

Др Гордана Живковић*

Један од одлучујућих изазова интегрисања у ширу јединствену европску заједницу јесте проналажење складног односа и „праве мере“ између „глобалног“ и „националног“, „универзалног“ и „провинцијалног“, „модерног“ и „традиционалног“. Стога спровођење процеса транзиције у нас није нимало лак и једноставан задатак, с обзиром на „друштвени амбијент“ осликан дубоким националним, верским, политичким, социјалним, идеолошким, културним, духовним и цивилизацијским разликама и супротностима. Отуда постаје изузетно значајно питање неопходног друштвеног консензуса о заједничким вредностима и циљевима који би могли осигурати бар минимум социјалне интеграције.

Једина егзистенцијална категорија на којој је могуће конституисати заједницу јесте – емоција, која свакако мора бити праведна и морална. При томе се под праведношћу подразумева идеја слободе као темељ међуљудских односа. Управо она у мултиетничком, мултиконфесионалном и мултикултуралном друштву обезбеђује етику плурализма, тј. етику дијалога и сарадње. Уједно, то чини важно поље ангажовања верских заједница, чије место умногоме одређује припадност „широј породици“ цркава и конфесионалних заједница, те актуелни „задатак“ обнове и даљег развоја универзалних хришћанских вредности. С обзиром на чињеницу да су народи на овом простору конституисани и „верским учинцима“, и да су као такви ушли у „заједницу историјских народа“ – универзални садржаји који чине бит сваке аутентичне онтологије вере могли би да постану један од могућих путева за њихово узајамно приближавање и „изградњу“ заједништва. У томе је највеће искушење верских заједница данас!

Кључне речи: верске заједнице, друштвено заједништво, европска интеграција, транзиција, демократизација, модернизација, традиција, мултиетничност, мултиконфесионалност, мултикултуралност, толеранција, екуменизам.

Европеизација и наслеђе

Сада већ култни 5. октобар 2000. године недвосмислено сведочи у прилог нашег опредељења за мирну, стабилну, демократску и развијену Србију; друштвене реформе као једино могући пут интегрисања у јединствену Европу, као и за минимални национални програм који окупља све важне друштвене снаге, као неопходан услов опстанка и било каквог напретка. Међутим, тако наглашеним „позивима“ на

* Аутор је виши научни сарадник Института за европске студије.

„европеизацију“ не би никако смела да се заобиђе озбиљна расправа о природи промена за које се залажу. Другим речима, често понављана насушна потреба нашег „враћања у Европу“ ставља пред нас низ значајних констатација, али и питања. На првом месту, тиме се изриче тврдња да смо досада живели изван Европе, изопштени из њених интеграционих и цивилизацијских токова. Вратити се у Европу, значи интегрисати се у њен јединствени економски, политички, културни, духовни и цивилизацијски простор. Али, већ ту се отвара питање шта је то, у ствари, Европа. Шта је то, уопште, „европско“? Јесу ли то синоними за један истоветан „модел“ економије, политичког владања, друштвеног живота, културе, стваралаштва и духовности? Ако они то јесу, није ли онда европски позив на слободу, демократију, универзализам и еманципацију, заправо, позив на модерни униформизам, једнообразност, једноликост? Не подразумева ли онда „европско“ превагу једног дела над целином и њеном бесконачном својеврсношћу и непоновљивошћу? Или „европско“, ипак, можда допушта непосредно постојање многоврских видова њеног манифестовања? Да су таква питања сасвим разложна сведоче бројне чињенице, које показују да је након завршетка „хладног рата“ и уклањања постојећих идеолошких подела Европа морала да се суочи са сопственим унутрашњим ограничењима и разликама. Тада се јасно обелоданило да, упркос снажном интеграционом току, она још увек не зна тачно где су јој географске границе, а сам појам „Европе“ остаје у великој мери садржински амбивалентан и недовршен.¹ Стога је тек стицањем ваљаних одговора на та питања могуће засновати адекватну стратегију „прелажења“ тзв. посткомунистичких друштава у модерно друштво западноевропског типа, и осигурати њихово успешно интегрисање у садашњу уједињену Европу.²

То је сасвим разумљиво, будући да је реч о сложеним интеграционим процесима који имају економску, политичку и културну димензију,³ подразумевајући свеобухватне промене, усмерене, пре свега,

¹ Видети: Радмила Накарада, „Распад Југославије и нови безбедоносни лик Европе“, у: Радмила Накарада, Обрад Рачић, *Распад Југославије – изазов европској безбедности*, Институт за европске студије, Београд, 1988, стр. 11.

² Европска унија је одавно прекорачила праг међудржавне организације или савеза држава и постала наднационална заједница са изразитим политичким обележјима. Тако се, на пример, Уговором о Европској унији – први пут у историји заједнице – уводи концепт грађанства Уније (право грађанства Уније, чл. 8–8Е), чиме се отвара ново поглавље у њеном конституисању као политичке заједнице. Сам израз „Унија“ употребљава се у два колоквијална смисла: прво, да значи целину заједнице, и друго, као ознака за политичку страну заједнице у ужем смислу која обухвата области спољне и безбедоносне политике, унутрашњих послова и правосуђа под посебним уговорним и политичким режимом (Слободан Самарџић, „Европска политичка заједница“, у: *Европска унија као модел наднационалне заједнице*; Институт за европске студије, Фондација Friedrich Ebert, Београд, 1998, стр. 43–53).

³ Ако је уопште могуће говорити о европској културној политици, онда је њено стратешко језгро садржано у документима, пројектима и активностима Савета Европе.

према ефикасном унутрашњем обједињавању друштвене заједнице, па онда и њеном укључивању у ширу јединствену европску заједницу. Но, такве промене неизбежно намећу питање да ли такво преузимање европских закона и конституисање државних установа по узору на најразвијеније земље Европе имплицира поништавање или, пак, очување наших традиционалних вредности. Треба ли интегрисање у европски културни и духовни простор да „искључи“ нашу традицију, специфичне културне обрасце, постојећа верска начела живота? Или, пак, управо њих треба да унесе у заједничко европско културно и духовно наслеђе, које ће се надаље развијати у једном специфичном виду? Ако би се прихватила идеја о процесу промена као једино могућем и прогресивном путу развоја по узору на западну цивилизацију, онда и централистичка културна политика која тежи да прошири владајуће вредности и обрасце изгледа као оправдана. И обрнуто, ако би се прихватила могућност промена као избора у оквиру различитих „равноправних“ система вредности, онда културна политика мора да се суочи с таквим појединачним изборима и таквим различитим могућностима. Несумњиво трајну вредност у томе имају познати Беркови увиди (*Размишљања о Француској револуцији*) да се у процесима промене не би смела запоставити чак ни моћ предрасуда, онога што је постало садржај „старог обичајног права“, народне нарави, изворног етоса, и уопште свега што се прихвата као нешто „природно“, као оно што не захтева разложно оправдање. Поред осталог и зато што бројне историјске чињенице указују на то да управо традиције – иако се њихово порекло тачно и не зна – успевају много ефикасније да усмере делатности индивидуа него што би то био у стању да учини било који појединац у Декартовом смислу.⁴ Отуда би и свако „претварање“ традиције – као предаје делатне у одржавању и репродукцији идентитета човека и народа – у неделотворну и ништавну прошлост, која се ни на који начин не урачунава у садашњост „чињеничног“, неизбежно довело до озбиљних последица на плану људске егзистенције. Јер, у том случају људско постојање своју садашњост више не црпи

⁴ У области културне политике, Савет Европе подржава концепт културне демократије који омогућава да заједничко културно наслеђе буде доступно свим грађанима Европе, али и да свако може да га интерпретира на начин који у највећој мери ослобађа његову креативност (Бранимир Стојковић, *Културна политика европске интеграције*. Институт за европске студије, Београд, 1995).

