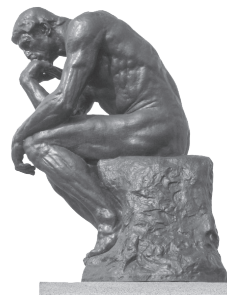


Година 13, број 51, септември
Скопје 2015

Year 13, No 51, September
Skopje 2015



ПОЛИТИЧКА МИСЛА

—
Религија и религиски фундаментализам во 21. век

political thought

—
Religion and Religious Fundamentalism in the 21st Century





Содржина / Contents

АКТУЕЛНО / CURRENT

- 5 MINORITY LANGUAGE USE IN THE CASE OF MACEDONIA: A PRINCIPAL POLITICAL ARRANGEMENT OR A CONTEXT-BOUND CHALLENGE?
Zoran Ilievski / Nenad Marković
УПОТРЕБА НА ЈАЗИКОТ НА МАЛЦИНСТВАТА ВО СЛУЧАЈОТ НА МАКЕДОНИЈА: ЗНАЧАЕН ПОЛИТИЧКИ ДОГОВОР ИЛИ ПРЕДИЗВИК КАКО РЕЗУЛТАТ НА ОКОЛНОСТИТЕ?
Зоран Илиевски / Ненад Марковиќ
- 17 КОЈ ИСЛАМ Ѐ ПРИПАЃА НА ГЕРМАНИЈА?
Томас Фолк
WHICH TYPE OF ISLAM BELONGS TO GERMANY?
Thomas Volk
- 25 THE IMPACT OF POLICYMAKING IN PREVENTING RELIGIOUS FUNDAMENTALISM IN THE REPUBLIC OF MACEDONIA
Jonuz Abdullai / Afrim Tresi
ВЛИЈАНИЕТО НА ПОЛИТИЧКИТЕ ОДЛУКИ ВО ПРЕВЕНЦИЈА НА ВЕРСКИОТ ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ ВО РЕПУБЛИКА МАКЕДОНИЈА
Јонуз Абдулаи / Африм Треси
- 31 НЕКОИ АСПЕКТИ НА МОДЕЛОТ НА СЕКУЛАРИЗАМ ВО РЕПУБЛИКА МАКЕДОНИЈА
Александар Спасеновски
CERTAIN ASPECTS OF THE SECULARISM MODEL IN THE REPUBLIC OF MACEDONIA
Aleksandar Spasenovski
- 41 РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗЕН ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ ВО 21. ВЕК
Александар Даштевски
RELIGIONS AND RELIGIOUS FUNDAMENTALISM IN THE 21ST CENTURY
Aleksandar Daštevski
- 49 ИЗОБЛИЧЕНА ПЕРЦЕПЦИЈА
Катарина Зенге
DISTORTED PERCEPTION
Katarina Senge

- 55 ИСЛАМИЗАМ И ЛАИЦИЗАМ: РЕЛИГИЈАТА И ПОЛИТИКАТА НА МОДЕРНА
ТУРЦИЈА
Ирена Рајчиновска Пандева
ISLAMISM AND LAICISM: RELIGION AND POLITICS IN MODERN TURKEY
Irena Rajčinovska Pandeva
- 65 ХРИСТИЈАНСКАТА И ИСЛАМСКАТА ИДЕЈА ЗА ЧОВЕКОТ
Џемиле Јусуф
THE CONCEPT OF MAN IN CHRISTIANITY AND ISLAM
Cemile Giousouf
- 73 ЗА АВТОРИТЕ / ABOUT THE AUTHORS**



Изворна научна статија
УДК: 323.14:[342.725:323.15
(497.7),2001-*

► **MINORITY LANGUAGE USE IN THE CASE OF MACEDONIA: A PRINCIPAL POLITICAL ARRANGEMENT OR A CONTEXT-BOUND CHALLENGE?**

Authors: Zoran Ilievski / Nenad Marković

Multi-ethnic and multi-confessional societies are a politically sensitive terrain when it comes to accommodating identity features of minority groups in the political field. Besides ethnicity and religion, groups in multi-ethnic societies can be divided among many social cleavages, such as language. In some cases the language is the only divisive issue among groups in society, and in other cases it is just one of the several identity markers that divide ethnic groups and make accommodation of language policy a serious challenge. In both cases the fragile balance between the use of the language of the majority group and the official use of minority languages has to be maintained.

The Republic of Macedonia is a classic example of a multi-ethnic and multi-confessional society that has had its share of political challenges apropos the use of minority languages. The country even went through a brief period of interethnic conflict between the ethnic Macedonians and the ethnic Albanians in 2001, notwithstanding that language use was not the sole reason for the conflict. After the cessation of hostilities in August 2001, the Ohrid Framework Agreement (OFA) was signed, whereas use of minority languages was also a matter of further institutionalization. The solutions of the OFA apropos minority languages and their official use came from the concrete political context but also from the acknowledgment of languages having “potential for conflict” (Brun & Wolff:2003) that “has generated a long history of specific rights afforded to linguistically defined minority communities in Europe” (ibid).

On these lines, this article examines the theoretical assumptions of majority and minority language use, utilizing these assumptions in analysing the Macedonian political arrangements stemming from the OFA and their practical accommodation on central and local level from a sufficient time-distance of more than fourteen years. The main focus of analysis is on minority language policy in Macedonia in the post-OFA and the political arrangements reflecting not just the language provisions of the OFA, but also efforts on the central level in the field of interethnic integration through language. In the framework of the analysis the authors use recent language studies in Macedonia carried out on the municipal level, as well as counterfactuals such as the unsuccessful language strategy on integrated education of the OSCE.

MAJORITY VS. MINORITY LANGUAGE – HEGEMONY OR RECOGNITION?

Minority (and majority) language use in multi-ethnic societies requires a sensitive balance between two opposite political poles – hegemony of the official language that is almost in all cases the language of the majority group and the complete linguistic isolation of minority groups accompanied with resistance towards the official (majority) language. Given that language is one of the carriers of discursive political acts one should bear in mind that “discourses emanating from minority groups as well as those of majority groups are essentially conditioned by ideological processes” (Duchene: 2008). In this sense, language is not just an instrument of understanding among members of a certain ethnic group or a matter of recognition by the Other, but also a tool through which whole communities sublimate their ideology, political beliefs and aspirations. Communicating your political beliefs in another language already places one in a discursive environment that could be short of hostile and clearly not one’s own.

Notwithstanding the importance of minority languages use and recognition, one of the two radical poles in the debate, what Cemiloglu (2009) calls “the nation builders”, has a completely different perspective on the relation between majority and minority languages:

“For nation-builders, the linguistic convergence on a common language at the expense of minority ones is justified, even if it means the complete disappearance of the latter (...) the nation-building model defends linguistic convergence on the grounds that it generates social cohesion essential to a liberal democratic state” (ibid).

Cemiloglu’s explanation of the position of the nation builders as a specific model of political reasoning stemming from the need for social cohesion (through language as well), often produces a model of national hegemony where “the creation of a national hegemony often involves a hegemony of language” (Bilig: 1995). In this regard, “the monolingualizing tendencies of state, social, media, and economic institutions produce and reproduce this dominant ideology of homogeneity” (Heller 1995, 1999). In order to reproduce the dominant ideology of homogeneity for the

sake of social cohesion nation builders use several strategies such as “mass literacy campaigns, promotion of education in the official language, and other means to accelerate linguistic convergence” (Cemiloglu: 2009); he also adds that “mandatory military service often acts as an important promoter of linguistic uniformity” (ibid). As Cemiloglu explains, “in his study of nation-formation in France at the end of nineteenth century, Eugen Weber presents in detail how the French state aimed to replace the regional dialects and languages with standardized French while imposing the French identity through mass compulsory education and military conscription” (ibid), adding that “other examples of the states that actively promoted linguistic homogenization would be Franco’s Spain, which took authoritarian measures to eradicate minority languages, Greece from 1913 until present, and some of the newly formed ex USSR states that followed a similar path in the 1990s” (ibid).

However, the byproduct of the assertive policy of social and nation cohesion apropos language can very often lead to political contexts where “terminology employed for these linguistic circumstances comes to be a reflection of how some people, who think their language is superior, behave towards others who, from a linguistic perspective, are to settle for being subordinate subjects” (Aureli: 2008). Or, as Horowitz would put it bluntly, “language issues are symbolically capable of weaving together claims to exclude others with claims to shore up uncertain group worth” (Horowitz: 1985), where language becomes “a symbol of domination” (ibid) of one group over other groups in society.

INSTITUTIONALIZED CIRCLE OF COLLECTIVE MISRECOGNITION

The nation builders’ concept of mono-linguistic hegemony can often result in the exclusion of linguistically diverse minorities from the political life of a specific society, or at least make the access to positions and goods for them much harder. This means that “while nations are imagined as cohesive monolingual communities, speakers of minority languages or varieties may be unable to gain access to membership of such communities (whether ‘real’ or imagined)” (Blackledge: 2005). Notwithstanding that “wealth and economic opportunities are more available if one speaks the language of the majority” (Gellner in Ozkirimli: 2000) one should not ignore the following:

“Potentially destabilizing consequences of adopting a strictly monolingual language policy redefined the states’ approach to diversity. Most liberal democracies of the modern world seem to agree that “if a relatively large number of individuals use a particular language in a given state, it appears unreasonable not to provide some level of state services and activities in their language.” Thus, the territorial concentration of individuals speaking a different language became a valid factor to take into account in language policy making.” (Cemiloglu: 2009).

In this sense Cemiloglu speaks of “three factors that contributed to the adoption of the diversity-preserving model in Europe” i.e. (ibid):

1. the heightened sensitivity to language and increasing concern about language death;
2. the ethno-linguist conflicts in Eastern Europe;
3. the regional ethno-linguist conflicts within the European countries.

It is exactly “the ethnolinguistic conflicts in Eastern Europe” (ibid) that “refueled the debates about the relationship between state nationalism and language planning” (ibid) and Macedonia is clearly within this context.

The need for adequate accommodation of minority languages into local political contexts is also important from the perspective of a healthy political habitus that recognizes and values diversity. This kind of habitus prevents what Bourdieu (1991) called the “institutionalized circle of collective misrecognition” where “language ideologies contribute to the production and reproduction of social difference, constructing some languages and varieties as of greater worth than other languages and varieties” (Blackledge: 2010). Furthermore, “the circle of collective misrecognition comes into being through ideological discourse in contexts which include education, law, politics, economics, media and the academy” (Blackledge: 2005) whereas “in an increasingly globalized environment, the State is not necessarily involved in this process at all levels” (ibid). The process of linguistic hegemony of one languages and linguistic misrecognition of others go hand in hand, creating political tensions and not infrequent political conflicts developing from the aspirations of national minorities that, among others, almost always include language claims.

This chain of hegemony and misrecognition is broken only when “dominant and dominated groups alike accept the greater value of certain languages and varieties” (Blackledge: 2010). Concretely, this means that “special language provisions (...) are often included in power-sharing arrangements as a key means of creating equality between competing groups; but on the other, they can be institutionalized in such a way that group members need not be required to speak the language” (O’Flynn: 2005). Nevertheless, the modalities of minority language accommodation take different forms, whereas the Macedonian example and its specificities require attention on many levels.

THE OHRID FRAMEWORK AGREEMENT AND LANGUAGE POLICY

The interethnic conflict in the Republic of Macedonia in 2001 was a consequence of the gap that was created between the ethnic Macedonian majority and the ethnic Albanian minority on a number of issues, including language. Notwithstanding that the conflict had its origin also in the spillover of the Kosovo crisis in 1999 (Ilievski, 2008), the main reason lay in the internal feud between the two biggest ethnic groups that lasted ever since the independence of the state in 1991 and the first Constitution, that Albanians saw as hegemonic in favor of the ethnic Macedonians. The half-year conflict ended in August 2001 with the signing of the Ohrid Framework Agreement, where a number of advancements of minority

rights (especially for the Albanian ethnic group) were instituted, including language provisions.

Given that “a linguistic community with any numerical strength is unlikely to accept lightly any curtailment of previously enjoyed rights or privileges in relation to its language” (Grin and Daftary in Cemiloglu: 2009) the language policy of the OFA introduced a number of changes in the status of minority languages, especially of those that are spoken by at least 20 percent of the population. In reality, this would mean only the Albanian language (on the central level), but the OFA is provisioned through a very specific diplomatic language that opens the dilemma whether the official use of the Albanian language is so wide as one would firstly conclude. The OFA and minority language use provisions (OFA, 2001):

- 6.4. The official language throughout Macedonia and in the international relations of Macedonia is the Macedonian language.
- 6.5. Any other language spoken by at least 20 percent of the population is also an official language, as set forth herein...
- 6.6. With respect to local self-government, in municipalities where a community comprises at least 20 percent of the population of the municipality, the language of that community will be used as an official language in addition to Macedonian. With respect to languages spoken by less than 20 percent of the population of the municipality, the local authorities will decide democratically on their use in public bodies.

On one hand, the OFA clearly states the Macedonian language as the official language in the Republic of Macedonia, unambiguously adding in Article 6.5 that any language spoken by at least 20 percent of the population is also official, with a very important reserve “as set forth herein”. Furthermore in Article 6.6. it is further explained that the “officiality” of minority languages is grounded on the local and not on the central level, with the open scenario of adding more local languages as official, this being the responsibility of the local authorities (municipal in the case of Macedonia).

This ambiguous meta-language of the OFA regarding language precisely, is the result of the efforts of the international community’s efforts to satisfy both conflicting sides. However, the debate on whether Macedonia has one, two or many official languages, and on what level, has yet not been concluded. A part of the dilemma was further cleared out with the drafting of the Law on the Use of Languages Spoken by at Least 20% of the Citizens in the Republic of Macedonia and in the Units of the Local Self-Government (Official Gazette of the Republic of Macedonia, 101/2008) where the areas of use of minority languages is precisely defined. According to this Law, minority languages are used in the Assembly (Sobranie) of the Republic of Macedonia, in the communication with central and local government organs, in criminal and civil judicial procedure (in accordance with the Law), and in respect to the Ombudsperson, the electoral process, direct democracy, personal documents, civil registry, local self-government, police

competencies, broadcasting activity, naming of infrastructural objects, finances, economy, education, science and culture, access to information, publishing of legislation, etc.

However, the first attempt of the international community to further intervene in the balance of majority-minority language use in 2010, ended without success.

STRATEGY ON INTEGRATED EDUCATION

The first attempt to further the relation between majority and minority languages use in the post-OFA period came in 2010 in the field of education. Namely, in 2010 the OSCE and the Government tried to introduce the Strategy on Integrated Education (Vollebaek: 2011) which was a strategy that was to introduce a model of gradual improvement of interethnic relations of the Macedonians and the Albanians in the country through language integration in primary education. More precisely, the Strategy foresaw that the Albanian pupils were supposed to learn the Macedonian language from the first grade and not the third, as the situation was at the moment. In return, the Macedonian students were supposed to engage into facultative learning of the Albanian language. The well intentioned Strategy was aiming at bringing the two communities closer, and was generously promoted and supported by the Ministry of Education of the Republic of Macedonia.

However, the aftermath of the introduction of the Strategy was anything but expected. Harsh reactions by NGOs, political parties, teachers' unions and other actors followed, especially in the ethnic Albanian campus. Almost unanimously, the Albanian community refused the plan based on the argument that Albanian pupils should first have a solid knowledge of the Albanian language, and only then Macedonian. Since there was an obvious consensus in the Albanian community that the Strategy was not viable, the OSCE and the Ministry of Education had no choice but to postpone the efforts in the sphere of integrated education for better times. The Strategy was not implemented, with the exception of some schools where activities of interethnic integration through language-related activities were undertaken on individual incentive.

THE SUCCESS STORY: MINORITY LANGUAGE USE ON THE LOCAL LEVEL

The failure of the Strategy on Integrated Education in 2010 sent a worrying signal when it comes to majority-minority language use in the country. However, a recent study has shown that the use of minority languages has its positive developments in the area that was exactly targeted by the OFA as a locus of minority language accommodation – local democracy. In a study on local language policies for minority communities, Bliznakovski (2014) makes an analysis of minority languages use on the level of local self-government units (LSGUs) in Macedonia giving the following overview (ibid):

- 31 LSGUs, City of Skopje included, use at least one non-majority community language as official;

- In 27 out of 31 “multilingual” LSGUs the Albanian language is in official use;
- 3 LSGUs have the legal obligation to introduce official use of the Turkish language;
- Serbian language is the official non majority language in Cucer Sandevo (1 case);
- Roma language in official in Suto Orizari (1 case) – Roma are a majority on the local level;

Furthermore, the analysis shows that there are 31 multilingual LSGUs, 22 LSGUs use one non-majority language, while 7 LSGUs use two non-majority languages. In 2 LSGUs 3 non-majority languages are in use (ibid). Also, on the local level, there is “complete dependency of minority language implementation in LSGUs on the technical level on the budget and the capacity of the LSGUs” (ibid).

What is most interesting in the study is that “8 LSGUs have introduced a non-majority language as official, although the ethnic community that speaks the language comprises less than 20% of the composition of the LSGU” (ibid). This is not a direct requirement of the OFA, and yet 8 municipalities have decided to introduce languages spoken by less than 20 percent of the population on the local level as official (see Table 1).

Several questions arise from the confrontation between the unsuccessful Strategy on Integrated Education and the successful implementation of minority language use on the local level. Why is minority language accommodation more successful on the local level rather than when it comes to centralized political initiatives? Why did some municipalities decide to even promote languages that do not meet the OFA criteria as official on the local level? What is the incentive to recognize the language of the other group as important on the local level?

Part of the dilemma can be answered through Habermas’ theory on strategic and communicative action (Habermas, 1980). While on the central level language is more an object of strategic negotiation and “zero-sum” game between political/ ethnic elites, on the local level its communicative role comes more to the front. The need for finding solutions for local problems on the local level is much more direct and influences the daily lives of people. Thus, the communicative function of the language is much more expressed than the strategic one, to the level that even languages spoken by less than 20 percent of the population are being introduced as official.

In this regard, local democracy seems much more successful in accommodating minority language use than central level politics. The need for dialogue on the local level is obviously more present, taking in consideration that “language has its true being only in dialogue, in coming into an understanding and being that can be understood as language” (Gadamer: 2004). Or as Bakhtin says:

“Therefore (...) orientation toward the listener is an orientation toward a specific conceptual horizon, toward the specific world of the listener; it introduces totally

new elements into his discourse; it is in this way, after all, that various different points of view, conceptual horizons, systems for providing expressive accents, various social “languages” come to interact with one another” (Bakhtin: 1981).

It is obvious that dialogue on the local level occurs much more easily and that the acceptance of language of the Other is not just a communicative tool, but acceptance of the whole ideological discourse behind it, i.e. acceptance of the other ethnic group. The nature of local democracy imposes a much efficient acceptance model than central democracy.

Table 1: LSGUs which have introduced languages of non-majority communities representing less than 20% of the population as official

	Unit of local self-government	Non-majority official language spoken by less than 20% of ethnic communities	Date of Council decision/ Date of entry into force of the decision / Date of implementation
11	Vrapciste	Turkish	28.12.2006 / 05.01.2007
32	Dolneni	Turkish and Bosniak	25.11.2005 / 03.12.2005
33	Gostivar	Turkish	15.07.2009 / 23.07.2009 / 01.01.2010
44	Krusevo	Vlach (Aromani)	30.05.2006 / 30.05.2006
55	Kumanovo	Serbian and Roma	04.05.2010 / 06.05.2010
66	Staro Nagoricane	Serbian	17.05.2010 / 25.05.2010
77	Studenicani	Turkish	29.04.2013 / 29.04.2013
88	Cair	Turkish	10.10.2013 / 17.10.2013

Source: Bliznakovski, 2014.

CONCLUSION

Challenges in multi-ethnic societies stemming from language differences are manifold. On one hand, there is the issue of the official language use that is usually the language of the numerically largest community. On the other, minority groups

almost always deliver language requirements when it comes to minority language use and its scope. This debate is always situated in the middle of two different political understandings – the understanding of the nation builders where majority language is always hegemonically imposed on all communities on behalf of social cohesion, and the understanding of accommodation of minority languages, where the scope of use of minority languages varies, but not the fact that minority languages find their adequate space in the political system of a specific country.

The Republic of Macedonia is one of the examples where, after the armed conflict in 2001 and the signing of the pacifying OFA, the minority language question was addressed. In the wording of the OFA, which is rather diplomatic, Macedonia has one official language on the central level, and several on the local level, depending on whether certain community comprises more than 20 percent of a given LSGU, which is the threshold for official language use on the local level. This solution is specific for the country, and derives from the diplomatic efforts of the creators of the OFA in 2001, apropos the need to satisfy the requirements of both ethnic Macedonians and Albanians, and the need to “localize” democracy and potential conflict, even in language policy.

