

Мирослава Малешевић

Етнографски институт САНУ
eisanu@sanu.ac.yu

Хришћански идентитет секуларне Европе*

Неразумевање и неповерење којима су обележени односи између европске већине и досељеника исламског порекла озбиљан су изазов прокламованом пројекту изградње заједничког европског културног идентитета. Овај рад има за циљ да осветли неке аспекте тог културног конфликта, пре свега оне који се тичу разлика међу двема странама у перцепцији европског секуларизма. У светлу растућег утицаја религије у савременом свету разматрају се могућни идеолошки правци којима би Европа могла да се креће у потрази за новим заједничким именитељем. Износе се две могућности: једна је повратак на религијски идентитет, односно поновно дефинисање Европе као хришћанске територије. Друга могућност би била покушај да се постојећи секуларизам хришћанског типа редефинише и на његовом трагу успостави нови, непристрасни, „универзални секуларизам“ који би био инклузиван и за припаднике других, нехришћанских култура.

Кључне речи: Европа, секуларност, хришћански културни код, досељеници, религијски идентитет, различитост, толеранција

После прошлогодишњих инцидената са карикатурама,¹ у европској јавности се све интензивније расправља о разлозима пораста нетрпељивости и неразумевања једног дела европских „староседелаца“, не само према скорашњим имигрантима, него, уопште, према припадницима исламске

* Овај текст је резултат истраживања на пројекту бр. 147020: „Србија између традиционализма и модернизације – етнолошка и антрополошка проучавања културних процеса“, који у целости финансира МН РС.

¹ Ради се о карикатурама објављеним у једном данском листу, на којима је пророк Мухамед представљен као терориста, што је изазвало бурне протесте у готово целом исламском свету.

религије и културе у сопственом окружењу,² и тачније – о разлозима обостраног неповерења и nelaгоде који обележавају те односе. Спор са објављивањем карикатура, што је код муслиманских верника изазвало провалу религиозних емоција и насиља, а међу европским грађанима потпуно опречне реакције, још једном је показао колико су дубоке културне разлике између Запада и ислама, и то првенствено разлике које имају исходиште у религији. Свест о дубини тих разлика, које је цео инцидент само учинио видљивијим, подстакла је поновно отварање широке дебате о основним принципима европске демократије, о праву на испољавање религиозности, о толеранцији и поштовању туђих верских осећања, слободи говора, али и о границама слободе и границама толеранције и где се оне постављају. Отворила су се још једном питања о томе да ли је допуштено изражавање баш сваког гледишта, о насиљу које таква неограничена слобода подстиче, о преузимању одговорности за последице, о томе могу ли се прихватити насилне реакције на мишљења која дирају у неке религијске табуе,³ о томе да ли се и како могу ускладити религиозне традиције, исламска – пре свега, са вредностима либералне демократије и помирити различите вредности. Све то јасно говори о бројним дилемама пред којима се данас налази европско мултикултурно друштво и са којима се у овој фази суочава прокламовани пројекат изградње заједничког идентитета, односно трагање за оним скупом вредности које би биле прихватљиве за све њене грађане и које би, као темељ тог идентитета, представљале „извор европског поноса“.⁴

Најрадикалнија гледишта описују природу „наелектрисаних“ односа између Запада и ислама као израз дубоких, непомирљивих културних разлика и погледа на свет, који уопште не могу, или бар не могу лако да се превазиђу или ишчезну. Умеренији аутори објашњавају да се ту ради о многобројним слојевима сукоба, али пре свега о сукобу унутар самог ислама, односно о рату екстремиста како против Запада, тако и против умерених муслимана, и решење налазе у даљој демократизацији тих друштава и интензивирању процеса интеграције имиграната⁵. Посматрајући их у историјској перспективи, неки аутори тумаче постојеће тензије као „емоционални сукоб“ између европске „културе страха“ (не само од тероризма, него и од „сопствене насилничке прошлости“) и муслиманске, нарочито арапске, „културе понижења“, коју је генерисала епоха колонијализма. За већину људи у муслиманском свету, по речима Моисија, данашњи сукоб симболизује

² Први део овог рада, под насловом *Европа: криза идентитета*, објављен је у Гласнику ЕИ САНУ LIV (2006).

³ Као што је рекао Ралф Дарендорф: Може ли се оправдати подметање бомбе у метро зато што је нечије верско осећање повређено? Али исто тако: Може ли се порицати добро документована истина, могу ли се изражавати антисемитизам или расизам, може ли се славити Хитлер у име одбране принципа слободе говора? У: *Danas*, 4-5. новембар 2006, VI.

⁴ Aleksandar Pavković, *Kako izgraditi nadnacionalni identitet Evropljana?* Institut za filozofiju i društvenu teoriju (ur. S. Stojanović), IX-X, Beograd 1996, 335.

⁵ Dominik Moisi, *Emocionalni sukob civilizacija*, *Danas*, 8-9. април 2006, VII.

наставак тог неправедног поретка који им је одузео слободу и онемогућио да сами господаре сопственом судбином.⁶

Проблем културног неразумевања ипак се најчешће интерпретира као конфликт између секуларизованог Запада и религиозног исламског света. У принципу, на Западу су религиозно опредељење и секуларна јавна сфера углавном јасно разграничене; верско опредељење је питање приватног избора, али је слобода религије загарантована законом. Са друге стране, у исламу таква регулатива не постоји, нити је пак појам секуларизма израстао из те религијске традиције: у готово свим исламским земљама религија „настоји да регулише сваки аспект живота, и јавног и приватног, укључујући и подручје политике“;⁷ све је прожето религијом. О тим разликама Моиси, рецимо, каже: „У време кад религија на другим странама постаје све значајнија, ми Европљани смо највећим делом заборавили нашу насилну и нетолерантну прошлост и имамо потешкоћа у схватању улоге коју религија може да игра у свакодневном животу других људи (...) Ми живимо у секуларном свету где се слободни говор може лако претворити у безосећајно и неодговорно изругивање, док други виде религију као свој врховни циљ, ако не и као последњу наду“.⁸ И Гордон Линц сматра да је једна од највећих културних разлика та „што смо се ми у Западној Европи на неки начин помирили са тиме да је религија приватна ствар, док је у исламској култури вера значајан део јавног живота. Одвојеност секуларне јавне сфере и религиозног опредељења појединца, присутна на Западу, на Блиском Истоку и осталим деловима света није толико изражена“.⁹

Разумљиво је да су ставови и реакције јавног мњења у европским земљама поларизовани на сличан начин као и мишљења најугицајнијих истраживача друштва, интелектуалних и политичких елита: умеренији део јавности такође обично налази кључ обостраног неразумевања и неповерења у различитом степену присуства религије у јавном животу и свакодневици западног (европског) и исламског света, али се залаже за толеранцију према различитости и смањивање дистанце кроз потпуније укључивање муслиманских грађана (досељеника уопште) у европско друштво. Са друге стране, најекстремнији припадници конзервативне деснице (како у Европи тако и у

⁶ Исто. То потврђују и коментари у најугицајнијим арапским листовима, који су насилну реакцију верника на објављивање спорних карикатура оценили не само као израз повређених верских осећања, већ и као „кап која је прелила чашу“ у низу разних облика увреда и понижења којима је Запад „због терористичких активности неколицине екстремиста изложио исламски свет и исламску културу у целини, нарочито после 11. септембра.“ (Извор: Danas, 14. фебруар 2006, 15).

