko ne ide na naukovanje kod egzistencijalnih problema ljudi ovog vremena, taj ih ne može poučavati u vjeri. Bez perspektive njihovog očovjčenja, Crkva neće biti u stanju razviti povijesno relevantan pojam istine svoje vjere.⁶³

Dakle, pred Katoličkom crkvom se, baš kao i pred drugim religioznim institucijama, nalazi izazov prelaska od strategije pogubnog bijega od blasfemijskog na strategiju spasonosnog izručenja blasfemijskom, dakako kako bi u jednoj te istoj solidarnoj gesti ublažili ljudsku ali time i, jer je tom patnjom uzrokovana, Božju patnju u suvremenom svijetu:

Kršćanski Bog, dakle i Bog označen kao Trojstvo, nije poglavito subjektivno-osobno ustanovljiva veličina u onom smislu u kojem ljudska osoba kao subjektivnost može stati nasuprot svijeta. Naprotiv, on je društvena moć koja protiv tijeka vremena riječju traži preobrazbu neljudskosti putem pravednosti i ljubavi. Ta osobno ustanovljiva moć Božja ne pokazuje se u nadmoći nad drugim moćima i silama, nego je možemo pronaći u tome da ljudima u mučnim situacijama nemoći pružimo nove društvene, političke, religiozne i osobne životne mogućnosti. Taj se Bog ne da vezati uz granice jedne religiozne zajednice, nego se nalazi usred svih ljudi. Taj se Bog čak suprotstavlja vlastitoj religioznoj zajednici ako u njegovo ime promiče uskraćivanje ljudskosti ljudima. Tog Boga ne doseže kriza Boga jer ga možemo osloviti posebice u ljudskim krizama kojih je više nego dostatno. Taj Bog nije koristan ni za nasilje u njegovo ime jer njegova moć ne živi od toga da druge strovaljuje u nemoć. Moć je tog Boga pastoralne naravi. Što se Crkva više konstituira oko te pastoralne Božje naravi, to će više biti kršćanskom religioznom zajednicom koja na nju može polagati pravo i na koju je pozvana u suvremenom svijetu.⁶⁴

63 Hans-Joachim Sander, „Die Zeichen der Zeit – Die Entdeckung des Evangeliums in den Konfliktfeldern der Gegenwart“, u *Visionen des Konzils – 30 Jahre Pastoralverfassung* „Die Kirche in der Welt von heute“, Gotthard Fuchs & Andreas Lienkamp (ur.) (Münster: Lit, 1997), str. 101-102.

64 Sander, „Die pastorale Grammatik der Lehre – eine Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit“, str. 206.

VI. Blasfemijski preokret u postratno-tranzicijskoj pustinji regije: solidarno izručenje ‘vražjim krugovima smrti’

Baš kao i druge religiozne institucije u južnoslavenskim društvima, još uvijek duboko obilježenim postratnim i tranzicijskim traumama, Katolička je crkva u prvom redu sučeljena s problemom naglog gubljenja društvene relevantnosti i oblikovanja ljudskog a time i vjerodostojnog diskursa o Bogu.

Neljudskost ‘nacionalizirane vjere’

Dakako, tim više jer je postojeći diskurs o Bogu (su)odgovoran ne samo za ratne strahote nego i postratno-tranzicijske traume, i to poglavito svojom zarobljenošću ‘nacionaliziranom vjerom’, kao jedva izlječivom religioznom patologijom:

Religiozna patologija, u koju spada nacionalizirana vjera, teško je izlječiva jer ne ugrožava vjeru izvana, nego je inficira u samoj biti i istodobno stvara privid pravovjerja. Zamjena transcendentnog Boga ohološću nacije poništava temeljnu istinu vjere i pervertira je u njezinu suprotnost: važnije je što smo se rodili kao pripadnici određenog (božanskog) naroda nego što smo stvoreni od Boga. Zato se i odgovornost pred Bogom preokreće u ‘odgovornost’ pred nacijom a poniznost pred Svevišnjim – na kojoj počiva religiozna vjera – u oholost izabranja, što neizostavno uključuje prezir i mržnju prema drugim i različitim. Ništa ne znači to što smo smrtni, što ćemo jednom, kako svi monoteizmi govore, stići pred Božje sudište te nećemo biti suđeni po nacionalnosti, nego po čovječstvu. Umjesto ideala univerzalne jednakosti pred istim Bogom i zahtjeva konkretnog čovjekoljublja i prema različitim, nacionalizirane vjere postavljaju kolektivnu (nacionalnu) opijenost savršenošću koju slijedi mržnja prema drugim kao najpoželjnije ponašanje.⁶⁵

Na tragu svega do sada rečenog posve je jasno da se u našem južnoslavenskom kontekstu zbiljskim blasfemijama s pravom mogu označiti isključivo ratne i postratno-tranzicijske traume, i to zato što se upravo u njima, kao ‘vražjim krugovima smrti’ u prostoru naše društveno-političke i religiozne zbilje, ljudima sustavno i nasilno uskraćuje društveno priznanje njihovog dostojanstva.

No, ne samo to! Ako ne više, u jednakoj se mjeri blasfemičnim s pravom može označiti ravnodušnost Katoličke crkve, baš kao i drugih religioznih institucija, spram ljudi koji se u tim ‘vražjim krugovima smrti’ bore za očuvanje ili povrat društvenog priznanja svog ljudskog dostojanstva.

A ta je ravnodušnost, kao bitna sastavnica ‘nacionalizirane vjere’, produkt – to se iznova nameće na tragu do sada rečenog – uzaludne težnje Katoličke crkve,

65 Ivan Šarčević, „Oholost u najsvetijem“, u Šarčević, *Zečevi, zmije i munafici*, str. 62.

kao i drugih religioznih institucija, da u našem postratno-tranzicijskom kontekstu oživi predmoderni san o moćnoj institucionalnoj utvrđi koja će iznova zauzeti suverenu poziciju 'Olimpa instance koja dominira društvom' (R. Bucher) pa tako 'odozgor' monološko-apodiktički propisivati ne samo ono što je 'ortodoksno' u sferi religioznog nego i u sferi kulturnog, ekonomskog i političkog.

U sklopu tog reaktivnog projekta, posve razvidno unaprijed osuđenog na propast, bitnu ulogu igra i posezanje za blasfemijskim prigovorom, i to protiv svih onih a poglavito kritički nastrojenih umjetnika i novinara koji se drznu javno skrenuti pozornost na prevladavajući profil religiozne prakse u ratnom a potom i postratno-tranzicijskom kontekstu naše regije. Dakako, taj je profil blasfemičan upravo zato što je lišen ne samo solidarnosti sa žrtvama postratno-tranzicijskih devijacija društveno-političkog i religioznog profila, kao zbiljskih blasfemija u prostorima regionalne društveno-političke zbilje, nego i kritičkog sučeljavanja s vlastitom (su) odgovornošću a time i profitom na osnovi postojanja ali i očuvanja tih devijacija.

Umjesto toga a na dualističkoj matrici suvremene rasprave o blasfemiji i religijske institucije naše regije ne prežu od sastavljanja 'crnih lista', u kojima pojedine umjetnike i novinare zbog kritičkog osvrta na religioznu praksu proglašavaju ne samo kršiteljima osnovnih prava vjernika nego čak islamofobima i kršćanofobima, što u našem postratno-tranzicijskom kontekstu 'nejake demokracije' u ušima religijskih fundamentalista i političkih ekstremista nepogrešivo zvuči kao poziv na javni linč.

Kao paradigmatičan primjer mogu poslužiti, pa i stoga što u njima izuzev 'jeftinog' etiketiranja nema poziva na dijaloški susret s 'blasfemičarima' u ozračju uzajamnog poštovanja, dva „Izveštaja o islamofobiji“ Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, konkretno „Prvi izvještaj o islamofobiji“ iz kolovoza 2011. za razdoblje od 2004. do 2011. i „Drugi izvještaj o islamofobiji“ iz svibnja 2012. za razdoblje 2011. – dakako u onim segmentima koji se tiču novinara i umjetnika – ali i prilog autora Tomislava Vukovića „Godišnje nagrade za kršenje osnovnih vjerskih prava u Hrvatskoj“ iz prvog broja *Glasa Koncila* za 2011.

A da u perverziji blasfemičnih razmjera prije ili kasnije ali nužno okončava ta reaktivno-neurotična strategija zasnovana na dualističkoj matrici, to na paradigmatičan način svjedoči priopćenje povjerenstva „Iustitia et pax“ Biskupske konferencije Hrvatske iz 2011. pod naslovom „Izjava o nesnošljivosti prema katolicima u Republici Hrvatskoj“ u sklopu kojeg se državni organi Hrvatske čak izričito pozivaju na konkretne korake protiv navodne ugroženosti i diskriminacije katolika u Hrvatskoj, premda bi se zapravo u Hrvatskoj moglo govoriti, ako je uopće ima, tek o ugroženosti i diskriminaciji nereligioznih osoba, za što je posredno ili neposredno ali vrlo često odgovorna upravo Katolička crkva:

Hrvatsko društvo kao da je sklono krajnostima, no zapravo očituje istu mentalitetnu strukturu: prvo su u socijalizmu kršena prava vjernika, a onda u tzv. demokratskoj državi marginalizirani oni koji nisu nacionalno-religijski podobni. Iako su prava nereligioznih osoba zajamčena Ustavom, na njih valja

uvijek iznova upozoravati. [...] Glavni oblik svojevrsne represije nad nereligioznim osobama verbalne je naravi: vrijeđanjem i optužbama a njezin autor najčešće – crkvena hijerarhija. U svojim javnim govorima biskupi i svećenici uporno izjednačuju ne samo duhovnost i religioznost nego i ateizam i nemoralnost, nereligioznost i bezboštvo te često krivce za krizu i probleme u zemlji svaljuju, unatoč njihovom neznatnom broju, upravo na ateiste, 'bivše' komuniste. Time ne samo da pokazuju svoje neznanje o tome što ateizam zapravo jest, nego pridonose širenju predrasuda o ateizmu.⁶⁶

Nažalost, upravo svim religioznim institucijama regije svojstven infantilizam struktura i mentaliteta, iz kojeg kao produkt izranja reaktivno-neurotičan stav spram javne kritike, pa i posezanje za blasfemijskim prigovorom, tim religioznim institucijama onemogućuje usvojiti fundamentalnu lekciju o jedinom mogućem putu zadobivanja društvene vjerodostojnosti a time i društvene relevantnosti u razdoblju kasne moderne na kojoj pored Drugog vatikanskog koncila na primjer počiva i „Deklaracija o svjetskom etosu“, s tim da se – i to valja naglasiti – jedino na tom putu može začeti i oblikovanje novog diskursa o Bogu, i to ovoga puta ne više po načelima propisivanja i isključenja, nego oslušivanja i gostoprimitstva, što u konačnici jedino može i osigurati ljudskost:

Deklaracija prihvaća kritiku religije i okreće je u samokritiku. U posvemašnjoj se jasnoći distancira od 'poglavara i pristaša religija' koji 'potiču agresiju, fanatizam, mržnju i neprijateljstvo spram stranaca, pa čak nadahnjuju i legitimiraju nasilne i krvave sukobe'. Tekstu pri tome kao polazište služi spoznaja da se u suvremenom društvu vjerodostojnost može zadobiti jedino na temelju samokritike. Religije će moći biti doslovno 'vjero-dostojne' samo onda – kako se to u tekstu od riječi do riječi nalazi zapisano – kad same uklone one sukobe koji izvire iz njih samih, kad razgrade uzajamnu oholost, nepovjerenje i predrasude, jednako kao i uzajamne neprijateljske slike, te iskažu poštovanje tradicijama, svetinjama, blagdanima i obredima onih koji vjeruju drugačije.⁶⁷

A to pak u našem kontekstu suvremene rasprave o blasfemiji znači da se i religiozne institucije naše regije nalaze pred izazovom prelaska od strategije pogubnog bijega od blasfemijskog na strategiju spasonosnog izručenja blasfemijskom, dakako kako bi u jednoj te istoj solidarnoj gesti ublažili ljudsku ali time, jer je tom patnjom uzrokovana, i Božju patnju u našoj regiji.

66 Jadranka Brnčić, „Ateizam i religija u postsocijalizmu – Hrvatski slučaj“, *Concilium*, 4 (2010), str. 154.

67 Karl-Josef Kuschel, „1993-2013: 20 godina Deklaracije o svjetskom etosu – Temeljne nakane nekoć – izazovi danas“, u *Svjetski etos: Dokumenti – utemeljenja – primjene*, Alen Kristić (ur.) (Sarajevo: TPO Fondacija, 2014), str. 284.

Izručenje ratu kao vrhunskoj blasfemiji

Dakle, pod uvjetom da žele (iznova) dosegnuti vjerodostojnost a time i relevantnost u sferi društvenog i odvažno zakoračiti putem oblikovanja ljudskog a time i društveno odgovornog diskursa o Bogu, i religiozne institucije naše regije moraju se solidarno spustiti ‘u vražje krugove smrti’ naše postratno-tranzicijske zbilje, prema tome baš onamo kamo su na provokativan pa često i neugodan način pozivane od strane kritički nastrojenih umjetnika i novinara, koji su baš zbog toga – premda diskvalificirani ‘etiketom’ blasfemije – u našem postratno-tranzicijskom kontekstu specifični nositelji proročkog-subverzivnog božanskog Duha za kojeg očigledno nije bilo mjesta u okrilju religioznih institucija.

Što bi to pak praktično značilo? Izručenje blasfemijskom ili, drugačije formulirano, solidarni silazak ‘u vražje krugove smrti’ za religiozne institucije naše regije u prvom bi redu značilo bespoštedno se i čestito izručiti fundamentalnoj blasfemiji iz koje u bitnome i izviru sve društveno-političke i religiozne devijacije naše postratno-tranzicijske pustinje a to je ništa do rat ili – ako hoćete – ratovi 1990-tih.

Jer da su se religiozne institucije naše regije izručile toj fundamentalnoj blasfemiji u smislu samokritičkog sagledavanja s obzirom na svoju krivnju za ratne strahote i postratno gušenje nade, postale bi svjesne blasfemičnosti ‘nacionalizirane vjere’, a ne bi još uvijek ustrajavale u religiozno-nacionalističkom trijumfalizmu, umjesto da u središtu njihovog identiteta neumoljivo odzvanja pitanje o tome jesu li zapravo još potrebne kad je pored njihove egzistencije mogao biti moguć posljednji rat čiju neljudsku strahotu – može li od toga biti nešto blasfemičnije pod nebeskim svodom – na osobit način simboliziraju Vukovar, Srebrenica i Sarajevo.

