

Dr. sc. Krešimir Petković*

KAKO KAŽNJAVAJU VELIKE RELIGIJE? PRILOG ČITANJU KAZNENE POLITIKE SVETIH TEKSTOVA¹

U radu se polazi od postavke da je u suvremenom svijetu religija važan faktor oblikovanja društvenih i političkih odnosa i da treba istražiti njezin utjecaj na kaznenu politiku. U tekstu se stoga, u svojstvu prvog interpretacijskog koraka u istraživanju utjecaja religije na kaznenu politiku, istražuju shvaćanja kaznene politike u svetim tekstovima budizma, islama i kršćanstva te se odgovara na pitanje kakvu sliku kaznenog čovjeka te religije nude, kakvo kažnjavanje i kakvu kaznenu politiku preferiraju. Zatim se ispituju mogući interpretacijski problemi u tumačenju utjecaja religijskih tekstova na kaznenu politiku te se formulira pet provizornih metodologijskih načela za razumijevanje utjecaja religije na kaznenu politiku. Umjesto zaključka, ilustriraju se ambivalentnosti tumačenja religije i njezina utjecaja na kaznenu politiku na primjeru nekoliko religija koje nisu bile podrobno analizirane u glavnom dijelu rada.

Ključne riječi: budizam, islam, kršćanstvo, kaznena politika, sveti tekst, represija, prevencija, rehabilitacija, smrtna kazna, zatvor

UVOD: RELIGIJA I KAZNENA POLITIKA

Optimizam države blagostanja u teorijski je diskurs društvenih znanosti donio različite "krajeve". Dobro poznati i donekle oprezni kraj ideologije (Bell, 1960) nekoliko desetljeća kasnije popratio je pretenciozniji kraj povijesti (Fukuyama, 1992), slavodobitno inspiriran globalnim urušavanjem komunizma. Taj su društveni, politički i diskurzivni razvoj iz različitih perspektiva popratile i dulje vremena prisutne teze o sekularizaciji (Bruce, 2002) i o sekularnom dobu (Taylor, 2007). Međutim, modernistički optimizam raščaranog

* Dr. sc. Krešimir Petković, docent na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu. Područja interesa su mu politička teorija, javne politike i kaznena politika.

¹ Članak je nastao dopunom i preradom materijala iz komparativnog dijela autorove doktorske disertacije *Država i zločin: interpretacijska analiza kaznene politike u Republici Hrvatskoj* obranjene na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu 2011.

svijeta ili, s druge strane, melankolija vjerskih pisaca u zemlji i inozemstvu koji nelagodno prate znakove vremena (Matulić, 2009), ima i svoje “mračnije” naličje. Kao što je naznačeni kraj povijesti pratila razglašena pesimistična projekcija o sukobu civilizacija (Huntington, 1996), razmišljanja o sekularizaciji i slabljenju utjecaja religije na politički i javni život dobila su protutežu, prvo, u dobro empirijski utemeljenom raščlanjivanju političke utjecajnosti religije (Stark i Bainbridge, 1985; Kepel, 1994; Berger, 1996, 1999; Esposito i Watson, 2000), ne ponajmanje u vezi sa sukobom civilizacija, koje u pozadini obično imaju i neko religijsko naslijeđe (npr. Van Der Veer, 1984), te, drugo, u utjecajnoj klasičnoj literaturi o političkoj religiji koja na različitim razinama refleksije i etičkog angažmana piše o sakralizaciji političkih sadržaja (Bellah, 1967; Voegelin, 1999; Bellah i Hammond, 1980). Bez obzira na političku upotrebu te literature i njezinu ideologijsku dimenziju, te vjerojatno dvojbenu metaforu mraka, koja umjesto na eventualne pozitivne učinke religije ponajprije upućuje na nasilje i konflikte što se često mogu povezati s religijskim podjelama i motivacijama religijskih fanatika (v. Juergensmeyer, 1993; 2000), jedno je jasno: religija i njezin politički utjecaj danas se ne mogu zanemariti, a teza o sekularizaciji gotovo da postaje “mit o sekularizaciji” (Casanova, 1994, 11).² Utjecaj religije stoga treba ispitati i s obzirom na politiku kažnjavanja.³

² Nekoliko referencija o političkoj utjecajnosti religije u ovoj i prethodnoj rečenici dugujem pohađanju otvorenog istraživačkog seminara u organizaciji Dejana Jovića na Fakultetu političkih znanosti. U sklopu tog seminara Vjekoslav Perica je 2. 12. 2011. održao izlaganje *The Religious Consecration of Politics since 1970s: Sources, Forms, and Consequences* (Religijsko posvećenje politike od 1970-ih: izvori, oblici i posljedice), u kojemu je, nasuprot literaturi o sekularizaciji, govorio o utjecaju religije na politiku i političke sukobe danas. Neke od upotrijebljenih referencija Perica je dao u predavanju, a većinu ostalih pronašao sam pomoću njegove knjige *Balkan Idols* (Perica, 2002).

³ U radu se terminom “politika kažnjavanja” i “kaznena politika” koristim otprilike sinonimno, u značenju opravdanja, oblikovanja i izvršavanja kazni povezanih s ponašanjem koje se određuje kao kažnjivo u nekoj političkoj zajednici, premda bi se, barem na engleskom, mogla povući distinkcija između *penal politics* i *penal policy*, gdje bi prvo snažnije konotiralo borbu za moć, utjecaj različitih interesa i političkih diskursa te otvorenost političke igre u oblikovanju kažnjavanja, dok bi drugo snažnije upućivalo na autorizirani izbor, prihvaćene programe i tokove djelovanja na različitim institucionalnim razinama (lokalnoj, državnoj, regionalnoj, transnacionalnoj) u pogledu kažnjavanja. Slična se distinkcija može povući između širih pojmova *criminal justice politics* i *criminal justice policy (making)* koji se ponekad zahvaćaju s pojmom kaznene politike koji – analogno s kaznenim pravom, koje nipošto ne znači samo normiranje kazne i njezina izvršenja – ne mora obuhvaćati samo penologijske diskurse i specifično kaznene institucije, nego može podrazumijevati znatno širi političko-institucionalni sklop koji u nekom društvu oblikuje, primjenjuje i racionalizira kaznenopravne norme. O određenju tih pojmova na različitim razinama akademskog diskursa – političko-povijesnoj, komparativnoj, normativnoteorijskoj i onoj stvaranja javnih politika na razini teorijskih studija i upravljačke prakse v., primjerice, Rusche i Kirchheimer, 2003; Cavadino i Dignan, 2005; Tonry, 2011; Dye, 2005, 60-91; Stolz, 2002; Marion i Oliver, 2011; Welsh i Harris, 2012.

Politika kažnjavanja je složeno područje, a to vrijedi i za trasiranje mogućih religijskih utjecaja na nju, pa se postavlja razumljivo uvodno pitanje na kojoj razini i u kojem preciznom smislu provesti istraživanje o – po pretpostavci zmršenom – odnosu tih dvaju područja. Pomalo u sjeni popularne literature koja stavlja naglasak na religijski inspirirano povijesno i suvremeno nasilje među različitim monoteističkim kolektivima (Jordan, 2008; Pace, 2009), ostala je intrigantna problematika ispitivanja utjecaja religije na kaznene stavove i kaznenu politiku, u kojoj nije riječ o, možemo tako reći, “vanjskim poslovima” nekog kolektiva ili zajednice, nego o njegovim unutarnjim poslovima: o religijskom diskursu koji se bavi zločinom i kaznom na razini pojedinaca koji su dio kolektiva. Nasilje se u potonjem žanru religijskim diskursom ne autorizira “prema van”, nego je riječ o “unutarnjoj” legitimaciji i autorizaciji kazne, koja može biti nasilna prema pojedincu koji je član zajednice ili podliježe pravilima što vrijede na njezinu teritoriju. Je li na toj razini religija utjecajna? Mogu se navesti ilustrativni primjeri koji to potvrđuju. Ne samo u povijesti politike kažnjavanja nego i u njezinoj suvremenosti, više ili manje teokratski režimi poput Irana ili Saudijske Arabije izravno se pozivaju na šerijat u oblikovanju državne politike kažnjavanja. Prvi članak temeljnog zakona Saudijske Arabije, koji je proglašen dekretom kralja Fahda 1992, određuje Saudijsku Arabiju kao islamsku državu, a Kuran i sunet – kanonizirane Muhamedove upute i postupke – kao njezin ustav, što izravno oblikuje i kazneni sustav države, u krajnjoj se liniji očitujući u javnim pogubljenjima sabljom, petkom, na trgu Dira u Rijadu. Religija je u tom slučaju izravan normativni referentni sustav za državno kažnjavanje. S druge strane, premda je politički režim nominalno sekularan, pozivanje na Boga i religiju u SAD-u ne pojavljuje se samo u hortatornim političkim govorima i ne izražava se samo u diskurzivnom uokvirivanju američke vanjske politike kao pravedne borbe dobra protiv zla (Petković, 2004). Kazneni stavovi fundamentalističke desnice koja se poziva na Stari zavjet – možemo je shvatiti kao zaoštreni izraz općenito snažnije religioznosti američke populacije u odnosu na Zapadnu Europu (usp. Offe, 2004) – mogli bi imati utjecaj na politiku kažnjavanja u SAD-u, kako na onu federalnu tako i na kaznene politike pojedinih država. Naime, uz federalizam i njegovu specifičnu političku dinamiku koja oblikuje kažnjavanje (npr. o smrtnoj kazni: Garland, 2010), isplativost političarima, jednako republikancima i demokratima, da u kampanjama budu čvrsti prema zločinu (Newburn i Jones, 2005), zahuktali političkoekonomski kompleks neoliberalne kaznene politike (Wacquant, 2009; Petković, 2010) i oblikovanje države i društva sveprisutnim “upravljanjem kroz zločin” (Simon, 2007; Petković, 2012), religija bi mogla biti jedan od faktora koji objašnjavaju strogost i “glomaznost” kaznene politike u SAD-u, gdje je neviđeni porast kaznene politike prizvao zlokobnu metaforu “zapadnog gulaga” (Christie, 1994). Bi li se činjenicu da su SAD država s

relativno, ali i *apsolutno* najvećom zatvorskom populacijom na svijetu – da ne govorimo o onoj kaznenoj, koja uključuje i sve subjekte na uvjetnom otpustu i pod režimom probacijskog nadzora⁴ – barem djelomično moglo pripisati tome što su kazneni stavovi relevantnog dijela populacije oblikovani retributivnim religijskim naslijeđem biblijskoga Starog zavjeta? Veza možda nije izravna, ali religijski oblikovani kazneni stavovi, kao kulturološka pozadina političkog procesa, mogli bi se posredno, različitim procesualnim i institucionalnim političkim mehanizmima, prebacivati u službeno sekularnu kaznenu politiku što ponovo religiju čini kazneno relevantnom.⁵

Već i ove dvije kratke ilustracije pokazuju da važnost religije za kažnjavanje nije trivijalna, sugerirajući pritom i osnovni smjer njezina utjecaja (religija kao *uzrok* ili *razlog* određenog kažnjavanja) i opravdavajući naše istraživanje kao smislen pothvat, ali pitanje precizne razine ispitivanja religije s obzirom na kažnjavanje ostaje neodgovorenim. Moglo bi se, primjerice, ispitivati povijesni razvoj pojedinih religijskih tradicija i njihov empirijski utjecaj na politiku kažnjavanja. Moglo bi se zatim istraživati kako pojedine religije unutar i preko granica državnih sustava utječu na kažnjavanje te uspoređivati te utjecaje u metodologijskome žanru komparativnih kaznenih religija. Moj prinos u ovom tekstu ima nešto skromnije ambicije prethodnih radnji za takva istraživanja. Usmjerit ću se ponajprije na same svete tekstove i elementarne postavke koje se u njima nalaze ili su s njima tijesno povezane kao dio uvriježene jezgre religijskog učenja. Moje je temeljno pitanje kakvu politiku kažnjavanja nude sveti tekstovi i na kakvoj slici čovjeka, odnosno na kakvoj ontologiji, oni počivaju kada se gleda *sâm tekst*. Drugim riječima, koji je elementarni sklop kaznene politike što ga se može iščitati iz tih tekstova? Dakle, riječ je o elementarnoj hermeneutici kažnjavanja u kojoj još uvijek ne ispitujem stvarne utjecaje tih tekstova u empirijski shvaćenim sustavima kažnjavanja. Tvrdnje o stvarnim utjecajima religije na kaznene sustave pojavljuju se tek u svojstvu ilustrativnih primjera i referencija, perifernih refleksija i naznaka mogućih temeljitijih istraživanja. U vezi s tim istraživanjima može se odmah izreći temeljno načelo metodologijskog opreza koje ću u formi nekoliko odrednica razraditi na kraju teksta. Za ispravno razumijevanje ovog istraživanja treba, naime, imati na umu da u većini slučajeva, kao u prethodnom američkom primjeru, posvećeni tekstovi nipošto nisu jedini dokumenti u društvu kojim bi upravljao jedan diskurs, u društvu koje se nije diferenciralo bilo po parsonsovim, habermasovskim

⁴ V. www.prisonstudies.org (pristupljeno 8. 5. 2012).

