

Aleksandar Fatić

*RELIGIOZNO VEROVANJE I MODALITETI TOLERANCIJE
U LIBERALNOM DRUŠTVU¹*

APSTRAKT: Tekst razmatra tri aspekta pripadanja sistemima religijskog verovanja u modernom liberalnom društvu (1) iskrenost i doslednost u verovanju, (2) mogućnost eksteriorizacije verovanja kroz šire društvene interakcije i transakcije i (3) odnos između religioznog verovanja i savremene koncepcije „afirmativne tolerancije“, ili afirmacije različitosti, koja je u multikulturalnim liberalnim društvima postala naglašena forma javne politike. Autor argumentiše da negativna tolerancija omogućava nesmetano iskreno religijsko verovanje u privatnom životu, ali i dobronamernost koja se ukazuje onima koje „pravoverni“ vide kao religijski „zabludele“, dok afirmativna tolerancija, naprotiv, otvara niz logičkih problema. Zahtev, prisutan u politici afirmativne tolerancije, da se prihvati potencijalna supstantivna validnost suprotnih verovanja proizvodi rikošet efekat u devalidaciji sopstvenih religijskih uverenja. Ova činjenica stvara teškoće religijskim zajednicama kada se radi o uverenjima koja su, u odgovarajućim sistemima verovanja, definišuća za pojmove moralnog dobra i moralnog zla. Kada se pažljivije logički ispita odnos između soterioloških obećanja, koja karakterišu ono što se ponekad naziva „supstantivnim“ nivoom religioznosti, s jedne strane, i javnog očekivanja telarantne koegzistencije različitih religijskih zajednica na društvenom nivou, s druge strane, postaje jasno da se može očekivati samo negativna tolerancija. Bilo kakvo očekivanje afirmativne tolerancije devalvira soteriološki skript odgovarajućeg sistema religioznog verovanja, i stoga može dovesti do ozbiljnih poremećaja liberalnog modela multikulturalne koegzistencije. Autor zaključuje da je nedavna politička najava „propasti multikulturalnog eksperimenta“ pre prouzrokovana agresivnim sprovođenjem javne politike afirmativne tolerancije nego nekom spontanom netolerantnošću različitosti od strane bilo kog od velikih sistema religioznog verovanja koji su danas dominantni u liberalnom demokratskom svetu.

KLJUČNE REČI: religija, supstantivna religioznost, funkcionalna religioznost, soteriologija, negativna tolerancija, afirmativna tolerancija, liberalno društvo, multikulturalizam.

Uvod

Jedno od osnovnih etičkih pitanja koja se postavljaju u vezi sa politikom tiče se dileme o tome da li je političaru dopušteno da postupa na način koji bi, kada bi tako

1 Autor dužuje zahvalnost dr Vojinu Rakiću za izuzetno korisne komentare povodom ranije verzije ovog teksta. Sve slabosti, naravno, isključivo su odgovornost autora.

postupao privatni građanin, bio smatran nemoralnim. Jedan od argumenata koji se poslovično navode u prilog teze da je politika različit kontekst za moralno vrednovanje od svakodnevnog života glasi da političari snose odgovornost za veće opšte dobro, to jest za agregativno dobro većeg broja ljudi, pa samim tim imaju ne samo pravo, nego i obavezu, da se ponašaju bezočno u odnosu na interese pojedinca u svakom slučaju kada time postižu zadovoljenje interesa većeg broja ljudi (Nagel, 1979).

Suprotno opisanom i klasičnije shvatanje podrazumeva da javna služba, i politika kao delatni kontekst te službe, podležu istim moralnim kriterijumima kao individualno delovanje, te da se stoga na političare mogu i moraju primenjivati identični moralni aršini kakvi se primenjuju na "obične" ljude. Ideja na kojoj se zasniva ovo drugo stanovište je da se javnim delovanjem pre svega unapređuju vrednosti i ideali koji rukovode i ličnim životom moralno integrisanog građanina, pa stoga svi oni koji se bave javnim poslovima moraju biti moralno uzorni, tako da se i pojedinci koji nemaju javnu ulogu mogu na njih ugledati: kako u smislu profesionalnog, tako i u smislu ličnog života. Ovu ideju o konvergenciji etike ličnog i etike javnog života u savremenoj literaturi je na možda najuticajniji način zastupao Vilhelm Henis (Hennis, 1963).

Kada je reč o hrišćanskom razumevanju politike ono je prirodno u skladu sa drugim navedenim stanovištem, jer podrazumeva da moralne vrednosti koje su baza eshatološkog učenja crkve predstavljaju univerzalnu potku ukupne organizacije ljudskog života, uključujući i društveni i institucionalni život, pa se stoga oni koji obavljaju javne poslove od tih normi nikako ne mogu izuzimati. Istovremeno, međutim, postoje izvesna zamagljivanja ove perspektive koja proističu iz različitih razumevanja države: ako se politika shvati kao suštinski povezana sa državom, a država se posmatra kao neka vrsta hipostaziranog društva, to jest kao entitet bez koga ne može biti društva ni ljudske zajednice, što je raširena etatistička koncepcija društva, onda se stvara prostor ne samo da se država obogotvori, to jest da joj se pridaju eshatološki atributi, nego i da se politika moći, koja je po svojoj metodološkoj strukturi fundamentalno utilitaristička, opravda sa navodno hrišćanske tačke gledišta. U ovom radu će biti ukratko reči o navedene dve perspektive gledanja na državu, sa namerom da se navedena nejasnoća razjasni.

Liberalno društvo i religiozna soteriologija

Liberalno shvatanje društva je uglavnom funkcionalističko, to jest počiva na izvesnim proceduralnim pravilima koja omogućavaju da društvo živi uz uzajamno poštovanje individualnih interesa pojedinaca. U liberalnom kontekstu postoji, bar načelno posmatrano, relativno širok prostor za supstantivno popunjavanje fun-

kcionalističkog obrasca liberalizma različitim konkretnim vrednostima: otuda liberalno insistiranje na *prima facie* tolerantnim modelima supstantivnih vrednosti koje ne ulaze u vrednosnu suštinu pojedinih individualnih i društvenih opredeljenja.

Liberalni kontekst po svojoj prirodi posreduje supstantivno različite vrednosti, pa je stoga njegovo sopstveno vrednosno pribešte primarno u relacionim, a ne i supstantivnim vrednostima. Primera radi, ako je supstantivna moralna vrednost čednost, relaciona vrednost je tolerancija. Ako je supstantivna vrednost hrabrost, relaciona je multikulturalizam. Supstantivna vrednost ukazuje na vrstu postupanja u odnosu na moralne izazove, ili moralna iskušenja, koju zajednica visoko vrednuje kod pojedinca. Čednost i hrabrost su osobine zasnovane na suprotstavljanju okolnostima. Relacione vrednosti ukazuju na odnos pojedinca ili grupe prema vrednostima drugih pojedinaca i grupa. Da bih nekoga tolerisao, ja ga ne moram poštovati, voleti, niti mu moram pripisivati neku vrlinu. Mogu smatrati da je neko kukavica i mogu gajiti duboko neodobravanje prema činjenici da je preljubnik, ali ga istovremeno mogu tolerisati, jer je to relaciona vrednost koja se od mene očekuje. Slično tome, mogu pripadati jednoj religiji, ili kulturi, koja u epistemološkom, pa i u eshatološkom smislu, stoji u direktnoj opoziciji prema drugoj religiji ili kulturi. Ako pripadam takvom integrativnom sistemu vrednosti, ne mogu istovremeno i iskreno usvajati njegove pretpostavke, i dopuštati mogućnost da je suprotnost tog sistema verovanja ispravna. Ipak, mogu postupati u skladu sa modelom multikulturnih društvenih odnosa, opet zato što se to od mene očekuje u zajednici u kojoj živim. Supstantivne vrednosti, u izvesnom smislu, izražavaju primarna moralna vrednovanja. Relacione vrednosti su vrednosti drugog reda, utoliko što izražavaju odnos prema primarnim moralnim vrednovanjima drugih, ili prema njihovim moralno osetljivim osobinama (poput hrabrosti i kukavičluka). Relacione vrednosti su posebno podložne političkoj formulaciji i dominantnom normativnom izrazu kroz kodifikovana očekivanja zajednice.

