

CRNA GORA - SEKULARNA DRŽAVA IZLOŽENA KLERIKALIZACIJI

Predrag Zenović

The essay analyses the issue of clericalisation within the Montenegrin society and politics. It starts with a theoretical inquiry into the essential aspects of the religious and the political, their resemblance and complementarity. It then contrasts the Western and Montenegrin secularism and focuses on their crucial historical and sociological differences. The central part of the essay deals with societal and political responsibility of religious institutions and communities in the period of transition. Finally the essay proposes the theory of post-secularism as a constructive theoretical and empirical framework for both analysing and normative designing of the best model for state/religion relations in the contemporary Montenegrin society.

„I da sam diktator, učinio bih da religija i država budu odvojeni. Zaklinjem se svojom vjerom. Umro bih za nju, ali religija je moja privatna stvar i država nema ništa sa tim.“

Mahatma Gandhi

I Između Atine i Jerusalima – ili priča o dva grada i dva mača

Problem odnosa religije i politike, religioznog i političkog, te religijskog pripadanja i pripadanja političkoj zajednici okosnica je gotovo cijele povijesti političke teorije. Zato nas ovo pitanje u susretu sa društvenom zbiljom tranzicione Crne Gore

obavezuje na preliminarna teorijska razmatranja o suštini religijskog i političkog. Crna Gora se kao država obnovljenog suvereniteta nalazi pred dvomilenijumskim problemom odnosa crkve i države, a uzimajući u obzir njenu prošlost i savremene društvene prilike čini se da je ovo pitanje temelj njene buduće državnosti.

Prosvjetiteljski modernistički trijumf ovjekovječen u ideji sekularne države savremena politička teorija dovodi u pitanje i kao deskriptivni i kao normativni fenomen. Deskriptivni, jer je pitanje koliko naizgled ili po slovu zakona, sekularne države to uistinu jesu ako se uzme u obzir cjelokupnost društveno-političkih odnosa tih zajednica. Normativno, pitaju se filosofi politike, nije li sekularna država obespravljene i nepriznavanje onih koji u kodu svog društveno-kulturnog bića baštine religioznost kao osnovnu motivaciono-orijentacijsku paradigmu?

Bujice imigranata u zapadnim demokratijama koji napuštajući svoju zemlju nose sa sobom nebo svoje religioznosti, te renesansa religioznosti u postkomunističkim zemljama istočne Evrope dovešće u pitanje paradigmu neutralne liberalne države rolsijanskog tipa a u teoriji otvoriti vrata liberalnom kulturalizmu i komunitarizmu. Argument je jednostavan: građanin modernih demokratija se ne može otrgnuti iz svoje socijalne i kulturne sredine, socijalno-psihološkog i kulturno-antropološkog nasljeđa, on ili ona vođeni su svojim partikularnim pogledima na svijet koji baštine određenu ideju dobra. Zato je, nastavak je argumenta, Rolsovo insistiranje na prvobitnoj poziciji, u kojoj jednaki učesnici raspravljaju principe budućeg društva, apsurdno i neprimjenjivo u uslovima složenih pluralnih društava. U tom kontekstu, religioznost, kao sveobuhvatna doktrina koja rezonuje sa dubokim slojevima našeg bića i identiteta, dobija pijedestalo mjesto. Rorti objašnjava da crkvena dogma platonistički tumači izvor morala i sveukupnost čovjekovog bića – poput već ucrtanih ideja koje valja otkriti a zatim slijepo

slijediti. Kao takva, unaprijed zadata doktrina, nerijetko se kosi sa pravilima političkog života plurikulturene zajednice: deliberacijom, demokratskim proceduralizmom i vladavinom ustavno zagarantovanih prava. Znači li to da većina građana Crne Gore kojima je religija (različitih konfesija) sastavni dio matrice samorazumijevanja nije spremna za izazove liberalne demokratije? Ili da autonomni prostor njihovih religijskih svjetonazora spada u preduslov, a ne suprotnost slobodama liberalnog društva?

Odnos religije i politike je, istorijski gledano, složen i višeznačan. Antička i predmoderna društva bila su uglavnom homogena u pogledu religijske (politeističke) pripadnosti njihovih članova. Iz tog razloga ideja građanstva u polisima antičkog vremena nije problematizovala religiju – u homogenosti društva ova značajka nije bila jabuka razdora u upravljanju i odlučivanju u političkoj zajednici. Helenistički svijet donosi pluralitet, etnički, civilizacijski pa tako i religijski, koji će kasnije u Rimskom carstvu sa nastankom hrišćanstva stvoriti jezgro teološko-političkog problema koji će kroz doktrinu o dva mača ostati okosnica trvenja pape i kraljeva u okvirima Svetog rimskog carstva. Cetinjska mitropolija bila je žila kucavica crnogorske državnosti vjekovima noseći iskru državne i religijske samobitnosti. Povlačenje granice između crkve i države, koje traje od 1852. godine, danas postaje jednim od ključnih izazova uspostavljanju pravne države.

Za Šestova, Atina je otjelotvorenje principa razuma i naučnih zakona, predvidivosti i determinisanosti, a Jerusalim – grad slobode i kreativnosti, besmrtnosti gdje je sve moguće. Uopštenije, Atinu i Jerusalim možemo razumjeti kao simbole razuma i vjere, politike i religije, države i crkve. Čini se da se cjelokupni kulturni život moderne Evrope odvija preko pomenute mediteranske transverzale i da je crnogorsko iskustvo u tom smislu istorodno sa evropskim.

Doktrina dva mača: religijska i politička legitimacija moći

Novozavjetne Isusove riječi: „moje kraljevstvo nije od ovoga svijeta“ dobijaće različite interpretacije u crkvenoj i dvorskoj doktrini srednjovjekovlja. Vizigotska pljačka Rima 412. godine motivisaće Avgustina Hiponskoga da u svom djelu „O državi Božjoj“ odgovori na pitanje o uzroku pada velike imperije i iznese svoju hrišćansku viziju o grešnoj i nepravednoj državi (gradu) i njenom nebeskom pandanu. U srži hrišćanske doktrine Aurelija Avgustina je ideja da je politika polje prljavog i nepravednog: Božja država je zasnovana na ljubavi Božjoj, a zemaljska na ljubavi prema samom sebi, u njenim temeljima je bratoubistvo i čine je nevjernici i zli duhovi.

Doktrina pape Gelazija s kraja petog vijeka nas uči da svijetom vladaju dvije sile („dva mača“): *auctoritas* (crkva) nad dušama i *potestas* (država) nad tijelom. Autoritet se, za razliku od moći koja se nameće, stiče i kao takav ima veću legitimacijsku snagu od puke moći. Vlast sveštenstva je mnogo veća jer na sudnjem danu moraju polagati račune i o dušama kraljeva i careva. Istorija srednjovjekovne Crne Gore svjedoči o važnosti religije za državotvorne projekte: „cijeneći da im za politiku koju su vodili od veće koristi može biti rimski papa nego carigradski patrijarh, Balšići se priklanjaju papi i uvode katoličanstvo kao državnu religiju“ da bi se kasnije Balša III opredijelio za hrišćanstvo istočnog kulta.¹

U modernom dobu, prećutno shvatanje primata religijskog je determinatna gotovo svih tradicionalnih političkih zajednica u kojima je religija odigrala važnu istorijsku ulogu a demokratske

¹ Živko Andrijašević, *Istorija Crne Gore*, Atlas fondacija, Vukotić media, Beograd, 2015, 61.

institucije nisu pustile korijene. Ova društva su samo formalno sekularizovana, te religija ostaje duboko u svim porama društvenog i ličnog. Crnogorsko društvo se uklapa u opisanu shemu. Iako formalno sekularizovana Crna Gora nerijetko pokazuje klerikalistička skretanja, ustupanje religiji i religijskoj eliti nauštrb neutralnosti koju nalažu pravila demokratskog proceduralizma. Religijske simbole i aluzije susrećemo u svim sferama crnogorske društvene zbilje: od porodičnih okupljanja i ceremonija, preko psovki i kletvi do masovnih medija i državnih simbola.