⁵ Zanimljivo je da američki internetski aktivisti koji podržavaju smrtnu kaznu, nerijetko upravo u okvirima religijskog diskursa, svoje zahtjeve za egzekucijom osuđenih ubojica prezentiraju kao jednostavnu, gotovo manihejsku naraciju o borbi između dobra, koje predstavljaju žrtve, i zla, koje predstavljaju ubojice. Ti se diskurzivni procesi, ukratko, svode na “shematsku priču . . . s malo kontekstualnog zaleđa” (Lynch, 2002, 228).

ili luhmannovskim kriterijima koji govore o društvu kao složenom funkcionalnom i komunikacijskom sustavu, o odnosu svijeta života i racionalnosti sustava, odnosno o “društvu društava”. Jednostavnih društava upravljanih isključivo sakralnim kodom danas nema, a takva zasigurno nije ni Saudijska Arabija koju smo ilustrativno spomenuli. Različiti kazneni režimi država, njihovo oštro ili blago kažnjavanje, zasigurno nisu u vezi samo s religijama. Koliko god fundamentalisti, pozivajući se na religiju, inzistirali na tome da se vraćaju predmodernim temeljima organizacije života, njihove tradicije nisu izuzete iz nanosa povijesti, nego su s više ili manje uspjeha konstruirane u modernosti, u pravilu od raznorodnih elemenata. Međutim, nema spora da religije danas služe kao osnova ne samo retributivnim ili drugim načelima kažnjavanja nego mogu predstavljati konačni smisao kaznene politike. Zašto i kako kazniti čovjeka, može li se on reformirati i koja je svrha toga – to su pitanja na koja religijske tradicije daju fundamentalne odgovore koji su i danas zanimljivi mnogima. Svako ispitivanje utjecaja religije na kaznenu politiku stoga mora početi od samih tekstova i pokušati interpretirati njihovu poruku prije smještanja u društvene, povijesne i političke kontekste. Ovaj je tekst u tom smislu nuždan preliminarni korak.⁶

Već taj zahvat nosi korist za studij politike kažnjavanja, s jedne strane za kazneno pravo, koje mora uzeti u obzir izvanpravne utjecaje na kaznenu politiku, a s druge za političku znanost koja se zanima za kaznenu politiku kao jednu od javnih politika i kao područje u kojemu se temeljno oblikuju granice dopuštenog i nedopuštenog ponašanja u zajednici i, na taj način, konstituiraju politički subjekti. Također, pregled osnovnih religijskih stavova i diskurzivnih naslijeđa ne predstavlja apolitičnu analizu civilizacijske baštine i zbog toga što oni mogu imati implikacije u političkoj areni međunarodnih odnosa. Primjerice, u kontekstu politike europskog integriranja on može ponuditi specifičnu perspektivu o zahtjevima za političkim postuliranjem kršćanskih osnova Eu-

⁶ Pod religijskim tekstom ne mislim doslovno na singularni pisani dokument, nego na religijsku diskurzivnu poruku koja može doći i u fragmentima ili u više izvora, ali je vezana za općepriznate elementarne sadržaje religije i može se promatrati odvojeno od specifičnih interpretacija, tradicija vezanih uz različite pravce, sekte i shizme, do kojih uvijek dolazi povećanjem broja sljedbenika, poviješću i “sekularizacijom” nekog religijskog učenja, kao i odvojeno od specifične kaznenopolitičke upotrebe. Primjerice, stih iz Kurana ili redak iz evanđelja su tekst, ali to su u okvirima ovog rada i pojedina zen priča ili priznati Muhamedov postupak, a pozivanje na njih u opravdanju kaznene politike ili specifična političkopovijesna upotreba znače povezivanje tog teksta s kontekstom i njegovu interpretacijsku permutaciju. Distinkciju između teksta i konteksta teško je održati u smislu krajnjeg opravdanja – tekst jest uvijek dio konteksta i uvijek podrazumijeva partikularnu interpretaciju, što se lako može pokazati već i na upotrijebljenim primjerima – ali mislim da upotrijebljena distinkcija funkcionira na razini ovog istraživanja, upućujući na minimalni konsenzus koji postoji o temeljnim religijskim sadržajima koji se analiziraju.

rope i njihovom spojivošću s pristupanjem zemlje sa snažnom islamskom tradicijom i identitetom poput Turske u Europsku uniju: jesu li slike čovjeka i politike kažnjavanja u odgovarajućim svetim tekstovima kompatibilne ili nisu, i je li u tom smislu makar teoretski moguća konvergencija kaznene politike? Čini se da kroz politiku kažnjavanja sveti tekstovi mogu postati posebno važni za politiku općenito.

Predmet je, dakle, legitiman. Druga napomena, što kroz osobu autora nastoji metodologijski legitimirati istraživanje, jest da njegov autor nije ni teolog, ni kazneni pravnik, nego politolog, analitičar diskursa i javnih politika s naglašenim interesom za kaznenu politiku. Ne mislim da religijska pozicija autora nužno utječe na valjanost i nepristranost analize, ali nema smisla skrivati identitet autora i u tom smislu: on je agnostičan više nego vjeran, ali bez posebnih predrasuda prema religiji općenito ili bilo kojoj od religija koje se analiziraju, pasivni katolik s parcijalnim sakramentima koji su mu tradicijski preneseni. Ideja mu je – bez religijske afilijacije ili teologijske ekspertize, u svojstvu društvenog znanstvenika i analitičara diskursa – pogledati što doista piše u tekstovima mimo medijskih izobličavanja, različitih nanosa tradicije, političkih zaoštavanja i uzajamnog iskrivljavanja zelotâ. Tome svemu ipak treba dodati još jednu uvodnu ogradu: religijski spisi su nezgodna tema za istraživanje, ne zbog podrazumijevane gorljivosti vjerskih fanatika koji ne vole da im se analitički pristupa, nego zbog njihove starosti, složenosti tradicijâ kojih su dio (iz kojih je, dakako, teško bez izlaganja prigovorima izdvojiti osnovne postavke i izolirati temeljne tekstove), i brojnosti egzegeta koji su često obdareni impresivnom erudicijom, a posvetili su život istraživanju nekog segmenta religijskog učenja. Poanta je da nije nezamislivo da laik unatoč pristojnoj općoj informiranosti stekne pokoju temeljno iskrivljenu predodžbu, posebno kada se upušta u slikanje ovako širokim potezima. Ako do toga dođe, mogu jedino reći da takva interpretacijska pogreška nije bila izraz zle volje ili maliciozne predrasude prema nekom od religijskih učenja i da ću rado prihvatiti utemeljene protuargumente koji će mi pokazati da pogrešno tumačim stvari. Nakon što je to rečeno, u uvodu mi preostaje tek još kratko naznačiti strukturu rada.

U radu ću, prvo, na razini teksta, a ne složenih praksi, rituala ili institucija, analizirati tri religije – budizam, islam i kršćanstvo – koje se zbog utjecaja i geografske rasprostranjenosti često nazivaju svjetskim ili velikim religijama, katkad prateći analizu teksta usputnim primjerima važnosti tih religija za kaznenu politiku i različitim kontekstualnim interpretacijskim zahvatima. Budizam obrađujem sasvim kratko, uz crticu o taoizmu, a islam i kršćanstvo, koji su u pogledu kaznene politike barem u ovom podneblju zanimljiviji i politički relevantniji diskursi, obradit ću nešto opsežnije. Već rudimentarna tripartitna kategorizacija – ne inzistira se, primjerice, na razlici između teravaskog, mahajanskog i vadžrajanskog budizma; između sunitskog, šijitskog i haridžijskog islama, ili između pravoslavlja, katolicizma i protestantizma

– daje naslutiti krajnju općenitost: mnoge druge relevantne religije, kao i bezbrojne varijacije, pravci, apostaze, hereze, sekte i denominacije unutar spomenutih triju kišobranskih termina neće biti predmet posebnog razmatranja. Dakako, kada to bude potrebno za istraživanje, bit će naznačene i uvažene neke elementarne distinkcije unutar tih globalno najutjecajnijih religija. Specifičan naglasak bit će na nasilnom zločinu i nasilju kao predmetu kažnjavanja, no bit će zahvaćeno i obuhvatnije područje kaznene politike, odnosno temeljni stavovi neke religije o zločinu općenito, prijestupu i kažnjavanju koje se ne odnosi samo na sankcioniranje fizičkog nasilja među ljudima. Nakon prikaza triju velikih religija slijede njihove usporedbe i sažimanja na razini teksta te zatim metodologijski naputci koji pozivaju na oprez pri istraživanju primjene i funkcioniranja tekstova u području kaznene politike. Umjesto zaključka, na kraju donosim kraće ilustracije u vezi s nekoliko drugih religijskih i folklorno-religijskih tradicija te s njihovim utjecajem, nadajući se da te ilustracije potvrđuju važnost iznesenih metodologijskih postavki.

BUDIZAM (I TAOIZAM): PRIVATNO PROSVJETLJENJE I KOLEKTIVNA PREVENCIJA PROTIV POLITIČKOG KAŽNJAVANJA

Iz budizma, koji ne počiva na jednom središnjem kanoniziranom tekstu koji bi olakšao analizu, vjerojatno je najteže izvesti kaznenu politiku. On je, u osnovi, paradoksalno etičko učenje indiferentno prema svjetovnome. Prema Budinom učenju, patnja živih bića proizlazi iz njihove želje koja se usmjerava na prolazne stvari u svijetu. Dokidanjem želje čovjek se oslobađa okova svijeta i postiže nirvanu, “noćnu moru dnevnih sati” (Senzaki i Reys, 2000, 148). Uz meditativne napore, dugoročna strukturirana tehnika, koja u tome može, ali i ne mora pomoći, naziva se “osmerostrukim putem”, u kojemu se čovjek strpljivo usavršava, radeći na duhovnom napretku (Premur, 2002, 127-162). Želja ili žudnja proizvodi zlo u odnošenju s drugima. Zlo je ubiti bilo koga, ali i na bilo koji način biti nasilan prema bližnjemu, pa i kazniti drugog čovjeka, posebno smrću. Takvo djelovanje nastavlja krug patnje i udaljava počinitelja zločina ili bilo kojeg nasilja od prosvjetljenja i boljeg života. Stoga ne čudi da je teško izvesti aktivnu politiku kažnjavanja ili kontrole zločina iz budističkoga učenja. Ako se uopće može govoriti o bilo kakvoj kaznenopolitičkoj intervenciji na budističkim osnovama, ona se sastoji od preventivnih mjera koje bi uklonile prethodnu potrebu za zločinom. To ilustriraju mnoge legende u kojima se prosvjetljeni budistički mudrac često pojavljuje kao savjetnik vladaru koji treba odlučiti o nekoj politici:

Preferirani budistički pristup bio je da se ublaže socio-ekonomski uvjeti koji potiču prijestupe umjesto da se čeka na to da ih se kazni. Primjerice, kralj koji se suočio s pljačkašima sela i općina htio je to zlo suzbiti degradacijama, istjerivanjima,

globama, okovima i smrću. Njegov mu je budistički savjetnik, međutim, rekao da postoji samo jedan način da se stane na kraj neredu: tako što će se zemljoradnicima osigurati hrana i sjemenke, trgovcima kapital, a službenicima države dobre plaće. U legendi plan uspijeva. On bez sumnje prilično točno predstavlja općeniti budistički ideal o ispravnoj teoriji zločina i kazne. Ne iznenađuje, ipak, što se u budističkim povijesnim kronikama ne nalazi prilika u kojoj se taj ideal i realizirao (Hostetter, 2002).

Ideal budizma je prosvijetljeni čovjek koji niti osuđuje, niti kažnjava. Taj je put u načelu otvoren svakome, odnosno nema nepopravljivih zločinaca koje treba strogo kazniti ili isključiti iz društva. Nema dogme o izvornom grijehu kao dijelu ljudske prirode. I najgori zločinac može se promijeniti. To se može ilustrirati pričom o mudracu kojega za vrijeme meditacije zaskoči nasilni razbojnik. Kad je razbojnik sa sabljom, upavši u kuću, od njega zatražio novac (ili život), mudrac mu je rekao da je novac u ladici. Kad je razbojnik uzeo novac i pohitao van, mudrac mu je priopćio da za sobom “zatvori vrata zbog lopova” (Chih-chung, 2001, 63). Druga varijanta iste priče govori o suđenju koje je zatim nastupilo. Na njemu je mudrac rekao da optuženi zapravo nije lopov jer je zatražio novac i da mu ga je on drage volje dao. Nakon što je odslužio kaznu za druge zločine, nekadašnji razbojnik vratio se mudracu kao njegov učenik (Senzaki i Reps, 2000, 73). Kaznenopolitička poanta jest da je u budizmu rehabilitacija moguća. Ona je preferirani pristup u odnosu na kažnjavanje.



Zen budizam i nasilni zločin. Preuzeto iz: Chih-chung (2001, 63).

I druga zenbudistička priča represiji pretpostavlja učenje i mogućnost pokajanja zločinca. U toj priči Zenkai ubija službenika s čijom ženom ljubuje i zatim bježi iz grada. Ubrzo shvaća koliko je grijeshio i ostavlja ženu koja se ispostavila pokvarenom i pohlepnom. Kako bi se iskupio, Zenkai počinje kopati tunel u jednom zabačenom kraju. Kada sin ubijenog službenika dođe s

osvetničkom nakanom, Zenkai mu mirno kaže da ga može ubiti, ali tek nakon što probije tunel koji će pomoći tamošnjim žiteljima. Kako bi mu vrijeme brže prošlo, osvetnik mu se pridružuje u kopanju tunela. Kada mu Zenkai, po uspješnom završetku kopanja tunela, kaže da je došlo vrijeme da ga ubije, preobraćeni osvetnik odustaje od svog nauma uz sljedeće riječi: “Kako bih mogao odrubiti glavu svom učitelju?” (Senzaki i Reps, 2000, 95-96)

Treba imati u vidu da se religijske tradicije sekulariziraju i nose mnogobrojne precizne popise i dogme iz kojih se može izvoditi disciplinarna ili kaznena politika, iz čega budistička tradicija nije izuzeta. Niti je ona u kaznenopolitičkom smislu lišena kontroverzija i različitih interpretacija. Primjerice, u jednoj budističkoj priči strogi predstojnik samostana ubije nediscipliniranog redovnika, što za rezultat ima veću stopu prosvjetljenja nego što bi postigao popustljiviji režim.⁷ Iz toga se može izvoditi opravdanje stroge kaznene politike koja oštrim kažnjavanjem pojedinaca postiže učinak “generalne prevencije”. No u svojim bitnim mjestima elementarni diskurs budizma – mislim da u tom smislu prezentirano nije sporno i da je konkretan izvor za istovjetne zaključke umjesto popularnih zen priča mogla biti i kakva prašnavija sutra s parabolama i primjerima iz Budina života – jest rezigniran u pogledu kaznene politike kao kolektivne veličine koja se donosi za društvo u cijelosti. Budistička ontologija je ona pojedinca koji se može prosvijetliti. Budističke legende i slikovite parabole pojedincu nude put oslobođenja. U njima nema naputaka o politici kažnjavanja mnoštva. Budizam je u tom smislu privatna religija. Njegova kaznena ontologija na razini pojedinca govori u zabludjelim grješnicima koji se mogu promijeniti bez represivne kazne, a na razini politike budizam nudi općenite sugestije o prevenciji umjesto retributivnog nasilja.⁸

⁷ Priča se zove Deset nasljednika, a govori o Ekidu, strogom učitelju zena kojega su se njegovi učenici bojali. Udarivši štapom s leđa učenika koji se zagledao u lijepu djevojku u prolazu i zaboravio udariti u gong, Ekido ga ubije. Učenikov skrbnik pohvali Ekida, a posljedica pojedinačne žrtve je opća korist: “Nakon što se to dogodilo, pod njegovim je vodstvom stasalo deset prosvjetljenih nasljednika, što je vrlo neuobičajen broj” (Reps i Senzaki, 1985, 84-85).

