

ВЕРСКЕ РАЗНОЛИКОСТИ И ТОЛЕРАНЦИЈА *Елементи за тумачење појава конфесионалне нетрпељивости, њени доктринарни извори и могућности уређивања односа међу верским групама*

„Кажем само једно – ма како јасно можемо да сматрамо да је ово или оно учење изведено из Светог писма, то није разлог да га намећемо другима као нужно правило вере, иако верујемо да је то учење сагласно са правилником вере, осим у случају да и ми будемо задовољни да нам се на исти начин намећу друга учења“

(Џон Лок)²

У овом есеју ће најпре ће бити дата скица једног базичног појма толеранције, како би он послужио као радно појмовно одређење, какво ће се подразумевати при даљим извођењима. Унутар другог одељка покушаћу да одредим и класификујем услове за потенцијално генерисање конфесионалних нетрпељивости. Трећи одељак пружиће разматрања о доктринарним изворима конфесионалне нетолеранције, посебно о далекосежним амбивалентностима у тезама самих светих списа. Најзад, у четвртој одељку бити указано на један могући тип социолошког објашњења као и расположиве модусе за мирно и трпељиво аранжирање конфесионалних диференција.³

¹ Проф. др Драган Јаковљевић, Филозофски факултет Универзитета Црне Горе.

² У: *Post scriptum* за славно »Писмо о толеранцији« (1689), објављено као прилог у: Џ. Лок: Две расправе о влади, књига II., Београд 1978, стр. 174, прев.: Н. Савчић. Иначе, сам Лок заступа дато гледиште у односу на скупине јеретика у виду разних хришћанских секти одвојених од црквене матице. Сматрам међутим, да се оно у начелу може протегнути и на све случајеве одношења према алтернативним религијским уверењима уопште узевши.

³ Овај есеј представља допуњен и знатније прерађен текст предавања одржаног октобра 2007 на трибини Центра за предавачку делатност Коларчевог народног универзитета у Београду.

I. Скица базичног билатералног појма толеранције:

Под толеранцијом ваља разумети специфичан став и њему одговарајући начин одношења једних индивидуа, група људи или најзад институција према схватањима и модусима понашања других индивидуа одн. група или институција. Са евалуативне тачке гледишта, толеранција представља једну врлину, каква се већ дуго сматра веома пожељном и важном у контексту друштвених интеракција. Најзад, са конситуционално-политичког аспекта толеранција слови као политичка норма, неизоставна унутар демократских поредака, одн. култура.

Под ставом ћемо овде разумети извесно стабилно опредељење и са њим повезану диспозицију за реаговање на одређени начин. Притом овакви ставови могу укључивати, а најчешће и укључују такође емотивне компоненте. Толерантном ставу одговарајући модус деловања може онда бити изражен кроз одговарајуће поступање, или пак кроз изостављање одређене врсте поступака. Предуслови смисла формирања толерантног става (и њему следеће диспозиције) су дати ако важи :

- а) Постоје битне, несводљиве узајамне разлике између схватања и начина понашања једних и других;
- в) Није могуће превазилажење тих разлика путем аргументативног дискурса, нити се може рационално очекивати, да ће оне ишчезнути у догледно време.⁴
- с) У (а.) поменуте разлике се тичу за обе стране значајних, важних питања; другим речима, не би имало правог смисла говорити о трпељивости тамо, где нас се разлике у гледиштима и модусима понашања заправо не тичу, или једва тичу;

Истакао бих, да се у погледу (а.) разликујем од низа других теоретичара, међу њима и Хабермаса, експлицитним укључивањем и модуса понашања поред различитих схватања, убеђења. Тако рецимо Хабермас (2002) толеранцију одређује примарно као трпељивост у односу на разлике у убеђењима. Такав приступ сматрам у битноме погрешним и базираним на позадини једног контемплативистичко-когнитивистичког интерпретативног полазишта.⁵ То полазиште се очитује и у Хабермасовом настојању, да мотив за отварање питања трпељивости или нетрпељивости види управо у „когнитивним диференцијама“. Штавише, он последње

⁴ Подстицај за увршћивање овог аспекта у одређење појма толеранције дугујем Habermas-у (2002).

⁵ Оно што би се насупрот Хабермасовом когнитивистичком редукционизму могло тврдити јесте нешто осетно друго, наиме да унутар образованијих слојева друштва когнитивна рецепција диференција имају превагу. (Занимљиво је, да Хабермас и саму религију тумачи исто тако примарно когнитивистички као један специфичан поглед на свет - указујући на присутност сличног гледишта и код Џ. Ролса. Последње такође сматрам погрешним. О томе видети Јаковљевић (2006), нарочито стр. 78-81.)

третира као предуслов смислености толеранције! Ради се о једном редуccionистичком приступу, који би социолошки смео бити споран. Њиме се потпуно губи из вида, да усмеравање смисленог људског поступања може уследити *и кроз осећања, емотивне ставове*, и оно, што неки социолози означавају као „емоционално разумевање“ – а не само и једино кроз когницију. Ти чиниоци могу итекако наступити као спона између реципирања реалности и заузимање ставова и поступање особа, одн. социјалних група, те имати обавезујућу мотивациону снагу у односу на то. Насупрот тако једностраном, редуccionистичком гледишту ваља дакле узети у обзир, да осим интелектуално-когнитивних „диференција“ као извориште за склоност ка нетолерантном ставу и опхођењу а тиме и као предуслов за смисленост потенцијалног формирања трпељиве алтернативе могу у друштвеној стварности наступити и такви чиниоци као што су то иритираност непријатним подражајима из хетерогених делова социјалног окружења или побуђивање неке зависти, погођености сујете, осећања властите угрожености и угрожености групе којој се припада, са тиме повезана срџба према испољавању другачијих обичаја и начина понашања. Овакве, афектима и емоцијама прожете реакције на реципиране дискрепанције у схватањима и понашању других људи, социјалних и конфесионалних група, на унутар властитог културног круга неуобичајене поступке могу такође чинити подлогу за генезу нетрпељивости. Тиме оне уједно чине смисленом алтернативну тежњу ка трпељивости уз превазилажење таквих реакција и њихово замењивање помирљивим реакцијама прожетим осећањима шире саприпадности, смирености при уочавању „диференција“ те култивисањем емотивно позитивног, благонаклоног става према њиховим манифестовањима.

У следу **(а.)**, **(в.)**, и **(с.)** отвара се онда потреба за одређивањем према оним диференцијама, за заузимањем става и избором одговарајућег начина одношења. У том погледу се моје схватање разликује од Хабермасовог који сматра, да се та потреба отвара тек са датом стањем религијске *једнакоправности* Насупрот њему, чини ми се да такво стање заправо пре додатно актуелизује питање одређивања према иноввернима дајући му шири значај, но што би оно тек уопште сучељавало грађане са њим (!).⁶

Када су испуњени претходно формулисани предуслови, реализовање толерантног става може најпре уследити на тај начин, што ће важити:

- d)** И једна и друга страна остављају оне различитости таквима какве су, *узајамно их подносе*, не подузимајући никакве поступке који би укључивали ограничавање права на њихово заступање или ометање њиховог манифестовања, дискриминаторски третман друге стране, вршење пресија у правцу

⁶ Овај есеј представља допуњен и знатније прерађен текст предавања одржаног октобра 2007. на трибини Центра за предавачку делатност Коларчевог народног универзитета у Београду.

напуштања дотадашњих схватања и начина понашања, или чак отвореног принуђивања.

Овај услов слободе од интервенција, тј. расположивости права на неспутан избор убеђења и његово испољавање, те исто тако неспутано практиковање са њим повезаног типа поступака, је неопходан да би се могло говорити бар о једној *пасивној толеранцији*, као неопходном минимуму трпељивог става. Радило би се дакле о подношењу присутних разлика, без њиховог позитивног признавања. Највише што би поврх не-интервенисања овде могло бити на делу јесте једно својеврсно бар индивидуално уважавање разлика. Наиме у мери, у којој би оне прећутно биле узимане као такве датости, које имају право да опстану, без да би биле потискиване и елиминисане из друштвене реалности. Ипак и једно такво минимално уважавање може знатно допринети пацификовању разлика, растерећивању односа различитих социјалних и професионалних група. Пре свега, наравно, избегавању непосредних конфликта. Стога се не бих могао сложити са паушалним обезвређивањем овог облика толеранција као пуког истрпљивања нечега, чија се присутност сматра (једино) нужним злом и њеним квалификовањем као „пежоративне толеранције“. XX) Та форма толеранције додуше није најоптималнији вид трпељивог става и поступања, али она свакако има свој смисао и значај, нарочито с обзиром на специфичне историјско-друштвене околности. Тако би рецимо практиковање и такве, пасивне толеранције у данашњим односима између муслимана и хришћана у неким афричким земљама (попут Судана и др.) представљало итекако важно побољшање и пожељан напредак у односу на постојећа стања.

Придодамо ли, најзад, претходним условима и пети, према којем

- е) Обе стране јавно исказују делатно признавање и поштовање постојећих разлика уз спремност на дијалог и постизање разумевања, имају *позитиван однос* према њиховом испољавању, одржавању и даљем развоју и томе пружају *подршку* и у *друштвеној пракси*, тада имамо посла са *активном толеранцијом*, ка каквој се управо стреми у концептима мултикултурног друштва.