“Tolerantan suživot” podrazumeva negativnu toleranciju i predstavlja funkcionalnu pretpostavku svakog faktički multikulturnog društva, to jest društva u kome paralelno postoje različite kulturne i religiozne paradigme. Međutim, uporedo sa razvijanjem i produbljivanjem tih paradigmi, a pogotovo verskih osećanja i uverenja, afirmativna tolerancija postaje manje moguća, jer ona je logička kontradikcija u odnosu na verovanje samo. Uprvo taj fenomen zaoštavanja protivrečnosti ugrađenih u multikulturalizam paralelno sa produbljivanjem entuzijastičnog „pravoverništva“ u bilo kom od kulturnih i religijskih obrazaca unutar multikulturnog društva može doprineti objašnjenju sve većeg zaoštavanja konflikta Zapada sa islamskim zajednicama posle 11. septembra 2001. godine. Ovaj sukob više nije geopolitički, u smislu da se odvija na fonu odnosa između islamskih zemalja i Zapada, već je sve više civilni, to jest društveni konflikt unutar zapadnih multikulturnih društava. U savremenim interpretacijama terorizma već izvestan broj godina

se kolokvijalno koristi termin „Londonistan“ da označi činjenicu da se najveći broj radikalizovanih militantnih Muslimana koji učestvuju u terorističkim akcijama obrazuje upravo u verskim zajednicama unutar zapadnih društava, a ne više u Avganistanu, Pakistanu i drugim tradicionalnim „rasadnicima radikalizma“. Na ovaj problem ukazao je i Džonatan Evans (Jonathan Evans), generalni direktor britanske službe bezbednosti MI6, istakavši da jedan broj „britanskih džihadista“ koristi takozvano „arapsko proleće“ na Bliskom Istoku za obuku i militantno delovanje (Gardham, 2012). U Sjedinjenim Državama, isti fenomen se naziva „domaćim terorizmom“ (*homegrown terrorism*) i sve je više predmet akademskog i analitičkog interesovanja (Johnson, 2011).

Razlozi za ove tenzije su principijelni. Multikulturalni eksperiment danas je u krizi u mnogim delovima sveta, upravo zbog toga što se pokazuje da različite kulture imaju teškoće da dugoročno napreduju u jednom relativno uskom državnom i društvenom okviru. Ta činjenica se vidi pre svega iz kulturološkog sukoba između Islama i dominantno hrišćanskih društava u velikom delu zapadnog sveta, koji je doveo do cvetanja džihadizma i do jednako razornih represivnih odgovora razvijenih država kroz takozvani „rat protiv terora“, ali, sve više, i iz izjava uticajnih evropskih političara. 2010. godine nemačka kancelarka Angela Merkel (Angela Merkel) izjavila je da je multikulturalizam u Nemačkoj propao eksperiment (BBC, 2010). Na evropskom jugoistoku, multikulturalni eksperiment doživljava svoju krizu kroz bujanje etnopolitičke strategije koja svoju efektivnost izvodi upravo iz kulturnih homogenizacija (Fatić i Korać, 2012). U Velikoj Britaniji, ta kriza se primarno manifestuje kroz relativno nekontrolisano bujanje etnički netolerantne ekstremne desnice (Fatić, 2011).

Jedno u savremenoj političkoj filozofiji dosta popularno tumačenje džihadizma i krize multikulturalnog društva čija je on bio manifestacija zasnovano je na ideji o neravnomernoj raspodeli mogućnosti da se realizuju kolektivna ljudska prava, uključujući i etnička prava. Ova interpretacija direktno je povezana sa pojavom knjige Teda Honderiha (Ted Honderich) *After the Terror*, neposredno nakon 11. septembra 2001. Honderih, između ostalog, argumentiše da terorizam nije povezan sa kolapsom multikulturalnog društva, nego sa prelivanjem akcije usmerene da se zaštite kolektivna ljudska prava, inače legitimne, u domen terorističkog delovanja, a sve zbog sistematske zaprečenosti legitimnih foruma za rešavanje tih pitanja za neke delove svetskog stanovništva. Honderih posebno naglašava dugoročno strukturno isključenje arapskog i palestinskog pitanja na nivou kolektivnih prava iz Ujedinjenih nacija i bilo koje efektivne forme posredovanja na regionalnom nivou (Honderich, 2002). Honderihovi argumenti svakako delimično objašnjavaju zašto su pojedini aspekti terorističkog delovanja zasnovani na kolektivnim interesima i pravima koji su inače sasvim legitimni. On takođe korisno ukazuje na činjenicu da drastične neravnomernosti u raspodeli društvenog bogatstva na globalnom nivou

utiču na porast političkog nasilja, kao i na duboku sistemsku povezanost te činjenice (da manje od 10 procenata svetskog stanovništva kontroliše više od 90% globalnog društvenog bogatstva, dok je preostalih manje od 10% resursa rasuto na više od 90% stanovnika planete) sa liberalnim principima organizacije ekonomije, ali i institucionalne artikulacije individualnih i grupnih prava. Istovremeno, ova socijalna teorija terorizma nije u stanju da uverljivo odgovori na pitanja o tome zašto su najradikalniji propagatori islamskog radikalizma najbogatije zemlje. Primera radi, nesporni lider kako u ideološkom promovisanju radikalnog Islama, tako i u logističkoj podršci islamskom terorizmu danas je Saudijska Arabija, najbogatija zemlja arapskog sveta. U toj, relativno maloj zemlji koncentrisan je najveći deo društvenog bogatstva Arapa u celini, tako da je model koncentrisanja resursa faktički preslikan sa globalnog nivoa na arapski svet. Ipak, upravo ta mala grupacija ekonomske elite propagira najradikalniji Islam, i najistaknutiji džihadisti, uključujući i Osamu bin Ladenu (Osama bin Laden), bili su pripadnici bogatih saudijskih porodica, a ne siromašnih porodica iz Gaze ili iz Pakistana.

Drugi argument protiv Honderihove redukcionističke socijalne teze o uzrocima islamskog terorizma leži upravo u fenomenu „domaćeg terorizma“, to jest činjenice da se islamski radikali najviše regrutuju upravo iz redova Muslimana (a često i iz redova preobraćenih Hrišćana, koji su primili Islam u zrelim godinama) koji ni pošto ne spadaju u viktimizovane populacije na Bliskom Istoku, nego žive zapadnim životom u velikim zapadnim gradovima i ravnopravno, kao državljani tih zemalja, učestvuju u redovnoj ekonomskoj aktivnosti liberalnih društava. Već na osnovu ove činjenice jasno je da redukcionistička socijalna teza nije obuhvatno objašnjenje urušavanja multikulturalnog mira na Zapadu.

Uloga religije u formulisanju kolektivnog identiteta je, na prvi pogled, jasna, pogotovo kada se taj identitet posmatra retroaktivno, sa tačke gledišta opadanja značaja multikulturalizma. Međutim, religija u relevantnom smislu za društvenu organizaciju ima najmanje dva različita sloja značenja. U prvom značenju, koje Etoni Smit (Anthony D. Smith) naziva „supstantivnim“, „religija se može definisati u soteriološkim terminima, kao *potraga za individualnim ili grupnim spasenjem u supraempirijskom kosmosu koji vodi i kontroliše naš svakodnevni život*“ (Smith, 2003: 25). U drugom značenju, koje Smit naziva „funktionalnim“, „religija se shvata kao moralna ili socijalna sila — *sistem verovanja i prakse koji razlikuje sveto od profanog i ujedinjuje svoje sledbenike u jedinstvenu zajednicu verujućih*“ (Smith, 2003: 26).