Da su se odvažile na izručenje toj fundamentalnoj blasfemiji, kao izvorištu društveno-političkih i religioznih devijacija naše postratno-tranzicijske pustinje – a baš su to odvažnije i vjerodostojnije tražili kritički nastrojeni umjetnici i novinari od teologa – religiozne institucije naše regije bile bi u stanju javno i pokajnički izreći priznanje svojih konkretnih krivnji za ratne strahote i postratno gušenje nade, kako je to nekoć za svoju Crkvu zastupnički i bez osvrtnja na krivnju drugih izrekao D. Bonhoeffer, i to ne slučajno, nego u punoj svijesti da je to preduvjet da religiozne institucije iznova postanu mjesto Božje nazočnosti:

Priznanje krivnje odvija se bez osvrtnja na sukrivce. Ono je strogo ekskluzivno time što svu krivnju preuzima na sebe. Tamo gdje se još računa i odvaguje, na mjesto priznanja krivnje s obzirom na Kristov lik stupa neplodni moral samopravednosti. [...] Što me se tiče jesu li i drugi krivi? Svaki grijeh nekog drugog mogu opravdati, samo moj vlastiti grijeh ostaje krivnja koju nikad ne mogu opravdati. [...] Crkva priznaje da nije otvoreno i dovoljno jasno prenosila svoj navještaj o jednom Bogu koji se u Isusu Kristu objavio za sva vremena i koji uz sebe ne podnosi druge bogove. Ona priznaje svoju strašljivost, svoj otpad, svoje opasne ustupke. Mnogo je puta zaniijekala svoju

službu čuvarice i svoju službu tješiteljice. Time je mnogo puta isključenim i prezrenim uskratila milosrdnost koju im duguje. Ona je bila nijema kad je morala vikati jer je krv nevinih vikala k nebu. Nije pronalazila pravu riječ na pravi način u pravo vrijeme. Nije se do iznemoglosti opirala otpadu od vjere i skrivila je bezbožnost mase. [...] Crkva je svojom vlastitom šutnjom postala kriva za smrt odgovornog djelovanja, odvažnog zauzimanja i spremnosti trpljenja za ono što je uvidjela da je pravedno. Postala je kriva za otpad vlasti od Krista. Je li previše toga rečeno? [...] Ta zar Crkva nije sa svih strana bila zapriječena i sputana? [...] Zar je Crkva smjela ugroziti ono posljednje što joj je preostalo, svoje bogoslužje i svoj zajednički život, tako što će se upustiti u borbu sa silama protivnim kršćanstvu? Tako govori nevjernik koji u priznanju krivnje ne spoznaje ponovno zadobivanje lika Isusa Krista koji je nosio grijeh svijeta, nego samo opasno moralno degradiranje. Slobodno priznanje krivnje čak nije nešto što bismo mogli učiniti ali i izbjeći, nego proboj lika Isusa Krista u Crkvu. Crkva dopušta da se na njoj zbije ili pak prestaje biti Kristova Crkva. Onaj tko guši ili upropaštava priznanje krivnje od strane Crkve, taj čak postaje na beznadežan način kriv prema Kristu.⁶⁸

Dakle, izručenjem ratu kao fundamentalnoj blasfemiji iz koje izvire društveno-političke i religiozne devijacije naše postratno-tranzicijske pustinje, religiozne institucije naše regije postale bi svjesne blasfemične strategije na osnovi koje se konstituiraju njihov institucionalni ustroj, teološki diskurs i pastoralna praksa a to je naravno utopija o nacionalističko-religioznim getima u kojima bi iznova kao nekoć u razdoblju prije moderne suvereno zauzele status suverenog aktera koji 'odozgor' po načelu propisivanja i isključenja ravna ne samo sferom religioznog nego i sferom kulturnog i političkog.

Da je bilo drugačije, dakle da su već, kad su u pitanju krivnje za ratne strahote, religiozne institucije naše regije za sobom ostavile strategiju pogubnog bijega od blasfemijskog, odavno bi, i to bez potrebe da se pitaju o svojoj društvenoj vjerodostojnosti a time i društvenoj relevantnosti, na putu spasonosnog izručenja blasfemijskom bile poučene o tome kako u našem kontekstu postratno-tranzicijske pustinje iznova na ljudski a time i društveno odgovoran način govoriti o Bogu, i to od žrtava koje se u 'vražjim krugovima smrti' naše postratno-tranzicijske pustinje bore za društveno priznanje svog dostojanstva, a kojima u javnom prostoru – što je po sebi dodatna blasfemija – u pravilu glas daruju kritički nastrojani umjetnici i novinari, a ne religiozne institucije regije i teolozi, premda je baš to poglavito njihova zadaća.

Prema tome, religiozne institucije naše regije, zarobljene blasfemičnom utopijom nacionalističko-religioznih geta, na kojoj počiva strategija pogubnog bijega od blasfemičnog, sučeljene su s izazovom solidarnog izručenja ratnim, postratnim

68 Bonhoeffer, *Etika*, str. 148-152.

i tranzicijskim heterotopijama u kojima se ljudi bore za društveno priznanje svog ljudskog dostojanstva a zbog čega se s pravom isključivo te heterotopije mogu nazvati 'vražjim krugovima smrti', odnosno blasfemijama u prostoru naše regionalne društveno-političke i religiozne zbilje. Samo na tragu te strategije spasonosnog izručenja blasfemijama religiozne institucije naše regije mogu iznova dosegnuti društvenu relevantnost na osnovi društvene vjerodostojnosti i iznova se naučiti ljudskom a time i društveno odgovornom govoru o Bogu.

Zaoštrano kazano: Jedino ako svoj novi institucionalni ustroj, svoj novi teološki diskurs i svoju novu pastoralnu praksu 'krste', odnosno 'ponovno raskriju' usred blasfemija naše postratno-tranzicijske pustinje, dakle u 'vražjim krugovima smrti' u kojima se ljudi bore za društveno priznanje svog dostojanstva, religiozne institucije naše regije pronaći će izlaz iz tamnice reaktivno-neurotičnog stava spram društva, čega je bitna sastavnica i opsesivno posezanje za blasfemijskim prigovorom protiv umjetnika i novinara, a što te religiozne institucije ne izobličava samo u nevjerodostojne religiozne nego i u društveno-politički opasne aktere.

Što više budu uzmicale od tog spasonosnog zaokreta u smjeru izručenja blasfemijama naše postratno-tranzicijske pustinje, religiozne će institucije naše regije opsesivnije a time i agresivnije posezati za blasfemijskim prigovorom uperenim protiv umjetnika i novinara koji javnost podsjećaju na društveno-političke i religiozne devijacije u kojima se ljudima sustavno i nasilno uskraćuje društveno priznanje ljudskog dostojanstva ali i na blasfemičnu ravnodušnost religioznih institucija spram žrtava tih devijacija, koja je u pravilu povezana i s izravnim profitom od postojanja i očuvanja tih blasfemija kojima je premrežena naša postratno-tranzicijska pustinja.

No, smognu li se odvažno izručiti blasfemijama naše postratno-tranzicijske pustinje i solidarno stati uz bok ljudi koji se u njima bore za društveno priznanje svog dostojanstva, baš će u etiketom blasfemičara 'jeftino' diskreditiranim umjetnicima i novinarima pronaći povlaštene saveznike, i to ne samo u potrazi za izgubljenom društvenom relevantnošću i novim ljudskim diskursom o Bogu nego i u nastojanju oko humanije budućnosti naše regije, što bi njenim stanovnicima pomoglo da odgovore na fundamentalni poziv upućen ljudima od Boga da budu ljudi, a ne neljudi.

Zaključak

Na koncu ne preostaje nego izreći 'blasfemičan' zaključak: Zajedno sa svojom patnjom u svijetu – a fragment tog svijeta je i naša regija – koja je uzrokovana uništenjem njegovih stvorenja, Bog nas ne očekuje u svetištima i bogomoljama, koje se nerijetko izobličuju u 'grobnice Boga' (F. Nietzsche), nego usred društveno-političkih i religioznih devijacija naše postratno-tranzicijske pustinje – na mjestima ratnih zločina, usred nacionalno-religioznih podjela, sučelice nasilju

religiozne arhitekture i simbola, u pustoši socijalne nepravde, pod nakovnjem razaranja prirode, u očima žrtava rodno utemeljene diskriminacije i nasilja... – kako bismo se solidarno pridružili ljudima koji se u tim ponorima neljudskosti bore za društveno priznanje svog ljudskog dostojanstva o čemu – a upravo je to fundamentalna poruka križa kao blasfemijskog preokreta – isključivo i ovisi obrana Božje časti i slave.

O našem posluhu spram tog poziva od strane Boga čija patnja izvire iz uništenja njegovih stvorenja – može li se to dovoljno naglasiti sučelice suvremenoj raspravi o blasfemiji – zapravo i ovisi hoće li se jednog dana slutnja D. Bonhoeffera obistiniti i za religiozne institucije naše regije, no i svijeta općenito, ili će stvarnošću postati za druge strukture i aktere u društvenoj areni izvan sfere religioznog:

Nije na nama da proreknemo dan – ali taj dan će doći – kad će ljudi biti ponovno pozvani da Božju riječ tako izgovore da ona mogne promijeniti i obnoviti svijet. Bit će to nov govor, možda posve nereligiozan, ali osloboditeljski i otkupiteljski, poput Isusovog govora, nad kojim su se ljudi prenerazili a unatoč tome od njega bili svladani. Bit će to govor nove pravednosti i istine, govor koji naviješta Božji mir među ljudima i približavanje Božjeg kraljevstva.⁶⁹

S nadom u taj obrat, i to ne samo regionalnog nego i globalnog opsega, završit ćemo ovo promišljanje mislima teologa W. Gräba koje ne bismo smjeli izgubiti iz vida u suvremenoj raspravi o blasfemiji, pa čak ni u času kad ona dosegne neslućene razmjere revnosne žustrine:

Bog koji zahtijeva poštovanje i podvrgavanje zaslužuje hulu. Jer samo je onaj Bog pravi Bog kojem dostaje samo vjera – bezuvjetno povjerenje. No, to je Bog vjerničkog subjektiviteta, bezrazložnog temeljenog povjerenja, koji se ne da proklamirati baš polaganjem prava na apsolutnu i objektivnu istinu, spram kojeg se ne može zahtijevati poštovanje. To je Bog koji se uskraćuje ljudskom umu, koji se ne može zlorabiti za političke ili ekonomske interese. To je Bog koji želi da mu se vjeruje, nezamjenjivo od svakog pojedinačnog vjernika, koji je posve Drugi, onaj koji nam nikad ne dopada u naše valastite ruke, nego onaj koji nas drži u svojim rukama – beskrajno nježno, kako to kazuje Biblija, sokoleći nas glede nade koja je usmjerena na novo nebo i novu zemlju.⁷⁰

69 Bonhoeffer, *Otpor i predanje*, str. 140.

70 *Sinn und Unsinn der "Gotteslästerung"*, razgovor s prof. Wilhelmom Gräbom, <http://religionsphilosophischer-salon.de/keys/wilhelm-grab-und-gotteslaesterung>.

Blasphemy – positive potential for faith? Plea for the religious productivity of the blasphemous from a Christian perspective

Alen Kristić

Abstract

This reflection is directed towards critical examination or disclosure of the positive potential of blasphemy for faith in contemporary societies, with a very prominent contextual angle. The referential framework for this consists of four theses of Catholic theologian Thomas Laubach on blasphemy. The fundamental intent of this consideration is to offer a contribution to sensitising the local theological public to differentiated speech on blasphemy so as to make the local or even regional religious communities capable of finally overcoming the “syndrome of vulnerability” or, specifically, almost complete captivity in a neurotic and reactive attitude towards public criticism and not infrequent resorting to speech on blasphemy in order to achieve immunisation against the justified criticism of religious practice from the public sphere, primarily from the sphere of arts, literature and the media.

Key terms: Blasphemy, Thomas Laubach, syndrome of vulnerability, criticism, self-criticism

Mjesto vjerskih sloboda u konceptu ustavnog patriotizma Jürgena Habermasa

Dželaludin Hodžić

Sažetak

Rad nastoji predstaviti doprinos Jürgena Habermasa reafirmaciji vjerskih sloboda, posebno u svjetlu potencijala koji navedene slobode imaju u smislu obogaćivanja demokracije kao takve. Drugim riječima, prema Habermasu, afirmacija vjerskih sloboda nije samo doprinijela nastanku demokratske države, već predstavlja i garant njene daljnje evolucije. Jedno od osnovnih pitanja na koje se u radu želi odgovoriti jeste pitanje o ulozi vjere i vjerskih sloboda u konceptu ustavnog patriotizma. Radi se o konceptu kojim Habermas nastoji prevazići, suprotno Rawlsovom imaginarnom izvornom stanju, napetosti koje se javljaju između zahtjeva za svjetonazorski neutralnom državom, s jedne strane, i moralnog pluralizma, naročito rastućeg utjecaja vjere u društvenim odnosima i zahtjeva koji iz takvog utjecaja proizlaze, s druge strane.

Gljučne riječi: vjera, prava i slobode, načelo neutralnosti, javni prostor, dijalog, ustavni patriotizam, legitimacija

Odnos individualnih i kolektivnih ljudskih prava razvija se u napetostima, posebno u postsocijalističkim društvima i tranzicijskim ustavnopravnim i političkim sistemima. Rasprava o izvorima i legitimiranju kolektivnih rasprava nije, međutim, isključivo karakteristika tranzicijskih konteksta. Nju potiče i narastajući značaj vjere i time potaknut intenzitet zahtjeva za afirmiranjem i revitaliziranjem vjerskih prava i sloboda. Ti zahtjevi neminovno svoje refleksije imaju u javnom prostoru i ustavno-pravnoj arhitekturi evropskih država ili evropskog prostora uopće. Zahtjevi za vjerskim pravima i slobodama nastoje se izdići iznad odnosa pukog toleriranja vjere kao osobnog izbora i iste (slobode) predstaviti u javnom i dijaloškom potencijalu, koji će ljudskim pravima vratiti puni smisao. Odgovori na navedene napetosti značajni su i u pravcu rješavanja krize legitimiteta demokrat-

skih institucija i krize političkog uopće. U tom pogledu, posebno je zanimljivo Habermasovo razumijevanje prava kao komunikacijskog alata koji ima zadaću da postavi okvire i omogući rasterećenu raspravu o temeljnim društvenim pitanjima, pri čemu se ustavni patriotizam nameće kao granica rasprave i model postizanja i realizacije društvenog konsenzusa.

Rasprava o religiji ili vjeri i vjerskim praksama i njihovom utjecaju u javnom prostoru nije nova niti je odlika isključivo tranzicijskih zemalja. Ona (rasprava) u tranzicijskim zemljama može, tek, imati izvjesne specifikume, koji je ipak ne izvode iz glavnih tokova ili okvira rasprave.

Govor o porastu utjecaja vjerskih svjetonazora, zajednica i institucija u prostoru odlučivanja o javnim, odnosno općim stvarima društva uključuje govor o propitivanju liberalnog naslijeđa i modela uređenja društvenih odnosa, koji podrazumijeva demokratski politički poredak, svjetonazorski neutralnu državu, koja se (samo)legitimira pozitivnopravnim propisima koji svoj vrhunac nalaze u ustavu i vladavini prava.

Propitivanje s pozicije svjetonazorskog pluralizma izražava se u sumnji može li liberalni politički i ustavni poredak odagnati slabosti i odgovoriti na dileme koje ga opterećuju isključivo iz vlastitih resursa bez pozivanja na „kolektivno obavezujuće etičke predaje“.¹

Rad je podijeljen u dva osnovna dijela. Nakon uvoda predstavljaju se pojmovi javnosti i javnog prostora i značenja koja zauzimaju u raspravi o vjerskim pravima i slobodama. Osim toga, predstavljena je i ideja ustavnog patriotizma u smislu nastanka i razvoja, s posebnim naglaskom na Habermasovo razvijanje koncepta.

Javna religija i suvremeni svijet: neka pojmovna određenja

Smatramo da je definiranje tih pojmova navedenih u podnaslovu opravdano. Radi se o pojmovima koje tako često koristimo i slušamo čak i u svakodnevnom govoru i komunikaciji do te mjere da se mogu smatrati do kraja definiranim i jasnim.