⁴ Традиција као предаја чини основни делатни чинилац у одржавању и репродукцији идентитета човека и народа (његовог културног наслеђа, националних осећања и свести, изражених кроз систем специфичних вредности везаних за одређену културну целину, и друго). Традиционална „правила“ и „обрасци“ понашања настају „сами од себе“, кроз интеракцију небројено много јединки током дугог временског периода. Стога, традиционалне установе не функционишу зато што су рационално планиране: напосто, људи прихватају одређена правила поступања која им омогућавају да успешно реализују своје потребе (Драган Д. Лакићевић, „Политичка филозофија Фридриха фон Хајека“, у: *Оглед о установама слободе*, „Нолит“, Београд).

из повесног, порекло постаје само „гола прошлост“, а будућност – садашњост „продужена у будуће“! А стара је истина да човек без прошлости нема идентитета; наиме, са психолошког гледишта, стварање и одржавање идентитета личности незамисливо је без ослањања на индивидуалну прошлост. Независно од тога, међутим, ипак треба поставити питање у чему је стварна моћ традиције у садашњем процесу „европеизације“. Јесу ли наслеђени обичаји, нарав народа, те начини њиховог вредновања у стању да угрозе промене чији је циљ уклањање и обеснажење свега што чини сметњу „европеизацији“ живота? Или су традиције – схваћене тек као динамичан систем „правила“ опхођења „отворен“ ка учинцима времена – способне да управо томе допринесу? Најближа би била истини тврдња да успешност таквих промена – било да је реч о уставу, законима или о друштвеним уставима – пре свега, зависи од савладавања сукобљености новог са оним наслеђеним, дубоко укореним, „природним“... Европеизација која то превиђа неће имати добре изгледе чак ни да утврди оно што је већ освојила. Јер, какво значење имају наглашени захтеви за ослобођењем од страха према променама и отварањем према новом уколико су праћени снажним осећањем да треба по сваку цену сачувати традиционалне видове као једини природан облик живота? Управо то потврђује и Мирјана Васовић, која указује да су драматична искуства транзиције актуелизовала управо питања о особеностима социјално-психолошког, тј. вредносног профила људи у нас. Наглашавајући како су наша научна и публицистичка јавност сагласне у закључцима о основним социјално-психолошким препрекама на путу демократских промена, она наводи као тишичне следеће карактеристике такве друштвене свести: непревладани традиционализам, изражену ауторитарност (као културно и психодинамски условљену константу), ексклузивни карактер групних идентификација (са етничким и парохијалним идентитетом, као окосницом) и, с тим повезана, ксенофобија, као и амбивалентан и неконзистентан однос према либералном образцу друштвеног живота. При томе се таквом „опису“ вредносних оријентација, генералних ставова и уверења становништва придаје, чак, кључно значење за судбину демократске трансформације друштва.⁵

Због свега тога, чини се да је пресудан изазов у тек започетом процесу транзиције у нас управо проналажење складног односа и „праве мере“ између „глобалног“ и „локалног“, „универзалног“ и „националног“, „модерног“ и „традиционалног“. А да је у том домену опасно свако „претеривање“ и „застрањивање“ потврђују бројни проблеми са идентитетом у скоро свим друштвима која данас сачињавају Европску унију. Они манифестују дубоку кризу кроз коју данас пролази класичан национални идентитет и, нарочито, проблеме везане за

⁵ Видети: Мирјана Васовић, „Вредносне претпоставке демократске трансформације“, у: *Лавиринти кризе*. Институт за европске студије, Београд, 1988.

његово тумачење и реконструкцију. До ње, на првом месту, доводи веома често коришћена идеја о „слабљењу“ националног (државног) идентитета, а у име јачања региона и наднационалне заједнице.⁶ Јер, таква оптимистична предвиђања неких угледних „креатора“ Европске уније – да ће се европске државе и нације веома лако одрећи својих појединачних идентитета на рачун заједничког европског идентитета, убрзо су се показала као исхитрена, и чак сасвим нереална. У томе им, наиме, није могла помоћи ни веома популарна „теорија о плуралном идентитету“, према којој је национални идентитет тек само један у низу идентитета које јединка има – поред породичног, професионалног, локалног, регионалног, европског итд.⁷

Сходно томе, није тешко закључити да провођење транзиције неће бити нимало лак и једноставан „задатак“, с обзиром на наш „друштвени амбијент“ осликан дубоким националним, верским, политичким, социјалним, идеолошким, културним, духовним, али и цивилизацијским разликама и супротностима. Тежак „баласт“ наших нагомиланих и нерешених националних проблема, скоро непомирљивих политичких размирица и сукоба, оштро изражених социјалних тензија и конфликта, несумњиво је озбиљан проблем „на дуге стазе“, без чијег превазилажења не можемо ни макнути с „мртве тачке“. Укратко, на делу су снажне дезинтеграционе снаге које на неки начин могу, чак, довести у питање и сам опстанак државе!⁸ Озбиљност такве тврдње само још додатно оснажује чињеница да се налазимо на Балкану, на којем, иначе, етничке и политичке границе не коинцидирају. Тако, свака балканска држава има у свом саставу етничке мањине, чији нерешени или нестабилни статус може изазвати социо-политичке конфликте и акутне кризе које задобијају међународне размере. И баш зато, сада постаје изузетно значајно управо питање неопходног друштвеног консензуса о заједничким вредностима и циљевима који би могли да осигурају барем минимум социјалне интеграције. Када се говори о потреби стабилног балканског региона, као једном од предуслова његовог успешног интегрисања у европски простор, треба нагласити да основу за уобличавање регионалне балканске политике и безбедносне стратегије чини управо минимум заједничких интереса балканских народа и држава. Проблеми у постизању тога нису мали, будући да у битне одреднице геополитичке слике садашњег Балкана треба убројити управо етничку и културно-цивилизацијску нехомоге-

⁶ Миша Ђурковић, *Муке са идентитетом*, „Политика“, 22. новембар 2002.

⁷ Исто.

⁸ Као негативне чиниоце који могу довести у питање наше интегрисање у јединствену Европу, данас, треба гледати све оно што манифестује низак ниво економске и цивилизацијске развијености: нестабилност региона, трибалстички менталитет, неизграђеност правне државе, одсуство инструмената и механизма артикулисања различитих интереса у мултиетничким и мултиконфесионалним срединама, верску нетолеранцију, злоупотребу „верског“ у политичке сврхе итд.