С обзиром на заузимање трпељивог става и његово примењивање јавља се један занимљив феномен, који је у дискусији означен као «интерни склоп *симултаног одбијања и прихватања*» разлика. У једном документу УНЕСКО-а се констатије, да уважавање различитости не значи „напуштање или слабљење властитих убеђења“ (уп.: UNESCO(2008), р.1). Теже је међутим схватити, шта би заправо датост оног интерног склопа позитивно значило. Хабермас је овде посегао за једним унеколико натегнутим објашњењем, према којем би на делу било једно нивелисање постојећих опречности убеђења и модуса поступања тиме што она бивају у „том

смислу издржана, да их ми *for the time being* остављамо да буду по страни“ (*dahin gestellt sein lassen*) (уп.: р.2). Смисао тог поступка би се састојао у „ограничавању практичне делотворности“ једних у односу на друге, тј. неутралишућем „ограђивању извесних практичких консеквенци“ из неразрешених опречности.

Нисам сигуран, да је таква дескрипција сасвим примерена. Јер доживљене опречности између различитих убеђења и модуса поступања нису таква врста ствари, које би једноставно могле бити изблендоване, склоњене у страну. Супротна претпоставка је у нескладу са утврђеним под (с.), да се наине при оним несводљивим разликама ради баш о стварима које нас се лично тичу и важне су нам. Утолико би се, како се чини, радило о једној нереалистичној дескрипцији. Уместо модела маргинализовања, одлагања на у страну, сматрао бих емпиријски примеренијом дескрипцију, према којој би на делу било такво обеснаживање иначе следствених практичних консеквенци конкурентских гледишта и модуса поступања које је повезано са једним својеврсним „замрзавањем“ доживљених и неотклоњивих опречности, при чему последње и даље остају у нашем видном пољу, али фиксиране као у заустављеном филму. Тим заустављањем се омогућава практично обустављање процедура разрешавања присутних опречности консеквентно до краја и уместо тога прелази на поступак аранжирања социјалне интеракције са носиоцима различитих убеђења и модуса поступања. За разлику од Хабермасове дескрипције, од мене предложена укључује дакле *опстајање несводљивих и непревладливих разлика у свести субјекта поступања који креће да своје опхођење са њима (и њиховим носиоцима) уреди на толерантан начин.*

Што се тиче аргументативно-нормативне димензије сагледавања „интерног склопа одбацивања и уједно прихватања“ толерисаних схватања и модуса поступања, то Хабермас заступа мишљење, да епистемичке разлоге који говоре против прихватања бивају аргументативно надвладани (*übertrumpfen*) путем моралних и правних резона који упућују у правцу прихватања толерисаних садржаја. Апстрахујући у овом тренутку од његовог неодрживо једностраног инсистирања на епистемичким разлозима, које отклањам заједно са његовим когнитивизмом, сматрам да Хабермас овде недовољно залази у саму срж проблема. Овде је наине на делу један логички *хетерогени* аргументативни склоп, при чему аргументација која се позива на утврђене логичке неспојивости између различитих схватања треба да буде надвладана аргументацијом која се позива на етичке идеале и правне норме (попут аутономије индивидуалног просуђивања, једнаких права и слобода ... итд.). Ради се дакле о једном сплету, који је присутан и у неким другим доменима, попут оног *идеолошког* мишљења, и при чему се таква хетерономна аргументативна мешавина обичава сматрати изразито проблематичном. Зашто би овде требало бити другачије? Зашто да аргумент „Они заступају са на-

шима неспојива и погрешна схватања, али ми их требамо толерисати и према њиховом изражавању формирати позитиван став јер ваља признати њихову аутономију, слободу мишљења и једнака права“ не сматрамо једнако неодрживим као и аргумент „Овај биолог је слаб научник чија су схватања о настанку органске материје из неорганске неспојива са у научној заједници у свету важећим, али ми та његова схватања требамо уважавати, према њему и од њега заступаним проблематичним биолошким схватањима формирати позитиван став обзиром да је он истакнути функционер КП-а, који својим деловањем доприноси остваривању њених идеолошких циљева?

Ако пак та два типа хетерогене аргументације треба да су битно различита, шта би у том случају било оно што их тако битно раздваја, да према првој врсти аргументације можемо имати позитиван однос, а према другој не? У формалном погледу нема никакве битније разлике између њих. У оба случаја је стање ствари такво, да једна разнородна (вредносно-идеолошка) врста аргументација надвладава епистемичке резоне. Шта онда чини резон за прихватљивост прве врсте хетерогене аргументације (одн. за неприхватљивост друге скициране врсте)? Чини ми се, да су овде два фактора на делу:

- а Оправдавајући вредносно-идеолошки циљеви су у првом случају за просвећене људе плаузибилни и одрживи док у другом то нису.
- б Са становишта практичне рационалности прва врста аргументације завређује прихватање:

Формирањем и практиковањем толерантног одношења према различитостима (чак и када се ради о погрешним схватањима) избегавају се социјалне напетости и конфликти и омогућава се субјектима носиоцима таквих различитих, са нашим неспојивим и погрешним схватањима да се слободно изразе и тиме боље осећају у датој друштвеној средини.

Такав учинак представља значајну друштвену корист. Са друге стране, нама који их толеришемо не наноси се никаква битнија штета, осим што се од нас очекује мала жртва пристајања на суживот и близину са схватањима (и модусима поступања) који нам се могу не свиђати. Такву малу жртву је велика већина просвећених грађана спремна да принесе на олтар отвореног, плурално-демократског друштва са свим његовим погодностима. Укупан салдо користи и штете би према томе смео бити јасно позитиван. Насупрот томе, такав исти салдо није на виду при другој скицираној аргументацији. Оправдавајући вредносно-идеолошки циљеви су додуше овде још увек контекстуално разумљиви, донекле чак и плаузибилни. Међутим, они више не могу полагати право на онако широку или универзалну прихватљивост као у првом примеру. Напротив, ради се о уским поставкама циљева везаним за интересе одређеног политичког пок-

рета и његовог чланства, који не могу претендовати на општечовечански значај. Већ самим тим и ограничене корисне последице заговораног начина поступања не могу бити онако позитивно (уколико уопште) оцењене као у првом случају. Даље, у овом случају би дошло до озбиљне штете у односу на науку, њен статус у друштву. Индиректно и до даље штете која се развоју друштва наноси у следу прихватања и технолошке примене погрешних научних теорија. Према томе, у случају прихватања другоскициране хетерогене аргументације имали бисмо јасно негативан салдо укупних корисних и штетних последица.

Да се вратим поенти мог разматрања: оно што хетерономну аргументацију и са њом повезано надвлађивање епистемичких аргумената у случају тражења толерантног опхођења са другачијим, са нашим неспојивих схватањима чини прихватљивом јесу најпре широка или општа прихватљивост оправдавајућих вредносно-идеолошких циљева (односно морално-правних резона), и додатно консеквенцијалистичке процене са становишта практичне рационалности. Осим тога, показује се да на прихватљивост утиче и друштвено-политички миље, на име датост демократско-плуралне правне државе, која пружа пуни и дугорочни смисао функционисању толеранције. (У недемократским и тоталитарно устројеним државама би напротив и поступање у складу са онаквим вредносно-идеолошким циљевима, те онаквим проценама практичне рационалности понашања могло бити контрапродуктивно, одн. несврсисходно.)

Неки од савремених теоретичара по мом мишљењу ипак иду за који корак предалеко, када активну толеранцију непосредно повезују са практиковањем *узајамног учења* једних професионалних група од других, те са настојањем за *постизањем компромиса*, одн. својеврсне синтезе различитости.⁷ Учење би се могло односити једино на извесне формалне аспекте неговања одређених верских предања, као што је то рецимо одржавање храмова у добром стању или осећање обавезности према садржајима неког верског учења ...тешко међутим и у односу на садржинске аспекте. Последње би штавише практично значило *клизање у синкретизам* на разини религијских убеђења, односно у једну *апроксимативну унификацију понашања* на прагматској разини. Такође су и компромиси првенствено могући само око оних ствари, које нису директно и једнозначно прописане светим списима одређених религија и налазе се на периферији одговарајуће религијске традиције. У томе сваки интер-религијски дијалог има своје јасне лимите, насупрот било каквом политичком преговарању и заузимању ставова око извесних дневно-политичких питања.⁸

⁷ Подстицај за увршћивање овог аспекта у одређење појма толеранције дугујем Habermas-у (2002).

⁸ Оно што би се насупрот Хабермасовом когнитивистичком редуccionизму могло тврдити јесте нешто осетно друго, на име да унутар образованијих слојева друштва когнитивна рецепција диференција имају превагу. (Занимљиво је, да Хабермас и саму религију тумачи исто тако примарно когнитивистички као један специфичан *поглед на свет* - указујући

Желео бих најзад да изразим своје гледиште о *радикалности*, чак екстремистичком карактеру инсистирања на *егалитаризму подједанког вредновања* различитих убеђења и начина поступања у контексту аранжирању толерантног опхођења. Такво је инсистирање најпре увелико нереално. Осим тога, оно није ни неопходно потребно, како би се могао обликовати и практиковати став толеранције у опхођењу са разликама. Овиме се очитује његова неплаузибилност.

За појам нетрпељивости важе једнаки услови смисла **(а), (в), (с)**. Овде није могућа негативна нетолеранција, већ једино једна *умерена* и једна *радикална* форма нетолеранције. Са умереном формом имамо посла

- е)** када једна и друга група путем вербалних израза али и другим експресивним средствима дају до знања да *не уважавају* схватања и модусе понашања оних других, те да *не признају* њихово право на заступање таквих схватања одн. манифестовања таквих начина понашања, шавише да их сматрају потпуно непримереним и неодрживим. Показују неспремност да подрже изражавање разлика одбијајући да их прихвате ни као формално једнакоправне, изостављају свеколике поступке који би погодовали одржавању и изражавању различитости.