⁷ Frensis Fukujama, *Kraj istorije i poslednji čovek*, CID, Podgorica i Romanov, Banja Luka 2002, 232.

⁸ D. Moisi, n. d., VII.

⁹ Извор: Danas, 14. фебруар 2006, 15.

Америци) виде постојећи конфликт као сукоб цивилизације и варварства,¹⁰ и доживљавају странце као поплаву која прети да угрози европску будућност.¹¹ Они траже Европу утемељену на хришћанству и једину одбрану од њене исламизације и губљења сопственог идентитета виде или у протеривању досељеника или у њиховој брзој и потпуној асимилацији.¹² Другим речима, док умеренија, блажа „верзија“ налази могућност за „сусретање“, „дијалог култура“, „саживот у различитости“, под претпоставком да „друга страна“, ако је религиозна, прихвати правила која регулишу религијско понашање у секуларном друштву, најрадикалнија захтева од странаца да напосто избришу сопствене културне одлике, да се одрекну сопствене традиције, забораве ко су и одакле су дошли, односно да се промене сасвим и постану „ми“, видећи то као једину могућност за успостављање „мирољубиве коегзистенције“.

Сасвим је тачно да многи досељеници, пре свега они из нехришћанских средина, тешко прихватају европске вредности и навике живљења, да често нису у стању да се уклопе у већинску културу, или то одбијају држећи се доследно норми сопствене традиције, као и да та традиционална правила која су понели из сопствених средина – обичаји, начин исхране, одевања, понашања, морална схватања, поглед на свет, на улогу жене и породице – проистичу из њихових верских опредељења. (Ту су, наравно, у питању многи нивои адаптације: већина досељеника, осим што су из друге верске традиције, обично потиче из слабо развијених, руралних средина, ниског је образовања, не познаје језик земље пријема итд., па многим а сусрет са европским начином живота представља истовремено и прво искуство живота у граду. Илустрације ради, од преко 140 турских имигранткиња које су прошле године интервјуисане у немачком Савезном министарству за породичне односе, свака друга је рекла да јој је мужа одабрала породица, а свака четврта – да мужа пре удаје није ни познавала).¹³

Исто је тако добро познато да проблем са адаптацијом није готово ништа мањи ни код потомака тих досељеника, тј. да интеграција код многих тешко успева и у другој и у трећој генерацији. По правилу, ти млади људи живе у досељеничким гетима, похађају слабије школе, расту одвојени од шире

¹⁰ Примера ради, америчка хришћанска десница назива ислам „царством зла“. Некада је Реган тако звао Совјетски Савез, а данас председник Буш користи исту реторику за новог идеолошког непријатеља, називајући две исламске земље – Иран и Ирак, а уз то и Северну Кореју, „осовином зла“ (Samuel P. Huntington, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, Simon & Schuster, New York 2004, 359). Њоме је поделио свет на оне који су на „нашој“ страни и оне који су против „нас“, односно одвојио „варваре“ од „цивилизованог света“.

¹¹ То је веома слично начину на који радикални ислам доживљава Запад. Видети више у: Benjamin Barber, *Jihad vs. McWorld*, Ballantine Books, New York 1996, на више места.

¹² Протеривање имиграната је, на пример, у центру програма француског, екстремно десног Националног фронта, на чијем је челу Ле Пен.

¹³ Florian Klenk, *Kuckst du! Report*, Magazine for Arts and Civil Society in Central and Eastern Europe, 2/2006, 14.

заједнице, те остају изоловани, без нарочитих могућности да стекну пријатеље међу вршњацима немуслиманима, и онда када то желе, и без нарочитих изгледа за напредовање у будућности. Неприхваћени од друштва у коме су рођени и одрасли, без наде, дезоријентисани, и уз осећање да су стигматизовани као „чудни“ други, неки од њих неретко потпуно одбијају да буду део света у коме не налазе никакво упориште, тражећи га у прикључивању групама исламских екстремиста. Последице се, као што знамо, манифестују на различите начине: кроз неред на француским улицама, бомбе у метроима, пораст симпатија према терористичким циљевима, чак и код оних који се сматрају добро интегрисаним у домаћу средину, као што то показују неке британске студије, или кроз пораст убеђења да су Куран и немачки уставни закони непомирљиви, како то показују неке немачке студије,¹⁴ а на другој страни, међу немуслиманским становништвом, имамо пораст сумњичавости према муслиманима уопште, све до отворених облика мржње и дискриминације.

Све ово су, рекла бих, детаљи у сложенем мозаику проблема који обележавају стварност данашње Европе. Тачније, све су то, укључујући и екстремизам и исламофобију, слике, секвенце процеса кроз које она пролази, преображавајући се из једне врсте друштва у сасвим другачију, каква тек треба да се успостави. Кад се слике сучеле, отвара се, наравно, питање: како одговорити на проблеме који из њих избијају, како установити заједнички именитељ, усагласити непомирљиве ствари, пронаћи начин да се стигне на заједничку територију, да се живи заједно, а да се нико не осећа угроженим.

Оно што обе „верзије“, и умерена и екстремно антиимигрантска и антиисламска, јасно препознају, то је да интеграција не успева и да мултикултурно друштво – које први желе да изграде, а други му се противе – не стоји на чврстим темељима, да културе заправо више живе једна поред друге него једна са другом, слабо се мешајући и међусобно се посматрајући са неповерењем. Али исто тако се мора приметити да је, упркос суштински различитим оријентацијама, обема „верзијама“ заједничко то што извор проблема виде, готово једино, на оној другој страни, међу досељеницима. Чак и онај најумеренији део европске јавности, који налази могућност за интеркултурну размену и који инсистира на поштовању мањинских права, ретко поставља питања о томе постоји ли и на „нашој“, европској страни неки део „кривице“, неки разлог за овај сукоб, нешто што и „ми“ можда треба да променимо, или чега бисмо морали да се одрекнемо, коју врсту реципроцитета да понудимо у тој размени (јер шта би друго размена могла да значи). Узрок конфликта су некако увек „они други“ (било зато што долазе из другачије културе, што игноришу европске традиције, или зато што су неписмени, или што не познају језик, или се тешко прилагођавају, или су мање толерантни, или су верски фанатици, терористи итд.), јер конфликт гледамо једино из „наше“ перспективе. Подела света на „нас“ (већину из европске културне традиције) и „њих“ (досељенике из других култура)

¹⁴ Исто.

искључује, између осталог, питање о томе где спадају људи који имају другачије, неевропско порекло, али су рођени и живе у некој европској земљи, којима је то једина домовина и који, према томе, немају проблем са адаптацијом, који су интегрисани европски грађани у мери у којој је то највише могуће, који при том, можда, нису ни религиозни. У таквој подели, „ми“ са ове стране (како државне администрације, тако и обични грађани) све те људе повезујемо психолошки и културно, по једном аутоматизму, искључиво са религијском традицијом из које потичу¹⁵, а све нијансе њиховог идентитета сводимо на један једини сегмент – на припадност тој традицији, и тај „увећани детаљ“ постаје централна одлика, замена за идентитет у целини. На основу њега сврставамо све у исту категорију, међу „њих“ – „муслимане“, због чега ти људи, обележени печатом порекла или „погрешног“ имена, веома често постају жртве предрасуда и дискриминације.¹⁶ (И обрнуто, као што сам напред поменула, повређени стигматизацијом, многи „други“ реагују затварањем управо у тај „подвучени“ део сопствене припадности из ког се генеришу предрасуде, нудећи већинској групи „најгору варијанту“, тачно ону слику која код ње покреће механизам мржње и одбијања.)

