

Tomislav ŽIGMANOV

## SKICA ZA FENOMENOLOGIJSKU STRUKTURU KRŠĆANSKOG GOVORA O MANJINAMA

### Sažetak

*U tekstu različno iskušavamo moguću suvislost govora o "vjerama manjina i manjinskim vjerama" na izravnom predlošku biblijskog naslijeđa, očito dakle kroz rakurs kršćanskog stajališta. Pri tomu, budući da se termin "manjina" ne koristi ni u spisima Starog niti pak Novog Zavjeta, smjeramo na analizu onih dijelova "svetih" spisa u kojima se govori o "drugima", "domorocima", "strancima"... Cilj nam je točnije vidjeti kada se, u kojim prigodama i kako javlja ovdje tematski naznačeni problem, te s kojim posljedicama, od kojih neke i danas mogu biti aktualne. Tim prije nam se to čini značajnim da se ovdje i sada elaborira iz razloga što predmnijevamo da duh kršćanstva ne računa ni na jedan oblik partikulariteta, osim dakako vjerskog, već izravno smjera na kozmopolitsko razumijevanje čovjekove domovine, te svagdavrijedeću i jedincatu čovjekovu narav.*

### I. Manjine i diskursi o njima

Valjalo bi nam, čini se, odmah na početku jasno i nedvosmisleno postaviti *radikalno* pitanje o ovome nadasve aktualnome i po mnogo čemu složenome problemu. Radikalno barem kada su u pitanju prijepori nekih od nosećih značenjskih nanosa samih pojmova, zatim problemi i naravi odnosa između *vjere* i *manjina* te mogućim različitim diskursima o tomu odnosu. Hoćemo, naime, kako ćemo u tekstu kasnije vidjeti, *unekako* radikalno propitati kako to sve *moguće* i *zbijski* stoji s onim, čini se prepoznatim nam pojmovima i sintagmama iz svakodnevlja, što nam najčešće dolaze iz pojedinih sfera javnosti, kao što su "vjera", "manjine", "vjere manjina", "manjinske vjere", i to s obzirom na postojanje različitih dis-

kurza o toj problematici, među kojima dakako kao legitiman postoji i onaj kršćanski. To, pak, kanimo učiniti upravo tako zato što nas na to nuka različna i presložena *narav* ovih fenomena, naime vjera i manjine same te njihove imanentne i drugovrsne diskurzne paradigme. Drugim riječima, pitamo se ovdje i sada, a zbog mnogovrsne aktualnosti i važnosti, o čemu se i kako uopće može raditi u zbiljskom susretanju pojmova vjere i manjine te kakve se sve onda recepcije i diskurzi mogu glede toga uspostaviti? O kakvoj sve naravi odnosa je riječ kada je u pitanju, dakle, konkretno susretanje pojmova vjere i manjine u jednom socijalitetu? I na koncu, u čemu se i kako se može temeljiti, te kakva se *suvislost* govora može pojaviti kada se tematiziraju vjere, manjine i manjinske vjere, ako se to primarno čini kroz prizmu njezinog kršćanskog obličja i iste takve svjetonazorske paradigme?

Jer, ne smije se zaboraviti da se o manjini ili još bolje o *manjinama*, koje onda kao takve mogu biti vrlo različne po naravi i po brojnosti, može započinjati govor iz ne samo različitih teorijskih paradigmi pojedinih znanosti, nego i iz posve drugovrsnih diskurza. Recimo, onog običnoga, prisutnoga u svakodnevlju. S jedne strane, to je stoga što ova *kolikotno* utemeljena socijalna kategorija dolazi iz svijeta, prije svega, *društveno* upostavljenih i relativno stabilnih relacija i odnosa, te se kao takva neposredno i živo iskušava, pored ostaloga i na način recepcije. Dakle, pojam manjine je uvijek kvantitativno određen i bitno socijalno utemeljen, a predstavlja neku *odnosnu* kategoriju koja je s vremenom uspostavljena u određenoj društvenoj zajednici, te je kao takva ujedno u značajnome i povijesno utemeljena, a suvremenom je čovjeku neposredno dana te se može i iskušavati mnogovrsno. No, samo značenje pojma manjina, kako nam i povijest pokazuje, može pokrivati različite grupne entitete.<sup>1</sup>

Napomenuto je kako se, jer je čovjek neposredno upleten u mrežu raznovrsnih društvenih relacija, otvara i mogućnost *svakovrsne* recepcije, a onda dakako i govora na temu manjina, od svakog sudionika društva. Drugim riječima, opstojnost raznolikih diskurza u svakodnevlju o manjinama legitimira se različitim perspektivama, preferencijama i recepcijama među članovima društva nečega što je unekako grupno distinktivno disperzirano, a kao naposredno prisutno u socijalnom okruženju stalno se

<sup>1</sup> Očito je, dakle, da se pojmom manjina nikada ne označava neka značajka entiteta individualne naravi, već se uvijek time hoće iskazati neko, po principu kvantiteta, utvrđeno stanje nekakvih razlika u jednom mnogočlanom i isključivo društvenom sustavu. I premda je bitno i uvijek *relacijski* uspostavljena po liniji *veće/manje*, pojam manjina također uvijek ima i dimenziju značenja relativno stabilne stalnosti; postavši, naime, neka skupina jednom manjina, to onda traje određeno vrijeme.

različito iskušava. No, mi svjesno po strani ostavljamo problematiku ovih u biti *neznanstvenih* diskurza i o vjeri i o manjinama, već samo napominjemo da su oni nesvodivi ili teško svodivi na neke moguće zajedničke sastojine, osim naravno s obzirom na predmet koji referiraju. Isto tako, oni su za jednu ovdje naznačenu namjeru posve efemerni, budući da uobičajeno dolaze iz sfere neposredno *zdravorazumskih* te složeno posredovanih i dominantnih *ideologijskih* domena datog društva. Time, dakako, oni u sebi i ne posjeduju neki oblik ozbiljnije istinosne utemeljenosti. Naravno, ovim ne želimo niukako umanjiti značaj prisustva ovakvih načina recepcija i diskurza u nekom društvu. Štoviše, respektiramo ga zbog njegove rasprostranjenosti i imanentne opasnosti, jer su njegove glavne značajke najčešće nadaju u *površnosti* i agresivnoj *isključivosti* spram onima koji ne pripadaju vlastitom grupnom entitetu. Drugim riječima, diskurz je svakodnevlja glede ovoga počesto netolerantan, a iznimno je i frekventan. Tragičnih dokaza za ovu tvrdnju, recimo, na južnoslavenskom zemljopisnom prostoru, a osobito u Bosni i Hercegovini, u proteklom je desetljeću i previše.