U pitanju su, međutim, pojmovi koji imaju veliki broj ravnopravnih značenja, kojima ni znanstvena, još manje kolokvijalna, upotreba nije našla odgovarajuće termine i odredila sadržaj u mjeri koji bi opravdao izostavljanje uvodnih napomena,² naročito u jednom kratkom znanstvenom radu, u kojem nema prostora za detaljnije razrade. Značenja razmatranih pojmova nisu samo ravnopravna, već vrlo često i oprečna. Prema nekima javnost kao „(...) svojevrsno ‘kolektivno biće’ uopće ne postoji“. Ona je tek oznaka za otvoreno djelovanje, u kojem svaka individua svoje mišljenje, stavove i osjećaje iskazuje otvoreno, bez ograničenja.³ Za

1 Jürgen Habermas, *Između naturalizma: filozofski članci* (Sarajevo: Tugra, 2009), 125.

2 Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge: MIT Press, 1989).

3 Jerko Valković, „Crkva i suvremena javnost: izazovi i mogućnosti djelovanja“, *Riječki teološki časopis*, 18:2 (2010), 413-432.

Amitai Etzioni javnost predstavlja komunikacijski alat i prostor u kojem se teme mijenjaju, prerađuju i prenose.⁴

Javnost prema Petersu Bernhardu ima tri temeljna značenja. Prvo značenje razaznaje se u razlikovanju normativnih značenja pojmova „javno“ i „privatno“. Razdvajanje ovih područja određuje je, odnosno, konstitutivno za liberalnu političku filozofiju i koncept društva i države. Razumljivo je, prema tom konceptu, kako članovi društva (individue) unutar „privatnog“ obavljaju vlastite poslove i ostvaruju osobne ciljeve, koji su izvan vidokruga općeg interesa te su, kao takvi, izuzeti od kontrole.⁵ Drugo značenje javnosti otkriva se u razlikovanju javnog i tajnog. Onoga, naime, što je svima dostupno, s jedne strane, i onoga što je tajno i irelevantno za komunikacijski forum. Treće značenje javnosti uključuje prva dva razgraničenja i formulira javnost kao komunikacijski prostor u okviru kojeg se konstituira javno mnijenje. Javnost je otvoreni prostor slobodnog pristupa, u kojem se sluša, govori i odgovara, izražava slaganje i neslaganje s izgovorenim, a u okviru kojeg se komunikacijskog prostora i procesa formuliraju teme od općeg interesa. Tako pojmljeno javno mnijenje predstavlja legitimacijsku osnovu ukupnog političkog poretka.⁶

U svojoj čuvenoj studiji „Strukturne promjene javnosti“ (*„Strukturwandel der Öffentlichkeit“*, *The Structural Transformation of the Public Sphere*), Habermas nudi iscrpan pregled povijesnih modela javnosti, odnosno, razumijevanja i tumačenja pojma. Habermasovo razumijevanje ovog pojma javnost određuje kao „sferu privatnih ljudi okupljenih u publiku“, koja se (javnost) nalazi „u kritičnom polju napetosti između države i društva, ali tako da ona sama ostaje dijelom privatne oblasti“, te djeluje kao „organ samoposredovanja građanskog društva s državnom vlasti koja odgovara njegovim potrebama“.⁷

Jednako kao i pojmovi javnosti i javnog mnijenja, od kojih je izveden i čije funkcije i razumijevanje u znatnoj mjeru upotpunjuje, i pojam javnog prostora postaje fluidan, posebno od kraja 20. stoljeća. Na takvom rezultatu mora se u velikoj mjeri zahvaliti upravo mjestu i razumijevanju javnosti, koja sve više gubi na značaju, čime i javni prostor, pojednostavljeno rečeno, postaje tek mjesto ispunjenja naših najosobnijih interesa.⁸ Ovdje treba postaviti barem nekoliko pitanja: mogu li se uzroci takvih procesa i u kojoj mjeri pronaći u iskrivljenom razumijevanju i razdvajanju javnog prostora od javnog djelovanja? Drugim riječima, možemo li uopće djelovati bez prostora, odnosno, javno djelovati (za opći interes) bez javnog prostora? Afirmacija značaja javnog prostora za javno djelova-

4 Tomo Jantol, *Politička javnost* (Zagreb: Birotisak, 2004), 15.

5 Jerko Valković, „Crkva i suvremena javnost: izazovi i mogućnosti djelovanja“, *Riječki teološki časopis*, 18:2 (2010), 413-432.

6 Valković, „Crkva i suvremena javnost: izazovi i mogućnosti djelovanja“.

7 Valković, „Crkva i suvremena javnost: izazovi i mogućnosti djelovanja“, 15.

8 S. Prodanović, P. Krstić, „Javni prostor i slobodno delanje: Fuko vs. Lefevr“, u *Sociologija*, 54:3 (2012), 423-436. Autori u citiranom radu dalje navode: „Očigledan primer ovog procesa su svakako moderni pešački šoping molovi, kao mesta koja su u potpunosti posvećena našim privatnim potrebama, to jest potrošnji, ali koja predstavljaju „polu-javni“ prostor (ili makar veoma uspešno simuliraju tu funkciju).“

nje posebno se čini potrebnom u vrijeme naročito izraženih slabosti i devijacija u sistemu političke reprezentacije ili popularno kazano, otuđenja političkih elita. U takvim okolnostima, zbog kojih upravo vrlo često slušamo sintagme kriza legitimacije i kriza političkog života, posebno u evropskom kontekstu (iako se ne radi o evropskom specifikumu, dapače), javni prostor je teren politički marginalizirane individue, u kojem se odvija borba za označavanje i sadržajno ispunjenje, javni prostor je prostor "vidljivosti". Javni prostor tako postaje jedan od suštinskih preduvjeta i odrednica pluralnosti jer se u njemu sučeljavaju argumentacijske linije javnih djelatnika (onih koji djelaju u javnom prostoru, nasuprot članovima kakve javne službe ili uprave), koji, opet, sučeljavanjem izbjegavaju samoizolaciju.⁹

Moguće je, za ovu priliku, javni prostor odrediti kao prostor komuniciranja članova društva, prostor koji je svima dostupan prema kriterijima opće koristi i interesa (trgovi, parkovi, mjesta javnog okupljanja, kulturne i javne ustanove, državne službe, obrazovne i akademske ustanove). Naravno, ostaje otvorenim pitanje koje nameće činjenica savremenih modela i mogućnosti komuniciranja, pri čemu se prvenstveno misli na tehnička dostignuća i cijeli jedan virtuelni svijet. U takvoj realnosti, čija su osnovna odrednica stalne društvene promjene, granice između privatnog i javnog stalno se iznova mijenjaju i propituju.¹⁰

Takvo određenje, valja i to reći, ne pomaže u razrješenju dilema o ulozi, potencijalima i granicama vjere i vjerskih sloboda u javnom prostoru, naročito u uvjetima kulturnog / moralnog pluralizma. Drugim riječima, valja oprezno prihvaćati, odnosno, propitivati stavove različitih društvenih grupa u savremenom svijetu. Mogu li vjerske slobode imati posebno mjesto u konceptu ustavnog patriotizma, može li afirmacija vjerskih sloboda u javnom prostoru doprinijeti relaksiranju složenih odnosa i problema iz široke i trajne rasprave o pitanjima pripadnosti, manjinskih i kolektivnih prava, političkog predstavljanja i legitimiranja političkih procesa i odluka?

Rad ovog obima nema ambiciju da odgovara na ova pitanja. Pokušaj se sastoji u tome da se u nastavku ukratko predstavi koncept ustavnog patriotizma, način na koji ga predstavlja J. Habermaste, na kraju, da se skicira pogled na položaj i potencijale vjerskih načela i sloboda u naznačenim tenzijama. Ako se iz navednih pokušaja izrode još neka, po mogućnosti, precizna pitanja, to bi se moglo smatrati svojevrsnim uspjehom i doprinosom ukupnoj raspravi, barem u lokalnim okvirima.

9 Prodanović, Krstić, „Javni prostor i slobodno delanje: Fuko vs. Lefevr“.

10 „(...) Castells pokazuje da integracija novih informacijskih tehnologija u moderno društvo vodi do radikalne transformacije njegovih ekonomskih, društvenih i političkih organizacija i kulturnih oblika, razvijajući nove društvene podjele i omogućujući pojavu novih identiteta.“ Siniša Zrinščak, „Religija, civilno društvo, socijalni problemi“, *Društvena istraživanja*, 14:1-2 (2005.), 71-96.

Ustavni patriotizam

Pojam ustavnog patriotizma u vokabular društvenih znanosti uvodi Dolf Sternberger, nedugo nakon završetka Drugog svjetskog rata, kao pokušaj konstruktivnog doprinosa i nadvladavanja problema njemačke podijeljenosti na dvije države. Sternberger ovaj koncept razrađuje u različitim fazama i pod različitim imenima (od „ljubavi prema domovini“ 1949. godine, preko „patriotskog mišljenja“ iz 1959. godine do „državnog prijateljstva“ iz 1963. godine).¹¹ Ishodište ovog koncepta moguće je utemeljiti u liberalnoj filozofiji Karla Jaspersa, koji u ogledu „Pitanje krivnje“ razgraničava dimenzije kriminalne, moralne, političke i metafizičke krivnje. To razgraničenje i Jaspersovo tumačenje kolektivne odgovornosti u značajnoj mjeri preuzeli su Sternberger i Habermas, naročito u razradi koncepta ustavnog patriotizma.¹²

Sam Sternberger ustavni patriotizam definira, suprotno tada dominantnom pogledu, ne kao stanje duha, već kao društveni stav i djelovanje građana koje se ne izvodi iz vlastitog interesa, već iz perspektive zajedničkog dobra.¹³ U takvom razumijevanju patriotizam oslonac nalazi u ustavu i iz njega crpi vlastiti sadržaj. U razradi koncepta, koji će kasnije značajno razvijati i Habermas, Sternberger navodi glavna obilježja ustavne države, pri čemu se na prvom mjestu nalazi poštivanje i očuvanje fundamentalnih individualnih ali i kolektivnih prava i sloboda.¹⁴ Već iz prve karakteristike da se iščitati moguće mjesto i vjerskih sloboda u razvijanju demokratskih potencijala ustavne države.

Potreba da se u poslijeratnoj Njemačkoj pronađe odgovarajuća zamjena za urušeni nacionalni identitet jedan je od izvora za revitalizaciju raspoloženja prema patriotizmu. Drugi izvor, sasvim izvjesno jednako značajan za reinterpretaciju patriotizma i koncept ustavnog patriotizma, nalazi se u liberalno-komunitarističkom sporu.¹⁵ Riječ je o prigovoru prema kojem liberalni politički koncept ne uzima u obzir, ili to bar čini u nedovoljnoj mjeri, preduslove i modele koji konstituiraju individualni identitet u društvu, njegovo (individualno) moralno i političko mišljenje. Drugim riječima, radi se o tvrdnjama da je djelovanje pojedinca determinirano njegovim partikularnim pripadnostima. Iz tog pristupa razvija se nastojanje na izgradnji novih modela uređenja društvenih odnosa, koji se opet javljaju pod raznim imenima („liberalni nacionalizam“ Yaela Tamira ili „liberalni multikulturalizam“ Willa Kymlicke).

11 Antonio Pehar, „Ustavni patriotizam u političkoj teoriji Dolf Sternbergera i Jürgena Habermasa“, *Analiza Hrvatskog politološkog društva*, 9:1 (2012), 59-73.

12 Pehar, „Ustavni patriotizam u političkoj teoriji Dolf Sternbergera i Jürgena Habermasa“, 59-73.

13 „(...) Pojam domovine ozbiljuje se tek u njezinu slobodnom ustavu – ne samo u pisanome nego u živom ustavu, u kojemu se svi nalazimo kao građani ove zemlje, u kojemu svakodnevno sudjelujemo i dalje ga izgrađujemo.“ Dolf Sternberger, „Pojam domovine“, *Politička misao*, XXXVIII:2 (2001), 113-124. (s njemačkog preveo: Tomislav Martinović).

14 Dolf Sternberger, „Ustavni patriotizam“, u *Patriotizam*, Igor Primorac (ur.), (Zagreb: Kruzak, 2004), 131.

15 Nikola Beljinac, „Da li je ustavni patriotizam moguć u multikulturalnim društvima“, *Godišnjak FPN*, 5:6 (2011), 151-170.

Ustavni patriotizam Jürgena Habermasa

Ustavni patriotizam, onako kako ga koncipira i interpretira J. Habermas, predstavlja jedan od najutjecajnijih i najuvjerljivijih modela pomirenja načela liberalnog univerzalizma i komunitarnog (multikulturalističkog) partikularizma.¹⁶

Sam pojam ustava zauzima posebno mjesto u Habermasovom teorijskom opusu. Pored značajnog mjesta koje pojam ustava zauzima u njegovom modelu deliberativne demokracije, on zauzima centralno mjesto u njegovoj diskurzivnoj teoriji prava i pravne države. U *Between Facts and Norms* Habermas razvija idealtipski model demokratske pravne države. Takav model jednako uključuje izvorno načelo demokracije i sistem zakona.¹⁷ U središtu razmatranja nalazi se trajna napetost između partikularne nacionalne povijesti i univerzalističkih temelja ustavnog patriotizma, onako kako ga vidi sam Habermas. Važno je, naravno, napomenuti kako u tom konceptu ustav ne predstavlja tek pravni dokument. On je za njega prije kultura, ustav, naime, kao vlastita referenca.¹⁸ On (ustav) će se tako izgrađivati jer samo kao takav može ispuniti očekivanja, odnosno, osigurati kanale putem kojih će civilno društvo moći utjecati na nacionalnu politiku i zakonodavnu djelatnost.

Iz takvog razumijevanja proizlazi teza prema kojoj načelo demokratskog građanstva ne zahtijeva da građani dijele isti jezik, etičke i kulturne korijene i vrijednosti, već da budu socijalizirani u zajedničku / opću političku kulturu koja se temelji na liberalnim ustavnim načelima.¹⁹ Koncept ustavnog patriotizma, utemeljen na razlikovanju između kulture shvaćene u najširem smislu, koju ne moraju da dijele svi građani, i političke kulture, koju određuje uzajamno poštivanje prava, osigurava prostor koegzistencije različitih kulturnih tradicija unutar političke zajednice.²⁰ Preciznije: „(...) „ustavni patriotizam“ znači da građani usvajaju ustavne principe ne samo u njihovu apstraktnom sadržaju nego konkretno iz povijesnog konteksta njihovih dotičnih vlastitih povijesti.“²¹ To uključuje sljedeću važnu tezu u Habermasovom konceptu ustavnog patriotizma, a koja građane vidi kao autonomne tek i samo onda ukoliko oni na koje se zakoni odnose mogu sebe vidjeti kao autore tih zakona. Preciznije kazano, s obzirom da se zakonodavni proces odvija u konkretnom vremenu i prostoru (geografski i socijalno ograničenom), iz tog procesa nije moguće izuzeti etička pitanja, odnosno, ona pitanja koja se odnose na koncepcije dobrog života. Taj horizont vrednovanja koncepcija dobrog života

16 Beljinac, „Da li je ustavni patriotizam moguć u multikulturalnim društvima“; vidjeti opširnije u: Jürgen Habermas, „Građanstvo i nacionalni identitet“, u *Nacija, kultura i građanstvo* Slobodan Divjak (ur.) (Beograd: Službeni glasnik, 2002).