The analysis of the Strategy on Integrated Education (through language) prepared by the OSCE and the Ministry of Education and Science in 2010 and the latest studies on minority language use in LSGUs in Macedonia reveals one obvious discrepancy – while the political centrally agreed strategy failed dearly, minority language use on the local level has surpassed all expectations to the level that minority language use is being promoted even beyond the provisions of the OFA. This means that democracy on the local level is a much better environment for minority language accommodation where the communicative role of language is much more appreciated than the strategic one.

Bibliography:

Argemi, Aureli. “Majority or Minority Languages: for a New Discourse on Languages.” 2008. *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe* 2/2008. Accessed October 30 2015. <http://www.ecmi.de/fileadmin/downloads/publications/JEMIE/2008/2-2008-Argemi.pdf>.

Bakhtin, Mikhail M. 1981. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.

Billig, Michael. 1995. *Banal Nationalism*. Los Angeles/London/New Delhi/Singapore/Washington DC: SAGE.

Blackledge, Adrian. 2005. *Discourse and Power in a Multilingual World*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Blackledge, Adrian. 2010. “The Practice and Politics of Multilingualism”. In *Perspectives in Politics and Discourse*. edited by Okulska, Ursula and Cap, Piotr, 301-326. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Bliznakovski, Jovan. 2014. *Lokalni jazični politiki za pripadnicite na nemnozinskite zaednici – možnosti za poefektivna implementacija*. Skopje: Institute for Democracy “Societas Civilis”

- Skopje (IDSCS). Accessed October 30, 2015. http://www.balkancsd.net/images/Lokalni_jazicni_politiki_na_nemnozinskite_zaednici.pdf.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cemiloglu, Dicle. 2009. "Language Policy and National Unity: The Dilemma of the Kurdish Language in Turkey." *College Undergraduate Research Electronic Journal – University of Pennsylvania*. Accessed October 30, 2015. <http://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1115&context=curej>.
- Duchêne, Alexandre. 2008. *Ideologies across Nations: The Construction of Linguistic Minorities at the United Nations*. Berlin: Walter de Gruyter GMBH.
- Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Truth and Method*. London/New Delhi/New York/Sydney: Bloomsbury.
- Habermas, Jürgen. 1984. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press.
- Heller, Monica. 1995. "Language Choice, Social Institutions and Symbolic Domination". *Language in Society* 24: 373-405.
- Heller, Monica. 1999. *Linguistic Minorities and Modernity. A Sociolinguistic Ethnography*. London & New York: Longman.
- Hogan-Brun, Gabrielle and Wolff, Stefan. 2003. "Minority languages in Europe: An Introduction to the Current Debate." in *Minority Languages in Europe: Frameworks, Status, Prospects*, edited by Hogan-Brun, Gabrielle and Wolff, Stefan, 3-15 . Hampshire and New York: Palgrave MacMillan.
- Horowitz, Donald. 1985. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Ilievski, Zoran. 2008. *Country Specific Report: The Role of Human and Minority Rights in the Process of Reconstruction and Reconciliation for State and Nation-Building: Macedonia*. Bolzano: EURAC Research. Accessed October 30, 2015. http://www.eurac.edu/en/research/autonomies/minrig/Documents/Mirico/23_Macedonia.pdf.
- O'Flynn, Ian. 2006. *Deliberative Democracy in Divided Societies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Official Gazette of the Republic of Macedonia. Number 101: 2008. Accessed October 30, 2015. <http://www.slvesnik.com.mk/Issues/DE07B4F6DDDFBE948A0DFE2CFF240F02C.pdf>.
- Ohrid Framework Agreement. Accessed October 30, 2015. <http://www.ucd.ie/ibis/filestore/Ohrid%20Framework%20Agreement.pdf>.
- Özkirimli, Umut. 2000. *Theories of Nationalism: a Critical Introduction*. Hampshire and New York: Palgrave MacMillan.
- Vollebaek, Knut. 2011. *Address by Knut Vollebaek - OSCE High Commissioner on National Minorities to the Conference "Creating vision and standards: The role of higher education in fostering inter-cultural dialogue and understanding in a multiethnic society"*. Skopje: Organization for Security and Co-operation in Europe, High Commissioner on National Minorities Skopje, 16-17 March 2011. Accessed October 30, 2015. <http://www.osce.org/hcnm/76167?download=true>.

РЕЗИМЕ

Прашањето на акомодација на јазиците во мултиетничките и мултиконфесионалните општества е политички сензитивно и се наоѓа помеѓу две академски, но и политички позиции. Едната е позицијата на „градителите на нацијата“, која повикува на лингвистичка хомогеност во името на социјалната кохезија, а другата позиција е позицијата на теоретичарите на мултикултурализмот, кои бараат одреден степен на акомодација на јазиците на нумерички недоминантните заедници во политичкото поле.

Република Македонија, особено по потпишувањето на Охридскиот рамковен договор, е класичен пример на општество коешто изврши специфична акомодација на малцинските јазици, пред сè на локално ниво. Во оваа смисла, покрај анализата на позиционираноста на малцинските јазици во рамките на ОРД, овој текст анализира и два дијаметрално спротивни процеса во пост-ОРД фазата на акомодација на малцинските јазици. Од една страна, тоа е Стратегијата за интегрирано образование на ОБСЕ, а од друга страна, тоа е примената на употребата на јазиците на малцинските заедници во државата, на локално ниво.

Клучни зборови: *јазик, мнозински заедници, малцинства, Охридски рамковен договор, Стратегија за интегрирано образование, локална демократија, единици на локална самоуправа.*





Стручна статија
УДК: 28(430)17.022.1:28] > 364.63

КОЈ ИСЛАМ Ѐ ПРИПАЃА НА ГЕРМАНИЈА?

ДИФЕРЕНЦИРАЊА ВО ЕДНА АКТУЕЛНА ДЕБАТА

автор: Томас Фолк

„Христијанството несомнено ѝ припаѓа на Германија. Еврејството несомнено ѝ припаѓа на Германија. Тоа е нашата христијанско-еврејска историја. Но, во меѓувреме, и исламот ѝ припаѓа на Германија“.¹ Со ваквата метафорична изјава, поранешниот претседател на Сојузна Република Германија, Кристијан Вулф, во својот говор по повод дваесетгодишнината од обединувањето на Германија, на 3. октомври 2010 година, предизвика контроверзна, но и неизбежна дискусија за местото на „исламот“ во Германија. Претседателот на фракцијата ЦДУ/ЦСУ во германскиот Бундестаг, Волкер Каудер, исто така се позиционира јасно и, во едно интервју во весник, констатира: „Исламот не е дел од нашата традиција и идентитет во Германија, и со тоа не ѝ припаѓа на Германија“, за истовремено, јасно да истакне: „Но муслиманите несомнено ѝ припаѓаат на Германија. Тие секако, како граѓани на државата, уживаат полни права“.² Претседателката на ЦДУ, сојузната канцеларка Ангела Меркел, најпосле, за време на посетата на турскиот премиер Ахмет Давутоглу, на почетокот од јануари, во Берлин, нагласи: „Исламот ѝ припаѓа на Германија – и тоа е така, тоа е и моето мислење“.³ Со ваквата категорична изјава, само одново ја разгоре дискусијата дали на Германија ѝ припаѓа исламот во

¹ http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Christian-Wulff/Reden/2010/10/20101003_Rede.html (28.10.2014)

² <http://www.welt.de/politik/deutschland/article106201159/Der-Islam-gehört-nicht-zu-Deutschland.html> (28.10.2014).

³ <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2015-01/angela-merkel-islam-deutschland-wulff> (16.2.2015).

сета своја разноликост или тоа не се попрво само муслиманите како германски државјани со исламска вероисповед.

Но, каква е ситуацијата со општествената прифатливост на исламот во Сојузна Република Германија и кои теми преовладуваат кај моменталната слика за исламот во Германија? Какви појавни форми покажува исламот и дали не треба појасно да правиме разлика меѓу хетерогените исламистички струења, за попрецизно да можеме да формулираме кој ислам, фактички, ѝ припаѓа, т.е. би требало да ѝ припаѓа на Германија?

ЕДНО МНОЗИНСТВО СЕ ЧУВСТВУВА ЗАГРОЗЕНО

Во летото 2014 година, една анкета на Институтот за испитување на мислењето „Форза“, по налог на неделникот „Штерн“, предизвика немир – според неа, 52 процента од испитаниците беа на мислење дека исламот не ѝ припаѓа на Германија, а само 44 проценти се придружија на изјавата на поранешниот претседател на Сојузна Република Германија, Вулф. Во старосната група од 14 до 29 години, напротив, 61 процент од испитаниците го гледаа исламот како, само по себе, разбирлив составен дел од Германија, една можна тенденција за нормализирање на односот на Германците кон исламот во иднина.

Актуелните резултати за односот на немуслиманските Германци кон исламот нудат, пред сè, специјална оценка на исламот на религискиот монитор на фондацијата Бертелсман од јануари 2015 година. Во неа, сумирано се вели: „Иако муслиманите во меѓувреме станаа дел од Германија, мнозинството од германското население сè повеќе ги одбива муслиманите и исламот. Повеќе од половина од населението го восприема исламот како опасност, а еден уште поголем дел од нив смета дека исламот не одговара на западниот свет. Ваквото одбивање на исламот јасно се зголеми во последните две години“. ⁴ Според него, 57 проценти од испитаните немуслимански Германци го сметаат исламот за заканувачки, за 61 процент исламот, општо, не му припаѓа на западниот свет“. ⁵ Дури и ако примероците за објаснување на очигледно зголеменото чувство за извесна неудобност во однос на исламот во последните години можат да бидат многустрани, јавното восприемање на еден ислам, очигледно подготвени за насилство, најверојатно придонесува за ваквата тенденција на сè поголема скепса во однос на исламот.

ИСЛАМИЗМОТ НЕ Ќ ПРИПАЌА НА ГЕРМАНИЈА

Луѓето се иритирани кога во медиумите речиси секојдневно се известува за свирепостите на исламистичките терористички организации, како полицијата на Ал Шабааб во Сомалија, Боко харам во Нигерија, Муслиманските браќа во Египет, Хамас во Појасот Газа, Хесболах во Либија, Ал Каеда на Арапскиот

⁴ http://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Zusammenfassung_der_Sonderauswertung.pdf (16.2.2015).

⁵ http://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Zusammenfassung_der_Sonderauswertung.pdf, Seite 8. (16.2.2015)

Полуостров и на крајот, за најсвежото отцепување, „Исламската држава“ (ИД). Се прашуваат каква врска имаат угнетувањето, силувањето, убивањето и варваризмот со исламот, и очекуваат од редовите на исламската духовност да чујат посилен и појасен глас за одбивање на овие дела и дистанцирање од нив. Одговорот несомнено би требало да гласи: Исламот е инструментализиран од исламистите за нивните идеолошки цели и мора истовремено (да допушти) да се прашаеме зошто може да дојде до тоа. Освен тоа, луѓето ги зачудува и ги заплашува тоа што отприлика 30.000 борци на терористичката организација ИД им се придружија најмалку 3.000 исламисти по потекло од Европа, меѓу кои повеќе од 600 од Германија. Терористичките напади со исламски мотиви, во Париз и Копенхаген, во јануари и февруари, разбирливо, дополнително вознемируваат, бидејќи теоророт во име на исламот пристигна и во европските главни градови.

ИСТОРИСКО-КРИТИЧКА ЛЕКТИРА

Во исламските извори – како и во оние на другите религии – постојат пасуси на коишто луѓето може да се повикаат за легитимизирање на насилството. Тој што тврди дека во Коранот не постојат сури што повикуваат на насилство и дека исламот е исклучително мирољубива религија, ги превидува местата во текстот во исламските извори, кои и тоа како може да се злоупотребат како легитимизирачки за насилство. Само оној што списата на откровението на муслиманите ја поставува историско-критички во контекст на нејзината историја, може да се ослободи од сурите коишто делумно го легитимизираат насилството.⁶

За поголемо признание на исламот во Германија би можело да придонесе и тоа, муслиманските теолози и претставниците на исламските здруженија, по секој исламистички напад, рефлексивно да не настојуваат да не уверат во тоа дека таквите дела немаат никаква врска со исламот. Повеќе би требало одбранбено и критички да учествуваат во дискусијата зошто заблудените екстремисти се повикуваат на религијата. Муслиманите можат многу посамосвесно да нагласат дека поголемиот дел од мнозинството од 1,6 милијарди приврзаници на исламот миротворно ја практикуваат својата вера и само помалку од еден процент следи една фундаменталистичка идеологија.

АПСУРДНО ПАУШАЛИЗИРАЊЕ

Истовремено, одново би требало да се потсети на тоа дека исто толку малку постои еден феномен на исламизам, како што не постои ниту само една монолитичка форма на исламот. Исламизмот и исламот, како самостојни конститутивни светови, се повеќеслојни и комплексни. Поимот ислам е многустран и, покрај една религија, тој опишува и еден светоглед, еден правен систем и една економска филозофија. Покрај различните деноминации,

⁶ Ausschnitt aus dem Artikel „Islam-Islamismus“

како сунити и шиити, поимот опфаќа и различни школи и филозофии. Само диференцираниот пристап може да го разбере исламот, и секоја паушализација е апсурдна, затоа што не е дорасната на неговата комплексност. Не постои еден ислам.

Еден поглед на ситуацијата во Германија ни ја разјаснува разноликоста на муслиманскиот живот: во Германија живеат меѓу 3,8 и 4,3 милиони муслимани – од нив, половината поседуваат германско државјанство. Од муслиманите што живеат во Германија, 63 проценти се од турско потекло, 74 проценти се изјаснуваат дека се припадници на сунитскиот, а седум проценти на шиитскиот гранок на исламот. Тринаесет проценти важат за Алевити. А, освен тоа, заедницата Ахмадија брои околу 30.000 членови во Германија и покрај во Хесен, од 2014 година, и во Хамбург, е единствена исламска заедница во Германија призната како тело на јавното право. Уделот на муслиманите во вкупното население, според тоа, изнесува меѓу 4,6 и 5,3 проценти. Во четирите големи исламски здруженија се организираат максимум петнаесет до дваесет проценти од муслиманите што живеат во Германија, а поголемиот дел од мнозинството ја практикува својата вера без да биде врзано за некое здружение на интереси од етничко-културно потекло.

ШКОЛИ И СТРУЕЊА

Одлучувачки е тоа што ниту меѓу муслиманите во Германија не постои некаква централна или дури легитимизирана јазична инстанца и што разбирањето на исламот се ориентира според односната доктринарна традиција (*madhhab*). Општо земено, денес може да се категоризираат осум различни школи во исламот: покрај особено строгото толкување на Захиријата, кое денес практично повеќе не наоѓа свои поддржувачи, и Ибадијата, која постои единствено уште во Оман како интерпретација на исламот на мнозинството, особено релевантни се двете шиитски (Џафарија и Заидија) и четирите сунитски (ханафитската, маликитската, шафиитската, ханбалитската) школи. Околу половината од сунитите во светот се следбеници на ханафитската школа на сунитската исламска традиција, која поради тоа важи за доминантна доктринарна школа. Сунитските муслимани што живеат во Германија, претежно од турско потекло, исто така се следбеници на ова толкување на исламот, кое покрај Коранот и Суната, подразбира и потрага по консензус на исламските учители по право и одмерување по пат на аналогија (*qiyas*).

Без да ги разработуваме детално многубројните особености на различните школи, следниве примери од практикуваната интерпретација на одбраните исламски школи може да ни послужат за тоа да си создадеме диференцирана слика за разноликоста на исламот. Па, дали исламската традиција на Џафари, каква што се практикува во исламската Република Иран, во која на хомосексуалците им се заканува смртна казна и во која божјото е над световното право, ѝ припаѓа на Германија? Дали најмалата школа на Ханибалитите, која се практикува во вахабитското Царство Саудиска

Арабија и во чие име на прељубата ѝ се заканува каменување, а на кражбата отсекување на рака, се вбројува во Германија? И дали ханафитската школа, која самата себеси се смета за либерална и, меѓу другото, се практикува во Турција, безусловно ѝ припаѓа на Германија, кога највисокиот духовник на Турската Република само одново ги повикува жените да не се облекуваат многу либерално, да водат невин живот и да бидат побожни мајки?

Колку и да се чинат селективни примерите, толку повеќе претставуваат доказ за една практикувана интерпретација на исламот. Примерите разјаснуваат зошто паушалните изјави од типот „Исламот ѝ припаѓа на Германија“ кај многумина предизвикуваат негативни асоцијации, и тие се запрашуваат кој ислам всушност ѝ припаѓа на Германија.

Одговорите можат да бидат разнолики и контроверзни. Во една отворена дебата меѓу муслиманското и немуслиманското мнозинство на населението, мора да се тематизира и тоа дека самите муслимани во Германија и исламските здруженија, општо земено, треба да можат да се изложат на критички прашања и да дозволат критички изјави. Основните права како слободата на мислењето, уметноста, вероисповедта и слободата на печатот се значајни составни делови на слободниот демократски основен поредок на Сојузна Република Германија и за нив, во никој случај, не може да се преговара. А исламот што се живее во Германија сам по себе разбирливо мора (да може) да се приспособи на овие основни права.

ИЗБЕГНУВАЊЕ НА КОНФРОНТАЦИЈАТА?

Би можело да се наведат многу примери од поновото минато, кои би можеле да се разберат како докази за досега делумно незадоволителната интеграција на исламот во Германија. Па така, на крајот од 2014 година, еден муслиман од Оснабрик се возбуди поради некои изјави на кабаретистот Дитер Нур и поради изјавата: „Кога човек не би знаел дека Коранот е божја реч, би можеле да си помислиме дека го напишал човек“, и го обвини уметникот за еретизам и повреда на религиозни чувства. Иако веќе е прекината истрагата против Нур, инцидентот покажува една повторлива симптоматика во дебатата за местото на исламот во Германија. Таа се појавува и при одбивањето на германските медиумски куќи за објавување на карикатурите на данскиот карикатурист Курт Вестергаард, кој во 2005 година, со цртежите на исламскиот пророк Мохамед, предизвика меѓународен гнев, како и при одбивањето на Моцартовата опера „Идоменео“ како некој вид антиципаторна послушност наспрема евентуалните загрижени замерки од страна на муслиманските здруженија во Берлин, во 2006 година.

Ваквиот став е загрижувачки, а и нефер. Зошто муслиманите би требало да поседуваат помала толерантност за критикување отколку припадниците на другите верски заедници? Зошто за поголемиот дел од мнозинството муслимани, слободата на печат и мислење, слободата на уметноста и уверувањето не би требало да биде од повисока вредност отколку фанатичната позиција на

малцинството на некои фундаменталисти? Пратеникот на ЦДУ во Бундестагот, Јенс Шпан, во дебата со Нур, есента 2014 година, со право опомена: „Исламот ќе ѝ припаѓа вистински на Германија дури тогаш кога ќе смеат да се прават вицеви на негова сметка, без притоа човек да биде обвинет и да му се закануваат“. Во двата случаја, превентивно е обржана слободата на мислење и на уметноста, за превентивно да се избегнат евентуалните конфронтации со муслиманите. Откажувањето на карневалската поворка во Брауншвајг, во февруари оваа година, поради еден конкретен исламистички планиран атентат, исто така претставува жесток контраудар при остварување на правото на слобода на здружување.

НЕДОСТАСУВААТ МУЛТИПЛИКАТОРИ

Катедрите за исламска теологија на германските универзитети сносат голема одговорност при појаснувањето на прашањето кој ислам ѝ припаѓа на Германија; тие би требало да ја искористат шансата за активно партиципирање и преку една историско-критичка егзегеза на Коранот, да ја исполнат дебатата со живот. Очигледна е разноликоста на исламистичките струења и обопштувачките констатации – па макар и од реториска природа – не се многу целисходни. Новинарот Мехмет Ата, во една статија за „Франкфуртер алгемајне зонтагцајтунг“, неодамна формулира пет тези за германскиот ислам. Ата нагласува: „Меѓу муслиманите владее страв да дискутираат за германски ислам“, и истовремено препорачува германскиот ислам да биде на германски јазик, во себе да носи мисли за слобода и толеранција и однапред да ја има предвид специфичната германска историја.⁷ Интересно е тоа што голем број од муслиманите што живеат во Германија веќе ги исполнуваат овие барања, но во секој случај, и покрај отаде етаблираните здруженија на интереси, сè уште постојат премалку воочливи мултипликатори за ваквиот германски ислам.

Оној што поседува германско државјанство и го прифаќа слободниот демократски основен поредок, несомнено се вбројува во Германија. Во една секуларна правна држава, религиската ориентација на некој човек, во принцип, не треба да игра никаква улога. Во една секуларна правна држава, она што е важно е верноста кон уставот, а не верноста кон некоја религија.