S druge strane, a što je za nas ovdje heuristički mnogo zanimljivije, i znanstveni su diskursi o vjeri i manjinama također *viševersni*. Naravno, ovdje je riječ isključivo o društvenim i humanističkim znanostima, a viševersnost diskurza, čini se, posljedica je toga što je *pristup* svakom, pa onda i jednom ovakvom, predmetu *znanstvenoga* interesa odavno višestruko mnogolik, kako zbog činjenice segmentarnog zahvatanja predmeta od brojnih znanstvenih disciplina, zatim vrste metodologijske prizme motrenja tako i što se tiče pitanja cilja nekoga, u većinju slučajeva, tek *partikularnog* znanstvenog elaboriranja samoga predmeta interesa.<sup>2</sup> I sve je navedeno, barem na temelju vlastitog svekolikog povijesnog iskustva, znanostima posve poznato, premda ne i do kraja legitimno. Pa ipak, ova intencionalna i neintencionalna ograničenja znanosti kao takve vrijede i za moguće znanstveno recipiranje ovdje zadate teme.<sup>3</sup>

I što je onda noseći problem s ovako naznačenim nastojanjima u znanosti i našim predmetom tematiziranja? Dakako radi se o općepoz-

<sup>2</sup> Naime, na temelju bitnih značajki moderniteta i raspojasane mu racionalnosti, a osobito na temelju nekih postmodernih tendencija, predmetu se znanstvenog interesa podavno može spoznajno prilaziti iz kuta, danas već sve teže pobrojivih, znanstvenih disciplina, koje onda u rezultatu daju samo dio istine predmeta. Pri tomu, također i stupnjevi općosti u znanstvenoj elaboraciji predmeta mogu biti različiti kao i vrsta rezultata oslikavajućih znanstvenih težnji. I na koncu, uopće nisu glede toga zanemarivi ni utjecaji motiva, intencija i ciljeva znanstvenog motrenja, koji, poznato je, često mogu biti neznanstvene provenijencije.

<sup>3</sup> Gore smo, naravno, samo simplifikatorno i u kratkim crtama ukazali na samo neke od bitnih *manjkavosti* znanstvene legitimizacije u imanentnoj joj intencionalnosti spram istini.

natom pitanju mogućeg *reduciranja*, to jest mogućeg *zatamljavanja* bitnih aspekata same stvari, koja je predmet znanstvene elaboracije, i to prije svega zbog latentnih manjkavosti znanosti same. Zatamljavanja, naime, istine koju u sebi nosi i sadržava sama stvar zbog navedenih ograničenosti same znanosti. Jer, ukoliko se ne misli svestrano i primjereno duhu same stvari znanstvenog interesa, utoliko može doći i do pogubnih posljedica po samu istinu stvari same koja se recipira. Recimo, otkrivši "istinu" dijela olako se misli da se ima istina cjeline.<sup>4</sup> Ili, neimanje svijesti o ograničenostima neke znanstveno-teorijske paradigme može također olako odvesti u zabludu.<sup>5</sup> Stoga, dakle, nije uopće nevažno pitanje kako se ova tematika može sve znanstveno elaborirati, te kakve se sve posljedice mogu očekivati s obzirom na naznačenu problematiku redukcijskog zahvatanja znanosti.

Očito, sve do sada, istina tek u naznakama, navedeno sugerira nas na to da i naš govor, s gore iznijetim znanstveno-fenomenologijskim okvirom i jednim kršćanskim idejnim obrisom, o načinu recepcije i konkretnog *situiranja* vjere u kvantitativni relacijski odnos bitno socijalne provenijencije mora biti unajmanje *oprezan*. To jest, nekakav se teorijski pristup iz rakursa kršćanstva u recepciji samoga stanja i nekakvog odnosa vjere, manjina i vjerskih manjina mora nužno graditi uza svijest i o velikoj složenosti samih predmeta.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Možda je najslikovitija metafora koja ponajbolje objašnjava bit ovoga prijevoda ona čuvena Hegelova o drvetu i šumi, koja kazuje kako je često moguće da se od drveća ne vidi šuma, to jest da se od "terora istine" pojedinačnoga ne vidi "istina" cjeline.

<sup>5</sup> Vjerojatno najbolju elaboraciju ovoga problema imamo u odličnoj studiji o povijesti teorijskih paradigmi i njihovih "pogubnih" ograničenosti kod: Paul FEYERABEND, *Protiv metode*, Veselin Masleša, Sarajevo 1987.

<sup>6</sup> Imajući u vidu spomenute naznake te, nalazeći se zadanom temom: pitanje recepcije "vjere manjina ili manjinske vjere" i uspostavljanja nekakvog odnosa spram njima, moramo se ponajprije vrlo ozbiljno upitati kamo u osnovi, dakle, u vlastitom bitnoj i nosećoj imanenciji, smjeraju viševrsna značenja ovih sintagmi. Očito, u prvom redu se mora imati na umu sama *presložena* narav pojma *vjera*. Jer, odgovor na pitanje što je ona *u* i *po* sebi vrlo je teško, za što imamo potvrdu u velikom broju njezinih definicija u znanstvenoj praksi. To je vjerojatno iz razloga što imamo "posla" s jednim, isključivo čovjeku supripadnim, *graničnim* fenomenom njegove egzistencije, koji je ujedno i jedan od najsloženijih. Naime, pojam vjere, to jest vjera sama pojavljuje se kroz bogate i raznolike oblike usadržanja. Također, vrijedi i to da se s ovim fenomenom bitno životno suočava u vlastitom životu svaki čovjek, što onda disperzira njegove moguće subjekte. Dodamo li tomu i činjenicu da se *vjera* može različito kontekstualno situirati u pojedine religijske paradigme, tim više nam je potreban dodatni "sluh" za uvide u njezine daljnje moguće diferencijacije i specifikume, kao i načelan oprez u složenim tumačenjima odnosa vjere i manjina. Drugim riječima, ovim ukazim osvješćujemo činjenicu da se vjera kao takva vrlo teško može raspoložućom mrežom racionalno-znanstvenog instrumentarija sukladno zahvatiti. Istina, nešto drugačije stoji s pojmom manjina, ali to ne kazuje da je on u sebi jednostavan. Naprotiv tomu, vidjet ćemo u tekstu niže.

cijalna odluka da se živi prema porukama i napucima koji su primljeni izravno od Boga, a s druge strane, naglašava se, recimo u učenju kršćanstva, ona ujedno predstavlja i čovjekov primitak ovoga dara od darivatelja, to jest od Boga. Naravno, kao takva i ona u sebi sadržava moment raznolikog izražavanja i racionalne nedokučivosti, ali za nju nije toliko važan institucionalni instrumentarij u manifestiranju ili moguće ideologijske sastojine, koliko živo svjedočenje u vidu raznolikog prakticiranja od Boga objavljenih istina života.