ност, политичку уситњеност и низак ниво економске развијености. Тачније, данас питање заједништва није за нас обично питање, већ питање од судбинског значаја за читаву будућност! Тим пре што се оно мора разматрати (и) у оквиру перспективе читавог Балкана да крене путем стабилизације, мира, просперитета и сарадње, као и изградње система колективне безбедности балканског простора.

Вредносни дефицит и криза заједнице

Проблем који ћемо, међутим, тек морати да решимо јесте питање како, у ствари, мислимо да остваримо такав, одиста, неопходан друштвени консензус. На који је начин, заправо, могуће конституисати „стабилно“ заједништво утемељено на добровољном пристанку и одлуци свих грађана да живе заједно и препознају ову државу као своју? Шта је данас прихватљиво за изнутра разједињену и дубоко конфликтну српску јавност? Које се вредности могу наметнути већини нашег становништва снагом своје изворне моралности, а не присилом неког спољашњег ауторитета (партије, државе, или којег другог)? Може ли шта да покрене данас обезличеног и усамљеног појединца и да га интегрише у друштвену заједницу?

Јер, никако не смемо заборавити да су важне димензије човековог искуства кризе стеченог током протекле деценије крвавих и бестијалних националних и верских обрачуна управо губљење ослонца у другом (криза поверења)!⁹ А у оба та случаја свест о кризи праћена је страхом који преплављује читаво човеково биће, блокирајући тако саму његову егзистенцију. Његови нераздвојни пратиоци су потпуна пометња, дезоријентисаност, несигурност, тј. све оно што чини „граничне ситуације“ чије искуство човека психички разара, изазивајући у њему изразиту потребу за неким ослонцем. Јасно, у недостатку ма каквих оријентацијских, мотивацијских и регулативних норми које би га повезивале у друштвену заједницу, човек остаје сам и препуштен себи. Тако се он нашао, заправо, на једном пустошном простору, што је и разумљиво с обзиром на потпуно одсуство општеприхватљивих вредности, смисла, значења и традиције, као коначним „билансом“ вишедеценијске владавине идеологије апсолутистичких претензија у нас.

С једне стране, криза је поништила привидно трајне и стабилне вредности створене у раздобљу „југословенског социјализма“, износећи, тако, јасно на видело да су у питању истрошене, непродуктивне и утопијске творевине.¹⁰ Томе су се, још не тако давно, узалудно супротстављали неки покушаји њихове рестаурације под скривеним

⁹ Видети: Гордана Живковић, „Криза и религија“, у: *Срби и православље*: Европско слово, Београд, 1998, стр. 30–37).

¹⁰ Видети: Гордана Живковић, „Разорен свет лажне сигурности: човеково излажење из окриља 'Великог Мира'“, у: *Срби и православље, исто*, стр. 30–32).

плаштом преображених идеолошких изведеница. Међутим, показало се, убрзо, да такве вредности не могу изнова постати окосница нашег повезивања и окупљања, напосто зато што је на њима саздано „социјалистичко заједништво“ већ једном завршило експлозивним распадом и грађанским ратом. С друге стране, сва досадашња настојања „премошћивања“ историјског, културног и националног дисконтинуитета – насталог идеолошком принудом – васпостављањем столећима делатне традиције, углавном завршавају у домену „ригуалног“ и политички инструменталног. Такве традиционалне вредности, наиме, до сада нису стварно ушле у наш живот постајући његов саставни део и онај вековима ефикасни „регулатор“ и „координатор“ људских активности и односа. Најзад, евидентни су немали отпори и дубоко укорена сумњичавост према „увођењу“ тзв. нових, „европских“ вредности као преовлађујућих норми у друштвеном саобраћању. Оне се чак, делом, доживљавају и као „стране“ и „опасне“ за очување националног, верског, но и личног идентитета.¹¹

Такав проблем вредносног дефицита траје, међутим, већ предуго, што и није чудно, с обзиром на то да смо, изгледа, доспели до оне „критичне тачке“ коју обележава одсуство стваралачке моћи и неспособност „произвођења“ нових идеја, замисли и концепата. Како то, иначе, само додатно потенцира нашу „глад“ за смислом и вредностима, не би било нимало неочекивано да се она (опет) окрене према ауторитету, који би наново успоставио некадашњу „извесност“ и „стабилност“. А последице тога биле би, сигурно, више него озбиљне и далекосежне! Треба ли, онда, нарочито истицати колико је важно да се пробуди у људима скоро замрло осећање блискости, заједничке припадности и солидарности? Подсетити их на заборављену чињеницу да су судбине сваког појединца и „његове“ националне и друштвене заједнице нераздвајно повезане? Уосталом, још је Платон добро знао како сваки појединац као духовно биће има моралну самосталност, али се, опет, с другим појединцима може спојити у „вишу духовну заједницу“, и то не на начелима подударности економских интереса, већ на начелу моралне солидарности и у кривици и у заслуги! Исто то вели, само на један други начин, Вебер када упозорава да се друштвена заједница „успоставља“ на осећању заједничке припадности својих чланова, а не рационалним разлозима у чијој је основи конкретан интерес. Дакле, једина егзистенцијална категорија на којој је могуће стварати заједницу јесте – емоција. Другим речима, то значи да се она може конституисати једино на темељу слободне воље, жеље и одлуке грађана да заједнички живе. Отуда, она свакако мора да буде праведна и морална. При томе, под праведношћу се подразумева идеја слободе као темељ међусобних људских односа; ту човек има мо-

¹¹ Видети: Мирјана Васовић, „Вредносне претпоставке демократске трансформације“, у: *Лавиринти кризе*, исто.

гућност да артикулише своје мишљење слободно и без страха за властиту егзистенцију. А управо то у мултиетничком, мултиконфесионалном и мултикултуралном друштву подразумева етику плурализма, тј. етику дијалога и сарадње. Мислимо да морално „здрава“ заједница представља оно начело и захтев од којег данас никако не би требало одустајати.¹² Такво одустајање само је знак лутања у повести и губљења присебности човека и народа.¹³

Јасно, у оживљавању таквог дела нашег бића, болно погођеног искуством поништења универзалних закона праведности и истине, те потпуног суноврата и расула свих моралних и етичких вредности, неће ни мало помоћи наш већ традиционално „инацијски“, а ни „јуначки“ менталитет и темперамент. То свакако не могу учинити ни наглашени „позиви“ на демократизацију и модернизацију, па ма колико гласни и захтевни били. Јер, као што то с правом вели Берђајев, не може се човек ослободити само „у име“ слободе, „у име“ напретка, „у име“ еманципације! То су само речи, а оне су, иначе, после свега што нам се овде догодило изгубиле своју привлачну снагу и моћ, постајући делом, чак, саставни део агресивне „машинерије политичке лингвистике“.¹⁴ Једноставно, нема данас тих речи које би биле кадре да надвладају оштро изражене социјалне тензије и могуће конфликте уношењем бар минимума толеранције и слоге у друштво оптерећено многоврсним разликама и супротностима!