O religiji i politici može se misliti i kao o poljima intencionalnog gomilanja moći² kroz procese *birokratizacije* (u slučaju politike) i procese *klerikalizacije* (u slučaju religije). Dakle, ako odstupimo od fukoovske matrice moći, možemo reći da su religija i politika veliki diskursi moći koji nerijetko mogu biti instrumentalizovani od strane grupa pojedinaca za ostvarenje njihovih partikularnih interesa. Premda oba koncepta polaze

² Diskursna teorija moći i biopolitika nekad kao da zamagljuju svjesnu ulogu pojedinca – svijet namjera i njegovu želju za moći, ali pomažu u razumijevanju čina potčinjavanja. Uopšteno uzev, duša i tijelo ostali su predmetom sistema disciplinovanja i potčinjavanja – vršenja moći, kako religijskog tako i političkog. Biopolitika ili bio-moć širi polje svojeg uticaja sa *biosa* (refleksivnog života pojedinca u političkoj zajednici) na *zoe* (puki život, biologiju opstanka, osnovnih nagona). Religijske zajednice nerijetko se određuju sa žestinom protiv LGBT pokreta u Crnoj Gori stavljajući do znanja svojim sljedbenicima da je tijelo predmet kontrole i disciplinovanja i da „grešno tijelo“ nema pravo na *bios* – život u političkoj zajednici. Opresivni diskursni modeli, bili oni religijske ili političke provenijencije, za Fukoa su uvijek jedno: nepersonalna shema podređivanja amalgamu znanje-moć. Problem ove perspektive je predstava da je ulaženje *crkvenog* u sferu *političkog* prosto širenje diskursne moći i da mi kao subjekti i objekti te nepersonalne moći nemamo sredstva za promjene od presudne važnosti.

od opšteg univerzalnog što im daje diskursnu legitimaciju, oni nerijetko u svom realizovanju otkrivaju sitne i sebične interese. Naročito u tranziciji, vremenu sveopšte konsolidacije društvenog tkiva i uspostavljanju novog sistema vrijednosti i orijentacije, uloge političkih i religijskih grupa se ukrštaju, a njihov cilj postaje istovjetan – legitimisati se u novom društvenom poretku i zauzeti sfere moći i djelanja. U postjugoslovenskom kontekstu, oživljavanje i silinu povratka religijskog valja tumačiti u kontekstu njegovog višedecenijskog negiranja u agnostički orijentisanom periodu socijalizma.

Srž prirodnog prava, porijeklo legitimiteta i suvereniteta su aporije politike, pa se religijski diskursi javljaju kao moguća rješenja – profani svijet politike i ovozemaljskog valja legitimisati nečim višim i svetim. Kao nekada, tako i danas, održavanjem prisnih odnosa sa vjerskim zajednicama političke partije i predstavnici političkih institucija se nadaju upravo toj – vanpolitičkoj, gotovo mističkoj legitimaciji. Za koncept građanskog demokratskog društva pervertirana težnja političkih partija može se objasniti mobilizacijskom i interpretativnom moći vjerskih zajednica. Povjerenje koje ove zajednice zavrijeđuju u balkanskim društvima nakon sunovrata real-socijalizma i bratoubilačkog rata može se tumačiti mitskim diskursom kojim religija uspijeva nametnuti red i poredak tamo gdje ga više nema – na pustoši nekad moćne socijalističke države rasrgnute partikularnim atavističkim nacionalizmima.

Premda je na obrisima nekadašnjih država real-socijalizma, kao što je Crna Gora, proces dirigovane ateizacije doveo do erozije konvencionalnog religijskog ponašanja i udruživanja, praktikovanja religijskih običaja i obreda, te posjeta svetilištima, religija je, u opštem buđenju etniciteta, postala osnovnom identitetskom i ideološkom *matricom samorazumijevanja* i *razumijevanja drugih* koja stupa na mjesto koje su nekad suvereno držali ideologija marksizma i narativ „bratstva i jedinstva“.

Gledano na nivou suštine ovih paradigmi, razlika između religijske i liberalne političke legitimacije je očigledna: dok različite konfesije pozivaju na mitsko i kolektivističko negirajući individualno, liberalni politički poredak legitimise se upravo pojedincem – pristankom individualnog građanina liberalnog društva. Volja pojedinca u zajednicama gdje su religija i politika sjedinjene postaje nevažna. Šćepan Mali je sebe smatrao vladarem koji je božjim providjenjem pozvan da politički djela, a ne voljom Crnogoraca: „Ja nijesam ovdje došao, no sam poslan od boga čiji glas čuh“³. Ustav kao povelja slobode počiva na neprikosnovenoj slobodnoj volji pojedinca kao izvoru suvereniteta. Međutim, uzimajući u obzir kolektivistička i demagoška skretanja savremenih demokratija, u zoni iskustvenog religija i politika se nerijetko amalgamiraju tvoreći okosnicu društvenog poretka.

Religija kao reakcija i stabilizator poretka

Religija se, dakle, može tumačiti i kao stabilizator poretka, dodatna platforma legitimacije političkog. Ne čudi da je religija bila protiv istorijskih revolucija jednakom silinom kao i protiv naučnih⁴. Građanske revolucije koje su donijele sekularizam imale su rušenje *anciene regime-a* kao svoj prvobitni cilj.

³ Navedeno prema: Andrijašević, ibid. 123

⁴ Religija se ne može razumjeti jednoznačno. Iako je u kontekstu savremene politike njen reakcioni karakter najvidljiviji, ne može se previdjeti i emancipatorska uloga crkve u povijesti političkog života zapadnih demokratija. Posebno valja spomenuti djelovanje baptističke crkve Martina Lutera Kinga u ostvarivanju građanskih prava baziranog na hrišćanskom učenju, saradnju Katoličke crkve sa projektom Solidarnost u Poljskoj, učenje i revolucionarno djelanje teologije oslobođenja (*libertatis nuntius*) u okvirima autoritarnih režima Latinske Amerike.

Okoštali politički i društveni poredak u Crnoj Gori, koji se nije okušao na testu demokratske smjene vlasti, najviše strahuje od toga – revolucije⁵ koja bi zaustavila njegovu permanentnu mutaciju. Ova se tvrdnja slikovito uočava na primjeru „Djevojačkog instituta carice Marije“, osnovanog za vrijeme knjaza Nikole, koji je u svom programu imao „da je njegov cilj da se kod vaspitanica razvije duh pravoslavlja, poslušnost i ljubav prema otadžbini“⁶. Opasnost od uplitanja vjerskih zajednica u sekularni poredak crnogorske države i društva danas je u petrifikovanju postojećih političko-društvenih odnosa koji bi onemogućili neophodno demokratsko sazrijevanje i društvenu emancipaciju.

U ovom ključu treba tražiti odgovor na pitanje zašto politička elita, vlast i opozicija, u ustavno sekularnoj državi Crnoj Gori, prema potrebama real-politike svakodnevice, sklapa nagodbe sa poglavarima različitih vjerskih zajednica koje u krajnjem vode ka urušavanju sekularizma i republikanizma. Dužničko-povjerilački odnos dvaju centara moći i njihova sinergija u post-tranzicionoj Crnoj Gori ima da zahvali nerođenom građanskom društvu. Građansko društvo treba razumjeti kao komunicirani pluralitet interesa i vrijednosnih matrica čiji eho odzvanja u institucijama pravne države. Istorijski, prema slijedu političkih i ekonomskih poredaka, ovakvo društvo se nije zametnulo u crnogorskoj državi. Smjene autoritarizama i centralistički ekonomski modeli koje su danas zamijenjene formama primitivnog kapitalizma strukturna su prepreka pokušajima intelektualne i kulturne elite u

⁵ Pojam „revolucije“ od četrnaestovjekovnog značenja kretanja nebeskih tijela, početkom 17. vijeka biva korišćen za opis svrgavanja dinastije Stjuart od strane Viljema Oranskog u *Slavnoj revoluciji*. I ovaj je pojam iz religijskog ušao u politički rječnik.

⁶ Andrijašević, *ibid.* 199.

stvaranju građanskog društva u Crnoj Gori⁷. U sistemu uvijek iznova abortiranog građanskog društva, vjerske zajednice i političke partije su tumači svekolike stvarnosti – bez civilnog društva polje interpretacije i vrednovanja je njihovo i oni ga mogu bez straha „unovčiti“ za svoje partikularne potrebe. Zato valja odgovoriti na pitanje šta je to inherentno i politici i religiji što ovim oblastima daje toliku legitimacijsku i motivacionu moć.

Eshatološka i soteriološka funkcija politike i religije

Dva shvatanja svijeta (*Weltanschauung*) – dvije narativne matrice *homo religiosus* i *homo politicus* razlikuju se samo na nivou idejnog. U sferi praktičkog i crkva i religija koriste se istim pravilima disciplinovanja i kažnjavanja kako unutar organizacionih cjelina tako i u djelanju ovih cjelina prema spolja. Poslušnost i potčinjavanje postaju osnovnim načinima ostvarivanja društvene dobiti i moći nad drugima .