Naznačeno je da se vjera, u obliku religijske opstojnosti, dakle, različito javno očitujući se, situira u jednu konkretnu društvenu relacijsku strukturu, koja je isto tako u sebi višestruko složena. I ne samo da je složena već je, što je za ovdje mnogo značajnije, opterećena različitim oblicima različitih *partikularizama*, zatim istim takvim ideologijskim silnicama te, istina ne uvijek ali počestim, bremenitim povijesnim naslijedom, koji ne moraju uvijek biti i sukladni učenju prisutne religijske paradigme. No, one se ipak unekako transmisioniraju među članovima društva, te uvjetuju pojavu različitih načina *razumijevanja* ali i *odnošenja* spram vlastitim manjinama u svojem socijalnom ambijentu, pa i onima vjerske provenijencije. Dakako, navedene su silnice, kako povijest i pokazuje, prečesto čak i u suprotnosti spram bitno univerzalističkom duhu kršćanskog učenja. Naime, one su, ako se promatraju iz kršćanske vjerske perspektive, uveliko okaljane onim "zemaljskim".

Nagoviješteno je također kako bilo koji znanošću obilježen diskurs o manjinama smjera na nekakav, istina uvijek redukcijski, obuhvat, s jedne strane, vrste i naravi stanovitih relacijskih *odnosa* uspostavljenih između nekih kvantitativno određenih entiteta u određenom socijalnom ambijentu, a s druge strane pokušava unekako teorijski-receptivno zahvatiti i same manjinske entitete i *naravi* im. Pri tomu trebamo držati na umu da su u nekom datom društvenom *sustavu* moguća *različita* identificiranja skupina po kriteriju kvantitativnog razlikovanja po liniji *manje/veće*. Naravno, ova se i ovakva, većinsko/manjinska, identificiranja javljaju samo u razvijenim *suvremenim* društvima, to jest u onim suvremenim društvima u kojima postoji razvijena podjela rada, zatim diferencirana distribucija društvene moći, disperzija kulturnih obrazaca i jedan demokratski okvir uredjenja odnosa. Gdje, pak, ovih pretpostavki nema, nema ni diskurza o manjinama; tada se govori o strancima, barbarima, tuđincima... Stoga je i razumljivo da se diskurz o manjinama onda javlja, osim onih puko ideologijskih i onih iz sfere svakodnevlja, prije svega u društvenim i u onim humanističkim znanostima koji za predmet interesa imaju nekakvu skupinu ljudi ili pak međugrupne odnose u *suvremenome* društvu.

Naglasili smo ranije da su moguća *različita* diferenciranja manjina kako bismo ukazali da su posve legitimne opstojnosti različitih manjina u suvremenim društvima. Tako se u diskurzu o manjinama može govoriti o dobnim, spolnim, s obzirom na seksualnu preferenciju, rasnim, klasnim, socijalno-statusnim i inim diferenciranostima.<sup>7</sup> No, danas dominantni, izgrađeni i u većini, barem u Europi, važeći dihotomijski odnosi u društvima i kulturama nisu uspostavljeni po tim kriterijima razlikovanja, niti su, pak, teorijski diskursi previše skloni recepciji takvih dihotomija. To osobito nije slučaj ovdje kod nas i sada. Dominantne su, naime, one kulturno-socijalne dihotomije koje dolaze iz sfere razlikovanja *pripadništva* članova društva određenim religijskim paradigmama ili nacionalnom kolektivitetu. Zašto?

Prije svega zbog danog nam povijesnoga naslijeđa. Naime, mnogolika važnost *nacionalnoga* postaje aktualnom u Europi u moderno doba, preciznije nakon Francuske buržoaske revolucije, a ovdje kao refleks toga u drugoj polovici 19. st., prilikom stvaranja suvremenih država i traje do danas. Preciznije rečeno, na idejnom su se grozdu nacionalnog izgradile, istina različito,<sup>8</sup> skoro sve suvremene liberalne države, te ono nacionalno, u vlastitom bogatom usadržanju, tako postaje njihov najvažniji legitimacijski (pra)osnov u produciranju opstojnosti zajednice.<sup>9</sup> Naravno, to ujedno ne znači da su im onda i *naravi* koji one očituju tijekom vremena uvijek jednake, kao što ne znači ni to da naravi nacionalnih skupina nužno sliče jedna drugoj.

Istina, mora se priznati da je kraj prošlog tisućljeća snažno načeo i otvorio neke procese delegitimizacije suverenosti važenja onoga nacionalnoga u državama. To se, prije svega, dogodilo u procesu globalizacije i jačanjem važenja međunarodnog prava i utjecaja koji iz toga slijede, ali se suverenitet nacionalnoga ipak u značajnome ušćuivao. S druge strane, pak, nacionalni se princip, koji posjeduje gore navedene značajke, snažno i

<sup>7</sup> No, one nisu tako frekventne u suvremenom znanstvenom diskurzu, jer *dominantni* idejni i ideološki sustavi, koji u temelju i u bitnome određuju suvremena društva, dolaze iz drugih sfera, koje onda uspostavljaju i druge, dominantne kriterije razlikovanja, o čemu će biti više riječi kasnije. Pa ipak, napomenut ćemo ovdje da je vrlo "oštro" diferenciranje u prošlom društvenom sustavu pratilo liniju *klasne* pripadnosti, koja se danas, pod utjecajem drugih ideologija, posve izgubila.

<sup>8</sup> Informativno o različitim načinima izgradnje nacije može se naći u Antoni D. SMITH, *Nacionalni identitet*, Biblioteka XX vek, Beograd 1998., str. 73-114.

<sup>9</sup> U tom smislu neki će istraživači fenomena *nacionalnoga* ustvrditi kako je ono nacionalno "najuniverzalnije priznata vrijednost u političkom životu našeg doba", te da se danas ideja nacije "čvrsto ugnijezdila u svim tiskanim jezicima i svijest o bivanju nacijom je neodvojiva od političke svijesti", Benedict ANDERSON, *Nacija: zamišljena zajednica*, Plato, Beograd 1998., str. 15 i 128.

brutalno revitalizirao u zemljama koje su napustile socijalističku državnu paradigmu, u smislu da je ideologijski osnov za utemeljenje novih društvenih poredaka u srednjoj i istočnoj Europi nakon sloma socijalizma bio upravo višestruko obilježen onim nacionalnim, bez obzira na to da li se i kojoj mjeri tom prilikom pozivalo na liberalne ili demokratske principe u procesu rekonstituiranja državne zajednice.