Првпат објавено на германски јазик во „Die Politische Meinung“ Nr. 531, März/April 2015, 60. Jahrgang, ISSN 0032-3446

⁷ Ата, Mehmet (2015): Fünf Thesen für einen deutschen Islam. <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/fuenf-thesen-fuer-einen-deutschen-islam-13402218.html> (02.2.2015)

ABSTRACT

Islamism and Islam as independent constitutive worlds are multilayered and complex. The notion of Islam is multifaceted; it is not only a religion, it also describes a worldview, a legal system and an economic philosophy. Apart from the various denominations, such as Sunni and Shia, the notion also includes various schools and philosophies. Only a differentiated approach might understand Islam and any trivialization is absurd because it is not up to its complexity. There is no one single Islam.

But what is the situation like with the social acceptability of Islam in the Federal Republic of Germany and which topics prevail in the current image of Islam in Germany? What kind of phenomena does Islam display and should we not make clearer distinctions among the heterogeneous Islamist currents so that we may formulate more precisely which Islam actually belongs, that is, should belong to Germany?





Прегледна научна статија
УДК: 329.3(497.7)

► THE IMPACT OF POLICYMAKING IN PREVENTING RELIGIOUS FUNDAMENTALISM IN THE REPUBLIC OF MACEDONIA

Authors: Jonuz Abdullai / AfrimTresi

There is no universal peace without peace among religions. Peace is impossible if there is a dispute between or within religions, peace is impossible if we ignore the spiritual needs of people, if we forget that religion is more or less an element of the person's many identities, if we neglect the fact that pluralism in society also includes pluralism in religion.¹

The latest developments in world politics of the 21st century are closely related to religion and cultural differences. This is fairly close to Samuel P. Huntington's theory of "clashes of civilizations" promoted more than two decades ago. These clashes every gain in intensity on a daily basis and are taking a great toll among the opposite sides, involving many civilian casualties. Some of the generators that fuel the divisions and conflicts between countries and regions are identified as extremist and use religion to justify their actions. Some refer to it as religious fundamentalism. But what is, in fact, religious fundamentalism?

The dynamics of the radicalization of Western religious movements has simultaneously laid the basis for political modernity and for religious and political fundamentalism or 'political religions'. In this sense, the fundamentalism of 'political religions' is a genuinely modern and predominantly, Western phenomenon.² Moreover, the essence of fundamentalism lies in the opinion that the world and humanity, history and science must adapt to religion and religious

¹ Ohrid Messages for Peace and Mutual Life: World Conference on Dialogue Among Religions and Civilizations, Ohrid - Macedonia, October 26 - 28, 2007, Ballafaqimi me konfliktetnë Evropë, Emil Brix, p.102.

² Khalid Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen, *Islam and Modernity*, Edinburgh University Press, 2009, p.30.

dogma, and not vice versa. According to Karen Armstrong, fundamentalism can be treated as a postmodern movement that rejects some beliefs and passions of modernity. Today, the term “fundamentalism” is used to refer to the Islamic religious movements and the efforts for the restoration of the Islamic society as perceived by the experiences of the first generation of Muslims. According to Lewis, although it was fashionable (now it is replaced by the term “Islamic terrorism”), it was incorrect. According to the sociologist Erkilet, Islamic movements are better covered with the term “Islamic radical movement” than with the notion of Islamic fundamentalism.³ Anyway, the phenomenon of religious fundamentalism is brought to us and, whether we agree with it or not, we have to accept the fact that it is becoming a problem that will be hard to neglect and avoid in the future.

Macedonia is located in the heart of the Balkans and is characterized as a multiethnic and multi-religious country. The cultural and religious variety makes this country a key for regional harmony. Therefore, for centuries, the geographical zone of Macedonia was known as *Catena Mundi*, i.e. the pole, the link, the chain of the worlds. The outstanding position of the Balkans has determined its special role in world history. Not only has it been a crossroads, but also a connection; not only the main avenue, but also the central square for the meetings of civilizations from three continents. Therefore, nowhere has there been so much turmoil, so many conflicts, and yet so much creative contact among peoples with such different and yet cooperative models of life practice.⁴ In addition to this, we have to mention that the previous conflicts in Macedonia have been characterized as inter-ethnic conflicts and not as conflicts with a religious background. Such was the case with the conflict in 2001 which occurred because of ethnic divisions between the Albanians and the Macedonians and not because of differences between Orthodox and Muslim citizens. However, the fact that this conflict could have escalated into a religious one, larger in scope, is a serious threat that should not be neglected since it could have threatened regional and international stability. Consequently, the latest incidents and arrests that were religiously motivated surprised many of us, and raised many questions regarding the role of the government.

In the world there are many countries in which religious diversity is the greatest social wealth, where religious diversity is a key pillar of peace and welfare. One such place where the diversity of the religious preaching dictates the interethnic harmony is Macedonia as well.⁵ This should be the starting point where all negotiations and plans for the country's future should begin. On the other hand, we should have in mind that the connection between religion and the strengthening or weakening of national identity is complex and ambiguous.⁶ Nations that strive to promote

³ Ali Pajaziti, *Fjalor i sociologjisë*, Logos, Shkup, 2009, pp.197-198.

⁴ Dialogue among Civilizations, The Regional Forum on Dialogue among Civilizations, Ohrid, 29 and 30 August 2003, p. 170.

⁵ Ohrid Messages for Peace and Mutual Life: World Conference on Dialogue Among Religions and Civilizations, Ohrid - Macedonia, October 26 - 28, 2007, Predikuesit e vërtetë – Arkitektë dhe ndërtues të paqes, Arifkmet Xhemalli, p.59.

⁶ Institute for Sociological, Political and Juridical Research, “Identity in the era of globalization and Europeanization”, Skopje, 2012; Nonka Bogomilova, Ruzica Cacanaska, “Religion and national identity in mono-confessional and multi-confessional countries in Europe and in the Balkans”, p.311.

their national identity should avoid using the religion for this purpose, especially in multiethnic and multi-religious countries like Macedonia.

Taking into consideration the latest global developments and the previous conflicts in the region, the country has to take serious steps towards preventing future turmoil. Therefore our focus is the analysis of the role of policy making and the government's actions when dealing with this challenge. The outbursts of dissatisfaction which result from the unfavorable economic situation, the political instability and the high unemployment rate can create loss of perspective for the young generation. It is this particular population that may become a target for the creation of radical religious cells that can undermine the future of this country.

Social change has historically been a promoter of religious differences, and the religious dynamics is indirectly reflected in wider social processes. Both social and theological factors are very important in the formation of new religious groups. Relative poverty does not cause dissident movement, but creates a group of unhappy people who, if mobilized, express their discontent through political or religious movements. Socio-economic factors can be a strong stimulus for religious movements, but aspects of the organization of a movement define its development and spreading.⁷ Social crisis disturbs stability; hence, every individual begins to think about themselves and the community in which they live. In the time of crisis differences become an obstacle – those who are different are dangerous! Crisis is fertile ground for racial, national and religious conflicts. Instead of supplementing each other, denying the other becomes characteristic in social relations.⁸ Whether we like it or not, we have to admit that we have vulnerable groups in our country that can become a prey for extremists who can offer short-term solutions for their numerous financial problems. These groups mainly consist of people who lack proper religious knowledge and who can easily be misguided towards extreme and wrong religious teaching, while the policymakers do not offer any solutions to this problem.

Moreover, there are many people who think that the government doesn't do enough to prevent this situation. Others think that the government uses these anomalies to veil the many problems the country faces on the national and international level due to inadequate governance.

Some scholars say that the abuse of religion happens in all countries. Political actors actually veil their ultimate objectives with artificially created religious misunderstandings and conflicts. They simply cover up the negative phenomena and situations and protect the perpetrators of criminal activities because of the desired political interest.⁹ In addition, they use the fear factor to misguide the people's opinion from their everyday problems. Some say that excessive fear is dangerous. The prevalence of fear seriously hinders everyone's ability to interact

⁷ Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context*, 5th edition, Logos A, 2007, pp.270-272.

⁸ Zoran Matevski, "Religious dialogue and tolerance: Theoretical and practical experiences of differences and similarities", p.44.

⁹ Аце Сајкоски, *Светска влада за светски мир*, Скопје, 2015, p.25.

with the outside world. It promotes a general level of anxiety which, even under the most favorable conditions, is troubling and in the most serious case is quite problematic.¹⁰ In this case, the government can manipulate and disorient the focus of public opinion and can always find an alibi for its failures.

THE FOCUS GROUP

In order to get a wider opinion on the problematic issues we address in this paper we created a mixed focus group consisting of 15 students, out of which 4 were Macedonians, two were from the Roma community, one was an ethnic Turkish student and the rest were ethnic Albanian students. There was a wide discussion of the questions we raised as the topic of the paper:

- Do religious extremist movements exist in the country and do they possess the ability to cause unrest among its citizens?
- How can this phenomenon be treated by politics in a preventive manner?
- Does religious extremism serve as an alibi for the country in finding excuses for the many problems it faces on the national and international level due to inadequate governance?
- What are the threats and consequences for the country and can this create sparks for future divisions between the citizens if the reaction is not timely and adequate?

The discussion opened an interesting and very fruitful debate which, at times, manifested certain constructive disagreements which were to be expected, mainly due to the lack of information and lack of experience in such discussions in the past. The debate was in the spirit of mutual respect and respecting the opinion of the others.

Students agreed that the risk from religious extremist groups is a common danger and that it has to be fought together by all ethnicities and religions in the country. However, they think that there are more individual extremists rather than organized groups of religious extremists. They also agreed that the role of the state is not enough in preventing religious extremists operating in the country; instead, the state uses them to generate a further crisis between its people.

Students think they are not well informed regarding the latest developments in the domain of religious extremism. The cooperation with other faculties, the NGO sector, and the theological and religious institutions in the country can increase the understanding of the problem with religious extremism, which can then become the key to its prevention.

At the end of this debate, the students jointly concluded that religious terrorism is considered the greatest threat of the 21st century, and that its consequences are fatal. If terrorism has no borders, then we are all in danger. We have common problems and need to prevent these problems together. One form of

¹⁰ Dominique Moisi, *Gjeopolitika e emocioneve*, Tiranë, 2010, p.144.

such prevention is to learn the language and culture of each other, making the communication much easier, which will eliminate prejudices among people.

The students think that these debates should be organized more often, maybe on a higher level and with more public representatives and international scholars who can discuss these topics. They also think that the South East European University should be seen as a model of mutual understanding and cooperation.

CONCLUSIONS AND RECOMMENDATIONS

Based on the facts presented in this paper, we can conclude that the Macedonian government has done very little in terms of preventing religious extremism from taking root in the country. Furthermore, the unfavorable economic situation, poverty and the constant political crisis makes it easy for these groups to operate.

The country has to deepen its international cooperation in fighting real terrorism. Also, the government has to strengthen its relations with official religious institutions, vulnerable groups should be taken care of and the country has to pay attention to the re-socialization of the individuals who had previously taken part in the regional and international conflicts.

Finally, the attempts to direct every incident that takes place in Macedonia to the scene of interfaith relations is a very dangerous "game" out of which no one benefits except those who tend to redirect the focus from their failure in the economic and political areas to a religious crisis.

Bibliography:

Ohrid Messages for Peace and Mutual Life: World Conference on Dialogue Among Religions and Civilizations, Ohrid - Macedonia, October 26 - 28, 2007, Ballafaqimi me konfliktetnë Evropë, Emil Brix.

Khalid Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen, *Islam and Modernity*, Edinburgh University Press.

Ali Pajaziti, *Fjalor i sociologjisë*, Logos, Shkup, 2009.

Dialogue among Civilizations, The Regional Forum on Dialogue among Civilizations, Ohrid, 29 and 30 August 2003.

Ohrid Messages for Peace and Mutual Life: World Conference on Dialogue Among Religions and Civilizations, Ohrid - Macedonia, October 26 - 28, 2007, Predikuesit e vërtetë – Arkitektë dhe ndërtues të paqes, Arifkmet Xhemaili.

Institute for Sociological, Political and Juridical Research, "Identity in the era of globalization and Europeanization", Skopje, 2012; Nonka Bogomilova, Ruzica Cacanaska, "Religion and national identity in mono-confessional and multi-confessional countries in Europe and in the Balkans".

Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context*, 5th edition, Logos A, 2007.

Zoran Matevski, "Religious dialogue and tolerance: Theoretical and practical experiences of differences and similarities".

Аце Сајкоски, *Светска влада за светски мир*, Скопје 2015.

Dominique Moisi, *Gjeopolitika e emocioneve*, Tiranë 2010.

Key words: *religion, international, policy making, divisions, preventive*

РЕЗИМЕ

Глобалните промени во светската политика и најновите развојни текови во зачувувањето на светскиот мир отсекогаш претставувале предизвик за меѓународната заедница и за земјите во регионот. Една од вообичаените опасности што ја засегаат регионалната стабилност е религиозниот фундаментализам. Македонија како мултиетничка земја никогаш немала сериозни проблеми со фундаменталистички структури и движења што може да создадат сериозни поделби меѓу различните етникуми и различните религии. Низа години, сите религии живеат во мир едни со други, освен кога ќе се вмеша политиката.

Лошата економска ситуација, политичката нестабилност, високата стапка на невработеност и загубата на перспектива за младата генерација може да претставуваат идеален поттик за создавање радикални религиозни ќелии. Дали овие движења постојат во земјата и дали се способни да предизвикаат нереди меѓу граѓаните? Како може политиката да ја третира појавата на превентивен начин или дали овие теми служат како алиби за земјата да ѝ се придружи на меѓународната коалиција против тероризмот, при што ќе најде изговор за многубројните проблеми со кои се соочува на национално и на меѓународно ниво поради несоодветното владеење? Кои се опасностите и последиците за земјата и дали ова може да создаде искри за понатамошни поделби меѓу граѓаните ако не се реагира благовремено и соодветно?

Горенаведеното ќе биде анализирано во овој труд со помош на современи научноистражувачки методологии, како квалитативната, споредната и историската методологија, текстуалната и содржинската анализа, со цел да дојдеме до проблемите и да дадеме одговори на проблемите отворени во овој истражувачки труд. Со цел да ги потврдиме нашите наоди, ќе создадеме фокус-група што ќе се состои од студенти од различни етникуми и религии на Универзитетот на Југоисточна Европа.

Клучни зборови: *религија, меѓународна, создавање политики, поделби, превентивни*



Изворна научна статија

УДК: 342.1:299.6(497.7)

НЕКОИ АСПЕКТИ НА МОДЕЛОТ НА СЕКУЛАРИЗАМ ВО РЕПУБЛИКА МАКЕДОНИЈА

автор: Александар Спасеновски

Во текот на човековата историја, правниот и религискиот систем се наоѓале во дивергентен однос којшто се движел во опсег од судир, преку меѓусебен натпревар, сè до заемна соработка, односно совпаѓање¹. Последното во теоријата почнува поизразено да се забележува по појавата на Римското царство². Така, иако во Стариот завет на Светото писмо (Библијата)³ е одредено дека кралевите мораат да им се покоруваат на верските лица, христијанството во споменатата епоха, многу брзо се приспособува на вака утврдениот почитен однос, заменувајќи ја првичната конфронтација со државната власт, со концепт на заемна соработка, односно со инхерентна компромисност согласно синтагмата на Бога божјото, а на царот царското⁴. Во оваа смисла, во подоцнежните епохи од развојот на човековата историја, познати се и други примери кога кралевите биле крунисувани од страна на верските поглавари (на овој начин, првите го стекнувале својот правен легитимитет да управуваат со државите, н.з.), како и обратни примери на влијанија на државните власти врз изборот на лицата што управувале со верските организации⁵.

¹ Види кај David Little, Religion, *Conflict and Peace*, Case Western Journal of International Law бр.: 95, 2006, стр.: 95-103.

² Види кај Christopher S. Mackay, *Ancient Rome: A Military and Political History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

³ *Свето писмо на Стариот и Новиот завет (Библија)*, Свет архиерејски синод на Македонската православна црква, Библиско здружение на Република Македонија, ревидирано издание, 2006.

⁴ Види кај Ahmet Alibašić, *Modeli uređenja odnosa između države i vjerskih zajednica u Evropi i SAD i njihove konsekvence*, Glasnik Rijaseta IZ, LXIV: 9-10, 2002, стр.: 917-930.

⁵ Види кај John Witte Jr. и Frank S. Alexander, *The Teachings of Modern Orthodox Christianity on Law, Politics, and Human Nature*, Columbia University Press.

За разлика од минатото, денешните односи на верските организации со државата се одвиваат во сосема нови околности, кои суштински ги менуваат условите на дијалогот и карактерот на меѓусебните односи⁶. Таквите нови околности се огледаат и во фактот според кој моќта, односно власта што може да се (зло)употреби против останатите верски организации, некогаш била во рацете на верските организации, додека денес таа е во рацете на секуларните (лаички) власти⁷. Оттаму, сосема разбирливо, во минатото, главната преокупација на мислителите била како да се осигура непречениот развој на државата од нападната верска организација којашто се мешала во нејзините надлежности, додека денес, современата држава обично е таа којашто претставува потенцијална опасност за верските и за останатите права на своите граѓани и верски групи⁸. На темелот на споменатото, забележителни се и поинакви процеси на доброволно повлекување на државата од доктринарните и извршните работи на верските организации, при што ваквиот феномен делумно може да се објасни и со трансформацијата на религиите од кохерентни верски движења, потенцијално опасни по легитимитетот на државата, во, сега, многу помалобројни групи на интерес коишто имаат, пред сè, морална агенда⁹. Исто така, регулирањето на активноста на верските организации некогаш било резултат и на настојувањата на државата на поданиците да им ги наметне сопствените верски убедувања, да изврши прераспределба на ресурсите во општеството или да ја осуети активноста на верските организации во нивниот евентуален обид да ја доведат во прашање стабилноста на постојниот правен поредок, додека денес, мноштвото правни правила претставуваат одговор на демократската држава на иницијативите од верските организации кои настојуваат да осигураат средства за сопствената активност во услови на сè помал интерес од страна на граѓаните за религијата, што резултира и со намалување на бројот на членството¹⁰.

Основата на денешниот демократски карактер на односите на верските заедници и државните институции се поврзува со појавата и растот на претставничката демократија¹¹. На овој процес му претходи периодот на развојот на модерната уставност, кој започнува во САД, а преку Франција се распространува и на остатокот од државите на европскиот континент и во

⁶ Види кај Jonathan Fox, *World Separation of Religion and State Into the 21st Century*, Comparative Political Studies бр.: 35, јуни 2006, стр.: 537-569.

⁷ Види кај Ahmet Alibašić, *Modeli uređenja odnosa između države i vjerskih zajednica u Evropi i SAD i njihove konsekvence*, op.cit.

⁸ Види кај Judd Birdsall, *Divine Roots of Human Rights*, The Review of Faith & International Affairs, зима 2005-2006, стр.: 53-56 и Ahmet Alibašić, *Modeli uređenja odnosa između države i vjerskih zajednica u Evropi i SAD i njihove konsekvence*, op.cit.

⁹ Ibid.

¹⁰ John G. Francis, *The Evolving Regulatory Structure of European Church-State Relationships*, Journal of Church and State, бр.: 4, 1992, стр.: 78.

¹¹ Види кај Rik Torfs, *Rule of Law and the Management of Religious Affairs?*, Conference: "Law and Religion in Transitional Societies", Norway, 2006 и Richard Cimino и Christopher Smith, *Secular Humanism and Atheism beyond Progressive Secularism*, Sociology of Religion бр.: 4, стр.: 407-424.

светот¹². Во уставите на демократските држави, денес постои шареноликост во регулирањето на односите меѓу државата и религиите. Уставните одредби на државите се движат од воопштени гаранции за недискриминација, за одвоеност на религиите од државата, како и за начелни гаранции за слободата на вероисповед, каков што е случајот со Уставот на Француската Република, сè до определување обемни и детални регулативи, каков што е примерот со Уставот на Кралството Шпанија. Во оваа насока, интересен е податокот дека, на пример, во Уставот на Швајцарската Конфедерација, се констатира дека „Уставот се донесува во името на Бог сесилниот“ или Уставот на Сојузна Република Германија дека тоа се чини „во склад со одговорноста кон Бога“. Доследно на споменатата шареноликост, Уставот на Шпанија ја обврзува државата да одржува посебни односи со католичката црква и со останатите конфесии, додека Уставот на Германија ја пропишува обврската за изучување на веронауката како наставен предмет. Уставот на Грција, пак, недвосмислено го утврдува постоењето на православното христијанство како официјална вероисповед на државата, додека во Република Италија, наспроти формално прокламираната еднаквост на конфесиите, фактички односите со Светата столица се поставени на повисоко ниво¹³.