Радикални облик нетрпељивости је пак присутан, када

- ф)** чланови једне и друге групе подузимају поступке, којима се *активно омета или осујећуј* заступање схватања оне друге, спроводи дискриминација, врши пресију на њих, подузимају поступке који значе прогањање и терор над њима – укључујући ту и брутално физичко злостављање, све до мучења и лишавања живота...

Ово разврставање није непорозно: Тако наглашено, агресивно изражавање неуважавања може у одређеним ситуацијама бити доживљено као чин насиља, што значи да би било преведено из умерене у радикалну нетрпељивост. Ипак, скицирани предлог је сврсисходан у погледу класификовања појава нетрпељивости, сагледавања његових типских карактеристика.

Након што смо појаснили појам толеранције и његове две варијанте, у даљем излагању ћу се бавити само једном специфичном врстом толеранције, као што је то конфесионална толеранција. До посебног појма *конфесионалне* толеранције се може доћи, ако у почетном услову **(а.)** она схватања и начине понашања с обзиром на које се испољавају битне разлике између индивидуа и група спецификујемо као *религијска* схватања и са њима повезане модусе поступања ве-

на присутност сличног гледишта и код Џ. Ролса. Последње такође сматрам погрешним. О томе видети Јаковљевић (2006), нарочито стр. 78-81.)

рника, конфесионалних група и заједница (попут мормона, будиста, хришћана, квекера, муслимана, ...).

II **Лимити активне толеранције: уважавање других гледишта vs. уважавање других персоне; питање трпељивости унутар друштвених заједница и између њих**

Погледајмо сада како стоје ствари са односом између светоназорних гледишта и опредељења за заузимање толерантног става и практиковање трпељивог поступања. Заступници било каквих схватања уколико их заступају са претензијом на исправност, ма колико били трпељиви према алтернативним схватањима, не могу своја властита третирали као дословно *подједнако вредна* у односу на остала – изузев ако не желе да свесно прихвате неограничени епистемички релативизам са свим његовим консеквенцама! Ако се последње не жели, онда најпре за било који пар алтернативних схватања важи из логичких резона, да не могу оба истовремено важити као истинита. Даље, у складу са појмом епистемичке коректности, не може се било какво схватање заступати категорички као исправно и уједно сматрати да се можда и није у праву.⁹

Најзад, ако би се свеколика алтернативна схватања третирали као подједнако вредна, онда би се за заступнике ма којих међу њима поставило питање, а *зашто* да заступају баш то схватање а *не било које од других* расположивих алтернатива? Зашто рађе не веровати у једно Божанство и са тим веровањем повезани светоназор, но у неко сасвим друго Божанство (или Божанства) и са одговарајућим уверењем повезани светоназор? Зашто, попут хришћана, гордост и сујету сматрати грехом а не пре неке сасвим другачије типове диспозиција?

Овај аспект категоричног заступања уверења се са још знатнијом тежином намеће у домену религијских схватања, јер са њима иде уједно пун *егзистенцијални улог* – па се дакле не ради тек о салонском поигравању са различитим гледиштима. Трпељиви верник према томе мора остати *интимно убеђен* у јасну и несумњиву *предност својих властитих* религијских схватања спрам других, којима може признати само у принципу једнаковажност, одн. начелну равноправност у смислу једнаког права на заступање од стране припадника других вероисповести.

Бива ли пак захтев за „подједнаким вредновањем“ усмерен не више на различита религијска схватања већ на *персоне*, њихов персонални интегритет, то је овде дат слободан простор за један нивелишући третман. Ту консеквентно

⁹ „Erst religiöse Gleichberechtigung konfrontiert die Bürger mit der Frage, wie sie mit Andersgläubigen umgehen sollen« - истиче он (Habermas(2002), p.2).

трпељиви верник може сасвим допустити, да персонални интегритет верника других конфесија и њихова права буду *дословно подједанко вредни* као и *његов властити*.

Сматрам стога, да морамо јасно разликовати између једне и друге врсте питања, односно различитих примена захтева за „пуном једнакошћу“, те да одговор на оба питања из претходно изнетих разлога не може испасти истоветан. То је повезано са разликама између вредновања *сазнања* и вредновања *персона* (односно претензија на важење сазнајних претпоставки и претензија на важење неподељених људских персоналних права).

У мултикултурним друштвима, унутар којих са одређеним уделом коегзистирају различите религије, неумитно се, а данас и све императивније, поставља питање регулисања односа већинских и мањинских култура. Уколико су оне базирани на религијској позадини то уједно значи питање одређивања односа мањинских и већинских религијских система. Пре свега унутар одређених друштвених заједница, али такође и на међународној, планетарној разини. Наиме, у новије време се овај у основи истоврсни проблем све више почиње манифестовати на разини односа на различитим религијама почивајућих култура, тј. појединачних друштава као и група друштава прожетих таквим културама. Тиме он постаје значајан елеменат интернационалне политичке сцене. Тако је оно што је од позног ХХ stoleћа јасно уочено, било управо укључивање чиниоца *културе* у националну и интернационалну политику те обликовање међународних односа. Културни, религијом прожети фактор је наиме задобио извесну политичку улогу у склопу низа регионалних конфликта: Ратови у Чаду, Нигерији и Судану уз све племенско-локалне и привредне поводе, били уједно сукоби вођени између са једне стране хришћана и са друге муслимана, а све израженија су сучељавања хиндуистичке, јудејске и хришћанске културе са исламском културом.¹⁰ Овим уједно бива додатно реактуелизована класична тема *толерантности*. Такође и питање евентуалних лимита, које би та трпељивост могла или требала укључивати.

Претходно скицирана историјска реалност намеће питање, под којим условима се може генерисати верска нетрпељивост, као потенцијално важна компонента ширих, па тако и ратних сукоба – унутар одређених друштава или пак на међународној разини. У том погледу, заступао бих гледиште, према коме да ли ће у поводу сучељености одређених алтернативних религијских система наступити тенденција к конфесионалној нетрпељивост или неће, у ствари може зависити од *вишеструких и узајамно хетерогених* чинилаца:

¹⁰ Уп.: Грчић, Мирко: *Политичка географија*, Београд 2000 (стр. 217, идр.). За једну процену укупних изгледа даљег кретања “исламске плиме” упореди: Јаковљевић (2006), стр.10-14.

III. Услови потенцијалног генерисања конфесионалне нетрпељивости/ трпељивости, њихов профил, начин и досег деловања

Сматрам, да би се имајући у виду укупну реалност испољавања овог феномена пре свега радило о следећим кондиционалним факторима:

1. Особена шира културна и политичка традиција као оквир унутар којег коегзистирају различите вероисповести односно верске групе, стабилност и утицајност те традиције у друштву. Географско-демографска распрострањеност одређених религија, те *присутност и ширина контакта са другим*, алтернативним конфесијама како унутар одређеног друштва, тако и из окружења.
2. Конкретан *социјално-историјски миље* у којем неки религијски системи делују, специфичности датог друштвеног поретка и актуелних *економско-политичких односа* између припадника различитих конфесија у њему. У склопу тих односа се онда настојање за постизањем политичке доминације може *идеологизовати* у облику нетолерисања и потискивања одређених конфесија. Ту спада и питање, јесу ли друштвени и политички односи стабилни, или је пак на делу период њихове кризе и пратећег друштвеног превирања? Да ли су припадници одређене конфесије у доминантној позицији у односу на припаднике других конфесија, те дакле и у прилици да делују у правцу закидања њихових права, излагања неправедном третману и потискивања на маргину друштвених процеса – као своједобно католички хришћани у Шпанији у односу на досељене Јевреје? Или је на делу позиција пола-пола заступљености утицаја, као у случају односа католика и протестаната у Немачкој? Јесу ли на делу процеси интерна *унутар-конфесионалних раслојавања* или чак покушаји шизми унутар одређених верских заједница одн. религија?
3. Особености реалне *политике црквеног естаблишмента* према иновернима, која онда бива прихваћена и слеђена од стране (већине) припадника дате конфесионалне заједнице. А она може рецимо почивати и на борби за културну превласт (и њу пратеће друштвене повластице). Притом је особито важна околност, да ли се дати религијски систем од стране верника и свештенства заступа у *фундаменталистичком модусу* и са *фанатизмом*, чиме би била дата врло погодна психолошка основа за разбуктавање нетрпељивости. Додуше, неки пут имамо пред собом и такве случајеве, у којима је рецимо уместо фанатизма својеврсни *опортунизам*, дакле прилагођавање реалним историјским околностима уз настојање, да се за властиту конфесију одн. верску групу издејствују што ефективније предности, чинио фактичку мотивациону подлогу за опредељења у правцу толеранције или

нетолеранције. Тако је, као што је познато, Мартин Лутер заговарао конфесионалну толеранцију док је његов протестантизам представљао једну новониклу секту, да би након што је исти прерастао у моћну цркву, променио став и почео заговарати конфесионалну нетрпељивост. Ово нам указује на околност, да и пориви на бази којих се формира један или други став *нису увек јединствени* и једнозначни, већ да исто тако могу варирати, бити разноврсни – у корелацији са свагдашњим специфичним ситуационим околностима.

Најзад и

4. *Садржај самих светих списа* одређене религије. Има ли у њему можда таквих места, која би могла пружити оправдање за конфесионалну нетолеранцију или чак директно упућивала у правцу исте? Такође и даља, прикључна околност, бива ли од стране меродавних теолошких егзегета подузето једнострано тумачење светих списа. Наиме тако, што би се давала превага једним аспектима религијског учења (нпр. тежње ка постизању спасења) над другима, исто тако важним аспектима, и таквом интерпретативном манипулацијом подастирао доктринарни ослонац за потенцијалну праксу нетрпељивости и насиља.