Шта би могао да покаже покушај да се део узрока за постојеће културно неразумевање пронађе и код „нас“, у европском друштву? Како изгледа европски културни пејзаж виђен са „друге“ стране, очима оних у чији културни код није уписано хришћанско наслеђе? Како ти људи доживљавају европски секуларизам? Да ли се он перципира исто код религиозних, као и код оних који не верују? Колико је, на пример, из те друге перспективе, Европа заиста секуларна? Колико је, у контексту приче о тражењу „заједничког именитеља“, управо то значајан моменат? У даљем тексту бих желела да детаљније размотрим управо ова питања.

¹⁵ У овом случају је нагласак на религијској традицији, јер је у питању актуелни конфликт са исламом; у неком другом, то ће бити расне одлике, искључивање према боји коже, или и једно и друго, зависно од тога које су групе у сукобу. Како каже Amartya Sen: „Конфликт и насиље се данас прихватају као и у прошлости помоћу илузије о јединственом идентитету. Свет се све више доживљава као федерација религија или „култура“ или „цивилизација“, а занемарује се важност других начина на које људи виде себе – класа, род, језик, професија, наука, морал, политика“. Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W. W. Norton & Company, New York 2006, xv-xviii.

¹⁶ Једна Канађанка муслиманског порекла сликовито је у новинама описала како се мењао однос околине према њој после терористичких напада 11. септембра: „Ти догађаји избацили су у први план мој муслимански идентитет као ДНК код. Део кода не даје целу причу, али тај део је стављен под микроскоп за посматрање. То је оно што што си. Увећани муслиман. Убрзо сам се навикла на нова правила: дупле провере на границама, сумњичаве погледе у метроу...“ Anar Ali, *The Person Behind the Muslim*, The New York Times, June 10, 2006, A13.

Јачање религије

Крај двадесетог века, слажу се сви истраживачи савременог друштва, обележило је глобално оживљавање религије, религијских тема, идеја и група. Готово да нема земље у којој се, мање или више изражено, не манифестује њено јачање. У нарочитом је порасту религијски фундаментализам, верски политички покрети стичу следбенике, многи међуетнички конфликти воде се у име религије, интензивирају се религијске страсти. Након слома комунизма, и у свим земљама Источне Европе догодио се велики повратак религије, а њено присуство у јавном животу је у драматичном порасту и у САД, посебно након 11. септембра.¹⁷

Од краја 19. века наоვაмо, тачније – од када је на Западу завршен процес формирања националних држава, установљена сепарација државе и религије, а црква потиснута из политике,¹⁸ улога религије у људским

¹⁷ Терористички напади су дали снажан подстицај ширењу хришћанске деснице у овој земљи и њеном све јачем утицају у политици и култури. Битка за „обнову моралних вредности“, за чување и јачање англо-протестантске културе и религијске свести, са циљем да хришћанство поново постане централна одлика идентитета америчке нације (S. Huntington, n. d., 37-106), а уз то „рат против тероризма“ и против ислама уопште, „свети рат за хришћанство“ који воде њени чланови, либерална Америка види једино као религијску битку између два фундаментализма. Како каже Карла Пауер: „Ово јесте судар култура и ми смо усред њега. Али то није судар између ислама и хришћанства, него између фундаменталиста и нас осталих“ (Carla Power, *The Age of Fundamentalism*, Newsweek, Dec. 9, 2002, 49). Стога, следствено јачању снага хришћанског фундаментализма, данас је тамо веома популаран антиеволуционистички покрет, чије је настојање да се теорија еволуције у образовању замени креационистичким учењем, односно концептом тзв. интелигентног дизајна, подржао у својој предизборној кампањи и Џорџ Буш. (Michelle Goldberg, *Kingdom Coming. The Rise of Christian Nationalism*, W. W. Norton & Company, New York 2006, 80-105). Специфична организација (децентрализована) школског система у овој земљи омогућава религијским групама да утичу на промену наставног програма, да се у образовање мешају разне цркве и различите интересне групе; заправо, води се борба за прихватање идеје интелигентног дизајна у школској настави, што је потпуна супротност просветитељској улози школе, која је била базирана на напуштању теолошког тумачења света. Тиме се, по оцени многих научника, доводи у питање како улога науке, тако и њена, доскора неприкосновена аутономија у односу на религију и политику. Примера ради, данас се у Америци води оштра дебата о томе да ли се религијским групама сме дозволити да забране генетска истраживања ћелија, клонирање и сл. зато што се то коси са њиховим веровањима, колико – у том случају – примат у научним достигнућима преузимају друге земље које инвестирају у истраживање и у којима религијски догматизам није изражен итд. Vidi: Mirko Simić, *Judeo-hrišćanski fundamentalizam*, Danas, 17- 18. dec. 2005, VII).

¹⁸ После стогодишњег верског рата, једног од најсвирепијих ратова феудалног доба, европске вође су још у 17. веку, Вестфалским уговором, покушале да ограниче утицај цркве у политици (призната равноправност вера, смањена власт папе, створена извесна равнотежа у Европи). „Постојала су времена“, каже Фукујама, „када је религија играла одлучујућу улогу у европској политици, а протестанти и католици, организовани у политичке фракције, немилице су расипали богатство у секташким ратовима. Енглески либерализам настао је као реакција на религијски фанатизам енглеског грађанског рата. Насупрот онима који су у то време веровали да је религија нужно, трајно обележје политике, либерализам је савладао религију у Европи. Након вековне конфронтације са

односима стално је опадала, а током двадесетог века су западне земље, генерално гледано, постале секуларне: насупрот времену стварања нација, када је верска припадност била саставни део националног идентитета,¹⁹ европски народи су се у 19. и 20. веку све више дефинисали у терминима језика или културне традиције, а све мање преко верске припадности, која је често била чинилац раздора у њиховим друштвима²⁰ – преовладала је друга врста колективног идентитета (која је заменила верски). Као што пише Хантингтон, следствено снажном успону рационализма и просветитељских идеја, које су у претходном веку одбациле религију као остатак из прошлости, током 19. века је потпуно преовладало уверење да „човечанство улази у фазу рационализма, прагматизма и секуларизма (...) Мали број људи у западном свету је практиковао религију, цркве су постајале све празније, а религијска веровања и религијске институције играле су периферну улогу у већини западних друштава. У јавној сфери, религија је уступила место идеологији. Људи, владе, друштвени покрети су се дефинисали према њиховој идентификацији са неком од великих секуларних идеологија: либерализмом, социјализмом, комунизмом, фашизмом, демократијом... Те идеологије су доминирале политичком дебатом, обликовале домаће и међународне савезе и конфликте и обезбеђивале моделе за то како ће државе организовати своје политике и економије.“²¹ Слом фашизма, а потом и комунизма, у политици је, како каже Дарендорф, учврстио уверење „да ћемо ступити у доба прагматизма у којем ће политика бити ствар аргумената и дебате, а не веровања и тоталитарних погледа на свет.“²² Са друге стране, поновни размах националистичких страсти у 20. веку довео је многе теоретичаре до становишта да национализам представља „такву елементарну силу у историји која је незаустављива другим формама везивања као што су религија или идеологија“,²³ и да ће стога, дакле, национализам, као „трајан и тријумфалис-