* * *

Географската положба на Република Македонија во голема мера ја определила нејзината судбина во историска, државотворна, културолошка, етничка и, секако, во религиска смисла. Распослана во регион на светот каде што никогаш не се вишок историските расправи за големите битки, освојувањата и успесите на секој од балканските народи, Македонија продолжува да дава свој придонес во достигнувањата на човештвото. Позиционирана во срцето на Балканскиот Полуостров, регионот на Македонија бил подрачјето околу коешто марширале силните армии од западот кон истокот, но и армиите на истокот кои чекореле кон државите на западот. Цивилизациските битки со себе ги носеле и културните идентитети на спротивставените армии, кои во себе имале и силно изразен верски елемент. Христијанскиот запад одиграл силно влијание врз вкупните општествени процеси на отоманскиот муслимански исток, како што отоманскиот исток ѝ дал нова вредност на западната христијанска цивилизација. Низ историските епохи, големите армии на крстоносците марширале низ овие простори во нивната мисија за повторно освојување на Ерусалим. Меѓутоа, исто така, и византиската православна општествена елита од истокот се повлекувала кон христијанскиот европски запад по падот на Константинопол, во 1453 година, со освојувањето од страна на муслиманските отомански војски. Војските на Отоманската империја, пак, покорувајќи го срцето на православна Византија, го отпочнуваат повеќевековното присуство во

¹²Види кај Louis Henkin, *Religion and the Constitution*, Jewish Social Studies, Annual Conference Report, 1985, стр.: 325-328.

¹³Види кај A. Raymond Randolph, *Spreading Democracy*, Northwestern University Law Review бр.: 1, 2008, стр.: 431-432

традиционално христијанските земји на Балканскиот Полуостров. Производот на отоманската власт, во однос на прашањата за односот на државата кон религиите, меѓу другото, е и т.н. „милет систем“, кој им ја овозможил потребната верска, културна и друга автономија на православните, на католиците, на евреите и на другите верски малцинства во Империјата.

Во меѓувреме, низ годините, географијата на Балканот во чие срце е Македонија, била причината народите да се соочат и со други важни процеси коишто се случуваа на европскиот континент. И тие, како и претходно споменатите, го обликувале верскиот пејзаж, а со тоа и вкупните државни и општествени ставови за местото на религијата во државата, како и за потребата од постоењето на верска слобода. Во таа смисла, наспроти мрачниот Среден век, кој имаше свој одраз и врз Балканот, и протестантската реформација ја определуваше македонската верска траекторија. Исто така, секуларистичките идеи на Џон Лок, на Томас Хобс или на Николо Макијавели, влијаат и врз интелектуалните процеси на Балканот на сличен начин како што византиските мислители по распадот на Империјата, носејќи ги со себе заборавените учења на античките мислители, ѝ даваат нова, свежа енергија на тогашната зачмаена западна мисла. Понатаму, исто така, и развојот на модерната уставност, на што се надоврза основањето на Обединетите нации (како наследник на Лигата на народите), како и останатите меѓународни регионални организации, како што е Советот на Европа, му даваат нова институционална дефиниција на секуларизмот и на верските слободи и права, кои сега имаат и глобален опфат. Во оваа смисла, секако, и комунизмот, кој се темелеше на атеистичкиот антиверски поглед на светот, го обликуваше, меѓу другото, и македонскиот модел на односи со верските организации имајќи го предвид фактот што државата на Македонците беше дел од комунистичка Југославија, од 1944 до 1990 година. Конечно, распадот на комунизмот ја донесе демократијата, која пак, им овозможи на граѓаните, но и на верските организации, со полни гради да ја почувствуваат верската слобода. Меѓутоа, траекторијата на историјата не запре. Предизвиците постојано надоаѓаа за да нè потсетуваат за нашата несовершеност. Така, денес, новите ветришта на агресивниот либерализам честопати доаѓаат во судир со вкоренетите конзервативни (традиционални) културни вредности коишто имаат, меѓу другото, и религиски фундамент. Така, наметнатите дебати за (ре)дефинирањето на абортусот, за природата на хомосексуалноста, за верското образование во јавните училишта, за начините на јавна манифестација на културните вредности на верските малцинства, се новите теми кон коишто е насочено вниманието на европските неолиберални и државни институции. Од другата страна, пак, се спротивставуваат вкоренетите, традиционални верски вредности на останатиот дел од граѓаните, што, самото по себе, е основа за серија проблеми.

Паралелно со овие глобални историски процеси, Република Македонија ја градеше својата државност. Клучниот датум е 8 септември 1991 година, кога граѓаните на референдум се определија за независна, самостојна и суверена

македонска држава. Овој факт потоа беше основата врз којашто беше поставен македонскиот правен поредок со носењето на првиот демократски Устав, во ноември 1991 година, кој е на сила до денес. Со Уставот, Македонија се дефинира како секуларна држава, а во согласност со тоа, таа гради само општ однос кон верските организации од аспект на нивните права и обврски. Содржината на уставните одредби упатува на заклучокот дека Република Македонија најшироко го поставува правото на еднаквост, гарантирајќи го него, меѓу другото, независно од верската определба на граѓаните. Исто така, државата ја гарантира слободата на вероисповед дозволувајќи им на граѓаните слободно, сами или во заедница со други да ја изразуваат верата. На конкретните вероисповеди, пак, државата им дозволува да основаат верски училишта, социјални и добротворни установи во постапка предвидена со закон. Исто така, конкретните вероисповеди се градуирани во три групи, при што во првата влегува Македонската православна црква – Охридска архиепископија, во втората група се поместени Исламската верска заедница, Католичката црква, Евангелско-методистичката црква и Еврејската заедница, додека во третата група, под категоријата „други верски заедници и религиозни групи“, се поместени останатите помалобројни верски организации. Во секој случај, распределбата на верските организации во три групи, не носи со себе и различен обем на права и слободи што тие ги остваруваат во Македонија, туку тоа е повеќе во историско-државотворна и во симболичка смисла низ призма на карактерот на македонската држава, која во најголема мера се темели на наследството на православно христијанство чиј експонент е Македонската православна црква – Охридска архиепископија.

Уставните одредби дополнително се разработуваат со останатите законски акти, кои генерално можеме да ги поделиме во две групи: закони коишто директно се однесуваат на статусот на верските организации и закони што индиректно се однесуваат на статусот на верските организации. Во првата група влегува Законот за верските заедници и религиозни групи, кој е донесен во 2007 година, а со којшто најпрецизно се дефинира македонскиот модел на секуларизам. Во конкретна смисла, со овој носечки правен акт се дефинира што се тоа верски организации, а што се верски службеници; се определуваат правата на верските организации, како и правата на граѓаните при практикувањето на верата; се дефинира односот на државата кон верските организации; се регулираат и други прашања поврзани со верското образование, основањето на училишта од страна на верските организации, финансиското работење на верските организации, како и други слични теми. Наспроти споменатиот закон, во втората група закони влегуваат други акти коишто се однесуваат на теми какви што се недискриминацијата, остварувањето на слободите и правата, образованието, економските слободи и права, културата и дури области, но кои содржат и одредби што или се однесуваат на верските организации како правни лица или се однесуваат на прашањето на начините за остварување на слободата на вероисповед.

Вака поставениот модел на секуларизам, како и во секоја демократска држава е сочинет од мрежа на институции, кои согласно своите надлежности, имаат правни механизми за негово целосно остварување. Во оваа смисла, со прашањето на статусот на верските организации, како и со слободата на вероисповед, се занимаваат Уставниот суд, Постојаната анкетна комисија за заштита на слободите и правата при македонскиот Парламент, Народниот правобранител, Комисијата за спречување и заштита од дискриминацијата, но пред сè, Комисијата за односи со верските заедници и религиозните групи. Нејзините надлежности, меѓу другото, се: да биде субјект за посредување меѓу државата и верските организации; да води евиденција за сите регистрирани верски организации во регистарот; да комуницира со верските организации во врска со прашањата што се однесуваат на основањето верски образовни установи; да им дава одобрение на верските организации за ангажирање странски државјани во настава организирана од верските организации во верските образовни институции итн.

На вака определената правна рамка, се надоврзува реалноста во Република Македонија. Сликвито кажано, македонскиот верски пејзаж е прилично разнобоен. Сепак, според пописот од 2002 година, во македонската држава доминира бојата на православните христијани, кои сочинуваат околу 60% од населението, по што следуваат муслиманите со околу 35%, како и другите христијански деноминации (католиците и протестантите), но и евреите и атеистите, кои сочинуваат околу 3-5% од населението. Сепак, наспроти овие статистички показатели, во Регистарот што се води во Комисијата за односи со верските заедници, во Република Македонија, до септември 2015 година, освен уставно споменатите верски организации, односно Македонската православна црква – Охридска архиепископија, Исламската заедница, Католичката црква, Евангелско-методистичката црква и Еврејската заедница, регистрирани се уште 25 конфесии. Така, македонската верска разнобојност е збогатена и со Христијанската адвентистичка црква, Христијанската баптистичка црква, Ново-апостолската црква или пак Евангелско-конгрешанската црква, кои се дел од корпусот на христијанско-протестантските деноминации. Исто така, во Република Македонија активно функционираат и Јеховините сведоци, а од неодамна и Мормонската црква. Верските идеи од Далечниот Исток се олицетворени во центарот на Сатја-Саи, додека поинакви споредни варијанти на исламот се застапени преку Исламската ернелетска заедница, односно религиската група „Џеннет“.

Во однос на прашањето за секуларизмот, политичките партии во Република Македонија сè уште немаат идентични позиции. Во таа смисла, може да се забележи дека партиите од левицата се залагаат за поизразена форма на секуларизам, согласно која државата треба да развива само општ однос кон сите верски организации. Партиите на десницата се стремат кон етаблирање на помалку изразен секуларизам, со кој во рамките на воспоставениот општ однос кон верските организации, настојуваат да го издигнат статусот на

Македонската православна црква – Охридска архиепископија. На крајот, партиите на етничките заедници настојуваат во рамките на дефинираниот концепт на одвоеност на државата од верските организации да го истакнат значењето, пред сè, на Исламската верска заедница во услови кога се настојува таков статус да ѝ се овозможи на Македонската православна црква – Охридска архиепископија.

Наспроти државните институции, верските организации и политичките партии, граѓанските организации во Република Македонија во помала мера се занимаваат со теми коишто се од делокругот на интересите на верските организации или пак се поврзани со прашањата на слободата на вероисповед. Во контекст на споменатото, во овој сектор долго време доминираат темите што во одреден дел се спротивни на интересите на верските организации, а кои заговараат натамошна атеизација и истиснување на верските организации од јавниот општествен живот.

Република Македонија, од аспект на статусот на верските организации и слободата на вероисповед, се соочува со две групи на предизвици. Во првата група влегуваат предизвиците со кои се соочуваат западно-европските држави. За нив нашироко се дискутира и тие се добро познати. Наша посебност се втората група проблеми, кои се карактеристични само за Република Македонија. Генерално, може да се каже дека тие не се во поголем број заради високото демократско ниво на институциите низ годините, сè до денес. Во секој случај, предизвиците за македонскиот секуларизам коишто треба постепено да се надминат се: проблемот со нелегалното функционирање на паралелната православно-христијанска верска организација во државата, наспроти Македонската православна црква – Охридска архиепископија; проблемите со редот на бекташите кај муслиманите, како и барањето на општествен одговор во однос на зголемената динамичност на промените на верскиот пејзаж кои се резултат на миграциски причини, несразмерниот наталитет, како и проселитистички причини.

* * *

Врз основа на истакнатото, може да се заклучи дека Република Македонија се движи во флукуирачките европски рамки коишто се однесуваат на прашањето на секуларизмот, како и на слободата на вероисповед. Сепак, имајќи ги предвид вкупните околности, потребно е да продолжи институционалниот фокус за надминување на преостанатите предизвици коишто се дел од оваа исклучително динамична област согласно словото и духот на анализираните меѓународни стандарди. Ваквите предизвици, пред сè, се однесуваат на градењето државен консензус во однос на „границите на македонскиот секуларизам“, кој пак, опфаќа серија сложени прашања што се однесуваат на степенот на присуство на религијата во политиката и институциите, но и во образованието, здравството, културата и севкупно, во јавниот живот на граѓаните кои се слободни да одлучат дали и на која вероисповед ќе ѝ

припаѓаат, да ја променат вероисповедта и, секако, сами или во заедница со други да ја практикуваат својата вера.

Библиографија:

David Little, Religion, *Conflict and Peace*, Case Western Journal of International Law бр.: 95, 2006;

Christopher S. Mackay, *Ancient Rome: A Military and Political History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004;

Свето писмо на Стариот и Новиот завет (Библија), Свет архиерејски синод на Македонската православна црква, Библиско здружение на Република Македонија, ревидирано издание, 2006;

Ahmet Alibašić, *Modeli uređenja odnosa između države i vjerskih zajednica u Evropi i SAD i njihove konsekvence*, Glasnik Rijaseta IZ, LXIV: 9-10, 2002;

John Witte Jr. и Frank S. Alexander, *The Teachings of Modern Orthodox Christianity on Law, Politics, and Human Nature*, Columbia University Press;

Jonathan Fox, *World Separation of Religion and State Into the 21st Century*, Comparative Political Studies бр.: 35, јуни 2006;

Judd Birdsall, *Divine Roots of Human Rights*, The Review of Faith & International Affairs, зима 2005-2006;

John G. Francis, *The Evolving Regulatory Structure of European Church-State Relationships*, Journal of Church and State, бр.: 4, 1992;

Rik Torfs, Rule of Law and the Management of Religious Affairs?, Conference: "Law and Religion in Transitional Societies", Norway, 2006;

Richard Cimino и Christopher Smith, *Secular Humanism and Atheism beyond Progressive Secularism*, Sociology of Religion бр.: 4;

Louis Henkin, *Religion and the Constitution*, Jewish Social Studies, Annual Conference Report, 1985.

ABSTRACT

Macedonia lies in the heart of the Balkans and throughout the years, the geography of the peninsula has been the cause for the nations to face other important processes that started on the European continent. All these processes have shaped the religious landscape of this region, and with it, the whole state and the societal judgments of the place of the religion in relation to the state, creating the demand for religious freedom. In that sense, opposed to the dark Middle Ages that also impacted the Balkans, the Protestant Reformation determined the Macedonian religious trajectory. The secularist ideas of John Lock, Thomas Hobbes and Niccolo Machiavelli influenced the intellectual processes in the Balkans just as the Byzantine thinkers did after the fall of the empire, bringing with it the forgotten teachings of the ancient philosophers that gave a new fresh energy to, by that time, apathetic

western thought. Afterwards, the development of the modern constitutionality, following the establishment of the United Nations (originating from the League of Nations), and other regional and international organizations such as the Council of Europe, provided a new institutional definition of secularism and religious freedoms and rights that now have a global outreach.

Keywords: Republic of Macedonia, secularism, freedom of religion, religious landscape





Прегледна научна статија

УДК: 329.3 „20“

330.392.141:329.3(100)

РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗЕН ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ ВО 21. ВЕК

ВЛИЈАНИЕТО НА ЛИБЕРАЛНИОТ КАПИТАЛИЗАМ ВРЗ РАЗВОЈОТ НА РЕЛИГИОЗЕН ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ

—
автор: Александар Даштевски

ВОВЕД

За да дојдеме до сознанијата за влијанието на либералниот капитализам врз религиозниот фундаментализам во дваесет и првиот век, треба да разгледаме некои факти коишто имаат пресудно значење за овие поими.

Иако религиозниот фундаментализам се појавува пред повеќе од еден век во САД, како одраз на експанзијата на либералниот капитализам, за време на Студената војна, терминот религиозен фундаментализам беше потполно заборавен. Сите конфликти во светот беа на идеолошка основа, пред сè, помеѓу таканаречените комунистички, или социјалистички, и капиталистичките, или либерални идеологии. Крајот на Студената војна асоцираше на тоа дека либералниот капитализам и теоријата за почитување на човековите права победиле, како најдобра идеологија во историјата на човештвото. Во деведесеттите години, повеќе држави во светот се формираат како либерални демократии, пред сè, државите од Југоисточна Европа, вклучувајќи ја тука и Русија, но и од Латинска Америка и од другите делови на светот. Во тоа време, почнува да преовладува мислењето дека, полека, целиот свет ќе премине во ист или сличен политички систем, и на тој начин нема да има потреба од конфликти. Американскиот

политички филозоф Френсис Фукујама, врз основа на ваквите размислувања го напишал своето најпознато дело „Крајот на историјата и последниот човек“. Во него, тој објаснува дека со завршувањето на Студената војна ќе дојде до спроведување на политички систем којшто одговара за сите општества, и проблеми можат да се јават само таму каде што примената на тој политички систем не се спроведува добро.

Наскоро, по завршувањето на Студената војна, доаѓа до пропаѓање на Советскиот Сојуз и економски колапс на сите поранешни советски републики, така што САД остануваат единствена супер-сила во светот. Таквата позиција им овозможува да ги диктираат политичките правила, како светски полицаец. Во периодот на деведесеттите, тие во име на почитување на човековите права преземаат воени дејствија што не се во согласност со меѓународното право. Самиот факт што за тоа не донела одлука Организацијата на обединетите нации, ниту Советот за безбедност, ги усложнува работите. Од една страна, може да се работи за лични геостратешки интереси на САД, а од друга страна тоа предизвикува негативна реакција кај остатокот на светот.

Дека работите нема да се одвиваат мирно, навестува еден од најпознатите американски политиколози, Семјуел Хантингтон, во своето дело „Судир на цивилизациите“, во кое тој навестува дека главниот судир во дваесет и првиот век ќе биде судирот меѓу цивилизациите, а не меѓу државите. Тој смета дека може да дојде до судир на цивилизациите со различна, но и со иста религија, а тоа ќе доведе до нов светски поредок.

Како резултат на тоа, доаѓа до голема експанзија на религиозниот фундаментализам, кој бил карактеристичен за христијанството низ историјата, но уште пред крајот на Студената војна, со влегувањето на Русија во Авганистан, доаѓа до радикален пораст на исламскиот религиозен фундаментализам. Тој се јавува како одговор на отпорот што го има таа цивилизација или култура и традиција, токму кон промените што ги промовира западната цивилизација.

ПОТЕКЛО И РАЗВОЈ НА РЕЛИГИОЗНИОТ ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ

Фундаментализмот потекнува од многу специфичниот теолошки концепт на раниот дваесетти век во протестантска Америка и неговата применливост, надвор од својата првобитна матрица, е проблематична.¹

Токму либералниот капитализам, кој прави најголем продор во САД, и неговата отвореност за сите луѓе доведува до тоа протестантите кои се сметале за основачи на САД да размислуваат за заштита на својата религија, бидејќи во Декларацијата за независност, државата била секуларна, односно одвоена од религијата.

¹ Malise Ruthven, *Fundamentalism: a very short Introduction*, Oxford University Press, 2004, Preface

Протестантските фундаменталисти во тоа време виделе непочитување на своето верување од страна на популарните верувања. Затоа, во триесеттите години на минатиот век, забележан е постојан институционален раст, многубројни цркви се отцепувале од националните деноминации, со цел да се создаде импресивна инфраструктура на пастирски мрежи, црковни организации и суперцркви, школи и колеџи, книги и списанија, издавачка индустрија, радиотелевизиони и операции на директна пошта, кои ги воздигнале постарите институции создадени во текот на буђењето во деветнаесеттиот век.²

Поради слични околности, во педесеттите години доаѓа до формирање на организацијата „Муслимански браќа“.

Ова движење е интензивирао од горчината за поддршката на Западот за Израел, поради што доаѓа до притисок врз Муслиманските браќа од страна на египетскиот диктатор Насер. Исламскиот идеолог Саид Кутб пишува за ваквите состојби и случувања, поради што бил затворен и мачен од полицијата, а во 1966 година бил погубен под лажно обвинение. Кутб заклучува дека муслиманското општество во арапскиот свет и пошироко, престанало да биде исламско и било заменето со паганизам во периодот на игноранција, која дошла по откровението на исламот. Токму како што Господ му дал право на Мухамед да се бори со паганите во Мека, пред тие да преминат во ислам, со своите пишувања, Кутб создал рационалност и подоцна бил употребен за оправдување на убиството на претседателот Анвар Садат во октомври 1981 година, кога исламистите ги напаѓале египетската и другите муслимански влади, западниот персонал и туристите. Тие текстови послужиле како инспирација и за злосторствата во кои се убиени околу 3.000 луѓе во Њујорк и Вашингтон, на 11 септември 2001 година, иако Кутб никогаш не споменал дека треба да се прават насилства врз цивилно население. Тој мит, исламска држава, за кој пишувал Кутб, поддржан од Западот, ги одржува исламските милитанти од Алжир до Филипините.³

Тоталитаризмот во муслиманскиот свет и, особено, невниманието кон само еден интелектуалец, довеле до религиозен фундаментализам од невидени размери во светот.