Доктринарни, светоназорни чиниоци врше своју улогу у односу на опхођење са конфесионалним диференцијама не као чисто контемплативни погледи, у својству салонских теоријских опредељења, већ превасходно као инстанце усмеравања индивидуалног или групног понашања. У том смислу, њихов статус може бити двојак:

- епистемички статус разлога за закључивање у погледу избора примененог начина поступања, и уједно
- статус (когнитивно-) психолошког мотива за усмеравање поступања.

У погледу последњег је у релевантној литератури присутна сумња у односу на могућност, да било какви когнитивни увиди, па дакле и они који се тичу састава одређеног религијског светоназора, могу директно мотивисати одређене начине људских поступања. Насупрот томе, сматра се да је то могуће тек уз садејство фактора воље. Неће према томе бити довољно само на просто знати, да базични елементи неке религијске доктрине сугеришу рецимо толерантно опхођење са иновернима, већ је неопходно то управо и хтети.¹¹ Додатно питање гласи, да ли само активирање воље услеђује без икаквог удела емотивних чинилаца, или пре уз њихово извесно садејство. Ове околности унеколико умањују капацитете когниције, да сама собом генерише поступање. Тиме се уједно у одређеној мери

¹¹ Уп.: Грчић, Мирко: *Политичка географија*, Београд 2000 (стр. 217, идр.). За једну процену укупних изгледа даљег кретања "исламске плиме" упореди: Јаковљевић (2006), стр.10-14.

релативише значај доктринарног фактора, али он и даље остаје веома важан у смислу легитимисања понашања верника. Легитимност било какав начин њиховог поступања које се доводи у везу са њуховом религијом увек наине подлеже процени с обзиром на

- усклађеност или неусклађеност са одговарајућом религијском доктрином, њеним недвосмислено утврдљивим садржајима.

Тако су и другојачије мотивисана усмеравања понашања припадника одређене конфесије упућена на то, да се морају доктринарно профилтрирати и *правдати* указивањем на *извесно упориште у доктрини* или бар у некој њеној прихваћеној интерпретацији.

У питању је дакле, по мом мишљењу, читав *сплет* (политичких, историјско-социјалних, психолошких, земљописно-демографских, доктринарних ...) *чинилаца*, у следу чијег деловања може бити генериса на тенденција ка односима конфесионалне нетолерантности, праћеним различитим облицима дискриминације и пресија. Ти чиниоци не само што нису истоветног карактера, већ и на различите *начине* и у исто тако различитом *ефективношћу*. Тако неки од њих, као географско-демографска распрострањеност и ширина контаката са алтернативних религијама или присутност интерних раслојавања унутар одређених религијских система, превасходно пружају прилику и донекле изазов за демонстрирање верске нетрпељивости, али је као такви сами собом не узрокују. Ипак и та врста чинилаца може у одређеним историјско-културним констелацијама одиграти улогу пружања повода за активирање нетрпељивости односно бити њен иницијални узрок. Улогу супстанцијалног узрочника могу пак пре преузети такви фактори као што су фанатизовано-фундаменталистичко заступање одређених религијских система или садржаји самих светих списа уколико садрже одговарајуће радикалне поруке. Најзад фактор шире културне и политичке традиције унутар које се сучељавају одређене религије може имати веома значајно деловање у смислу једне *негативне* детерминације, тј. спутавања тенденција ка нетолерантним ставовима и поступцима.

Као што је познато, емпиријским је истраживањима у међувремену јасно утврђен примат *вандуховни* мотива за неке сукобе, који су својевремено сматрани изразитим примерима верских ратова. Рецимо за у случају некадашњег рата у Либану, вођеног средином прошлог столећа између припадника исламске и хришћанске верске заједнице. У ствари, и једна и друга заједница је у том конфликту наступила превасходно као носиоц одређених *политичких интереса*, након што је претходно била нарушена дотадашња политичка равнотежа – а тек у другој инстанци као носиоци опречних духовних уверења. У јавности је пак било сразмерно лако, дати конфликт од самог његовог почетка *идеологизо-*

вати као класичан случај „сукоба цивилизација“, одн. као прави верски рат. Кад су пак једном раскринкана таква фиксна *идеологизовања*, онда нам се отвара поглед на *многострукост* претходно побројаних чинилаца, који могу утицати на избијање сукоба између припадника различитих конфесија, а међу којима ни издалека *нису сви* (не ретко чак ни главни) они *духовног* карактера.

Оно што би стога било упутно подузети при манифестовањима верске нетрпељивости наместо покушаја да се она одмах и непосредно изведу из самих религијских доктрина као ексклузивна последица њихове примене, била би једна *свестрана историјска анализа конкретних случајева* уз уобзиравање свих претходно побројаних релевантних чинилаца. Нетолерантно поступање пропадника једних према припадницима других конфесија се код тог може исказати као *резултанта* деловања таквих вишеструких чинилаца. Притом у појединим историјским ситуацијама превагу могу имати једни, у неким даљим пак други од тих чинилаца. Тешко међутим да ће икада бити случај, да ће *само један* једини фактор, као што је онај доктринарни, искључиво *самим собом*, дакле без икаквог уплива других чинилаца, произвести такве тензије и конфликте на историјској сцени какве означавамо верским ратовима. (Последње чак по свој прилици не важи у потпуности ни за славне крсташке ратне походе, вођене са прокламованим циљем, да се ослободе света земља и свети гроб од пагана и неверника.)

Она велика религија, у погледу које је од средине XX столећа па на овамо најчешће постављано питање нетрпељивости и насилног опхођења са другачијим конфесионалним убеђењима, јесте свако *ислам*. То је по правилу било наметано тиме, што су се сами протагонисти политике нетрпељивости, насилних или чак терористичких аката у неким деловима света лично позивали на садржаје исламске вероисповест за оправдање својих дела. Ипак, тек једно брижљиво обухватније истраживање како самих исламских светих списа, тако и њихових теолошких интерпретација, те укупних оквирних социјално-историјских и политичких околности може пружити веродостојан одговор на питање о коректности и правом досегу онаквих образложења насилних аката. Али уједно и о аутентичном карактеру често заговараних латентних спона између ове велике светске религије, њеног учења са једне стране и у њеном фактичком историјском контексту деловања оформљених појава нетрпељивости те насиља са друге. Према неким мишљењима, такве појаве се не могу рангирати као тек пропратне („коллатералне штете“), већ би се радило о формама политичког поступања мање више директно руковођених доктрином исламске религије.

Овде потребно обухватно и детаљисано испитивање пак излази из оквира овог есеја. Уместо тога, тренутно бих указао само на околност постојања подељених мишљења међу интерпретима када се ради о доктринарном аспекту ислама као потенцијалном генератору нетрпељивости и насиља: док једни виде

концепцију тзв. „светог рата“ као легитимно изведена из исламских светих списа, дотле други сматрају, да за ту концепцију пре дају ослонац одређени списи *Старога завета*, док *Коран* напротив у адекватном тумачењу у ствари не би пружио основа за њу. У својој познатој студији Семјуел Хантингтон је указао на низ реалних индикатора, који би по његовом мишљењу требали потврђивати тезу о латентној склоности исламске културе ка сукобу цивилизација. Он тако истиче, да укупно узевши муслимани воде више ратова но људи било које друге културе, те да је почетком 90-их две трећине до три четвртине свих мултикултуралних ратова били они између муслимана и не-муслимана. Даље, да су почетком 80-их муслиманске земље имале удео војних лица по хиљади становника који је у просеку био *двоструко већи* но у земљама припадајућим хришћанској култури.¹² Тиме је по његовом суду додатно подстрекивана склоност ка насилном разрешавању сукобљености кроз повишени ступањ милитаризовања муслиманских друштава.

Не спорећи ни најмање релевантност оваквих емпиријских налаза, сматрам да их се ипак може и нешто другачије тумачити, но што то обичава Хантингтон. Тако би се околност чешће уплетености муслимана у ратне сукобе могла објаснити и низом екстерних условљавајућих фактора, попут геостратешких тензија које су се испољавале (и надаље се испољавају) у регионима које они настањују. Милитаризовање муслиманских друштава попут Египта, Либије има своју историјско-политичку генезу у околности, да је војска добила истакнуту функцију у тим друштвима већ у склопу ослобађања од колонијализма, те да су у њима владајуће монархије биле свргнуте управо од стране официра, који су се онда након преузимања власти одржали на њој – почевши рецимо од Насера, преко Садата до Мубарака. Притом су египатски војни лидери све до данашњих дана у главном остали на јасној дистанци према исламском фундаментализму, повремено се чак оштро сукобљавајући са њим. Поред тога, у низу муслиманских земаља се је због кратке и крхке традиције правне државе и парламентарне демократије, али такође и због унутрашњих друштвених превирања те спољно-политичких изазова централизовано управљање уз подршку војске показало практикабилнијим модусом очувања поретка но уздање у устав и позитивно право као регулаторе поступања. Најзад, у неким муслиманским земљама се је „милитаризовање“ испоставило потребним и због очувања енергетских ресурса, те изложености деловању озбиљних дуготрајних међународних криза, попут оне повезане са нерешеним „палестинским питањем“ итд. Стога би објашњавање „милитаризованости“ муслиманских друштава директно и искључиво преко утицаја доктринарног, религијско-културног фактора било радикално редуktivно и утолико емпиријски неадекватно. (Оно што се напротив може разложно заступати, јесте

¹² Уп.: Huntington, Samuel : *Der Kampf der Kulturen*, 2. Auflage, München 1997, S.420.

теза да иначе од исламске конфесије сразмерно независно обликовано милитаризовање низа арапских земаља са своје стране може пружити додатне подстицаје исламском радикализму.)