Ovaj drugi sloj značenja termina „religija“ se najčešće razmatra kao društveni fenomen: reč je faktički o moralno-verujućoj zajednici kao društvenom subjektu. Ona može biti u različitim odnosima sa drugim sličnim zajednicama, i sa onim pripadnicima liberalnog društva koji nisu verujući, i samim tim ne pripadaju ni jednoj religioznoj zajednici. Takva zajednica, u smislu društvenih interakcija, može,

naizgled plauzibilno, trajno biti subjekt multikulturalne, tolerantne društvene organizacije. Ovaj drugi značenjski sloj, zbog toga što primarno ukazuje na socijalnu stranu religiozne zajednice, nazivaćemo, u skladu sa dominantnom akademskom praksom, „religijom“.

Problem principijelne prirode nastaje kada se ima u vidu činjenica da suština religije nije u religioznoj zajednici, nego u vertikalni potrage za ličnim i kolektivnim spasenjem, dakle da njeno ključno označenje čini njen prvi navedeni značenjski sloj. Ovaj prvi sloj ćemo, radi jednostavnijeg razlikovanja, nazivati „verom“.

Već na prvi pogled je jasno da religija ne može postojati bez vere. Moguće je da grupa verujućih formira religioznu zajednicu u kojoj veliki broj članova nisu pravi vernici, i o svojoj religioznosti razmišljaju isključivo u terminima zajednice, to jest „religije“. Međutim, nosioci te zajednice i religije kao fenomena su oni njeni članovi koji imaju veru, dakle oni koji svoju religioznost vide kroz potragu za spasenjem, kroz soteriološko označenje vere. Upravo je to jezgrovno razumevanje religioznosti faktor napetosti sa multikulturnim društvom.

Reč je o činjenici da religiozni život, spolja posmatrano, biti jedan od liberalnih modela artikulisanja kolektivnih prava i interesa, upravo zbog toga što je takav život zajednice stvar socijalne organizacije i definisanja izvesnog kolektivnog morala koji je uglavnom prihvatljiv sa tačke gledišta ostalih članova društva. Većina religija promovise moral koji je altruistički i koherentan sa principom uvažavanja interesa i prava drugih, koji karakteriše duh liberalne ideologije. S druge strane, soteriološko značenje religioznosti, kao vera, nužno podrazumeva i bitne epistemološke dimenzije: da bi spasenje bilo moguće, mora postojati saznanje verske istine. I verska istina i način njenog saznavanja su deo verske dogme, koja je sama srž koncepcije spasenja. Sadržaj ovih verskih istina se radikalno razlikuje između različitih religioznih sistema. Nemoguće je biti vernik u izvornom smislu te reči, a istovremeno biti „epistemološki tolerantan“ prema onima koji nisu vernici, u smislu dopuštanja mogućnosti da je i njihovo razumevanje istine i stvarnosti jednako ispravno kao i naše. Suština vere je u saznavnom stavu da je metafizički put ka spasenju upravo i samo omogućen religioznim sistemom koji je predmet verovanja. Pošto su sastavni deo dogme verovanja i načini za praktično postizanje spasenja, a oni podrazumevaju konkretan moral, vrednosti i uputstva za život – u strogom smislu, na soteriološkom nivou religioznosti, tolerancija je sasvim nemoguća. Šizme u hrišćanskoj crkvi, na primer, historiografija često pripisuje istorijskim interesima crkvenih i državnih elita. To spoljašnje objašnjenje može, u konkretnim slučajevima, biti više ili manje primereno, ali ono ništa ne menja na činjenici da je argumentativna suština šizmi dogmatska, jezgrovna, i da te razlike u shvatanju soteriološke dogme, logički posmatrano, u stvari opravdavaju šizme.

Proglašenje nepogrešivosti pape kao Božjeg izaslanika na Zemlji od strane katoličke crkve dogmatski se shvata kod pravoslavnih otaca kao „vrhovna je-

res“ (da parafraziramo reči Sv. Justina Popovića), upravo zbog toga što je u direktnoj dogmatskoj suprotnosti sa primljenim evanđelskim verovanjem da je Bog jedan i jedini nepogrešiv, što implicira da ni jedan čovek ne može biti ni Božji izaslanik, ni nepogrešiv. Evanđelje i hrišćansko predanje poznaju kao Božje izaslanike jedino anđele: anđeo je Bogorodici javio vest o tome da će roditi Isusa, anđeo se javio pravednom Josifu kada je imao sumnje jer je Marija ostala trudna bez telesnog odnosa sa njim, te je „razmišljao da je tajno otpusti, budući pravedan“, i upozorio ga da to ne čini jer je „plod utrobe njene blagosloven“. Anđeli su se javljali hrišćanskim mučenicima u tamnicama i na gubilištima da bi ih „ukrepili“ i podržali da ne pokleknju. Anđeli su se javljali pustinjacima čija se vera kolebala zbog nemogućnosti služenja Liturgije da bih ih pričestili. Hrišćanska dogma ni predanje ne poznaju ljude kao Božje izaslanike. Stoga je, u strogom dogmatskom smislu, edikt kojim je rimski papa sebe proglasio nepogrešivim Božjim izaslanikom, direktna jeres koja prema crkvenim kanonima zavređuje anatemu. Ta anatemna je od strane Pravoslavne crkve i izrečena rimskom Papi. Slična je i dogmatska logika većine šizmi u drugim sistemima religioznog verovanja.

Sa tačke gledišta zajedničkog života religioznih zajednica, uzajamno anatemisanje najviših verskih poglavara predstavlja ekstremizam, pa čak i opasan „fundamentalizam“ koji, na nivou „religije“ kao zajednice, nije održiv i nije prihvatljiv u liberalnoj organizaciji društva. Na nivou koji Smit naziva „funkcionalnim“ značenjem religije u društvenom smislu neophodna je uzajamna tolerancija da bi društvo uopšte moglo biti liberalno, to jest da bi moglo prihvatati različite sisteme verovanja i istovremeno održavati potrebni nivo stabilnosti. S druge strane, na nivou koji Smit naziva „supstantivnim“, tolerancija je, strogo posmatrano, bemslena: spasenje nije predmet društvenih kompromisa, ono ne podleže bilo kakvom pluralizmu uverenja, i svaki sistem uputstava za postizanje spasenja koji se direktno suprotstavlja sistemu u koga neko veruje, dogmatski posmatrano, predstavlja put garantovanog gubitka perspektive spasenja. Pošto je u religioznosti kao veri spasenje vrhovna svrha ukupnog delovanja i života kao celine, ne postoji ni logička ni praktična alternativa onome što na društvenom nivou predstavlja religiozni fundamentalizam. Taj fundamentalizam može biti manje ili više društveno opasan, zavisno od sadržaja religioznog uverenja. Ako je fundamentalizam zasnovan na hrišćanskoj veri, on će podrazumevati asketski moral, čednost u domenu intimnog življenja, požrtvovanje i samoporicanje kao modele društvenih interakcija koji nisu nučno društveno konstruktivni, ali ne spadaju ni u naročito „opasne“ forme religioznog fundamentalizma. S druge strane, ako je reč o islamskom verskom fundamentalizmu, u kome se operiše sa različitim interpretacijama džihadističkog mučeništva, od kojih su neke vrlo militantne, onda je reč o krajnje društveno opasnom verskom fundamentalizmu.

Na ovom mestu se suočavamo sa dve bitne činjenice, koje su obe politički nekorektne: (1) na soteriološkom planu ne postoji logički održiva alternativa fundamentalizmu ili zilotizmu, i (2) u svojim praktičnim manifestacijama ovosvetska uloga vere se često u istoriji poistovećivala sa misionarskom ulogom pojedinih naroda. Ono što se danas čuje u militantnim pozivima arapskih verskih lidera kao poklič da se svoj etnički identitet poistoveti sa svojim verskim identitom bilo je prisutno i u Elizabetanskoj Engleskoj. Kromvel je verovao da je interes hrišćanstva identičan „interesu nacije“ (engleske nacije), a Milton je pisao: „Kada Bog odluči da započne neki veliki i nov period (...) šta On drugo čini nego se otkriva (...) kao što je Njegov pravi način, prvo Englezu“ (*Aeropagitica* iv, 339–40, citirano u Smith, 2003: 47).