Traganje za *eshatonom* – sudnjim danom razrješenja svih nedaća zacrtana je tačka svakog političkog i religijskog programa. Politički programi kao i sveti spisi, predizborne kampanje kao i istupi religijskih vođa obiluju tim željenim ishodom – vremenom spokoja i blagostanja – zlatnim vremenom meda i mlijeka. Deprivilegovani slojevi u vremenu opšte društvene krize, kakva je zadesila prostore bivše Jugoslavije, lako posežu za religijskim i mitsko-političkim narativima spasenja. U tom vječnom kretanju ka *eshatonu* nedostaje još samo spasilac koji

⁷ Građansko društvo, po Hegelu, ujedinjuje beskonačnost zasebnosti i princip opštosti – sebične interese pojedinca usklađene sa njegovim svjetonazorima i opštost koja teži da zadovolji dobro drugoga. Građansko društvo ne ukida religijsku pripadnost pojedinca ali ga obavezuje na prihvatanje i poštovanje religijske pripadnosti drugih.

treba da predvodi gomilu, ohrabri i pokaže put. Čini se da je spasilaca, kako među političkom, tako i vjerskom elitom u vremenu beščasća, bilo u svim novosabranim etničkim zajednicama. Eshatološka i soteriološka funkcija, gledano sociološki, jesu glavni razlog preplitanja ovih dviju sfera ljudskog djelanja, a u tom ključu treba tražiti i podudarnosti u načinu na koje obje sfere ljudskog djelanja teže ovladavanju *svijetom života*⁸, kroz proizvodnju modela potčinjavanja.

Religijski argumenti i liberalna država

S druge strane, moderno društvo je sklono relativizmu, u pluralnosti svjetonazora i stilova života teško je i nezahvalno odrediti onaj „pravi“. Pitanje utemeljenosti religijskog mišljenja i njegovo mjesto u javnoj sferi jedna je od opsesivnih tema savremenog liberalizma. Odnos religije i politike zadire u srž političke legitimacije i ideje građanstva. Ideja neutralne liberalne države⁹ nailazi na oštru kritiku teoretičara kulturalnog liberalizma. Ove teorije polaze od ideje da su država i politika

⁸ Ovaj pojam treba razumjeti u Habermasovom značenju, kao socijalno i kulturno sedimentirana značenja koja rezultiraju iz komunikativne akcije kojom vladaju principi *praktičke racionalnosti (tehnička instrumentalnost* je vezana za industrijsku proizvodnju, ekonomiju ali i politički sistem). Kolonizacija svijeta života nastaje onda kada umjesto praktičke racionalnosti, život u zajednici biva određen drugim: novcem, moći autoriteta, dogme ili ideologije itd. U kontekstu našeg razmatranja: politički život Crne Gore može biti određen samo deliberacijom njenih građana i rezultatima te deliberacije koja počiva na pravilima poštene debate i jednakosti njenih učesnika a ne na vanpolitičkim narativima koji dolaze iz bilo koje konfesije.

⁹ Kako objašnjava Gaus, neutralnost može podrazumijevati tri različite ideje: a) neutralnost opravdanja b) neutralnost ciljeva i c) neutralnost efekata određenih politika liberalne države. Liberalna politička neutralnost: je kada A [agent države] ϕ -je [primjenjuje prisilu na Građanina X koji je takođe slobodna

takođe ukorijenjene u kulturne obrasce koje i same reprodukuju i osnažuju. Teoretičari političkog liberalizma došli su na ideju religijske uzdržanosti koja se u savremenoj političkoj misli javlja u nekoliko bliskih interpretacija.

Doktrina religijske uzdržanosti predviđa da se pojedinac može zalagati za zakone prinude samo ukoliko za njih može naći sekularne (nereligijske, svjetovne) argumente. Sličnu ideju zastupa i Džon Rols svojim konceptom *javnog uma*. Građani uključeni u određene političke aktivnosti imaju moralnu obavezu da svoje političke stavove u vezi sa temeljnim političkim pitanjima objasne drugim građanima referenciranjem na javne vrijednosti i javne standarde tj. na principe javnog uma, a ne principe svojih sveobuhvatnih (*comprehensive*) moralnih, religijskih ili filozofskih doktrina. U provizu (uslovu) koji navodi u svojim kasnijim pisanjima Rols smatra da građanka može navesti u javnom diskursu i one principe koji dolaze iz njenih sveobuhvatnih doktrina sve dok za iste može naći i argument javnog diskursa.¹⁰ Slično razmišlja i Habermas kada tvrdi da se od građana „očekuje da poštujući premise svoje vere, usvoje sekularnu legitimaciju zajednice u kojoj žive“¹¹. Čini se da je

i jednako razumna moralna osoba, ili sudjeluje u odobrenju te prisile] mora biti neutralan između X i Y [gdje je Y = bilo koji drugi racionalni građanin / moralna osoba]: opravdanje agensove prisile se ne smije pozivati na razliku X-a i Y-a (D) u njihovim vrednosnim standardima. (Gaus, „The moral foundations of liberal neutrality“, *Contemporary debates in political theory*, 2009) U našem slučaju to bi značilo da bilo koji državni organ, parlament, vlada ili organi pravosuđa ne mogu da se pozovu na argument ili vrijednost koji proizlaze iz nečije vjeroispovijesti ili nepostojanja iste (u slučaju agnostika i ateista).

¹⁰ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996.

¹¹ Habermas, *Dijalektika sekularizacije*, dostupno na: <http://pescanik.net/dijalektika-sekularizacije/>

ovaj teorijski koncept najbliži normativnom idealu u kontekstu savremenog crnogorskog društva.

U nekim slučajevima argumenti religije su od presudnog značaja za važna društvena, pa i politička pitanja. Vjerske zajednice su tada pozvane da daju određeni stav jer njegov izostanak može imati negativne posljedice. Pitanja mogu biti opšte (abortus, eutanazija) ili za religijske zajednice specifične prirode (poput vehabizma, religijskog nasilja itd). Većina građana Crne Gore podijeljena je između lojalnosti vjerskoj zajednici i odanosti principima javnog diskursa i demokratske političke kulture. U takvoj raspolućenosti nemoguće je očekivati brisanje religijskih argumenata iz javne sfere, ali je moguće njihovo uslovljavanje principima javnog uma. Javni um kontekstualno možemo razumjeti kao skup osnovnih principa koji proizlaze iz demokratske političke kulture, a podrazumijeva osnovna načela demokratskog proceduralizma, ljudskih i manjinskih prava koja u svom korištenju imaju ideal društvene pravde, slobode i jednakosti.

U pitanju je moralna obaveza pojedinca da afirmiše samo one zakone i argumente za koje pouzdano zna, u domenu mogućnosti spoznaje, da se isti mogu opravdati razlozima nekonfesionalne prirode. U crnogorskom društvu, koje pokazuje visok stepen religioznosti i uvažava konfesionalne institucije i istovremeno je određeno pluralnošću religija, ideja javnog uma mora biti korektivni normativni ideal. Težeći perspektivi javnog uma građani se mogu distancirati od svojih uskih svjetonazora i zauzeti poziciju sa koje će njihova međusobna komunikacija biti lakša i produktivnija a da se pritom od njih ne zahtijeva da se tih svjetonazora odreknu.

Veliki dio kritike Rolsovog javnog uma ukazuje na moguću shizofrenu raspolućenost građanina između njegovog privatnog i javnog života: od njega se očekuje nerealan cilj da balansira sfere života i u jednoj bude ortodokсни vjernik, a u drugoj liberalni građanin sklon javnom umu. Međutim, ako se prihvati

opravdani element ove kritike, pitanje je koja je alternativa u pluralnim društvima. Čini se da je insistiranje na korekciji naših privatnih svjetonazora neophodan korak ka deliberaciji sa drugima. Ostavljanje po strani naših partikularnih saznanjih i vrijednosnih sistema i usvajanje pravila javne deliberacije otvara mogućnost za bolje razumijevanje interesa drugih ali i opšteg interesa zajednice, te samim tim i moćnog građanskog društva.

II Crnogorski i evropski sekularizam¹² – – uporedna perspektiva

Sekularna država se javlja nakon građanskih revolucija kao jedan od modela uređenja odnosa političkog i religijskog autoriteta i moći. Ideja sekularizma¹³ u političkoj teoriji u formi koju danas prepoznajemo jasno je formulisana u pismu u Tomasa Džefersona baptistima iz Danburija 1802. godine i čuvenom „zidu odvajanja između crkve i države“. Ustav SAD-a, na koji ukazuje Džeferson u pomenutom pismu, prvi je poznati ustav koji jasno određuje načelo odvajanja crkve i države.