17 Opširnije u: Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge: MA: MIT Press, 1996).

18 Aleksandra Mirović, „Habermasov koncept konstitucionalnog patriotizma“, *Politička revija*, 6:2-4 (2007), 527-548.

19 Pehar, „Ustavni patriotizam u političkoj teoriji Dolfi Sterbergera i Jürgena Habermasa“.

20 Jürgen Habermas, *Borbe za priznanje u ustavnim demokratskim državama* (Sarajevo: Međunarodni centar za mir, 1996), 28–35.

21 Habermas, *Između naturalizma i religije*, 131.

predstavlja polaznu tačku našeg života u multikulturalnim društvima. Ustavni patriotizam razvijan na takvim temeljima priznaje punu legitimnost različitih stilova života, odnosno, težnji za dobrim životom. Stvaranje efikasnog pravnog sistema ne iscrpljuje se u samom definiranju određenih prava u zakonodavnom procesu, već zakon, ujedno, treba da se bavi utvrđivanjem zajedničkih ciljeva i čuvanjem općih dobara. Ustavni patriotizam tako omogućava racionalnu raspravu i odlučivanje u okvirima univerzalno prihvaćenih načela, a demokraciju određuje ne samo kao institucionalni okvir već i kao legitimacijsko načelo. Demokracija je, dakle, i procedura koja stvara pretpostavke za donošenje legitimnih odluka, a one su takve (legitimne) ako ih građani prihvaćaju kao ispravne i vrijedne poštovanja.

U najkraćem, koncept ustavnog patriotizma podrazumijeva davanje apsolutnog primata načelu jednake slobode za sve, uz poštovanje kontekstualno određenih partikularnih datosti, kako bi se zajednica učinila smislenom i univerzalno prihvatljivom, što je omogućeno apstraktnim ustavnim pravilima.²²

Vjerske slobode i potencijali u javnom prostoru: između laicizma i sekularizma

U radu se mjesto i potencijali vjerskih sloboda razmatraju u kontekstu demokratske ustavne države, kojoj se u temeljima nalaze načela sekularnosti i laičnosti. Radi se o načelima i pojmovima koji se često interpretiraju čak kao sinonimi, što u delikatnim pitanjima i raspravama izaziva dodatne teškoće.

Pojam sekularizma podrazumijeva, pri tome, onu uobičajenu i široko prihvaćenu formulu razdvajanja svjetovne i vjerske vlasti, odnosno oslobađanje svjetovne vlasti od izravnog i formalno utemeljenog utjecaja vjerskih zajednica i autoriteta. Charles Taylor razlikuje dvije dimenzije: sekularizacija, s jedne strane, podrazumijeva odbacivanje vjerskih uvjerenja i praksi i, s druge strane, uzmicanje vjere iz javnog prostora.²³

Ličnost države, prema Tayloru, podrazumijeva njenu neutralnost ne samo prema religijama već uopće neutralnost prema svjetonazorima, te bi, prema Tayloru, bilo preciznije koristiti pojam „moralnog pluralizma“. To dalje znači da laička država ne treba da se neutralno odnosi prema vjerskim, nego i prema sekularnim vrijednostima.²⁴ Država se ne smije u zaštiti načela neutralnosti pretvoriti u državu koja promovira sekularni koncept i time, zapravo, samo s vjerom zamijeniti mjesta ili postati sekularni ekvivalent vjere. Na tragu takvog mišljenja je i Habermas, prema kojem zadaća države nije emancipirati građane od vjere, čime potvrđuje tezu kako nema znaka jednakosti između sekularne države i sekularnog društva.

22 Mirović, „Habermasov koncept konstitucionalnog patriotizma“.

23 Francisco de Leon, Bart van Leeuwen, „Charles Taylor on Secularization“, *Ethical Perspectives*, 10:1 (2003), 78-86.

24 Ivica Raguž, „Laička država i sloboda vjerovanja danas – teološki osvrt na doprinos Charlesa Taylora“, *Daicovensia*, 21:4 (2013), 691-704.

Tri faze u Habermasovom mišljenju o vjeri

Jürgen Habermas u svom teorijskom opusu posvetio je značajnu pažnju razmatranju uloge i potencijala vjere u modernom društvu. Njegov doprinos podrazumijeva promjene nekih ključnih stajališta i može se podijeliti u tri glave faze.²⁵

Početak prve faze traje od njegovih početnih spisa do ranih 1980-ih. U eseju „On social Identity“ iz 1974. i „Teorija komunikativnog djelovanja“ (1981), Habermas je bio kritičan prema vjeri. Još uvijek pod utjecajem marksističke teorije koju je naslijedio od Frankfurtske škole, on religiju promatra kao „otuđenu stvarnost“. S tvrdnjom da je onosvjetski spas važniji od ovosvjetske sreće, religija je uvijek služila kao sredstvo moćnih. Ova kritika dio je njegove šire filozofske agende. Habermas se nadao „nestanku“ religije. Kako bi čovječanstvu osiguralo slobodu, moderno društvo treba pobjeći od carstva metafizike i osloniti se na resurse komunikativne racionalnosti, koji su izgrađeni na načelima sekularne univerzalne etike odgovornosti.²⁶

Druga faza trajala je otprilike od sredine 1980-ih do 2000. Habermas sada „nadu u nestanak“ mijenja pozivom za „privatizaciju“. U tekstovima kao što je „Postmetafizičko mišljenje“ (1988) podsjeća da je religija egzistencijalna nužnost, da je „neophodna u svakodnevnom životu“. U svjetlu svakodnevnog iskustva patnje, sasvim je prirodno da se ljudi okreću vjeri. Iako nije osobno „vjerski motiviran“, Habermas je nudio razumijevanje za tezu da za značajan broj ljudi vjera nudi utjehu. Ipak, religiozni ljudi ne bi trebali svoja uvjerenja prenositi u političku sferu. U javnom prostoru, još uvijek vjeruje Habermas, sekularna argumentacija je dovoljna.²⁷ Religija, koja je definirana partikularnim uvjerenjima, ne može nastupati univerzalno niti biti opravdana racionalno.

Kasnih 1990-ih Habermasova pozicija ulazi u svoju treću i posljednju promjenu, koja se ogleda u djelima *Future of Human Nature* i *Naturalism and Religion*. Habermas sada podržava pojam „obznanjivanja“ (*publicization*). Pod tim pojmom, Habermas sada naglašava kako vjera ne bi trebala biti ograničena samo na privatnu sferu. Štaviše, vjera može i treba intervenirati u javnoj sferi i koristiti se njenim temeljnim dokumentima i tradicijom kako bi oplemenila „moralne intuicije“. Ova treća faza Habermasova mišljenja predviđa i najavljuje vrijeme „postsekularnog društva“, u kojem pojedinci, bez odricanja od vlastite autonomnosti, razotkrivaju osjećaj transcendencije i vjerske pripadnosti.

Moguće je skicirati nekoliko osnovnih izvora za predstavljanje promjene u Habermasovom mišljenju i poziciji u odnosu na ulogu i potencijale vjere u javnom prostoru. Na prvom mjestu, riječ je o društvenoj analizi koja rezultira nalazom kako sekularizacija i ono što se pod njom pojednostavljeno podrazumijeva naprosto više ne odgovara stvarnosti savremenih društava.

25 Philippe Portier, „Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas“, *Society*, 48:5 (2011), 426-432.

26 Portier, „Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas“.

27 Don S. Browning, Francis Schüssler Fiorenza, *Habermas, Modernity and Public Theology* (New York: Crossroad, 1992), 230.

Osim toga, promjena pozicije o kojoj je riječ rezultat je Habermasove brige za izvore vrijednosti. Nakon što je dugo smatrao da se društveni konflikti mogu prevazići sekularnom / sekulariziranom argumentacijom, to se mijenja u opisanoj trećoj fazi, kada definitivno uviđa nedostatnost takve argumentacije za izazove koje nameću razvoj kapitalizma i napredak znanosti. U suočavanju s takvim izazovima i rastućim problemima društvo se mora oslanjati na moralne institucije ili kolektivno obavezujuće etičke predaje.

Postsekularno društvo o kojem govori Habermas podrazumijeva društvo koje je i dalje sekularno ili, u skladu s Taylorovim razgraničenjem, laičko ali koje sada računa s utjecajem vjerskih zajednica ili još šire s vjerskim argumentima u demokratskom javnom prostoru.²⁸ Postsekularno društvo tako je društvo u kojem je proces komunikacije i, još važnije, učenja dvosmjernan: u njemu vjernici uče od sekularnih građana ali i ovi uče od vjernika. Ipak, prema Habermasu, teret učenja još uvijek je u većoj mjeri na strani religioznih građana, od kojih se osim „refleksivne samosvijesti“, očekuje i „prevođenje“ istina vjere, odnosno, vjerske argumentacije u sekularni (opet: prije laički?) rječnik, koji je svima jednako razumljiv²⁹. To, međutim, ne znači da i sekularizirani građani ne treba da ulože napor i doprinesu da se „relevantni doprinosi“ prevedu iz vjerskog jezika u onaj jednako i javno pristupačan.³⁰

Konačno, kada je riječ o izvorima ili motivima za promjene u Habermasovom odnosu prema religiji u javnom prostoru, razaznaje se i utjecaj koji su ranih devedesetih godina 20. stoljeća na njega izvršili neki od američkih mislilaca. Osnova njihove kritike odnosila se na redukcionistički odnos prema religiji i njenim potencijalima u javnom prostoru, odnosno, društvenim odnosima.³¹ Osnovna poruka svodi se na tezu po kojoj je religija nesvodiva na partikularne zajednice, već u sebi sadrži interpretacijske i značenjske potencijale utemeljene u univerzalnim osnovama. vođen pravilom „najboljeg argumenta“ Habermas, naprosto, nije mogao ostati indiferentan prema prema takvoj kritici i argumentaciji, u kojima se nalazi značajan izvor promjena u njegovom filozofskom sistemu.³²

Stoga, Habermas prepoznavanje značaja religije opravdava pomoću dvije vrste razloga. Prva se odnosi na individualni plan i podrazumijeva stav prema kojem demokratsko društvo mora podjednako respektirati aspiracije onih pojedinaca koji se deklariraju vjernicima i u vlastitom razvoju računati na njih. Riječ je, svakako, o klasičnom liberalnodemokratskom kodu po kojem vjerske zajednice i država moraju ostati odvojene, dok je politička moć obavezana da prihvati pluralizam mišljenja i uvjerenja.

Osim toga, fokus Habermasovih promišljanja usmjeren je prema recentnim raspravama o kulturnim pravima. Riječ je, ukratko, o nastojanju ljudi, individua, da se odrede prema kulturnim i vjerskim obrascima / identitetima, prema kojim

28 Raguz, „Laička država i sloboda vjerovanja danas“.

29 Raguz, „Laička država i sloboda vjerovanja danas“.

30 Habermas, *Između naturalizma i religije*, 139.

31 Portier, „Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas“.

32 Portier, „Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas“.

su socijalizirani. Temeljno pitanje glasi: može li liberalna država uvjerljivo ometati takve tendencije s kojima se nedvosmisleno suočava, odnosno, može li uspješno i po sebe bezopasno zanemarivati zahtjeve za individualnim samodefiniranjem u skladu s kulturnim obrascima, koji često imaju religijski predznak? Habermasov odgovor je odričan, pri čemu se i dalje zadržava u granicama klasične argumentacije.³³ Država, liberalna svakako, utemeljuje osnovno pravo svake individue / građanina da živi u skladu s vlastitim uvjerenjima, dokle god su uvjerenja i identiteti stvar slobodnog izbora i sve dok ne predstavljaju opasnost po temelje ustavnog poretka.

Drugi set razloga kojima Habermas opravdava rastući utjecaj religije u društvu odnosi se upravo na društvenu dimenziju. Sekularnom stavu prema kojem religije proizvode društvene patologije, umjesto oslobođenja, valja se jasno suprotstaviti. Habermas to čini jasnom argumentacijom. Religije su tako, u većoj mjeri nego su to mnogi spremni priznati, doprinijele emancipaciji čovjeka. Ideja slobode, obrazlaže Habermas, svoj izvor nalazi u religiji. Iako su religijske institucije ponekad bile prepreka slobodi, doprinos svetih tekstova presudan je u oslobađanju od čarolije i prevladavanju mita, odnosno, u razvijanju novih normativnih koncepta kao što su odgovornost, autonomija i individualnost.³⁴ Religijski sistemi su ti koji su omogućili bijeg iz svemoći transcendencije i otvaranje prema logici ljudskih prava. Habermas se ovim stavom jasno udaljava od „prosvijećene“ filozofije povijesti prema kojoj je prosvjetiteljstvo čisto sekularno i nevezano za bilo kakav predodređeni utjecaj religijske misli.

Legitimnim se može ocijeniti pitanje kako je moguće istovremeno braniti načelo političke neutralnosti i prisustva religije / religijskog, što se uvjetno razaznaje kod Habermasovog zagovaranja pozicije religije u javnom prostoru / javnom životu.

Habermas, prema vlastitom priznanju, nastoji razviti koncept koji posreduje između, s jedne strane, klasičnog liberalnog koncepta države i Rawlsove ideje javne upotrebe uma i, s druge strane, prigovora „(...) protiv toga restriktivnog shvaćanja političke uloge religije“.³⁵

„Institucionalno propisano odvajanje religije i politike liberalna država ne smije pretvoriti u *mentalno* i *psihološko* breme (...)“, nastavlja dalje Habermas, kao što ni religiozni građani ne mogu prevladati institucionalno odvajanje, a da svoj identitet (u javnom životu) ne dijele na javni i privatni.³⁶ Legitimiranje religijskog utjecaja izvodi se iz samih interesa liberalne države. Habermas, naime, značajnu odrednicu liberalne države i društva vidi upravo u pluralizmu resursa „zasnivanja smisla“, pri čemu „(...) religijske predaje posjeduju posebnu snagu artikulacije moralnih intuicija (...)“.³⁷ Potencijali takvog (religijskog) govora isti čine legitimnim i ravnopravnim sudionikom javnog govora, odnosno, političkog govora, u kojem se, doduše, mora i prevesti u općeprihvaćeni ili neutralni jezik, kako bi se sačuvalo njegov doprinos prije ulaska u institucionalni ili parlamentarni okvir.