либерализмом, религија се научила толеранцији.“ F. Fukujama, n. d., 284. Мислим да је овде корисно указати на разлику у настајању европског и америчког секуларизма: док је европски модел настао из увиђања да је потребно државу заштитити од утицаја цркве, у Америци је било управо обрнуто – требало је религију заштитити од државе. Први бели досељеници, пуританци, заправо су били припадници верских мањина, фундаменталисти, који су прогањани у Британији, Холандији, и који су побегли у Америку да би тамо организовали друштво у складу са својим животом и уверењима. Осим њих, долазиле су у 19. веку и различите анархистичке групе из Европе, које су тамо оснивале сопствене комуне. Свима њима је било у интересу да се држава што мање упулије у организацију друштвеног живота појединачних заједница. Одатле и потиче републикански став да се државни интервенционизам у том погледу потпуно ограничи, да нема финансирања верских заједница итд.

¹⁹ И код нас су пописи становништва најпре били израђивани на основу верске припадности. Тек је у социјалистичкој Југославији уведен национални цензус.

²⁰ S. P. Huntington, *Who Are We...*, 12-15.

²¹ S. P. Huntington, n. d., 355.

²² Ralf Darendorf, *Kraj sekularizma?* Danas, 25-26. novembar 2006, VII.

²³ Ф. Фукујама разматра и побија та становишта, н.д., 282.

тички процес“, постати замена за религију,²⁴ а она ће коначно одумрети у секуларизованом свету.²⁵ Међутим, у последњим деценијама прошлог века, кретање према секуларизму се готово свуда окреће у супротном смеру, па неки истраживачи, чини се с правом, тврде да 21. век започиње као ера религије.²⁶

Који су главни разлози за овакав пораст њенога значаја? Део одговора, као што сам то и у првом делу овог рада покушала да образложим, треба тражити у интензивирању глобализацијских процеса: једна од нужних последица уједначавања света (комуникацијама, трговином, информацијама), интегрисања тржишта, великих миграција, мешања раса и култура, што доносе нова либерална економија и окретање тржишним законима, јесте та да појам нације, националног идентитета, националног интереса, постепено губи значај и корисност, нема више ону енергију којом је донедавно повезивала језички и културно хомогене ентитете (на чему су се конституисале националне државе).

Циљ европских интеграција, на пример, са којима се данас суочавамо, није национална него грађанска држава, није национални суверенитет, јер се део суверенитета свакако предаје уласком у Унију, није ни територија, кад се већ границе међу државама чланицама уклањају... Европа напосто не може да се конституише на националним основама јер то противуречи самој идеји њеног уједињења. Али, кад тај, до јуче „природни“ и саморазумљиви оквир повезивања, као што је нација, почне да се потискује у други план и осипа, шта долази на његово место? Шта постаје фактор кохезије, темељ заједништва? Једна од реакција на кризу идентитета, на осећање дезоријентисаности и угрожености коју таква промена производи, на перспективу утапања у шири европски културни простор (шаренило раса, вера, нација, културних модела) и губљења „самосвојности“, губљења „корена“, на подвајање,²⁷ манифестује се кроз јачање интереса за религију: за многе људе, религија (у европском случају – хришћанство) поново постаје тај хомогенизујући елеменат, основни носилац колективног идентитета.

На ширем плану, читав овај заокрет према религији и раст њеног утицаја, не треба, чини ми се, посматрати као израз неке нове снаге

²⁴ У земљама Источне Европе, етнички национализам се, као што знамо, удружио са религијом.

²⁵ Floya Anthias and Nira Yuval-Davis, *Racialized Boundaries*, Routledge, London 1996, 34.

²⁶ S. P. Huntington, n. d., 356.

²⁷ Те реакције се код европских „староседелаца“ нису нарочито снажно испољавале све док број досељеника није прешао критични праг, док нису постали „видљиви“. И то је разумљиво: догод су у питању мале групе у гетима, оне живе на свој начин, не укључујући се много у јавни живот, а кад се укључе, поштују правила већине. У почетку се те групе држе за себе, али кад се број досељеника значајно повећа, престаје првобитна мањинска уздржаност и срамежљивост: ако су религиозни, хоће и да покажу своју религиозност, да живе у складу са собом; при томе, секуларизам не схватају, правила те игре не познају, и то, уз остале чиниоце, значајно доприноси повећању тензија.

религиозне мисли, него пре као последицу једног природног посустајања и исцрпљивања традиције рационализма и просветитељства, истицања „рока трајања“ свему ономе што је у последња два века дефинисало ову цивилизацију. Прецизније, ради се, рекла бих, о томе да је та традиција, након што је произвела све што је могла да произведе (национална држава, демократија, концепт историје, науке, уметности²⁸), дошла до свога краја и да више нема некадашњу снагу, да се потенцијал читавог просветитељског пројекта једноставно истрошио, испостио, а да у исто време, од рационализма и просветитељства наоვაмо, није било нових великих идеја, искорака који би отворили нове хоризонте и повукли савремени свет напред. Може се, заправо, рећи да се разлог за успон религије не налази у новинама које она нуди, већ у томе што идеје које су настале као пандан религији (демократска држава, рационализам, просветитељство, секуларно друштво или модерно друштво) нису биле у стању да испуне све оно што су обећавале.

У политичкој сфери, на пример, демократија је без сумње показала своју цивилизацијску супериорност над недемократским системима, али исто тако и многе недостатке. Један од главних идеала модерног света,²⁹ није, додуше, ни имао велику шансу да се „искаже“ за релативно кратко време; међутим, што се више примењује, то се мањкавости тог концепта видљивије испољавају.³⁰ Разлика између онога како би требало да буде, што је „изјава о намерама“, и начина на који зацртани принципи функционишу у реалности, често је разочаравајуће велика.³¹ Многи људи губе веру у демократске институције, јер поглед изблиза показује да практично нигде не функционишу како би требало, да у свакој земљи постоји нешто што не одговара демократским принципима – проблем са грађанским правима, манипулисање нацијом, историјом итд. Раскорак између идеализоване представе о демократији и праксе оставља отвореним питање да ли је нешто што постоји тек око два века заиста остварив пројекат и да ли он може да издржи тест времена. Осим тога, модернизам је произвео многе негативне ствари, као што су колонијализам, расизам, национализам. Идеја националне државе коју је изнедрила просветитељско-рационалистичка традиција доведена је до својих крајњих консеквенци у Другом светском рату. Искуство које је и Европи и свету донео тај рат (којим је, може се рећи, завршен 19. век – у смислу идеје националне државе), увиђање куда воде национализам и национална држава, без сумње је један од највећих пораза те традиције. Идеја на којој се темељи Европска Унија – економско повезивање, брисање националних граница,

²⁸ *Story on Copy. An Interview with Goran Đorđević, Prelom No. 8, Prelom kolektiv, Beograd 2006, 262-263.*

²⁹ У политичкој теорији се сматра да је неко друштво демократизовано онда када демократија постане „једина игра у граду“, тј. кад су демократска правила једина правила у политици.