Vrlo slično ovdje vrijedi i kada je u pitanju ono religijsko za utemeljenje državnih projekata. Naime, prilikom stvaranja modernih nacionalnih država, što se događalo usporedo sa snažnim sekularizacijskim obrisima, ipak nije posve prestao važiti ni produkcijski utjecaj vjerskih činitelja na događanja i mijene u društvu. Na taj način je i religiozna pripadnost članova društva još uvijek ostala biti u žiži svakovrsnog diskurza i isto takvih odnosa prema manjinama, jer se stanovito diferenciranje u društvu još uvijek vrši i po liniji religijskog pripadanja. I to je ponovno osobito naglašeno u onim državama koje napuštaju *antisvjetovni* društveni projekt u vidu socijalizma na kraju 20. st., te nalaze i u činjenicama različitih religijskih sadržaja značajnu potporu za gradnju novog društvenog projekta. Ti sadržaji su obično nađeni u pozivanju i osvješćivanju povijesnog religijskog naslijeda, zatim preko pridavanja važnosti religijskim institucionalnim oblicima i obrascima u aktualnoj političkoj praksi i, na koncu, u usadržanju religijskih vrijednosti i načela u programima političkih stranaka. Tako se onda, zapravo, ponovno snažnije naglašava i značaj religijskih dihotomija u društvu, te utječe i na njihovo konkretno pozicioniranje u društvenu dinamiku i zauzimanje pozicija u obrascima i distribuciji društvene moći. Sve to skupa onda se nadaje kao iznimno značajnim i za našu temu, jer religijske dihotomije ozbiljno figuriraju kao relevantni činitelji u strukturama raspodjele i participacije u društvenoj moći, kao i u drugim odnosima u društvima, osobito u situacijama kada se događaju preklapanja nacionalnoga i religijskoga. Također, na taj način i diskurz o njima dobiva na frekventnosti kako u svakodnevlju tako i u znanostima.

No, naznačeni procesi uspostave i pojave manjina pripadaju samo sferi socijalne *pojavnosti*. Stoga nam se čini važnim upitati se što je ono što se krije *iza* ove pojavnosti, ili što je u *biti* diskursa o bilo kojem obliku postojanja takvih većinsko-manjinskih društvenih odnosa i moguće recepcije manjina? Jednostavno, radi se o stanovitom obliku odnosa prema *drugome*. Drugim riječima, po srijedi je nekakav *odnos* prema, u procesu društvene konstrukcije, uspostavljenom *drugom*, koji se ne samo po brojnosti već i po nekim drugim, i to prije svega kulturološkim, determinantama u značajnome razlikuje od mene. Sami, pak, mogući odnosi koji se onda javljaju prema tako konstruiranome drugom, koji postoji u datom

socijalnom ambijentu, u sebi jesu također *viševrzni*, to jest posve legitimno opstoji ne samo *teorijsko-receptivni* stav spram onome drugome, već se odnos prema drugome ostvaruje i mnogoliko drukčije, i to prije svega kroz cjelokupno bogatstvo pulziranja *praktičkog* aspekta u životu čovjeka. Isto tako, značenje sintagme "onaj *drugi*" ne mora pokrivati od mene različno biće samo u individualnoj ravni, pa makar ona sadržavala razlike u odnosu na individualno drugoga koje dolaze iz sfere kolektivnoga (jezik, etnicitet, religija, običaji...). Naime, osim toga odnosa koji se događa u ravni Ja-Ti, nadaje se unekako utemeljenim onog drugoga, naspramnoga i različenoga razumijevanje i susretanje i u ravni općosti, dakle kao svojevrsnu *drugost* u vidu kolektivnog subjekta. Tada je riječ o složenom i posredovanom odnosu Ja-Oni ili pak Mi-Oni.

Sama mogućnost opstojnosti nekakvog susretanja drugoga u vidu kolektivnog subjekta leži u tome što su idejni obrasci uspostave identiteta svakog socijalno determiniranog bića u modernim društvima često, ako ne i isključivo, upravo grupni, te tako produciraju drugost i u jednoj apstraktnoj formi, koja se onda može recipirati iz diskurza veći/manji, ako je situirana u konkretni socijalni ambijent. Drugim riječima, uspostavljajuće identitetske matrice u socijalnom miljeu, koje su često pluralne, imaju snažni kolektivni biljeg kao svoj proizvod na svoje članove (tzv. kolektivni identitet pojedinca u vidu jezika, religije, kulture...), ali ujedno omogućuju posredovanu opstojnost drugoga i u apstraktnom obliku, koji unekako vrijedi kao oznaka za gotovo sve članove određene grupe. Tako je, recimo, dovoljno znati neku kolektivnu odredbu (nacionalnost, religijska pripadnost...) da bi se netko pojavio kao onaj već "poznati" drugi. Ono što je isto tako značajno jest to da se, zbog postojanja pluraliteta identitetskih obrazaca, u ovim slučajevima socijalno determiniranih konstrukcija identiteta obično uspostavljaju i *partikularne* razlike među ljudima, na temelju kojih su onda moguće vrlo različite diferencijacije između članova društva.

Tim prije navedeno moramo imati u vidu jer je odavno dobro znano kako svaka pojedina partikularna kultura, a takva je svaka nacionalna pa i religijska, uspostavlja strogu plauzibilnost zahtjeva za samo jednom, "svojom" istinom, koja onda *unifikatorno* producirajući *uobličuje* vlastiti svijet, i to ne pojedinca kao takvog, nego cijele zajednice.<sup>10</sup> Opstojanje čovje-

<sup>10</sup> Ta se unifikacija postizava, prema mišljenju spomenutog Andersona, u modernom dobu sljedećim "polugama" kojima raspolaže nacionalna država: "obavezno osnovno školsko obrazovanje pod kontrolom države, propaganda koju organizuje država, službeno mijenjanje povijesnih činjenica te militarizam", ili, kako kaže na mjestu malo dalje, "makijavelističkim ucjepljivanjem nacionalističke ideologije putem masovnih medija, sistema obrazovanja, administrativnih odredbi itd.", *isto*, str. 99, 108.

ka pojedinca u aktivnoj mreži takvog djelovanja identitetskih matrica u društvu uvjetuje i zadobivanje partikularnog, kolektivnog identitetskog obrasca članova toga društva. Osim toga, producirajuća socijalna zbiljnost s takvom značajkom ima i pretenziju da ono drugo i drugačije koje zatječe u svom okruženju asimilira ili na neki drugi, često i brutalniji, način isključi.<sup>11</sup>

Najprepoznatljiviji su, kako smo rekli, ovdje kod nas oni uspostavljajući identitetski obrasci u društvu koji dolaze iz sfere nacionalnih i religijskih paradigmi, i koji, kao reprezentanti partikularnog oblika uspostave identiteta, također često imaju značajku asimilirajuće *isključivosti* ili nekog drugog sofisticiranijeg oblika negiranja u odnosu na ono drugo i drugačije, što se, naravno, može odvijati na različitim razinama i na različite načine. To vrijedi osobito u slučaju kada su u poziciji *dominantnog* uspostavljajućeg identitetskog obrasca u društvu, koji onda ustanovljuje i ukupnu složenost odnosa između većine i manjin(e)a.