Upravo zbog ove dve činjenice značajno je primetiti da sukobi koji ukazuju na moguću propast multikulturalizma nisu rezultat nekakve posebne netrpeljivosti različitih kultura jednih prema drugima, nego prosto činjenice da vrednosti koje nisu uzajamno u skladu, ukoliko se iskreno prihvataju, logički dovode do neslaganja i sve većih tenzija među sledbenicima. U tom smislu, religijska tolerancija, iako je praktično neophodna u društvima u kojima postoje ljudi koji pripadaju različitim verama, postavlja ozbiljne logičke probleme pred koncepcije društvenog razvoja, jer se može održavati samo među onim članovima zajednice koji ne spadaju u „pravovernike“.

Primera radi, odani Hrišćanin koji je uveren u eshatološku ulogu hrišćanske crkve može pokazivati „snishođenje“, u hrišćanskom propovedničkom rečniku, za slabosti ili zablude („prelesti“) drugih; on može prihvatati činjenicu da su drugi ljudi, drugih religijskih uverenja, takođe vredni poštovanja i da imaju izvesna prava, ali ne može u *epistemološkom i moralnom smislu* doživljavati vrednosti i izbore koji proističu iz drugih religija, ili iz ličnih načina života, a koji su suprotni hrišćanskom moralu, kao ravnopravne i vrednosno neutralne alternative. Isto se odnosi na pripadnika bilo koje druge religije.

U opisanom, „supstantivnom“ značenju religioznog verovanja, a imajući u vidu uticaj soteriološkog značenjskog sloja religioznosti na organizaciju multikulturalnog i multireligijskog društva, politički korektan imperativ tolerancije ima svoje granice i njegovo urušavanje, o kome svedoče rastući sukobi kulturnih i religijskih identiteta, ima principijelne uzroke.

Lokov (John Locke) argument o toleranciji zasnovan na tezi da država (a u širem smislu i društvene institucije) služe zadovoljavanju „spoljašnjih interesa“ (bezbednosti, ostvarivanju izvesnih prava i predvidivog zajedničkog života, zbog čega, između ostalog, ima smisla plaćati poreze), dok religija (a Lok je bio duboko religiozan) služi zadovoljenju „unutrašnjih interesa“, pre svega ličnog spasenja, od ograničene je vrednosti za savremeno multireligijsko i multikulturalno liberalno društvo (Locke, 1689). Lok je pisao o toleranciji u hrišćanskom društvu u

kome su se sukobljavale različite struje Hrišćanstva: osnovne pretpostavke ličnog spasenja u tim sukobima su velikim delom ostajale netaknute, jer su osnovna načela hrišćanske soteriologije i morala velikim delom bila istovetna u svim hrišćanskim sektama. U savremenom liberalnom multikulturnom društvu sukobi izbijaju između različitih „civilizacija“, kako ih je nazvao Semjuel Hantington (Samuel Huntington). Religijski sistemi verovanja koji definišu kolektivne identitete u tim „civilizacijama“ unutar istog društvenog okvira sadrže radikalno različite soteriologije i epistemologije, pa je Lokova argumentacija o uzajamnoj toleranciji pravovernih u velikoj meri neprimenljiva na savremeni liberalni politički pejzaž.

Pedagoško i intersubjektivno značenje religioznih vrednosti

Značajan deo savremene kritike liberalizma zasniva se na ideji da je Bentamova (Jeremy Bentham) и Milova (John Stewart Mill) koncepcija liberalizma, koji je bio aktivistički u smislu da je predstavljao intelektualni protest protiv gušenja individualne slobode i preterane moći države u odnosu na suverene attribute ljudske ličnosti, vremenom evoluirala u jedan ideološki pokret zasnovan uglavnom na poricanjima specifičnih grupnih, kulturnih i religijskih vrednosti. Da bi mogao biti tolerantan u multikulturnom društvu, liberalizam mora ispovedati neku vrstu supstantivnog vrednosnog vakuuma, i značajnu *prima facie* rezervu prema bilo kom konkretnom vrednosnom, religijskom ili kulturnom identitetu. Natalija Naročnickaja taj problem vidi u činjenici da “(...) liberalizam, koji se prvo pojavio kao požrtvovani borac za određene vrednosti i potvrđivanje ideala progresa, izrodio (...) u levolibertinski duh koji traži u nadsvetskoj ’zajednici’ garanciju za svoje neučestvovanje ni u jednoj od nacionalnih ili duhovnih tradicija ljudske kulture i zahteva da se te tradicije uklone radi obezbeđivanja svog pseudobića — istorije bez određenja cilja” (Naročnickaja, 2008: 359–360).

U izvesnom smislu, savremeni liberalizam je funkcionalno sterilisan. Njemu je faktički odstranjen aktivistički element, povezan sa emocijama i sa društvenim entuzijazmom. Entuzijastični aktivizam je problem za savremeno liberalno društvo zato što on podrazumeva neku vrstu pravoverništva supstantivnim vrednostima. Istovremeno, uverenost u ispravnost supstantivnih vrednosti utiče na ostale članove zajednice. Entuzijazam pravoverništva je liderski. Reč je o tome da država, pored funkcije distribucije moći, resursa i prava, vrši i značajnu saznavnu funkciju; isto se odnosi na društvene elite, uključujući i političke elite: oni kognitivno usmeravaju članove zajednice ka izabranim sistemima vrednosti. Svaka, pa i liberalna država, ima svoju pedagošku dimenziju, o čemu Mil piše vrlo otvoreno:

“Sokrat je pogubljen, ali se Sokratova filozofija uzdigla kao sunce na nebeskom svodu i razasula je svoju svetlost po čitavom intelektualnom nebu.

Hrišćane su bacali lavovima, ali se hrišćanska crkva razvila u raskošno i razgranato drvo koje nadvisuje starije i slabije rastinje, gušeći ga svojom senkom. Kada je naša netolerancija samo društvena, ona ne ubija nikoga, ne iskorenjuje mišljenja, ali navodi ljude na to da se pretvaraju ili da izbegavaju da ta mišljenja aktivno šire. Jeretička shvatanja kod nas na izgled ne napreduju niti uzmiču u svakoj deceniji ili svakoj generaciji; ona nikad ne bukne nadaleko i naširoko, već nastavljaju da tinjaju u uskim krugovima umnih i učenih ljudi u kojima su nastali, ne osvetljavajući nikada opšta pitanja čovečanstva istinskom ili varljivom svetlošću. I tako se održava stanje koje je nekima po volji, jer se izbegava neprijatnost kažnjavanja ili zatvaranja ljudi, a da ipak to stanje stvari nimalo ne ugrožava ona mišljenja koja preovlađuju, dok onima koji drugačije rasuđuju, a nagriza ih bolest razmišljanja, nimalo ne brani da rade onako kako im razum nalaže. To je prikladan plan da se mirno živi u intelektualnom svetu i da se sve stvari u njemu i dalje razvijaju kao pre. *Ali cena ovog intelektualnog stišavanja je žrtvovanje čitave moralne srčanosti ljudske duše*” (Mil, 1988: 64–65, naglasak autora).

Mil ide korak dalje pa navodi da gušenje „moralne srčanosti ljudske duše“ ima posledice za karakter ljudi koje će javni život poroditi:

„Stanje u kojem se velikom broju najaktivnijih i najradoznalijih duhova preporučuje da glavna načela i suštinu svojih ubeđenja zadrže u svom srcu i da kada se obraćaju javnosti pokušaju da što je moguće više usklade svoje zaključke sa premisama koje su u sebi već odbacili, ne može da stvara otvorene, neustrašive karaktere i logične i dosledne umove kakvi su nekada krasili duhovni svet. U takvom stanju stvari možemo se nadati jedino ljudima koji su ili puke pristalice opštih utvrđenih načela ili prevrtljivci prema istini čije su rasprave o svim velikim temama namenjene slušaocima, a ne predstavljaju ono u što su sami uvereni. Oni koji izbegavaju ovu alternativu, ograničavaju svoje misli i interesovanje samo na one stvari o kojima se može govoriti a da se ne zadire u područje načela, to jest ograničavaju se na praktične sitnice koje bi se same po sebi uredile kada bi se samo ljudski um osnažio i uzvisio, ali koje se neće nikada potpuno urediti sve dok se zapušta ono što bi ojačalo i uzvisilo ljudski um — slobodno i smelo istraživanje najuzvišenijih stvari“ (Mil, 1988: 65).