Според исламските уверувања, христијанските митови и теологии се безвредни, и исламот треба да биде триумфална вера. Немуслиманите требало да бидат толерирани до границите до каде што нивниот статус може да биде толериран. Според Кутб, бесот и заедничката одговорност е поради скандалозниот факт дека просветлувањето, со сите последици што тоа ги носи за човековиот прогрес, не се случува во муслиманскиот свет – во кој научната и хуманитарна култура го подготвува теренот за тоа – туку на запад, кој според муслиманските сфаќања има варварска и примитивна христијанска вера, која треба да биде

² *Fundamentalism: a very short Introduction*, p. 16

³ *Fundamentalism: a very short Introduction*, p. 25

заменета со вистинската. Таа вера треба да биде исламот, кој е најголемото господово откровение.⁴

На тој начин, исламскиот фундаментализам прави сосема друга форма од својот пандан на спротивната страна, христијанскиот протестантизам, каде што борбата меѓу фундаментализмот и либерализмот е, во поголемиот дел, внатрешна, меѓу црквите и образовните институции што им служат. Од друга страна, мнозинската сунитска традиција, предводена главно од секуларните елити, модерното научно и техничко образование го користи за враќање на религиозниот, културниот и политичкиот живот во нивните општества, на исламска основа и реставрација на шеријатското право.⁵

Кога се работи за религиозен фундаментализам, мора да се нагласи дека секоја негова форма може да биде опасна за човештвото воопшто, и затоа тој секогаш треба да биде разгледуван сериозно.

ДЕЛ ОД ПРИЧИНИТЕ ПОРАДИ КОИ ДООГА ДО РЕЛИГИОЗЕН ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ

Од тоа што досега можеше да се забележи, главната причина за развој на религиозниот фундаментализам се стравот и несигурноста на едната или на другата страна, кај различните групи.

Таква состојба постоела меѓу муслиманите и индусите на потконтинентот, Русите и Кавкасците на Северен Кавказ, Ерменците и Турците во Закавказјето, Арапите и Евреите во Палестина, католиците, муслиманите и православните на Балканот, Русите и Турците од Балканот до Централна Азија, Сингалезите и Тамилците во Шри Ланка, арапите и црнциите низ цела Африка. Историското насилство на конфликти постои за да го применуваат оние што имаат причина за тоа.⁶

Сепак, некои работи низ историјата остануваат неразјаснети. Србите, Хрватите и муслиманите во Југославија со децении живееле во мир. Исто така, и муслиманите и индусите во Индија. Во Советскиот Сојуз коегзистирале многу етнички и религиозни групи, додека Тамилците и Сингалезите живееле на остров којшто бил опишуван како рај на Земјата.⁷

Поради тоа, не може да се каже дека историјата сама по себе била причина за настанување на конфликти. Мора да постоела и друга причина.

Таква причина се промените во демографската рамнотежа. Бројната експанзија на една група предизвикува политички, економски и социјален притисок врз другите групи, а предизвикува и реакција за воспоставување рамнотежа.⁸

⁴ *Fundamentalism: a very short Introduction*, p. 27

⁵ *Fundamentalism: a very short Introduction*, p. 28

⁶ Samuel P. Huntington, *The clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster Paperback, New York, 1996, p. 407

⁷ *The clash of Civilizations and the Remaking of World Order* p.408

⁸ *The clash of Civilizations and the Remaking of World Order* p. 408

Но, и таа причина може да се земе како една од низата причини. Повеќе автори, како една од причините ја истакнуваат милитантноста на муслиманите, правејќи историска реконструкција на конфликтите во арапскиот свет. Но и таа би била само една од повеќе причини поради коишто се развива религиозниот фундаментализам.

Не помалку важна причина би била и економската нестабилност. Се смета дека економската криза во Југославија извршила најголемо влијание за почеток на етничкиот конфликт, а слични се причините и за распаѓањето на Советскиот Сојуз.

Демографската експлозија во муслиманските општества и големиот број невработени мажи на возраст од петнаесет до триесет години, со природен избор на нестабилност и насилство во рамките на исламот и против немуслиманскиот свет, како комбинација на неколку причини, би можеле да го објаснат насилството во осумдесеттите и деведесеттите години на минатиот век.⁹

РЕЛИГИОЗЕН ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ И НАЦИОНАЛИЗАМ

Од досегашниот текст можеше да се забележи дека фундаментализмот преку религиозната припадност најчесто е директно поврзан со национализмот. Како специфичен пример може да се земе повторно војната во Југославија меѓу Хрватите, кои се католици, Србите кои се православни христијани и муслиманите во Босна.

Иако фундаменталистите започнуваат како религиозни групи на интерес, тие можат да се најдат во функција и под притисок на политички групи или да бидат искористени од нив за постигнување на нивните крајни цели. Она што може да биде јасна разлика меѓу национализмот и фундаментализмот е дека национализмот не треба да има легитимитет од некој врвен авторитет, како што е тоа случај со фундаментализмот. На тој начин, може да се смета дека овие две гранки се независни една од друга. Сепак, останува фактот дека политичарите од една страна, можат да ги искористат фундаменталистичките чувства за остварување на своите политички цели. Од друга страна, и фундаменталистите можат да поентираат на националистичките политички чувства за да ги унапредат своите фундаменталистички цели.¹⁰

Значи, овие два правци можат да имаат влијание меѓу себе, но во принцип се независни еден од друг.

ЗАКЛУЧОК

До експанзија на религиозниот фундаментализам доаѓа кога една религиозна група којашто била доминантна на одредено подрачје ќе биде потисната со

⁹ *The clash of Civilizations and the Remaking of World Order* p. 417

¹⁰ Lionel Caplan, *Studies in Religious Fundamentalism*, State University of New York Press, Albany, 1987 p. 144

својата религија, култура, обичаи и традиција. На некој начин, убедувањето дека тие вредности можат да се изгубат, ја принудува таа група да ги зацврстува, пропагира и да ги брани своите вредности. Затоа таа се враќа на своите основни вредности уште повеќе, отколку што било тоа пред тие да бидат загрозени.

Ваквите случаи доаѓаат до израз, особено по развојот на либералниот капитализам, кој пред сè, пропагира секуларизам, односно одвојување на црквата од државата, но и слободен проток на луѓе, стока и капитал, како и почитување на човековите права. Во преден план е ставен интересот како основна вредност, а традициите губат од своето значење.

Поради тоа, особено некои религии реагираат порадикално. Протестантскиот фундаментализам, кој се појавил прв, сега е веќе речиси целосно потиснат, иако тој не може да дојде до израз, бидејќи е имплементиран во либералниот капитализам и неговата форма не е милитантна. Повеќе доаѓа до израз исламскиот радикализам, кој се појавил по Втората светска војна, а се разгорува кон крајот на осумдесеттите години, кога доаѓа до поинтензивно мешање на западниот свет во внатрешните работи на муслиманските држави. Обидот за одбрана и стравот од пропаѓање на основните вредности на исламот, создале таква форма на религиозен фундаментализам, која отстапува од основните вредности и води кон радикализам, во кој се прават насилства со огромен обем, кои сè уште траат.

Овие причини, заедно со демографската рамнотежа и демографската експанзија, како и економската криза и невработеноста на младото работоспособно население, постојано предизвикуваат конфликти во светот. Тоа се случувало и во периодот на колонијализмот и по завршувањето на Студената војна, сè до денес. До разгорување на конфликтите доаѓа, особено, кога политиката ќе го злоупотреби религиозниот фундаментализам за свои цели и обратно.

Можно решение за сузбивање на радикалниот фундаментализам е намалување на притисокот од страна на западниот свет за принудно прифаќање на вредностите на либералниот капитализам и прифаќање на религиозните и културните вредности на сите општества.

Литература:

Lionel Caplan, *Studies in Religious Fundamentalism*, State University of New York Press, Albany, 1987

Malise Ruthven, *Fundamentalism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2004

Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster Paperback, New York, 1996.

ABSTRACT

Radical fundamentalism which characterized Christianity throughout history and up until the end of the Cold War, but also after the Soviet occupation of Afghanistan, resulted in a large-scale expansion of radical Islamic fundamentalism and its radical growth. This happens as a response and resistance expressed by this concerned civilization, culture and tradition to the changes promoted by the Western civilization or liberal capitalism.

The possibility of the escalation of conflicts grows while the policy of nationalism abuses religious fundamentalism for its purposes and vice versa. This was the case in the period of colonialism and the post – Cold War period, and continues to this day.





Стручна статија
УДК: 325.2:2(430)
325.2:28(430)

ИЗОБЛИЧЕНА ПЕРЦЕПЦИЈА ЗА ШТЕТНОТО МЕШАЊЕ НА ДЕБАТИТЕ ЗА МИГРАЦИЈА И ДЕБАТИТЕ ЗА ИСЛАМОТ

автор: Катарина Зенге

„Што мислите, колку од 81 милион луѓе во Германија се муслимани?“ Ова прашање им го постави Стручниот совет на германските фондации за интеграција и миграција (СВР) на лица со различно потекло. Само десет проценти од испитаниците можеа отприлика точно да го наведат бројот на муслиманите што живеат во Германија, седумдесет проценти го проценија многу високо, а речиси дваесет проценти наведоа многу ниска бројка. Во Германија живеат помеѓу 3,5 и 4,5 милиони муслимани. За да биде поедноставно, честопати, но ни од далеку доволно често, се зборува за четири милиони. Тоа се пет проценти од вкупното население. Исламската верска припадност не се регистрира во институциите со членството во некоја црква. Процентата на четирите милиони се темели на испитувањето на Сојузната служба за миграција и бегалци од 2009 година.

Испитаниците без миграциско потекло го проценуваат бројот на муслиманите на просечно единаесет милиони, а иселениците дури на тринаесет милиони. Тоа е трипати повеќе отколку фактичката вредност. И испитаниците со турско потекло, во просек со девет милиони, наведоа речиси двојно повеќе. Колку повисок беше степенот на нивното образование, толку поблизу до реалноста беа одговорите на испитаниците. Жените, општо земено, го проценуваат бројот на муслиманите повисоко отколку мажите. Пред сè, мажите со завршена матура, оние по потекло од Турција или од некоја земја што не е членка на ЕУ, можеа да наведат точна бројка.

Пегида во Дрезден не само што покажа преценување на значењето на исламот, туку и мешање на дискурсот

на имиграција и исламот. Тоа што демонстрантите настапија против „исламизација на Западот“ на едно место, каде што едвај има муслимани, не е зачудувачки: минатата година медиумите известија за бруталното насилство на самопрогласената Исламистичка држава во Сирија и во Ирак, антисемитски загуби за време на израелско-палестинската војна летоска и нередите меѓу Курдите, салафистите и хулиганите по германските улици. Насилство, немир, агресија. Оние што на ваквите слики можеа да им се спротивстават со секојдневни искуства со муслиманските пријатели, соседи, учителки, возачи на автобуси и продавачки, не мораа да ги сфатат како слика на „исламот“ и на „муслиманите“. Меѓутоа, тоа не го сторија многумина Источногерманци.

ЈАЗ МЕЃУ ПРЕТСТАВУВАЊЕТО ВО МЕДИУМИТЕ И СЕКОЈДНЕВНОТО ИСКУСТВО

Медиумското известување влијае врз восприемањето на исламот и на муслиманите. Улога не игра само исламот во Германија и во Европа, туку и „далечните слики“ од муслиманскиот свет, како што соопштува евалуацијата на верскиот монитор на фондацијата Бертелсман. „Притоа паѓа в очи дека многу помалку се известува за регуларните политички, економски и културни процеси во исламскиот свет, отколку за војни, насилство и инакви конфликти“ (Kai Hafez / Sabrina Schmidt: Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland, Gütersloh 2015, 2. Auflage). Според тоа, исламот „се восприема главно како насилен, нетолерантен и репресивен“. Исламот помалку се набљудува како религија или култура, отколку како политичка или екстремистичка идеологија (а.а.О, стр. 64 сл.). Со ваквата процена честопати се согласуваат и исламистите и критичарите на исламот. „Фундаменталистот би рекол: Тоа не смее да се случи, муслиманот е ваков и ваков, сите други не се муслимани. А германскиот експерт од телевизација ми вели: „Вие не сте ‘вистински’, туку за среќа, само ‘умерен’ муслиман, бидејќи вистинскиот муслиман ја одбива демократијата, се залага за единство на државата и религијата и го зема Коранот како од бога непроменет закон. [...] Исламската култура, поезија, архитектура, мистика може да се дефинира токму преку противречноста, во која стојат спрема таканаречената чиста ука – но и со тоа што оваа контрадикција е можна и се издржува, токму како во сите останати култури“ (Navid Kermani: Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime, München 2009).

Но сега, насилните случувања, чии слики медиумите ги пренесуваат во дневната соба, станаа вистински факти, дури и ако, како што вели социологот по религија Детлеф Полак „тоа нема никаква врска со улогата на муслиманите во Германија“. Шест проценти од муслиманите во Германија (според едно истражување на Сојузното министерство за внатрешни работи, во секој случај од 2007 година) се изјаснуваат за религиозно-политички мотивираното насилство. Тоа е реално и крие конкретни опасности, но, сепак, исто толку е заканувачко и за останатите 94 проценти од муслиманите, колку и за оние што не се муслимани.

Стручниот совет на германските фондации за интеграција и миграција (СВР), во 2013 година, исто така упати на ваквата дискрепанција меѓу претставувањето на муслиманите во медиумите и на секојдневните искуства. Според неговото испитување, консументите на медиумите и тоа како се свесни за несоодветствувањето меѓу сопствените добри искуства во заедничкиот живот и известувањата. Проблематично не е тематизирањето на негативните факти сами по себе, туку недостатокот на добри вести, за тие да се компензираат едни со други. Бројните манифестации на солидарност од и со муслиманите, по атентатите од Париз, или медиумските извештаи за ангажирани и креативни помагачи на бегалците во целата република, сепак, покажуваат една тенденција во медиумите за зајакнување на добрата општествена клима со позитивни вести.

ДОСЕЛЕНИЦИТЕ: МНОЗИНСТВОТО ХРИСТИЈАНИ И ДОБРО ОБРАЗОВАНИ

Исламот веќе одамна не е тема поврзана со доселувањето. Точно е дека и понатаму во Германија доаѓаат муслимани, но сепак, најголемиот број од муслиманските семејства веќе со генерации живеат овде. Тие повеќе не се доселеници, туку дел од германското општество. Миграцијата во Германија на основа на слободата на движење во рамките на ЕУ претставува претежно европски феномен. Шеесет проценти од сите доселеници доаѓаат од ЕУ, што значи не од муслимански земји, и мнозинството се христијани. Дури на место број 9 од земјите на потекло, во 2013, Сирија беше една мнозински муслиманска земја. Доколку се набљудуваат само бегалците, се покажува една малку поинаква слика: меѓу нив, во 2013 година, две третини беа муслимани. Спрема Турција, сè на сè, Германија имаше дури и негативен биланс на миграција. Општо земено, денешната имиграција во Германија сосем се разликува од онаа во поранешните десетлетија. Денешните доселеници во најголем дел се добро квалификувани, дури поседуваат и повисоко образовно ниво отколку просекот на германското население (Извештај за напредокот од 2014 година за изготвување концепт за стручни кадри на Сојузната влада).

ПРЕЦЕНЕТАТА ВЕРСКА ПРИПАДНОСТ

Како дојде до екстремното преценување на бројот на муслиманите? Зад тоа се крие преценувањето на верската припадност во целиот дискурс на интеграција. Исламот – и тоа, уште пред 11. септември 2001 година – се етаблира како централна категорија на дискурсот за интеграција (сп. Dirk Halm: Der Islam als Diskursfeld, Wiebaden 2008). Религијата сè повеќе стануваше критериум со кој, се чини дека ќе се реши можноста за интеграција на доселениците. А притоа, во одредени околности, христијанските и муслиманските доселеници од една иста земја на потекло и иста општествена класа, културно може да ги поврзува многу повеќе отколку двајца муслимани од различни земји или од различни околин. Науката разликува структурна интеграција (примања, ситуација со работа, образование), социјална интеграција (пријателства, склучување

бракови), идентификациска и културна интеграција. Во последната – покрај вредностите и начините на однесување – се вбројува и религијата (сп. Friedrich Heckmann: *Integration von Migranten*, Wiesbaden 2015).

Додека со текот на времето, а особено од генерација во генерација, доселениците културно му се приближуваат на домашното општество (а и обратно, доаѓа до приближување на домашното општеството), религијата поиразито се задржува како нешто сопствено. „Религијата во процесот на интеграција се покажува како културна структура на којашто најмалку може да се влијае во однос на влијанијата од домашното општество“ (ebd., стр. 171). Исто така, не е невообичаено по мигрирањето да дојде до засилување на религиозноста на доселениците. Религијата не нуди само сигурност во една егзистенцијално несигурна фаза од животот, туку и емоционална татковина преку верската заедница, во која културата на земјата на потекло, меѓу другото, се одржува во живот преку мајчиниот јазик. Па така, религијата може да прерасне во онаа област, во која се зачувува идентитетот наспрема неопходноста од интеграција на секојдневието (ebd.). Ова се случува, исто така, и токму кај младите муслимани од втората, третата, четвртата генерација доселеници.

Во дебатите за интеграција, постојано само продира прашањето дали доселениците од одредени религии подобро или полошо се интегрираат. На нивото на структурна интеграција, тоа може да се потврди емпириски. Лицата со муслиманско потекло навистина, во просек, имаат пониски образовни квалификации и примања. Меѓутоа, причина за тоа се и структурните критериуми како образовната состојба и примањата на родителите. Та најпосле, најголемиот дел од муслиманските доселеници беа лошо образовани „гастарбајтери“, кои едвај можеа да им помогнат на своите деца во премостувањето на училишните обврски. На нивото на структурната интеграција, јасна е целта: социјалните разлики би требало колку што е можно помалку да се совпаднат со етничко-религиозните разлики. На тој начин, би требало да се избегнат стигматизирањето, исклучувањето и етничките нетрпеливости.

На нивото на културна интеграција, наспроти тоа беснее дебатата за тоа колку диферентност е разбирлива сама по себе во една земја на миграција како Германија и до каде се протегаат границите на диферентноста. Здравниот разум во оваа дебата помалку може да се најде на религиозно, отколку на политичко ниво: со признавањето на демократскиот систем, на правната држава, индивидуалните права на слобода и принципиелната еднаквост на сите луѓе, независно од полот и верата. Прифаќањето на оваа еднаквост е предизвик за сите, не само за доселениците. Од наведените точки, може да се изведат четири препораки за медиумската дебата.

КАКО ДА СЕ ДИСКУТИРА?

Прво: Кога станува збор за исламот, тогаш би требало да станува збор и за разноликоста на исламскиот начин на живот, противречностите и тензиите на исламската културна и духовна историја. Најдобро оружје против фундаменталистите со нивната тоталитарна претстава за единство на исламот и црно-белата поделба на светот на верници и неверници, е една широко укотвена, многустрана слика на исламската религија и култура. Знаењето за исламската историја, култура и религија е застрашувачки ниско. И тоа, не само кај немуслиманите, туку и кај младите муслимани, како што утврди една студија на фондацијата Конрад Аденауер (Viola Neu: Jugendliche und Islamismus in Deutschland, Sankt Augustin / Berlin 2011).

Второ: повеќе да се зборува за политичка култура. Она што навистина е загрижувачки не е верата, туку полужнаењето, убедувањата и ставовите што ја поткопуваат довербата во општеството. Заговорничките теории се надалеку раширени меѓу младите луѓе. Како доаѓа до тоа и што може да се стори против тоа? Понатамошна важна тема е какви искуства со политиката, партиите, изборите и политичките институции носат со себе луѓето од својата татковина. Имаат доверба или недоверба? Какви претстави и очекувања имаат во однос на вклучувањето на јавноста и на политичките одлуки? Како искуствата од татковината влијаат врз нивниот политички ангажман во Германија? Што очекуваат од политичарите, што знаат за можностите самите да се ангажираат политички?

Трето: муслиманите да не се вклучуваат во дебатите само кога се работи за нивната религија. Ако сакаме доселениците и муслиманите да се идентификуваат со Германија, да бидат горди на својата земја и да се заложат за добробитта на целата заедница, мора да има и понуда за идентификација. Германец и муслиман, тоа за поединецот може да биде идентично и само по себе разбирливо. Да не ѝ се придава преголема важност на припадноста кон исламот, во овој контекст, значи муслиманите да се консултираат како експерти во нивните стручни области: како научници, претприемачи, родители, потрошувачи, вработени, работодавци, пациенти. Па така, Навид Кермани пишува: „Да, јас сум муслиман, но сум и многу друго. [...] Затоа ми пречи што целата дебата за интеграција честопати се редуцира на едно За и едно Против исламот – небаре доселениците не се ништо друго отколку муслимани. На тој начин се бришат сите други особености и фактори, кои исто така се важни: од каде потекнуваат, каде израснале, како биле воспитани, што научиле“ (Kermani: Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime, 2009). Што може да се дополни: на каде сакаат, што им е важно, што придонесуваат за својата земја, економски, општествено и културно.