Sam, pak, proces uspostavljanja nekog identitetskog obrasca odvija se složenom i viševrsnom socijalizacijom članova zajednice, dakle, jednostavnom čovjekovom *pripadnošću* datom socijalnom okviru, koji se od najranijeg doba na posredovane načine raznoliko usvaja. Za takvog čovjeka se onda kaže da je unekako *ukorijenjen* u neki oblik partikulariteta (nacionalni, religijski, kulturni...). Pa ipak, ne smije se previdjeti i gore navedena činjenica da se proces upostave nekog kolektivnog identiteta odvija uvijek u konkretnom socijalnom okruženju u kojemu se različito raspolaže sa samom moću uspostave identiteta, što uvjetuje stvaranje *nejednakosti* u tome procesu; obrasci većine koji se usvajaju u velikoj su prednosti u odnosu na one manjinske.<sup>12</sup>

Kada se, s druge strane, želimo suočiti ili na neki drugi način participirati u identitetskom obrascu s univerzalnim značajkama, što svakako jest, vidjet ćemo, kršćanski, tada se pretpostavlja nekakvo nadilazeće

<sup>11</sup> Za ovu tvrdnju možda je najbolji dokaz stanje u njemačkim državama u 17. st., stoljeću divljanja brutalne vjerske isključivosti. Naime, načelno vrijedi da uspostava bilo kojeg partikularnog obrasca u društvu uvijek zatječe već neku postojeću različitu partikularnost, to jest uspostava kolektivnih obrazaca na bilo koji način i svugdje ne počinje nikada bez već postojećeg različitog drugoga. Da li će se uopće i kako unificirati ovisi o više činitelja, a povijesno iskustvo poznaje od najbrutalnije isključivosti (npr. Auschwitz) pa do onoga što se naziva nenasilna asimilacija.

<sup>12</sup> Pa ipak, povijest pokazuje da dominantna skupina ne mora uvijek biti i brojčano veća, što je posljedica mogućeg ne sudjelovanja u strukturama društvene moći. Sjetimo se samo nekadašnje Austro-Ugarske Monarhije ili današnje Nigerije ili po zlu sada već čuvene Ruande. Drugim riječima distribucija i raspolaganje s društvenom moću ne mora uvijek pratiti i puki kvantitativni princip.

uzvisivanje u recepciji i u odnošenju prema drugome i to od datih partikularnih i isključujućih formi k onome univerzalnome, inkluzivnome. To moramo odmah naglasiti iz razloga što kršćansko učenje ne priznaje relevantnost niti pak *apsolutnu* važnost ni jednoga, na svjetovnim pretpostavkama i vrijednostima, izgrađenog oblika partikularizma.

Ono *društveno* uspostavljeno drugo, rekli smo već no sada ga želimo izoštriti, ujedno se snažno nadaje i kao *različito*. Različito kako u oblicima pojavnosti, dakle u sferi socijalnog konteksta, tako i kolektivno određenim samorazumijevanjem. Kada se govori o oblicima pojavnosti onog različito drugoga u određenom socijalnom ambijentu, obično se misli na razlikovne značajke koje se nadaju kroz društvena obilježja, zatim položajem u strukturi i načinima ostvarenja društvenih uloga, raspolaganje s društvenom moći, uvriježene obrasce navika i ponašanja... Što se, pak, tiče pitanja vlastitog samorazumijevanja tada se obično ukazuje na utjecaje na pojedince koji dolaze iz sfere kolektivnog pamćenja, zatim iz korpusa sjećanja, vladajućih ideoloških obrazaca... U ovom kontekstu se onda i vlastito sebpredstavljanje može uzročno tumačiti na temelju gore navedenih sastavnica, jer oni uveliko i u značajnome određuju cjelokupnu sliku životnog svijeta svakog sudionika, to jest članova partikularno zasnovanih zajednica.

Pa ipak, onaj *drugi* nam se uvijek čini ne takav kakav on uistinu jest, već takav kakav nam se samo *nadaje*. Naime, na stajalištu smo koje kazuje da spoznaja drugoga takvoga kakav on uistinu jest nije moguća do kraja i u cijelosti. Ona nije moguća ne samo zbog manjkavosti vlastite spoznajne moći, što bi bilo neko klasično kantovsko stajalište, već i zbog toga što ono drugo uvijek u sebi sadržava i jedan ne do kraja transparentan nanos. Drugim riječima, ono se samo čovjeku nadaje kao različito drugo, ali ne u potpunoj izvjesnosti znanja svega različitoga, to jest takvoga kakav on uistinu jest, već se radi, zbog izvorne netransparentnosti drugoga, tek o ograničenoj valjanosti naše predodžbe drugoga, što je posebno istaknuto u klasičnom hermeneutičkom stajalištu, što onda za posljedicu ima i, s jedne strane, relativiziranje razlika a s druge strane otvoreniji i dobrohotniji pristup drugome.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Sa sasvim drugih pozicija i s drugom intencijom o problemu situiranja i figuriranja znanja, a onda i *praktičkog* odnosa prema drugome a na temelju *neizvjesne* naravi toga znanja, u vjerskom životu u postmodernom dobu inspirativno govori protestantski teolog Miroslav VOLF u svom radu *Provizorna sigurnost - Jedinstveni Krist i izazov moderniteta*, u *Filozofska istraživanja*, br. 49, Zagreb 1993., str. 441-450, u kojemu su prisutne gotovo iste prosudbe. Naime, u tom se radu problematizira izazov moderne epistemologije utemeljene na poznatim Descartesovim načelima i njezinog određenja istine spram razumijevanju Isusovih riječi da je on "Put, Istina i Život" (Iv 14,6), te što

### 3. Narav kršćanske recepcije manjina

Također je nagoviješteno da i oblici ili načini *susretanja* onog drugoga, koji dakle može imati različite oblike u vlastitoj pojavnosti, mogu biti mnogoliki. Naime, radi se o onima spoznajno-receptivne naravi te o viševrsnim odnošajima koji pripadaju sferi *praktičkoga*. No, od svih je po kriteriju zahtjevnosti najsloženiji viševrsni zbiljski *prihvat* drugoga. Isto tako ovaj se problem zbiljskog prihvata drugoga i u našem pristupu čini itekako zanimljivim, jer zapravo govori o *najbitnijem* načinu odnosa prema drugome. Sintagmom, pak, "najsloženija zahtjevnost" smjera se na ukaz da zbiljski prihvat drugoga pretpostavlja demontažu svih vlastitih, očito je dakle "naših", *jednostranosti*, što je sastavni dio svih partikularnih oblika identiteta (nacionalnih, religijskih, etničkih...). A bit je svake jednostranosti u nekakvoj isključivoj sklonosti koja je primarno pozitivno usmjerena k onome svom. Naravno, zbog naravi onoga drugoga, njegovo se susretanje u vidu prihvaćanja i dopuštanja da on opstoji i da se s njim bude ne događa samo na ravni individualnog odnošenja među pojedincima, već se to ostvaruje i u sferi susretanja u ravni kolektivnoga, u konkretnom socijalnom ambijentu, čime se, kako je već rečeno, otvara prostor i za diskurz o manjinama. To je dakako onda i mnogo složenije i posre-