Upravo je „moralna srčanost ljudske duše“ definišuća karakteristika odanog pripadanja nekom sistemu verovanja, posebno kada je reč o religioznom verovanju. Ona se mora zasnivati na prihvatanju supstantivnih vrednosti. Kada je reč o religioznom verovanju, ono mora počivati na soteriološkoj veri, a ne samo na religijskom životu zajednice kao socijalnog fenomena. Taj entuzijazam uverenja sadrži nesvodiv emotivni sloj i utiče na razumevanje društvene pravde, koje gubi

autentičnost kada postane suviše intelektualizovano i lišeno odanosti konkretnim vrednostima:

“Pravda, nasuprot onome što se tradicionalno više pretpostavlja nego dokazuje, nije ideal kome se naše (ili bilo koje drugo) društvo manje ili više loše upodobljava. Pravda je pre svega funkcija ličnog karaktera, stvar običnih, svakodnevnih osećanja više nego neke grandiozne teorije. Misao prirodno teži da veliča misao, ali ponekad misli bi trebalo da odaju priznanje osećanju. (...) Mi smo previše intelektualizovali svoja osećanja u vezi sa pravdom, a rezultat je taj da su naša osećanja postala isto tako konfuzna kao naše teorije, ukoliko čak nisu i ugušena tim teorijama” (Solomon, 1990: 3).

Intelektualizacija, kao zamena za istinsko moralno oduševljenje, međutim, prisutna je kao problem za hrišćansku dogmatiku još od početaka Novog veka, i nikako nije karakteristična samo za liberalno društvo, iako je danas posebno izražena upravo u kontekstu savremenog dominantnog liberalnog modela društvene organizacije. Još je Sveti Avgustin problem intelektualizacije vere kroz njenu tolerantnu socijalizaciju u društvenoj inkarnaciji dremljive „religije“ osećao kao intelektualnu iritaciju:

“Gde je sada mudar čovek? Gde je učeni naučnik? Gde je vaš iskusni svetski čovek? Zar nije Bog svetsku mudrost pretvorio u ludost? Jer, Bog je mudro ustrojio svet tako da svet ne pronade Boga koristeći svoju svetsku mudrost. Bog je odlučio da spase one koji veruju putem ludosti ispovedanja Evandjelja. Jevreji su tražili čuda, Grci su tragali za mudročću, ali ono što mi propovedamo je razapeti Hristos, što je sablazan za Jevreje i besmislica za Grke. Ali za one koji su pozvani, i Jevreje i Grke podjednako, on je božja moć i božja mudrost, jer božja ludost je mudrija od čoveka, i božje pokazivanje slabosti je snažnije od čoveka” (St. Augustine, 2003: 413).

Poziv na iskorak vere nasuprot opreznom racionalizmu po svojoj strukturi i društvenoj ulozi je identičan dinamici svakog entuzijazma: on se zasniva na emotivnom prihvatanju izvesnih vrednosti, duha ili *ethos*-a, i na aktivnom delovanju u skladu sa tim uverenjima. Iskorak vere se odnosi na ono što Smit naziva supstantivnim ili soteriološkim sadržajem religije: on podrazumeva slobodno voljno opredeljenje koje je često motivisano ličnim senzibilitetom bar isto toliko koliko i racionalnim argumentima. Naglasak na slobodi volje i opredeljenju za dobro nasuprot zlu, bez obzira na moguće racionalizacije, pa i na racionalno odmeravanje posledica odluke za druge, u religioznim sistemima se proteže najvećim delom sazajnog spektra: on počinje od teze o objavljenoj istini, koja ne podleže epistemološkoj analizi, i seže kroz moralno odlučivanje čija je struktura prenesena i na kosmološko razumevanje stvarnosti. U hrišćanskom kontekstu ovaj naglasak na volji kao iskazu slobode nasuprot racionalizaciji i intelektualizaciji možda je

najilustrativnije izražen u hrišćanskom personalizmu. Tako Loski (Nikolai Loski) na programski način ocrtava širinu domena individualnog voljnog akta lišenog naknadne intelektualizacije:

“Govoreći o evoluciji, ja podvlačim da se ona sastoji od slobodnih aktivnosti potencijalnih i aktuelnih ličnosti; ona može biti i narastanje u dobru, i narastanje u zlu, i tumaranje bočnim linijama koje vode u čorsokake iz kojih se nije lako izvući; preporod palih stvorenja ne odvija se s determinističkom neophodnošću već kao niz *slobodnih* aktova *pokajanja* za greh i slobodno narastanje ljubavi prema dobru. Stoga odbacujem deterministički neophodnu *karmu*; učenje da svaka patnja i nesavršenstvo koje preživljavamo nastaju kao posledica našeg osnovnog greha, samoljublja, zahvaljujući svojoj povezanosti s učenjem o slobodi i zahvaljujući objašnjenju kako nesavršenstva prirodno nastaju zbog samoljubive volje — duboko se razlikuju od pojma karme.

U mom personalizmu, nadalje, u prvi plan je istaknuta ideja *supstancijalnosti* svakog aktera kao nadvremenskog stvorenja, kao večnog individuuma koji poseduje *ličnu individualnu besmrtnost*” (Loski, 2001: 98).

Metafizičko utemeljenje slobode u hrišćanstvu blisko je povezano sa ontološkim utemeljenjem ličnosti kao osnove za hrišćanski normativitet življenja. To je neke hrišćanske intelektualce dovelo do pomisli da usled insistiranja na ličnosnom odnosu Hrišćanina sa Bogom u hrišćanstvu nema mesta moralu u konvencionalnom smislu, to jest da je neposrednost slobode ličnosti u ophođenju sa Božjom voljom i božanskom ličnošću takva da je svako formalno normiranje čist višak. Prema našem dubokom uverenju, reč je o neosnovanom stanovištu: personalizma ne može biti bez etike, jer u takvom slučaju personalizam postaje prost voluntarizam. Samo personalizam koji se konstituiše u suštinskoj „egzistencijalnoj napetosti“ između jasne i razumljive etičke norme i slobode da se ta norma prihvati ili ne prihvati bez spoljašnje sankcije odraz je religiozne drame življenja.

Anestezirani voluntarizam neusidrene “ličnosti” koja svoju “slobodu” vidi kroz svoju faktičku, sadašnju i slučajnu volju, koja može biti i i prost „kapric“, nipošto nije slobodni čin volje o kome govori Avgustin, niti ima suštinske veze sa „moralnom srčanošću ljudske duše“ o kojoj piše Mil.

Oduševljenje pojedinaca bilo je istorijski nosilac očuvanja moralnih i drugih vrednosti karakterističnih za čitave tradicije integrativnih sistema verovanja i normativne etike. Sokrat je pogubljen jer nije hteo da odustane od svoje specifične pedagogije koja je uznemiravala zaparloženu društvenu elitu njegovog vremena. Galileo je spaljen jer nije pristajao da odustane od astronomske teorije koja je u njegovo vreme smatrana pretpostavkom na granici zdravog razuma. Ni jedan podvig koji svedoči odanost vrednosnim sistemima ne bi bio moguć bez suštinske „moralne srčanosti ljudske duše“ koju, kako kaže i sam Mil, tolerancija u logičkom

smislu — guši. Upravo zato „supstantivna“ religioznost, to jest soteriološki određena vera, stoji u izvesnoj protivrečnosti sa aktivnom ulogom u liberalnoj politici.