⁸ Zanimljivu ilustraciju potpuno drukčijega kulturnog koda za shvaćanje zločina i kazne u odnosu na onaj zapadnoeuropski nudi budistička reakcija na opsežne zločine kambodžanske agrikulturalne varijante maoističkog projekta koji su u drugoj polovici 1970-ih proveli Crveni Kmeri, boreći se protiv tendencija buržuiziranja i birokratizacije masovnim transferom urbane populacije na selo. Umjesto idealnoga agrarnog društva jednakih, u režiji Crvenih Kmera realiziran je istinski democid u kojem je politika doslovce proždrla značajan dio kambodžanske populacije. Youk Chang, predsjednik Kambodžanskog dokumentacijskog centra koji govori o dva milijuna ubijenih u tom projektu, povodom suđenja preživjelim i uhvaćenim Crvenim Kmerima u organizaciji UN-a, izražava i zanimljive religijske razlike u shvaćanju kažnjavanja, koje ne zastaju ni pred veličinom naznačenog zločina, ni pred njegovim dalekosežnim političkim učinkom:

Mi nemamo pojam pokajanja i oprosta kao što ga imaju kršćani. Uopće nemamo riječi za to u svom jeziku. Kao budisti vjerujemo u karmu. A s druge strane, činjenica je da su Crveni Kmeri prije 30 godina uništili ovu zemlju, uništili bilo kakvu inteligenciju, svaku građansku svijest ili kritiku.

Taoizam, drevna kineska religijska tradicija, bliska je budizmu po tome što u perspektivi političkog upravljanja također ne preferira kaznenu intervenciju koja kroz opće norme regulira ponašanje kolektiva prijetnjom represije. Kao u gornjem navodu, slične normativne savjete o potrebi neupadljivoga djelovanja na dobrobit zajednice – dakle prevencije – koje uklanja potrebu za kasnijom oštrom i glasnom intervencijom kaznene politike, nudi se u sljedećem stihu iz temeljnog taoističkog teksta: “Stoga doista velik vladar ne ranjava nikoga” (Lao-ce, 1971, 32, pog. 28). U sličnom duhu, suprotno intuiciji američkih zagovornika slobode nošenja oružja koji tvrde kako im je ono potrebno za samoodbranu, taoizam govori o štetnosti oružja za razinu nasilja u društvu, ali i o dekadenciji politike koja pretjerano normira: “...što više oružja ubojita ima, sve nered veći biva... Što se više zakona i propisa donosi, češće se glas o lupežima i razbojnicima pronosi” (61, pog. 57). Umjesto reaktivne kaznene politike ovdje su nudi širi sklop preventivne politike koja bi “suzbila” zločin prije nego što se realizira. Takva politika mudrog vladara možda ne nosi jasne političke poene, ali njih takav vladar ionako nadoknađuje zadovoljstvom naroda: “Vladar uzo-riti pun šutnje i razuma ispuni šutke dužnost i posao obavi svoj, a puk veli ‘To je uspjeh moj’” (Lao-ce, 1971, 21, pog. 17).

ISLAM: KAŽNJAVANJE KAO OBVEZA VJERSKO-POLITIČKOG KOLEKTIVA

Islam, religija koja obvezuje muslimanski vjersko-politički kolektiv, u pogledu kažnjavanja sušta je suprotnost budizmu. Sveta knjiga muslimana Kuran⁹

Naime, iako su u tih dva milijuna bila i četiri člana njegove uže obitelji – šogor, sestra, brat i bratova kći – koji su ubijeni u lancu događaja nakon što je šogor ukrao doslovce jedan krastavac, i to “za vrijeme diktature u sveopćoj gladi”, Changova majka “nije željela osvetu jer je budistkinja”. Navodi su iz reportaže o suđenju Kaing Guek Eavu koji je “vodio stravični zatvor, zapravo logor smrti za likvidaciju ‘neprijatelja komunizma’” (Ispovijest krvnika s polja smrti, *Globus*, 25. 9. 2009).

⁹ U ovom radu poslužio sam se Penguinovim engleskim izdanjem Kurana (2003), što ga je preveo N. J. Dawood, vrstan poznavatelj arapskoga koji je na engleski preveo i *Priče iz 1001 noći*. Navode iz sura prevodio sam s engleskoga na hrvatski. Poznate su mi primjedbe Ziaudina Sardara, koji ističe kako je upravo Dawoodov prijevod “najnoviji u nizu europskih prijevoda koji daju pogrešno tumačenje Kur’ana”, te da je – ako je vjerovati čovječuljku Fezu na dnu stranice pristupačnog uvoda u islam koji Sardar potpisuje – taj prijevod primjer toga kako “se Kur’anu hotimično pridaju nasilni i seksualni prizvuci” odnosno, više teorijski rečeno, mala škola saidovski shvaćenog orijentalizma (v. Sardar i Abbas Malik, 2002, 47; Said, 1999). Međutim, usporedba mjesta iz Dawoodova prijevoda koje navodim s istim mjestima u dva slobodno dostupna prijevoda Kurana na internetu (Besima Korkuta i Tomislava Dretara http://bs.wikisource.org/wiki/Kur'an_%C4%8Dasni_na_bosanskom, pristupljeno 24. 10. 2010.) nije mi pokazala nikakvo radikalno iskrivljavanje. Dakako, kao nesumnjivo slab pozna-

nudi opće recepte za kažnjavanje prijestupnika koji su obvezujući u islamskom pravu (šerijatu). Prema muslimanskom vjerovanju, Kuran sadržava riječi Boga (Alaha) koje su posredstvom anđela Gabrijela (Džibrila) na arapskome prenesene proroku islama Muhamedu. Uz napatke iz same svete knjige, islamska kaznenopravna praksa idealno se gradi i na verificiranim Muhamedovim izjavama (hadisima) i njegovim postupcima (sunset). U određenim okolnostima tome se može pridodati konsenzus relevantnoga klera (mudžtehida) o nekom pitanju islamskog prava (idžma) te autoritativne vjerske prosudbe klera u pojedinačnim slučajevima (fetve). Također, od šerijata sâmog treba razlikovati kaznenopravna promišljanja i tumačenja (fikh) muslimanskih klerikalnih pravoznanaca (ulemâ), pripadnika različitih škola koji se često spore o materijalnim i proceduralnim pitanjima primjene šerijata. Takva promišljanja mogu voditi pravnu praksu, ali nemaju sakralni status.¹⁰

Prema Kuranu, poštovanje vjere i njezino širenje obveza je muslimanskih vjernika. Suprotno budizmu, ozbiljno shvaćeni islam ne nudi mogućnost ostanka u privatnoj sferi. On propisuje pravila za kolektiv, uključujući i kaznenu politiku. Ta je kaznena politika namijenjena vjersko-političkom kolektivu, u bitnom onako kako je dogmatizirana u svetoj knjizi. Metaforičko tumačenje izričito navedenih kuranskih kazni shvaća se kao hereza. Riječ je, između ostaloga, o različitim kaznama na tijelu koje su zapisane u Kuranu te se i danas provode u mnogim islamskim državama.¹¹ Te šerijatske kazne (hudud), koje

vatelj islamske vjerske tradicije ne mogu tvrditi da to vrijedi za cijelu knjigu i konotacije svih riječi i sintagmi u preko 6.000 ajeta (stihova) raspoređenih u 114 sura (poglavlja), no to za ovaj sumarni prikaz ionako nije važno. Citate iz Kurana označavam brojem poglavlja i brojem stiha u poglavlju, međusobno odvojenima zarezom.

¹⁰ U ovom se elementarnom prikazu ignorira nekoliko važnih distinkcija, koje bi, da se primarno tematizira kaznena politika u islamu, bile nezaobilazne, ali se u ovome kratkom prikazu ipak mogu zanemariti. Naime, postoje velike doktrinarne i običajne razlike među vjerskim tradicijama u islamu. Ponajprije je riječ o onima između sunita i šijita, ali postoje i druge sekte i podjele različitih razina koje mogu biti važne za kaznenu politiku. Primjerice, tumačenje hadisa razlikuje se unutar različitih tradicija, kod šijita veliku ulogu imaju imami, itd. Također, unutar sunitskog islama postoje četiri ortodoksne škole fikha, tzv. mezhebi, koje muslimani u svijetu i danas slijede: hanefijski (po Ebu Haneifi; danas se prakticira, primjerice, u Iraku, Turskoj i BiH), malikijski (po Maliku; uglavnom zemlje sjeverne Afrike), šafijski (po Šafiju; Egipat, Somalija, zemlje jugoistočne Azije) i hanbelijski (po Ahmedu ibn Hanbelu: zemlje Arapskog poluotoka), dok se šijitska pravna škola naziva džafaerijском (po Džafaru es-Sadiku). Te distinkcije mogu biti veoma važne za kaznenu politiku pojedinih islamskih zemalja, ali iskaču iz elementarnog komparativnog okvira koji je potreban u ovome radu.

¹¹ Primjerice, Kuran predviđa preciznu kaznu za preljub (zina) od sto udaraca bičem za oba preljubnika (24,2). Praksa kažnjavanja izvanbračnog "bluda", kako je u prvobitnoj islamskoj zajednici pod Muhamedom i njegovim sljednicima primjenjivana u određenim slučajevima, uključivala je i kamenovanje do smrti (radžam), o čemu se govori u priznatim hadisima. O tome nema izričitih navoda u Kuranu, ali svaki zločin – ako se prikaže kao dovoljno težak i razoran za zajednicu – vjerojatno se može podvesti pod generalne klauzule iz 33. stiha 5. kuranske sure

islamski svećenici/pravnici (uleme) prenose u pravo islamskih država, tradicionalno su stroge. Premda se načelno u islamu otvara prostor za promišljanje o potrebnim promjenama u danom vremenu (idžtihad), pa možda i prilagodbi određenih tradicionalnih praksi suvremenosti, Kuran i Muhamedove izjave i djela u pogledu kaznene politike ne otvaraju bitan prostor za improvizaciju. Riječima unutar muslimanskoga diskursa, to bi se moglo formulirati na sljedeći način: hudud poprilično jasno slijedi iz šerijata. Kao Alahova i Muhamedova riječ, šerijat je već idealan, pa ga tamo gdje je izričit – primjerice u mnogim instancijama na području kaznene politike – ne treba mijenjati. Štoviše, to bi bio težak grijeh.

Dakako, većina kuranskoga diskursa, raspoređenog u 114 sura različite duljine, ne nudi nikakve naputke za svjetovno kažnjavanje. Osim što je poprilično repetitivan, taj je diskurs većinom ipak mistične i kontemplativne prirode te je, kao takav, smješten daleko od kaznene politike. Brojne ponovljene prijetnje kaznom zapravo se ne odnose na svjetovnu kaznu, u smislu autorizirane kaznene politike koja se treba provoditi unutar zajednice, nego na kaznu koja grješniku dolazi kroz Božje djelovanje ili kaznu u smislu konačnoga suda (v. primjerice 40. suru). Pravovjerne muslimane čeka raj (dženet), a grješnike čeka pakao (džehenem). Vatre džehenema, koje se stalno iznova opisuju u Kuranu (9,35; 9,68; 14,29; 38,59, itd.), Alahova su kazna za grješnike i prijestupnike, pogotovo za najteže grijeha, kao što je to ubojstvo muslimana (4,93). U tom žanru metafizičkog i sudbinskog kažnjavanja treba imati u vidu da Alah vrlo brzo “izravna račune” (3,19). Uz oštrinu i strogost božanske retribucije (3,11), u tom se žanru govori i o Alahovoj milosti u kažnjavanju. Kuran ističe kako svatko tko se iskreno pokaje može računati na Alahov oprost. Taj paradoksalni spoj strogosti i milosti jasno je izražen u sljedećem ajetu: “Znajte da je Bog oštar u odmazdi, ali i da oprašta i da je milostiv” (5,98). Ukratko, Alah je nešto slično kao starozavjetni Jahve: ponekad prašta, a kazne pokvarenim grješnicima administrira igrom sudbine kojom sâm upravlja, umjesto kroz kaznenu politiku koju u njegovo ime treba formulirati i implementirati muslimanski politički kolektiv. No diskurs kuranske objave je kaznenopolitički zanimljiv jer izričito govori i o potonjemu.

Najprije, kaznenopolitičke naputke koji se nude muslimanima za provedbu pravde na ovom svijetu vjerojatno treba smjestiti u kontekst opće zabrane ubojstva. Premda ima iznimaka – primjerice jasno se kaže da treba ubiti mnogobošce (9,5) – Kuran propisuje da musliman ne smije ubiti osim s “valjanim razlogom” (6,151; 17,33). Ta se zapovijed iznosi i uz referenciju na starozavjetnu objavu:

o širenju nereda koji razara društveno tkivo (v. niže u tekstu), kako saudijsko pravosuđe shvaća oružane pljačke ili preprodaju droge.

Zbog toga smo obznanalili Izraelićanima da tko god ubije ljudsko biće – izuzevši kaznu za ubojstvo ili drugo zločinstvo na zemlji – ubio je cijelo čovječanstvo; a tko god spasi ljudski život, gledat će se na nj kao da je spasio cijelo čovječanstvo (5,32).

U tim općenitim okvirima Kuran zatim nudi i precizne recepte za oštro kažnjavanje različitih prijestupa koji uključuju nasilne zločine, poput ubojstva i razbojništva. 33. ajet 5. sure (Al-Maida) nabraja kazne za najteže zločine protiv zajednice, dok ajet što slijedi dodaje mogućnost iskrenoga kajanja kao osnovu za oprost zločina:

Oni koji objave rat Bogu i njegovu Proroku i šire nered po zemlji bit će ubijeni, ili razapeti, ili će im se odrubiti ruke i noge na različitim stranama, ili će ih se protjerati iz zemlje. Bit će osramoćeni na ovom svijetu i strogo kažnjeni na idućem: osim onih koji se pokaju prije nego ih dohvatite. Jer, morate znati da je Bog milostiv i da oprašta (5,33-34).