И четврто: Одделно да се дискутира за доселувањето и исламот, миграцијата и религијата. Точно е дека исламот од пред помалку од 100 години, преку имиграција, стаса во Германија. Но, сепак, многу муслимански семејства

со генерации живеат во Германија. Тие се дел од Германија и повеќе не се доселеници.

Првпат објавено на германски јазик во „Die Politische Meinung“ Nr. 531 , März/
April 2015, 60. Jahrgang, ISSN 0032-3446

ABSTRACT

How did the extreme overestimation of the number of Muslims come to pass? Behind it lies the overestimation of religious affiliation in the whole integration discourse. Islam — even before September 11, 2001 — was established as the central category in the integration discourse. Religion had increasingly been turning into a criterion that would seemingly resolve the possibility for the integration of immigrants. However, in certain situations, Christian and Muslim immigrants from the same country of origin and the same social class may be culturally more closely related than two Muslims from different countries or different regions. Science distinguishes between structural integration (income, job situation, education), social integration (friendships, marriage) and cultural integration. The latter — in addition to values and modes of behavior — includes religion as well.



Изворна научна статија
УДК: 329.015:[2:32(560)]

ИСЛАМИЗАМ И ЛАИЦИЗАМ: РЕЛИГИЈАТА И ПОЛИТИКАТА НА МОДЕРНА ТУРЦИЈА

автор: Ирена Рајчиновска Пандева

Модерна Турција има идентитетска и политичка зависност од исламот, кој игра улога на капитален маркер во турскиот национален идентитет, и покрај прокламираната и ефектуирани секуларизација. Освен тоа, исламот е главна поттема на политичкото дејствување на голем број субјекти по неговата реинсталација во политиката како политички ислам (исламитизам), благодарение на плурализмот и демократските реформи во втората половина на XX век.

Исламот е значаен бидејќи дури и во рамките на дебатата и конфронтацијата на двата капитални дискурса на турската политика – секуларисти и исламисти, постои минимум согласност за исламот како есенцијален аспект на она што значи да се биде Турчин. Ваксман¹ зборува за постоење на латентен широк консензус за исламската компонента на турскиот национален идентитет. Дебатата, во оваа смисла, според него, не се води заради дистинкцијата меѓу турскиот и исламскиот идентитет, туку заради релативната видливост на исламот во турскиот национален идентитет². Така, додека исламистите му даваат предност на исламот во националниот идентитет, всушност се залагаат за негова конкретна политичка и социјална експресија. Секуларистите пак, сметаат дека исламот е важен, но не најважен, и во никој случај ексклузивен извор на турскиот национален идентитет, кој може да биде детерминиран и како европски во својата основа³.

¹ "Islam and Turkish National Identity: A Reappraisal", Dov Waxman, The Turkish Yearbook, Vol. XXX, 2000, p. 22.

² Pew Global Attitudes Project, p. 50. <http://www.pewglobal.org/files/2011/07/Pew-Global-Attitudes-Muslim-Western-Relations-Topline.pdf> (пристапено на 22 ноември 2012 година).

³ Ibid., p. 22.

ЛАИЦИЗАМ И СЕКУЛАРИЗАМ

Примарен атрибут на турскиот модел е секуларизмот/лаицизмот⁴, бидејќи тој е уставна категорија речиси еден век. Тој го претставува јадрото на демократскиот режим и базата на плурализмот, и е главен корисник на модернизацијата и прогресот во општеството во кое официјално се тврди дека 99% од населението припаѓа на муслиманската вероисповед.

Лаицизмот како идеја се појавил во предрепубликанска Турција, под влијание на либералната и националистичката идеологија. Концептуално, тој претставува копија на францускиот модел⁵, со една значајна разлика – во Франција секуларизмот има либерална основа, додека пак, во Турција има авторитарна. Ова произлегува од начинот на којшто во Турција се третира религијата – таа е формално одвоена од политиката, но истовремено е ставена под контрола на државата.

Принципот на секуларност значел дека Република Турција не е нерелигиозна, туку е земја што има потреба од религија којашто е ослободена од извештаченост, а тоа значи: ништо спротивно на разумот или непријателски расположено кон прогресот⁶. Ниту во својата најсурова форма, кемализмот не се залагал за атеизам, отфрлање на религијата, оспорување на слободата на вероисповед или непочитување на религиозните верувања на припадниците на турската нација⁷. Секуларизацијата била брана за идна експлоатација на исламот во политички цели, односно негово користење како политички инструмент, што била карактеристика на отоманската елита.

Официјалната кемалистичка доктрина го третира исламот како културно наследство на турската нација, при што номиналниот ислам бил доживуван како авенија за национално обединување во процесот на креирање турски национален идентитет⁸. Притоа, неопходно е да се подвлече дека кемалистите не спроведувале секуларизам во смисла на одвојување на религијата од политиката, туку лаицизам, сфатен како државно контролиран ислам⁹ (Milli Islam – Национален ислам). На овој начин, потпирајќи се врз исламот како содржател на најсеопфатниот и најиздржаниот идентитет за различните народи кои ја населувале новата национална држава¹⁰, кемализмот одлучил да не го

⁴ Во случајот на Турција, се препорачува користење на терминот лаицизам наместо секуларизам. Овие два термина често се користат истозначно, но автори од турско потекло сметаат дека лаицизам е покоректен термин во случајот на Турција, која лаицизмот го спровела во републиканско време, а не во време на Отоманската империја. „Laicism”, Zeki Hafizogullari, Ataturk Culture Center, 2000, p. 1, 56-57. Види повеќе кај „Најдолгот век на Империјата”, Илбер Ортаџли, Институт за национална историја и Сојуз на турските невладини организации во Република Македонија, Скопје, 2009, стр. 185-217.

⁵ “The European Union, Turkey and Islam”, Report by Netherlands Scientific Council for Government Policy, Amsterdam University Press, 2004, p. 7.

⁶ “Ataturk-The Rebirth of a Nation”, Patrick Kinross, Phoenix, London 2001, p. 385.

⁷ Види повеќе кај Hafizogullari, op. cit., p. xvi.

⁸ “Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey - Who is a Turk?”, Soner Cagaptay, Routledge, New York, 2006, p. 159.

⁹ “Turkey – The Quest for Identity”, Feriz Ahmad, Oneworld Publications, Oxford, 2005, p. 84.

¹⁰ “Laicite, Religion and Socio-Political Dissociative Personality Disorder in Turkey”, Ziya Meral, in “Exploring Turkishness: Rights, Identity and the EU Essay Series”, Foreign Policy Center, <http://fpc.org.uk/fsblob/1301.pdf> (пристапено на 16 јули 2012 година).

отстрани исламот од јадрото на турскиот идентитет целосно, туку само (по сè изгледа, привремено) да го дислоцира од јавната сфера во сферата на приватното.

РЕЛИГИЈАТА И ДУАЛИЗМОТ ЈАВНА/ ПРИВАТНА СФЕРА

Либералната демократија подразбира јасна поделба на приватната и јавната сфера. Но во случајот на Турција, јасно отсуствува консензус за нивните граници, што се должи на конфузната политика на секуларизмот, кој го отфрлил исламот од политиката, но истовремено го штител од конкурентски религии. Новата политичка власт претставена од ППР е конструирана на традиционалното кредо на исламот и е класичен претставник на анадолската елита, па оттука и честото менување на границите меѓу сферата на приватното и јавното. Најизразит пример е дебатата за носењето шами на јавни места (пред сè, на универзитетите)¹¹. Иако корените се лоцираат во доцните 80-ти години на XX век, а дозволата за оваа практика била потврдена во 1989 година, кон крајот на милениумот повторно го предизвикала вниманието на јавноста и политиката со воведувањето нова забрана во 1998 година, од страна на Советот за образование, во чии рамки највисоките органи на универзитетите биле предупредени на сериозни последици доколку не ја почитуваат одлуката. Дискусијата особено се засилила по изборите во 1999 година (случајот Мерве¹²) и инцидентот од 2003 година, кога на сопругите на членови на ППР им бил забранет влез во претседателската резиденција за време на прослава на турски национален празник¹³. За време на изборната кампања 2007 година, ППР ветила укинување на забраната, а една година потоа, турскиот Парламент донел одлука за измена на уставните одредби за оваа цел. Револт против искажале не само турската јавност и дел од опозициските партии, туку и универзитетите (само десеттина од 115 универзитети во Турција ја имплементирале во прво време¹⁴). Уставниот суд подоцна ја оценил како неуставна и ја укинал. По референдумот во 2010 година, ППР добил значителна поддршка за реформи на Уставот во линија на нивната политичка агенда, па ова прашање уживало тивка толеранција. ППР смета дека индивидуите мора да имаат право да го искажат својот муслимански идентитет во државните институции¹⁵. Секуларистите го согледуваат прашањето низ призмата на политиката, па затоа сметаат дека носењето шамија на јавно место е помалку прашање на личен избор отколку на политички напад врз суштината на секуларната држава¹⁶. Според нив, шамијата

¹¹ Dressing for the Occasion: Reconstructing Turkey's Identity?, Pinar Tank, Southeast European and Black Sea Studies, Vol. 6, No. 4, December 2006, p. 12.

¹² Tank, 2005, op. cit., p. 12.

¹³ Tank, 2005, op. cit., p.12.

¹⁴ "The Rise of Political Islam in Turkey", Angel Rabasa and F. Stephen Larrabee, Rand Corporation, 2008, http://www.rand.org/pubs/monographs/2008/RAND_MG726.pdf (пристапено на 12 октомври 2012 година), p. 63.

¹⁵ Ibid., p. 61. Види повеќе во "ECHR Judgment in the Case Leyla Sahin vs. Turkey", Application No. 44774/98, 29 June 2004, http://archivio.rivistaaic.it/cronache/giurisprudenza_comunitaria/cedu_velo/Sentenza_cedu_velo.pdf (пристапено на 22 октомври 2012 година).

¹⁶ Ibid., p. 61.

е симбол на постојаната и видлива исламизација на турското општество, од којашто се плашат¹⁷.

Втор значаен показател за упадот на религијата во сферата на јавното е декларирањето на религиозната припадност на граѓаните во личните карти, која беше на сила до 2006 година. И покрај препораките на ЕУ и одлуката на ЕСЧП по тужбата на припадник на заедницата на Алевите¹⁸, во практиката проблемот остана нерешен бидејќи наместо комплетно исфрлање од текстот на личните карти, беше оставена можност да не се пополни тој дел од документот доколку граѓанинот тоа не го сака. Во принцип, ова прашање се смета за силно прекршување на лаицизмот, на правото на слобода во вероисповедта и директно мешање на државата во приватната сфера.

Трет, и секако најгорлив проблем на секуларизацијата и исламот генерално, е уставната позиција на Директоратот за религиозни прашања. Освен тоа што претставува колосална државна институција, во смисла на бројот на вработени и бројот на објекти што се под нејзина контрола, таа промовира, публикува и дистрибуира религиозна литература, врши едукативна функција и обезбедува религиозни услуги. Дијанетот е надлежен за изградба на верски објекти (џамии) и нивно оперативно работење на дневна основа со помош на огромниот персонал задолжен за обезбедување на услугите.

ПОЗИЦИЈАТА И НАДЛЕЖНОСТИТЕ НА ДИЈАНЕТОТ

(Diyanet İşleri Başkanlığı)

Директоратот за религиозни прашања (Diyanet İşleri Başkanlığı), или попознат како Дијанет¹⁹, всушност има надлежност на религиозни прашања, за што е ополномоштен од страна на државата. Оваа институција го има своето извориште од авторитетот на шејх-ул-ислам²⁰, кој бил поглавар на улемата (муслимански клерици) во Отоманската империја. Често споредуван со авторитетот на папата во римокатоличката црква, Дијанетот бил утврден како највисок исламски религиозен орган во Турција, а како наследник на улогата на шејх-ул-ислам, тој претставувал и највисок орган на сунитскиот ислам во светот²¹. Активностите на оваа институција започнале во 1924 година, а за прв пат била уставно регулирана во 1961 година²². Подоцна, во 1965 година, бил донесен и закон со кој била уредена неговата дејност. Со неговото основање, турската држава ги вработила сите имами како државни службеници, со што дефакто го наметнала исламот како државна религија, иако самата уставна

¹⁷ Ibid., p. 61.

¹⁸ Види повеќе во "ECHR Judgment in the Case Sinan Isik vs. Turkey", Application No. 21924/05, 02.02.2010, <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng-press/pages/search.aspx?i=003-3013376-3325600>

¹⁹ За историјатот види повеќе на <http://www.diyamet.gov.tr/english/default.asp>

²⁰ Види повеќе кај „Османската империја- класично доба 1300-1600“, Халил Иналџик, Слово, Скопје, 2000, стр. 190.

²¹ "The Diyanet of Turkey and its activities in Eurasia after the Cold War", Senol Korkut, Acta Slavica Iaponica, Tomus 28, pp. 117-139, p. 118.

²² Ibid., p. 119.

рамка тоа не го дозволувала поради секуларноста на турската држава²³. Практично, на овој начин била развиена и санкционирана една особена официјална верзија на исламот за сите граѓани, при што сите што не биле муслимани морале да се асимилираат²⁴. Согледано од интересен аспект, турскиот начин на спротивставување на влијанието на религијата бил неопходност којашто ја претполагала модернизацијата бидејќи исламот бил традиционална, конзервативна идеологија што природно му се спротивставувала на прогресот. Надворешната перспектива пак, укажува на тоа дека секуларизацијата била премногу стриктно спроведена, со што исламот станал подреден на државата, нешто што наликувало на теократска држава во инверзија²⁵. Секуларизмот бил многу силно етатизиран, меѓу другото, и заради напорите на Турција да се приклучи во клубот на цивилизираните држави кај кои лаицизмот/секуларизмот не е прашање на избор, туку на обврска²⁶.

Изминатата декада покажа значаен подем на значењето и улогата на Дијанетот во турското милје. Така на пример, додека бројот на џамии во 2002 година изнесувал 75.941, во 2011 година тој изнесувал 81.984²⁷. Слична е состојбата со персоналот, кој во 2002 година изнесувал 74.374, а во 2011 година 98.555 лица²⁸. Интересно е да се забележи дека од оваа бројка, најголемиот дел се лица што извршуваат религиозни услуги (89.704), а само мал дел се администрација (5.170)²⁹. Но сите заедно имаат статус на државна администрација.

Зголеменото влијание на Дијанетот по 2002 година се согледува и преку обемот на активностите што оваа институција ги извршува во Турција, но и надвор од нејзините граници, примарно во земји каде што се зборува турскиот јазик или јазици блиски до турскиот (како на пример, Азербејџан), и особено преку финансиската помош од државата за спроведување на тие активности. Така, додека во 2003 година буџетот на Дијанетот бил околу 330 милиони евра, во 2012 година буџетот пораснал на 1,6 милијарди евра³⁰.

Надворешно-политичката функција на Дијанетот е првенствено насочена кон турските граѓани што живеат надвор од границите на Турција. Така, освен советниците за религиозни прашања кои се поврзани со амбасадите на Република Турција³¹, Дијанетот има и аташеи за религиозни услуги поврзани со

²³ Meral, op.cit.

²⁴ Ibid.

²⁵ Netherlands Scientific Council report, op. cit., p. 46

²⁶ Hafizogullari, op. cit., p. 65.

²⁷ Официјална статистика на Дијанетот. http://www.diyenet.gov.tr/turkish/tanim/istatistiksel_tablolar/2_cami/2_1_cami_sayisi.xls (пристапено на 12 ноември 2012 година).

²⁸ Ibid.

²⁹ Официјална статистика на Дијанетот. http://www.diyenet.gov.tr/turkish/tanim/istatistiksel_tablolar/1_personel/1_3_istatistik_bolge_birimleri_siniflamasina_ve_kadrolarina_gore_personel_sayisi_muftulukler.xls (пристапено на 12 ноември 2012 година).

³⁰ "Turkey's Diyanet sparks concern in Central Asia and Caucasus", Alakbar Raufoglu, SES Turkiye, 03/13/12, http://turkey.setimes.com/en_GB/articles/ses/articles/reportage/2012/03/13/reportage-01 (пристапено на 1 ноември 2012 година).

³¹ <http://www.diyenet.gov.tr/english/tanim.asp?id=12> (пристапено на 12 ноември 2012 година).

конзулатите на Република Турција во 81 земја во светот (вкупно околу 1.300 лица)³². Надворешно-политичката функција на Дијанетот опфаќа и бројни други активности, па затоа многу често се доживува како институција за којашто примарно се врзува обидот за зголемување на регионалната моќ на Турција преку механизмот на „меќа“ моќ, кој опфаќа активности од финансирање и надгледување на верски објекти (како на пример во Баку), до дистрибуција на литература низ Кавказот и Централна Азија, односно најмногу низ т.н. турски републики од поранешниот СССР³³. Овие активности, според Балџи,³⁴ се определени како специјална политика за контрола на еволуцијата на исламот и исламизмот во овие региони. На интерно ниво, покрај училиштата за Куранот (редовни, вечерни и летни школи), Дијанетот управува и со Имам Хатип школите, чија оригинална замисла била обезбедување религиозен персонал кој ќе врши едукативна функција, но подоцна тие станаа алтернативен образовен систем, чии дипломци потоа го продолжуваат своето образование во рамките на секуларниот систем на универзитети низ државата³⁵. По добивањето на универзитетска диплома, овие студенти го комплетираат процесот на политичка социјализација и влегуваат на пазарот на труд како професионалци и државни службеници (освен во армијата)³⁶.

Но, во услови на религиозна плуралност на Турција, улогата на Дијанетот е редовно проблематизирана. Алевите во континуитет упатуваат барања за религиозно образование коешто ќе ја одразува реалната мултирелигиозна структура на турското општество, а не помалку присутни се и барањата за редефинирање,³⁷ па дури и за укинување на оваа институција, бидејќи не е во согласност со секуларизмот и лаицизмот на модерно демократско општество³⁸.

ПОДЕМОТ НА ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ – РЕАЛНА ПОЛИТИЧКА И СОЦИЈАЛНА ЕКСПРЕСИЈА

Веројатно првата реинструментализација на религиозните чувства поврзани со исламот се појавила од страна на Демократската партија по Втората светска војна, означувајќи почеток на ерата на меќа исламизација, иако нејзините водечки структури биле верни следбеници на кемализмот. Под нивно влијание, Инону во 1949 година го вратил религиозното образование во основните училишта како изборно, иако претходно со кемализмот тоа било напуштено, а неколку месеци подоцна бил возобновен Теолошкиот факултет во Истанбул, кој

³²Korkut, op. cit., p. 138.

³³Raufoglu, op. cit.

³⁴Ibid.

³⁵„Cosmopolitan Islamists In Turkey: Rethinking the Local in a Global Era“, Yildiz Atasoy, Center for Global Political Economy, Working Paper 04-03, Burnaby, January 2004, pp. 1-25, p. 11.

³⁶Ibid., p. 11.

³⁷„Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition“, Amit Bein, Stanford University Press, Stanford, California, 2011, p. 162-163.

³⁸Ibid., p. 161-163.

претходно бил затворен поради малиот интерес на кандидати³⁹. По победата на демократите, во 1950 година, започнала декада на промени, а меѓу другото, и навраќање кон традицијата. И покрај почитта кон кемализмот, во склоп на својот културен конзервативизам, демократите го вратиле арапскиот како јазик на читање молитва и дел од старата терминологија тврдејќи дека новиот турски јазик е вештачка творба⁴⁰. Поддржале изградба на илјадници џамии низ територијата на целата држава и често се повикувале на Алах во своите јавни настапи⁴¹.

Исламистичките организации се појавиле во 1960 година⁴², а во текот на доцните шеесетти и во раните седумдесетти години на XX век биле формирани и првите исламистички партии: Партијата за национален поредок, Партијата за национален спас, Партијата за просперитет и Партијата на доблеста⁴³. Изборите одржани во 1969 и 1973 година, преку активностите на Партијата за националистичка акција на Алпасан Туркес и на Партијата за национален спас на Неџметин Ербакан, означиле и формално враќање на исламизмот во политичките дебати, односно негово враќање на турската политичка сцена во форма на политички ислам⁴⁴.

Во текот на најголемиот дел од осумдесеттите години на дваесеттиот век, била наметната забрана за политичките партии и лидери кои покажувале знаци на происламистичка девијација⁴⁵. Од друга страна, пак, владејачката елита зазела многу помек став кон происламските групи. Ова се должело на фактот што сунитскиот ислам бил согледан како контрабаланс на моќта на лево ориентираните групи во Турција – пред сè, курдските националисти и Алевите кои уште од основањето на Републиката претставувале реална закана за турскиот национален идентитет. Ваквата релација била напаѓана од секуларистите, кои ја обвинувале војската за попустливост и причина за заживување на фундаменталниот ислам во Турција⁴⁶.