---

one mogu značiti Descartesom opterećenom suvremenom vjerniku. Volf je na stajalištu koje kazuje da se "jedini put kako možemo znati jesu li ili do kojeg su opsega istina i dobro s drugima" nalazi u prosudbi "njihovih gledišta s *mojega vlastitog stajališta* u svjetlu onoga što razumijemo kao istinu i dobro" (str. 448). I premda se u vjeri Krist nadaje kao konačna i apsolutna istina, ipak ljudska spoznaja o njemu ne može biti apsolutna spoznaja niti može u svojem proizvodu imati konačnu istinu, što onda za posljedicu ima i drugačiji odnos prema drugome. Stoga kao rješenje Volf nudi stajalište o *provizornoj* valjanosti ljudskih uvjerenja. On kaže: "Ako razumijemo svoja gledišta kao provizorno istinita mi ćemo morati pretpostaviti da su gledišta drugih *moćno* istinita. Jer, ako nemamo pravo da prihvaćamo apsolutno da su istina i dobro s nama (premda vjerujemo da je to slučaj), nemamo pravo reći da istina i dobro nisu s drugima" (str. 448). Ovaj stav Volf temelji i na teološkom argumentu koji kazuje sljedeće: ljudska "sigurnost nije ona od viđenja nego od nade; 'u nadi smo spašeni' (Rim 8,25) i stoga *u nadi da znamo*" (str. 449-450). Kao zaključak s implikacijama koje se ne odnose samo na recepciju, to jest spoznaju, slijedi to da i razumijevanje kršćanskog projekta spasenja ima imanentnu značajku *provizornosti*. Naime, kaže Volf u zaključku, "putujuća narav kršćanskog postojanja implicira provizornu narav kršćanskog spasenja: budući da su kršćani narod na putu prema svojoj konačnoj sudbini, njihova spoznaja ne može biti spoznaja onih koji su već stigli" (str. 449). Time se, naravno, implicite preporuča pozicija ne apsolutne isključivosti prema drugima, već, zbog manjkavosti vrijednosti naših uvjerenja, mnogo blagonakloniji i otvoreniji odnos prema drugome.

dovanije, jer se užljebljuje u strukturu odnosa moći određenog društva i dominantno je opterećen vladajućim produkcijsko-ideološkijskim odnosima, ali i postojećim svjetonazorskim paradigmama, koje ne moraju uvijek biti sadržajno povezane s kršćanskim vrijednosnim sastavnicama, što je, kao što se uostalom dobro zna, vrlo često upravo i slučaj.

Stoga moramo ozbiljno postaviti pitanje što o naznačenome problemu jednostrane isključivosti drugoga, koja obično produciraju i iznose partikularni, svjetovni kulturni identitetski obrasci, kao što su nacionalni i religijski, kazuje kršćansko učenje. Naravno, na temelju do sada iznijete složenosti same stvari tematiziranja jasno je kako moramo ponovno ustvrditi stanoviti oprez glede odgovora na ovo pitanje, jer kršćansko učenje o ovome ne govori uvijek izravno i jednoznačno zbog vlastitog diskurza, koji je „opterećen“ metaforama. Osim toga, ono je u svojim odgovorima višeznačno i zbog značajnih razlika koje proizlaze iz poznate činjenice postojanja različitog sadržaja Starog i Novog zavjeta. Isto tako, ako se usredotočimo na pojavnost drugoga u obliku manjine, moramo znati da se termin „manjina“ ne koristi ni u spisima Starog niti pak Novog zavjeta. Stoga smo primorani podvrgnuti analizi one dijelove „svetih“ spisa u kojima se govori o „drugima“, „strancima“, „tudincima“, „putnicima“, „pridošlicama“..., za što pretpostavljamo da unekako pokrivaju današnji pojam manjina, kojega smo ranije u najvažnijim momentima i naznačili.<sup>14</sup>

Kao polazište u našoj interpretaciji uzimamo stav da se kršćanstvo kao vjerska i religijska paradigma obraća svakom čovjeku u svijetu. To onda znači da kršćanstvo, jer je u povijesnom iskustvu vlastita rasta iskušavao problem susretanja i obraćanja drugom, poznaje ovaj problem. Ovo pronalazimo prvo u napisima koji oslikavaju situiranje upravo Židova kao stranaca, to jest njihovu zatečenost u poziciji drugoga. Kao ilustraciju za ovo navodimo ulomak iz Starog zavjeta: „da dugo živite u zemlji gdje kao stranci boravite“ (Jr 35,7),<sup>15</sup> iskustvo *biti stranac* poznato je, dakle, Židovima, a želja proroka je pozitivna: „dug život“. Naravno, ovdje se smjera na konkretni oblik svjetovnog obitavanja vjernika u drugoj zemlji,

<sup>14</sup> Namjerno izbjegavamo u ovom radu uključivanje pojma „neprijatelj“, koji je uveliko prisutan u starozavjetnim spisima, iz razloga što on u sebi sadržava jednodimenzionalni i vrijednosno negativno obilježen odnos prema drugome, na što se dakako ne mogu svesti viševrsni oblici odnosa prema drugima prema novozavjetnim spisima, a to ne korespondira ni s uobičajenim oblicima odnosa većina/manjina kojega prepoznajemo u suvremenim društvima.

<sup>15</sup> Sve navode iz Biblije donosimo prema prijevodu i izdanju zagrebačke *Stvarnosti i Kršćanske sadašnjosti*.

premda će se značenje ove svjetovne ukorijenjenosti "stranca" radikalno promijeniti u Novom zavjetu, i to u smjeru da će se ukupni partikularitet ovozemaljskog života čovjeka nadavati posve efemernim kao boravak u neprikladnom mjestu, to jest čovjekov će život na zemlji biti razumljen s pozicije života *stranca*. To je iz razloga što se u novozavjetnoj paradigmatičnoj istinska domovinska ukorijenost prije svega veže za nebo, čega su najbolja potvrda Pavlove riječi upućene Filipljanima "naša je domovina na nebesima" (Fil 3,20), te one Židovima "priznadoše da su tudinci i putnici na zemlji" (Heb 11,13).

No, nama se zanimljivim čini i pitanje same *naravi* odnosa prema strancu.<sup>16</sup> Starozavjetno se razumijevanje, čini se, sažima u sljedećim stavovima: "Ne ugnjetavajte pridošlicu! Ta znate kako je pridošlica, i sami ste bili pridošlice u zemlji egipatskoj" (Izl 23,6); zatim "jer volim strance / i za njima ću ići" (Jr 2,25); "ne činite krivo strancu, sirotici, udovici, ne tlačite ih" (Jr 22,3); te "doći ću k vama na sud / i bit ću spreman svjedok (...) / protiv onih koji gaze pravo stranaca" (Mal 3,5). Očito, svi navedeni primjeri ukazuju na to da figura *pozitivnog prihvata* stranca zadire u dubinu i starozavjetnog poimanja, pa se stoga onda može zaključiti, a u kontekstu kršćanskog nauka o spasenju, da pozitivna i otvorena "komunikacija sa strancem (i to u svjetlu izbavljenja!) predstavlja paradigmatični moment kršćanstva".<sup>17</sup>