Poprilično široka kategorija “rata i širenja nereda” (hiraba) koju navedeni ajet nudi, osim što može upućivati na nemilosrdan rat protiv nevjernika općenito, može se odnositi na zločine počinjene u civilnom stanju koji razaraju muslimansku zajednicu. Nasumična i neograničena krvna osveta je zabranjena (2,178), pa je jasno da Kuranom predviđenu smrtnu kaznu (taktil) i bolno mučenje raspećem (taslib) s istim ishodom izvršava zajednica, u osnovi uz pretpostavljenu proceduralnu autorizaciju klera koji u svom nadležstvu ima bavljenje kaznenopravnim pitanjima.¹² U slučaju kažnjavanja preljuba izričito se zahtijeva javno kažnjavanje (24,2), pa se čini da se takav oblik kažnjavanja, premda nije izričito propisan, i generalno preferira s obzirom na to da šerijatska kazna treba imati preventivni učinak: ona treba održati red u zajednici i služiti kao pouka drugim vjernicima. Riječ je, zapravo, o nečemu začudno sličnom javnoj semantici kažnjavanja na kojoj su, poneseni revolucionarnim kretanjima, inzistirali osamnaestostoljetni francuski republikanski reformatori kažnjavanja o čijim utopijskim nacrtima piše Foucault u Nadzoru i kazni: kazne su u toj perspektivi “nastava građanstva” koja jača republikanski duh (Foucault, 1975,

¹² Kažnjavanje koje provodi zajednica može se tumačiti kao kolektivno autoriziranje talionskog načela, odnosno osiguravanje pravedne odmazde (kisas) o kojoj govori Kuran (2,178; 5,45). Takvo shvaćanje pravde otvara mogućnost i za izravnaje na neki drugi način, primjerice financijsko izravnaje u slučaju ubojstva, ako na to pristane obitelj ubijenoga (dija). Islamske teokracije, poput Saudijska Arabije i Irana, nude precizne tarife u tom pitanju. U kaznenom pravu muslimanskih zemalja postoji i kategorija često fizičkih kazni, koje se zovu tazir, a koje administriraju suci (kadije). Njihova je svrha izvođenje prijestupnika na pravi put i slanje poruke drugim pripadnicima zajednice da se uzdrže od inkriminiranoga ponašanja. Te kazne nisu dio šerijata, pa su, primjerice, “od strane hanefijske škole pravoznanstva definirane . . . kao ‘politika kažnjavanja’, a ne kao ‘bit kažnjavanja’” (Ammar 2002). U našoj je agnostičkoj perspektivi, dakako, i “bit” kažnjavanja dio šire shvaćene religijske politike kažnjavanja.

131, 137). No u Europi se ništa slično nije realiziralo; umjesto “kaznene pozornice” nastao je tihi zatvorski sustav koji sve prijestupe tretira istom kaznom lišavanja slobode, pa je taj tip radikalnog kaznenopolitičkog republikanizma ostao rezerviran za islamski svijet, inspiriran premodernim revolucionarnim diskursima.

Konačno, u vezi s kaznenom politikom na šerijatskim načelima treba primijetiti još dvije stvari. Prva se odnosi na kažnjavanje u kontekstu, opće načelo kaznene politike koje ne zaobilazi ni šerijatski “tekst” koji ovdje analiziram. Kako objašnjava jedan od kompetentnih vjerskih tumača na internetskoj stranici *Razumjeti islam*, u iznimnim okolnostima moguće je blaže kažnjavanje, ne zato što bi se kazne heretički mijenjale, nego zato što se mijenjaju okolnosti njihove primjene:

Bilo je primjera u povijesti, pod svim vrstama zakona, kad se nije kaznilo očiglednoga zločinca, zbog provokativnih okolnosti u kojima je zločin počinjen. To je načelo zasnovano na zdravom razmišljanju i nema razloga zašto ga sudovi u islamskoj državi ne bi slijedili. No to ne znači da se kazne u islamskoj državi trebaju revidirati ili mijenjati. To jednostavno znači da je zločin počinjen u iznimnim okolnostima, pa se osobu umiješanu u takav zločin može izuzeti ili se može razrezati niža kazna.¹³

Drugo, u kontekstu opće prisutnosti zatvora kao kaznene tehnologije Moderne, zanimljivo je upozoriti na to da je zatvor, premda ga šerijatsko pravo ne zabranjuje, izrazito protivan njegovu duhu.¹⁴ Ta je politička tehnologija kažnjavanja strana drevnom katalogu kazni koji je dogmatiziran davno prije njezina općeg širenja u 18. i 19. stoljeću. Šerijatske kazne su brze i oštre. One nanose bol, sakate ili ubijaju u kratkom roku, dok se zatvor shvaća kao nehumana kazna koja polagano uništava pojedinca, dajući mu usput priliku da se nezdravo socijalizira s drugim zločincima, u svojevrsnoj školi kriminala. Riječima pakistanskoga muslimanskoga teologa Dževada Ahmeda Gamidija:

Kazna zatvora je odvratna zločin koji je čovjek počinio protiv sebe samoga. Kazna bičevanjem brzo je gotova, ruke se sijeku jednom i zauvijek, raspeće zaključuje život zločinca nakon krajnje fizičke muke, a pogubljenje nepovratno prekida svaku vezu s ovim svijetom. Ali kazna zatvora je ona u kojoj se unutarnju osobnost pojedinca neprestano zlostavlja. Neke od njegovih dnevnih navika na koje svatko ima bezuvjetno pravo sada ovise o drugima. Spava i budi se po volji drugih. Sjeda i

¹³ <http://www.understanding-islam.com/related/text.aspx?type=question&qid=390> (pristupljeno 27. 10. 2010).

¹⁴ Sve kuranske referencije na zatvor (njih 9) nalaze se u 12. suri (Jusuf/Josip) i nisu normativnog karaktera u pogledu kaznene politike. Prvi stalni zatvor među muslimanima utemeljen je u Meki za vrijeme vladavine drugoga kalifa Omara, istoga onog koji je šerijatsku kaznu rezanja ruke, zbog iznimnih okolnosti nestašice i gladi, stavio izvan primjene, što ilustrira pravovjernost prilagodbe kažnjavanja kontekstu (Ammar, 2002).

ustaje na zapovijed drugih. Njegovim navikama u jelu i piću upravljaju drugi, pa čak i u tako osobnim stvarima kao što je pražnjenje treba tražiti privolu drugih. Treba moliti za čašu vode, krišku kruha, pa čak i da zapali cigaretu, i u mnogim okolnostima mora potpuno izgubiti samopoštovanje da bi ih priskrbio. Lišen je ljubavi i brižnosti roditelja, žene i djece, i treba zatomiti neke od svojih želja na koje Svemogući nije stavio ograničenja čak i u vrijeme svetoga mjeseca Ramazana, za vrijeme kojeg su ograničenje i kontrola ključne riječi. Ukratko, on je suočen s paklom na zemlji, u kojem niti živi, niti umire.¹⁵

Ta dramatizacija osobnog iskustva muslimana u zatvoru vodi nas zaključku kratkog prikaza kaznene politike u islamu. U islamskom diskursu o zločinu i kazni vidimo ontologiju pojedinca koji se može preobratiti i koji zbog toga snosi punu krivnju za svoja zlodjela, a njegova odgovornost podrazumijeva i implicitni pristanak na oštre, ali pravedne šerijatske kazne. Dakako, pojedinca treba oštro kazniti i zbog dobra zajednice. U tom se smislu unutar ovog diskursa mogu ponuditi dobro poznate organicističke i medicinske metafore, pa se može pročitati kako zdravlje pacijenta ponekad zahtijeva da se odreže ud.¹⁶ No nipošto nije riječ o utilitarizmu u kojem se dobro pojedinca može zaobići radi većeg dobra zbroja drugih pojedinaca. Svaki je muslimanski pojedinac sâm odgovoran te je, na kraju krajeva, jednako važan kao i svaki drugi pojedinac u virtualnoj globalnoj zajednici muslimana (umi). Pravna kazna koju zaslužuje ujedno je i moralna kazna, reakcija na zločin za koji je čovjek sposoban i za koji treba ispaštati kad ga počinii. Uz rezervu koju donosi načelo kontekstualne interpretacije svakog zločina i kažnjavanja prilagođenog društvenom kontekstu, kazneni diskurs islama snažno zahtijeva odgovornost pojedinca: zločin pojedinca odgovornog pred Alahom zahtijeva i retributivnu kaznu za tog pojedinca.

¹⁵ <http://www.understanding-islam.com/related/text.aspx?type=question&qid=2046> (pristupljeno 27. 10. 2010). U kritici zatvora doista se mogu sklopiti neočekivane diskurzivne koalicije. Primjerice, sličnu kritiku zatvora kao i citirani islamski teolog ponudio je svojevremeno i britanski pisac Charles Dickens, jedan od velikana klasičnoga socijalnog romana. Dickens je sredinom 19. stoljeća posjetio kaznionicu Eastern State u državi Pennsylvaniji, što je opisao u sedmom poglavlju svojih *Američkih bilješki (Philadelphia i njezin samotnički zatvor)*. U toj su eksperimentalnoj kaznionici, zasnovanoj na kvekerskom uvjerenju prema kojem samoća pomaže kajanju, držali zatvorenike izolirane u samicama s Biblijom, što je kao posljedicu imalo visoku stopu samoubojstava. Dickensu se “polagano i svakodnevno petljanje s tajnama mozga” učinilo “neizmjerljivo gorim od bilo koje torture tijela” (Dickens, 1874). Njegova naracija o pogubnom djelovanju čelijske samoće na dušu zatvorenika, što umjesto vidljivih “ožiljaka na tijelu” kao posljedicu ima “rane koje nisu na površini”, ima, dakako, veoma fukoovski prizvuk.

¹⁶ <http://www.understanding-islam.com/related/text.aspx?type=question&qid=1991> (pristupljeno 27. 10. 2010).

KRŠĆANSTVO: DVA ZAVJETA, DVA KAZNENA SVIJETA

U ovom rudimentarnom prikazu kazneno kršćanstvo uključuje dvije povezane, ali ipak u znatnoj mjeri različite biblijske tradicije. Prva je ona starozavjetna, stroge pravde i kataloga kazni za židovsku zajednicu, a druga je novozavjetna, evanđeoska i iz apostolskih poslanica. Slično kao i u Kuranu, u Starom zavjetu dobrim je dijelom riječ o Božjim kaznama, koje mogu biti radikalne, poput pomora bolestima, sužanjstva, uništenja pojedinih gradova, pa sve do općeg potopa koji je kao kolektivna kazna poduzet jer “svako se biće na zemlji izopačilo” (Post 6,12).¹⁷ Toj je kazni, kao dio Jahvina plana, izbjegao samo Noa u velikoj korabli. Slično kao i Alah, Jahve kažnjava kroz sudbinu kojom administrira: “Pa ako me i unatoč tome ne poslušate, ja ću vas sedme-rostruko kažnjavati za vaše grijeh” (Lev 26,18). Pritom, kako sugerira Knjiga o Jobu, on ne polaže, niti treba polagati račune čovjeku.¹⁸

No, Stari zavjet u okvirima Petoknjižja, odnosno Tore kako se ono naziva u židovskoj tradiciji, nudi i upute za život u zajednici. S jedne strane, to se odnosi na etički kodeks, koji kao najvažnije uključuje deset osnovnih zapovijedi za suživot u zajednici (Izl 20,1-17; Pnz 5,6-21). Kao kategoričke moralne zapovijedi dane od Jahve, one nesumnjivo imaju kaznenopolitičke reperkusije. S druge strane, riječ je i o izravnom normiranju kažnjavanja za pojedine prijestupe odnosno o eksplicitnim kaznenopolitičkim sadržajima. Takva su starozavjetna pravila stroga. Ona predviđaju smrtnu kaznu ne samo za ubojstvo nego, primjerice, i za nepoštovanje roditelja u formi udaraca i kletvi (Izl 21,15 i 17; Lev 20,9), kao i za kršenje različitih seksualnih tabua (preljub, općenje s nedopuštenim ljudskim partnerima, životinjama, itd.). Čak i nepokorni sin, “izjelica i pijanica”, ima biti kažnjen kamenovanjem do smrti od strane zajed-

¹⁷ Bibliju citiram na uobičajen način navodeći skraćenicu naziva knjige, zatim poglavlje i broj retka ili njihov raspon iza zareza. Citate sam preuzeo iz hrvatskog prijevoda francuske *Jeruzalemske Biblije* (Rebić i dr., 1994). “Izl” je skraćenica za Knjigu izlaska, “Lev” za Levitski zakonik, “Br” za Knjigu brojeva, “Pnz” za Ponovljeni zakon odnosno Deuteronomij, “1 Sam” za Prvu knjigu o Samuelu, “2 Mak” za Drugu knjigu o Makabejcima, “Prop” za Propovjednika (Kohélet, Eklezijast), “Ez” za Ezekiela, “Mt” za Evanđelje po Mateju, “Mk” za Evanđelje po Marku, “Lk” za Evanđelje po Luki, “Rim” za Pavlovu poslanicu Rimljanima, “2 Tim” za Drugu Pavlovu poslanicu Timoteju, “Ef” za Pavlovu poslanicu Efežanima, a “Otk” za Knjigu otkrivenja, odnosno Apokalipsu.

¹⁸ Diskurs Biblije – proizvod niza tradicija, autora, prenositelja i tumača – nije, naravno, ni u tom smislu unificiran. Umjesto Božjeg kažnjavanja nepravdi iz Petoknjižja, knjiga Propovjednika govori o ispraznostima i beznađu ovog svijeta u pasivno-pesimističnim tonovima. Ona ima gotovo budistički prizvuk: “Ispraznost nad ispraznostima, veli Propovjednik, sve je ispraznost” (Prop 12,8). Litarije tog mudraca nude jednako pesimističan pogled na nasilje u svijetu, koje, čini se, ne kažnjavaju ni Jahve, ni ljudi: “Opet stadoh promatrati sva nasilja koja se čine pod suncem, i gle, suze potlačenih, i nikog nema da ih utre; i nasilje iz zaštitničke ruke, a zaštitnika niotkuda” (Prop 4,1).

nice (Pnz 21,18-21). S obzirom na to da je svijet života projiciran u starozavjetnom diskursu brutalan i bremenit nasiljem – “zemlja je puna krvi, a grad krcat zločina” (Ez 10,9), a ti brojni zločini obično dovode do osvetoljubivoga krvoprolića u kojem “jedna krv drugu stiže” (Ez 37,3) – ne čudi previše što su starozavjetna pravda i sugerirana pravosudna praksa slične naravi.¹⁹ Primjerice, fizičko nasilje, koje se uzima kao normalna pojava, po sebi nije sankcionirano. Starozavjetni diskurs tolerira fizičko sučeljavanje ako ono ne ostavlja trajne posljedice na tijelo. Napad je kaznenopolitički relevantan samo po svojim posljedicama, poput gubitka oka, ruke ili noge, ili neke druge štete koja nastaje zbog napada (gubitak vremena ili nesposobnost za rad zbog napada) i koja se treba pravedno nadoknaditi (Izl 21,18-19).