Мултиетничност и мултиконфесионалност као „оквир“ ситуирања проблема заједништва

Сигурно је, зато, да у условима постојања барем неколико сасвим различитих, јасно раздвојених и, чак, супротстављених „лица“ Србије, градити заједништво на „дуге стазе“ подразумева много више од де-

¹² У таквој друштвеној заједници човеку неизоставно припада могућност да делује слободно према властитој одлуци, те да се таква његова властитост осигурава против сваког могућег напада. Међутим, то га никако не ослобађа „обавезе“ да поштује постојеће моралне норме и изнад свега уважава идеју моралног добра. Јер, уколико се подлегне веома снажном искушењу некажњеног кршења таквих норми, зарад личне користи, може се лако склизнути у чињење зла, које онда, по некој својој унутарњој „логици“, постаје преовлађујући феномен са несагледивим трагичним последицама.

¹³ За то су веома илустративни Теокаревићев ставови који – описујући СР Југославију крајем деведесетих година у којој долази до потпуног суноврата свих моралних и етничких вредности – по „сопственом признању“, користи термине типичне за означавање болесника чије оздрављење мало ко очекује: изолована, прокажана, са обогашеном привредом, ауторитарним режимом који повећава монопол над друштвом дезоријентисаних и апатичних грађана, са неразмрсивим клупком старих и нових националних проблема, раздирана непомирљивим политичким поделама и дезинтеграционим процесима, на ивици опстанка... (Јован Теокаревић, „Санкције, економски развој и демократија“, у: *Лавиринти кризе, исто*).

¹⁴ Видети: Гордана Живковић, „Реч на почетку“, у: *Срби и православље, исто*, стр. 7-8.

кларативних опредељења. То је само „први корак“ у иначе комплексном, дуготрајном и „неправoliniјском“ процесу савлађивања бројних препрека, од којих је, можда, најтврдокорнија евидентна „спрега“ између феномена етнизације политичког живота и тзв. идентификације „националног“ и „верског“. Под „етнизацијом“ политичког живота подразумева се прожимање свих облика политичке делатности етничким идентитетом као примарном вредношћу, као и настојање да се друштво организује на начелу етничке припадности или етничког представништва (етничке репрезентације).¹⁵ А у темељу изједначења „националног“ и „верског“ лежи, у ствари, разумевање вере не само као саставног но и као конститутивног дела нације. То заправо значи да без православља нема „српства“, без католицизма „хрватства“ а без ислама – „муслиманства“ („бошњаштва“).

Мада се одмах може проблематизовати једна таква тврдња питањем да ли се данас уопште може говорити о религиозности као глобалном националном феномену, будући да је вера персоналистичко искуство, засновано на слободној одлуци и избору сваког појединца да верује или не верује, такав феномен је, ипак, непобитна чињеница која се никако не би смела игнорисати.¹⁶ А њене последице су веома озбиљне и далекосежне. Оне су то, пре свега, зато што је у модерном свету (етно) национална група изузетно моћна друштвена категорија, а код великог броја људи налази се чак при самом врху замишљене скале социјалних категорија, па дакле и самоидентификације. Томе су у прилог значајне чињенице, које показују да текући процеси глобализације воде – уместо ка „одумирању“ националног идентитета – заправо, ка ојачавању националних фрустрација и тензија у самом идентитету. Јасно, самоидентификација људи као припадника одређене (етно) националне групе има, поред осталог, и снажан антагонизирајући потенцијал, који у неким специфичним ситуацијама може „изродити“ посебан систем мишљења и деловања изражен непрекидним агресивним и ратоборним индивидуалним и колективним пројижацијама. Реч је, наимае, о познатој трибалистичкој логици виђења ствари коју прегнантно јасно и сликовито описује Зоран Глушчевић следећим речима: „Оно што је у мом роду и народу, то знам, то вреди, то подстичем и са тим се идентификујем; све што превазилази такве границе – непознато је, туђе, непријатељско, изазива рат и противреак-

¹⁵ Видети: Триво Инђић, *Жаришта сукоба на Балкану* (исто, стр. 91–92).

¹⁶ Према схватању Српске православне цркве, православна вера представља фундаментални део бића српског народа: суштински садржај српског националног идентитета; оријентацијску, мотивацијску, интеграциону, регулативну и руководећу идеју српске повести (видети: Гордана Живковић, „Ко је српски народ“, у: *Срби и православље*, исто, стр. 106–107). Према становишту Римокатоличке цркве, католичка вера је била пресудан чинилац у конституисању хрватске нације. То поготову важи за Исламску веруку заједницу, која између ислама и „муслиманства“ („бошњаштва“) изричито ставља знак једнакости.

цију агресивног типа“.¹⁷ Негативне последице тога утолико су теже што, по неком неписаном правилу, задобијају снагу осамостаљене ирационалне силе, која наноси велико зло, пре свега, самој уско трибалистички оријентисаној заједници, а потом и свим потенцијалним суседима и посредницима за неке више и нове цивилизационе системе. Такви и сада „актуелни“ садржаји трибалистичке свести у нас могу се „превазићи“, или макар „ублажити“, настајањем и развојем нових врста друштвеног повезивања које се стварају на основу заједничких потреба како појединаца, тако и друштвених група, унапређујући разумевање међу припадницима различитих традиција, култура и региона. Ту, свакако, посебно место припада тзв. регионалној свести, која може постати значајан чинилац живота становништва, а нарастајући под утицајем „сукоба“ и такмичења с другим регионима примити, чак, одлике праве филозофије и друштвеног покрета познатог као регионализам.¹⁸

Но, такви трибалистички садржаји могу се, на првом месту, „по-тискивати“ систематским развијањем код чланова (етно) националног колективитета осећања припадности некој широј социјалној категорији, као што је то, на пример, државна заједница. Наиме, њени припадници „дефинисани“ су у територијално-политичком, а не етно-националном смислу, због чега можемо утврдити да је управо држава та која има важну улогу у побољшању односа између различитих етничких и верских група, као и у спречавању њиховог евентуалног сукоба.¹⁹

Наравно, само пуким позивањем на безусловно поштовање националних и верских права – а без конституисања конкретних демократских институција и инструмената којима се „гарантују“ и „обезбеђују“ – не може се у томе далеко одмаћи. Стога, држава има обавезу да пронађе и развије адекватне „канале“ и „механизме“ успостављања сталне комуникације између различитих националних и професионалних група, управо ради „отварања“ њиховог истинског дијалога да постојећи нерешени проблеми не би трајније оптеретили

¹⁷ Зоран Глушчевић, „Православље и српска традиционална култура“, у зборнику *Човек и Црква у вртлогу кризе: шта нам нуди православље данас?*, приређивач Гордана Живковић, „Градина“, Ниш, 1993, стр. 161.

¹⁸ Регион није само физичка чињеница, већ током времена почиње да бива и колективна свест. Зато што живе на одређеном подручју, људи почињу да стичу појам о себи, о својој међусобној повезаности и припадању, да поистовећују себе са интересима тог подручја и располажу са више материјалних и духовних симбола који изражавају те интересе и тај смисао заједничке припадности.