³⁰ Да ли, на пример, то што на изборима могу да победе људи који имају највише новца (којим плате сопствену кампању) одговара демократским принципима?

³¹ Ко, рецимо, контролише мултинационалне компаније у демократском друштву?

модернизам, индивидуализам – са јасним је разлогом потпуно супротна идеја коју је неговала национална држава: о сопственој, посебној традицији, језику, културној самосвојности, територијалној експанзији, доминацији над другима итд.³²

Да закључим: у свеопштем комешању, померању, кад тло под ногама више није тако чврсто и сигурно, сасвим је разумљиво да се многи људи склањају тамо где им се чини да је сигурније, у оно што је старије, тражећи у религији идентитет, уточиште и утеху.

Секуларност хришћанског типа

Сматрам да Питер Бергер с правом тврди да је „наше доба далеко од тога да га карактерише секуларизација (...) Савремено доба је религиозно колико и било који претходни историјски период, а у неким случајевима и више“.³³ Као и већина других аутора, и Бергер из овога изузима (пored “релативно танког али утицајног слоја међународне интелигенције,”) Западну и Централну Европу, где је „заиста дошло до значајног пада религије, која је постала важан састојак европског културног идентитета“.³⁴

Упркос, дакле, снажном тренду глобалног јачања религије, који се манифестује и у готово свим њеним земљама (довољно је сетити се излива емоција милиона верника поводом недавне смрти папе Јована Павла II), Европа ипак остаје најсекуларнија од свих територија, што је и разумљиво, јер је појам секуларизма ту и настао, она је извориште рационализма и просветитељства, идеологије и принципа либералне демократије, погледа на свет изван хришћанског универзума. Па ипак, треба нагласити: иако је просветитељство, као што знамо, настало као искорак из религије, као реакција на црквене догме, цео тај културни и политички покрет који је током 18. века, са различитим интензитетима, захватио земље западне Европе, израстао је у највећој мери из хришћанског наслеђа. Са друге стране, упркос томе што су секуларистичке идеологије у време просветитељства одбациле религију као анахронизам, „превласт либерализма на политичком плану није значила и потпуно искључивање религије из јавног домена“, како кажу Anthias i Yuval-Davis, „него пре њено потискивање у подручје волунтаризма“.³⁵ „Штавише“, пишу ове ауторке, „дуге борбе за признавање религијског плурализма нису нужно секуларизовале националне културе. Чак и у САД, која је установила потпуно одвајање цркве и државе, национални слоган гласи: 'Верујемо у Бога'. А под богом се подразумева хришћански бог, или у крајњем случају, јудео-хришћански“.³⁶ Другим речима, ако се религија,

³² Упореди: F. Fukujama, n. d., 284.

³³ Peter Berger, *Religiozni pluralizam*, Danas, 14-15. maj 2005, VIII.

³⁴ Исто.

³⁵ Floya Antias and Nira Yuval-Davis, n. d., 35.

³⁶ Исто, 35.

како каже Фукујама, и „научила толеранцији“³⁷ потискивањем из политике, процес секуларизације у културном смислу није свуда спроведен до краја: „библијски митови и приче, хришћански празници, музичко и друго културно наслеђе, као и етички код који је широко заснован на хришћанском коду, наставили су да живе и да се репродукују“.³⁸ Хришћанско наслеђе, као „значајан састојак културног идентитета“, морало је из наведених разлога да буде уписано и у европски секуларизам, да постане и његов „значајан састојак“. Ако се подсетимо да се време (практично у целом свету) рачуна по хришћанском календару, да су Божић и Ускрс државни празници у свим западним (секуларним) земљама, да се школски распуст у тим земљама усаглашавају са великим датумима у хришћанству, постаје јасније да европски секуларизам није био потпуно културно неутралан (нити је, с обзиром на речено, то и могао да буде), да је то заправо и данас секуларизам хришћанског типа.³⁹

У политичком животу су та подручја, како је и претходно речено, много јасније одвојена. Истина, нису све европске демократије, као што констатује Дарендорф, „биле стриктне као Француска у свом формалном секуларизму, али су све биле секуларне: законе су доносили суверени људи, а не неко надљудско биће или организација“.⁴⁰ Неки резултати су, наравно, очигледни и не могу да се порекну; Европа је, на крају крајева, „измислила“ секуларизам. Ипак, занимљиво је знати, на пример, да у Вестминстеру и данас „свако парламентарно заседање почиње хришћанским молитвама с председавањем спикера који могу бити хришћани, Јевреји или они који не верују“,⁴¹ или да је у државним школама у Италији дозвољено постављање распећа у учионицама, иако католичанство у тој земљи није државна религија

³⁷ F. Fukujama, n. d., 284.

³⁸ F. Anthias and Yuval-Davis, n. d., 35.

³⁹ Друштво се свакако значајно трансформисало у правцу прокламованог, преко образовања, пре свега, односно – на нивоу „релативно танког али утицајног слоја“ интелектуалне елите, која је мењала јавно мњење, али секуларизација није остварена у потпуности. Тај процес је често амортизовао традиционализам (тачније, опстајање „религијског кода као основе културних националних кодова“), што показује, рецимо, снажан утицај цркве на однос неких држава према питању развода брака, прекида трудноће, хомосексуалности и сл.

⁴⁰ R. Darendorf, n. d., VII. Занимљив је, као потпуно опозитни пример, бизарни захтев изразито католичке Пољске да се из тела покојног папе Војтиле извади срце и сахрани у родној Пољској, што се може разумети као крајњи верски фанатизам, чак, нека врста верског канибализма. Такође, актуелна влада исте земље планира да забрани дискусије о сексуалности у образовним установама, тј. да „забрани промовисање хомосексуалности и осталих ненормалности“, како је рекао министар образовања (Извор: Danas, 21. mart 2007, 13). Истовремено, у Британији су школе покренуле пројекат „Нема аутсајдера“, уводећи у лектуру за основне школе приче са геј и лезбијским ликовима, „како би се најмлађи упознали са хомосексуализмом као животним стилем“ (Извор: Danas, 19. mart 2007, 9).

⁴¹ R. Darendorf, n. d.

још од Другог светског рата.⁴² Или, пак, да је Герхард Шредер био први немачки канцелар који у својој заклетви није помињао бога, већ је рекао: „Различитост је саставни део наше снаге... Ми смо поносни на нашу мулти-културалну земљу“.⁴³

Актуелна расправа око тога да ли у европски устав треба да уђе одредница о богу и хришћанским коренима, која је поделила и политичаре и јавно мњење,⁴⁴ показује да посвећеност секуларизму више није толико одлучна, заправо, да унутар саме Европе постоји сукоб сличан ономе који она има са исламом: Европе која себе види као заједницу са заједничком хришћанском традицијом (која хоће да истакне ту одредницу свога идентитета и њоме се одбрани пред „најездом других“), и Европе која настоји да секуларност спроведе до краја (и направи заједнички простор за све). Показује, такође, колико прокламована секуларност није непристрасна. А са тим у вези: ако је, рецимо, разумљиво да припадници неких ваневропских култура одбијају да се адаптирају или имају проблема са адаптацијом зато што не разумеју европски секуларизам, јер га њихова религија не познаје, занимљиво је упитати се шта је са онима који су секуларизам прихватили, или и не живе по правилима религијске традиције којој су припадали њихови преци зашто се они ту не осећају сасвим код куће? Како, примера ради, неки секуларни муслимани виде за Божић улепшане, окићене и осветљене улице и тргове европских градова: да ли јелке и свећице, односно ускршњи зечићи, пилићи и шарена јаја представљају за њих религијске сцене или, просто, празничну декорацију? Шта то (јавно) слави секуларно европско друштво? Да

⁴² Dominik Vidal, *Francuski izuzetak*, Le monde diplomatique (beogradsko izdanje), februar 2004, 6-7.