Уставот од 1982 година овозможил и формализирање на происламската културна и образовна политика. Со новите уставни решенија, државата ја презела контролата врз религиозното образование и вовела задолжително изучување на религиозната култура и морал во основните и во средните училишта.

³⁹Ibid., p. 43.

⁴⁰Ahmad, op. cit., p. 46.

⁴¹Ibid., p. 46.

⁴²"Education in Turkey", edited by Arnd-Michael Nohl, Arzu Akkoyunlu-Wigley and Simon Wigley, European Studies in Education, Volume 26, Waxmann, Berlin, 2008, p. 35, 126. "The Mobilization of Political Islam in Turkey", Banu Eligur, Cambridge University Press, New York, 2010, p. 99-102; "Turkish-Islamic Synthesis" in modern Turkish political thought", Gokhan Cetinsaya, The Muslim World, Vol. LXXXIX, No. 3-4, July-October, 1999, pp. 350-376, p. 374. "The Turks Today", Andrew Mango, John Murray Publishers, London, 2004, p. 73, 76.

⁴³Cetinsaya, op. cit., p. 373. Mango, op. cit., p. 71, 96. Ahmad, op. cit., p. 122.

⁴⁴Cetinsaya, op. cit., p. 371-372.

⁴⁵Види повеќе кај Ahmad, op. cit., p. 150-151.

⁴⁶Ibid., p. 94.

По изборите одржани во 1995 година, за првпат во републиканската историја на Турција една происламистичка партија имала мнозинство гласови, право да формира коалициска влада и да постави премиер. По воениот удар во 1997 година, следува најжестокото враќање на исламот во политиката преку издигнувањето на Партијата за правдата и развојот (ППР) на Ердоган.

Владеењето на ППР е означено како происламистичко, па дури и исламско-фундаменталистичко поради мекиот и попустлив пристап кон исламот. Во прилог на ова тврдење се бројните реформи што ППР ги вовеле во име на поголеми религиозни слободи, но во суштина означуваат навраќање кон исламската традиција од пред 1923 година и зајакнување на специфична, религиозно заснована идентитетска политика. Од 2002 година, кога ППР ја презела власта во Турција, нагласено се води борбата за моќ меѓу кемалистичката елита како претставник на минатото и анадолската елита како претставник на современоста. И додека првите стојат на ставот дека фундаменталните принципи на кемализмот се единствената опција за каков било развој на Турција, вторите се залагаат за општествени промени насочени кон еманципација на Турција од праволиниското следење на кемалистичката ортодоксија⁴⁷. Зголемената загриженост на внатрешните и надворешните набљудувачи се заснова на видливата намера за замена на секуларизмот со исламот⁴⁸. Имено, во континуитет се посочува сомнителната природа на партијата и се преиспитува нејзината скриена агенда. Главен аргумент во полза на оваа теза е ставот дека Турција не е секуларна држава бидејќи има државна религија, преку 100.000 имами и други религиозни чиновници на државна плата⁴⁹ и сè понагласено навлегување на религијата во сферата на јавното.

ЗАКЛУЧНИ БЕЛЕШКИ

Заштитата на слободата на религија и секуларизмот постојано се во фокусот на јавните дебати во Турција, но и надвор од неа. Интригантниот дел на расправата за турскиот секуларизам се однесува на непостоењето на неутралност и независност на државата во прашањата од религиозната сфера, туку стриктна контрола и асистенција на прашањата од религиозна природа, односно рестрикции и државна интервенција во содржината на религијата⁵⁰. Турската држава преку директна финансиска и институционална поддршка на Дијанетот, врши индиректно насочување на религиозното образование, изградба на верски објекти и нивно одржување, именување свештени лица, школување кадри во духот на религиозната наобразба и го канализира религиозното верување во една доминантна определба за сунитскиот ислам.

⁴⁷ "Turkey Country Report-BTI 2012", Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, 2012, p. 4. <http://www.bti-project.org/fileadmin/Inhalte/reports/2012/pdf/BTI%202012%20Turkey.pdf> (пристапено на 22 ноември 2012 година).

⁴⁸ Ibid. p. 5.

⁴⁹ "Nationalism and the Turkey-EU Relations: Perspectives from both Sides", Heinrich Boll Stiftung Debate with guest speakers Volkan Aydar, Umut Ozkirimli and Riccardo Serri, http://www.boell.eu/downloads/Nationalism_Turkey.pdf (пристапено на 2 септември 2012 година), p. 3.

⁵⁰ Netherlands Scientific Council report, op. cit., p. 52.

Турската верзија на секуларизмот, и покрај уставно загарантираната поделба на властите и отфрлањето на идејата за државна религија, го сочува сунитскиот ислам како доминантна религија којашто ужива континуирана и сериозна поткрепа од сите последователни влади од 1924 година.

Подемот на политичкиот ислам во поновата турска историја укажува на фактот дека иако кемализмот ја постигнал својата генерална цел, секуларизацијата како неопминлив принцип на демократијата и модернизацијата сè уште не го направила тоа⁵¹. Во оваа смисла, секуларизмот сè уште претставува императив за турското општество, меѓу другото, и поради способноста да ја трасира иднината на турската демократија и да го приближи турското општество кон европскиот реализам.

Клучни зборови: *Турција, ислам, исламизам, лаицизам, секуларизам*

Библиографија:

"ECHR Judgment in the Case Leyla Sahin vs. Turkey", Application No. 44774/98, 29 June 2004, http://archivio.rivistaic.it/cronache/giurisprudenza_comunitaria/cedu_velo/Sentenza_cedu_velo.pdf

"ECHR Judgment in the Case Sinan Isik vs. Turkey", Application No. 21924/05, 02.02.2010, <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng-press/pages/search.aspx?i=003-3013376-3325600>

"Nationalism and the Turkey-EU Relations: Perspectives from both Sides", Heinrich Boll Stiftung Debate with guest speakers Volkan Aytar, Umut Ozkirimli and Riccardo Serri, http://www.boell.eu/downloads/Nationalism_Turkey.pdf

"Turkey Country Report-BTI 2012", Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, 2012, p. 4. http://www.bti-project.org/fileadmin/Inhalte/reports/2012/pdf/BTI_202012%20Turkey.pdf

Ahmad Feroz, "Turkey – The Quest for Identity", Oneworld Publications, Oxford, 2005.

Atasoy Yildiz, "Cosmopolitan Islamists In Turkey: Rethinking the Local in a Global Era", Center for Global Political Economy, Working Paper 04-03, Burnaby, January 2004, pp. 1-25.

Bein Amit, "Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition, Stanford University Press, Stanford, California, 2011.

Cagaptay Soner, "Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey- Who is a Turk?", Routledge, New York, 2006.

Cetinsaya Gokhan, "The Mobilization of Political Islam in Turkey", Banu Eligur, Cambridge University Press, New York, 2010, p. 99-102; "Turkish-Islamic Synthesis" in modern Turkish political thought", The Muslim World, Vol. LXXXIX, No. 3-4, July-October, 1999, pp. 350-376.

Hafizogullari Zeki, „Laicism“, Ataturk Culture Center, 2000.

<http://www.diyabet.gov.tr/english/tanitim.asp?id=12> (пристапено на 12 ноември 2012 година).

<http://www.diyabet.gov.tr/english/default.asp>

⁵¹ „Корените, влијанието и актуелноста на Ататуркизмот“, Менгер Шахинлер, Токат, Скопје, 1999, стр. 3.

- http://www.diyagnet.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/2_cami/2_1_cami_sayisi.xls
http://www.diyagnet.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/1_personel/1_3_istatistiki_bolge_birimleri_siniflamasina_ve_kadrolarina_gore_personel_sayisi_muftulukler.xls
- Kinross Patrick, "Ataturk-The Rebirth of a Nation", Phoenix, London 2001.
- Korkut Senol, "The Diyanet of Turkey and its activities in Eurasia after the Cold War", Acta Slavica Iaponica, Tomus 28, pp. 117-139.
- Mango Andrew, "The Turks Today", John Murray Publishers, London, 2004.
- Meral Ziya, "Laicite, Religion and Socio-Political Dissociative Personality Disorder in Turkey", in "Exploring Turkishness: Rights, Identity and the EU Essay Series", Foreign Policy Center, <http://fpc.org.uk/fsblob/1301.pdf> Netherlands Scientific Council for Government Policy, "The European Union, Turkey and Islam", Report, Amsterdam University Press, 2004.
- Nohl Arnd-Michael, Akkoyunlu-Wigley Arzu and Wigley Simon, "Education in Turkey", editors, European Studies in Education, Volume 26, Waxmann, Berlin, 2008.
- Pew Global Attitudes Project, p. 50. <http://www.pewglobal.org/files/2011/07/Pew-Global-Attitudes-Muslim-Western-Relations-Topline.pdf>
- Rabasa Angel and Larrabee F. Stephen, "The Rise of Political Islam in Turkey", Rand Corporation, 2008, http://www.rand.org/pubs/monographs/2008/RAND_MG726.pdf Raufoglu Alakbar, "Turkey's Diyanet sparks concern in Central Asia and Caucasus", SES Turkiye, 03/13/12, http://turkey.setimes.com/en_GB/articles/ses/articles/reportage/2012/03/13/reportage-01
- Tank Pinar, „Dressing for the Occasion: Reconstructing Turkey's Identity?“, Southeast European and Black Sea Studies, Vol. 6, No. 4, December 2006.
- Waxman Dov, "Islam and Turkish National Identity: A Reappraisal", The Turkish Yearbook, Vol. XXX, 2000.
- Иналџик Халил, „Османската империја- класично доба 1300-1600“, Слово, Скопје, 2000.
- Ортаџли Илбер, „Најдолгиот век на Империјата“, Институт за национална историја и Сојуз на турските невладини организации во Република Македонија, Скопје, 2009.
- Шахинлер Ментер, „Корените, влијанието и актуелноста на Ататуркизмот“, Токат, Скопје, 1999.

ABSTRACT

By examining the relation and contest of Islamism and laicism – two immensely important features of Turkey, this paper aims to provide deeper understanding of how religion is understood, coined and related to politics in modern Turkey. The findings of this paper are based on the analysis of the laiklik – laicism/secularism of the Turkish republic (including the burning issue of public and private sphere division, religion as a non-political issue and maintenance of Islam as security barrier against all other concepts), Milli Islam – state controlled Islam and its impact as a chief denominator of national identity, the authority and competences of the Diyanet (Diyanet İşleri Başkanlığı), the problem with strictly implemented secularism prior to 2002, the growth of the pro-islamic elite at the end of the 20th century, the rise of political Islam (including its societal and political expression), and new and developing trends in Turkish identity politics after Justice and Development Party came to power.



Стручна статија
УДК: 329.3:27"12]:28-05(430)

ХРИСТИЈАНСКАТА И ИСЛАМСКАТА ИДЕЈА ЗА ЧОВЕКОТ

ЗОШТО ЈАС, КАКО МУСЛИМАНКА, СУМ ЧЛЕН НА ДЕМОХРИСТИЈАНСКА УНИЈА НА ГЕРМАНИЈА?

—

автор: Џемиле Јусуф

Муслиманка во една христијанска партија – како воопшто е можно тоа? Кога се одлучив која ќе биде мојата политичка татковина, тоа беше прашање што често ми го поставуваа луѓето, и тоа од обете страни: како во самата партија, така и однадвор; луѓето со доселеничка историја, како и оние без доселеничка историја. Изненадувачкиот ефект во областа на мојата општина беше голем, а притоа не сум првата муслиманка во оваа партија, а камоли единствената. Секој од моите муслимански колеги во партијата имаше сосема лични мотиви да се одлучи за ЦДУ. Кај мене беше токму она „Ц“. Тоа го изгради мојот мост кон ЦДУ – за мене ја претставува најдобрата поврзаност меѓу мојот став кон политиката и мојата вера.

Овде постојат многу заеднички нешта, не само од теолошки аспект, туку и пресликани во секојдневниот живот. Постојат заеднички вредности, како на пример, почитта кон религиозните убедувања, кон слободата, семејството, личната одговорност и почит кон просветлениот патриотизам. Но, конкретно се работи за христијанска слика за човекот со неговата почит пред Бога, која израсна со текот на времето, што ме плени кон Унијата бидејќи опишува една умерена, средна позиција соодветна за

човека, меѓу пазарно-радикалниот индивидуализам од една, и еден принуден колективизам од друга страна.

Преклопувањата на идејата за човекот во христијанството и во исламот се големи – и во иднина можат да станат уште поголеми. Како и сите религиски науки, така и идеите за човекот не паѓаат од небо, туку произлегуваат од односните откровенија и се развиваат со тековните интерпретации понатаму – во идеален случај, во меѓусебен дијалог. Да бидат свесни за ова и заеднички да работат е, поточно, задача на сите верници, во сите религии што се повикуваат на Богот Авраамов, а не само на верските духовници. И токму христијанската демократија докажа дека заедничкиот, надрелигиозен ангажман во една демократска партија има своевидно дејство и во црквите и во верските заедници. „Новото на партиското небо“ (Ханс Маер) свесно го зазема „Ц“ во името на партијата. Кон особеностите на христијанскиот етос припаѓа и заштитата на религиозните малцинства, на пример во училиштето, што се изразува, пред сè, во можноста за посета на настава по веронаука од соодветната вера. Истото важи и за почитувањето на ритуалното обрежување на момчињата. Вреди да се напомене дека прославите „Сонце, месечина и ѕвезди“, кои се одвиваат под маската на сензибилноста за култура (се случуја како секуларен сурогат на традиционалните прослави за Св. Мартин), не се барани од страна на исламските фанатици – кои несомнено постојат – туку од оние што и онака сакаат религијата да биде отфрлена од јавниот живот. Ние, демохристијаните од различна вера, заеднички го креваме гласот против таквите шеги коишто покажуваат дека традицијата е заборавена.

НЕПРИКОСНОВЕНОТО ДОСТОИНСТВО И ДЕКЛАРАЦИЈАТА ЗА ЧОВЕКОВИ ПРАВА ОД ВИРѢНИЈА

Ако се отворат списите со откровението од христијанството и исламот, Библијата и Коранот, тогаш читателот најпрвин го пресретнуваат идеите за човекот од минатото. Тој наидува на прифаќање на ропството, подреденоста на жената под мажот или на телесната и смртната казна, кои повеќе не може да се доведат во согласност со нашето модерно сфаќање на човечкото достоинство. Но, за среќа, овие преданија не ја одбележуваат крајната, ами појдовната точка на развојот на монотеистичките религии.

Па така, уште библиските оригинални текстови – како и оние од Коранот – ги отфрлаат претставите за човечки касти или раси со различна вредност и ним им се спротивставуваат со потеклото на сите луѓе од заеднички предци. А и божјата реч и божјото сочувство не се однесуваат на некакви анонимни колективи, туку на именувани личности. Во Библијата, човекот е опишан дури и како „слика“ Божја, со што е поставена мислата за неприкосновеното достоинство. Во неговата најава за Судниот ден, Исус богослужбата ја толкува како служба за оние на кои им е потребна помош, за болните и прогонетите. Од овде се развива еден процес, кој се одвива низ милениумите, и тоа честопати

со внатрешноцрковни турбуленции и уназадувања и кој до ден-денес не е завршен.

„Кога Адам копаше, а Ева предеше, каде беше тогаш благородниот човек?“ вака им се спротивставуваат селаните и храбрите научници на барањата на благородништвото за одделни привилегии. Во христијанските земји како Швајцарија и Велика Британија, беа развиени договори и демократски форми на учество сè додека, конечно, првата декларација за човекови права – *Декларацијата за човекови права од Вирџинија*, од 1776 година – со огромно влијание врз објавата за независност на Соединетите Држави и Француската револуција, не најави: „Сите луѓе по природа се на еднаков начин слободни и независни и поседуваат одредени вродени права, кои не можат да им ги украдат и да им ги одземат на своите потомци со никаков договор, доколку се вклучат во државна поврзаност, и тоа уживањето во животот и слободата, средствата за стекнување и поседување сопственост и копнежот и достигнувањето среќа и сигурност“.

ПОНАТАМОШЕН РАЗВОЈ НА ХРИСТИЈАНСКОТО СФАЌАЊЕ

Самиот факт дека не беа малкумина потписниците на овие декларации за човекови права – припадници на различни христијански цркви и движења – кои и самите сè уште имаа робови и сè уште не можеа да си замислат жените да имаат еднакво право на глас, истовремено става јасно до знаење дека не беше – и не е доволно – само да се најават идеалите. Честопати, импулсите за понатамошен развој и усвојување на христијанската идеја за човекот не потекнуваа од институциите на големите цркви, ами од редовите на помалите движења, како оние на квекерите или баптистите. Познати проповедници и поборници за граѓански права, како Мартин Лутер Кинг, можеа повикувајќи се на оригиналните текстови, да предочат многу противречности и неправилности. ЦДУ и другите демохристијански партии имаа голем, а денес, за жал, понекогаш премалку познат удел во современото толкување на христијанската идеја за човекот, откако по варварството на националсоцијализмот, се одлучија за екуменска соработка и демократска државна форма – и со тоа, на пример, јасно ги антиципираа пионерските одлуки на Вториот ватикански собор. Преамбулата на германскиот Устав започнува со признанието: „Во одговорност пред Бога и пред човека...“, воглавно, благодарение на демохристијаните, а им се обраќа и на муслимани, и на евреји, на иноверците, па дури и на неверниците, свесни за неможноста да се избегне човечката самоограниченост. Кон христијанската идеја за човекот се вклучува и свеста дека оние што ветија „рај на Земјата“, само постојано предизвикуваа „пеколни“ системи. А бидејќи верниците можат да се надеваат на спасение и исполнување само од Бога, од една страна можат да преземат одговорност во овој свет, но истовремено и да ги откријат и да ги одбијат опасните фантазии на семеј.

РЕЛИГИОЗНА РАЗНООБРАЗНОСТ ПРЕКУ ЗАЕДНИЧКА ОДГОВОРНОСТ

На основа на нејзината христијанска идеја за човекот, Унијата успеа да оформи десетлетија на успешна политика – а истовремено да не застане таму. Таа презеде одговорност и го спроведе помирувањето со еврејството, како и поврзувањето на Сојузна Република Германија со вредностите на слобода и човекови права. Демохристијанската унија на Германија беше таа којашто за првпат во историјата успешно номинира жена за сојузна канцеларка, како и министерка за одбрана. Исто така, и првата муслиманска министерка во Германија, Ајѓул Озкан, беше членка на ЦДУ. За првото признавање на исламот како дел од Германија треба да им се заблагодари на тогашниот сојузен министер Волфганг Шојбле и на тогашниот претседател на Долна Саксонија и подоцнежниот претседател на Сојузна Република Германија, Кристијан Вулф. Додека сојузната канцеларка Ангела Меркел јасно ја поддржа оваа изјава, муслиманките и муслиманите требаше да се подзамислат зошто токму меѓу германските „левичари“ постои најголемата резервираност во однос на ваквите изјави.

Кадарноста за справување со религиозната разноликост – религиско-политичката компетентност – исто така ги има своите корени во христијанската идеја за човекот. Овде се потврдува едно искуство кое веќе го има секоја муслиманка, секој муслиман во нашата земја: со христијани и евреји, за кои нивниот верски идентитет има големо значење, најдобро успеваат дијалогот и соработката. „Ц“ не исклучува нехристијани, туку ги поканува да ги откријат преклопувањата, и тоа не само во теоријата, туку да ги изживеат и да ги продлабочат во заедничкото преземање одговорност.

ВРЕДНОСТА НА ЧОВЕКОВИОТ ЖИВОТ ВО ИСЛАМОТ

И во исламот го наоѓаме признанието на човекот како божја творба, заедничкото потекло и одбивањето на кастинскиот и расистичкиот систем. Аџилакот за Мека не се однесува само на заедничките прататковци Адам и Авраам, туку и централните ритуали одлучно се повикуваат на Првата книга на Мојсеј. По Марија, мајката божја, дури е именувана и една сура, која известува за девственото раѓање на „Ал масих“ (на Месијата!). Коранот го означува Адам – а со тоа и човекот сам по себе – како „калифа“, застапник и следбеник на Бога на Земјата. Традицијата – совпаѓајќи се со еврејските преданија, вели дека дошло до конфликт меѓу Господ и некои ангели и џини (невидливи суштества создадени од оган), кога тие се спротивставиле на божјата наредба да им се потчинат на луѓето (!). Почитувањето на човечкиот род од страна на повисоките суштества, и покрај неговото потекло од „пониска“ материја, и во исламот важи како потврда на особено признание и достоинство.

Надалеку е познато дека во сурата 5:32, за вредноста на човечкиот живот, јасно е истакнато: „Оној што ќе убие некое човечко суштество што не извршило

убиство или не предизвикало зло на Земјата, е како да ги убил сите луѓе. А оној кој го одржува во живот, е како да ги одржува сите луѓе во живот“.