¹⁹ Овде, међутим, треба имати у виду чињеницу да је једна од последица глобализације управо редефинисање демократије, што значи да грађани у низу животних димензија више нису детерминисани само одлукама своје државе. Истовремено, могућности утицаја на транснационалне центре одлучивања су веома ограничене (видети: Радмила Накарада, „Распад Југославије и проблеми европског идентитета“, у: *Распад Југославије и нови безбедоносни лик Европе*, исто, стр. 11).

њихове међусобне односе, отежавајући, па и потпуно „блокирајући“ њихов нормалан заједнички живот... А поготову, да на овим просторима изнова не би дошло до примене крајње опасних средстава принуде, дискриминације, силе, па и оружаног сукоба! Зато се више никако не би смеле понављати добро знане старе грешке – немарност, превиђање истине, затварање очију пред неумољивим судом чињеница. Не сме се ћутати о ономе што се овде стварно збива да се не би догодило нешто после чега више нема повратка! Ни по коју цену на овим просторима више се не сме „поновити“ једно Косово и Метохија, који су постали скоро нерешив проблем!

Па ипак, нема никакве сумње да такав процес демократске трансформације није једносмеран и континуиран, нити пак може „преко ноћи“ заживети.²⁰ У питању је мукотрпан посао, а за сам почетак требало би на нивоу државних институција исказати спремност и недвосмислено залагање за строго поштовање међународних конвенција које се тичу културног наслеђа, несметаног испољавања и реализовања верских и других слобода, а пре свега поштовања Европске конвенције о заштити људских права и основних слобода.²¹ У супротном, могло би се опет отворити питање интервенисања међународне заједнице, што се ни до сада није показало као добро решење, с обзиром на њено непознавање и неразумевање саме природе, историје и судбине народа на овим просторима. Јер, међунационални и међуконфесионални односи не могу се никако посматрати изван контекста целокупне проблематике нашег императивног „враћања у Европу“ и укључивања у њене текуће интеграционе токове! Зато би свако дуготрајно нерешавање и „толерисање“ проблема верске и националне нетрпељивости, прикривање сукоба и одржавање лажног мира, могло

²⁰ Слободан Самарџић, на пример, истиче да је питање демократије у Европи, њене будућности и судбине у тесној вези са токовима свеколике европске интеграције. Ипак, указујући на универзална обележја демократије – гарантiju слобода и права, парламентарно представништво, поделу власти и владавину права – упозорава да је ту реч само о формалним ознакама, које ништа не говоре о садржинским својствима једног демократског поретка, о његовом облику владавине, државном уређењу, организацији власти, начину социјалне интеграције или преовлађујућој политичкој култури и обичајима (Слободан Самарџић, *Европска унија као модел наднационалне заједнице*). *исто*. стр. 126–127).

²¹ Слобода вероисповести има значајно место у законодавству Европске уније. Област религије је у европском праву регулисана с обзиром на три основна принципа – слободу, једнакост и равноправност. При томе је правна регулатива ЕУ ослоњена у великој мери на Универзалну декларацију о људским правима (УН 1948), Европску конвенцију о заштити људских права и основних слобода (1950), Међународни пакт о грађанским и политичким правима (1966), као и на неке доцније значајне међународноправне документе (нарочито на Амстердамски уговор и Повељу о основним правима Европске уније – Ница 2000). Општа начела правног система земаља чланица чине саставни део правног поретка ЕУ, што значи да земље чланице и региони могу и морају да својим искуствима, потребама и виђењима допринесу заштити људских права земаља чланица.

довести до вишеструко штетних последица по развој наше земље, али и читавог балканског региона! А, одустајање од дијалога и отворености за потребе и проблеме друге стране, од демократских средстава „превазилажења“ могућег конфликта и, посебно, окретање ка трибалистичкој „пракси“ затварања у уске националне и верске ентитете и непријатељског пројижирања свега што је „с друге стране“ властитог, само је пут који неизбежно води ка „подизању ограда“ и „копању ровова“, познати „сценарио“ приче која је овде већ увелико *deja vu*. По много чему судећи, политички естаблишмент је дубоко свестан чињенице да су верске и етничке нетрпељивости и сукоби опасност за свет чија је основна „тенденција“ да постане „глобално село“, па да би нас, стога, сваки други пут од демократског само изнова изопштио из међународне заједнице, вратио у уске провинцијалне оквире и лишио било какве перспективе развоја и напретка. Али, утолико парадоксалније изгледа чињеница да се након 5. октобра у српско-муслиманским односима на тлу Рашке области (Санџак) скоро ништа није променило боље, да се увећао број инцидената између муслимана (Бошњака) и Срба, доспевајући чак неколико пута на саму ивицу већих сукоба! О ситуацији на Косову и Метохији, да и не говоримо! О чему је, онда, реч? Како је могуће објаснити такав евидентан раскорак између наглашеног инсистирања на поштовању људских права и слобода, а у оквиру њих и етничких и верских права сваког појединца, и неких приметних „момената“ праксе националне и верске нетрпељивости? То је само једно од питања на која ћемо ускоро морати да понудимо ваљан одговор. Сигурно је, међутим, да су управо мултиетичност и мултиконфесионалност истински предуслови „решавања“ таквих проблема, „изградње“ демократије и „прикључивања“ текућим европским интеграцијама. Свакако, све оно што би у том домену могло, из неких разлога, да остане изван домашаја или интересовања државних институција може да представља значајно поље верског ангажмана. А у томе, могућности верских заједница сада сигурно нису безначајне. Ту их, међутим, очекује нимало лак посао, поред осталог и зато што је држава у тој области направила тек прве кораке, отварајући само пут ка решавању неких ургентних проблема.

Међуконфесионални односи – елемент за „нацрт“ заједништва

Каке су могућности верских заједница у конституисању стабилног друштвеног заједништва данас? Да ли је религија оно што спаја или раздваја људе на једном тлу? Је ли она чинилац раздора или толеранције и зближавања? Не може се порећи да су у повести верска разједињеност и сукобљеност, у спрези са националним и државним интересима, деловали као снажна дезинтеграциона снага, чинећи чак

стални извор латентне конфронтације на овом простору. Ипак, да ли је свако религиозно уверење у својој најдубљој унутрашњој одређености суштински супротстављено идеји грађанске и политичке толеранције? Или управо оно битно може допринети таквој идеји? Јер, све декларације о људским правима „намећу“ своје ставове у форми правне и политичке присиле, стављајући у основи нагласак на спољну сагласност,²² док се у религиозној поруци – усмереној преко вере на човекову свест – инсистира на унутрашњем сагласју, духовном препороду и преображењу. Уосталом, проблем људских права – независно од тога који му смисао даје или како га тумачи било која верска заједница – представља озбиљно питање за све религије света. Сходно томе, оне изричито прихватају да могу и морају постати чиниоци у напору остваривања људских права.²³ Поред тога, указује се да постоји још једно човеково право, које није укључено ни у једну повељу – а које хришћанска мисао непрестано наглашава као основно усмерење човека – то је његово право да воли и да буде вољен. Јер, за поштовање људског достојанства није довољно пасивно признавање права другога, а посебно не у добу друштвене вишеобразности; управо супротно, потребно је активно учествовање у тренуцима који су пресудни за човека поред нас, потребна је подршка, из дубине душе, његовом развоју. Управо у томе се сагледава могућност верских заједница у даљем продубљивању смисла људских права, те стварања претпоставки да постојеће декларације не остану суви правни текстови. Тако, на пример, за већину православних мислилаца све што је написано у постојећим декларацијама чини полазне формулације; а остајући доследни и привржени људским правима, исто тако треба да будемо отворени и на пољу дубљих и суштинских људских права, која се ни-