Prvi amandmanu na Ustav SAD -a, koji je dodat temeljnom pravnom aktu ove zemlje 1791. godine, glasi: “Kongres neće donijeti nikakav zakon koji bi neku religiju proglasio za zvaničnu ili zabranio njeno slobodno vršenje“. Država tako ostaje po strani u odnosu na religijsko organizovanje njenih građana. Francuski zakon o razdvajanju države i crkve iz 1905. godine je zakašnjelo ostvarenje francuske građanske revolucije

¹² Sam pojam „sekularizam“ (svjetovnost) skovao je engleski filosof Džordž Džekob Houliouk, v. Holyoake, G. J. *Origin and Nature of Secularism*, London: Watts & Co, 1986. p. 50.

¹³ Gotfrid fon Majern u svom djelu iz 1734. godine, *Acta Pacis Westphalicae Publica* napominje da se pojam „sekularizacija“ koristio još tokom mirovnih pregovora u Vestfaliji.

i danas je temelj francuskog republikanizma. Prema Peña-Ruizu samo je u Francuskoj model laičke države doveden do kraja.¹⁴ Zato nam ovaj model najbolje ukazuje na nedostatke tradicionalno shvaćenog laicizma, te preispitivanje njegovih polaznih stanovišta.

U oba slučaja očigledan je odnos između religije i konstitucionalizma novih političkih zajednica. Pogrešno je porediti iskustvo ovih dviju republika sa političkom historijom balkanskih država. Specifičnost religije u historiji balkanskih naroda i njihovih država ogleda se u njenim dvijema funkcijama: *identitetskoj* (religija kao čuvar socio-kulturnog identiteta) i *državotvornoj* (religija kao matrica državotvornosti). Ove dvije funkcije prepliću se i stvaraju amalgam koji danas rezonuje u političkoj kulturi savremene Crne Gore.

Identitetski potencijal religije treba tražiti u njenom dominantnom položaju u kulturnom razvitku balkanskih naroda i svijesti o samobitnosti. Religija je bila institucionalizovano polje prosvjeđivanja, važan element Kimlikine „*socijetalne kulture*“ – polja mogućnosti samorazumijevanja i ostvarenja individualne autonomije. Crkva je na balkanskim prostorima bila čuvar učenosti i predanja, njegovateljica jezika i kulture, te baštinik ideje samobitnosti. Manastiri su bili ujedno i prepisivačke škole, te su se pismenost i jezik, kao osnova komunikacijskog ali i identitetskog, razvijali i njegovali u okvirima crkve. Manastiri su bili rasadnik učenosti i njegovanja književnog jezika. Religija je tako važila kao determinanta opstanaka kulturnog bića, embrion koji je u svakom času mogao da reprodukuje cjelokupnost nacionalnog i historijskog bića. Svojevrсна matrica sjećanja i trajanja i baštinik prosvjeđenosti¹⁵. Ipak, prosvjeđenost na

¹⁴ Henri Peña-Ruiz, *Što je laičnost?*, Politička kultura, Zagreb, 2004.

¹⁵ Razvoju učenosti doprinijeće posebno osnivanje Bogoslovije na Cetinju 1869. godine.

balkanskim prostorima, poput bijega Dositeja Obradovića iz manastira Hopovo, označice početak nove moderne ere u kojoj crkva više neće imati tapiju nad životom i istinom.

Ne treba zanemariti ni državotvornu funkciju religije. Crkva je za vrijeme vladavine Osmanskog carstva bila okosnica sveukupnog društvenog poretka i ključna ideološka matrica oslobodilačke borbe. Najvažnije institucije plemenske organizacije vlasti su bile vezane za crkvu. Opšti crnogorski zbor, najdemokratskija plemenska institucija, se okupljao jednom godišnje, obično na Malu Gospođu, a kasnije na Đurđevdan ili Petrovdan, i to obično ispred Cetinjskog manastira¹⁶. Cetinjski manastir je bio priznat srednjovjekovnom poveljom, te je i poslije turskog osvajanja darovna povelja manastiru od Ivana Crnojevića ostala na snazi, a manastir je plaćao odsjekom sandžakbegu određenu svotu. Religija je onda kao i danas imala važnu integrativnu ulogu. Njegoš je svog strica Petra I Petrovića proglasio za sveca zaobišavši važeća pravila kanonizacije, upravo imajući u vidu autoritet koji bi mu svetost njegovog pretka donijela u plemenski razdijeljenoj Crnoj Gori, uprkos negodovanju Rusije. U periodu vladavine knjaza Danila kada crkva preuzima širenje prosvjećenosti može se uočiti i njena državotvorna uloga:

„sa svojom kako-tako izgrađenom teologijom, odnosno primjenom svojih duhovnih sredstava, crkva je kod nas doprinosila progresivnim tendencijama stvaranja i jačanja državne vlasti: osudom negativnih ostataka plemenskog života, kao krvne osvete, mazije i drugih primitivnih običaja i naravi. Propovijedi o poslušnosti tadašnjim zemaljskim vlastima, iako po svojoj prirodi imaju smisao odbrane klasnog poretka, značile su ovdje i moralno-političku potporu onim snagama koje uvode red i zakon u zemlji“¹⁷.

¹⁶ v. Andrijašević, *ibid.* 79.

¹⁷ Novak Ražnatović, „Položaj i uloga crkve u Crnoj Gori 1852–1878. godine“, *Istorijski zapisi*, broj 4, 1961, dostupno na: <http://www.montenegrina.net>

Zapadna (američka i evropska) i crnogorska sekularnost razlikuju se u genezi i kvalitetu. Evropski sekularizam počiva na toleranciji, humanizmu i ideji neutralne države koji nastaju u okviru građanskih revolucija i sveopšte društvene modernizacije i ideala prosvjećenosti. Sekularizam kao institucionalno odvajanje crkve i države ide zajedno sa složenim društveno-istorijskim procesom kojim religijsko mišljenje je praksa i ustanove gube društveni značaj, a društvo, kultura i ljudi se oslobađaju religijskog uticaja. Svjetovna emancipacija, raščaravanje unutar samog društva, treba da se temelji na autoritetu nauke i filozofske kritike, racionalnoj misli, slobodi stvaralaštva. Svjetovna emancipacija ne mora značiti negiranje religioznosti. Naprotiv, u dijalektici religijskog i kritičkog moguće je zadržati cjelovitost bića u njegovom traganju za prvim pitanjima svijeta i postojanja. Taj odnos bi morao biti dopunjujući uz uvažavanje dometa jednog i drugog pogleda na svijet. Ipak, odraz zrelog i sekularizovanog društva je odvajanje sfera u kojima religijski argumenti mogu imati značaj.

Crnogorski sekularizam proizvod je autoritarne vlasti pa je već tu moguće tražiti razloge za nepostojanost istinskog sekularizma kao opštedruštvene promjene na ovim prostorima. Odlukom Senata od 1. marta 1852. Crna Gora postaje nasljedna kneževina s knezom na čelu, čime se odvaja državna od crkvene vlasti koje su od 1696. objedinjavali vladari dinastije Petrović.¹⁸ Kako navodi Ražnatović „zahtjev da se Danilo zaknjazi obrazlaže se ‘obstojateljstvom vremena’ i ‘napretkom čelovječeskog uma’, zbog čega više ne stoji da se dvije stvari tako različite kao ‘krst i sablja’ drže u jednoj ruci. Taj oblik vladavine, konstatuje se dalje, iščezao je u cijeloj Evropi, jer se ‘... ne združuje sa svjetlostju filozofije niti je naličan od jedne zdrave politike.’“

¹⁸ Periodi vladavine Šćepana Malog te gubernadurstva takođe se mogu podvesti pod sekularno vršenje vlasti.