Gore iznijeta novozavjetna paradigma o *nebeskoj* domovinskoj ukorijenjenosti vjernika sa sobom kao posljedicu nosi i postavku "o nužnosti razgradnje odomaćenosti čovjeka u svijetu, o dekonstrukciji nataloženog smisla koji određuje procese djelovanja u svijetu".<sup>18</sup> To još više osnažuje i učenje o jednom Ocu svih ljudi te ideja o njihovoj iskonskoj *jednakosti*: sva su djeca jednog oca među sobom jednaka. Naime, svi oblici ovozemaljskih partikularnih razlika pokazuju se kao *bezvrijedni* u odnosu na, s jedne strane, postavku o jednakosti ljudi kao osoba, nerazlikivnog duhovnog momenta kojeg posjeduju svi ljudi,<sup>19</sup> a s druge strane postojanje jednog Oca (Boga) nuka na razumijevanje drugoga kao *brata*, to jest

<sup>16</sup> O ovome vidi šire u radu: Alpár LOSONCZ, *Mogućnosti hrišćanske kulture*, objavljenom u tematskom dvobroju o kršćanstvu u časopisu *Habitus* (br. 3-4, str. 89-102), novosadskog Centra za multikulturalnost. Napominjemo također da će se i jedan značajan dio naše interpretativne paradigmatične uveliko i izravno naslanjati na neke Losonczeve postavke, što ćemo kasnije i točno naznačiti.

<sup>17</sup> *Isto*, str. 100.

<sup>18</sup> *Isto*, str. 94.

<sup>19</sup> O ovome problemu vidi šire u mojemu članku *Filozofijska recepcija problema odnosa religioznosti i pojnova osoba i ličnost*, u *Crkva u svijetu*, br. 3, Split 2000., str. 301-315.

zajednica ljudi u kršćanstvu jest zajednica braće, bez obzira na mogući svjetovni partikularitet.<sup>20</sup>

Ovakvo razumijevanje nikakve važnosti svjetovnih razlika još snažnije se potvrđuje iz rakursa kršćanskog nauka o spasenju. Naime, kršćanska paradigma nauka o spasenju "pokazuje specifičnu sveobuhvatno *inkluzivnu* strukturu... Isus pokazuje, doslovno rečeno, *beskrajno interesiranje* za svakog. Njegova okrenutost prema svakom ostvaruje univerzalnu inkluziju, što podrazumijeva *razumijevajuće* otvaranje prema neponovljivosti drugog čovjeka... Isusovi adresati su tipično oni koji su izmješteni, odnosno, oni koji nisu našli mjesto svog mirovanja, dakle, 'siromašne, sakate, hrome i slijepo...' (Lk 14,21). U takvome okružju odvija se apstrahiranje od bilo kakvih iskustvenih obilježja čovjeka, to jest, od empirijskih razlika bez obzira da li se radi o profesionalnom statusu, ekonomskoj poziciji ili etničkoj pripadnosti, ili, spolu - čuvena Pavlova tvrdnja to plastično dokazuje ('Nema tu više ni Židova ni Grka: nema više ni muškog ni ženskog, jer ste svi samo jedan u Kristu Isusu', Gal 3,28)... Hoće li se tražiti novost nastupa kršćanstva, tada je treba odrediti upravo u ovoj radikalnosti u odnosu na univerzalnu uključenost."<sup>21</sup>

Očito, iz ovoga se vidi kako kšćanstvo bilo kakvu isključujuću jednostranost spram drugoga, koji se razlikuje od mene ili nas nekom partikularnom značajkom, što de facto jesu manjine pa i religijske, uopće ne poznaje. Vjera, štoviše, vidjeli smo, u kršćanskome obličju tako što, eksplicite zabranjujući, ne dopušta. Ona, naime, jedino i primarno pretpostavlja odnos *ljubavi i solidarnosti* s drugima, i to u svemu i glede svega, ako smo na tragu razumijevanja kršćanstva kroz duh učenja Novog zavjeta. Sjetimo se samo Isusova ukaza na nužnost ljubljenja svih, pa čak i neprijatelja, o čemu nas izvješćuje Matej (Mt 5,44). Što se, pak, tiče drugog modela odnosa prema drugome, naime solidarnosti, reći ćemo da kršćanska narav solidarnosti jest takva da ona izvorno nuka čovjeka vjernika na solidarnost svih članova zajednice vjerujućih u svemu, pa čak i u

<sup>20</sup> Zar o ovome jasno ne govore slučajevi preinaka životnih iskustava svih Isusovih učenika, u smislu da oni svi radikalno raskidaju sa svojim ranijim društvenim ulogama, te da odustaju od bilo koje forme svjetovnog pripadništva osim pripadanja Bogu. Poznato je, naime, prema svjedočenju gotovo svih novozavjetnih spisa, kako djelovanje apostola raskida sa zatečenim stanjem partikularnih obrazaca. Stoga možemo s jednim autorom zaključiti sljedeće: "Kretajući se na drugom nivou u odnosu na ukotvljene socijalne norme, kršćanstvo lomi svakodnevnu perspektivu i poziva na drugu perspektivu, transcendentalnu, koja mora sablazniti i ispuniti nerazumijevanjem svakog tko se kreće u okvirima ustaljenim stazama društva", A. LOSONCZ, *nav. članak*, str. 94.

<sup>21</sup> *Isto*, str. 93-94.

boli, o čemu svjedoče riječi apostola Pavla prema kojima su svi koji su u vjeri izjednačeni i glede toga. Razumijevajući, naime, zajednicu vjerujućih u metafori jednog tijela kojega simbolizira Krist, Pavao kaže da i ako samo jedan od udova tijela pati, onda svi s njime pate (1 Kor 12, 26). To se, dakako, onda nadaje pomalo apsurdnim, ako se promatra i razumijeva iz rakursa isključujućih obrazaca partikularnih i bitno ovozemaljskih identitetskih obrazaca i uspostavljenih svjetonazorskih paradigmi koje danas postoje.

Ove, po mnogo čemu, paradoksalne postavke o "ljubavi i solidarnosti u svemu i glede svega" s drugima, osobito iz konteksta razumijevanja disperzivnih i isključujućih partikularnih svjetovnih obrazaca, postaje posve "logičnom" i nadaje se čovjeku kao *suvisla* ako se prihvati sama *bit* kršćanskog nauka, što mora biti značajka onih koji vjeruju. Naime, tada će se zorno vidjeti kako je odnos *ljubavi* najbitniji odnos koji se uspostavlja glede drugoga u kršćanstvu i koji se kao zadaća ima izgraditi prema drugome u individualnoj ravni odnošenja. A kao što je opće poznato, svoj najčuveniji oblik imperativ kršćanske ljubavi ima u Matejevu evanđelju: "Ljubi Gospodina Boga svoga svim srcem svojim, svom dušom svojom i svom pameti svojom!" To je najveća i prva zapovijed. Druga je toj jednaka: "Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe." (Mt 22,37-39). Drugim riječima, kršćanska ljubav kao nalažući i jedino ispravni oblik odnošenja prema drugom u vizuri kršćanske etičke paradigme sažima se u čuvenom "zlatnom pravilu" kršćanskog morala, koji glasi: "Sve što želite da ljudi čine vama, činite i vi njima. U tome je sav Zakon i Proroci" (Mt 7,12). To onda znači radikalni prihvata drugoga, takav djelatni odnos prema drugome kakav se izgrađuje prema samome sebi.