²² Упоредити: Универзална декларација о људским правима (Општа декларација о правима човека – Universal Declaration of Human Rights), усвојена на Генералној скупштини ОУН резолуцијом 217А (III), 10. децембра 1948. године. Она, заправо, чини језгро даљег развоја људских права изнедрених из разних каснијих споразума. На пример: Међународни пакт о економским, друштвеним и културним правима (*International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*), усвојен 16. децембра 1966. и ступио на снагу 3. јануара 1976. године; Конвенција против дискриминације у образовању (*The Covenant Against Discrimination in Education*), 1960; Међународна конвенција о елиминацији свих облика расне дискриминације (*The International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination*), усвојена 1965, а почела да важи од 1969. године. На простору Европе нарочити значај има Европска конвенција о људским правима (*The European Convention on Human Rights*), са којом су се сложиле земље чланице Савета Европе 1950. године. Конвенцију је пратило пет додатних протокола и стварање значајних организација: Европске комисије за људска права и Европског суда за људска права. Значајан је и коначни акт Декларације о безбедности и сарадњи у Европи (Хелсинки, 1975).

²³ У последњих двадесет година објављено је много књига и чланака о људским правима и верским традицијама. Видети: U. Schenner, *Les droits de l'homme à l'intérieur des Eglises protestantes*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuse“, 58 (1978), 379–397; *Les droits de l'homme dans l'enseignement de l'Eglise: de Jean XXIII à Jean-Paul II*, Recueil des textes du Magistere de l'Eglise catholique de Mater et Magistra a Centessimus Annus (1961–1991).

једном декларацијом не могу гарантовати.²⁴ Даље, каже се да се хришћанске цркве, уколико желе да пруже својеврстан допринос владавине људских права, не смеју ограничавати на анализе и подстреке, већ морају заиста да буду оно што су се заклеле да јесу: средишта моралног и духовног надахнућа и образовања личности.²⁵

Такав став треба дословно схватити као императиван захтев упућен свим данашњим религијама, без изузетака, уколико доиста желе да дају свој допринос развоју и очувању мира и правде у Европи, што је могуће само ако се окрену средишту своје поруке из којег израњају отвореност и способност за помирење. У супротном, остаје отворено поље за њихову сваковрсну употребу и злоупотребу; јер, „ако религија својим захтевима не чува људе од зла, онда она постаје своја највећа супротност, с обзиром да људе наводи да чине зло управо у име оних идеала који постоје зато да би људе сачували од зла“.²⁶ А управо то је био случај у бројним повесним „призорима“ верске нетрпељивости, сукоба, агресивног експанзионизма, па и верских ратова на европском тлу који се више не би смели поновити. Тога су, изгледа, сасвим свесни угледни црквени великодостојници, који покушавају да пронађу одговор на питање који допринос будућој уједињеној Европи могу да пруже цркве. Коју улогу оне треба да прихвате или одбаце управо са аспекта своје вере? Да ли оне уистину својим деловањем доприносе миру и помирењу у Европи и свету? Да ли уливају снагу људима да би одговорно и компетентно могли да испуњавају своје задатке и обавезе као грађани? Да ли уверљиво показују како је могуће да свако живи у својој (другачијој) традицији а да се упркос постојећим разликама поштује? Коначно, могу ли оне допринети интензивнијој европеизацији Европске уније преузимањем своје традиционалне, у вери утемељене позиције, тако да подстичу ресурсе цивилног друштва, покрећу основне социјално-етничке расправе о праведној економији, политичкој партиципацији и културном интегритету?²⁷ Да би могле да одговоре таквим захтевима, сматра се да су неопходне извесне промене у доктринама, али и устројству тих организација, које би омогућиле њихово прилагођавање духовној ситуацији времена.²⁸

²⁴ Видети: архиепископ Анастасије (Јанулатос), „Православље и права човека“, у: *Хришћанство и европске интеграције*, Хришћански културни центар, Фондација Конрад Аденауер, Београд, 2003.

²⁵ Видети: исто.

²⁶ Видети: Милош Богдановић, „Искушења суживота православних и муслимана и њихово превазилажење“, међународни научни скуп *Сличности између православља и ислама*, 20. јун 2003. године, Интерконтинентал, Београд, у организацији Иранског културног центра и Међурелигијског центра.

²⁷ Видети: Карл кардинал Леман, „Хришћански корени европског друштва“, у: *Хришћанство и европске интеграције*, исто, стр. 193–195.

²⁸ Научни симпозијум „Проблематика савременог црквеног законодавства“, одржан од 13. до 15. октобра 2003. на Богословском факултету Српске православне цркве у

А пре свега, наглашено се инсистира на успостављању екуменистичке сарадње и дијалога између хришћанских цркава, али и са представницима других религија. Дијалог је неопходан да би се заједнички показао и промовисао смисао религија у модерном свету, учврстиле њихове заједничке темељне вредности, подупрла слобода религије у појединим земљама и глобално, те унапређивало њихово међусобно поштовање, мир и солидарност. Говорећи о екуменском дијалогу који се већ неколико деценија води између хришћанских цркава, а нарочито између цркава Истока и Запада, кардинал Волбрандс²⁹ недавно је нагласио важност коју за уједињење Европе задобија хришћанско јединство. И мада оно није остварено нити је успостављена нека институција, ипак таква воља за чвршћом сарадњом на целокупном европском континенту, поред осталог, већ је довела до стварања Конференције европских цркава, која обухвата око 120 аутономних црквених организација Истока и Запада. Таквим новим токовима у међу-конфесионалним односима заправо се обелодањује чврста решеност одговорних у хришћанским конфесијама да ојачају заједничку сарадњу и унапреде, помоћу одговарајућих институција, заједничко усмеравање на обнављање јединства хришћанског света. А управо то је савим логичан одговор на процес европских интеграција и питање успостављања јединствене уједињене Европе!

Мимо таквог „императива“ уједињене хришћанске цркве у уједињеној Европи не би се могла ваљано разумети ни мисија и делатност верских заједница у нас.³⁰ У ствари, њихово место и улогу у конституисању заједништва у садашње време у великој мери одређује управо таква припадност „широј европској породици“ цркава и конфесионалних заједница, као и актуелни „задатак“ обнове и даљег развоја универзалних хришћанских вредности, као духовног и цивилизациј-

Београду (организатори: Свети архијерејски синод и Богословски факултет СПЦ), посвећен је уставу Европске уније који је у припреми и. поводом тога, заузимању заједничког става о питању савременог црквеног законодавства утемељеног у догматима, светим канонима и предању цркве, нарочито с обзиром на актуелне друштвене феномене, као што су глобализација, уједињење Европе, и слично.