⁴³ Исто.

⁴⁴ За увођење елемената хришћанства у текст устава најјаче се залажу Италија, Пољска и Шпанија. Немачка канцеларка такође лобира за ову опцију, сматрајући да „морамо знати сопствене корене и имати свест о њима ако желимо да разумемо друге“ (Извор: Danas, 27-28. мај 2006, 2). Француска се жестоко успротивила овим предлозима, инсистирајући на томе да „богу није место у европском уставу“, а када се о њима расправљало, турски званичници су, због верске реторике која је ту доминирала, оптужили ЕУ да се понаша као „хришћански клуб“. Природно, за то да се бог и хришћанство унесу у текст устава, највише се залаже црква. И папи, и европским бискупима, и целом свештенству је такав задатак у опису радног места, и они другачије и не треба да говоре. Њихов је посао да шире своју веру; разумљиво је зато што је папин декларисани став да покрсти Европу, ојача њен верски идентитет, па и то што настојање на екуменском повезивању цркава, како би „Европа могла да дише на оба плућна крила“, веома јасно говори о томе да за папу, и оног претходног и садашњег, у Европи нема других осим хришћана. Разумљиво је и да врховни црквени поглавар сматра да „наука не сме испред бога“ (Извор: Herald Tribune, September 11, 2006) и да га секуларизам (и атеизам) нарочито „боли“: цркви је потребна паства, а присуством атеиста се њен број смањује. Кад се Бенедикт XVI залаже за то да крст остане на свим јавним местима као „јавни симбол помирења“, он није обавезан да објасни између којих страна крст симболизује помирење и кога са киме мири крст; његово је да такву идеју шири. Друго је питање је да ли они који нису у институцији цркве, а припадају хришћанској културној заједници у ширем смислу, треба да уважавају такве идеје и шта у секуларном друштву производи њихово промовисање.

ли, посматран из те перспективе, такав призор изгледа мање религиозно у односу на призор забрањених муслиманки које ходају истим тим улицама?

Наравно, неке ствари и не могу и не треба да се промене: хришћанско наслеђе је уграђено у најдубље темеље западне цивилизације, свуда око нас су трагови те прошлости – возња кроз Венецију, на пример, од катедрале до катедрале, од једног до другог свеца, то је као шетња кроз векове хришћанске приче. Ради се, међутим, о томе да Европљани, који су потпуно „срасли“ са том причом и том традицијом, најчешће и не примећују колико је свеукупни живот прожет њоме, колико је хришћанство свуда присутно. До спознаје се долази тек када у ту причу почну у значајнијем броју да улазе „други“, са својом причом и својим симболима, који се тада јасно перципирају као верски. У Минхену су, на пример, недавно, неки немачки грађани турског порекла тражили од градске управе да се у болницама, поред хришћанских симбола на зидовима, постави и полумесец. Образложили су да имају држављанство, да су лојални су грађани, да плаћају порез и стога сматрају својим правом да се лече испод сопствених верских симбола. Захтев нису са одобравањем дочекале ни власти ни већина етничких Немаца: у јавној расправи је истицано да би, у земљи чији закон гарантује исти третман за сваку религију, то било непримерено фаворизовање једне верске групе. Присуство хришћанских симбола у јавном простору, међутим, њима није изгледало необично и страно. Као део дуге, непрекинуте традиције, ти симболи за многе тако „природно“ припадају простору у коме се налазе да њихову религијску позадину и поруку више и не примећују – све до појаве, односно најаве могућности присуства симбола „другог“. Ни у вероватно најсекуларнијој европској земљи, Француској, питање хришћанских (и јеврејских) симбола није се постављало све док муслиманске девојчице нису у већем броју почеле да долазе у школу одевене у складу са својом верском припадношћу. Крстови око врата малих хришћана нису „боли очи“ школских власти лаичке Француске све док исто право нису за себе почеле да траже мањинске групе. Тек када су њихови симболи прочитани у експлицитно религиозном регистру, многима је постало јасно колико је секуларни простор „натопљен“ хришћанством, а да се то и не опажа, колико је заправо „изнутра“ тешко уочити сопствену предрасуду. (Или обрнуто, у сусрету са европским секуларизмом до такве спознаје долазе тек они „други“, они којима та прича није блиска.)

Међутим, када су за тим догађајима уследили захтеви (и политичка дебата) по неким европским земљама да се у свим јавним установама (или барем у школама) у потпуности законом забране верска обележја, томе су се жестоко успротивиле све верске групе, али и многе политичке партије. Листови у Пољској су осудили доношење француског закона, подједнако рестриктивног за хришћанску као и за друге вере, сматрајући га непримереним „домовини права човека и модерне демократије“. У расправи која се истим поводом водила у Немачкој, представници хришћанске деснице тражили су увођење забране ношења мараме (зара) само за муслиманске жене, док је кардинал Рацингер (касније изабран за папу) тада изјавио: „Не бих

забрањивао муслиманкама да носе мараму, али бих још мање дозволио неке да забрани крст који представља јавни симбол помирења“.⁴⁵ У неким земљама су прописи у погледу верских обележја много флексибилнији. У Британији се, каже Видал, лаицизам француског типа сматра „апстрактним, па и апсурдним концептом“; у тој земљи, где закон забрањује сваку верску дискриминацију, јеврејска кипа, турбан Сика или муслиманска марама дозвољени су у свим јавним школама.⁴⁶

Како прилагодити друштво оваквој, брзо растућој религијској разноврсности?

Замке претеране толеранције

Настојање да се танки слој мултикултурног друштва ојача и подигне степен толеранције према различитости и према мањинама, настало из увиђања потребе да се Европа у целини сензибилира за прихватање „плурализма као чињенице коју савременост нужно доноси“,⁴⁷ у делу јавности се у новије време испољава кроз другу крајност – кроз „претерано вредновање разлика“, тј. кроз инсистирање на томе да „разлике“ имају право да се изражавају било где и безусловно.⁴⁸ Било какво ограничавање верских слобода сматра се, према том становишту, неприхватљивим; штавише, „раширио се један морални релативизам“, како каже Дарендорф, „који је довео до тога да многи прихвате табуе свих религиозних група у име толеранције и мултикултурализма“.⁴⁹ Овакав приступ снажно подржавају верске институције и, нарочито, католичка црква као најдоминантнија, која се за екстремну толеранцију на пољу религије залаже из простог разлога што би свако ограничавање, односно доследна секуларизација, значило слабљење њеног друштвеног утицаја. (Цркви је свакако у интересу да религија има привилегован статус у друштву, поготову на простору као што је европски, где је њен утицај, природно, најјачи.) Црква и мултикултурализам су се тако, по питању залагања за толеранцију, нашли на сличним позицијама, али ту не треба занемарити једну веома значајну разлику: за цркву, односно за верске

⁴⁵ Dominik Vidal, n.d., 6-7.