Sa tačke gledišta uverenosti u soteriološke attribute sopstvene vere, na primer, za Hrišćanina ili Muslimana nije moguće istinski *dosledno* i sa „moralnom srčanošću duše“ podržavati ravnopravnost seksualnih opredeljenja, vrednosti suprotstavljene porodičnim vrednostima, nasilje i uzurpaciju vlasti, kulturu individualnosti i samouzdanje u takmičenju sa drugima. Istovremeno, za supstantivno verujućeg čoveka neprihvatljivo je Nejgelovo shvatanje legitimne i moralno opravdane bezočnosti u javnom životu, između ostalog i zbog toga što iz verujuće perspektive utilitarizam ima ne samo spoljašnju, nego i duhovnu, unutrašnju dimenziju. Supstantivno religiozan čovek veruje da su posledice postupaka delimično određene moralnim karakterom istih, to jest da postupak ne proizvodi posledice samo po spoljašnjoj, objektivizovanoj nužnosti, na osnovu opisivih kvaliteta same radnje i nekog pretpostavljenog kauzaliteta u svetu, nego da su one, bitno, određene i moralnom svrhom postupka i motivacijom za njega. On veruje da jedan isti postupak može imati dobre ili loše posledice zavisno od toga kakvi su motivi do tog postupka doveli i kakav je moralni status namera aktera. Stoga je klasično utilitarističko moralno opravdanje retko svojstveno religioznoj etici.

Religiozno razumevanje zla i liberalna politika

Razumevanje nužnosti zla u kontekstu koji je sa utilitarističke tačke gledišta nesaglediv, jer ne podleže kalkulacijama predvidivih ishoda, suštinsko je za religiozno poimanje stvarnosti. Jedna od najboljih logičkih analiza nužnosti zla u svetlu hrišćanske vere je iz pera Danijela Snajdera (Daniel Snyder), u seminalnom tekstu pod naslovom „Višak zla“ (Snyder, 1990). 1979. godine, Vilijam Ro (William Rowe) objavio je provokativan tekst pod naslovom „Problem zla i neki oblici ateizma“, u kome, između ostalog, navodi logički argument o nespojivosti ideje o postojanju dobrog Boga i nekih formi takozvanog zla (Rowe, 1979). Reč je o poznatom „argumentu protiv postojanja Boga“, a novitet je samo u činjenici da ga Ro formuliše u formi deduktivnog silogizma. Roov silogizam izgleda ovako:

Premisa 1: Postoje primeri intenzivne patnje koje bi svemoguće biće moglo sprečiti a da pri tome ne žrtvuje neko veće dobro niti da dopusti da se dogodi neko jednako ili veće zlo.

Premisa 2: Sveznajuće, potpuno dobro biće bi sprečilo pojavu bilo kakve intenzivne patnje, osim ako bi time moralo da žrtvuje neko veće dobro ili da dopusti neko jednako ili veće zlo.

Zaključak: Ne postoji svemoguće, sveznajuće, potpuno dobro biće (Rowe, 1979: 336).

Roov zaključak je poznat u istoriji argumenata o dokazima postojanja Boga: Bog ili nije dobar, ili ne postoji. Problematičnost ovog zaključka, i silogizma koji do njega vodi, leži u nepotpunosti premisa, koje izostavljaju suštinsku vrednost slobode. Da bi se ostvarila sloboda, mora se dopustiti izvesna mera kauzaliteta koji dovodi do besmislenog zla koje bi se, inače, moglo sprečiti. Taj princip se odnosi ne samo na slobodu onih koji u nekom konkretnom slučaju pate ili stradaju, nego na slobodu ličnosti uopšte. Drugim rečima, da bi se dopustila neka mera slobode ličnosti, mora se dopustiti i značajna mera besmislenog zla u svetu kao čisto kauzalne posledice pojedinih upotreba slobode. Upravo ovaj zaključak izvodi Snajder, kada na Roov silogizam uzvraća sopstvenim:

Premisa 1: Bog postoji.

Premisa 2: Bog stvara svet sa bar nekom ličnošću koja je značajno slobodna u pogledu spektra mogućnosti (R); ta sloboda ličnosti u vezi sa R je bar jednako toliko vredna kao ostvarenje bilo koje mogućnosti sadržane u spektru mogućnosti R; ta ličnost aktualizuje neku mogućnost sadržanu u R, nanoseći time štetu sebi i drugima; ova šteta, bol ili stradanje su besmisleni, to jest ne služe nikakvoj svrsi.

Zaključak: Postoji besmisleno zlo koje se može sprečiti (Snyder, 1990: 81).

Snajderov argument sa logičke strane pokazuje zašto je takozvani argument protiv postojanja Boga zasnovan na postojanju zla irelevantan, zahvaljujući upravo osnovnoj pretpostavci personalizma: hrišćanska recepcija vrednosti slobode značajnija je od negativne recepcije mnogih zala i stradanja, što znači da bi ukidanje slobode zbog sprečavanja zla kao nužne posledice slobode bilo ostvarenje većeg zla u skladu sa Roovim premisama.

U liberalnom političkom kontekstu razumevanje zla je radikalno drugačije od religijskog. S obzirom na povlačenje pred supstantivnim vrednosnim opredeljivanjem, koje karakteriše liberalnu državu, i za neku vrstu „relacione ravnoteže“ sasvim različitih vrednosnih sistema koju takva država održava, koncepcija društvenog zla je britka: ona ne toleriše pretpostavku o moralnom kauzalitetu. Samim tim sekularni domen razumevanja posledičnog delovanja u liberalnom društvu podrazumeva suspenziju religioznog mišljenja. Na tom nivou, tolerancija je još uvek moguća, jer se suspenzija odnosi samo na javni domen, i religiozno uverenje se može ispoljavati u privanoj sferi. Problem nastaje kada, usled povlačenja liberalne države pred sadržinskim vrednosnim opredeljivanjem, zahtev za negativnom tolerancijom preraste u zahtev za afirmativnom podrškom. Negativna tolerancija podrazumeva, u krajnjoj liniji, prihvatanje prava nekog da bude u krivu. Ona je moguća za religioznog čoveka upravo zahvaljujući načelu slobode voljnog delovanja koja je ugrađena u religijsku soteriologiju (bar kada je reč o hrišćanstvu i Islamu). Iako religiozno pravoverništvo isključuje mogućnost da se sopstveno uverenje sazajno relativizuje, ono dopušta tolerisanje drugog uverenja, koje pravovernik smatra zabludom. Reč je o dobro poznatom aspektu hrišćanskog uverenja

da je Bog stvorio čoveka sposobnim da čini dobro, ali podložnim padu, definišući upravo tako njegovu dramu spasenja utemeljenu na nesvodivoj ličnoj slobodi; Miltonovim rečima:

„I made him just and right,
Sufficient to have stood, though free to fall” (Milton, 1667).

Soteriološki značaj iskušenja u veri iskazuje se upravo kroz ovu napetost između sposobnosti da se čini dobro i podložnosti zlu. Prema C.S. Lewis-u, upravo zbog toga se zlo može smatrati fikcijom u ontološkom, a realitetom u funkcionalnom smislu, jer nastaje samo kada se slobodnom odlukom odstupa od dobra kroz dinamiku iskušenja:

“Only those who try to resist temptation know how strong it is. (...) We never find out the strength of the evil impulse inside us until we try to fight it: and Christ, because He was the only man who never yielded to temptation, is also the only man who knows to the full what temptation means — the only complete realist” (Lewis, 1960).

Shvatanja načina na koji je izbor između dobra i zla činjen u istoriji se, naravno razlikuju. Optimističko shvatanje je u širokom smislu blisko Hegelovom razumevanju progresivnog ostvarivanja racionalnosti kroz istoriju. U savremenoj literaturi ovu tezu zastupa Džon Pinker (John Pinker) kroz argumentaciju da se količina nasilja kroz istoriju progresivno smanjuje, upravo zbog razumevanja vrednosti ljudskog života. Prema Pinkeru, ovaj napredak racionalnosti ogleda se u abolicionističkom pokretu u odnosu na drastične i frivolne oblike kažnjavanja, koji su nekada bili „sudbina miliona“, a onda su iznenada ukinuti. On se, prema Pinkeru, takođe ogleda u faktičkom prestanku ratovanja između razvijenih zemalja, mada u ovom pogledu postoje značajne rezerve koje treba postaviti u odnosu na tu kvalifikaciju, jer su statistički zemlje koje vode najviše ratova u modernom dobu upravo razvijene zemlje (Izrael i Velika Britanija), ali one te ratove vode sa zemljama koje nisu razvijene (Pinker, 2011).