33 Portier, „Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas“.

34 Prema: Portier, „Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas“, 429.

35 Habermas, *Između naturalizma i religije*, 146.

36 Habermas, *Između naturalizma i religije*, 159.

37 Habermas, *Između naturalizma i religije*, 161.

Od zaštitnika sekularizma do početka devedesetih godina 20. stoljeća, Habermas se danas svrstava u zagovaratelje postsekularnog društva. Suprotno restriktivnim koncepcijama, Habermas vjeruje kako je moguće izgraditi kooperativan odnos na relaciji religijske institucije – država. U svojim recentnim radovima posebno se zalaže za promociju vrijednosti i doprinosa koje je religija imala u razvijanju civilizacije, naglašavajući kako „gubitak funkcije“ (institucionalno odvajanje od države) ne treba voditi niti vodi „gubitku značenja“.³⁸

Zaključak

Pozicija koju je Jürgen Habermas izgradio u pogledu potencijala vjere u javnom prostoru u vjerskim slobodama vidi značajan i konstitutivan dio liberalnodemokratske ustavne države. Na motivacijskim dimenzijama građanskog odlučivanja u konceptu ustavnog patriotizma Habermas gradi razliku u odnosu na neke autore, poput Johna Rawlsa ili Roberta Audiya, i odustaje od razlikovanja nastupa u javnoj sferi i partikularnih motivacija građana-vjernika.³⁹ Stoga liberalna država, čija se jedna od konstitutivnih odrednica nalazi u ustavnom patriotizmu, kako ga vidi Habermas, ne može od svih vjernika očekivati da vlastitu argumentaciju, fundiranu u vjeri, koja je ne samo doktrina već način života, prevode u općeprihvaćeni (sekularizirani) jezik te da vlastita stajališta u javnoj sferi obrazlažu nezavisno od svojih vjerskih (svjetonazorskih) uvjerenja. Taj zahtjev moguće je, eventualno, uputiti onim građanima-vjernicima nosiocima javnih mandata na koje se odnosi dužnost svjetonazorske neutralnosti. Svako proširivanje tog zahtjeva na građane predstavlja tek „pretjerano sekularističko uopćavanje“.⁴⁰ Takvim uopćavanjem, naime, postiže se suprotan cilj: ako se vjernici u javnom životu moraju voditi sekularnim razlozima i motivacijom zanemaruje se društvena realnost i gubi iz vida suština „egzistencije koje je vođena vjerom“.⁴¹

Zahtjev za poštivanjem načela neutralnog vršenja vlasti, koje (načelo) se odnosi na sve građane i koje kao takvo treba svi da prihvate, kako sekularizirani građani, tako i vjernici, dio je iste argumentacije kao i zahtjev za vjerskim slobodama u javnom prostoru. Jedan drugi ne isključuju. To u najkraćem znači da institucionalno razdvajanje vjere i politike u liberalnoj državi ne smije prerasti u teret, mentalni i psihološki, za vlastite građane. Građani koji svoje motivacijske kapacitete grade iz vjere ili vjerske perspektive mogu prihvatiti načelo institucionalnog razdvajanja i neutralnog vršenja vlasti a da pri tome svoj identitet, kao učesnici u javnim raspravama, ne dijele na javni i privatni. Štaviše, uvjerenja mogu i treba da izraze (ne ugrožavajući institucionalne pretpostavke ustavnog patriotizma i liberalno-demokratske države) i onda kada argumentaciju ne mogu prilagoditi

38 Portier, „Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas“, 432.

39 Habermas, *Između naturalizma i religije*, 155.

40 Habermas, *Između naturalizma i religije*, 158.

41 Habermas, *Između naturalizma i religije*, 158.

sekularnom vokabularu.⁴² To je jedini model koji omogućava da se i građani-vjernici razumiju kao jednakopravni (egalitarni) članovi jedne političke zajednice, odnosno, da se razumiju kao autori zakona kojima su ujedno i potčinjeni, a što je neizostavni dio koncepta ustavnog patriotizma. Bez takvog koncepta teško je ostvarivo ozbiljnije načela potpune jednakosti građana kao jednog od temeljnih ciljeva liberalne političke filozofije i liberalno-demokratske države.

Kako je moguće tražiti i očekivati od građana-vjernika da vlastiti identitet podijele na javnu i privatnu sferu kada se, recimo, od njih očekuje da odlučuju o pitanjima abortusa, eutanazije, kloniranja, školstva i nizu drugih pitanja i dilema koja se nameću u svakodnevnicima „omeđenoj patnjom“ i svekolikom krizom temeljnih institucija modernog društva, od kojih se posebno izražava kriza političkog u najširem smislu riječi?

Doprinos Jürgena Habermasa razumijevanju savremenih demokratskih, političkih i pravnih institucija, posebno kroz koncept „ustavnog patriotizma“ značajan je i poticajan, naročito u razmatranju budućnosti liberalno-demokratske države, problema s kojima se suočava i potencijala vjere, na koje treba računati i koji mogu obogatiti komunikacijske kanale i legitimacijske temelje demokratskog odlučivanja.

The Place of Religious Freedom in Jürgen Habermas' Concept of Constitutional Patriotism

Dželaludin Hodžić

Abstract

The paper aims to present the contribution of Jürgen Habermas in the reaffirmation of religious freedom especially in light of the potential of that freedom which they have in terms of enriching democracy as such. In other words, according to Habermas, the affirmation of religious freedom is not only contributed to the emergence of a democratic state but also a guarantee of its further evolution. One of the basic questions that the paper seeks to answer is the question of the role of religion and religious freedom in the concept of constitutional patriotism. It is a concept which Habermas seeks to overcome, contrary to Rawls's imaginary original state, tensions that occur between the demands for ideological terms neutral state, on the one hand and moral pluralism, especially the growing influence of religion in social relations and claims that arise from such influence, on the other side.

Key words: religion, rights and freedoms, neutrality, public sphere, constitutional patriotism, legitimation

42 Habermas, *Između naturalizma i religije*, 160.

Is public sphere secular by principle?

Zora Hesová

Abstract

The article critically examines the place of religion in modern conceptions of public space and asks whether the modern public space is “secular” in principle and what it means. Questioning the place of religious communities, traditions and claims in a public sphere clearly hinges on the conception of public sphere. The answer given will depend on the perspective we adopt, whether it is a normative perspective, a critical anthropological perspective and a philosophical-historical perspective. The article examines three answers that stand for three different perspectives and that are the following: Yes, No, and a qualified Yes. While each of perspectives defines the place of religion differently, the article retraces the evolution of a dialogue over the last twenty years. The tendency is to recognise the place of religion while adapting the notion of public sphere from secular and exclusive to post-secular and inclusive, while retaining the crucial normative aspect that public space holds for a democratic society.

Key Words: Public Sphere, Religion, Secularity

The place of religion in a democratic public space has come to the forefront in the past decade. The reasons are multiple: European states have finally started to face the fact of a lasting immigration from Muslim countries; religious fundamentalisms are on the rise, and last but not least, democratisation processes have reached countries with strong religious traditions, especially in Eastern Europe and Latin America. Contradicting the expectation of a progressive privatisation of religion, public religions are increasingly visible, as they provide collective identity and function as sources of soft power. Also, in a democratic polity, religious liberty is a fundamental personal right and democracies encourage religious manifestations.

Yet, the “return of religion to politic” – and to public life in general – is largely a seen, as Ralf Dahrendorf puts it, as a “serious challenge to the rule of dem-

ocratically enacted law and the civil liberties that go with it.”¹ The demand for extending all sorts of religious liberties in times of growing power of transnational public religions constitutes, hence, a democratic paradox: the liberal character of a democratic public space is often believed to be a threat in itself to the paradigm of a secular and liberal character of democratic policies. Liberty, in short, would constitute weakness in the face of illiberal actors.

Is religious visibility really a problem or does it force democracies to reconfigure their conception of secularity of public spaces? In the first decade of the new millennium, a debate has taken place between the foremost theoreticians of political liberalism (John Rawls), of public space (Jürgen Habermas) and secular politics (Charles Taylor). The well noted debate has led to recognition of the role of religions in the theory of public space and to a host of propositions as how to reconcile religious freedoms and democratic pluralism: through efforts of mutual translation of secular and religious discourses.

The concept of mutual translation and learning processes seemed to be an enticing intellectual construction, yet a very abstract ideal. Parallel to it, anthropologists (such as Talal Asad) have looked critically into the reality of secular politics, while others have reflected on the actual debates occurring in Europe and beyond.

Noting the shifts of conception of public space from “secularist” to “secular”, I will argue that a closer look at the debates about religious liberties, both theoretical and political, reveals instances of mutual translation and efforts to redefine of the boundaries of public space. To do that, the article will advance the following points: a) The definition of a public sphere as a discursive space that stands in contradiction to religious influence; b) It is possible to solve the above paradox through a process of mutual translation of secular and religious arguments; c) secularity needs to be reconsidered if the neutrality of public sphere should not remain a biased secularist conception and; d) in the current theoretical and political debates the concept of “secularity” is indeed being reconsidered both theoretically and practically, and that mutual translation is well underway; and e) the debates often concern the boundaries of a public space and not its neutrality.

Theoretical view: The definition of a public sphere as a discursive space stands in contradiction to religious influence

The concept of the «public sphere» was conceptualised most thoroughly in the field of political philosophy by Jürgen Habermas (*The Structural Transformation of the Public Sphere* 1989; German original published in 1962). The foremost German philosopher of the critical-rationalist Frankfurt School defines public sphere (*Öffentlichkeit*) as the following: a discursive space that emerged as a space

1 R. Dahrendorf, *Vote God, pray for liberty*, *The Guardian* 21. 11. 2006 [<http://www.theguardian.com/commentisfree/2006/nov/12/post607>]

in which private individuals came to gather as a public; a space where private individuals use their reason to discuss power and matters of mutual interest; and a space where common judgment may be reached. A public sphere is the realm of politics (production and circulation of discourses), independent of state authorities; all citizens are invited to form public opinion and define the rules for a polity, regardless of their social status and political view. The bourgeois public emerged, according to Habermas' reconstruction, in 18th century due to growing literacy, printed journalism, and strength of commercial bourgeoisie, in opposition to ruling social classes as a discursive arena. The new, civic politics, were inclusive, blind to social status, and concentrated on common concerns. Later it was restructured and transformed by print and electronic mass media.

Habermas theorises the public sphere essentially as an inclusive, egalitarian discursive arena in which arguments are exchanged and which opens up space for rational consideration. The public sphere is a space for deliberative processes, both formal and informal. Habermas distinguishes between formal deliberations of rules (legislative, judicial, administrative) and informal deliberations in a larger public sphere. The normative view of a public sphere defines it as a space of deliberative rationality that John Rawls calls "public reason". It is based on a procedural, deliberative conception of democracy in which citizens participate ideally as private, rational actors, whose transcendental assumptions are left to their private life. Religion is hence explicitly not part of a normative view of the public sphere. Also, the democratic state presupposes an institutional separation between religion and politics, whereas public administrations are required to be strictly impartial towards religious communities, neutral towards them and respectful of diverse religious opinions.

As long as modernisation, democratisation and secularisation were regarded as parallel processes, there was no challenge to the normative views of public sphere. Most of them were formulated in the 1960's and 1970's. In the long run, the public sphere would become and remain secular. Yet, since the 1990s it has become clear that, against the assumptions of a secularist modernisation theory, religions have not disappeared, but are becoming increasingly public in their character. The phenomenon of the de-privatization of religion was described in 1994 by the sociologist José Casanova.² Religions have not retreated into private life but continue to enter in the public life also, in Northern America as well as in Europe and in other democratising countries. Even as organised religions (traditional churches) do indeed lose their influence, globalisation and immigration produce diverse arenas for religions to assert themselves.

The radical discursive conception of the public sphere stands in conflict with the renewed religious fact. The trouble with religion lies in the claim to ultimate authority: "Religion, leaving its assigned place in the private sphere, had thrust itself into the public arena of moral and political contestation."³ In a deliberative public sphere in which all participants are supposed to be equal, there is no space

2 *Public Religions in the Modern World*, U. Chicago Press, 1994

3 Casanova 1994, p. 3

for a transcendental reference particular to a single group. It would lead to a discursive imbalance and an incapacity for a public sphere to continue being inclusive. For Casanova, religious groups need to accept the pluralism of worldviews in order to be part of the public life of modern democracies.⁴

This exclusionist position was most clearly expressed by John Rawls in *Political Liberalism* (1993) and spelled forcefully by Robert Audi.⁵ In a liberal democracy, political decisions are legitimate only to the extent that they are based on a reasonable agreement between citizens, otherwise they become coercive. Civil agreement must be in accordance with a constitution, the essentials of which all citizens may be expected to endorse. That is, the guiding principles of justice, equality, civic duty, etc. need to be based on the political values of public reason, i.e. values acceptable to all reasonable and rational citizens and as a part of the overlapping consensus. This requirement effectively excludes references to transcendent reason, such as divine law and sharia. It requires general guiding principles to be formulated in a non-religious, universalist and rationalist way.

Normative view: Solving the paradox through a process of mutual translation of secular and religious arguments

Both Rawls and Habermas did not expect religions to be a factor in public discourse when they first worked on political philosophy. Both have later returned to the question of permissibility of religious discourse in the public sphere. Rawls for his part was led to acknowledge the principle of citizen's equality, including the right of religious citizens to express their views in a preface to *Political Liberalism*, and in the article "The idea of public reason revisited".⁶ Habermas has returned to the question of deliberative rationality and religion from an epistemic point of view in the essays collection *Between Naturalism and Religion* (2008) and in a lecture called "The Public Role of Religion in Secular Context".⁷

Both Rawls and Habermas recognize the legitimate role of religion in a democratic public policy yet uphold the principle of civility of the public discourse. Religion can neither be used as a legitimation of political authority nor as a basis for public discourse unless religious arguments and notions are accompanied by a translation from a religious discourse to a secular one. That is, in order for the general access of all citizens to public discourse be granted, transcendent referents need to be expressed in immanent discourses that are universally intelligible, that is, without the transcendental reference.

4 Idem, p. 219

5 *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000

6 The Idea of Public Reason Revisited, in: *The University of Chicago Law Review*, Vol. 64, No. 3 (Summer, 1997) [[http://www.hartsem.edu/academic/courses/summer2009/Idea%20of%20Public%20Reason%20Revisited%20\(Rawls\).pdf](http://www.hartsem.edu/academic/courses/summer2009/Idea%20of%20Public%20Reason%20Revisited%20(Rawls).pdf)]

7 Habermas, Religion in the Public Sphere, *European Journal of Philosophy*, Volume 14, Issue 1, pages 1–25, April 2006. Accessible online at: [https://www.sandiego.edu/pdf/pdf_library/habermaslecture031105_c939cceb2ab087bdfc6df291ec0fc3fa.pdf]

Rawls expresses the requirement of neutrality of the public debate in the following way: “Reasonable comprehensive doctrines, religious and nonreligious, may be introduced into public political discussion at any time, provided that in due course, proper political reasons— and not reasons given solely by comprehensive doctrines – are presented that are sufficient to support whatever the comprehensive doctrines are said to support.”⁸Hence, religious arguments are a legitimate part of public space but they should only be maintained provided that during the debate they become accompanied by reasons intelligible and acceptable to all reasonable citizens. For example, questions of public morality (a unique purpose of life, gender roles etc.) cannot be justified uniquely by a reference to a Scripture, but must be explained using rational arguments. Only then will it truly enter the public realm.

Habermas elaborates the conception of a mutual translation between the differing “epistemic communities”, assuming that religious citizens have different languages that include references accessible only to their communities, while secular citizens are using universalist arguments and are essentially monoglots. Concretely, fundamentalist religious communities can hardly participate, if they are unwilling to renounce their transcendental references (e.g. literalist scriptural reasoning). Mainstream religious communities engaging in a pluralist debate should translate their claims into a generally accessible language so that they can enter the discourse of parliaments, justice and state administrations. Religious actors hence bear the burden of “the epistemic ability to consider one’s own faith reflexively from the outside and relate it to secular views.”⁹

Habermas, for his part, dramatically changed his appreciation of religion’s role in public life and recognized religions as resources of ethical motivation and values, the suppression of which would strongly impoverish public life. According to Habermas, religious communities for example, have actually upheld advances of political liberalism (Martin Luther King and the Civil Rights Movement); they provide moral arguments and motivate social and political participation (social inclusion). The state should not only guarantee religious liberty in private, but should also actively protect devout life.