⁴⁶ Исто. Донедавно је тако било и у Холандији. Крајем 2006. године, холандска влада је одлучила да предложи закон о забрани ношења исламске одеће на јавним местима, што је један део јавности оценио као освету муслиманској мањини, пошто је редитеља Теа ван Гога убио један исламски екстремиста.

⁴⁷ Piter Berger, n. d.

⁴⁸ Anri Penja-Ruiz, *Laicizam i jednakost, poluge emancipacije*, Le Monde diplomatique (izdanje na srpskom), februar 2004, 5.

⁴⁹ Ralf Darendorf, n. d., VII. О култу „различитости“, инсистирању на етничком или расном поносу мањина које, као реакција на англо и европоцентризам, прераста у својеврни етноцентризам незападних и не-белих култура у данашњој Америци, види у веома занимљивој студији: Arthur M. Schlesinger, Jr, *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, W. W. Norton & Company, New York 1998.

институције уопште, толеранција значи уважавање других вера, међусобно поштовање праксе различитих конфесија, али искључује поштовање различитости када су у питању секуларизам или атеизам,⁵⁰ док се, гледано из позиције мултикултурализма, толеранција односи на све врсте разлика.

Да ли је, онда, комуникација из религијског дискурса уопште могућа? И да ли се, као што каже Дарендорф, може толерисати баш све у име неповредивости верских осећања? Где су границе права на различитост која проистиче из религијске припадности?

Изнећу неколико примера ради илустрације. Наша штампа је, не тако давно, пренела вест из Лондона о судском спору између Бритиш ервејза и стјуардесе запослене у тој авиокомпанији. Стјуардеса је, наиме, тужила послодавца зато што је од ње захтевао да се на радном месту не појављује са крстом око врата, будући да тај хришћански симбол не представља део униформе какву прописује компанија (а вероватно и зато што би путници других верских опредељења могли да имају примедбе). Пресуђено је у њену корист, са образложењем да таквим захтевом компанија крши људска права своје службенице и вређа њена религијска осећања. Такође, ове зиме су многи медији објавили као значајну вест да је, први пут у историји Америке, једном новоизабраном члану Конгреса било дозвољено да заклетву положи над Кураном (за ту специјалну прилику позајмљеном из Цеферсонове библиотеке). Медији су оба ова догађаја употребили као примере победе вредности толеранције према верским и културним разликама; њима се илустровало како поштовање тих вредности у модерном друштву функционише у пракси. У оба случаја заиста се ради о победи либералног модела индивидуалних права и слобода. Не може се, такође, порећи значај релативизовања хришћанског модела, значај промене коју је, и то не само у Америци, изазвао чин заклињања над муслиманском светом књигом у америчком парламенту. Међутим, поставља се питање шта ће се догодити кад следећи пут то исто

⁵⁰ За време посете Баварској, у септембру 2006. године, папа Бенедикт XVI се у обраћању верницима zaloжио како за „екумену са евангелистима (протестантима) и православцима“, тако и за „јаче интеграције муслимана у Немачкој“ (Извор: Danas, 11. septembar 2006, 2). Истовремено је изјавио да је „атеизам странпутица“ (Mile Lasić, *Papa potvrdio da je kreacionista*, Danas, 13. septembar 2006, 2), што јасно показује да се толеранција Цркве не односи не све разлике подједнако. Илустративан пример у том смислу је и недавна папина посета Турској, током које је он држао молитву у џамији, желећи да на тај начин покаже како се католичка црква залаже за неговање „вредности толеранције и дијалога међу религијама.“ Занимљиво је да се два верска поглавара нису састала на неком неутралном простору, где би разговарали о међурелигијским везама, решавању неких конфликта, изградњи неких храмова или слично, што би можда пре био „дијалог међу религијама“, већ се, наместо тога, поглавар католичке цркве молио у муслиманском храму. Тај заиста необичан и збуњујући гест може се разумети на различите начине: као ознака папине људске ширине, али и као показатељ моћи католичке цркве да уђе на сва места – и у синагогу, и у џамију (јер обрнутих примера, односно „двосмерне сарадње“ у „дијалогу међу религијама“, до сада није било), као израз подршке вери и верујућима, којегод конфесије да су, или као светогрђе, будући да се ради о молитви у храму религије која негира основни принцип хришћанства – Христову божанску природу.

право за себе затражи неки религиозни конгресмен пореклом из Индије, или из Кине, или можда неки анимиста. Шта ће се догодити кад нека друга стјуардеса затражи да на сопственом телу истакне своја верска обележја, као што је то недавно захтевала једна британска грађанка муслиманка, када је у службену посету министру иностраних послова Строу дошла са велом преко лица, јер тако налажу правила њене религије? Да ли се слобода вероисповести може толерисати и у таквим ситуацијама, или је Џек Стро с правом одбио да се на званичном месту и у државној институцији сретне са особом чији идентитет остаје заклоњен маском? Примера је безброј: верска правила неких група забрањују, рецимо, прихватање било какве медицинске помоћи, укључујући све врсте лекова, хируршких интервенција, па и лечење новорођенчади, док код неких нож представља ознаку мушкости, обавезни део идентитета одраслог мушкарца и његове верске униформе. Може ли држава да не интервенише ако закон обавезује све на вакцинацију од неких заразних болести, или ако је забрањено ношење оружја? Као што сам већ рекла, у жељи да се танки слој мултикултурног друштва одржи, понекад се претерано инсистира на уважавању свих разлика, толико да се мањинским групама толеришу и одређени облици понашања који по домаћим законима нису дозвољени. Илустративан пример, у том смислу, јесте холандско прихватање зара преко лица муслиманки у јавном простору. Таква флексибилност већинског друштва према специфичним религијским праксама неких мањинских група не представља нарочит проблем докле год те групе својом бројношћу не угрожавају постојеће стање, али је питање шта би се догодило ако се група повећа и почне да заводи сопствена правила: рецимо, шеријатски закон, вишеженство, или смртну казну. Где се тада поставља граница флексибилности, односно – може ли уопште да се преговара око неких вредности које се сматрају цивилизацијским напретком?⁵¹ И такође, не значи ли претерано уважавање свих разлика још веће гетоизирање мањина, потискивање у затворене енклаве, у изолате са којима већински свет слабо долази у додир и из којих нема изласка?

Могући избори повезујућих вредности

На крају – у расном, етничком и верском шаренилу и уз, како сада ствари стоје, незаустављивост даљих интеграцијских процеса – остаје питање: који су могући идеолошки правци тих процеса, односно, који је именитељ, која је повезујућа вредност на којој би се могло градити трајно осећање припадности Европи као заједничком простору, шта ће доминирати у том ширем колективу?

Из свега што је напред изнето, чини ми се логично следе две могућности. Једна је повратак на религијски идентитет, односно на хришћанство као заједничку, транснационалну и хомогенизујућу вредност, што би се

⁵¹ Такође, могу ли таквом врстом толеранције већинске заједнице бити угрожени они чланови верских група који не желе да следе фанатизам верских разлика?