Kako god da se razume fakticitet istorijskih izbora, to jest postupka, u iskušenju koje konstituiše etičku dimenziju delovanja u kontekstu vere, tolerancija prema „padu“ kod drugog na izvestan način je „ugrađena“ u samu dramu iskušenja kako je opisuje Milton: čovek je sklon padu. Problem nastaje kada se sa nivoa negativne tolerancije prema onome što pravoverni vidi kao pad pređe na zahtev za afirmativnom tolerancijom, kojom se pojam pada faktički ukida.

Prelazak sa negativne tolerancije na zahtev za afirmativnom podrškom je radikalniji korak. Do njega dolazi kada povlačenje liberalne države pred zauzimanjem sadržinskog vrednosnog stava stvori percepciju neke vrste stvarnog normativnog vakuuma u javnoj sferi. Tada različita uverenja, ili životni stilovi, koji sa religiozne tačke gledišta predstavljaju direktnu pretnju dogmi o spasenju, ali se u ime slobode

tolerisu, postave zahtev za *sadržinskom vrednosnom ravnopravnošću* sa ostalim uverenjima, uključujući i religiozna. Pitanje tako prestaje da bude da li treba tolerisati načine života koje religiozan čovek smatra izrazito duhovno štetnim. Više se ne radi o tome da li je dopušteno primenjivati nasilje ili druge oblike represije da se suzbije nečije pravo na slobodno izražavanje svojih uverenja. Pravo pitanje sada postaje da li je, u supstantivnom smislu, jedno uverenje ravnopravno sa drugim, i automatski se u javni diskurs uvodi „politički korektna“ norma da je svako uverenje, ako nije nasilno ili direktno uvredljivo, supstantivno ravnopravno. Neopredeljivanje liberalne države u sadržinskom smislu, koga se ona odrekla, vraća joj se kao zahtev sa druge strane: nekada manjinska grupa vrednosno opredeljenih sada postavlja zahtev državi, u ime svojim manjinskih prava, da afirmiše sadržaj njihovih verovanja kao vrednosno ravnopravan sa tradicionalnim, religijskim ili običajnim verovanjima većinske zajednice. Tolerancija više nije uzdržavanje od suzbijanja ponašanja koje izražava različito, manjinsko vrednosno uverenje, nego uključuje i obavezu, čak i zakonsku, uzdržavanja od otvorenog izražavanja sopstvenog kritičkog mišljenja. Menjaju se školski programi, i, preko noći, pojavljuje se nametnuta vrednosna jednačina između suštinski „nejednakih“ vrednosti. Zahtev za ravnopravnošću postavlja se i u odnosu na stvari koje su ravnopravne, i u odnosu na one koje po svojoj prirodi nisu ni ravnopravne i uporedive. Na ovaj način uzdržavanje liberalne države od zauzimanja vrednosnog stava pretvara se u otvorenu represiju nad samim postojanjem vrednosnog stava kod većine stanovništva. Pedagoška uloga države, od koje je ona u prvoj fazi liberalnog upravljanja društvom ustuknula, vraća se kao bumerang, ali ovog puta kao iznuđena i nedovoljno osmišljena strategija nametanja stava da su i A i ne-A ravnopravni.

Problem sa ravnopravnošću alternativa u kontradikciji leži u činjenici da, u važnim slučajevima, A predstavlja dobro u Roovom i Snajderovom smislu, dok ne-A predstavlja zlo. U takvom slučaju se javna politika nameće kao sfera u kojoj država vrši pritisak da se ukine vrednosna i normativna razlika između dobra i zla time što se „zlo“ neće samo uzajamno negativno tolerisati, nego će postojati obaveza njegovog afirmativnog prihvatanja kao ravnopravnog „dobru“. Ova situacija u javnoj politici je logički neodrživa i predstavlja koren konceptualnog, a posledično i funkcionalnog, urušavanja liberalnog multikulturalizma.

Zaključak

U izvesnom smislu, može se zaključiti da multikulturno, liberalno društvo, poželjno kakvo ono jeste u ideaciji civilizovanog demokratskog građanina, nažalost, predstavlja konstrukciju nastalu na naturalističkoj grešci. Faktičko stanje stvari, ali i logički odnosi između religijskih uverenja u supstantivnom smislu, zanemareni su u korist vizije odnosa među religijskim i kulturnim zajednicama koja bi, idealno,

trebalo da postoji da bi društvo bilo harmonično. Zanemarena je činjenica da je logički nemoguće za nekoga da bude autentični vernik, i istovremeno da pokazuje relativizujući stav prema sopstvenim uverenjima time što će, javno se izražavajući, priznavati jednaku *sadržinsku validnost* i suprotnim uverenjima.

Tolerancija suštinske različitosti uverenja ne postavlja prevelike probleme pred liberalni poredak sve dok se zadržava u domenu negativne tolerancije. Na ovom nivou tolerancije moguće je ili uzdržati se od društvene eksteriorizacije svog religioznog uverenja, ili pak pokazivati razumevanje za delimične eksteriorizacije različitih uverenja, ako država ostaje neutralna u odnosu na te vrednosti i ne zalaže se za afirmaciju ni jedne od njih. Međutim, evolucija tolerancije od negativne ka afirmativnoj, to jest ka očekivanju da se pokazuje priznanje ravnopravne validnosti uzajamno nespojivih vrednosti u sadržinskom smislu, stvara brojne probleme. Upravo je napredak kulture političke korektnosti u liberalnim demokratijama koji podrazumeva formiranje očekivanja afirmativne tolerancije označio početak krize multikulturalnog eksperimenta.

Opisana dinamika nastanka krize multikulturalizma odnosi se na svaki integrativni sistem verovanja, a ne samo na religiozno verovanje. Ovaj interkulturalni konflikt je, međutim, naročito dramatičan u slučajevima kada se zahteva afirmativna tolerancija vrednosti koje vređaju verska osećanja, zbog soteriološkog značenja tih vrednosti, kao i zbog snažnog moralnog naboja koji one nose zasnivanjem razlike između moralnog dobra i moralnog zla. Religiozni moral u formi normi kojima se ostvaruje dobro u direktnoj je službi soteriološkog cilja; stoga su nagoveštene duhovne posledice afirmativnog tolerisanja ponašanja ili vrednosti koje sopstvena vera definiše kao moralno zlo — apokaliptičke. U dinamičkom smislu, uverenost u soteriološki cilj religije i u moralne norme koje vode ka tom cilju religija u načelu definiše kao akt slobodne volje koji nije podložan strogom racionalnom utemeljenju. Iz tog voljnog akta, usko povezanog sa ličnim senzibilitetom i sa emotivnom dimenzijom pripadnosti zajednici istomišljenika, proističe društveni aktivizam i entuzijazam uverenja. Ta vrsta entuzijazma, kada je reč o religioznom uverenju, može se pomiriti sa odricanjem od eksteriorizacije svog uverenja u društvu van zajednice istomišljenika, ali je nepomiriva sa konceptom afirmativne tolerancije, koja uključuje ono što sa tačke gledišta sistema religijskog verovanja predstavlja poništavanje validnosti sopstvenih uverenja kroz priznavanje identične društvene validacije sadržinski suprotstavljenih uverenja. Upravo u tom elementu in-validacije religioznog verovanja sadrži se suštinska razlika između očekivanja negativne tolerancije i politički korektnog zahteva za afirmativnom tolerancijom suprotstavljenih vrednosti.