„Želeći ja da po vazmožnosti i snazi naroda crnogorskoga budu obnovljeni i uzdržani svi manastiri koji se u našoj državi nalaze i da budu za diku našega pravoslavnoga zakona i vječni spomen naše starie vitezova, tako želim, i hoću da i bivši manastir Riječke Nahije Sv. Oca Nikole bude nanovo uzdržan“¹⁹. Iskorak Crne Gore u pogledu odnosa prema crkvi naišao je na negodovanje i osudu u regionu, posebno u Kraljevini Srbiji. U periodu od pojave uvođenja sekularizma do 1918. godine, Crnogorska pravoslavna crkva je bila državna crkva i to je bilo normirano zakonodavstvom knjaza Danila, te državnim Ustavom knjaza i kralja Nikole I Petrovića Njegoša. Pravoslavlje je bilo državna vjera, to je regulisano i Danilovim zakonikom iz 1855. godine, a bila je jemčena sloboda i ravnopravnost vjeroispovijesti. Član 92 Zakonika Danila I kaže da u Crnoj Gori „...*nema nikakve druge vjere do jedine pravoslavne istočne, to opet svaki inoplemenik i inovjerac može slobodno živiti i onu slobodu i onu našu domaću pravicu uživati kako i svaki Crnogorac i Brđanin što uživa*“. I ustav iz 1905. godine pravoslavlje čini državnom vjerom te jemči slobodu drugim vjeroispovijestima, a Krivičnim zakonikom i Zakonom o školovanju predviđena je zaštita i ravnopravnost svih konfesija.²⁰ U ovom periodu crnogorske istorije, za razliku od vremena ranijih Petrovića, religija je bila podređena moćnim vladarima. Iz perspektive današnjih standarda slobode vjeroispovijesti možemo reći da je država tada narušavala autonomiju crkve, a odnos monarha u kasnijoj zajedničkoj državi prema crkvi bio je identičan.

Ustav Crne Gore iz 2006. članom 14 određuje da su vjerske zajednice odvojene od države, te da su ravnopravne i slobodne u vršenju vjerskih obreda i vjerskih poslova. Rad vjerskih zajednica je regulisan Zakonom o pravnom položaju vjerskih zajednica

¹⁹ Ražnatović ibid.

²⁰ v. Andrijašević, ibid. 194

iz 1977. godine prema kojem su osnivači vjerske zajednice građani. Ovaj zakon je zastario i ne odgovara na ključna pitanja savremenog odnosa države i vjerskih zajednica u novom ustavno-pravnom okviru Crne Gore.

Da je Crna Gora, poput mnogih evropskih država, zadržala religijske simbole uočava se u njenoj heraldici. Kako je utvrđeno zakonom o državnim simbolima iz 2004. godine grb²¹ Crne Gore je u obliku zlatnog krunisanog dvoglavog orla, uzdignutih krila u poletu, sa skiptrom u desnoj i šarom u lijevoj kandži na crvenoj osnovi. Kruna iznad orlovskih glava i skiptar su zlatni sa krstom na vrhu. Šar je plavi sa zlatnim okovom i krstom. Dakle, najmanje tri znaka ovog državnog simbola jasno ukazuju na hrišćansku (pravoslavnu) religiju. Premda je jasno da je ovdje kao i u slučaju drugih evropskih zemalja u pitanju relikv prošliosti, u pravu su savremeni mislioci multikulturalizma kada nas tjeraju da se pitamo koliko su naše države, u mnogim sferama pa i na simboličkom nivou, uistinu neutralne? Ili se radi o „suštinski pasivnim simbolima?“²²

²¹ Grbovi su počeli da se razvijaju kao identifikacioni simboli krstaških trupa u XII vijeku. U vizantijski kulturni prostor stižu 1204. godine, kada su krstaši osvojili Carigrad i proglasili tzv. Latinsko carstvo. Osnovni znaci krstaških grbova bili su štit sa krstom i četiri figure između krakova. Francuski stručnjak Šlumberger navodi da su carevi iz francuske porodice Kurtne za grb Latinskog carstva uzeli Konstantinov steg, stavili ga na štit i dodali mu četiri zlatnika sa krstićima.

²² Evropski sud za ljudska prava je u slučaju Leutsi protiv Italije raspeća Isusa Hrista u italijanskim školama i javnim institucijama nazvao „*esencijalno pasivnim simbolima*“. I u ovom slučaju evropska sekularnost ustukla je pred običajnošću većinskog kulturnog koda, a sud zauzeo razboritiju poziciju od one koju bi dosljedna i dogmatska primjena člana 9 o slobodi misli, savjesti i vjeroispovijesti Evropske konvencije, podrazumijevala.

III Tranziciona klerikalizacija – između građanske religije komunizma i klerofašizma

Od civilne religije²³ do klerikalne države?

U poslijeratnom periodu crnogorsko društvo je prošlo kroz svojevrsno traganje za civilnom religijom koje se ogleda u prisutnosti ideologija marksizma i socijalizma. U ovom periodu sekularizacije ili „dirigovane (prisilne) ateizacije“ religija je protjerana iz sfere javnog u privatno, a sama ideja religioznosti bila je u suprotnosti sa ideološkom matricom partije. Premda su vjerske zajednice bile žrtve autoritarnog režima i ograničene slobode kao i svi pojedinci, a religijsko kulturno nasljeđe prepušteno višedecenijskom nemaru, njihova kasnija uloga u pošasti bratoubilačkog rata ukazuje na nezrelost i neodgovornost za djelanje u javnom prostoru.

Postkonfliktna društva teže učaurenim identitetima. Postmodernost, sa druge strane, spaja nespojivo – tradicionalne i prepolitičke identitete sa vjerom u nauku i društveni progres.

²³ Moguće transformacije religijskog u političko i *vice versa* prepoznaju i takozvanu građansku religiju, koncept koji u političku teoriju uvodi Ž. Ž. Ruso u osmoj glavi četvrte knjige *Društveni ugovor*, jasno je odvajajući od klerikalne religije i religije pojedinca. Civilna religija uobličava postulate hrišćanstva i prilagođava ih društveno-političkom poretku. Dogme građanske religije prema Rusou su proste: postojanje moćnog, sveznajućeg i blagotvornog božanstva, sposobnog za predviđanje i providenje, život koji dolazi, kažnjavanje zla, sreća pravednika i svetost društvenog ugovora. Civilna religija je ideal pluralističkog društva: vjera u zajedništvo i različitost, pripadanje društvenoj zajednici kao vrijednosnom i prakseološkom orijentiru. U realnosti ona je košmar totalitarizma i dogmatizma, koji ukida i anatemiše razliku i otpor.

Istraživanja o povjerenju građana u institucije u Crnoj Gori iz 2014. pokazuju da dominantna vjerska zajednica u Crnoj Gori, Srpska pravoslavna crkva, uživa veće povjerenje od Vlade, Predsjednika ali i Skupštine. Zanimljivo je da jedine institucije koji uživaju veće povjerenje od crkve jesu tekovine socijalizma: obrazovanje i zdravstvo.²⁴ Građani vođeni svojim vjerskim partikularizmima nedovoljnim povjerenjem prema institucijama indirektno negiraju mogućnost stvaranja građanske političke zajednice. Sa druge strane, oni legitimišu državu dajući joj povjerenje za obezbjeđivanje servisa ključnih za savremenog čovjeka: nauku i zdravstvo. U takvim okolnostima važno je odrediti idealni normativni okvir za djelanje ovih važnih društvenih institucija – za našu analizu posebno vjerskih, te priznati njihovu ulogu u javnom prostoru. Odgovorit na pitanje – šta vjerske zajednice treba da čine u jednom društvenom okviru – mora uzeti u obzir njegove istorijske, političke i sociološke determinante.

Crna Gora, kao država kadra da odolijeva globalnim izazovima konstantnom saradnjom sa regionom, država po mjeri savremene pojedinke i pojedinca u raskoši njenog/njegovog identiteta mora uvažiti vjerske zajednice ali i zaštititi svoje institucije od njihovog uticaja. Postsocijalističku slobodu nacionalne i religijske pripadnosti treba upotpuniti postmodernim slobodama građanke koje idu dalje od njene tradicionalne pripadnosti: pripadanje potkulturnim grupama, pravo na drugačiji

²⁴ Vladu podržava 44,3 odsto građana, predsjednika države 50, 2 odsto, SPC 55,6 odsto, CPC 23,2 odsto, partije 26,2 odsto, zdravstveni sistem 60,3 odsto, obrazovni sistem 58,7 odsto, Vojsku 50, 9, Evropsku uniju (EU) 48 odsto, NATO 34,9 odsto, Delegaciju EU u Crnoj Gori 38,8 odsto. <http://www.cedem.me/me/programi/istraivanja-javnog-mnjenja/politiko-javno-mnjenje/summary/29-politicko-javno-mnjenje/821-istraivanje-javnog-mnjenja-crne-gore-o-nato-integracijama>

životni stil, sloboda tijela i seksualnosti, sloboda od tehnolo-
gizacije, dogme, političke doktrine i pripisanih okoštalih iden-
tитета traže svoje priznanje u kaleidoskopu savremene politike.
Da li je religija sposobna da ovim slobodama izađe u susret?
Ako nije, da li je opravdano zahtijevati da makar ove bolne rane
patrijarhalnog društva u emancipaciji ne soli govorom mržnje i
netrpeljivosti?