огледало у истицању и јачању свести о хришћанском пореклу велике већине европских грађана и, сходно томе, о поновном дефинисању Европе као хришћанске територије.⁵² Или, како би то рекао Хантингтон, анализирајући сличан тренд у америчком друштву – религија би постала „кључни фактор јавног живота, а хришћанство поново централна одлика идентитета“⁵³ (могућност која нарочито важи за протестантско-католичку Европу, али се може претпоставити да би се временом у то укључивале и православне земље, онако како буду улазиле у чланство ЕУ). Једноставно речено, уколико већ национални идентитети губе примат, уколико у уједињеној Европи они – по дефиницији – представљају чинилац раздвајања, онда се религија/хришћанство, повезивање по верском принципу, односно повратак на претходну парадигму, на стари (нови) и обухватнији колективни идентитет, на оно што је заједничко за већину, појављује као реална могућност. Таква хришћанска Европа би свакако била толерантна према малим нехришћанским верским групама,⁵⁴ али би оне – као и „други“ сваке врсте – перципиране као гости, као странци, морале да се прилагоде правилима и вредностима већинске заједнице.⁵⁵ Као што је и напред речено, католичка црква је најмоћнији промотер ове опције.

Друга могућност би био покушај да се постојећи, хришћански секуларизам редефинише и да се на његовом трагу успостави један нови, непристрасни, „универзални секуларизам“, или „секуларни плурализам“, који би био инклузиван и за припаднике других, нехришћанских култура. Ова друга опција („космополитска алтернатива“⁵⁶), ако можда и није по вољи већине, чини ми се вероватнијом, а њен избор намећу, пре свега, демографски и економски разлози: популација Европе стари, те кроз деценију или две напосто неће бити довољно људства које треба да попуни места на тржишту рада, а њено подмлађивање омогућиће умногоме прилив досељеника са различитих страна, свакако и из нехришћанских средина. Европа заправо и јесте, све више, територија имиграције и, по свему судећи, мораће тако и да се дефинише, а та чињеница захтева онда и промену „правила игре“, тачније – изградњу другачијих правила, новог заједничког простора на коме се нико – без обзира на расно, етничко или верско порекло – не би осећао искљученим, дискриминисаним или мајоризованим. Избор такве опције морао би, пре свега, значити да ће се све државе чланице ЕУ декларисати као секуларне,

⁵² Не треба посебно наглашавати да то не би могла да буде онаква врста хришћанске заједнице каква је била, рецимо, у XVIII веку; сама чињеница да је остварена законска равноправност између мушкараца и жена упућује на врсту разлике.

⁵³ S. Huntington, n. d., 341.

⁵⁴ А оне заједно, и мале и велике, биле би свакако подједнако нетолерантне према атеизму.

⁵⁵ Наравно да већина због саме бројне надмоћи има предност, тј. да се нека правила намећу већ на основу те чињенице, чак и кад се средина декларише као мултикултурна: На пример, којим данима су продавнице затворене, која врста хране не може да се нађе у ресторанима и сл. Овде се мисли на правне норме које се конституишу на основу бројне надмоћи неке групе и помоћу којих се та надмоћ чува.

⁵⁶ S. Huntington, n. d., 363.

мултирасне и мултиетничке, односно као грађанске по дефиницији. Цивилно друштво, са друге стране, морало би у исто време да буде довољно флексибилно да може да призна и подржи постојање групних идентитета заснованих на вери или етничитету, да подржи право на различитост и подстиче толеранцију према свим религијама, докле год се оне држе у приватном домену.⁵⁷ Таква секуларност, дакле, не би била свеобухватна, нити би наметала правила свим сегментима друштва (нити би то било монолитно друштво), и подразумевала би слободу религије у приватној сфери, у религијским институцијама, преко различитих облика удруживања. Међутим, у јавном простору, у државним институцијама, у оним областима које се финансирају новцем свих грађана – као што су школа, здравство, војска, полиција, јавни транспорт, суд, државни медији, парламент итд. – морао би бити искључен сваки облик пристрасности према било којој групи (расној, етничкој, верској); потпуно елиминисање верских обележја у јавној сфери⁵⁸ било би регулисано законом и односило би се на све религије без разлике. Ако се друштво замисли као систем концентричних кругова, онда би један од тих кругова била зона у којој би свако морао да се одрекне нечега,⁵⁹ да изађе из тоталитета своје приче (исламске, хришћанске), како би временом могао да се установи заједнички простор на коме би сви могли да се осећају као равноправни грађани. Спровођење у живот такве, културно универзалне, инклузивне секуларности могло би у будућности да постане „извор европског поноса“, она кључна кохезиона вредност „која нас чини Европљанима“.

⁵⁷ За разлику од француског модела који не уважава расне или националне разлике. У „једној и недељивој“ Француској припадник неке друге расе нема начина да се одбрани од дискриминације, јер не постоји кључ да се препозна другачије него као Француз.

⁵⁸ Прецизно, искључиво на оним местима и у оним институцијама које се издржавају од новца свих пореских обвезника.

⁵⁹ Једни би морали да се одрекну више, други мање, зависно од тога са чиме долазе на заједнички „трг“: одрицање религиозних муслимана, на пример, било би свакако највеће, јер они најпре треба да се усагласе са правилима постојећег европског секуларизма.

Miroslava Malešević

Christian Identity of Secular Europe

Key words: Europe, secularism, Christian cultural code, newcomers, religious identity, diversity, tolerance

Among other things, intensification of process of European integrations has imposed the need for realization and strengthening of common European cultural identity, that is for creating a new set of values, which would be common to all European citizens and which would be the basis for their permanent feeling of community and an experience of belonging to Europe as a common area.

What are the chances of such a project since, on one hand, Islam is appearing in Europe as a religion that does not know secularity and, on the other hand, an important part of European inhabitants is showing the rise of anti-immigrant and, especially, anti-Islamic feelings, opposition to the presence of foreigners, fear of majorization and the loss of one's own identity and the values of European culture?

The existing conflict with Islam is, most often, described as a conflict between secularized West where religion is a matter of private choice and religious (primarily Islamic) world where religion is regulating every aspect of life. However, innumerable examples all around us (starting with the fact that the time is counted according to the Christian calendar, Christian holidays and iconography, Biblical myths, moral codes, architecture, toponyms-to mention only few) constantly reminds how much Christianity (primarily as a cultural tradition) is strongly present in the lives of the secular Europeans, how much is that secular context in fact permeated with Christian story. Vestiges of that past, which are all around us, are not in fact perceived as a Christian story – in meeting with European secularism such recognition comes only to „others“ to whom that story is not familiar. On what premises then can such a common forum be created on which all would really feel equally at home?

In this work I will try to consider possible directions in which, considering the existing circumstances, Europe could move in search of the new common denominator. Since nations, according to the nature and the sense of the idea itself of Europe without borders, can not figure as elements of cohesion (multiethnicity, turning towards market laws, obligatory decrease of sovereignty of national states towards, etc.), there are two logical possibilities: 1) Strengthening of Christian identity, that is returning to the previous paradigm, which is for Europe Christian paradigm – hence Christianity as new/old collective identity, 2) An attempt to define a new type of plural secularism, that is, to establish secular society of non-Christian type that would be inclusive also for members of other, non-Christian cultures.