Najave propasti multikulturalnog eksperimenta u evropskim političkim krugovima (Angela Merkel — BBC, 2010), kao i borba protiv fundamentalizma i zilizma u relijskim zajednicama u Severnoj Americi, na nivou fenomena potvrđuju argu-

ment da struktura religijskog uverenja u načelu ne dopušta afirmativnu toleranciju, i da se religijske zajednice mogu uklopiti u taj novi liberalni model razumevanja tolerancije samo ako se iz njih iskoreni pravoverništvo, ili fundamentalizam. Sa tačke gledišta funkcionalne religioznosti, kako je naziva Entoni Smit, borba protiv fundamentalizma je, stoga, sasvim razumljiva. Problem sa ovom strategijom je logičke prirode, i postaje jasan kada se razume da je definišući sloj religioznosti ne funkcionalno zajedništvo kao dinamika grupe relativnih istomišljenika, nego uverenje u soteriološki potencijal uverenja, što Smit naziva supstantivnim slojem vere. Ukoliko se prihvati stav da je religijska zajednica to u punom smislu samo ako sadrži dovoljno dogmatske svesti i supstantivne vere, te da se ona upravo po sadržaju svoje vere razlikuje od bilo koje druge socijalne grupacije (npr. profesionalnog ili interesnog udruženja), pokazuje se da kriza multikulturalizma, pa i političko nasilje povezano sa sukobom radikalnih verskih uverenja unutar multikulturnog društva, imaju principijelne korene.

Logički posmatrano, postoje dva moguća rešenja situacije koja je uzrokovana ovim načelnim problemima. Jedan je da se religioznost u supstantivnom smislu proglasi nelegitimnim u liberalnom društvu, te da jedini oblik priznatog religioznog života ostane članstvo u funkcionalnoj religioznoj zajednici u Smitovom smislu. Tada bi se te zajednice, u odsustvu pravoverništva, mogle uzajamno u značajnoj meri afirmativno tolerisati, a možda čak i preplitati. Drugo moguće rešenje je da liberalno multikulturno društvo odustane od zahteva za afirmativnom tolerancijom i očekivanja od religioznih zajednica redukuje na zahtev za negativnom tolerancijom, obrazložen potrebom za društvenom stabilnošću.

U praktičnom smislu, prva alternativa je verovatno neostvariva, jer je jedan od suštinskih atributa pravoverništva entuzijazam uverenja, a snaga i privlačnost soteriološkog cilja koji je internalizovan bar u jezgrima religioznih zajednica su takvi da većina religioznih zajednica prosto ne bi pristale da se liše tvrdnje o validnosti svoje soteriološke dogme. Stoga aktuelna drama krize multikulturalizma, verovatno, ostavlja kao jedino moguće rešenje povlačenje multikulturne države iz javne politike agresivne "afirmacije različitosti" u tradicionalni minimalizam liberalne države koji ostavlja najveću moguću slobodu religijskog verovanja, dok međureligijsku toleranciju, koju država nameće kao normu, definiše isključivo kao negativnu toleranciju.

Aleksandar Fatić

Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd

Literatura

- Augustine (2003). *City of God*. Prevod na engleski Henry Bettenson. Penguin Books, London
- BBC (2010). ‘Merkel Says German Multicultural Society Has Failed‘. *BBC*, 17. oktobar <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-11559451>, pristup 24. oktobra 2010.
- Blum, Antonije (2008). *Današnji čovek pred Bogom*. Prevod Marina Todić. Versko dobrotvorno starateljstvo Arhiepiskopije beogradsko-karlovačke, Beograd.
- Fatić, Aleksandar (2009). *Freedom and Heteronomy: An Essay on the Liberal Society*. Institut za međunarodnu politiku i privredu, Beograd.
- Fatić, Aleksandar (2011). ‘Ograničenja pravnog regulisanja ekstremizacije desnice u Velikoj Britaniji‘. *Strani pravni život*, br. 2, 47–55.
- Fatić, Aleksandar and Korać, Srđan (2012). ‘The Balkans between ethnopolitics and Europeanisation‘. *Revija za bezbednost*, tom 6, u pripremi.
- Gardham, Duncan (2012). ‘British Muslims Killed Fighting in Damaj, Yemen‘. *The Telegraph*, 16 November 2012.
- Hennis, Wilhelm (1963). *Politik und Praktische Philosophie: Eine Studie zur Rekonstruktion der Politischen Wissenschaft*. Springer, Neuwied.
- Honderich, Ted (2012). *After the Terror*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Johnson, Tony (2011). *Threat of Homegrown Islamic Terrorism. A Backgrounder*. Council on Foreign Relations. Washington. 30 September. <http://www.cfr.org/terrorism/threat-homegrown-islamist-terrorism/p11509>. Access November 2012.
- Lewis, C.S. (1960). *Mere Christianity*. Macmillan, New York.
- Locke, John (1689). *A Letter Concerning Toleration: Humbly Submitted*. Awnfham Churchill, London.
- Loski, Nikolaj (2001). *Bog i svetsko zlo*. Prevod Miloš Dobrić. Zepter Book World, Beograd.
- Mil, Džon Stjuart (1988). *O slobodi*. Prevod Jelena Kovačević i Dubravka Mićunović. Filip Višnjić, Beograd.
- Milton, John (1666). *Paradise lost*. Edited by John Leonard. Printed in 2003 by Penguin, Harmondsworth.
- Nagel, Thomas (1979). ‘Ruthlessness in public life‘. In Thomas Nagel, *Mortal Questions*. Cambridge University Press, Cambridge: 75–90.
- Naročnickaja, Natalija (2008). *Rusija i Rusi u svetskoj istoriji*. Prevod Ksenija Trajković. Srpska književna zadruka, Beograd.
- Pinker, John (2011). *The better angels of our nature*. Viking, New York.
- Rowe William (1979), ‘The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism‘. *The American Philosophical Quarterly*, vol. 16: 335–341.
- Smith, Anthony D (2003). *Chosen Peoples*. Oxford University Press, Oxford.
- Snyder, Danyel T. (1990). ‘Surplus Evil‘. *The Philosophical Quarterly*, vol. 40, no. 158: 78–86.

Solomon, Robert (1990). *A Passion for Justice: Emotions and the Origin of the Social Contract*. Addison-Wesley Publishing Company. Reading, Massachusetts.

Žižek, Slavoj (2010). "Liberal multiculturalism masks an old barbarism with a human face". *The Guardian*, 3 October. www.guardian.co.uk, pristup 28 oktobra 2010.

Aleksandar Fatić

Religious Faith and the Modalities of Tolerance in a Liberal Society

(Summary)

The paper discusses three aspects of belonging to religious systems of belief within a modern liberal society, namely (1) the sincerity and consistency of belief, (2) the possibility of exteriorization of belief through broader social interactions or transactions, and (3) the relationship between religious belief and the modern concept of affirmative tolerance, or affirmation of differences, which has become a pronounced public policy in multicultural liberal societies. The author argues that, while negative tolerance allows sincere religious belief to flourish in the private sphere and for benevolence to be shown to those who are seen as mistaken in their beliefs, affirmative tolerance opens an array of logical issues. The demand to extend potential substantive validation to opposed beliefs produces the ricochet effect of de-validating one's own beliefs. This creates difficulties for religious communities when issues at stake are beliefs that, in the respective belief-systems, are definitive of the moral goodness and moral badness. Upon a more careful examination of the logical relations between the soteriological promises characteristic of what is sometimes called the 'substantive' layer of religiousness, on the one hand, and the public expectation of a tolerant coexistence of religious communities on a social level, on the other hand, it becomes clear that the tolerance required can only be a negative tolerance. Any expectation of affirmative tolerance de-values the soteriological script of the respective system of religious belief, and is thus likely to lead to serious disturbances in a liberal context of multi-cultural coexistence. The author argues that the recent political announcements of a 'failure of the multicultural experiment' are caused by the aggressive pursuit of 'affirmative tolerance' rather than by any in-built intolerance of others in any of the large religious belief systems now prevalent in the liberal democratic world.

KEY WORDS: religion, substantive faith, functional religiosity, soteriology, dogma, negative tolerance, affirmative tolerance, liberal society, multiculturalism.