Хантингтонов ученик, Френсис Фукујама, покушао је пак да ослањајући се на тумачење француског научника Оливијеа Роја пружи једно специфично социолошко објашњење исламског фундаментализма и политичког радикализма које одводи од позивања на светоназорно-доктринарну основу. Рој је устврдио да корени радикалног исламизма нису културални, те да се „не ради о споредном производу нечега, што би било инхерентно исламу или од њега произведене културе“, већ да они напротив леже у томе, што је тек „детериторијализовање ислама набацило питање *муслиманског идентитета*“. Следствено томе, и Фукујама закључује, да се пре ради о „манифестовању *модерне политике идентитета*“, но оном, традиционалне муслиманске културе (Фукујама(2007), р.2). (У односу на последње, он упућује на околност, да је једна од своједобно највећих јеврејских насебина дуго опстајала управо у једној од исламских метропола, као што је Багдад.)

Према томе, исламски радикализам би представљао реакцију на трагања за идентитеом мислимана који живе на Западу, тј. један облик „политике идентитета“ – чиме се онда да објаснити нагињање ка њему и друге и треће генерације европских муслимана. Ово Ројево објашњење је пак, како и сам Фукујама примећује, најпре утолико претерано, што се њиме исламски радикализам хоће протумачити као европски (и шире, западни) феномен, док он итекако има и неке даље изворе лоциране другамо: у Средњем истоку, Садијској Арабији, Ирану, Авганистану и Пакистану (исто, р.3). Међутим, ово Фукујамино дистанцирање је само формалног карактера, јер се испоставља да и он остаје при истом објашњавалачком обрасцу *реактивног* тумачења и када се ради о осталим деловима света, чак и тамо, где чиниоц „детериторијализовања“ није на делу. Стога он и радикализам не-европских и не-западних извора објашњава опет истим начином, као директну и пуну последицу реаговања на увоз Модерне наметнут процесима глобализовања. Тиме се даље отвара пут за нивелисање исламског радикализма са другим познатим екстремистичким покретима XX stoleћа, попут оних фашиста, бољшевика, анархиста, фракције Црвене армије идр. У свим тим случајевима су према Фукујама „модернизовање и прелазак од заједнице на друштво били од безброј субјеката доживљени као *интензиван процес отуђивања*“, што се сада управо дешава и младим муслиманима (исто, р.4). У том интерпретативном следу он онда закључује: „Да ли постоје специфична **својства ислама**, која погодују радикализовању, јесте отворено питање. ... Притом се једва да превидети, да су муслиманска друштва у историји често била толерантнија него њихови хришћански контрахенти ... Исто је онако бесмислено, *сматра-*

ти радикални исламизам неизбежним изданком ислама, као сматрати фашизам као учинак столећима доминирајућег европског хришћанства.“ (исто, моје подвлачење).

Наведени закључак сматрам вишеструко оспоривим и неприхватљивим. Најпре, емпиријски је оповргљива теза о наводној отворености питања о датости одређених особености ислама, које би погодовале радикализовању. Напротив, као што ћемо то одмах видети, учење изложено у исламским светим списима итекако исказује и неке такве аспекте, који довољно јасним начином пружају оправдање за радикализам. А када се ради о потенцијалној примени насиља, то сматрам да ваља одвојити *случајеве правих светих ратова* као обухватног и масивног насиља крупних размера од *ограничене примене насилних аката* од стране појединаца или пак група људи привржених одређеној конфесији. Имамо ли у виду прво, онда би допустивост или чак налагање светог рата кроз саму доктрину исламске религије могли сматрати спорном стварју; има ли се пак у виду друго, онда се са приличном јасноћом у исламским светим списима може идентификовати одобравање или чак директно заговарање таквих, по њиховом предмету као и по субјекту извођења ипак ограничених примена насилних аката.

Према томе, онакве особености ислама, за које пита Фукујама, недвојбено постоје. Оно што насупрот томе остаје отворено питање јесте нешто сасвим друго, а то је

- i) да ли ће теолошке интерпретације ислама потенцирати управо такве аспекте, или ће напротив исте настојати да преистумаче умереније, истичући оне друге аспекте, који не иду на руку екстремизму ;
- ii) хоће ли унутар исламског покрета преовладати радикални (конзервативни) верски прваци, предводници, или напротив умерени (либерални).
- iii) какав ће бити укупан друштвено-политички миље у муслиманским земљама.

Друго, указивање на историјске примере толерантног опхођења муслиманских друштава према припадницима других конфесија јесте свакако врло релевантно, али оно је далеко од тога, да би могло легитимисати тезу којом се нивелишу однос европског хришћанства и фашизма са једне стране и онај ислама и исламског радикализма. са друге. Док за одређене варијанте исламског екстремизма има јасно утврдљиве подлоге у Корану, дотле би се у Новом завету тешко дала јасно идентификовати база за фашистичку идеологију. Према томе, било би прилично неуплазибилно, у фашизму видети један учинак европског хришћанства, али неће бити у *подједнакој мери* неуплазибилно, у исламском радикализму видети (и) одређени учинак исламске религије, аспеката њене кодификоване доктрине. Нешто је пак друго гледиште, да учење исламске религије увек и свугде,

при свим теолошким интерпретацијама и у свим друштвеним амбијентима мора да одведе управо до екстремизма и ни до чега другог. Такво гледиште бих такође сматрао проблематичним и неодрживим.

IV. Кобне амбивалентности светих списа као доктринарни извор нетолеранције

У оквиру ове расправе неће ми бити могуће, чак ни у сажетој форми размотрити све претходно набројане релевантне аспекте питања о изворима професионалне нетрпељивости и сукоба. Као што сам претходно већ назначио, једног јединог „правог“ извора, који би се у свим релевантним случајевима дао једнозначно идентификовати тешко да реално и има. Стога бих се овом приликом ограничио на утврђивање стања ствари преваходно у односу на *доктринарни* аспект потенцијалног генерисања верске нетолеранције ((4.)).

Тако бих најпре желео да утврдим, да се не једино у хришћанству, већ такође и у исламским светим списима пласира начело *неприсилног веровања*, при чему се питање професионалних разлика чак експлицитно изузима из компетенције људског расуђивања и прослеђује на процену самом Творцу : „Да је Бог хтио, Он би их учинио једном [вјерском] скупином, али он кога хоће уводи у своју милост.“ (Сура **1**: 8); Такође се објављује: „Алах одабире себи кога Он хоће и упућује себи онога који му је склон.“ (Сура **2**: 13); Најзад : “Богу припада суд о ономе о чему сте се разишли [с невјерницима].“ (Сура **2**: 10).

Таквим приступом се у консеквенци битно растеређује пракса интерконфесионалних односа уколико је она непосредно повезана са одговарајућим верским учењима. Јер, верујући не бивају више позвани да они сами доносе одлуке о разликама у садржајима њихових верских убеђења, већ да то напротив препусте неком Другом. Утолико се самим тим измиче теолошка подлога за улажење у конфликте на међуљудској разини по основу професионалних различитости. Штавише, чак и сама нејединственост религијских мишљења се приписује Божјој вољи као крајњем узроку. Уједно се отклања идеја „наоружаних апостола“, који би наметали религиозне садржаје и употребом силе.¹³

Друга страна медаље је у томе, што се у Сури **2** : 265 додуше каже, „У вероисповести нема принуде“, али се то опредељење, како м.и. упозорава и М. Шпикер, заправо односи преваходно *на права припадника не-муслиманских* вероисповести – јевреја и хришћана – у подручјима под влашћу ислама (уп.: Spieker (2007), S.518). Њихово исповедање властитих конфесија се дакле толерише „премда само

¹³ Додуше, као што ћемо у следећим пасусима видети, у неким сегментима хришћанских светих списа би се дали наћи извесни ослонци и за ону другу, непопуларнију алтернативу тумачења.

у приватном, одн. црквеном оквиру и са *ограниченим* грађанским правима“. Исказима пророка се за покушаје мисионарског придобијања муслимана за конвертисање као и за напуштање ислама предвиђа напротив смртна казна (!) (уп.: исто).

Савремени аустријски теоретичар, Фајхтлбауер, је у сличном тону потсетио на то, да се је у столећима након утемељења ислама у њему „пробило једно толерантно базично држање, које је било осетно и у Шпанији за време маурске владавине и рецимо карактеристично у Босни до сецесионог рата у 90-им годинама“. Он је међутим уједно указао и на оно, што слично Шпикеру, сматра наличјем исламског доживљавања трпељивости. Наиме да „...толеранција за муслимане значи нешто друго него за просвећене Европљане: *Тиме се мисли на једно добронамерно трпљење присталица обеју других монотеистичких религија, дакле јевреја и хришћана, али не њихово подједнако вредновање на основу једнаких људских права за све.*“ (Feichtlbauer (2002), стр.38).

Додуше, поводом оваквих указивања се може отворити питање, која би то велика светска религија једнозначно заговарала једно такво, сасвим „подједнако вредновање“ припадника других конфесија без икаквих осцилација и одступања? Примени ли се такав егалитаристички захтев „на основу једнаких људских права за све“ на којем инсистира Фајхтлбауер, на светоназорну сферу религијског живота и разумемо ли га као „подједнако вредновање“ свих алтернативних професионалних схватања и њихових заступника, то би се поставило питање, је ли такав високи захтев дословно заступљен у ма којој од великих светских религија као званични део њеног учења – па тако и у хришћанству. Чини се, да се у датој тези се не узима у обзир аспект различитих религијских *схватања* (светоназорних претпоставки), већ је пажња фокусирана на *персоне* као припаднике различитих вероисповести. У оба погледа би цитирани суд можда био унеколико неправедан према исламу у поређењу са другим великим религијама.