Yet, like Rawls, for Habermas the public sphere must remain secular. The contradiction between the recognition of a religion’s place in public life and the exclusion of religious reasons from justifications and discourses in public debates has been resolved by both Rawls and Habermas through a more precise definition of what is a public sphere and through an extension of the arena for non-universalist discourses. Rawls and Habermas essentially distinguish between a formal and informal public sphere. Formal public sphere includes legislature and administrative discourse, that is, all discourse by state officials or any principle that would have direct coercive effects. Texts of laws, administrative acts and contracts, for example, must be formulated in a neutral way. The informal sphere

8 John Rawls, *Political Liberalism*, Introduction, iii

9 Habermas, *Religion in the Public Sphere*, 2006, p. 10

would be a larger space of public debates among political actors and a general public such as in media. Rawls' idea is that in those debates on background culture, arguments from different kinds of discourses get mutually closer. According to Rawls, whenever "constitutional essentials" and matters of basic justice are debated, all citizens should use the language of lawmakers that is accessible to all. Questions of the principles of public reason should remain neutral, whereas when it comes to general political debate, there should be no restrictions.

Habermas ascribes the requirement of translation explicitly to an official discourse in the following way: "The principle of separation of church and state obliges politicians and officials within political institutions to formulate and justify laws, court rulings, decrees, and measures exclusively in a language that is equally accessible to all citizens. By contrast, [Rawls's] proviso to which citizens, political parties and their candidates, social organizations, churches, and other religious associations are subject in the public arena [in der politischen Öffentlichkeit] is not quite so strict."¹⁰ Hence, it is laws, court rulings and administrative decisions that need to be strictly put in a secular language. The large part of public debates is not limited by the theory of discursive public sphere, unless those discourses aspire to become laws. If they do, a liberal-democratic public sphere can only succeed to integrate its various citizens and to cope with a real diversity through a background process of mutual translation of claims.

Habermas attempts to divide the epistemic burden between both parties. Religious actors should become reflexive and find ways to reconcile their own religious beliefs with respect for the freedom of religion of others. Secular citizens have to recognize a certain epistemic status to the discourse of religious participants: they "may not deny that religious worldviews are in principle capable of truth."¹¹ He asks for a "a complementary learning process" that is "is certainly necessary on the secular side unless we confuse the neutrality of a secular state in view of competing religious world views with the purging of the political public sphere of all religious contributions."¹²

Anthropological view: secularity needs to be reconsidered unless neutrality of public sphere remains a biased secularist conception

While both political philosophers have successfully constructed a model of a secular public sphere that remains theoretically open to religious actors under some conditions, the theories remain largely abstract and patronizing. They are normative: they define the ideal state as a public discourse and introduce conditions and burdens.

10 Habermas, *Between Naturalism and Religion*, Cambridge, 2008, p. 122

11 Habermas, 'Faith and Knowledge,' <http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic1318815.files/Habermas%20Faith%20and%20Knowledge.pdf>

12 Jürgen Habermas, Notes on a post-secular society, 2008 [<http://www.signandsight.com/features/1714.html>]

Especially Habermas suggests a utopian sounding solution in which both religious and secular actors make efforts to alleviate the burden of others and meet in the middle: religions adopt as secular language and secular citizens adopt a post-metaphysical thought. It is not surprising that a number of critical voices were raised – not necessarily against Habermas’ accommodating conclusions, but rather against the language and the premises of the theory of public space.

A critical discourse coming largely from anthropology has questioned the premises of the rationalist normative claims. Namely, the required, the ideal neutrality of “secular” was criticised as a wholly fictional concept. When observed in real life, an impartial state is hardly neutral towards religion, even in a secularized Europe. A series of recent anthropological contributions (Talal Asad, Armando Salvatore) have shown that the idealized picture of a state neutral towards religion hides practices and principles that in reality interfere in a religious sphere: the secularized European state defines religion in such ways that cannot positively deal with non-European religions or with recent religious developments.¹³ In particular, European secular discourse defines religion mainly as a discursive system of dogmas, while neglecting orthopraxy and the communal aspect of religion.

Talal Asad argues that modern secular society prescribes a specific relationship between state and a person’s morality or identity. The complex historical arrangements of law, moral practice and politics, are a result of a particular European/American political history, and they are in no way a product of political neutrality. Especially the assumption of a privacy of religion based on the notion of religion as a belief, neglects other aspects of communal practice and public morality that are part of the religious realm in other religions, namely in Islam. Yet, those other, unrecognized aspects have concrete implications for conceptions of the public and the public sphere. They often involve a demand of collective rights and protections to an extent that was practically inexistent in secularized societies beforehand.

What European states understand as religious neutrality, immigrant communities often perceive as a certain (often negative, anti-religious) ideological stance.¹⁴ Also, it is blind to secularizing requirements that are contained in a very strict and straight forward definition of private belief and public religions practice: the former being fully free, the latter being subject to legal restrictions. As such, modern states are hardly neutral. Rather, they often assume sovereignty over public religious manifestations. In *Religious Pluralism and Values in the Public Sphere*, Lenn Goodmann returns to the exclusion argument in Rawls liberalism, saying that his secular doctrine is also a comprehensive one so it is inconsistent to exclude other comprehensive doctrines.¹⁵ Hence, even the secular state cannot avoid having certain dimensions that are viewed as religiously non-neutral. Poli-

13 Cf. Talal Asad: *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press, 2003; Armando Salvatore: *Rethinking the Public Sphere Through Transnationalizing Processes*, Palgrave 2013.

14 Cf. Asad, 2003

15 Lenn E. Goodman, *Religious Pluralism and Values in the Public Sphere*, Cambridge University Press, 2014

tics and religion are more mixed than what the theoreticians presuppose. Secularity needs to be re-thought as not simply a religion-free concept and consequently, secular space not simply a religion-free space.

In parallel, the anthropologists' remark, religions are increasingly part of the public sphere whether the fact is recognized or not. Along with immigrant communities, globalisation, neo-fundamentalism, sects and democratisation of further countries bring new configurations of politics and religion into the realm of democratic politics. Due to globalisation, religion's soft power increases easily, for example through the channels of evangelicals campaigning for conservative family values from the US to Croatia, through conservative protestant development agencies in Africa or through ideological neo-fundamentalist networks.

There are a number of claims that religious groups are increasingly putting forward in secular societies. They are usually of the following types: exceptions from general laws (ritual slaughter, ritual use of drugs, religious symbols); conscientious objections against individual rights and general duties (reproductive rights vs. medical performances such as abortion and contraception; conscientious objection against active military duty); right to private education. Even secular states are losing the grip they previously had on secularized societies under the soft power of transnational religious movements. Public religion (but not necessarily religion's traditional institutions) is increasingly a visible and influential fact.

Political science and philosophy: Alternative views on secularity

Secularity has indeed been re-explored in great length since the beginning of the debate on secular public space and increasingly, the reconfigured conception of secularity finds its expression in actual political debates.

First, "secular" means different things, according to the conditions in which secularity is evolving. Pluralist religious growth pluralism can be a factor in a development of secular political order. In Latin America, for example, the states evolve into a more impartial and secular direction not because of secularization, but for the opposite reason. The political scientist Dan Levine showed how the return of religion into Brazil and other Latin American states brought in a great religious diversity, while the Catholic Church loses grounds steadily to a plurality of evangelical churches. As a result of growing pluralism of and, competition between religious groups, state institutions and public debates adopt an increasingly "secular" stance. "The impact of violence on the churches is visible in their new openness to issues of rights and freedom of organization, but also in a withdrawal from direct political engagement and a diversification of political positions in all the churches".¹⁶ It is

16 D. Levine, *The Future Of Christianity In Latin America*, The Kellogg Institute, Working Paper #340 - August 2007, [<https://kellogg.nd.edu/publications/workingpapers/WPS/340.pdf>]

namely in the interest of all actors to adopt open, plural and neutral political institutions. Another example of secularism is India, the country of intense religious practices which managed to establish a stable pluralist and secular political system.

Secondly, if secular political order need not be based on secularism, it needs a new definition. Public opinion makers picked up on those changes and started to rethink the concept of secularism and secularity. After the modernisation thesis of secularisation had been discredited some 30 years ago, a new term has taken place of secularism. Charles Taylor proposed a notion of secularity (*sécularité*)¹⁷. It does not denote absence or weakness of religion, on the contrary. In Taylor's view expressed in "A Secular Age", modernity has brought about a certain general epistemic context in which all the actors, religious, agnostic, indifferent ones, partake. Taylor proposes an alternative concept of a secular discursive field, that of an "immanent frame". It is a non-normative, historically evolved discursive context that is today accessible and comprehensible to all participants in public education and debate, be they religious or no. One can hold on strong beliefs and on to transcendental referents, but a person educated at least partly in a condition of diversity and pluralism will share a great deal of common references with those who do not share his or her core beliefs. We all, religious and not, move within the immanence of certain kind – within cultural, factual, social, scientific knowledge and practices that refer to a mechanistic universe, deontological ethics, humanism, even if our explicit beliefs may be different. In an immanent frame, whatever the beliefs, claims are mutually understandable. Agnostic people have an idea about what it means to have a transcendent referent and religious people realize well what it means not to have the concept of afterlife. Moral has been grounded on both transcendent and exclusively humanist fundamentals. In this common space, both strong beliefs and unbelief are viable options and matters of personal choice. The immanence of social discourses is given and that is why, according to Taylor's theory, citizens of different backgrounds are able to communicate and share common worlds.

Taylor provides a frame to what has been called post-metaphysical thinking. The criticism of metaphysics in philosophy has evolved in parallel to a context change in larger society, in which science, technology, communication and proliferation of media have thickened the immanent part of our intellectual lives. Hence, post-metaphysical thinking has entered common cultures and is accessible even to those who do hold metaphysical views. Besides Charles Taylor, a host of other philosophers and religious figures have worked on the ideal of open-ended secularity and accessible religion: William Connolly and Tomáš Halík from Prague to name just two.¹⁸

17 Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard, 2007

18 Connolly, William E. (1999). *Why I am not a secularist*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press; Tomáš Halík: *Žít v dialogu :podněty k promyšlení víry*. Nakladatelství Lidové noviny 2014, *Vzývání ne vzývání :evropské přednášky k filozofii a sociologii dějinného křesťanství*. 1. vyd. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2004

Public discourse: Habermas's translation process in course

The strength of examples and the prominence of philosophic discourse on post-metaphysical thinking compel to conclude that in the realm of politics and philosophy, a mutual translation process is indeed observed, analysed and it is on-going. Does it have any effects on actual debates in the public sphere? The next point of this article will try to show that yes, indeed, political debates including religious claims evolve also in the direction of mutual translation and comprehension.

The Habermasian condition of translating religious arguments into commonly shared (secular) language could be observed in democratic and democratizing countries throughout Western Europe and North Africa. It is impossible to be comprehensive, so this point will have to be upheld by certain striking examples of: the effect of pluralism in the EU on religious acceptance and the largely secular language used in religion-related claims.

First, European states do indeed make effort to accommodate religious liberties as a matter of policy. Rather shortly after the USA law REFRA, the EU has adopted its guidelines on religious liberties. Even before that, the question of a religious reference in the EU constitutions was hotly debated in the EU institutions and throughout the EU member states. The EU policy stands in contrast with the secularist stance of certain members, France above all. When the law was discussed in the European parliament and the constitution was debated in the congress, both secularist and conservative groups have intensively lobbied in one or another direction. Both texts are results of compromise with which nobody is absolutely happy, but everybody recognizes the worthiness of the result of an inclusive process. While the "EU Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief" resolutely defend religious liberties, they fall short of enshrining conscientious objections, leaving the decision to the states, and upholding the protection of individual rights.¹⁹

More interestingly, the text of the European constitution is an example of a pragmatic compromise. While a strong party demanded the mentioning of Christianity and the word God in the European constitution, it was opposed both by the secularists and by those invoking the large non-Christian immigrant and indigenous minority without any relation to Christianity. Finally, in 2004, a very general sentence was chosen for the preamble of the Constitutional Treaty of the EU: "Drawing inspiration from the cultural, religious and humanist inheritance of Europe..." An earlier example of the Polish constitution was invoked during the debates: "We, the Polish nation – all citizens of the Republic – both those who believe in God as the source of truth, justice, good and beauty, as well as those not sharing such faith but

19 "EU Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief", 2013, online [[http://eeas.europa.eu/delegations/fiji/press_corner/all_news/news/2013/eu_guidelines_on_the_promotion_and_protection_of_freedom_of_religion_or_belief_\(june_24_2013_fac\).pdf](http://eeas.europa.eu/delegations/fiji/press_corner/all_news/news/2013/eu_guidelines_on_the_promotion_and_protection_of_freedom_of_religion_or_belief_(june_24_2013_fac).pdf)]

respecting those universal values as arising from other". It is worthwhile noting that the invocation debate turned largely to the identity of Europe rather than around questions of religion and transcendence per se: the questions of immigration and potential enlargement towards Turkey were as important as basing some European identity upon areligious reference. Above all, none of the actors, neither the Pope nor the Christian Democratic Party, sought to impose a religious discourse: invocation Dei, an ancient practice, was debated as a question of political identity.

When it comes to a public debate initiated by religious actors and directly concerning areligious issue, most commonly a largely secular language is used as well. A few examples to illustrate the point:

a) Legal issues are always debated in a secular language: Clause of conscience: Doctors or medical institutions, refusing to perform acts that they deem conflicting with their religious convictions, invoke their individual religious freedom to act according to their conscience.

Recent cases caught public attention in Poland (where a delayed refusal to perform an abortion in case of a sick foetus had consequences for the mother's health) and in the US (where a religious medical institution claims to have a right not to pay for a medical insurance of its employees that pays for contraception, where Sikh insist on wearing turban and dagger in public places). In both cases the religious liberty is upheld as a personal right, in those cases conflicting with other persons' personal rights (to a decent and timely medical care, to a medical insurance, to safety in public transports). Neither clause of conscience nor the personal right, have absolute priority. Usually, a pragmatic arrangement is sought – for example a mechanism of quick deferral of the patient, incumbent to the medical institutions.

b) Secular reasons used by religious actors: In 1986 the debate on divorce before a referendum on that matter in Ireland was focused in a significant part, on economic and social arguments, rather than on religious ones, from the party opposing divorce: it invoked the importance of marriage for lifelong support and stability: it "appeared to emphasise the this-worldly economic arguments and de-emphasize other-worldly religious strand in their opposition to divorce."²⁰ The referendum was defeated in 1986, and in 1997 a new referendum succeeded by a thin margin, while this time the government prepared economic provisions for its case.

c) Mutual translation: It cannot be said, of course, that most debates involving religious liberties occur in a secular language. What the few examples show is that it is possible –religious actors are very well capable of adopting their arguments, when it is necessary to persuade the others, to the parameters of a secular discourse.

The sociologist John Evans has sought to determine empirically whether the process of mutual translation takes place in cases of public debates in which religious arguments are employed. By interviewing both secular and religious parties he found that there is a mixed moral language containing both kinds of reasons: "Respondents actually wanted to start the conversation with secular reasons in

20 Michele Dillon: *Debating Divorce: Moral Conflict in Ireland*, U. Kentucky Press 1993, p. 60

order to be understood. As one evangelical said, he tries to avoid ‘Christian speak’ because ‘nobody knows what the heck you are talking about.’ However, if they were asked to give reasons for their reasons, then the respondents thought that eventually their religious reasons would have to be brought into the conversation, because those are ‘behind’ everything.”²¹ John Evans concludes that religious activists usually want to use public reasons in the public sphere and are well capable of translating between religious and secular reasons, while the transparency as to the motivation is rather often wished by the religious speakers and demanded by their secular counterparts.