²⁹ Карл кардинал Леман. *Хришћански корени европског друштва*, исто.

³⁰ У Нацрту закона о верској слободи – чијој изради се приступило у складу са активностима Савезне владе на хармонизацији законодавства СР Југославије са законодавством ЕУ – предвиђено је да у СР Југославији нема државне религије, а верске заједнице, које се дефинишу као правна лица основана ради обављања верских послова, равноправне су, слободне у одређивању свог верског идентитета и самосталне у уређивању своје унутрашње организације, обављању верских обреда и других верских послова. У преамбули, која не чини нормативни део закона, посебно су наведене верске заједнице које су историјски дуго присутне на простору СР Југославије (Српска православна црква, Исламска верска заједница, Римокатоличка црква, Јеврејска заједница, Евангеличко-хришћанске цркве аугзбуршке вероисповести и Хришћанске реформатске цркве), што има, пре свега, декларативни значај и ни на који начин не дискриминише у правима друге верске заједнице.

ског темеља Европске уније.³¹ Верске заједнице су, иначе, ауторитативан субјект у свом подручју деловања³² који одувек претендује на оријентисање верника. Тако оне и сада – посредством институција и средстава које имају на располагању – делом обликују и мењају представе верника и тако утичу на њихове ставове и практичан однос према томе шта се догађа с њима, с њиховим народом и глобалним друштвом. Могућности њиховог утицаја на формирање јавног мњења нису мале, с обзиром на чињеницу да су верници преовлађујући део наше свеукупне популације. Наиме, према резултатима последњег пописа становништва према вероисповести на територији Србије (јул 2003), 95 одсто грађана чине верујући, а 85 одсто укупног броја житеља – или 6.371.584 становника – православне је вере. Иако су национална и верска припадност најчешће у директној вези, попис је показао да је у Србији више православаца него Срба, а разлог за то су принудне миграције православног живља из Хрватске и Босне изазване распадом СФР Југославије. Такође, попис је показао да је у Србији (без Косова и Метохије) нешто више од 410.000 католика (5,5 одсто), нешто мање од 240.000 припадника исламске верске заједнице (3,2 одсто), око 80.000 протестаната (1,1 одсто), нешто мање од 800 јудаиста (0,01 одсто), док „осталим“ вероисповестима припада нешто мање од 20.000 грађана Србије. Да „нису верници“ изјаснило се само 40.000 грађана од укупно 7.498.001 становника у Републици, што је 0,5 одсто, док се о својој верској припадности није изјаснило око 330.000 житеља, или 4,5 одсто од укупног броја.³³ Већ из тога је несумњиво да протекла деценија манифестног избијања југословенске кризе наглашено доприноси враћању „религијском“ и његовом оживљавању у

³¹ У прилог томе је и седми по реду дијалог, који је под окриљем Васељенске патријаршије и Фондације Роберт Суман одржан 16. и 17. октобра у Цариграду (Истамбул), између Православне цркве и Европске народне странке (хришћански демократи). Европску народну странку су представљали чланови парламентарне групе хришћанских демократа Европске уније, који се у Европском парламенту залажу за хришћанске вредности у креирању свеевропске политике. Све помесне православне цркве су представљали угледни делегирани митрополити, епископи, православни парламентарци, професори и академици. Основна карактеристика свих саопштења на том скупу може се, поједностављено, изразити као: позивање на правилно вредновање хришћанства у перспективи савремене европске интеграције и став да ће чврсто јединство старог континента бити могуће само уколико се поштују јеванђелске вредности, које су столећима биле надахнуће за зближавање народа.

³² Како су у Уставу СР Југославије остала изван правног регулисања значајна питања, као што су: правни статус цркава и верских заједница, начин њиховог оснивања и регистрација, право на организовање верске наставе у државним школама, пружање духовне помоћи у Војсци Југославије, болницама, казним установима и домовима за старе, финансирање верских заједница, слобода информисања у верским питањима, правна заштита духовника, проблем злоупотребе верских слобода итд. – донет је Нацрт закона о верској слободи, који још није прошао кроз скупштинску процедуру.

³³ Видети: Мирјана Кубуровић, *Верска припадност житеља Србије*, „Политика“, 5. јул 2003. године.

целини друштвеног процеса, политичког поготову. Наиме, такве чињенице јасно показују да се многи људи одгајани у атеистичком духу и световној култури окрећу религији: укључују се у црквене организације и у њима, управо као верници, делом остварују своје друштвено ангажовање. Наравно, такво обраћање вери и суделовање у животу цркве има важне импликације за њих, али и за друштво у којем живе. Поред осталог, то на неки начин омогућава, пре свега, тзв. субјективизацију (политизацију) Српске православне цркве – која јавним и политичким артикулисањем ставова о суштини југословенске кризе и могућим путевима изласка из ње постепено излази из своје досадашње изолације и укључују се у јавни (политички) живот као равноправни учесник. То важи и за остале, на првом месту традиционалне, верске заједнице, но „терет“ њихове одговорности у оном домену који се тиче моралне, духовне, али и политичке³⁴ димензије човековог постојања засигурно је мањи. Наравно, то нема никакве везе са њиховом доктринарном или организационом неспособношћу, већ, пре свега, с неупоредиво мањим бројем верника које окупљају у свом окриљу на тлу Србије. С друге стране, тако огромна већина верујућих грађана обавезује државу да сарађује са црквама и верским заједницама; тим пре, што је право на верску слободу једно од основних људских права која се гарантују нашим уставним документима, али и међународним конвенцијама.³⁵ Међутим, остваривање права на верску слободу не подразумева стање у којем држава треба да буде пасиван посматрач, већ активан стваралац амбијента у којем се таква слобода може остварити.

Споменута улога црквених и верских заједница као „чувара“ друштвеног морала и тзв. представника општих интереса „свога“ народа посебно долази до изражаја у етнички и конфесионално мешовитим срединама. Рашка област (Санџак), засигурно, типичан је „пример“ за то! У чему је, заправо, ту могућа мисија Српске православне цркве и Исламске верске заједнице? На првом месту, показује се да би – управо с обзиром на чињеницу да су и Срби и муслимани (Бошњаци) на неки начин као народ конституисани „верским учинцима“, улазећи као такви и у „заједницу историјских народа“ – универзални садржаји који чине саму бит сваке аутентичне онтологије вере могли да постану један од могућих плодноних путева узajамног приближавања Срба и муслимана, те конституисања њиховог заједништва. Без обзира на, иначе, сасвим засновано питање шта је ту у функцији оног другог – наиме, „верско“ у функцији „националног“, или обрнуто – „национално“ у функцији „верског“. О чему је, заправо реч? Реч је о универ-

³⁴ Црква је политички организам у најдубљем смислу те речи, наравно, само под условом да се политика разуме у контексту њеног изворног значења – као брига за целокупни живот једне заједнице.