To je izraz jednog od općih načela starozavjetne kaznene politike i drevne kaznene politike uopće, takozvanog talionskog načela, odnosno načela ekvivalente retribucije ili odmazde, koje podrazumijeva da se neko zlo vrati počinitelju istim takvim zlom. Razlika od puke osvete jest u kontroli primjene samog načela: autorizira ga zajednica, koja na taj način proskribira eskalaciju nasilja i “osvetu” politički regulira kao singularno vraćanje zločina počinitelju istom mjerom, s tim da postoji sekundarna mogućnost ekonomske nadoknade kao u slučaju islamske dije. U pogledu nasilja i kazne, to načelo, prvo, propisuje reproduciranje štetne posljedice na utvrđenom zločincu: “Bude li drugog zla, neka je kazna: život za život, oko za oko, zub za zub, ruka za ruku, noga za nogu, opeklinu za opeklinu, rana za ranu, modrica za modricu” (Izl 21,23-25).²⁰ No, drugo, kao i u talmudskim komentarima, u Starom se zavjetu sugerira da nije riječ o načelu koje se primjenjuje apsolutno i doslovno, nego da ono naginje određenim oblicima izravnjanja ili imovinske naknade štete (novac ili druga imovina za oko, zub, itd.). Čak se i u slučaju nehotičnog ubojstva talion ne primjenjuje doslovno. Štoviše, pazi se na to da se ubojica udalji od potencijalnih osvetnika kako ga ne bi ubili, pa se vladaru daje sljedeći naputak: “Inače bi krvni osvetnik, progoneći u svom bijesu ubojicu – kad bi put bio predug – mogao gonjenoga stići i pogubiti ga, iako taj nije zaslužio smrt budući da ubijenoga nije otprije mrzio. Stoga ti nalažem: tri grada odvoji!” (Pnz 19,6-7). U slučaju da je ubojica nepoznat, umjesto odmazde koja se nema nad kim izvršiti Stari zavjet propisuje surogatni simbolički ritual klanja stoke (Pnz 21,1-9).

¹⁹ Slično kao i Kuran, Stari zavjet pritom nudi dvostruke, etnocentrične standarde kažnjavanja za vjernike i nevjernike. Usp. primjerice u Drugoj knjizi o Makabejcima: “Otvoriše tajna vrata na stropu, baciše kamenje i ubiše zapovjednika. Sasjekoše ga na komade, a glavu baciše onima koji bijahu vani. Neka je za sve to hvaljen naš Bog, koji je bezbožnike predao smrti” (2 Mak 1,16-17).

²⁰ Usp. također: “Neka ti se oko ne sažaljuje! Život za život; oko za oko; zub za zub; ruka za ruku; noga za nogu” (Pnz 19,20-21).

U žanru kazni Božjim djelovanjem, Novi zavjet sadržava određene paralele sa Starim. Nevjernici se mogu pokajati i bit će im oprošteno, ali ih, jednako tako, može dočekati kazna za grijeh u obliku patnje na ovom svijetu. Razlika je ipak u tome što se ovosvjetovne Jahvine kazne uglavnom zamjenjuju projekcijama pakla, tj. metafizičkom kaznom onostranog mjesta u kojemu gore vječne vatre.²¹ Po konačnom sudu, nakon apokaliptičnih trublji i pečata, grješnici dopijevaju u “peć ognjenu, gdje će biti plač i škrgut zubi” (Mt 13,42), slično kao što kuranski nevjernici dopijevaju u vatre džehenema. No, s druge strane, Isusove poruke u Novom zavjetu, kako su iznesene u evanđeljima, nose novo shvaćanje pravednosti. Ono izričito odstupa od odmazde i izravnjanja koje nudi kaznena politika prikazana u Starome zavjetu:

Čuli ste da je rečeno starima: *Ne ubij!* Tko ubije, bit će podvrgnut sudu. A ja vam kažem: Svaki koji se srdi na brata svoga, bit će podvrgnut sudu. . . . Čuli ste da je rečeno: *Oko za oko, zub za zub!* A ja vam kažem: Ne opirite se Zlomu! (Mt 5,21-22 i 38-39)

Umjesto osvetničkog kažnjavanja, nudi se popuštanje. Jednako tako, Pavlova poslanica Rimljanima govori o tome kako zlo treba nadvladavati dobrim (Rim 12,14-21). Slično budizmu, takva pozicija ne nudi čvrstu osnovu za izvođenje represivne kaznene politike. Ona ovosvjetovni zločin namjerava nadvladati utopijskim receptom miroljubivog širenja kršćanskog nauka. Također, izvorna koncepcija kršćanskog ophođenja na ovome svijetu sugerira nemiješanje u svjetovna pitanja, uključujući i ona kaznenopolitička. Načelo koje kaže kako Bogu treba dati Božje, a caru carevo (Mt 22,21; Mk 12,17; Lk 20,25) može se tumačiti na taj način: svjetovna pitanja, pa tako i pitanja kaznene politike, evanđeoskom kršćaninu nisu od primarne važnosti. Kako je poznato, prvobitni kršćani bili su objekt nasilnog kažnjavanja – šibanja, kladâ i različitih spektakla s lavovima u arenama što ih je u svojoj prolongiranoj dekadenciji režiralo Rimsko Carstvo. No to ih, prema njihovu shvaćanju, nije udaljilo od kraljevstva nebeskoga. Štoviše, prije će biti da je bilo obrnuto: sam Isus mučen je i razapet na križu, pa je našao snage za oprost, unatoč nesumnjivoj brutal-

²¹ Za vjernike je riječ o ultimativnoj kazni koja nadmašuje svaku zamislivu svjetovnu kaznu. Minuciozan opis pakla i njegovih kazni kojim su jezuiti plašili djecu James Joyce je prikazao u trećem poglavlju *Portreta umjetnika u mladosti*. Dugotrajna tirada oca Arnalla sadržava sljedeće riječi, koje sažimaju taj diskurs o beskrajnim paklenim mukama, prepun repetitivnih nizanja i različitih hiperbola:

O, kakva strahotna kazna! Vječnost beskrajne agonije, beskrajnog tjelesnog i duhovnog mučenja, bez jedne zrake nade, bez jednog trenutka prestanka, agonije beskrajnog intenziteta, mučenja beskrajno raznolikog, mučenja koje vječno održava ono što vječno proždire, tjeskobe koja za sva vremena vreba nad dušom dok raspinje tijelo, vječnost koje je svaki trenutak po sebi vječnost bola. Takvu je strašnu kaznu svemoguć i pravedni Bog odredio za one koji umru u smrtnom grijehu (Joyce, 1996, 151-152).

nosti torture koja je na njemu izvršena.²² Diskurs evanđelja bavi se čovjekom koji se preobraćuje i spašava svoju dušu i koji mijenja druge odstupanjem od starozavjetnog retribucijskog pravedništva. U odnosu na vječni život u raju ili prženje u paklenim vatrama, pitanja kažnjavanja i kontrole zločina na ovome svijetu postaju manje važna ili se zaobilaze širenjem istinske vjere.²³

Poslanice sv. Pavla, ključne prozelitističke figure prvobitnog kršćanstva, također su dio Novog zavjeta. Međutim, one već otkrivaju određenu ambivalentnost kada govore o ispravnom životu kršćanina. Čini se da izvorna moralna načela, koja se suočavaju s činjenicom stvarnoga života sve brojnijih kršćanskih zajednica, poprimaju pravni prizvuk. Kao i kasniju inkviziciju, njezine procesije mučenja i lomače, izvornu Crkvu nisu toliko zanimali nasilni zločini fizičkih napada i ubojstava koliko grijesi tijela, blud, nevjere i hereze. No i nasilne se zločine vjerojatno može podvesti pod šire kategorije “nepokornika” i “koljača”, koje prema “Zakonu” treba sankcionirati:

Ustinu koji bez Zakona sagriješiš, bez Zakona će i propasti; i koji pod Zakonom sagriješiš, po Zakonu će biti suđeni. . . . A mi znamo da je Zakon dobar ako se tko njime služi zakonito, svjestan toga da je Zakon tu ne za pravednika, nego za bezakonike i nepokornike, nepobožnike i grešnike, bezbožnike i svetogrdnike, ocoubojice i materoubojice, koljače, bludnike, muškoložnike, trgovce ljudima, varalice, krivokletnike, i ima li još što protivno zdravom nauku – po evanđelju Slave blaženoga Boga koje je meni povjereno. (Rim 2,12; 1 Tim 1,8-11)

Razvojem doktrine, institucionalizacijom Crkve i njezinim utjecajem – svi me onim što Pavlov diskurs nagovještuje – te kasnijim raskolima, ovdje se, naravno, nećemo baviti. Imaju li oni utjecaj na povijest kaznene politike? Neosporo da, ali to je sasvim drugi niz mukotrpnih pitanja.²⁴ Ovdje zaključno

²² Film Mela Gibsona *Pasija* inzistira upravo na tom momentu: prolongiranjem i brutalnom, gotovo pornografskom, prikazu sadističkog izjvljavanja na Kristu.

²³ To, dakako, može značiti i legitimiranje postojećih odnosa moći. Primjerice, u Pavlovoj se poslanici Efežanima sugerira pokornost roba gospodaru (Ef 6,5-9), što je u skladu s marksističkim čitanjem kršćanskoga diskursa kao “opijuma za narod.” No s obzirom na to da svi mogu postati kršćani i da su svjetovne podjele i hijerarhije stavljene u drugi plan, u kršćanstvo se može učitati i revolucijski potencijal, sasvim u skladu s apokaliptičnom objavom da se “sve čini novo” (Otk 21,5). No time se već upuštamo u interpretacijske vratolomije koje nas udaljuju izvan okvira i skromnije svrhe ovog rada.

²⁴ U vezi sa skupom pitanja koja ispituju povijesni utjecaj institucionalizirane religije na Zapadu na kaznenu politiku, vrijedi zabilježiti Bermanovu ocjenu o medijevalnom kršćanstvu kao sastavnom dijelu društvenog poretka:

Onkraj monaštva, crkva je kao organizacija bila gotovo u potpunosti integrirana u društveni, politički i ekonomski život društva. Nije stajala nasuprot političkom poretku, nego unutar njega. Religija je bila ujedinjena s ekonomijom i pravom, kao što su oni bili ujedinjeni jedno s drugim. Crkvene i sekularne jurisdikcije bile su isprepletene (Berman, 1983, 63-64).

Vrijedi navesti lokalni primjer tog predmodernog odnosa isprepletanja: kada je ugušena Seljačka buna 1573., Juraj Drašković paralelno je vršio crkvenu funkciju zagrebačkog biskupa

vrijedi zabilježiti da tekst Biblije u cijelosti nudi ontologiju pojedinca odgovornog za svoja djela, slično kao i tekstovi drugih dviju velikih religija. Čovjeka čeka moralna kazna za grijehe. Prema Starome zavjetu, čeka ga i politički usmjerena svjetovna kazna na tijelu za određene vrste nasilja, dok je Novi zavjet prema tome – barem isprva, i u svom temeljnom dijelu – indiferentan te nudi poruku reforme kroz paradoks popuštanja zločincu.

Nakon kratkog prikaza triju kaznenih religija, vrijeme je da usporedimo diskurse i zatim iznesemo metodologijska načela za interpretaciju primjene svetog teksta u kaznenoj politici.

NEKE USPOREDBE KAZNENIH DISKURSA SVETIH TEKSTOVA I NJIHOVIH SLIKA ČOVJEKA: JE LI MOGUĆE POMIRENJE KAZNENIH POLITIKA NA NJIHOVIM OSNOVAMA

Sva tri ukratko prikazana vjerska diskursa, s obzirom na golem broj praktičnih vjernika, na različite posredne načine nesumnjivo imaju značajan posredan i izravan utjecaj na kaznenu politiku, no na razini tekstualnog nacrtu bitno se razlikuju u pogledu izravne veze s kaznenom politikom države. Islamska se koncepcija kažnjavanja u različitim varijantama, pa i s izravnim šerijatskim receptima, i danas pretače u komparativne kaznene sustave pojedinih zemalja. Biblijski Stari zavjet u fundamentalističkom čitanju vodio bi sličnoj politici kažnjavanja, no to danas nije od veće praktične važnosti u smislu izravnog upravljanja kaznenom politikom (premda snagu fundamentalističkih vjerskih uvjerenja u populaciji i njezin posredni utjecaj na kaznenu politiku ne

i svjetovnu funkciju bana. Bez obzira na to je li po njegovu nalogu Gubec doista na stratištu simbolički okrunjen užarenom krunom, visoka autorizacija kaznene politike u to je vrijeme bez sumnje dolazila od osobe koja je ujedno obnašala sakralnu i svjetovnu funkciju (poznati film Vatroslava Mimice o Seljačkoj buni Draškovića prikazuje u purpurnoj prelatskoj halji). U odnosima institucionaliziranog kršćanstva i svjetovne politike, uključujući onu kaznenu, riječ je nedvojbeno o dugotrajnim povijesnim procesima međusobnog utjecaja, spajanja i razdvajanja, emancipacije i gubitka samostalnosti, zamjena i reformi, snage diskurzivnih ideja i taktičkih poteza. Temeljito povijesno istraživanje utjecaja institucionaliziranog kršćanstva na zapadnu pravnu tradiciju, uključujući kazneno pravo odnosno, u našim okvirima, kaznenu politiku, v. u: Berman, 1983, s glavnom tezom o “papinskoj revoluciji” kao momentu uspostave modelske protodržave i kanonskom pravu kao modelu za oblikovanje zapadnog prava. V. također kasniju Bermanovu knjigu o protestantskoj reformaciji i njezinu utjecaju na (kazneno) pravo (i politiku), s doktrinom o dvama svjetovima: prvome, kraljevstvu nebeskom, kojim upravlja evanđelje, i drugome, ovozemaljskom, kojim upravlja sekularna vlast u okvirima svjetovnog prava (Berman, 2006, 6). Ova ilustracija, međutim, ne znači pristajanje na specifičnu Bermanovu perspektivu i njegove originalne teze, nego naznačuje dubinu i složenost istraživačkog problema koji nastaje kad se istraživanje utjecaja religije na kažnjavanje udalji od samog teksta. Ta ocjena nesumnjivo vrijedi i za druga religijska naslijeđa.

treba podcijeniti, primjerice u SAD-u, o čemu će biti riječi u nastavku). Novi je zavjet pak skloniji praštanju. U njemu nije riječ o diskursu svjetovne kazne i utemeljenja kaznene politike prema kolektivu, kao što to nije slučaj ni u budizmu: zločinca neće promijeniti kazna, nego moralna pouka i popuštanje. Dok islamski diskurs, uz strategiju moralnog preoblikovanja pojedinaca, izravno propisuje kažnjavanje, iz izvornih se tekstova budizma i evanđeoskog kršćanstva ponajprije može izvoditi moralna reforma pojedinaca, a ne kaznena politika države.