Conclusion: Boundaries of public sphere in question

To answer the question whether the public space is secular by principle in view of the presented argument is the following: provided we understand “secular” in a second, weaker, procedural term, then the answer may be yes; if we understand “secular” as devoid of religion, that the answer is no. Secularity as an immanent pace of mutual translation and a complementary learning process allows to arrive at a maximum of mutually comprehensible and acceptable concepts and rules for common life. As long as the sphere of common deliberation is plural, contains democratic expectation of equality and a minimum of mutual knowledge, then secular public sphere is the best way to accommodate the greatest extent of religious liberties, understood as freedoms of religion and from religious constraint. Hence, it is possible to conclude that the “secularity” (as opposed to secularism) of a public sphere is an attainable reality in which imposition of mutually incomprehensible discourses may well be avoided.

On the other hand, the debates about the EU and religious liberties show that there is another conflictual aspect not to the *definition* of public sphere but to its *delimitation*. The exact boundaries of public space are increasingly being disputed. Most of the debates occur concerning reproductive rights, gender roles and collective identities, and concern thus the exact dividing line between the private and public on one hand and the ownership of public space on the other. In how far can the state impose the extent of public rules when it clashes with a particular morality: are public schools, streets and offices parts of public space or can they be viewed as individual spaces? Does a private (religious) space extend beyond the doorstep to rules governing parts of public space commerce, education etc.?

Interestingly, even the conflictual debates on constitutions in Egypt and Tunisia in 2012 and 2013 were held in largely secular language, while most contention was given to boundaries (to public speech through blasphemy restrictions),

21 John H Evans: An empirical perspective on religious and secular reasons, Immanent Frame(<http://blogs.ssrc.org/tif/2010/10/01/an-empirical-perspective/>)

to identity (preambles) and to institutions (degree of separation of religious institutions from the legal process). There is little doubt that shared public spaces need to be plural and mutually accessible, yet the exact delimitation of what is public (space of secularity) and what is not (space for religious authorities) is the new question that needs to be addressed.

Da li je javna sfera u principu sekularna?

Zora Hesova

Sažetak

U ovom radu se kritički ispituje mjesto religije u modernim shvatanjima javnog prostora i postavlja pitanje da li je moderni javni prostor u osnovi „sekularan“ i šta to znači. Propitivanje mjesta vjerskih zajednica, tradicije i zahtjeva u javnoj sferi nedvojbeno ovisi o shvatanjima javne sfere. Odgovor ovisi o stajalištu koje zauzmemo, bilo ono normativno stajalište, kritičko antropološko stajalište ili filozofsko-historijsko. Ovaj rad ispituje tri odgovora, ovisna o ta tri različita stajališta, a to su: „da“, „ne“ i „uvjetno da“. Mada se sa svakog od njih različito definira mjesto religije, rad podsjeća i na razvoj dijaloga tokom proteklih dvadeset godina. Tendencija je da se prepozna mjesto religije, prilagodbom shvatanja javne sfere, od sekularne i isključive ka post-sekularnoj i inkluzivnoj, držeći se ključnog normativnog gledišta da javni prostor osigurava demokratsko društvo.

Ključne riječi: Javna sfera, religija, sekularnost

Prikaz knjige / Book Review

Alternativna paradigma

Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), str. 256.

Wael B. Hallaq (r. 1955, Nazaret) je univerzitetski profesor (Columbia University, USA) specijalizovan za oblasti islamskog prava i islamske intelektualne historije. Njegove dosadašnje publikacije o Šerijatu otvorile su nove uvide u koncept, historijski razvoj i teoriju islamskog prava. Među njima navodimo *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (1993), *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-fih* (1997), *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (2001), *An Introduction to Islamic Law* (2009), *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (2009). Predmet ovog prikaza je njegov posljednji rad pod naslovom *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament* (2013).

Ova knjiga nije obimna po sadržaju: obuhvata 170 stranica osnovnog teksta i 86 stranica referenci, glosarija, bibliografije i indeksa. U formalnom smislu knjiga je podijeljena na uvod i 7 poglavlja.

Osnovna autorova teza formulisana je na početku Uvoda riječima: „Islamska država, ako se prosuđuje definicijom moderne države, predstavlja nemoguć i u sebi kontradiktoran koncept“ (str. IX). Ovu tezu autor razvija i argumentuje slijedećim tezama:

- Koncept moderne države, koji je u muslimanskom svijetu usvojen u vrijeme kolonijalne vlasti i procesa modernizacije, za muslimane je problematičan zato što nije moguće da sadržava neki projekt koji se bazira na moralnosti;
- Kada govori o modernosti, Hallaq ne misli na jedan period u svjetskoj historiji, nego na specifične oblike odnosa;
- Istinska islamska vlada (termin koji autor koristi umjesto termina „islamska država“) može se naći u predmodernom muslimanskom društvu;

- U tom društvu ne govorimo o državama, nego o dinastijama, pošto riječ *dawla* izvorno označava dinastije koje se smjenjuju u pojedinim krajevima muslimanskog svijeta;
- Šerijat je moralni zakon islama i on je kao takav sve do 19. vijeka uspješno regulisao muslimanska društva. Šerijat je bio vezan za učene pravnike, a ne za državu;
- Šerijat kao moralni diskurs nespojiv je s modernom državom, koja nije neutralna. Ova nekompatibilnost proizlazi iz različitih paradigmi – moderne države i islamske vladavine (Islamic governance);
- Šerijat je u nacionalnoj državi osuđen na neuspjeh, jer u toj državi nije prisutna moralnost koja proizlazi iz Šerijata;
- Pokušaji muslimanskih modernista nisu uspjeli. Hallaq predlaže da se ide u predmodernu doba i tu nađe inspiracija za djelovanje u današnje doba.

Paradigma „islamske vladavine“. Oblik islamske vladavine u predmodernu doba imao je više karakteristika (str. 48–79). Prvo, u islamu je ummet zamjenjivao naciju moderne države. Islamska teritorija bila je tamo gdje je primjenjivan Šerijat. Šerijat je cjelina moralnih principa koji se čuvaju pravnim konceptima. Moć interpretacije Šerijata ima zajednica u cjelini ili zajednica predstavljena glavnim pravnicima. Suverenitet pripada Bogu a Šerijat je Njegov zakon i Njegova volja. Nema islama bez moralno-pravnog sistema ukorijenjenog u metafizici niti ima takvog sistema izvan Božijeg suvereniteta. (Na drugoj strani, nema moderne države bez vlastitog suvereniteta i suverene volje.)

U islamskoj paradigmi ključne su dvije funkcije: muftije i kadije. Muftija tumači Šerijat i odgovoran je pravno i moralno društvu u kome živi. Kadija primjenjuje pravo koje su razvile muftije. Uprava u skladu sa Šerijatom (*al-siyasa al-shar'iyya*) uređuje ulogu izvršne vlasti.

Šta je rješenje? Wael b. Hallaq predlaže rješenje koje se bazira na stavu o historijskom Šerijatu kao lokusu morala. To rješenje uključuje dvije linije akcije (str. 168–169). Prvo, muslimani treba da artikulišu i konstruišu nastajuće forme vladavine u muslimanskom svijetu. To se čini putem idžtihada. Na osnovu historijskih moralnih izvora treba odgovoriti na pitanje šta Šerijat znači u angažovanju s ekonomijom, obrazovanjem, privatnom i javnom sferom. Drugo, tokom tog procesa muslimani treba da se angažuju sa svojim partnerima na Zapadu u pogledu pozicioniranja morala kao centralnog domena poretka u društvu. Zajednički cilj takvog angažmana jeste pobjeda koja ustoličuje moral kao domen svjetskih kultura neovisno od civilizacijskih varijacija. „Nema islamske vlade bez takve pobjede niti ima te pobjede bez moralnog buđenja modernosti“ (str. 170), završava Hallaq.

Kritika. Ovo djelo pisano je s pozicija postmodernističke teorije države. O tome svjedoče i brojni autori na koje se Hallaq poziva. U postmodernističkoj teoriji države prisutna je kritika protezanja koncepta moderne teritorijalne države u prošlost te kritika odvajanja moderne države od moralnosti. U tom smislu i ova knjiga daje koristan doprinos kritici modernizacije u muslimanskim zemljama.

Također, upada u oči i Hallaqovo naglašavanje poimanja Šerijata kao moralnog kodeksa, što se nekada gubilo prevođenjem Šerijata kao „prava“, posebno ako je ono shvatano pozitivistički.

Veoma je korisno i Hallaqovo izlaganje „islamske paradigme“. Uz ovo ide i kritička primjedba da Hallaq ne posvećuje dovoljno pažnje *kanunu*, odnosno pravnim propisima koje su izdavali muslimanski vladari, koje su tumačile muftije a primjenjivale kadije. Muslimanske zajednice kroz historiju nisu živjele samo pod Šerijatom, nego i pod kanunom.

Druga primjedba odnosi se na tezu da je nemoguće govoriti o državama u predmodernom doba. U komparativnoj pravnoj historiji uobičajeno se govori o državama još od perioda starog vijeka (Egipta, Mesopotamije, stare jevrejske države) preko država predmoderne Evrope sve do modernog doba. Te države posjedovale su svoje karakteristike ali su, bez obzira na njih, vršile funkcije države – to jest održavale su društveni poredak i primjenu sankcija.

Konačno, ovaj se autor ne slaže s tezom da je vjerski modernizam bio neuspješan. Naime, ako se shvati da je moderno doba jedna od faza u svjetskoj historiji, a što Hallaq ne čini, onda se izazov na zahtjeve vremena u tom periodu može smatrati legitimnim. Autori, kao što je Afgani i Abduh, zalagali su se za ono za što i Hallaq – za idžtiħad. To zašto u muslimanskom svijetu nije uspio projekt izgradnje modernosti s moralnom supstancom ostaje tema za diskusiju.

Fikret Karčić
Univerzitet u Sarajevu

Uputstva autorima

Tematika

Context: Časopis za interdisciplinarnu studiju je recenzirani, naučni časopis posvećen unapređenju interdisciplinarnih istraživanja najurgentnijih društvenih i političkih tema našeg vremena kao što su posljedice ubrzane globalizacije, pluralizam i raznolikost, ljudska prava i slobode, održivi razvoj i međureligijska susretanja. Pozivamo istraživače u humanističkim i društvenim naukama da daju doprinos boljem razumijevanju glavnih moralnih i etičkih problema kroz kreativnu razmjenu ideja, gledišta i metodologija. U nastojanju da premostimo razlike među kulturama, u ovom časopisu objavljivat ćemo i prijevode značajnih radova. *Contextu* su dobrodošli i članci i prikazi knjiga iz svih područja interdisciplinarnih istraživanja. Svi radovi za ovaj časopis moraju biti originalni i zasnovani na znatnom korištenju primarnih izvora. Uredništvo također podstiče mlađe naučnike, na počecima karijere, da dostavljaju svoje radove.

Etički i pravni uvjeti

Podnošenje rukopisa za objavljivanje u *Contextu* podrazumijeva sljedeće:

1. Svi autori saglasni su u pogledu sadržaja rukopisa i njegovog objavljivanja u časopisu.
2. Sadržaj rukopisa je prešutno ili eksplicitno odobren od odgovornih rukovodilaca institucije u kojoj je istraživanje provedeno.
3. Rukopis nije prethodno objavljivao, ni u dijelovima ni u cijelosti, na bilo kojem jeziku, osim kao sažetak, dio javnog predavanja, magistarskog rada ili doktorske teze.
4. Rukopis nije i neće biti ponuđen za objavljivanje nijednom drugom časopisu dok se o njegovom objavljivanju razmatra u ovom časopisu.
5. Ako rad bude prihvaćen, autor pristaje da prenese autorska prava na Centar za napredne studije, pa se rukopis neće moći objaviti nigdje drugdje, ni u kom obliku, na bilo kojem jeziku, bez prethodne pismene saglasnosti izdavača.
6. Ako rad sadrži slike, grafikone ili veće dijelove teksta koji su ranije objavljeni, autor će od prethodnog vlasnika autorskih prava pribaviti pisanu dozvolu za reproduciranje ovih stavki u sadašnjem rukopisu, kako za *online*, tako i za štampano izdanje časopisa. U rukopisu će se, za sav navedeni materijal, propisno navesti kome pripadaju autorska prava.

Dvostruko anonimna recenzija

Context koristi sistem dvostruko anonimne recenzije, što znači da autori rukopisa ne znaju ko su njihovi recenzenti, a recenzenti ne znaju imena autora. Stoga vas molimo da izbjegavate spominjanje svake informacije o autoru nakon naslovne strane. U slučaju da je takva informacija iz nekog razloga neophodna, molimo vas da nam na to skrenete pažnju kako bismo anonimizirali taj dio prije predavanja rukopisa recenzentu.

Uvjeti za prijavu

Radove slati u elektronskom obliku u programu Microsoft Word. Rukopisi treba da budu napisani na engleskom ili bosanskom. U radu na engleskom, dosljedno se držati jednog pravopisa (britanskog ili američkog) u cijelom radu. Rukopis ne treba imati više od 10.000 riječi skupa s fusnotama. Di-jakritički znakovi ne smiju se koristiti u transliteraciji turskih, arapskih ili perzijskih imena i naziva.

Struktura rukopisa

Tekst treba biti napisan dvostrukim proredom. Svi radovi treba da imaju sažetak od maksimalno 100 riječi, kao i popis od 3–10 ključnih riječi. Autori moraju dosljedno pisati velika slova. Treba izbjegavati pretjerano korištenje velikih slova. Skraćenice „vol.“, „no.“ i „pt.“ ne pišu se velikim slovom. Naslove djela i periodike po pravilu pisati italicom. Strane riječi također treba pisati italicom.

Bibliografske jedinice u fusnotama

1. Rad iz časopisa: Ime autora, „Naslov rada u časopisu“, *Naziv časopisa*, 14:2 (1992), 142–153. [John Smith, „Article in Journal“, *Journal Name*, 14:2 (1992), 142–153].
2. Rad u uredničkoj knjizi: Ime autora, „Naslov rada u knjizi“, u *Naslov knjige*, Ime urednika (ur.) (Mjesto: Izdavač, Datum), str. 24–29. [John Smith, „Article in journal“, in *Book Name*, John Smith (ed.) (Place: Publisher, Date), pp. 24–29].
3. Knjiga: Ime autora, *Naslov knjige* (Mjesto izdanja: Izdavač, Datum), str. 65–73. [John Smith, *Book Name* (Place: Publisher, Date), pp. 65–73].
4. Ako je referenca iz fusnote već spomenuta u nekoj ranijoj fusnoti, u ovoj fusnoti treba navesti prezime autora i dati skraćeni naslov, npr. Prezime, *Knjiga*, str. 23. [Smith, *Book*, p. 23] ili Prezime „Članak“, str. 45. [Smith, „Article“, p. 45]. Ne koristiti op. cit.
5. Za radove koje je napisalo više od troje autora, u fusnoti će se navesti ime prvog popisanog autora i nakon toga „et al.“ ili „i dr.“ [„and others“], bez ubačene interpunkcije.
6. Za izvore sa interneta slijediti sljedeći format: Ziaudin Sardar, „Welcome to postnormal times“, <http://ziauddinsardar.com/2011/03/welcome-to-postnormal-times/>, pristupljeno 4. 12. 2014.
7. Tamo gdje je neophodno, naslove djela na jezicima koji nisu jezici rada navoditi u izvornom jeziku, a u uglastim zagrada dati prijevod naslova na jezik na kojem je rad pisan. Naslove u latiničnim pismima navoditi transliterirane, s prijevodom na jezik na kojem je rad pisan, kao gore.
8. Koristiti samo fusnote i označavati ih brojevima (a ne latiničnim slovima). Kada se u glavnom tekstu spominje referenca iz fusnote, potrebno je da broj kojim je označena prati neki interpunkcijski znak.