Први од оних аспеката смо претходно већ сажето размотрили. Погледајмо сада и други. Што се пак тиче става ислама према представницима других двеју монотеистичких религија, то у *Корану* доиста има места, из којих је видљиво, да се њима признаје на изванредан начин повлашћени статус када се ради о практиковању (бар пасивне) трпељивости према иновернима. Та повластица им притом није намењена као индивидуама, већ баш као припадницима односних конфесија, које се у исламу третира као тзв. „људе писма“. Приметио бих, да је то са тачке гледишта духовне историје разумљиво такође и с обзиром на чињеницу присутности одређених значајних *додирних тачака* у укупним учењима тих трију великих религија. Међу њима се посебно истиче заједничко поштовање за праоца *Авраама* -због чега се у модерној теорији религије јудаизам, ислам и хришћанство обичавају класификовати и као „*авраамитске* религије“.

Нажалост, у укупном текстуалном садржају светих списа исламске религије има уједно таквих места, која пружају упоришта и за агресивно-нетолерантна усмерења по питању опхођења са присталицама другојачијих конфесионалних убеђења. То се рецимо очитује на следећим местима из *Корана* : „...а кога Алах окрене на криви пут, **он нема никаква начина [да се спаси]**“ (42. поглавље, Сура **5** : 46). Дакле, премда сам Алах по властитом нахођењу одабере себи следбенике, он према цитираном месту уједно онима неоабранима и иновернима не допушта могућност спасења. Њима штавише предстоје кажњавање и пропаст : „**Па ће бити бачени у њу [ватру] она [њихова божанства] и неврјерници и војска Ибисова, сви.**“ (26. поглавље, Сура **5** : 94, 95). Такође се у *Сури 9* : 160-173, говори о Лутовом народу, који је Алахове посланике сматрао лажовима. Након што се је Лут обратио молбом Господару да он и његови буду спасени од неверничког понашања, беху спасени он и сви његови укућани, изузев старе Лутове жене, која је остала уз невернике. Иза тога су онда уследила следећа два збивања: „**затим смо уништили друге** и на њих смо спустили [*страшну*] кишу, а ружна је киша [*као казна*] онима који су опомињани.“ (Сура **9** : 172-173).

Према упорним неверницима, који нису послушали упућене им опомене и позиве Господара примењене су дакле комбиноване мере: мера уништавања, и додатна мера кажњавања преосталих „неверника“ путем навођења временских непогода (као тзв. „великог знака“). Такође се у *Корану* може наћи и позив да се против неверника *активно бори*, и у случају да се не предају и не постану муслиманима, да буду убијени (уп.: Сура **9** : 5; **9** : 25).

Укупно узевши, у погледу односа према иновернима и јеретицима са исламом ствари дакле стоје бар утолико слично као и са неким другим светским религијама (попут рецимо хришћанства) што је овде као и тамо присутна једна карактеристична *амбивалентност става* :

- Са једне стране се истиче слобода прихватања одређене вере те потреба пасивно-трпељивог односа према припадницима других конфесија и јеретицима. Са друге стране се пак на неким даљим местима (као рецимо у *Другој посланици* Св.Петра) афирмишу њихова жестока осуда, санкционисање и проклетство на пропаст. Неки тумачи губе из вида управо такве *вишеструке и вишезначне* аспекте новозаветних одредница о опхођењу са јеретицима и отпадницима. Између осталих и Фајхтлауер. Он тако истиче само препоруку уздржаности присутну у посланици апостола св. Павла *Римљанима* (**16** : 17), којом се заговара *држање на дистанци* од заблуделих јеретика (уп.: Feichtlbauer(2002), стр.38). То тумачење се међутим испоставља једностраним: Јер, поред оваквог става, у садржају хришћанских светих списа присутна су по мом властитом налазу још и следећа

три става који се битно разликују од нетолерантности али уједно иду и нешто даље од пуког држања на дистанци:

- (А)** - Став *игнорисања и индиферентности* у односу на јеретике – након што су претходно већ покушани комуникација и споразумевање, те утврђивања постојане девијантности њихових убеђења. Тај став долази до изражаја у *Посланици Титу* (**3** : 10-11) апостола Павла, где се истиче, да јеретика „после првог и другог саветовања“ треба избегавати, знајући да он грешити и тако „сам на себе навлачи осуду“. Другим речима, верске дисиденте треба препустити њима самима, не улазећи са њима у расправе и свађе. Реаговање на њихова дела и речи се сада имплицитно препушта неком другом, чију осуду они сами призивају.
- (В)** - Став *стрпљивости и благодати*, изражен рецимо у *Другој посланици Тимотеју*, **2** : 24-25, апостола Павла где се истиче, да „служитељ господњи ... *треба да буде благ према свима*, кадар поучити, вољан зло подносити, да у *кроткости васпитава оне који се противе*, не би ли им како Бог дао покајање за познање истине ...“
- (С)** - Став *скромности у погледу поседовања дефинитивне религијске истине* и препуштања тог питања Божијем суду. Он је на метафорички начин изражен код св. Матеје (**13** : 24-30) у његовој чувеној формулацији о кукољу међу житом: Ту се каже, да је царство небеско слично човеку који је „посејао добро семе на својој њиви“. Онда је међутим док су људи спавали дошао његов непријатељ „и посејао кукољ поред пшенице“. Тако да се у време ницања рода „показа и кукољ“. На то су слуге овог домаћина упитале за порекло кукоља („зар ниси на својој њиви посејао добро семе?“, и „откуда кукољ?“) те да ли да тај рђави род да покупе и склоне. Након што им је објаснио да је то дело непријатеља, он им је међутим одговорио:

„ ...не, да не бисте скупљајући кукољ ишчупали заједно с њим и пшеницу“
(**13** : 29)

“Оставите нека обоје расту заједно до жетве и у време жетве рећи ћу жетецима: скупите прво кукољ и свежите га у снопове да се спали, а пшеницу сместите у моју житницу“ (**13** : 30).

Овде се имплицитно пласира представа о *ризик*у грешења услед нерасполагања довољним и прецизним увидима који би омогућили поуздано и непогрешиво одвајање аутентичне вере од промашених професионалних схватања. Због тога се заговора одустајање од покушаја спровођења професионалног подвајања и одстрањивања неаутентичне вере. Потребно диференцирање се оставља за „време жетве“, доласка царства Божијег када ће ствари постати дефинитивно јасне. Занимљиво је, да је на у основи истој *идеји* *непоседовања довољног знања*

о томе, ко је од заступника различитих конфесионалних гледишта у ствари у *праву* и са њом повезане могућности заблуде присутној код Св. Матеје, и Џон Лок видео један од темеља за своје класично афирмисање захтева за верском толеранцијом.¹⁴ Ипак, ово оправдавање конфесионалне трпељивости има и једну сеновиту страну, коју, колико сам то могао да запазим, ни Лок нити низ потоњих теоретичара није обратио одговарајућу пажњу: Обзиром да хришћанска религија предвиђа надолазак царства Божијег, при чему ће све мистерије бити разоткривене а верници моћи сва стања ствари да сагледају непосредним увидима и прозачно, то бива јасно, да је бар у оквирима хришћанске доктрине онакав тип оправдања трпељивости има у коначној инстанци једну само *привремену и провизорну* функцију. Након што се то предвиђено и најављено збивање деси и верницима се манифестује право стање ствари, дато оправдање губи свој резон и тада ступа на сцену други део приче св. Матеје – наиме процедура уклањања „кукоља“! И ту би био крај идили. Једино што остаје у домену интерпретације јесте, шта би заправо метафора о скупљању и елиминисању кукоља имала значити: Да ли би она представљала један у основи на сферу религијских *схватања* и светоназора омеђени чин, или би се њено значење протегло и на сличан треман и самих „неверника“, тј. *персона, носилаца* конфесионалних заблуда? Лично бих пре био склон првој од тих двеју алтернатива тумачења, полазећи од тога да за њу има довољно упоришта у релевантним одредницама *Новог завета*.¹⁵

Једна сродна представа о разумности конфесионалне трпељивости је врло пластично изложена и у *Делима апостолским* (5: 29-42) у причи о поуци Гемалила, „учитеља закона“ у погледу рационалности верске трпељивости: Пошто се не зна да ли су одређене намисли и дела од људи или од Бога, то важи: Ако су људског порекла, „биће осујећени“ (као што се је већ дешавало); ако су пак од Бога, „онда их није могуће уништити“, јер би се дошло у позицију људи који се боре против Бога! Према томе, треба се проћи заступника различитих конфесионалних схватања и пустити их.

Сви претходно класификовани ставови чине једну страну медаље, када се ради о изворним хришћанским опредељењима по питању одношења према разли-

¹⁴ Тренутно ми нису на располагању одговарајући текстуални извори, који би могли једнозначније поткрепити слутњу о постојању инспиративне везе између теза св. *Матеја* и одговарајућег аспекта Локове одбране конфесионалне толеранције. Ипак, та је слутња блиска и по основу околности, што је овај класик просветитељства био врстан познаваоц *Новог завета*. Тако се међу његовим постхумно објављеним рукописима могу наћи и коментари у односу на одређене посланице св. апостола Павла. О томе видети мој приказ његових постхумних списа публикован у прилогу „*Z u t L o c k e - J a h r 2004*“ часопису »*РАЗЛОГ / R A T I O - Годишњак за европску филозофију и теорију друштва*«, том I / II (2004 / 2005), поводом 300-е годишњице смрти овог значајног мислиоца, стр. 147. (Иначе, на општем плану је за толеранцију уз позивање на *људско незнање*, погрешивост људске когниције снажно пледирао и даљи велики просветитељ, Волтер.)