U pogledu ontologije kaznenog čovjeka, sva tri diskursa na svoj način govore o istoj odgovornosti za zločin, pred Bogom (koji za budiste nije posebno personaliziran) i pred bližnjima. Tu odgovornost nosi moralno autonomni pojedinac, a ne njegova socijalna ili politička okolina, premda ni za jedan od prikazanih diskursa nema prepreke da se utjecanjem na nju ili barem njezinim kontekstualnim uvažavanjem mogu riješiti neki problemi kaznene politike. Kad bi bila riječ o socijalnom i političkom determinizmu ljudskog djelovanja, uključujući i zločine, religije bi izgubile smisao kao moralni diskursi reforme koji se obraćaju pojedincima. U tome je njihova primarna razlika u odnosu prema, primjerice, nekim varijantama marksizma koje govore o ekonomskom determinizmu i iz toga izvode posljedice na drugim analitičkim razinama (društvenoj, političkoj, ideologijskoj, moralnoj). Međutim, razlika između prikazanih diskursa može se izvesti na normativnoj razini temeljnih recepata kaznene politike, sažetih u odgovorima na pitanje je li potrebna kazna i kakvu kaznenu politiku treba voditi. Dok budistički tekst u bitnom ne zahtijeva kaznu i prepušta reakciju na zločin karmičkom djelovanju sudbine, a diskurs novozavjetnog kršćanstva, koji kaznu prepušta konačnom sudu i drugom svijetu, inzistira na širenju nauka i paradoksima reforme grješnika i zločinaca kroz popuštanje, islamski diskurs, kako smo ga prikazali, govori o potrebi kaznene represije u vjersko-političkoj zajednici. Zločini zahtijevaju pravednu kaznu na ovom svijetu, slično retribuciji koju propisuje Stari zavjet. Razlike se mogu iščitati i u preferiranoj kaznenoj politici: budizam sugerira popuštanje i inteligentnu posrednu prevenciju, a slično bi se moglo izvesti i iz Novog zavjeta. S druge strane, islam u kaznenoj politici stavlja naglasak na represivno djelovanje prema prijestupnicima, kao i starozavjetno kršćanstvo. U svijetu s rastućom kaznenom populacijom, što ne zaobilazi Hrvatsku, zanimljivo je tekstove ispitati i u pogledu specifične kazne zatvora koja i dalje suvereno dominira suvremenom kaznenom politikom. Taj test daje zanimljive rezultate: dok se čini da ga budizam ne preferira, a islam mu se protivi premda ga izričito ne zabranjuje, čini se da je ponajviše spojiv s idejom kršćanske reforme duše kojoj mogu pripomoći samotna kontemplacija iza rešetaka i reformski rad prema benediktinskom načelu *ora et labora*, premda nipošto nije propisan ni u tom diskursu.²⁵ Stari je zavjet u pogledu zatvora vjerojatno najbliži islamu: zatvor

²⁵ Radikalna će interpretacija u evanđeosku poruku učitati gotovo revolucionarni poziv na svjetovno oslobođenje po Kristu koje ne samo da ne tolerira zatvore nego zahtijeva njihovo

mu je uglavnom strano kazneno sredstvo, tamnica nužna za procesne svrhe, a ne preferirana konačna kazna. Na kraju, uvijek kontroverzna smrtna kazna jasno je smještena u prikazanim diskursima: budizam je izbjegava, kao i novo-zavjetno kršćanstvo,²⁶ dok je tekstovi Kurana kao i Starog zavjeta u određenim slučajevima izravno propisuju.

Shema 1.

ELEMENTARNI SKLOPOVI KAZNE NE POLITIKE SVETIH TEKSTOVA: SHEMATSKI POGLED

	Budizam	Islam	Kršćanstvo	
			Stari zavjet	Novi zavjet
Ontologija kaznenog čovjeka	Moralno odgovoran za zločin, može se reformirati	Moralno odgovoran za zločin, može se reformirati	Moralno odgovoran za zločin, može se reformirati	Moralno odgovoran za zločin, može se reformirati
Poželjnost kazne na pojedincu koji je počinio zločin	Ne	Da	Da	Ne
Preferirana kaznena politika	Prevenција, popuštanje i moralni rad	Pravedna represija i stroge kazne za teške prijestupe	Pravedna represija i stroge kazne za teške prijestupe	Popuštanje i moralni nauk; iskazana indiferentnost prema svjetovnom
Zatvor	Ne	Ne	Ne	Uvjetno da
Smrtna kazna	Ne	Da	Da	Ne

Uza sve moguće interpretacijske rezerve o kojima sam govorio u uvodu i koje ću razraditi u nastavku, provedena analiza tekstova pokazuje da sve religije imaju pogled na pojedinca kao moralno odgovornu instanciju iz čega se može izvoditi svjetovno kažnjavanje kroz institucionaliziranu kaznenu politiku zajednice, ali se jednako tako, kroz postuliranu mogućnost reforme, otvara mogućnost za različite preventivne, reformističke i rehabilitacijske pristupe

neodgodivo ukidanje: “Moć zatvora je u duhu smrti, a uskrснуće je pobijedilo smrt sâmu. Ovi zatvoreni ljudi pripadaju Bogu, ne Cezaru. U ime Isusovo, otključajte te kaveze!” (Griffith, 1993, 227, nav. u: Ballor, 2007, 493).

²⁶ Tako je barem na razini teksta, u kojemu se kršćani pojavljuju u ulozi žrtava tiranskih smrtnih kazni, premda su već i Aurelije Augustin i Toma Akvinski – ultimativni velikani kršćanske teologije, koji su poslije obdareni svetačkim statusom – u raspravama o pravu i legitimnom političkom poretку dopuštali pa i promicali smrtnu kaznu, utemeljenu u zakonu i usmjerenu na zaštitu općeg dobra.

umjesto represije, premda treba naglasiti da je ta reforma/rehabilitacija stvar pojedinca i njegova obraćenja, što je u načelu osoban proces koji se ne može shematizirati. Jednom kad se to kaže, ostaje razlika u naglascima. Iz tekstova Kurana i Starog zavjeta iščitava se nedvosmisleno normiranje kažnjavanja i inzistiranje na represiji, dok u budizmu i novozavjetnom kršćanstvu nema te kaznene note. Dakako, analiza je pokazala da decentrirani budistički diskurs može ponuditi i pohvalu represiji koja dovodi do prosvjetljenja, a apologeti kršćanstva, inzistirajući na moralnoj odgovornosti i slobodi izbora pojedinca, lako će apostrofirati prednosti jasnog i čvrstog kažnjavanja umjesto vremenski neodređenog disciplinarnog rada socijalne pedagogije, psihologije i psihijatrije u rehabilitacijskoj kaznenoj politici scijentificiranoj “prema nekom obrascu ‘normalnosti’ skovanom u bečkom laboratoriju” – kako je to sročio autor narnijskih kronika C. S. Lewis objavivši u jednom australskom časopisu krajem 1940-ih pamflet protiv penologije (“barbarske stvari imaju barbarska imena”; v. Lewis, 2011), vjerojatno se, retrospektivno možemo reći, najviše grozeći scenarija sličnoga onome iz Formanova *Leta iznad kukavičjeg gnijezda*. Općenita kaznena politika budizma i kršćanstva bit će kompatibilne u zaobilasku represije i naglasku na moralni nauk. Premda isto donekle vrijedi i za islam i starozavjetni diskurs, činjenica je da oni imaju snažne represivne note i kataloge precizno iskazanih kazni koje na razini doslovnog čitanja teksta ne ostavljaju prostora za interpretacijske bravure. Na razini teksta, svim prikazanim diskursima zatvor je strana pojava, ali vjerojatno ne čudi što su redovničke ćelije i rani moderni zatvori koje su utemeljili pensilvanijski kvekeri neobično slični: zatvorska izolacija čini se pogodnim mjestom za tihu reformu duše, pa se može tumačiti kao politička tehnologija kažnjavanja bliska asketizmu prvobitnog kršćanstva, iskovanom u podzemnim katakombama.

Zamislimo konačno jednu slagalicu propitanih tekstualnih ideja, koja ispituje spojivost kaznenih koncepcija, sasvim ignorirajući sve identitetske i realpolitičke probleme koji su nezaobilazna kontekstualna činjenica u bilo kojem religijskom dijalogu. Tada iz svega prikazanog proizlazi, prvo, da religijski tekstovi u temeljnom smislu omogućuju kompatibilnu kaznenu politiku na temelju ontologije kaznenog pojedinca koju religijski diskursi nude. Drugo, čini se da budizam i novozavjetno kršćanstvo nude spojive nacрте kaznene politike, odnosno mogućnost zajedničke kaznene politike koju bi tolerirale obje vjerske populacije, pomalo slično iskazanoj bliskosti ideala moralne čistoće i prosvjetljenja koju te religije, uza sve razlike, dijele.²⁷ Premda naglasci na zao-

²⁷ U jednoj zenbudističkoj anegdoti, Gasanu, učitelju zena, student sa sveučilišta čita kršćansku Bibliju. Na parabole iz Evanđelja po Mateju o bezbrižnim ljljanima u polju te o molitvi i kucanju na vrata, Gasan reagira afirmativnim ocjenama: “Tko god da je ovo izrekao, meni se čini da je prosvjetljen čovjek”, odnosno “Tko god to rekao, taj je gotovo Buddha” (Senzaki i Reys, 2000, 36).

bilasku sustavnosti i paradoksima možda sprječavaju izvođenje sustavne kaznene politike iz budističkog teksta, sličan temeljni paradoks “okretanja drugog obraza” pojavljuje se u Novom zavjetu. Nenasilna prevencija i moralna reforma preferiraju se u odnosu na retributivno kažnjavanje, što otvara teoretsku mogućnost za široku platformu kaznenopolitičke suradnje. S druge strane, eksplicitnije zacrtani kazneni diskurs Kurana, na kojemu inzistiraju islamski fundamentalisti, kao i talion i oštar katalog kazni Starog zavjeta na kojima često inzistiraju kršćanski fundamentalisti, u osnovi ne omogućuju kaznenopolitičku integraciju osim s onim populacijama koje prihvate taj katalog kazni kao pravedan. Fiksiranost teksta načelna je prepreka fleksibilnosti zajedničke kaznene politike koja bi se mogla konstruirati u kakvom zamišljenom ekumenskom dijalogu, recimo u vezi sa sveprisutnim procesima političkog integriranja. No s obzirom na to da je ovaj tekst po intenciji ionako misaona vježba sa, po namjeri, nultom dozom normativizma ili političkog projektiranja, valja ga umjesto ekumenskih misaonih eksperimenata upotpuniti s opreznim metodologijskim načelima koja prethodne tekstualne konstrukcije smještaju u društveni, povijesni i politički kontekst u analitičkom, a ne normativnom ili političkom smislu. Dakle, drugi dio teksta vođen je pitanjem što treba imati u vidu kada se pokušava odgovoriti na pitanje kako stvarno funkcioniraju sveti tekstovi u oblikovanju kaznene politike. Posrijedi više nije Musilov sublimni “smisao za moguće”, nego upravo najobičniji, prozaični “smisao za realno”.

KAKO TUMAČITI SVETE TEKSTOVE U PROCESU STVARANJA KAZNENE POLITIKE: NEKOLIKO PROVIZORNIH NAPOMENA

Prvo je pitanje podrijetla teksta, odnosno njegove uzročne snage u pogledu kaznene politike. Je li ono što danas vidimo kao brutalnost u kažnjavanju inherentno Starome zavjetu ili islamu, odnosno šerijatskim idejama o kažnjavanju koje ovdje prikazujemo? Jesu li ideje o kažnjavanju počele u tekstovima ili imaju primarni uzrok negdje drugdje? To nije teologijsko pitanje o istini Božje objave, nego potraga društvenog znanstvenika za mogućim prethodnim svjetovnim uzrocima. Naime, mogući prigovor političke sociologije koja se bavi predmodernim društvima mogao bi, u pogledu oštine kažnjavanja u analiziranom islamskom tekstu, istaknuti da su “izvorna islamska ekspanzija i njezini najmoćniji kasniji preobraćenici (u smislu vojnih podviga) došli iz pastoralnih kultura i da su ta društva najviše dominirana od muškaraca, najnasilnija i najratobornija od svih” (Collins, 1974, 425). Normativna poanta bila bi da iščitana kaznena politika nije bitan i nepromjenjiv sadržaj teksta, nego ustupak partikularnoj kulturi u kojoj je tekst formiran, pa se može odbaciti kao obvezujuća norma za kaznenu politiku suvremenosti. U tom smislu, Bošnjaci muslimanske vjeroispovijesti nisu manji muslimani od onih na arapskom po-

luotoku niti manje točno čitaju Kuran, bez obzira na razlike u kaznenoj politici sekularne BiH i Saudijske Arabije. Mogući odgovor, s druge strane, bio bi da se bez obzira na njihovo porijeklo, jednom kad se određene ideje doktrinarno fiksiraju i dogmatiziraju u nekom tekstu, one šire u druge društvene kontekste koje zatim politički oblikuju. Premda fundamentalistička interpretacija nije jedina moguća, snaga samog teksta uvijek će naći sljedbenike koji će se pozivati ne njegovo doslovno čitanje, a oni koji pokušavaju zaobići doslovno čitanje i prilagoditi ga duhu vremena, bit će optuženi da svetu objavu metaforički izvrću, što nije daleko od svetogrđa.