Компаративните религиски студии не се единствените што упатуваат на совпаѓања со еврејскиот Талмуд – понатамошното толкување на библискиот текст – туку и самиот Коран го прави тоа, кога го воведува наведениот стих со намерата, ова Бог „им го пропиша на чедата од Израел“. Сосема независно од нагласената поврзаност овде – и тоа изразито во однос на идејата за човекот – се отвора една порта кон иднината: не само оригиналниот текст за којшто се работи, туку своја важност има и тековното толкување. Па така на пример, поканите од Коранот за меѓусебно советување може да се сфатат како рани форми на партиципативно учество и правата на жените како еден, за во тоа време, напреден и траен налог за понатамошен развој.

ОГОРЧЕНО ИСЛАМИСТИЧКО БОРЕЊЕ

Но, иако потенцијалите на исламската идеја за човекот честопати остануваат неискористени, исто како и долго време во христијанскиот свет, постојано доаѓа до контрадвижења и противудари. Па така, првите калифи беа избрани како следбеници на пророкот уште пред повторното воспоставување на многу места на династичките системи коишто се задржаа до неодамна. Со фазите на културниот и научно-технолошки процут, наизменично се менуваа и фазите на стагнација и нетолеранција.

И меѓу националистичките и социјалистичките режими на XX век, во повеќето исламски земји, исламското учење беше потиснувано во областа на неѓа на традицијата, и сè до предизвиците и до прекините на модернизацијата и глобализацијата, пречесто остануваше без зборови и беше еднострано одбивано. Во западните земји на миграција, исламот низа години играше улога само во религиозната практика и го најде својот израз во верските зданија и во религиозните инструкции во рамките на овие божји куќи. Германската исламска конференција, исламската веронаука ориентирана кон вероисповедта по германските училишта и етаблирањето на исламската теологија на високообразовните институции, во голема мера беа протежирани од министрите за образование од Демохристијанската унија. Со тоа, тие го поддржаа муслиманскиот живот во Германија и му обезбедија соодветно место. Фактот што овие акции беа поттикнати и изведени од демохристијани е понатамошен доказ за длабокото сфаќање за религиозните интереси во христијанската партија – дури и тогаш кога не се работи за сопствените.

Дури, во последно време, во западните земји – а овде Германија предводи – сè повеќе и повеќе муслимански жени и мажи одново и отворено се советуваат во однос на прашања за исламската идеја за Бога и за човекот. Дури, денес, муслиманските научници објавуваат и спорни и храбри тези, како оние за сеопштата божја милост или за тоа дека стиховите од Мека и Медина од Коранот датираат од различни времиња, и нив ги прифаќа и ги дискутира една сè посамосвесна муслиманска јавност. Додека религиозните фундаменталисти,

вистина, ги користат најновите медиуми, но ги одбиваат идејните светови на слобода и размена поврзани со нив, во Германија расте една нова генерација учители и студенти, активни на теолошки план, поставуваат мостови меѓу традициите на исламот и основните човекови права од Уставот. Тоа што судовите во Саудиска Арабија му одредија срамни казни со тепање, како и сурова казна затвор и парична казна на либералниот блогер Раиф Бадави или тоа што исламистички екстремисти во Нигерија се именуваат како „Боко харам“ (во превод: „Западното образование е забрането“), покажува колку е огорчена внатрешноисламистичката борба за идејата за Бог и човекот. Овде треба уште појасно да се заложиме за заедничките вредности на монотеистичките религии и западните заедници на вредности, и на авторитарните режими и терористичките групи повеќе да не им препуштиме да бидат кралеви за религиозна интерпретација.

Точно дека теолошките дискурси од исламистичкиот свет ги сметам за многу важни, но сепак, не верувам дека ние како демократи треба да ги чекаме нивните резултати. Како што беше правилно тоа што поранешните демохристијани се поставија на врвот на едно екуменско движење, со тоа што едноставно ја покажаа во практика демократската и прагматската соработка, така може и треба заеднички да се ангажираме како христијани, муслимани, евреи, иноверци и неверници.

ЗАЕДНИЧКИ ПРАГМАТСКИ ПРИСТАП

Тоа вклучува признавање на мирно мнозинство, кое во секојдневието живее заедно како колеги и соседи, пријатели и партнери, како и заедничка одбрана од екстремизмот и заговорничките теории – и тогаш кога се засегнати интересите на другите. Секаде каде што успева ваквата соработка и солидарност, општеството не добива само како целина, туку се испраќаат оживувачки импулси до верските заедници и црквите. Модерната христијанска идеја за човекот, по фазите на ужасни заблуди, доби нова сила и длабочина од дијалогот со еврејството. Како германска муслиманка, гледам споредбени шанси за соработка со мојата вера. Во меѓусебното почитување, а пред сè, во катадневна соработка, и ние можеме да растеме заедно. Овде можеме да се повикаме на безвременската процена на неговата Светост папата Јован Павле II при мировната молитва во Асиси, во 1986 година: „Ние сме сестри и браќа со луѓето од друга вероисповед појдени на аџилак; сите се наоѓаме на патот кон целта што ни ја готви Бог“.

Првпат објавено на германски јазик во „Die Politische Meinung“ Nr. 531 , März/ April 2015, 60. Jahrgang, ISSN 0032-3446

ABSTRACT

The idea of man in Christianity and Islam largely overlap — and may overlap even more in the future. As in all other religious studies, the ideas of man do not appear out of thin air, but come from pertinent revelations and develop further with the current interpretations —ideally, through mutual dialogue. To be aware of this and work on it together is the explicit task of all believers of all Abrahamic religions, not just of the spiritual leader. And it is precisely Christian democracy that has demonstrated that the mutual, supra-confessional involvement in a democratic party has particular influence in the churches and religious communities as well.



Проф. д-р **Јонуз Абдулаи** е политиколог, продекан на Факултетот за јавна администрација и политички науки при УЈИЕ Тетово. Предавач по предметите: Вовед во политичките науки, Менаџирање со човечките ресурси и по предметот Менаџирање со јавните политики. Бил учесник на многу национални и меѓународни конференции, и е автор на неколку универзитетски публикации – учебници. Учествувал во неколку меѓународни проекти, како што е Темпус 4, програмата за лидерство и работа на младите во заедница, ИПА-проект за воспоставување прекугранични институционални партнерства во пристапот луѓе со луѓе, и други значајни научни дела и програми. И-мејл: j.abdullai@seeu.edu.mk

Александар Даштевски е правник, адвокат и магистер по меѓународни односи и дипломатија. Докторира на политички науки, со дисертација на тема *Културниот релативизам наспроти универзализмот на политиките на човековите права во земјите од ЈИЕ*. Тој е генерален директор, доцент и предавач по меѓународни човекови права, меѓународно право, меѓународни односи и мултикултурализам на Универзитетот „Евро-Балкан“ во Скопје. Александар Даштевски е визитинг-професор на Универзитетот „Американ колеџ“ – Скопје. И-мејл: dashtevski@gmail.com

Катарина Сенге. Родена 1982 година во Ерфурт, координаторка за имиграција и интеграција, Главен оддел за политика и советување на фондацијата Конрад Аденауер. И-мејл: Katharina.Senge@kas.de

Д-р **Зоран Илиевски** е вонреден професор и раководител на Институтот за политички науки на Правниот факултет „Јустинијан Први“ при Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје. Тој е надворешен соработник на неколку истражувачки институти. Бил соработник во истражувачки проекти со Универзитетот во Грац, ЛСЕ, Европската академија од Болцано, Универзитетот од Цирих, а има предводено и истражувачки и наставно-научни проекти во рамките на ТЕМПУС програмата, FP6 и FP7 програмите на Европската Унија, како и програмата СКОПЕС на Националниот совет за наука на Швајцарија. Неговите истражувачки интереси ги вклучуваат регулирањето и акомодацијата на етничките конфликти, методите за делење на моќта и меѓународните односи. И-мејл: ilievski.zoran@gmail.com

Џемиле Јусуф. Родена 1978 година во Леверкузен. Во 2008 година станува референтка во Министерството за генерации, семејство жени и интеграција на сојузната покраина Северна Рајна-Вестфалија, а во 2013 година е избрана како прва муслиманска пратеничка во германскиот Бундестаг. Таа е одговорна за прашањата за интеграции во фракцијата на ЦДУ/ЦСУ. И-мејл: cemile.giousouf@bundestag.de

Ненад Марковиќ е доцент на политичките студии при Правниот факултет „Јустинијан Први“ – Универзитет „Св.Кирил и Методиј“. Магистерските студии ги завршува на Европските регионални мастер студии по демократија и човекови права во Југоисточна Европа (ERMA), на Универзитетот во Сараево/Болоња, во 2003. Докторската теза ја одбрал во 2010 година, на матичниот Универзитет, на тема „Влијанието на организациите на цивилното општество на македонската демократска транзиција и консолидација“. Тој е основач и истражувач на Институтот за демократија „Социетас цивилис“ – Скопје, и член на уредувачкиот одбор на списанието „Политичка мисла“. Неговите академски интереси се фокусираат на политичката теорија, политичката филозофија, национализам, цивилно општество, политички мит и култура итн. И-мејл: nenad.markovic@gmail.com

Доцент д-р **Ирена Рајчиновска Пандева** е родена во 1975 година. Работи на Правниот факултет „Јустинијан Први“ во Скопје, на Политичките студии од 1997 година, а како доцент е избрана во 2013 година. Автор е на повеќе научни и стручни трудови објавени во земјата и во странство. Докторирала на политички науки на тема „Турција: националниот идентитет и евроинтеграцијата“. Магистрала во областа на меѓународната политика на тема „Улогата на меѓународната заедница во кипарскиот конфликт“. И-мејл: irenapandeva@hotmail.com

Д-р **Александар Спасеновски** е доцент на Правниот факултет „Јустинијан Први“ при Универзитетот „Свети Кирил и Методиј“ во Скопје, Република Македонија. Спасеновски докторирал на тема што се однесува на уставно-правниот статус на религиите и на слободата на вероисповед. Тој трипати бил избран за пратеник во македонскиот Парламент, а бил и стипендист на Фондацијата „Конрад Аденауер“. И-мејл: macedoniae@gmail.com

Африм Треси има долгогодишно работно искуство во различни меѓународни организации во сферата на владеење на правото, безбедноста и мониторинг-мисиите. Вработен бил во мисиите на КФОР, ОБСЕ и на ЕУПОЛ, во регионот, каде што се здобил со големо работно искуство во овие полиња. За време на изборите, редовно бил ангажиран од страна на ОБСЕ/ОДИХР во нивното следење, во својство на преведувач. Моментално е ангажиран како административен работник во УЈИЕ, во делот на академско планирање, и е раководител на одделот за централен регистар. Африм Треси е дипломиран економист и магистрант по бизнис информатика на УЈИЕ. И-мејл: a.tresi@seeu.edu.mk

Томас Волк е роден 1986 година во Валдкирх, координатор за исламот и религискиот дијалог, Главен оддел за политика и советување, фондација Конрад Аденауер. И-мејл: thomas.volk@kas.de

Jonuz Abdullai (PhD) is a political scientist and Vice-Dean of the Faculty of Public Administration and Political Science at the SEEU, Tetovo where he teaches Introduction to Political Sciences, Human Resources Management, and Public Policy Management. He has participated in many national and international conferences and has published several university textbooks. He has also participated in several international projects, such as the Tempus 4 Program for Leadership and Community Youth Work, the IPA Project for Establishing International Institutional Partnerships in the People-to-People Approach, and other important scholarly projects and programs. E-mail: j.abdullai@seeu.edu.mk

Aleksandar Daštevski, holds an MA degree in International Relations and Diplomacy and a PhD degree in Political Science. His doctoral thesis is titled “Cultural relativism versus the universalism of human rights policies in SEE countries”. Dasteovski is Director General of the Euro Balkan University in Skopje, where he also teaches as Assistant Professor of International Human Rights, International Law, and International Relations and Multiculturalism. He is visiting lecturer at UACS and SIE universities. E-mail: dashtevski@gmail.com

Cemile Giousouf was born in 1978 in Leverkusen, and in 2008 became a consultant at the State Ministry of Generations, Family, Women and Integration in the federal state of North Rhine-Westphalia. In 2013 she was elected the first Muslim MP in the German Bundestag. She is responsible for integration issues within the CDU/CSU faction. E-mail: cemile.giousouf@bundestag.de

Zoran Ilievski is Associate Professor of Political Science and Head of the Political Science Department of the Faculty of Law at the Ss. Cyril and Methodius University of Skopje. He is an external collaborator to several think-tanks and has worked on a number of research projects with the University of Graz, LSE, the European Academy of Bolzano and the University of Zurich. He was also a leading a number of EU research and teaching projects in the TEMPUS, FP6, FP7 and the Swiss SCOPES programmes. His research interests include regulation and accommodation of ethnic conflicts, power sharing arrangements and international relations. E-mail: ilievski.zoran@gmail.com

Nenad Marković is Assistant Professor at the Political Science Department of the Iustinianus Primus Faculty of Law, Ss. Cyril and Methodius University. He obtained his MA degree from the European Regional Master Programme in Democracy and Human Rights in Southeast Europe (ERMA) – University of Sarajevo/University of Bologna in 2003. Professor Markovic defended his PhD thesis in 2010 at his home university. The topics was “The impact of civil society organizations on the democratic transition and consolidation in the Republic of Macedonia.” He is founder and a senior researcher at the Societas Civilis Institute for Democracy – Skopje and member of the editorial board of the *Political Thought* quarterly magazine. His main

interests include political theory, political philosophy, nationalism, civil society, and political culture/myth. e-MAIL: nenad.markovic@gmail.com

Irena Rajcinovska Pandeva holds a Ph.D. degree in Political Science (dissertation title: "Turkey: National identity and EU integration") and an MA degree in International Law and Politics (thesis title: "The role of international community in the Cyprus conflict"). She is Assistant Professor at the Political Science Department of the Iustinianus Primus Faculty of Law and has authored a number of scholarly articles published in Macedonia and abroad.. E-mail: irenapandeva@hotmail.com

Katarina Senge, born 1982 in Erfurt. Coordinator for Immigration and Integration, Department of Policy and Consulting, Konrad-Adenauer-Stiftung. E-mail: Katharina.Senge@kas.de

Aleksandar Spasenovski is Assistant Professor at the Iustinianus Primus Faculty of Law, Ss. Cyril and Methodius University in Skopje. Spasenovski's doctoral thesis explores the constitutional and legal status of religions and freedom of religion. He has served three terms as an MP in the Macedonian parliament, and was a scholar of the Konrad Adenauer Foundation. E-mail: macedoniae@gmail.com

Afrim Tresi has gained extensive experience working for various international organizations in the sphere of the rule of law, security and monitoring missions. He has been working for KFOR, OSCE and EUPOL missions in the region where he has gained vast work experience in these areas. During the elections, he has regularly been engaged by the OSCE/ODIHR in the monitoring process as an interpreter. He is currently working in the administration of the SEEU in the area of academic planning and is in charge of the section for the central register. Afrim Tresi holds a BS degree in Economy and an MA degree in Business Informatics from the SEEU. E-mail: a.tresi@seeu.edu.mk

Thomas Volk, born in 1986 in Waldkirch. Coordinator for Islam and Religious Dialogue, Department of Policy and Consulting, Konrad-Adenauer-Stiftung. E-mail: thomas.volk@kas.de



Издавач: Фондација „Конрад Аденауер“, Република Македонија

Основачи: д-р Ѓорѓе Иванов, м-р Андреас Клајн

„Политичка мисла“ - Уредувачки одбор:

Јоханес Д. Раи	Фондација „Конрад Аденауер“, Германија
Андреас Клајн	Фондација „Конрад Аденауер“, Германија
Владимир Мисев	Институт за демократија „Societas Civilis“ Скопје, Република Македонија
Ненад Марковиќ	Политички студии, Правен факултет „Јустинијан Први“, Универзитет Св. Кирил и Методиј во Скопје, Република Македонија
Иван Дамјановски	Политички студии, Правен факултет „Јустинијан Први“, Универзитет Св. Кирил и Методиј во Скопје, Република Македонија
Гоце Дртковски	Издавачка куќа „Љубовта е петтиот елемент“, Република Македонија
Сандра Кољачкова	Фондација „Конрад Аденауер“, Република Македонија
Александар Бурка	CIVIC – Институт за меѓународно образование, Австрија
Сара Барбиери	Институт за Централна и Источна Европа и Балканот, Италија
Дејан Павловиќ	Факултет за политички науки, Универзитет во Белград, Република Србија
Жозе Раимундо де Араужо Карваљо Жуниор	Економски факултет, Сојузен универзитет Сера, Бразил
Иварс Ијабс	Факултет за општествени науки, Универзитетот во Латвија, Латвија
Лидиа Пука	Полски институт за меѓународни односи, Полска

Адреса:

ФОНДАЦИЈА „КОНРАД АДЕНАУЕР“,
„Ристо Равановски“ 8, МК-1000 Скопје,
Тел.: 02 3217 075 ; Факс: 02 3217 076
E-mail: Skopje@kas.de, Интернет: www.kas.de
ИНСТИТУТ ЗА ДЕМОКРАТИЈА “SOCIETAS CIVILIS”
СКОПЈЕ, „Крагуевачка“ 2, МК-1000 Скопје Тел./
факс: 02 30 94 760, E-mail: contact@idscs.org.mk,
Интернет: www.idscs.org.mk
E-mail: map@yahooogroups.com

Печат: Винсент графика

Дизајн: Дејан Кузмановски

Техничка подготовка: Пепи Дамјановски

Превод: Ива Фиданчева, Калина Јанева

Јазична редакција на македонски: Елена Саздовска

Јазична редакција на англиски: Рајна Кошка

Ставовите изнесени во списанието не се ставови на Фондацијата „Конрад Аденауер“ и Институтот за демократија „Societas Civilis“, туку се лични гледања на авторите. Издавачите не одговараат за грешки направени при преводот. Списанието се издава 4 пати годишно и им се доставува на политичките субјекти, државните институции, универзитетите, странските претставништва во Република Македонија.

Година 13, број 51, септември
Скопје 2015
ISSN 1409-9853

Publisher: Konrad Adenauer Foundation, Republic of Macedonia

Founders: Dr. Gjorge Ivanov, Andreas Klein M.A.

Politička misla - Editorial Board:

Johannes D. Rey	Konrad Adenauer Foundation, Germany
Andreas Klein	Konrad Adenauer Foundation, Germany
Vladimir Misev	Societas Civilis Institute for Democracy, Skopje, Republic of Macedonia
Nenad Marković	Political Science Department, Faculty of Law "Iustinianus I", Ss. Cyril and Methodius University in Skopje, Republic of Macedonia
Ivan Damjanovski	Political Science Department, Faculty of Law "Iustinianus I", Ss. Cyril and Methodius University in Skopje, Republic of Macedonia
Goce Drtkovski	"Ljubovta e pettiot element" Publishing House, Republic of Macedonia
Sandra Koljačkova	Konrad Adenauer Foundation, Republic of Macedonia
Alexandar Burka	CIVIC – Institute for international Education, Austria
Sara Barbieri	Istituto per l'Europa Centro-Orientale e Balcanica, Italy
Dejan Pavlović	Faculty of Political Science, University of Belgrade, Republic of Serbia
José Raimundo de Araújo Carvalho Júnior	Faculty of Economics, Federal University of Ceará, Brasil
Ivars Ijabs	Faculty of Social Sciences, University of Latvia, Latvia
Lidia Puca	The Polish Institute of International Affairs, Poland

Address:

KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG
ul. Risto Ravanovski 8 MK - 1000 Skopje
Phone: 02 3217 075; Fax: 02 3217 076 ;
E-mail: Skopje@kas.de; Internet: www.kas.de
INSTITUTE FOR DEMOCRACY “SOCIETAS CIVILIS”
SKOPJE ul. Kraguevačka 2 MK - 1000 Skopje; Phone/
Fax: 02 30 94 760; E-mail: contact@idscs.org.mk;
Internet: www.idscs.org.mk
E-mail: map@yahooogroups.com

Printing: Vinsent Grafika

Design: Dejan Kuzmanovski

Technical preparation: Pepi Damjanovski

Translation: Iva Fidančeva, Kalina Janeva

Macedonian Language Editor: Elena Szadzovska

English Language Editor: Rajna Koška

The views expressed in the magazine are not the views of Konrad-Adenauer-Stiftung and the Institute for Democracy “Societas Civilis” Skopje. They are personal views of the authors. The publisher is not liable for any translation errors. The magazine is published 4 times a year and it is distributed to political subjects, state institutions, universities, and foreign representatives in the Republic of Macedonia.

Year 13, No 51, September
Skopje 2015
ISSN 1409-9853