Religijske zajednice su odgovorne da svoje sljedbenike izve-
du iz palanke lažne sigurnosti okoštalih identiteta, palanke o
kojoj govori Radomir Konstantinović, iz oivičene dogme u svi-
jet složenosti i pluralnosti identiteta. Samo na taj način
ojačavaju sposobnost društva da se suočava sa izazovima mod-
ernosti i savladava izazove u harmoniji međuvjerskih odnosa.
Ekumenistički pokret i različiti vidovi međureligijskih konfer-
encija na međunarodnom nivou ukazuju na mogućnost koju i
vjerske zajednice Crne Gore mogu da slijede. Samo na taj način
se vjerske zajednice iznova legitimišu kao duhovni svetionici i
izvori društvene harmonije.

Uzimajući u obzir povjerenje koje religijske zajednice imaju u
našem društvu, izgradnja povjerenja i uklanjanje među-etničke i
među-religijske distance čini se lakim zadatkom. U susretu
različitih duhovnih zajednica stvarali bi se *odnosi solidarnosti*
uočavanjem sličnosti između tradicionalnih monoteističkih
religija, *priznanja postojanja* netradicionalnih religijskih
oblika²⁵ i *odnosi tolerancije* između vjerujućih i ateista²⁶. Ova

²⁵ U dominaciji tradicionalnih konfesija noviji oblici religioznosti se
određuju kao sekte i negira im se kako predmet vjerovanja, tako i dobronam-
jernost vjerskog djelanja.

²⁶ Nerijetko se, a to pokazuje i iskustvo iz popisa građana država u regionu,
ateisti određuju kao „nevjernici“ ili „nevjerujući“ kao da je vjerovanje
opšteprihvaćena vrjednosna matrica. Logički tačan naziv, ipak u sebi krije cijelu
konotativnu paletu netrpeljivosti prema građanima drugačije duhovnosti.

tri principa i procesa čine jedinstveni normativni okvir koji je jedinstvena brana od pošasti klerikalizma.

Posttranziciona klerikalizacija

Sveto i profano kao opozicije određenja cjelokupnog iskustva ostavljaju malo prostora za političko, ili makar za ono političko koje zagovara deliberativni liberalizam. Sveto izlazi iz okvira politike zbilje, ono nadmašuje prolaznost zemaljske države. Sveto je više imanentno nego pojmljivo. Sa druge strane profano treba da zabavi, opusti i relaksira. Sveto ne poznaje svakodnevicu, samo vječnost. Profano je svijet reklame, PR-a, slike – trijumf vizuelnog i taktalnog. Profano ne mari za buduće, apsolutizira trenutak. Zato su ova dva fenomena suštinski suprotna od političkog – koje je deliberativno, argumentacijsko, nekad teorijsko ali uvijek usmjereno na konkretne probleme svakodnevice. Kako je onda moguće da se ova dva fenomena tako skladno odnose u horizontu tranzicionog životnog stila? Oživljavanju religijskog i ideje svetog u opštem diskursu pridružuje se i tranziciono uvećavanje prostora profanosti: šoping molova, restorana, kladionica, kozmetičkih salona itd. Da li su izgradnja hramova i šoping molova doprinijeli boljem životu prosječnog građanina Crne Gore u materijalnom smislu i u smislu priznavanja dostojanstva ličnosti?

Zapanjuje da paralelno sa željom vjerskih zajednica da se određuju prema pravnim, političkim i spoljopolitičkim pitanjima, od kojih su neka jasno determinisana načelima parlamentarizma, proceduralizma i demokratije, ne osjećaju potrebu da se jasno, riječju i djelanjem, odrede prema društvenim fenomenima tranzicije: *siromaštvu, nepravdi i korupciji*. Za razliku od prvih pitanja, za ova druga nije potreban nikakav legitimitet, svako ih može postaviti u žižu javnog diskursa. Ukoliko zakon predviđa mogućnost religijskim zajednicama da osnivaju

privredna društva, onda ista moraju podleći istim fiskalnim zakonima pravne države. Eventualne poreske olakšice, uzimajući u obzir specifičnost vjerske djelatnosti, moraju biti pravične i jednake. Vjerske zajednice, zahvaljujući ugledu koji uživaju u crnogorskom društvu, ali i po idealima koje stavljaju u središte svojih propovjedi, najpozvanije su da pokrenu društvo dubokog jaza između bogatih i siromašnih, moćnih i obespravljenih.

Dobar život prevazilazi standarde materijalne bezbjednosti i zalazi u pitanje priznanja naših specifičnih razlika u jednakosti dostojanstva koje nam, valjda, svima pripada. Nerijetko, nastojanja crnogorske države da, u okviru evropskih integracija, dostigne nivo prava za manjinske grupe koji priznaju sve savremene demokratije, nailaze na otpor vjerskih zajednica. Građane koji se zalažu ili afirmišu već zagarantovana ili nepostojeća prava, poput abortusa, prava LGBT manjine, te prava žena, manjinskih etničkih i religijskih zajednica, nekad ožeže i „pakleni oganj“ crkvenih veledostojnika. Zumiramo li političku perspektivu manjina, postavlja se pitanje može li, sa njihove tačke gledišta, biti legitiman politički i društveni poredak u kojem se u procesu odlučivanja i javnog vrednovanja poziva na doktrine i svjetonazore koji su za njih neprihvatljivi, nerazumljivi ili prosto neopravdani i koji negiraju njihovo dostojanstvo – tu osnovnu tekovinu ljudskopravaške borbe druge polovine XX vijeka.

Posttranziciono vraćanje religije kao matrice samorazumijevanja najbolje se očitava kod mladih, kod generacija koje su nastale i stasale u tranzicionom vremenu. Sociološko istraživanje V. Bakrača bazirano na samodeklaraciji i samoocjeni religioznosti, te vjerovanju u Boga i život nakon smrti, pokazuje da je religioznost na osnovu pomenutih indikatora kod mladih triju konfesija u Crnoj Gori na veoma visokom nivou²⁷. Ovo

²⁷ v. Vladimir Bakrač, „Religioznost mladih u Crnoj Gori i njihov odnos prema nekim moralnim vrijednostima“, Sociološka luča V/2, 2011.

istraživanje takođe ukazuje na porodicu kao osnovnog generatora religioznosti i vjere u Boga. Religiju je, vjerujem, nemoguće izlučiti iz koda višegeneracijske porodice svojstvene Crnoj Gori ali njena uloga u javnoj sferi mora biti redefinisana. Ta nova uloga religije bi bila okosnica resocijalizacije mladih u duhu veće tolerancije i prihvatanja drugosti, uz uvažavanje i baštinenje sopstvenih religijskih svjetonazora.

Države u pluralnim društvima kao osnovni zadatak imaju re-legitimaciju. Postsocijalistička društva, a posebno postkonfliktna društva zahtijevaju od države da cjelokupni ustavnopravni poredak opravdaju razlozima razumljivim za njene građane bez obzira na složenost epistemoloških ili svjetonazorskih sistema kojima oni mogu pripadati. Razlozima utemeljenim samo na pravilima koja proizlaze iz zajedničkog života, a ne na partikularnim doktrinama bilo koje etničke ili vjerske zajednice. Dakle, crkva ne bi trebalo da osporava zahtjeve manjinskih grupa prema državi kojima oni traže njenu relegitimaciju.

Temeljna pitanja posttranzicionog i postkonfliktnog društva i njegove demokratske političke kulture u Crnoj Gori, određena su trima determinantama: *suočavanjem sa prošlošću, uvažavanjem istorijske multikulturalnosti i savremene pluralnosti crnogorskog društva, te izgradnjom pravne države i usvajanjem kulture ljudskih prava*. Vjerske zajednice u regionu, pa tako i u Crnoj Gori, imaju obavezu samopreispitivanja u pogledu njihove uloge kako u raspirivanju vjerske i etničke netrpeljivosti, tako i u pasivnom odnosu prema vinovnicima najtežih ratnih zločina. Multikulturalnost i pluralnost crnogorskog društva treba da obeshrabre pokušaje većinske vjerske zajednice da nameće modele koji odstupaju od koncepta građanske države. Konačno, pravna država i kultura ljudskih prava ne ostavljaju mjesta ni za jednu partikularnu filosofiju ili svjetonazor i teže najvećem mogućem okviru ličnih prava i sloboda u okvirima pravednog društva. Iako je činjenica da je pravoslavna crkva

istorijski odigrala ključnu ulogu u očuvanju i otjelotvorenju crnogorske državnosti, domete vjerskih zajednica danas moramo gledati kroz prizmu njihovog odnosa prema emancipatorskim projektima koji ne moraju nužno biti shvaćeni kao odstupanje od tradicije i ukorijenjenosti. U svom odnosu prema emancipatorskim projektima – evropskim i međunarodnim integracijama, kulturi ljudskih i manjinskih prava, odnosu prema drugosti uopšte i nepovredivosti individualne slobode – religijske zajednice pokazuju razumijevanje za političku kulturu i tendenciju vremena u kojem živimo.