U vezi s tim – drugo – ponekad se doista sveti tekst poprilično izravno pretače u kaznenu politiku države. Danas je ponajviše riječ o šerijatskom pravu i zemljama koje na njegovoj osnovi oblikuju kaznenu politiku. Kada se na spomenutoj stranici *Razumjeti islam* pojavi pitanje o kazni rezanja ruke za krađu koju Kuran spominje (5,38-39), dobiva se kategorički odgovor, bez posebnog obrazloženja, da je ono mišljeno doslovno, a ne metaforički.²⁸ No pri tvrdnjama o izravnom transferu treba biti veoma oprezan. Obično je ipak potreban minimalan stupanj interpretacije koja otvara kaznenopolitičku igru. Primjerice, iz citirane kuranske formulacije o izazivanju nereda na zemlji mogu se izvesti smrtne kazne za preprodaju droge. Ako zloporaba droga stvara veliku štetu za zajednicu, onda to, kao posebna kategorija zločina, otvara mjesta za strogu kaznu, a zatvara prostor palijativnoj politici kao što je to recimo “redukcija štete” u Nizozemskoj bez obzira na utilitarističku učinkovitost potonje. No i ne moraju: u tom je slučaju riječ o interpretaciji jer se, dakako, droga uopće ne spominje u Kuranu. Jednako tako, treba imati u vidu da stroga politika prema posjedovanju i preprodaji droge ne mora nužno imati inspiraciju u svetom tekstu. Primjerice, ako se uopće može govoriti o religijskoj inspiraciji kazni za preprodaju droge u Maleziji – gdje je stroga kaznena politika australske mule Barlowa i Chambersa 1986. koštala života zbog prenošenja nešto manje od 150 grama heroína; gdje šerijatski sudovi mogu dosuditi do šest udaraca štapom; gdje je većinska populacija muslimanska, a islam službena religija – na nešto južnijem, etnički složenom i multikonfesionalnom Singapuru izrazito oštra politika prema korisnicima droge nema religijsku interpretaciju. Vješanje i tjelesno kažnjavanje udarcima štapa prije će biti naslijeđe britanske kaznene politike, koje se kolonijalni centar riješio, ali je u mnogim bivšim kolonijama na

²⁸ V. <http://www.understanding-islam.com/related/text.aspx?type=question&qid=2171> (pristupljeno 27. 10. 2010). S druge strane, stranica nazvana *Pogrešno poimanje islama* uložiti će značajan interpretacijski napor da dokaže kako je rezanje ruku samo jedna od mogućnosti koju tekst daje, nipošto ne inzistirajući na njoj. Različiti arapski pojmovi koji se koriste u svetom tekstu u toj perspektivi imaju metaforičku ili metonimijsku upotrebu i zahtijevaju interpretaciju koja prethodi iluziji doslovne primjene. V. <http://www.misconceptions-about-islam.com/cut-off-hands-theft.htm> (pristupljeno 3. 5. 2012).

periferiji ona opstala do danas. Poanta je da pitanje opravdanja jednakih kazni na razini procedure izvršenja, pitanje njihove interpretacije, koja obrazloženje može, ali i ne mora trasirati u svetom tekstu bez obzira na službeni status religije. Odnosno, kazna koja može pronaći opravdanje u svetom tekstu, u konkretnom ga slučaju u njemu ne mora imati.

Treće, određena kaznena politika ne samo da ne mora imati razloge u religiji, kao u prethodnom slučaju, nego se pripadnici određene religije mogu, povijesno i empirijski gledajući, ponašati sasvim oprečno tekstualnim proglasima koji bi ih trebali obvezivati. Primjerice, umjesto nenasilne kaznene politike na osnovama evanđeoskog teksta, povijest će znatno češće pokazati (politički organizirane) vjerske sljedbenike kako u ime vjere vrše nasilne čine mimo svake kaznene politike. Kako je dobro poznato povjesničarima, povijest nasilja koje su vršili kršćani u zbunjujućem je raskoraku s evanđeoskim porukama njihove objave:

Imamo propovijed na gori, prisposobu o dobrom Samarićaninu, opomenu da se "okrene drugi obraz" i tradiciju nenasilnih mučenika izloženih torturi kojima se hranilo lavove. No povijest pokazuje vrlo malo altruizma izvan Isusovih propovijedi i masu divljih okrutnosti koje su prakticirali kršćani, od najranijeg razdoblja pa sve do u 18. stoljeće (Collins, 1974, 425).

Citirani autor također piše kako su, čim su društveno osnažili, kršćani u Rimskom Carstvu počeli progoniti i ubijati pogane, primjerice filozofkinju Hipatiju početkom 5. stoljeća. Toj je aleksandrijskoj neoplatonistici, a danas feminističkoj ikoni, barem prema jednom od prikaza, tamošnja kršćanska rulja prevođena Petrom Čitateljem ostrugala meso s kostiju ostrim školjkama te je još uvijek živu zapalila (Collins, 1974, 426-427). Nasilje s tekstom nema veze, iako se vrši u ime vjere, u čemu je Crkva, ne samo u pogledu inkvizicije i mučenja, povijesno pokazala popriličnu upornost. Uža kaznenopolitička poanta jest da sveti tekstovi često mogu funkcionirati kao labava moralna regulacija koju druge snage potiru: umjesto izvođenja kaznene politike na osnovi teksta, u povijesti će često pozornicu preuzeti primordijalna kazna linčovanja Drugoga podgrišana strastima religijskog identiteta.

Četvrto, tumač religijâ kao agensa kaznene politike može očekivati da će se susresti s uobičajenim strančarskim iskrivljenjima tekstova, njihovim veoma nategnutim čitanjima, ovisno o političkoj i religijskoj poziciji autora. Premda smo u ovom prikazu diskurse velikih religija nastojali uzeti u idealnom obliku poruke iz svetih spisa, koji ilustrira mogućnosti njihove najšire primjene u različitim kontekstima politike nasilja i kažnjavanja, češći je interpretacijski pristup politički obojeni kontekstualizam. Velike su religije, naime, povijesno bile dio specifičnih političkih sklopova u kojima su imale funkciju u oblikovanju nasilja koja nije nužno povezana s njihovom općom porukom čitanom izvan tog konteksta. Primjerice, u jednom prikazu nekoliko knjiga o religijskom nasilju,

pozivajući se na popularnu knjigu Michaela Jordana o religijskom nasilju (Jordan, 2008), sažima se djelovanje velikih religija u naznačenom kontekstualističkom smislu. Monoteistički triptih ponešto je promijenjen u odnosu na naš rad, pa se kršćanstvu i islamu, umjesto budizma, dodaje judaizam:

Iako su sve tri velike religije u počecima bile izložene progonima, stasavši osvećivale su se mjerama koje su daleko nadmašivale muke njihovih začetnika, primjećuje Michael Jordan. Početne su pozicije bile ipak različite – judaizam nikad nije bio misionarska religija, nasilje je koncentrirao na područje “obećane zemlje” oko Sirio-Palestine; kršćanstvo je započelo kao protudržavna religija što je njezin utemeljitelj jasno dao do znanja izjavljujući da njegovo kraljevstvo nije od ovoga svijeta. Nasuprot tome, islam je započeo svoj put težeći za državom i materijalnom vlasti pa je otpočetka širenje muslimanske države i promicanje islamske vjere tražilo spoj religije i politike (Levanat-Peričić, 2010, 10).

Idealno gledajući, dakako, iz poruke “caru carevo” može se iščitati agnosticizam prema državnim i političkim pitanjima, što smo ustvrdili u prethodnoj analizi. Citirani se tekst kad interpretira kršćanstvo ipak odlučuje za navođenje starozavjetnih Mojsijevih savjeta i naredbi pokolja na razini teksta (Izl 32,37; Br 31,17-18; 1 Sam 15,2-4), kojima se suprotstavljaju, prvo, “kurerska tolerancija”, a zatim i činjenice povijesnopolitičkog reda (Giordano Bruno spaljen je na lomači u kršćanskoj Europi, dok se, istovremeno, moćni mogulski vladar Akbar bavio tolerantnom regulacijom vjerskih sloboda). Istodobno se, u skladu s politiziranim kontekstualističkim pristupom, navodi i to da je za suvremene čino ve nasilja odgovoran “dekontekstualizirani islam”, čime se izvor nasilja, pomalo nekonzistentno, vraća natrag u sâm tekst koji je isprva određen kao tolerantan. U tom dijelu teksta autorica Levanat-Peričić prikazuje knjigu talijanskoga sociologa religije Enza Pacea (2009). Kako smo napomenuli u uvodu, sveti spisi i religije su kontroverzna tema, veoma zahvalna za političkodiskurzivne akrobacije. Interpretacijska pristranost i gotovo etnocentrična sljepoća ne pojavljuju se u tumačenju religijskog nasilja, nego upravo u istraživanjima kaznene politike država. Primjerice, unatoč tome što su SAD demokracija i što je tamo “kršćanstvo dominantna nacionalna religija”, iznose se olake generalizacije o kaznenoj politici poput sljedeće, koje su slijepe za najvažniji opovrgavajući slučaj:

Miethe i dr. (2006) istraživali su upotrebu smrtne kazne u 185 država. Ti su istraživači ustanovili da su države koje su ukinule smrtnu kaznu povezane sa sljedećim socijalnim i političkim faktorima: participatornom vladom, političkom stabilnošću, umjerenim ekonomskim razvojem i kršćanstvom kao dominantnom nacionalnom religijom. Ti nalazi potvrđuju važnost razumijevanja političkih, religijskih i ekonomskih izvora kažnjavanja, kao i širih obrazaca kažnjavanja. Plauzibilno je da ekonomska i politička nestabilnost i nesigurnost, koji čine temelje slabih i propalih država, pružaju kontekst za veću upotrebu kažnjavanja (Ruddell i Guevara Urbina, 2007, 91).

Teško je ne složiti se s tvrdnjom da je važno razumjeti različite izvore kažnjavanja, ali čini se da nekim autorima to ne polazi za rukom unatoč načelnom prihvaćanju valjane metodologijske pozicije. Naime, američki će autori s dobrim razlozima opisati SAD kao uzoritu i stabilnu demokraciju, a da je kršćanstvo dominantna religija u SAD-u, neosporiva je društvena činjenica, kao što je to još uvijek i američka ekonomska moć. Unatoč tome, kada treba objasniti zašto se u državama SAD-a, posebno onima s populacijom snažnijeg kršćanskog identiteta, naveliko upotrebljava smrtna kazna i zašto SAD općenito, komparativno gledajući, imaju neobično snažnu, glomaznu i strogu kaznenu politiku, tada matična država američkih autora nestaje kao svojevrsna interpretacijska slijepa točka.²⁹

Uzrok kazne zapravo nije u svetom tekstu, on nije njegov bitni dio. Kazna kompatibilna s religijskim tekstom ne mora biti religijski motivirana. Sveti tekst praktično ne obvezuje sljedbenike u vršenju nasilja i organizaciji kažnjavanja. Kaznene religije područje su učestalih iskrivljenih interpretacija i političkih projekcija. Ovim četirima načelima negativno formuliranoga metodologijskog opreza treba konačno pridodati i jedno pozitivno formulirano načelo za istraživanje kaznenih religija koje sugerira kako ih se, posebno u sekularnim društvima, može plodno istraživački konceptualizirati. Čini mi se da je općenito valjana pozicija da se religijske diskurse shvati kao snage koje ovisno o povijesnom kontekstu i spletu drugih okolnosti bivaju mobilizirane u oblikovanju kaznene politike. Komentirajući Savelbergovu primjenu pristupa “kulture u djelovanju”³⁰ u tumačenju utjecaja religijskih diskursa u kaznenoj politici, Melossi odbija stajalište prema kojem, primjerice, “...katolički i/ili protestantski diskursi o religiji ne bi bili ‘odrednice’ kaznenih stavova, nego resursi na raspolaganju unutar kulturalne ‘kutije s alatima’” (Melossi, 2001, 415). To znači da religijske diskurse treba shvatiti ozbiljno i ne pretendirati na to da ih subjekt sasvim slobodno bira “kao s police”, kad je prethodno već urastao u njihovu tradiciju i usvojio njihove koncepte i specifičnosti vokabulara. No Melossi, s druge strane, ističe kako “odnos između religijskog etosa i kaznenih praksi nije onaj kauzalnog determinizma” (ibid., 403), pa religijski diskursi postaju jedan od elemenata u jednadžbi kažnjavanja, odnosno, kako smo rekli,

²⁹ Razumijevanje je upravo ono što nedostaje u globalnim studijama takvog tipa, koje slijepo manipuliraju kvantitativnim podacima iza kojih često stoje problematične političke pretpostavke i klasifikacije. Razumijevanje je u njima zamijenjeno alkemijom statistike čije se korelacije u suradnji sa siromašnim teorijskim okvirima olako transformiraju u kauzalne odnose. Ono što bijeda teorije postavi na kraju i dobije: kontradiktornu diskurzivnu politiku, u ovom slučaju politiku države koja boluje od sljepila za vlastiti slučaj inflacije kažnjavanja, klasificirajući druge države kao “slabe”, “propale” (i ne-kršćanske), i u tim atribucijama tražeći uzroke pojačanog i autoritarnog kažnjavanja. Kako je napisao Bourdieu, istraživači u društvenim znanostima često postaju “statističari države” (*statisticiens d’Etat*) (Bourdieu, 2001, 78).

³⁰ Pristup je elaborirala Ann Swidler (1986).

nalaze se unutar šire konstelacije snaga unutar koje mogu biti mobilizirani ili potisnuti ovisno o različitim društvenim i političkim okolnostima.

Drugi način da se sroči ista metodologijska poruka može se pronaći u djelu utjecajnog kriminologa i teoretičara kaznene politike Davida Garlanda. Prema utjecajnoj Garlandovoj postavci, u pozadini politikâ kažnjavanja nalaze se određeni kazneni mentaliteti i kulturne dispozicije, koje uključuju i “tradicionalne kozmologije, narodne predrasude i običan ‘zdravi razum’” (Garland, 1990, nav. u: Cook i Powell, 2003, 70). U tim se okvirima kao obećavajuća mogućnost nadaje i interpretacija posrednog utjecaja nekog doktrinarnog sustava na politiku kažnjavanja, pa nema nikakve prepreke da se u tom smislu potraže religijske osnove kaznene politike. Dobar primjer za to su ponovo SAD. Cook i Powell u jednom kvalitativnom istraživanju stavova o kažnjavanju na zemljopisno udaljenim krajevima federacije – u državama Mississippi i Maine – identificiraju različite kaznene mentalitete koji opravdavaju našu distinkciju između dvaju odvojenih zavjeta u čitanju kršćanstva. Oni ispitanici koji iskazuju retributivne i izravno osvetoljubive kaznene mentalitete često se eksplicitno pozivaju na Stari zavjet, posebno na njegovo talionsko načelo. Kršćanski fundamentalisti u SAD-u smatraju da Biblija nudi osnovna načela potpune kaznene politike koju ne treba preispitivati, uključujući i nedvosmislen mandat za smrtnu kaznu. Na taj način, nominalno sekularna država može funkcionirati kao posredna teokracija ako ima dovoljan broj građana vjerskih fundamentalista koji, posredno, javnim mnijenjem i glasovanjem za zastupnike koji promoviraju njima bliske javne politike, presudno utječu na stvaranje kaznene politike koja u konačnici sadržajno uvažava religijski oblikovane i opravdavane stavove. Nije sporno da na taj način znatan dio američkih građana tumači smrtnu kaznu. No već i u najužim okvirima tumačenja utjecaja kršćanstva na kaznenu politiku u SAD-u treba biti veoma oprezan. Cook i Powell pokazuju da se, nasuprot pozivanju na osvetoljubivost starozavjetnog Boga, karakterističnom za autoritarne zastupnike odmazde, među američkim kršćanima pojavljuju pozivanja na novozavjetnu “bezuwjetnu ljubav i praštanje”, koja karakteriziraju neutralne kaznene mentalitete, pa i one koji su protiv “kažnjivosti” (*punitiveness*).³¹ Ukratko, u svakom povezivanju religije i kaznene politike treba imati