Jer, stožerna je značajka kršćanske ljubavi da je ona primarno razumljena i određena kao odnos *davanja*, i to "bez anticipacije uzvratnog gesta. U njemu nema elemenata strukture uzajamnosti, naprotiv u višku poklona se identifikuje *bezuslovnost* ljubavi, odnosno, neuslovljena spremnost za otvorenost u vidu ljubavi".<sup>22</sup> A daje se ono što drugome nedostaje: mora se nahraniti gladna, napojiti žedna, zaodjenuti gola, primiti putnika, da se zadržimo na ovom biblijskom primjeru. Tako se, zapravo, onda na vidjelo iznosi i značajka kršćanske ljubavi kao odnosa služenja a ne gospodarenja jednih nad drugima. Značajka je, naime, kršćanske ljubavi da je ona nadahnutav stavovima "nikad dosta", "uvijek više", "uvijek bliže". U tom smislu za nju vrijede riječi sv. Augustina: "Tko je jedanput rekao 'dovoljno je', taj propada." Dakle, kršćanska

<sup>22</sup> *Isto*, str. 92.

ljubav nije emocionalna i statička, nego je onda bitno dinamičko-djelujuće usmjerena ka zbiljskom prihvatu i dobru drugoga.

Isto tako moramo imati na umu da je kršćanska vjera bitno okrenuta pojedincu, čovjeku kao osobi, te da svakovrsna *odgovornost* za kvalitet življenja imperativne ljubavi s kršćanskim značajkama leži isključivo na pojedincu. Sjetimo se riječi istog apostola: "Svaki će od nas dati Bogu račun sam za se" (Rim 14,12). Očito, onaj vjerujući i nitko drugi umjesto njega jest odgovoran za svoj način odnošenja prema drugome.

Dakle, iz svega do sada navedenog nedvojbeno slijedi zaključak kako se za vrstu i narav čovjekova odnosa spram drugome u kršćanstvu topos odgovornosti situira kod pojedinca, te on primjereno duhu vlastite izgrađene vjere mora *u* i *kroz* ljubav prihvatiti drugoga u imanentnoj različitosti koju zatječe, a koja je efemerna sa stajališta kršćanstva. Drugim riječima, cijeli rad zaključno implicira stav da je kršćanski nauk eksplicitan u pitanju imperativa za pozitivnim prihvaćanjem drugoga, što vrijedi i za svakovrsne svjetovno uspostavljene postojeće manjine. Ukoliko je, pak, drukčije, utoliko taj diskurz nema značajke kršćanskoga.

## **AN OUTLINE OF PHENOMENOLOGICAL STRUCTURE FOR CHRISTIAN TALK ON MINORITIES**

### *Summary*

In this article, in various ways, we try to experience the possible excessiveness of terminology concerning "denominations of minorities and minority denominations", taking into consideration the offer of Bible heritage - obviously from the view which applies for a Christian stand. Therefore, since the term "minority" is not used in the scripts of Old or New Testament, in this text we are making a direction toward analysis of such parts of "holy" scripts in which "other", "natives" and "foreigners" were mentioned... It is our aim, to determine more clearly, when and in what occasions the problems presented here are visible, and according to this, what are the consequences which some of them may be actual also today. This seems now, as very important to elaborate, since we present here that the spirit of Christianity which does not count any form of particularity, except of course, faith, directly points to cosmopolitan understanding of human homeland, every-valuable and unique human nature.

## 2. Vjera i manjina - pojmovni obuhvat

Kada je, pak, riječ o gore naznačenome pozicioniranju vjere, nećemo reći ni prikladnom ni neprikladnom već jednostavno situiranju određene vjere u konkretni socijalni kontekst u religijskom obličju, ono što također moramo uzeti u obzir i biti toga stalno svjesni jest da je ona na neki način smještena u konkretnu relacijsku strukturu određenog društva, čiji vlastiti produkcijski i ini odnosi mogu biti determinirani posve različitim društvenim činiteljima (npr. političkim, kulturnim, ideološkim, ekonomskim itd.). I ti socijalni produkcijski odnosi, koji dakle izravno utječu na manjinsko/većinsko situiranje i na narav recepcije i uopće odnošenje spram određenoj vjeri, nadaju se u skoro svakom pojedinom društvu kao u značajnome *specifični*. Recimo konkretno, situaciju u tom smislu imamo u Sjedinjenim Američkim Državama, drugu u Kini a treću u Bosni i Hercegovini. No, ti su činitelji podložni mijenjanju tijekom vremena, to jest nešto što je vrijedilo na ovome planu u 18. st. danas više ne mora važiti. Pa ipak, ovi činitelji imaju značaj *povijesnih* činitelja za stanje na tomu planu u sadašnjosti.

S druge strane, ostvarenjem vjere u datom društvenom kontekstu, ona nužno zadobiva, kako smo rekli, značajke religijskog, to jest vjera se tako pojavljuje u svojem religijskom obliku. Naime, slično kao i drugi autori, i mi vrlo jasno razlikujemo pojmove *religija* i *vjera*. U tim se poimanjima općenito pod *religijom* razumijeva ne do kraja racionalno shvatljiva i odredljiva egzistencijalna činjenica, preko koje se na neki način daje konačan oblik odgovora na iskonsku ljudsku težnju za bezuvjetnom Istinom svega. Ona je u biti tako viševrsni *odnos* spram svetome, među kojima primat imaju manifestativni momenti u izražavanju. Kao takva, dakle složena i primarno vanjski usmjerena, religija ima i svoje višestruko raznolike izražaje, osobito u sferi institucionalnih oblika i često ideoloških obrazaca te je na taj način prisutnija i prepoznatljivija u javnosti. Tim, pak, vidljivim oblikom prisustva ona dobiva snažniju mogućnost da bude i recipirana ili da se spram njoj na neki drugi način uspostavljaju odnosi u pojedinom društvu.

Za razliku, pak, od religioznog odnosa, odnos *vjere* prema svetom jest u jednome bitnome segmentu specifičniji i konkretniji: ovdje se naglašava neposredno individualno *prihvatanje* opstojnosti Boga, u kojega se vjeruje da je čovjeku objavio i iznio mu istine života spram kojima se u životu mora ravnati. Očito, ovdje se više smjera na ukaz većeg značaja uloge *unutarnjosti* pojedinca kako u doticaju tako i u izražavanju odnosa prema svetome. Tako je, s jedne strane, vjera čovjekova egzisten-