IV Između sekularizma i klerikalizma – s one strane dogmi

Čini se da je procvat religioznosti balkanskih društava u sumrak hladnoga rata dio jedne šire slike postsekularnog svijeta gdje se iznova zamagľjuje granica između crkve i države. Od Homeinija u Iranu, istočnoevropskih demokratija u kojima dominantna crkva ulazi u sferu političkog, do postepenog urušavanja turskog bastiona sekularizma i arapskog proljeća – duge zime društvenog previranja, uočava se jedno: religija opet postaje orijentiranjem sveukupnog društvenog života pa i politike. Uzimajući u obzir jednu konstantu od koje se u svim ovim društvima pošlo – nameće se nedokaziva hipoteza: možda su ova društva jednu utopiju zamijenila drugom?

Izvan ove matrice, u istoriji dugog trajanja „stare“ Evrope uočava se drugo: državne religije u Danskoj, Grčkoj, Malti i Engleskoj, obavezno plaćanje poreza Katoličkoj crkvi u Austriji, Danskoj, Njemačkoj (zagarantovano slovom Vajmarskog ustava te Osnovnog zakona) i oštro uplitanje Vatikana u politiku „zemlje domaćina“ i šira društvena pitanja diljem katoličke ekumene. Vjeronauku u školama na cijelom evropskom kontinentu nemaju jedino Francuska i Slovenija. Ako je francusko iskustvo odveć daleko istorijski, civilizacijski

ili prosto geografski, pitanje je koliko dugo će Crna Gora zadržati kurs Slovenije – prema kojem vjeronauci nije mjesto u državnim i drugim javnim školama.

U ovakvom evropskom kontekstu bespredmetno je govoriti o neutralnoj liberalnoj državi jer ona to nije ili, makar, imigranti u to nikako da povjeruju. S druge strane, laicizam francuskog republikanizma nastao je u određenom istorijskom kontekstu te ga nije pošteno primjenjivati na islam kao relativno mladu religiju ovog podneblja – i istorijsko čedo francuskog kolonijalizma. I gdje je tu *égalité* – ako za francuske muslimane jednakost i građanska pripadnost ima smisla jedino ako mogu biti ono što jesu – muslimani. Klerikalizacija zemalja Jugoistočne Evrope razbuktava atavizme međusobnih istorijskih trvenja islamskog i hrišćanskog stanovništva – a jaka pravna država koja uvažava manjine i teži normativnoj neutralnosti jedini je način da se povijesne nesuglasice zauvijek izmjestite iz političke svakodnevice.

Ipak, Evropa, premda nedovoljno kritična prema sopstvenom sekularizmu koji zagovara, danas je među rijetkim bastionima makar i krnjeg laicizma. Začarani krug se završava Islamskom državom, idejom amalgamiranja fundamentalnog islama i državnog sistema prinude, u izvođenju džihadističke paravojne formacije, koja pod svojim nadzorom drži dijelove Sirije i Iraka. Kako u kakofoniji iskustvenog utvrditi zlatnu mjeru odnosa politike i religije? Ustupanje religiji znači povratak na izvorište evropskog projekta – feudalizaciju i poraz pravne države i vladavine prava. Insistiranje na sekularizmu, opet, samo je još jedna u nizu evrocentričnih kaža koje ne rezonuju sa stvarnošću. U novom smo vremenu – postsekularizmu, a odnos religije i politike valja promisliti još jednom.

Postsekularizam

Svijet, uprkos Veberovom predviđanju „otčaravanja“, te neupitna polaznica budućih istraživanja društvenog²⁸, ostao je sklon mitskom i religijskom. Uprkos modernizaciji i racionalizaciji na svim nivoima čovjek je ostao sklon vjerovanju u iracionalno i neracionalno. „Racionalni svijet“ tehnologije i industrijalizacije udružio se sa nacističkim vjerovanjem u arijevske mitove i romantičarski povratak u atavistička vremena. Tako ni religija, kao jedan od oblika svijesti koji odudara od ideala prosvjetiteljstva i racionalizma, nije nikad izgubila na značaju, te će maštanje pozitivista ostati u udžbenicima društvene teorije.

Sekularizam je ostao više ideal nego realnost. Zato je danas opravdano govoriti o postsekularizmu kao istorijskom i smisaonom prevazilaženju sekularizma. Postsekularna društva su, prema Habermasu, ona koja u kojima „religija ima svoje mjesto i značaj na javnoj sceni, dok sekularistička ubjeđenost da će religija u procesu ubrzane modernizacije nestati svuda u svijetu, gubi tlo pod nogama“.²⁹ Habermas govori o postsekularizmu kao ravnoteži kulturnih razlika građana i njihove političke jednakosti. Postsekularizam, kako objašnjava Habermas, traga za genezom samorazumjevanja. Karl Jaspers govori o „dodu osovine“ (Achszeit) u kojem nastaje čovjek kakvog ga danas

²⁸ Oci sociologije Ogist Kont, Karl Marks, Emil Dirkem i Maks Veber su položili sekularizaciju u same temelje ove nauke. Cio diskurs ranog sociološkog istraživanja baziran na modernizaciji, prelazu iz zajednice u društvo, iz mehaničke u organsku solidarnost, kapitalizmu, industrijalizaciji, naučno-tehničkoj revoluciji, racionalizaciji, širenju ideje opšteg obrazovanja, jednakosti nestaleškog društva, bio je mozaik u koji je lako umetnut koncept sekularnosti.

²⁹ Habermas, *Dijalektika sekularizacije*, ibid.

poznajemo i nova religija. Monoteističke religije koje danas suprotstavljamo ideji moderne države načinile su „kognitivni skok od mitskog mišljenja ka logici razlikovanja pojmovnog i konkretnog“ svojstven grčkoj filosofiji. Grčki koncepti autonomije i individualnosti i rimski koncept solidarnosti i emancipacije stigli su do nas nakon njihove judeo-hrišćanske reinterpretacije³⁰. Značenja koja im danas pripisujemo nekad se ne mogu u potpunosti lišiti religijskih svjetonazora.

U kontekstu Crne Gore važno je uočiti kako epistemološku, tako i dogmatsku raznolikost religijskih organizacija, te njihovu prudentnost u modernom političkom trenutku. Katolička crkva je nakon drugog vatikanskog sabora 1965. godine prihvatila osnovne principe demokratije i ljudskih prava. Ovaj *aggiornamento* u vidu prihvatanja moderne političke zajednice i njenih tekovina tek predstoji za druge konfesije u Crnoj Gori.

Pored toga, esencijalno važan odnos prema državi Crnoj Gori i njenim zakonima nije istovjetan kod svih religijskih zajednica. U članu 2. Ustava Crnogorske pravoslavne crkve stoji da ova crkva poštuje Ustav i zakone države Crne Gore i dalje u članu navodi da svoju djelatnost ostvaruje na osnovu Svetog pisma, crkvenih kanona i zakona. Srpska pravoslavna crkva je u istupima svojih zvaničnika više puta osporila crnogorsku ustavotvornost i državnost³¹. Povrh toga, velikodostojnici SPC osporavaju i grubo krše vjerska uvjerenja pripadnika CPC, a u nekoliko navrata i pravo ove crkve da učestvuje u demokratskoj raspravi o nacrtu meritornog zakona, i država, ne stavljajući se

³⁰ Jürgen Habermas, *Religion in the Public Sphere*, European Journal of Philosophy 14 (2006).

³¹ „Neka naša uvažena vlast shvati da ne može nesmjesta, bezgranična, Hristova crkva da bude u granicama avnojevske fildžan-Crne Gore“. U ovom se citatu vidi ne samo nepriznavanje državnosti Crnoj Gori nego i tvrdnja da je crkva *per se* nesmjesta u okviru političkog.

ni na čiju stranu jer joj ta uloga ne pripada, mora da zaštiti kako svoj ustavnopravni legitimitet tako i slobodu i prava pripadnika svih konfesija. Ako je suverenitet Crne Gore na Berlinskom kongresu 1878. godine bio uslovljen od strane velikih sila poštovanjem religijskih prava islamskog stanovništva, danas odbranu *religijskih prava* ustavotvornog naroda u harmoniji sa istim pravim svih ostalih religijskih zajednica Crna Gora mora kao uslov postaviti sama sebi i sopstvenoj državnosti.