Slike

Dijagrami, grafikoni, mape, nacrti i drugi crteži moraju se predati u formatiranom obliku. Mora se dati popis potpisa pod slikama označenih kao Slika 1, Slika 2, itd., uključujući odgovarajuće priznanje autorskih prava. Fotografije se dostavljaju u elektronskom formatu (JPEG ili TIFF) i moraju imati minimalno 300 dpl. Za sve ilustracije na koje postoje autorska prava autori moraju pribaviti odgovarajuće saglasnosti od njihovih vlasnika.

Opće upute za oblikovanje rada

- Autor prvenstveno mora biti dosljedan. U cijelom radu mora se pridržavati pravopisa; organizacija rukopisa (naslovi i podnaslovi) mora biti razgovijetna.
- Ako autor nije izvorni govornik engleskog jezika, preporučuje se da verziju rukopisa na engleskom provjeri izvorni govornik.
- Navodnici: Polunavodnici (‘ ’) se koriste za isticanje riječi, pojmova ili kratkih fraza unutar teksta. Direktne citate koji sadrže manje od dvadeset i pet riječi stavljaju se pod navodnike („ “). Pod navodnike se stavljaju i naslovi članaka iz časopisa i referentnih djela. Veći dijelovi citiranog teksta

(npr. više od dva retka) pišu se u posebnom odjeljku, uvučenom slijeva, sa po jednim praznim redom iznad i ispod odjeljka. Ove veće odjeljke, tzv. „blok-citate“, ne treba stavljati u navodnike.

Prikazi knjiga

Prikaz obično sadrži između 800 i 1.200 riječi. Podnaslove treba svesti na minimum, a fusnote treba što rjeđe koristiti. Prikaz knjige treba biti naslovljen bibliografskom informacijom u skladu sa sljedećim pravopisom:

Ime i prezime autora, *Naslov knjige*, Sarajevo: Matica bosanska, 2014. Str. 215, ISBN, 25 KM.

ili

Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities, By Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari & Sulayman Nyang (eds). London: IIIT, 2012. Pp. xxxiii+258. ISBN 978 1 56564 580 6. €17. \$23.

Ime autora prikaza i njegovu institucionalnu pripadnost navesti na kraju rada (npr. Sarah Kovačević, Free University of Sarajevo).

Sadržaj prikaza

Prikazi se pišu za multidisciplinarno čitateljstvo koje obuhvata naučne, političke i religijske zajednice. Na autoru je da odluči na koje će se elemente u prikazu usredotočiti, kojim redoslijedom i koliko temeljito, ali, kao putokaz može poslužiti sljedeći spisak:

- Dati *kratak pregled* glavnih ciljeva djela za koje se piše prikaz, glavnih teza i tema kojima se bavi te koju vrstu empirijskih izvora koristi. Za uredničku knjigu, sumirati glavne teme i naznačiti, samo ukoliko je to potrebno, pojedina poglavlja.
- Navesti koji je *originalni doprinos* tog djela kako konkretnom području istraživanja, tako i nauci općenito (i uporediti ga s drugim djelima, ako je potrebno).
- Ako je svrsishodno, označiti širi kontekst (npr. društvene, političke, naučne probleme ili kontroverze), kojemu ovo djelo daje doprinos i/ili njegov značaj za politiku, istraživanja i praksu.
- *Procijeniti snage i slabosti* (konstruktivno): Koliko je to djelo ispunilo svoju svrhu? Je li ono teorijski i metodološki pouzdano? Jesu li empirijski podaci tačni i dostatni? Je li dobro napisano i dobro urađeno?
- Ako je potrebno, ukazati na greške kojih čitatelji treba da budu svjesni. (Pri tome se treba čuvati klevete). Preporučiti ciljno čitateljstvo za knjigu (npr. istraživači, učenici, studenti, nastavnici, opće čitateljstvo – precizirati na kom nivou, u kom području studija i u kakvoj vrsti nastavnog plana i programa).

Priprema: Korektura i separat

Nakon što je prihvaćen, rad se s ispravkama u PDF formatu e-mailom dostavlja autoru da provjeri ima li činjeničnih i štamparskih grešaka. Autori su odgovorni za provjeru korigiranog rada i preporučuje im se da koriste alatnu traku Comment & Markup da unesu svoje izmjene direktno na korigirani tekst. U ovoj fazi pripreme dozvoljene su samo manje izmjene. Rad s ovim izmjenama treba vratiti u najkraćem roku.

Izdavač će rad u PDF formatu besplatno dostaviti autoru za njegovu ličnu upotrebu. Autorima je dozvoljeno da postavljaju odštampane verzije svog rada u PDF formatu na vlastite web-stranice, bez naknade izdavaču.

Saglasnost za objavljivanje i prijenos autorskih prava

Ako i kada se rad prihvati za objavljivanje, autor pristaje da se autorska prava za ovaj rad prenesu na izdavača. U tu svrhu autor treba potpisati **Saglasnost za objavljivanje** koja će mu se poslati uz prvu, lektoriranu i korigiranu verziju rukopisa.

Kontakt

Sva pitanja mogu se poslati glavnom i odgovornom uredniku na: sekretar@cns.ba.

Instructions for Authors

Scope

Context: Journal of Interdisciplinary Studies is a peer-reviewed journal committed to the advancement of interdisciplinary research in exploration of the most pressing social and political themes of our time such as the implications of accelerated globalization, pluralism and diversity, human rights and freedoms, sustainable development, and inter-religious encounters. Researchers in humanities and social sciences are invited to contribute to a better understanding of major moral and ethical issues through creative cross-pollination of ideas, perspectives, and methodologies. *Context* welcomes articles as well as book reviews in all areas of interdisciplinary studies. All contributions to the journal must be original and need to display a substantial use of primary-source material. The editors also encourage younger scholars, in early stages of their career, to submit contributions.

Ethical and Legal Conditions

Submission of an article for publication in *Context* implies the following:

1. All authors are in agreement about the content of the manuscript and its submission to the journal.
2. The contents of the manuscript have been tacitly or explicitly approved by the responsible authorities where the research was carried out.
3. The manuscript has not been published previously, in part or in whole, in English or any other language, except as an abstract, part of a published lecture or academic thesis.
4. The manuscript has not and will not be submitted to any other journal while still under consideration for this journal.
5. If accepted, the author agrees to transfer copyright to the Center for Advanced Studies and the manuscript will not be published elsewhere in any form, in English or any other language, without prior written consent of the Publisher.
6. If the submission includes figures, tables, or large sections of text that have been published previously, the author has obtained written permission from the original copyright owner(s) to reproduce these items in the current manuscript in both the online and print publications of the journal. All copyrighted material has been properly credited in the manuscript.

Double-blind Peer Review

Context uses a double-blind peer review system, which means that manuscript author(s) do not know who the reviewers are, and that reviewers do not know the names of the author(s). Please make sure to avoid mentioning any information concerning author name beyond the first page. In case that such information is for some reason necessary, please make sure to draw our attention to that fact so we can anonymize that too before sending the manuscript to the reviewers.

Submission Requirements

Contributions should be submitted in Microsoft Word. Manuscripts should be written in English or Bosnian. For English, the spelling (either British or American) should be consistent throughout. Manuscripts should not normally exceed 10,000 words inclusive of footnotes. Diacriticals will not be used in transliteration of Turkish, Arabic or Persian.

Manuscript Structure

The text must be formatted with 1.5-inch margins and be double-spaced. All full articles should include an abstract of max. 100 words, as well as the list of 3-10 keywords. Authors should be consistent in their use of capitalization. Overcapitalization should be avoided. The abbreviations ‘vol.’, ‘no.’ and ‘pt.’ are not normally capitalized. The titles of works and periodicals should normally be *italicized*. Foreign words should also be *italicized*.

Bibliographical References in Footnotes

1. Article in journal: John Smith, “Article in journal”, *Journal Name*, 14:2 (1992), 142-53.
2. Article in edited book: John Smith, “Article in journal”, in *Book Name*, John Smith (ed.) (Place: Publisher, Date), pp. 24-9.
3. Book: John Smith, *Book Name* (Place: Publisher, Date), pp. 65-73.
4. If a reference in a footnote has been mentioned already in an earlier footnote, the footnote should give surname and a brief title only, e.g. Smith, *Book*, p. 23 or Smith, “Article”, p. 45. Do not use op.cit.
5. Works with more than three authors, the footnote citation should give the name of the first listed author followed by ‘et al.’ or ‘and others’ without intervening punctuation.
6. For the Internet sources the following format should be applied: Ziauddin Sardar, „Welcome to postnormal times“, <http://ziauddinsardar.com/2011/03/welcome-to-postnormal-times/>, accessed 4 December 2014.
7. Where necessary titles of works in languages other the language of the paper will be given in the original language with a translation into the language of the paper added after the title in square brackets. Titles in non-roman scripts will be given in transliteration with a translation in the language of the paper if needed, as above.
8. Use only footnotes and mark them by numbers (not roman letters). Footnote reference numbers in the main text should follow any punctuation mark(s).

Figures

Diagrams, charts, maps, plans, and other line drawings must be submitted in camera-ready form. A list of captions, including the appropriate copyright acknowledgements, labelled Figure 1, Figure 2, etc. must be supplied. Photographs should be submitted in electronic format (JPEG or TIFF files) and should have a minimum of 300 Dpi. Authors should ensure that the appropriate copyright for all illustrations has been obtained from the copyright-holder.

General style considerations

- Consistency should be the author’s priority. Spelling should be consistent throughout; the structure of the manuscript (heading and subheadings) should be clear.
- If author is a non-native speaker of the English language, it is highly recommended to have the English of the manuscript checked by a native speaker.
- Quotation marks: Single quotation marks (‘ ’) are used to distinguish words, concepts or short phrases under discussion. Direct quotations of fewer than twenty-five words should be enclosed in double quotation marks (“ ”) and run on in the text. Double quotation marks should also be used for titles of articles from journals and reference works. Larger sections of quoted text (i.e. anything over two lines): set these off from other text by adding a blank line above and below the section, and indent the block of text on the left. These larger sections, or ‘block quotations’, should not be enclosed in quotation marks.

Book Reviews

Reviews should normally be between 800 words and 1,200 words in length. Subheadings should be kept to a minimum and footnotes used sparingly. A book review should be headed by the bibliographical information according to the following convention:

Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities. By Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari & Sulayman Nyang (eds). London: IIIT, 2012. Pp. xxxiii+258. ISBN 978 1 56564 580 6. €17. \$23.

The reviewer's name and institutional affiliation will be given at the end of the manuscript (eg. Sarah Kovacevic, Free University of Sarajevo).

Contents of a review

Reviews should be written for a multi-disciplinary readership that spans academic, policy, and religious communities. It is up to the individual reviewer to decide exactly what points should be covered in the review, in what order and in what depth, but as a rule of thumb, please consult the following checklist:

- Give a *brief summary* of the main objectives of the work, the main theses and topics covered, the kinds of empirical sources used. In an edited volume, summarise the main themes and refer to individual chapters only as appropriate.
- Describe the *original contribution* of the work to its particular field of study, and to scholarship in general (compare with other works as appropriate).
- If appropriate, delineate the wider *context* (e.g. social, political, scientific problems or controversies) to which this work contributes and/or its *implications* for policy, research, or practice.
- *Assess the strengths and weaknesses* (in a constructive way): How well does the work meet its purpose? Is it theoretically and methodologically sound? Are the empirical data accurate and adequate? Is it well written and well produced?
- If necessary, point out *errors* that readers should be aware of (beware of libel!).
- Recommend a *target audience* for the book (e. g. researchers, students, teachers, general readers – detailing at what level and field of study, in what kind of course curriculum).

Production: Proofs and Offprints

Upon acceptance, a PDF of the article proofs will be sent to the author by e-mail to check carefully for factual and typographic errors. Authors are responsible for checking these proofs and are strongly urged to make use of the Comment & Markup toolbar to note their corrections directly on the proofs. At this stage in the production process only minor corrections are allowed. Proofs should be returned promptly.

A PDF file of the article will be supplied free of charge by the publisher to the corresponding author for personal use. Authors are allowed to post the pdf post-print version of their articles on their own personal websites free of charge.

Consent to Publish and Transfer of Copyright

By submitting a manuscript, the author agrees that the copyright for the article is transferred to the publisher if and when the article is accepted for publication. For that purpose the author needs to sign the **Consent to Publish** which will be sent with the first proofs of the manuscript.

Contact Address

All inquiries can be sent to the editor in chief at: sekretar@cns.ba.

Sadržaj | Contents

Religija u evropskim javnim prostorima: pravni pregled.....	5
<i>Silvio Ferrari</i>	
Iskazivanje vjere na radnom mjestu: presude Evropskog suda za ljudska prava o predstavkama muslimanskih apelanata.....	21
<i>Nedim Begović</i>	
Pravna zaštita slobode vjere na radnom mjestu u SAD-u	39
<i>Emir Kovačević</i>	
Pravo vojnih lica na slobodu vjere u Oružanim snagama Bosne i Hercegovine	55
<i>Nermin Lapandić</i>	
Teorijska polazišta i metodološki pristupi izučavanju religije u okviru univerzitetskog kurikulumu	75
<i>Amina Isanović Hadžiomerović</i>	
Blasfemija – pozitivni potencijal za vjeru? Pledoaje za religioznu produk- tivnost blasfemijskog s kršćanskog stajališta	97
<i>Alen Kristić</i>	
Mjesto vjerskih sloboda u konceptu ustavnog patriotizma Jürgena Habermasa.....	133
<i>Dželaludin Hodžić</i>	
Is public sphere secular by principle?.....	145
<i>Zora Hesová</i>	
Prikaz knjige / <i>Book Review</i>	158
Uputstva autorima.....	161
Instructions for Authors	164

CONTEXT

VOLUME 1
NUMBER 2
2014

■ GODINA 1
BROJ 2
2014.

Sadržaj | Contents

Religija u evropskim javnim prostorima: pravni pregled.....5 <i>Silvio Ferrari</i>	5
Iskazivanje vjere na radnom mjestu: presude Evropskog suda za ljudska prava o predstavkama muslimanskih apelanata 21 <i>Nedim Begović</i>	21
Pravna zaštita slobode vjere na radnom mjestu u SAD-u 39 <i>Emir Kovačević</i>	39
Pravo vojnih lica na slobodu vjere u Oružanim snagama Bosne i Hercegovine 55 <i>Nermin Lapandić</i>	55
Teorijska polazišta i metodološki pristupi izučavanju religije u okviru univerzitetskog kurikulumu 75 <i>Amina Isanović Hadžomerović</i>	75
Blasfemija – pozitivni potencijal za vjeru? Pledoaje za religioznu produktivnost blasfemijskog s kršćanskog stajališta 97 <i>Alen Kristić</i>	97
Mjesto vjerskih sloboda u konceptu ustavnog patriotizma Jürgena Habermasa..... 133 <i>Dželaludin Hodžić</i>	133
Is public sphere secular by principle?..... 145 <i>Zora Hesová</i>	145
Prikaz knjige / Book Review 158	158
Uputstva autorima..... 161	161
Instructions for Authors 164	164