¹⁵ Додуше, као што ћемо у следећим пасусима видети, у неким сегментима хришћанских светих списа би се дали наћи извесни ослонци и за ону другу, непопуларнију алтернативу тумачења.

кама у конфесионалним схватањима. Нажалост, међу одредницима *Новога Завета* има ипак и таквих, којима се недвосмислено заговара један осетно негативнији, агресивнији и у основи нетрпељив став. То пак испушта из вида низ интерпрета..

(D) - Ради се о ставу не само изравног неуважавања разлика у конфесионалним схватањима, већ и њиховом стављању у *ранг кривице и моралне пропалости*.

А где је кривња, ту је и оправдање за казну! Овај став стога врхуни у тражењу драстичног кажњавања. Тако се у *Другој Петровој* посланици предвиђа, да ће јеретици „као неразумне животиње“ и „деца клетви“ „у својој покварености и сами пропасти сносиће казну за неправду“ (**2** :12-14). У Павловој посланици *Галатима* се призива *проклетство* онога „ко проповеда еванђеље које се разликује од онога што сте примили“ (**1** : 9). А у његовој посланици *Тимотеју* (**1** : 19-20) се директно тражи, да верски дисиденти буду „предати сатани“, како би се „научили не хулити“.¹¹⁾

Најзад, хришћанско учење оперише са представом о тзв. „*спасоносној вери*“. Не ради се дакле једино о вери као пуком погледу на свет, већ уједно о таквој вери, која собом доноси спасење и невери која носи проклетство и пропаст. Тај сегмент хришћанске доктрине може онда пружити снажно упориште за афирмисање верске нетрпељивости. Спасење душе се тако у *Првој Петровој* (**1**:9) истиче чак као сам циљ хришћанске вере. Управо ту тезу су као оправдање за нетолерисање алтернативних конфесија онда преузели велики класици католицизма, Тома Аквински и Августин Блажени. Дата теза се је показа посебно подесном за ту функцију, јер пружа чак неку врсту моралног утемељења (или пак изговора). И то утолико, што би се могло сматрати евидентним етичким императивом, да *треба спасити сваког оног ко је озбиљно угрожен, а кога се применом извесних расположивих и применљивих поступака може спасити (све иако он сам на тај поступак не пристаје)*.

Ако је онда стицај околности такав, да пут спасења води једино преко праве, аутентичне религијске вере, а свака друга вера напротив у неизбежну пропаст, тада би се – уз најмање имплицитно прихватање патернализма – могло сматрати примераним и оправданим одвраћати (чак и насилно) људе од неаутентичне вере. И то чак и противно њиховој властитој вољи – како би управо било омогућено њихово спасење.

Ради се дакле о једној потенцијалној и промишљеној стратегији за оправдање конфесионалне нетрпељивости. Она ипак има две спорне тачке: Најпре питање *исправности* полазне претпоставке о обезбеђивању спасења само и једино путем прихватања и практиковања неке сасвим одређене вере и ничим другим (као рецимо добрим и праведним делима); затим и питање примене *патернализма* према оним иноверним, који сами (ни након покушаног убеђивања) не увиђају

потребу за усвајањем аутентичне вере и нарочито таквог старања о њима, које је повезано са извесним актима принуде.

У самим новозаветним списима додуше није садржан експлицитан налог, да пошто је хришћанска вера спасоносна, то је треба наметати иновернима и атеистима, односно исте по сваку цену одвраћати од њихових досадашњих уверења – па чак и принудним средствима. Упркос томе може се сматрати, да је у самом науку о спасоносној вери садржана је клица за потенцијално оправдање таквог става. Стога су онда Августин и Тома Аквински и могли учинити онај одсудни додатни интрепретативни искорак ка формирању таквог става, а да се не изложе приговору потпуне произвољности. Пред нама је дакле случај датости једног таквог сегмента у укупном хришћанском учењу, који свакако *може пружити подесну основу* за заговарање праксе конфесионалне нетолерантности, уколико се на њега надовеже патерналистички став према иновернима и атеистима, премда сама његова формулација не укључује експлицитно и то заговарање.

Према мом налазу, у хришћанским светим списима *није* дакле присутан *један јединствени* став, већ напротив *читав спектар* узајамно разноликих ставова према верским разликама. Почевши од једне бар пасивне толеранције, преко стрпљивог и благог односа, затим уздржаности, игнорисања и остајања на дистанци, па све до жестоких осуда и призивања пропасти носилаца алтернативних конфесионалних гледишта. На овакав разлучени налаз у сасвим експлицитној форми до сада нисам могао да наиђем у релевантној стручној литератури. Ту се обично са једне стране од просветитељско-критички настројених интерпрета инсистира на местима у *Новом завету* у којима провејава нетрпељив став према носиоцима другачији конфесионалних схватања и одмах прелази на набрајање забрињавајућих примера из историје, попут инквизиције, прогањања припадника јудаизма, бруталног поступања са јеретицима ...Са друге стране, хришћанству склони интерпрети обичну истичу у први план она друга места из хришћанских светих списа, као и њима кореспондирајуће другачије примере опхођења из историје хришћанске цивилизације. Њима се обично поткрада грешка неразликовања хришћанског заговарања толеранције у *ванконфесионалној* сфери од релевантних ставова стриктно везаних за ту сферу – чега ћу се ускоро дотаћи.

Претходним темељним налазом се поставља озбиљан интерпретативни проблем, проблем једног обухватног и целовитог излагања релевантних делова светих списа, полазећи од свестране анализе у целини њихових текстуалних фиксација. При том ваља дозначити одговарајући ранг и место оним узајамно нејединственим ставовима у погледу одношења према конфесионалним различитостима. Управо оне у новозаветним текстовима присутне амбива-

лентности, неједнозначности и непотпуне доречености неких места остављају својствени интерпретативни Spielraum унутар којег егзегеза има извесну слободу кретања. То кретање тумачења се онда може усмерити више у једном или пак више у другом правцу, или најзад на изванредан начин покушати објединити и синтетизовати узајамно различите ставове.

Сматрам важном карактеристиком хришћанских светих списа коју ваља имати у виду, да се став осуде и агресивне нетрпељивости према другачијим верским схватањима по правилу излаже у *контекстима размимоилажења са отпадницима и „јеретицима“ пониклим из истог религиозног покрета*. Ради се дакле превасходно о виђењу и третману *интерних*, „дисидентских“ а не екстерних кофесионалних различитости, које би биле везане за неке сасвим друге, алтернативне религијске системе каквих има у свету(!). Та је околност подесна за одређена психолошка и социолошка објашњења, на шта ћу се вратити на крају овог есеја.

У поређењу ислама са хришћанством чине ми се приметним и важним две различитости: Најпре, у исламским светим списима се у осетно већој мери може наићи на формулације нетрпељивог става и у односу на *алтернативне* религијске системе, одн. њихове ударне тезе (а не само на отпаднике од властитог система). Осим тога, у односу на кажњавање и прогањање иноверних ислам је очито отишао даље но хришћанство, предвиђајући и неке видно оштрије и драстичније мере кажњавања. Помињања и предвиђања онаквих драстичних мера у самом *Корану* могу онда свакако послужити нетрпељивим, насилним актима склоним припадницима исламске вероисповести као мање или више веродостојан изговор за њихове деструктивне поступке па у том следу онда и за терористичке акте са трагичним последицама. Утолико се тешко може избећи констатација, да исламски свети списи упркос претходно истакнутој и непорецивој амбивалентности њихових укупних доктринарних садржаја, ипак нису потпуно недужни у односу на онаква позивања нетрпељивих субјеката на њих. -. Наравно, последње ће још мање бити случај у односу на касније једностране теолошке интерпретације тих списа (које не морају увек бити вођене само духовно-теоријским мотивима), те са њима повезане радикализоване верско-политичке покрете насталим на позадини ислама.

VI Једно могуће полазиште за објашњавање присутности идеје интер-кофесионалне нетрпељивости у светим списима; неки од путева за њено амортизовање

Претходно сам већ указао на врло важну околност, да је хришћанско заговарање кофесионалне нетрпељивости у мери у којој је доктринарно фиксирано у све-

тим списима ове велике религије, превасходно усмерено ка *отпалима од властите* вероисповести, ка интерним „дисидентима“. Но, и овај поглед на верске разлике може бити скопчан са ризицима генерисања праксе нетрпељивости у регулисању такође и интерконфесионалних односа. Јер, премда се у формулацијама самих светих списа првенствено везује за отпаднике појам „јеретика“ се у пракси лако да протегнути и на *иноверне уопште*. У таквој широј употреби он онда може послужити за додатно мотивисање наглашене нетрпељивост и према сасвим *другим* религијама и њиховим припадницима, у најдрастичнијим случајевима и за примену репресија и насиља према њима.

У једном ранијем спису (уп.:Јаковљевић (2006), стр.38-39) сам већ покушао да елементе искључивости и нетолерантног става према јеретичима и верским отпадницима објасним са тачке гледишта *социологије организација*. Наиме, ваља имати у виду, да су како одговарајућа места у *Новом завету* тако и у *Корану* била записана не било када, већ баш у време *освита* ових великих религија. Радило се је дакле управо о *фази иницијалног формирања* датих кофесионалних заједница као *организованих покрета*, организација. У тој развојној фази ма која организација себи тешко може допустити битнија раслојавања и осипања. То би наиме значило прихватање врло реалног ризика, да до њеног успешног стасавања уопште ни не дође, већ да напротив наступи растакање почетних организационих форми, њихова декаденције и чак ишчезавање са историјске сцене!