Sekularizam institucija razlikuje se od sekularizma svijesti običnog građanina. Premda je moguće odvojiti vjerske zajednice i državne institucije ovo podvojenje na nivou društvenog i na nivou ličnog je neizvodivo ili makar neuvjerljivo. Umjesto očekivanja da pripadnici različitih konfesija prilaze političkom kao raspolučeni, realnije je očekivati od njih da kritički preispituju i analiziraju svoje stavove i uočavaju kada ovi postaju suviše *sektarijanski*, te samim tim nečitljivi za druge pripadnike političke zajednice. To pravilo važi i za ateiste koji svoje argumente moraju predstaviti na način razumljiv i vjernicima.

Pravo koje reguliše slobodu vjeroispovijesti kao i religijsko okupljanje mora zadovoljiti *kriterijume pravičnosti* – koji uvažavaju specifičnost formi izraza religijskog pripadanja ali ne pristupaju religiji sektarijanski – ne daju primat vjerujućim u odnosu na ateiste i agnostike. Vjerujem da je Sesil Labord u pravu kada tvrdi da je potrebno religiji pristupiti „disagregacijski“, odnosno odvojiti je na sastavne djelove i svaki pojedinačno tretirati pravnim normama. Religija se može razumjeti kao: a) *konceptija dobrog života*, b) *moralna obaveza savjesti*, c) *ključna značajka identiteta*, d) *način udruživanja*, e) *ranjiva klasa*, f) *institucija socijalizacije*, g) *nepristupačna doktrina*³².

³² Cecile Laborde, „Religion in the Law: The Disaggregation Approach“, (Accepted for publication in *Law and Philosophy* 2015)

Čini se da bi ovakav teorijski pristup imao validnost i u slučaju Crne Gore – pod pojmom religija se podrazumijeva mnogo i nekad nije jasno šta se u slovu zakona misli pod tim pojmom. Tako bi religija kao nosilac važnih aspekata identiteta ili kulturne baštine imala poseban tretman u odnosu na religiju kao slobodu vjeroispovijesti ili slobodu ubjeđenja. Posebno bi valjalo odvojiti religiju kao koncepciju dobrog života od opšteg dobra ili političkog dobra koje građani Crne Gore mogu identifikovati putem praktikovanja demokratije i njenih institucija. Religijska koncepcija dobrog života je samo jedna u paleti mogućih i jednako vrijednih koncepcija dobrog života. Autonomija izbora valjanog života i sloboda njegovog preispitivanja je neotuđivo pravo slobodnog pojedinca savremenog demokratskog poretka.

Novi Nacrt zakona o slobodi vjeroispovijesti iz 2015. koji je predložilo Ministarstvo za ljudska i manjinska prava uklapa se u ovaj teorijski pristup. Ne samo da se radi o važnom koraku države u pravcu odbrane njenog sekularizma, nego se priznaje jednakost različitim koncepcijama dobra i štite „teistička, neteistička i ateistička uvjerenja, kao i pravo da se ne ispoljava bilo kakva vjera ili uvjerenje“. Religijski objekti, nezavisno od njihove vjerske funkcije, prepoznaju se kao dio kulturne baštine Crne Gore (član 7) i predviđa okvir njihove zaštite (član 33). Takođe, ovim zakonom se vjerske zajednice određuju kao ravnopravni učesnici građanskog društva koji uz prava moraju da snose i odgovornost, kao što je plaćanje poreza (član 30) oblast koja je tradicionalno bila u sferi fiskalne anarhije.

Ipak, uz sav emancipatorski karakter nacrtu zakona, a uzimajući u obzir standarde uporednog prava, čini se da bi njegovim usvajanjem u ovom obliku, na primjer odredbom po kojoj vjerske zajednice o svojim poglavarima moraju obavijestiti Vladu, država prekoračila sopstvena ovlašćenja i prešla liniju razdvajanja države i religije. Tranziciona država kao što je Crna Gora mora da Ustavom i zakonima pokaže svoju *moć*, a ne *nadmoć* prema društvenim činiocima među kojima su i vjerske zajednice. Odnos religije i politike mora u savremenim pluralnim

društvima biti takav da nijednoj ne daje preveliku moć, ne dirajući jednu od „svetinja demokratije“: vladavinu prava. U suprotnom, društvo bi se ubrzo našlo u stegama klerikalizma ili etatizma, a oba nužno ukidaju slobode i prava građana.

Sekularizam je često sveden na institucionalno pravilo. Sekularizam ne može biti ni opis niti terapija modernih društava jer religija i dalje igra važnu ulogu u životima građana. Evropsko iskustvo bi moglo da nauči Crnu Goru da pored institucionalnog sekularizma, koji treba dosljedno i suštinski slijediti, u svojoj društvenoj zbilji traži rješenja koja će odoljeti ekstremima sekularizma i negiranja religijskog i klerikalizma i fundamentalizma. Takav *modus vivendi* realno je i poželjno stanje stvari u okolnostima multikulturalnosti crnogorskog društva i krhkosti njegove građanske dimenzije.

Sa tačke gledišta normativne političke filosofije, optimalna skica religije u savremenom društvu poput crnogorskog, mora da obuhvati nekoliko polaznih principa. Vjerske zajednice se ne smiju miješati u rad državnih institucija, a njihovo mišljenje o važnim društvenim pitanjama u javnom diskursu mora imati jednak tretman kao mišljenje bilo koje građanke ili građanina. U pravu je Habermas kada tvrdi da je nemoguće vjernicima oduzeti pravo da iskazuju svoje religijske argumente čak i onda kada ovi ne rezonuju sa argumentima javnog diskursa. Ipak, crkva ne može očekivati da ovi argumenti na bilo koji način figuriraju u institucionalnom okviru savremenih demokratija. U kontekstu naših prilika to znači da mišljenje vjerskih zajednica u Crnoj Gori ima svoje legitimno mjesto u javnom prostoru, ali da se nijedna institucija države Crne Gore, niti bilo koji njen poslanik ne može voditi tim argumentima u vršenju svojih nadležnosti.

Umjesto vjeronauke u školama treba da se izučava istorija religija, pristup koji omogućava kritičku distancu, otvara mogućnost dijaloga i međukulturnog razumijevanja, i svim religijama daje jednak tretman. Ovakav istorijsko-sociološki predmet izučava bogatstvo religijskog nasljeđa sa tačke razmatranja koja podrazumijeva deliberaciju i kritičnost. Samo tako religija umjesto izolovanog

diskursa razumljivog samo sljedbenicima različitih konfesija postaje dio *linguae francae* građanskog društva. Premošćivanje jaza u obrazovnom sistemu ne odnosi se samo na uspostavljanje dijaloga među tradicionalnim vjerskim zajednicama, već i uvažavanje ostalih kao i stvaranje tolerancije prema ateistima i agnosticima. Princip slobode savjesti, misli i vjere obavezao bi da u kurikulumu tog predmeta nađu mjesto kako „netradicionalne konfesije“ tako i uvjerenja ateista i agnostika. Religijske zajednice, sa druge strane, moraju uživati najveći stepen slobode u edukativnoj djelatnosti koju vrše van institucionalnog prosvjetnog okvira države. Ta sloboda može biti ograničena samo ustavnim poretkom.

Kanonsko pravo može biti uvaženo samo ako nije u koliziji sa legitimnim ustavno-zakonskim okvirom pravne države, a puna sloboda se može dati samo u domenima koji se tiču isključivo sljedbenika određene vjere – tada bi svako miješanje države i uticaj na kanonsko pravo bio iliberalan čin i narušavanje slobode vjeroispovijesti i slobode uopšte.

U društvu složenih identiteta i pogleda na svijet tražiti univerzalnu istinu u partikularnim obrascima je ne samo nemoguće, nego i opasno. U postmodernom svijetu kolaža društvenih identiteta i praksi religija je samo jedan od palimpsesta sa kojih se iščitava mapa traganja pojedinca za autentičnim životnim izrazom – te ne smije biti jednom jedinom knjigom iz koje se čita povijest i budućnost jednog društva. Postsekularizam je priznanje religiji da ona i dalje igra važnu ulogu u svjetonazorima pojedinca, ali da principi multikulturalnog života zahtijevaju preispitivanje njenog mjesta u javnoj sferi čovjekovog djelanja. Samo uvažavanjem tog stanovišta savremena društva, pa tako i crnogorsko, mogu biti pravična i pravedna – a država Crna Gora ostati legitimna pred svim svojim građankama i građanima.

Napomena

Objavljeni rad je dobio prvu nagradu na drugom konkursu Matice crnogorske 2015. za esej na temu Crna Gora – sekularna država izložena klerikalizaciji.