³⁵ Видети: Сима Аврамовић, у: Мирјана Кубуровић, *Верска припадност житеља Србије*, „Политика“, 5. јул 2003.

залним „религијским обрасцима“ опхођења и друштвеног комуницирања, чија је основна „намера“ успостављање односа унутар конкретне друштвене заједнице, којима се пропагира живот љубави, милосрђа, сарадње и солидарности, узајамног поштовања и уважавања туђих потреба као сопствених. Таквим специфичним нормама човек се изричито обавезује на „добру вољу“ према другој и висок степен моралности и савести у свом свеукупном деловању. А имати „добру вољу“ значи разумети свакога, помоћи свакоме, признати свакоме право на живот, слободу, хлеб, на правну и друштвену заштиту. Исто тако, то значи никога не одбацити због његовог имена и уверења, сваком народу дати право на неговање културе и традиције. Разумљиво, сви ти принципи су само „парадигматичан“ облик верског живота уколико је он доиста аутентичан, док се на нивоу конкретног деловања верских заједница њиховом политичком, прагматском или којом другом инструментализацијом и злоупотребом могу артикулисати сасвим супротни садржаји! И баш је у томе највећа одговорност Српске православне цркве и Исламске верске заједнице. Међутим, у муслимана су импликације тога још далекосежније, с обзиром на то да је ислам вера која непосредно „интервенише“ у најситније „детале“ човековог живота и да снажно делује на окупљање, повезивање и уједињавање свих муслимана у свету, без обзира на државну заједницу у којој живе. То фактички значи да је ислам фундаментални садржај без којег уопште није могуће говорити о „муслиманству“, односно, да не постоје муслимани који припадају некој другој конфесији. Наравно, зато је изузетно важно управо питање спремности и добре воље муслимана да прихвате државну заједницу „европског типа“ као своју, да поштују њене законе и норме живота, уз истовремено неговање своје традиције и чување својих цивилизацијских специфичности. А како у томе има наглашену улогу Исламска верска заједница, потпуно је разумљиво што питање међуconfесионалне сарадње и дијалога у овом тренутку добија изузетну важност на нашем простору. Јер, управо њен утицај омогућава сусретање и упознавање двају различитих верских, културних и цивилизацијских искустава, како би се, на тај начин, покушале превазићи постојеће разлике и супротности. Таква сарадња, свакако, може да буде заснована искључиво на „јединству у разликама“, што значи да се унапред искључује ма чији „примат“ и подразумева обострано поштовање. Без тога, иначе, не може бити ни заједничког живота муслимана и Срба, па, следствено томе, ни „европске перспективе“ Рашке области. Треба ли уопште говорити о последицама другачијег исхода када се зна да је управо нетолерантни и агресивни вид ислама већ манифестован као тероризам, па као такав и проглашене за светску и цивилизацијску опасност? Према томе, мултиетничност и мултиconfесионалност се у срединама попут наше показују као истински предуслови „изградње“ демократије и укључивања у Европску унију, а екуменистичка сарадња и солидарност као једино могући облик суживота верских заједница!

Под транзицијом се подразумевају свеобухватне промене, усмерене, пре свега, према ефикасном унутарњем обједињавању друштвене заједнице, а потом према њеном интегрисању у ширу јединствену европску заједницу. Један од одлучујућих изазова с којима се „она суочава“ јесте проналажење складног односа и „праве мере“ између „глобалног“ и „националног“, „универзалног“ и „провинцијалног“, „модерног“ и „традиционалног“. Стога спровођење процеса транзиције у нас није нимало лак и једноставан „задатак“, с обзиром на „друштвени амбијент“ осликан дубоким националним, верским, политичким, социјалним, идеолошким, културним, духовним и цивилизацијским разликама и супротностима. Јер, тежак „баласт“ наших нагомиланих и нерешених националних проблема, скоро непомирљивих политичких размирица и сукоба, и оштро изражених социјалних тензија и конфликта, озбиљан је проблем, без чијег превазилажења не можемо ни макнути „с мртве тачке“. Реч је, наиме, о снажним дезинтеграционим снагама које, на неки начин, могу довести у питање чак и сам опстанак државе.

Отуда постаје изузетно значајно управо питање неопходног друштвеног консензуса о заједничким вредностима и циљевима који би могли да осигурају барем минимум социјалне интеграције. Тачније, конституисање стабилног друштвеног заједништва за нас није обично питање, већ питање од судбинског значаја за читаву будућност. Тим пре, што се оно мора разматрати у оквиру перспективе Балкана да крене путем мира, стабилизације, просперитета и сарадње, као и изградње система колективне безбедности целокупног балканског региона. Међутим, проблем који ћемо тек морати да решимо јесте питање како, у ствари, мислимо да остваримо такав, одиста неопходан друштвени консензус. На који је начин могуће конституисати стабилно заједништво утемељено на добровољном престанку и одлуци свих грађана да живе заједно и препознају ову државу као своју? Шта је данас прихватљиво за изнутра разједињену и дубоко конфликтну српску јавност? Које се вредности могу наметнути већини нашег становништва снагом изворне моралности, а не присилом неког спољашњег ауторитета (партија, држава или неки други)? Све то само додатно отежава очигледан проблем вредносног дефицита, који већ предуго траје, што и није чудно, с обзиром да смо доспели до оне „критичне тачке“ коју обележавају одсуство стваралачке моћи и неспособност „произвођења“ нових идеја и концепата.

Сигурно је, међутим, да једина егзистенцијална категорија на којој се може конституисати заједница јесте – емоција. Стога она, свакако, мора да буде праведна и морална, при чему се под праведношћу подразумева идеја слободе као основ међуљудских односа. А управо

то у мултиетничком, мултиконфесионалном и мултикултуралном друштву подразумева етику плурализма, тј. етику дијалога и сарадње. Уједно, то чини важно поље ангажовања верских заједница, чије место умногоме одређује припадност „широј европској породици“ црква и конфесионалних заједница, као и актуелни „задатак“ обнове и даљег развоја универзалних хришћанских вредности, као духовног и цивилизацијског темеља Европске уније. Таква улога верских заједница, као „чувара“ друштвеног морала и тзв. представника општих интереса „свог“ народа, посебно је изражена у конфесионално и етнички мешовитим срединама. Показује се да би – управо с обзиром на чињеницу да су народи на нашем простору конституисани и „верским учинцима“, и као такви и ушли у „заједницу историјских народа“ – универзални садржаји који чине бит сваке аутентичне онтологије вере могли да постану један од могућих путева њиховог узајамног приближавања и „изградње“ заједништва. Реч је, заправо, о универзалним „религијским обрасцима“ опхођења и друштвеног комуницирања као сасвим специфичним нормама, којима се човек изричито обавезује на „добру вољу“ према другоме и висок степен моралности и савести у свом свеукупном деловању. Такве норме су само „парадигматичан“ облик верског живота уколико је он уистину аутентичан, док се на нивоу конкретног деловања верских заједница, њиховом политичком или прагматском инструментализацијом и злоупотребом, могу артикулисати сасвим супротни садржаји. Али, управо у томе је садашње највеће искушење верских заједница!