Друга страна исте медаље јесте настојање да се избегне иначе претећи *губитак идентитета* не само покрета већ и његове идејне подлоге и *очува ауторитативним начином претходно већ обликовани* идентитет. Најзад, тежња ка последњем се да објаснити и као израз интереса за одржавањем групекоја својим постојањем и деловањем може испунити одређене за њене чланове важне потребе – попут оних за сигурношћу, оријентисањем, растеређујућом интегрисаношћу, колективним досезањем одређених постављених циљева чије резултате онда могу конзумирати чланови групе ... итд..

У основи иста проблемска ситуација и слични социјални мотиви за тежење њеном превазилажењу се јавља код организација друге врсте, па тако и код политичких покрета код којих у фази формирања и почетног деловања долази до извесних идеолошких раслојавања. Утолико би се радило о једном типском *превентивном начину реаговања* наметнутом реалним потребама организационог опстанка и успешног деловања одговарајућих покрета у процесу стасавања као и стабиловања њиховог идентитета. У овом случају ради се о таквој експланаторној претпоставци, која се може сматрати већ солидно емпиријски потврђеном – и то како на примерима верских, тако и на примерима политичко-идеолошких покрета.

Практикабилан начин за култивисање интерконфесионалне трпељивости и у самој пракси интерконфесионалних односа састојао би се

- у отварању дијалога и процеса узајамног разумевања које обично собом носи и извесно реципрочно уважавање, чему значајно доприносе *екуменски* центри и покрети. Тај се комуникативни процес не мора увек и искључиво одвијати на разини дипломатије великих црква односно најистакнутијих верских поглавара. Једну од значајнијих иницијатива у том погледу представља покрет тзв. "планетарног етоса".

Интерконфесијални дијалог се напротив може отворити и унапређивати, те донети итекако значајне резултате и на микро-разини локалних верских заједница и њихових представника (!). Ипак, као што сам на то већ указивао, дијалошки процеси имају и своја ограничења, тако да кроз њих подстакнуто *разумевање* различитости не мора да доведе и до стремљеног *споразумевања* око опхођења са њима.

Са формално-правне стране ствари би се учвршћивање интерконфесионалне трпељивости састојало

- у регулисању односа између различитих верских групација путем релевантних позитивно-правних прописа, како у контексту интерних правних поредака појединих држава, тако и на разини интернационалног права, њиме те низом релевантних споразума и декларација уобличеног признатог међународног правног поретка. У склопу последњег нарочито место заузима знаменита *Декларација о људским правима* УН, донета средином прошлог столећа. Тако се **чланом 18.** ове декларације прописује право на *слободу религије*, које укључује и *слободу* (индивидуалног или групног, приватног или јавног) *манифестовања* власите вероисповести у едукацији, пракси, молитви, светковању и верским обичајима, као најзад и слободу да се властита религија или вера *промени*. Угледајући се на такву одредбу, законодавство низа држава је експлицитно предвидело право на неспутан избор конфесије и њено слободно јавно практиковање, као најзад и на атеистички светоназор. Но ваља имати у виду, да је дејство таквих позитивно-правних прописа у случајевима изостајања *одговарајуће традиције* трпељивог опхођења са верским разликама обично ограниченог досега. У примени таквих позитивно-правних прописа може долазити и до тензија с обзиром на несагласности или опречности између онога, што они налажу и захтева који произлазе из светих списа или меродавне верске праксе одређених религија.

Незгода је онда у томе, што су претходно размотрени модуси нетрпељивог опхођења са конфесионалним разликама паралелно са формирањем одговарајућих верских покрета бивају *кодификовани* у *светим* списима, унутар којих

(већ у следу самог њиховог статуса) није уобичајено подузимање модификација и исправки. Такође ни накнадно писање њихових продужетака. Они дакле по правилу остају као *фиксирани оријентири* поступања верника кроз многа столећа! Стога се ту накнадно не може много тога учинити. Осим кроз потоње телолошке (ре-)интерпретације светих списа, којима се нетолерантни тонови могу ублажити или покушати преистумачити, а у први план напротив ставити они други тонови - тонови *племенитог уважавања разлика и помирљивог одношења према њима*. У тој мери је знатна одговорност управо на тумачењима верских доктрина – а свакако понајвише на онима од њих, која ће у каснијој еволуцији одговарајућих религија бити од стране верских заједница прихваћена као мерило давна и вршити реалан историјски утицај у дужим периодима.

Такви интерпретативни подухвати присутни су рецимо код неких савремених арапских тумача исламског предања, којима се рецимо истиче противљење примени силе, самоубилачким атентатима, а џихад тумачи само као одбрамбени рат...Ти подухвати ипак носе собом бреме далекосежне *херменутичке* одговорности, те морају бити скопчани са уклапањем таквих (ре-)интерпретација у текстуалну целину меродавних светих списа и хармонизовањем са оним местима у њима која пре упућују у другим правцима, како би оне уопште могле бити прихваћене као веродостојне. Иначе би овакви накнадни интерпретативни захвати бежећи од једне невоље, као што је присутност таквих елемената у једној религиозној традицији какви нам данас, у условима савременог живљења изгледају етички тешко прихватљивима (тако да бисмо за њихово даље прокламовање и практиковање нерадо преузели одговорност), запали у другу, као што је то конвенционалност или произвољност тумачења светих списа у складу са нашим жељама. Последњим би пак била угрожена прихватљивост таквих интерпретација у оквирима свагдашњих верских покрета, чиме би они даље могли остајати без дејства у религијској пракси. Изузетак од тога збива се једино у случајевима далекосежнијих преображаја једног верског покрета, попут онога, какав се је унутар хришћанства рецимо збио са појавом протестантизма. Такви су случајеви пак сразмерно ређи у историји значајних религија.

На крају бих желео приметити, да би Хабермасово извођење традиције (политичко-правне) толеранције из конфесионалне толеранције историјски гледано смело бити унеколико једнострано. ПЛУС ПЛУС ПЛУС

Полазећи насупрот томе од вредносно-нормативне тачке гледишта, може се разложно заступати теза о средишњем значају конфесионалне толеранције за културу укупног опхођења са разликама у друштвеним заједницама. Поврх тога, са социјално-психолошке тачке гледишта и за постизање такве друштвено-културне климе, унутар које и остали видови толеранције могу онда потпу-

није и стабилније заживети у склоповима друштвених интеракција индивидуа, група и институција као носилаца разлика у модусима понашања и у убеђењима. Те две околности чине настојања на афирмисању и учвршћивању (билатералне) конфесионалне трпељивости додатно и посебно важним.

Литература

- Deutsche UNESCO-Kommission e.V.: *Erklärung von Prinzipien der Toleranz*, unesco-bibl.online 2008. (наводи се са »UNESCO(2008)«).
- Јаковљевић (1999), Драган: *Неуспела објашњења природе ратних сукоба* - коментар уводног реферата академика Љ.Тадића, у : Зборник књижевно-филозофске школе, књ.IV, Крушевац.
- Јаковљевић (2006), Драган: *Религије и вредности*, Подгорица/Београд.
- Kreß (2004), Hartmut : *Toleranz als Chance zum Enrichment* , in: ETHICA 12/2004, Heft 2.
- Куран часни, 2. изд., са коментаром Џ.Чаушевића, Загреб 1972.
- Нови Завет*, прев. Е.Чарнић, (The Gideons International), Београд 1972.
- Sinn, Eine BAWAG-Anthologie über Gott und die Welt, Wien.
- Spieker (2007), Manfred : *Christen und Muslime in Deutschland* , in: COMMUNIO, September / Oktober 2007.
- Universal Declaration of Human Rights* , Adopted and proclaimed by General Assembly (of United Nations) resolution 217 A (III), of 10. December 1948, in New York.
- Fukuyama (2007), Francis : *Identität und Migration* , in : Perlentaucher - Kultur und Literatur Online, artikel 3670, Dezember 2007.
- Feichtlbauer (2002), Hubert: *Macht, Religion, Sinn. Macht Religion Sinn?*, in: Macht, Religion,
- Habermas (2002), Jürgen : *Wann müssen wir tolerant sein ?* Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften BBAW, Online (2007).

Резиме

Драган Јаковљевић

ВЕРСКЕ РАЗНОЛИКОСТИ И ТОЛЕРАНЦИЈА

Елементи за тумачење појава конфесионалне нетрпељивости, њени доктринарни извори и могућности уређивања односа међу верским групама

Овај чланак нуди најпре један нацрт билатералног појма толеранције, који бива претпостављен при даљим извођењима. Иза тога се истражују услови за једно потенцијално мотивисање конфесионалне интолерантности и њихови различити начини утицања. Следи једно детаљно упоредно разматрање доктринарних извора по питању о примереном ставу спрам иноверних у оквиру исламских и хришћанских светих списа. Притом се демонстрирају вишезначности са потенцијално тешким консеквенцама.

Кључне речи: билатерална толеранција, услови нетрпељивости, амбивалентност доктринарних извора, једно објашњење за нетрпељивост код религијских покрета.

Abstract

Dragan Jakovljevic

RELIGIOUS DIVERSITY AND TOLERANCE

an alalysis of confessional intolerance and its doctrinal sources, possibilities of regulating relations between religious communities

This article offers a draft of the term 'bilateral tolerance', which is assumptive in the course of our further practice. After that, the conditions of potential motivation for confessional intolerance are being investigated, in addition to the different forms through which the mentioned conditions influence others. It is followed by a comparative investigation of doctrinal sources concerning compatible attitudes toward heterodox persons in Christian and Moslem Holy Scriptures. Multiple meanings with potentially serious consequences are being presented.

Key words: bilateral tolerance, conditions of intolerance, ambivalence of doctrine sources, explanation for the phenomenon of intolerance in religious movements.