³¹ Procjenjuje se da od onih koji drže da doslovno čitaju Bibliju (“literalisti”) ima oko pet posto u američkoj populaciji i da oni imaju snažan utjecaj na kaznenu politiku (Wiecko i Gau, 2008, 546). Autori koji navode taj podatak vide ih kao izrazito punitivnu snagu, pa pišu kako “važnost kaznenosti i literalizma ide izravno u srce javne politike. Oni koji podržavaju smrtnu kaznu vjerojatnije će podržati druge oblike nasilja, poput rata, a literalisti će vjerojatnije smatrati da su ljudi urođeno zli i da zaslužuju kaznu” (Wiecko i Gau, 2008, 558). No i unutar najužeg skupa koji se podvodi pod etiketu kršćanskog fundamentalizma nalaže se metodologijski oprez protiv brzoplete generalizacije. Premda je jasno da je “osobna teologija . . . povezana s koncepcijama javnih sankcija” i da “ljudi koji vjeruju u Boga ljutnje i suda vjeruju da prijestupnici zaslužuju oštru presudu” (Bader i dr., 2010, 102), nije sasvim izvjesno da je takav stav uvijek i nužno povezan s kršćanskim fundamentalistima koji nisu monolitna skupina, nego se

u vidu da puno toga ovisi o “pojedinčevu odnosu prema interpretaciji svetih spisa” (Cook i Powell, 2003, 79, 86), što, naravno, ne znači nužno da je riječ o pojedinčevu *slobodnom* izboru, kako smo prethodno sugerirali.³²

UMJESTO ZAKLJUČKA: INTERPRETACIJSKE AMBIVALENCIJE KAZNENIH RELIGIJA I SLOŽENOST UTJECAJA NA KAZNENE SUSTAVE

Analizirani tekstualni trojac iscrpljuje svjetske religije, kada se zajedno uzmu u obzir broj sljedbenika, zemljopisna rasprostranjenost i univerzalizirajući potencijal. U njima analitičar komparativnih kaznenih religija treba tražiti potencijalne i stvarne snage oblikovanja kaznene politike u suvremenom svijetu. Međutim, i mnogobrojna druga religijska učenja imaju utjecaj na znatan broj pripadnika svjetske populacije, pa tako nose i određene implikacije za shvaćanje kažnjavanja. U završnom dijelu teksta pokušat ću pokazati – svojevrsnim “širenjem područja borbe” umjesto njezina produbljivanja – da interpretacijska složenost koja je prethodno naznačena zahvaća i druge religijske

sastoje od različitih frakcija. Američki kršćanski fundamentalisti “raznolika su grupa koju ne treba olako stereotipizirati”, a čini se da među njima ima i onih kod kojih sklonost “praštanju i suosjećanju” negativno korelira s podržavanjem smrtno kazne, pa tako i strogo kažnjavanja općenito (Unnever i Cullen, 2006, 190, 191). Dakle, religija shvaćena kao kulturalna kaznena dispozicija znači i pažnju za njezine nijanse, počevši u ovom slučaju od elementarne distinkcije starozavjetno-novozavjetno, a da ne govorimo o različitim nijansama sektaške interpretacije i složenim mehanizmima kasnijeg političkog transfera i primjene religijskog stava.

³² Problemu utjecaja kulture na kaznenu politiku Garland je posvetio dosta prostora inzistirajući na tome da povećana kaznenost u SAD-u, koja kulminira u upornom preživljavanju smrtno kazne, nije izraz posebne američke kulture, nego političkih specifičnosti američkih institucija i njihove povijesti. U SAD-u, za razliku od drugih zapadnih država, “ne postoje politički mehanizmi za aboliciju na razini cijele nacije” (Garland, 2005, 362). Stoga, kad se govori o smrtnoj kazni i “američkoj kulturi”, treba biti oprezan, a njezinu “kulturalnu upotrebu” treba podrobno istražiti (v. Garlandovu kritiku Sarata, u: Garland, 2002). No, s druge strane, vjerojatno najpoznatija Garlandova knjiga govori o “kulturi kontrole” koja oblikuje kaznenu politiku (Garland, 2001). O čemu je riječ? Garland inzistira na tome da se razdvoji anakroni pojam kulture kao društvene cjeline koja se suprotstavlja drugim cjelinama od različitih specifičnih pozicija, estetskih i vrijednosnih klasifikacija te značenja koja postoje u populaciji, a koje mogu utjecati na oblikovanje politike. Zapravo, Garland evocira klasično razlikovanje između kulture (*a culture*) i kulturalnoga (*the cultural*). Kultura u prvom smislu jest “omeđena, totalizirajuća u svojoj obuhvatnosti, duboko ukorijenjena među članovima skupine, odlikujući određene ljude ili određeno mjesto” (Garland, 2006, 429). Kao takva, prema Garlandu, ona danas jednostavno nema empirijsku valjanost (na “konceptualnoj” razini Garland s njom nema problema). O nečemu tako monolitnom, naime, nema smisla govoriti u objašnjavanju suvremenih kaznenih politika, pa se kultura treba uzeti u značenju određenih diskurzivno oblikovanih dispozicija koje postoje u populaciji i koje mogu doći do izražaja u oblikovanju kaznene politike. Tako se može shvatiti i religija, kao “kulturno zaleđe” koje može pogodovati nekoj kaznenoj politici.

i doktrinarne sustave poput konfucijanizma, judaizma, hinduizma i, uvjetno rečeno, šintoizma (v. dolje). Ambivalencija je ponovo prisutna: premda ih ozbiljna analiza oblikovanja kaznene politike u Kini, Izraelu, Indiji i Japanu treba uzeti u obzir, ponajmanje je riječ o izravnom i singularnom utjecaju na različite oblike kažnjavanja.

U Kini, kao u danas najmnogoljudnijoj državi svijeta, ali i šire, nesumnjivo je općenito važan utjecaj konfucijanizma kao kvazireligijske “kineske ili, preciznije, istočnoazijske tradicije ... načina života ili tradicionalnog sustava vrijednosti” (Yao, 2000, 4). Konfucijanizam visoku vrijednost pripisuje poštovanju hijerarhije, a zajednički život romantično zamišlja kao privatni i politički patrijarhat, u kojemu sinovi slušaju očeve, a – u imperijalnoj verziji – narod sluša cara. No, suprotno mogućoj intuiciji nekih, autoritarni model sadržan u toj tradiciji ne preferira formalne sankcije, već moralnu i običajnu edukaciju, te u osnovi počiva na optimističnoj antropologiji: upravljanje posredstvom morala i običaja (*li*) ima prednost pred zakonom, procedurom i pravnim sankcijama (*fa*) (Wang, 2009, 694-695).³³ Međutim, treba imati u vidu razliku izvornih konfucijanskih učenja i konfucijanizma kao osobnog kodeksa i filozofije od “imperijalnog konfucijanizma” kao upravljačke ideologije vezane uz carski režim i birokratsku kastu (Fairbank i Goldman, 2006, 62). Potonje je fuzija konfucijanske i “legalističke” tradicije koja je, u određenim povijesnim okolnostima, proizvela stroge kaznene sankcije. Primjerice, Hung Wu odnosno Tai-ci, prvi car dinastije Ming, u drugoj je polovici 14. stoljeća vodio veoma oštru kaznenu politiku (alterirano s razdobljima blagosti), posebno spram korupcije, uključujući sakaćenja, mučenja i smrtne kazne. To nije bio izraz “osobnih mušica” cara seljačkog porijekla, nego se može povezati s tadašnjim konfucijansko-legalističkim doktrinama, koje su reagirale na probleme dinastije Juan – percipirane kao previše blage, popustljive i stoga neefikasne (Dardess, 1983, 181, 251). Vrijedi napomenuti da je neumjerena kaznena politika Tai-cija – “kazneno divljaštvo”, “kazneno ludilo” ili “kaznena čvrstoća”, kako je karakterizirana kod Dardessa – u kojoj su često stradali i nevini, bila neučinkovita: čak i žigosani i obogaljeni kažnjenici vraćali su se ubrzo starim korupcijskim praksama (ibid., 243, 245, 248, 258).³⁴

Smisao ove skice jest pokazati da je konfucijanizam kao eventualno naslijeđe koje utječe na kaznenu politiku u Kini i sâm složena tradicija, koja

³³ V. i u: Zhang i Liu (2007, 551-552), koji ističu da se u Kini tradicionalno preferirala moralna edukacija, učenje kroz primjere i uvjeravanje, nasuprot pravnom utuživanju i zakonskim sankcijama kao sredstvu rješavanja problema. Dok se prvo u konfucijanskoj tradiciji naziva *li*, drugo se naziva *fa*.

³⁴ O “okrutnom i neobičnom kažnjavanju” u imperijalnoj Kini v. Moore, 2001, a o ling-čiju kao najokrutnijoj povijesnoj kazni Kineskog carstva v. u: *Journal of Royal Asiatic Society*..., 1973.

se kombinira s drugim tradicijama u oblikovanju kaznene politike. Primjerice, kada mu se doda naslijeđe maoizma kao političke religije koja je svojevrremeno promovirala politiku javnog sramoćenja, kažnjavanja i preodgoja u sklopu proklamirane borbe protiv birokratskog okoštavanja, priča o kaznenoj politici NR Kine postaje još složenija.³⁵

Kina je, također, dobar primjer za iskrivljavanja utjecaja religijskih tradicija o kojima smo govorili. U raspravi o kineskoj kaznenoj politici, posebice kod kineskih autora koji pišu na engleskom za zapadnu akademsku publiku, pojavljuje se određena romantizacija neformalne socijalne kontrole koja se povezuje s kofuncijanskom tradicijom. Unatoč još uvijek funkcionalnom zloglasnom sustavu logora (*Laogai*) i uhodanom izvršavanju smrtnih kazni na koje stalno iznova upozorava Amnesty International, kineska se kaznena politika u nacionalističkom ključu prikazuje blagom i mudrom. Primjerice, u jednoj raspravi o kaznenoj politici prema maloljetnicima (Zhang i Liu, 2007), govori se o tome kako su na Zapadu zakoni kreirani kao odgovor na delinkvenciju i zločin, u smislu naknadne reakcije, dok se kineski pristup određuje kao obuhvatan i usmjeren na prevenciju zločina. On se, metaforički rečeno, usmjerava na “kresanje korova u korijenu” (ibid., 549). U takvim se prikazima ističe i to da su Kinezi tradicionalno bili “skeptični prema moći formalnog prava da regulira ponašanje ljudi”: u kontrastu prema SAD-u, gdje je procedura tretiranja maloljetnih delinkvenata formalizirana u smislu približavanja kaznenom postupku za odrasle, kineska se politika prema maloljetnicima idealno usmjerava na neformalnu politiku prevencije i edukacije, koja ima “korijen u kines-

³⁵ Maoistička varijanta komunizma donijela je specifičan kaznenopolitički fenomen vođen sakraliziranom ideologijom: javno kažnjavanje u sklopu Kulturne revolucije. Politika javnog kažnjavanja nije bila izraz spontanog narodnog gnjeva, nego sastavni dio doktrinarnog sustava maoizma, koji počiva na dva stupa: “liniji mase” i “kontinuiranoj revoluciji”, koja treba spriječiti “birokratsko smrzavanje” tipično za čvršće institucionaliziranu pravosudnu proceduru (v. Brady, 1977, 129-130). Brady u afirmativnom ranom prikazu kaznene politike maoizma inzistira na tome da je Kulturna revolucija nastala upravo na valu protesta protiv konvencionalnih institucija šireg pravosudnog aparata, poput policije, tužiteljstva i sudova, koje su stale na stranu partijskih konzervativaca, a “ti su postupci pravosudnih profesionalaca izazvali gnjevne reakcije vodećih mladih radikala u Partiji i aktivista koji su ustali po cijeloj Kini (ibid., 154). Njegovo je shvaćanje maoističke narodne pravde povezano s delegitimacijom konfucijanizma. Tvrdnje o društvenom miru i neformalnoj društvenoj kontroli on naziva “službenom sociologijom” predkomunističkih režima “od dinastije Čing do Čang Kaj Šeka”, koje su prikrivale društvo puno kriminala (ibid., 144-145). S druge strane, maoizam se katkad izričito povezuje s konfucijanskom tradicijom. Primjerice, kada Zhang i Liu pišu o neformalnoj socijalnoj kontroli u Kini, oni maoizam povezuju s konfucijanizmom u smislu tradicijskog kontinuiteta:

Kineska tradicija pravne kulture usmjerava se na konfucijansku filozofiju i naglašava *li* (moralni kodeks) u odnosu na *fa* (pravni kodeks). Moralna edukacija i uvjeravanje, zajedno s gustim društvenim mrežama u selima i gradskim četvrtima, ključni su kontrolni mehanizmi. U godinama prije reforme maoistički model socijalne kontrole nastavio je tu tradiciju (Zhang i Liu, 2007, 543).

koj filozofiji i misli” (ibid., 551-552). Kineska se filozofska i religijska tradicija konfucijanizma pak prepisuje kao tipični diskurs ljevice, s ontologijom dobrog pojedinca kojeg na nasilje tek navodi loše društvo. No to, dakako, ne sprječava razvijanje optimistične politike kontrole nasilja koja zahtijeva mobilizaciju cijeloga društva (iz kojeg dolaze štetni utjecaji):

Tradicionalno, Kinezi su vjerovali da se sva ljudska bića rađaju s mogućnošću da budu dobra. Ali neki ljudi postaju zli, uglavnom zbog njihove okoline. Ono što treba kriviti jest loš utjecaj iz okoline, a ne unutarnja priroda osobe. To posebno vrijedi za mlade jer oni rastu i nisu sasvim sazreli. ... Ništa manje, kinesko iskustvo i zakoni sugeriraju da prevencija delinkvencije zahtijeva da cijelo društvo radi zajednički (kako kaže stara afrička poslovica, “potrebno je cijelo selo da se odgoji dijete”) ... (Zhang i Liu, 2007, 449-450).³⁶

Vidimo da se u eksplikaciji mudre kineske kvazireligijske tradicije koja oblikuje kaznenu politiku može eklektički prizvati i afrička narodna predaja, a skepsu će izazvati i čudna kombinacija inzistiranja na neformalnim društvenim mehanizmima i povjerenje u zakonske reforme kao sredstvo kaznenopolitičke promjene. Ukratko, takvi prikazi ne samo što su kontradiktorni i ne odgovaraju činjenicama nego je pitanje i koliko su vjerni samoj religijskoj tradiciji na koju se pozivaju. Riječ je, zapravo, o nekoj vrsti kaznenopolitičkog nacionalizma namijenjenog stranoj javnosti. Konfucijanizam u toj perspektivi nije religijsko naslijeđe: on postaje ideološko oružje za promociju zemlje.

Suprotno od kontroverznih konfucijanskih nota meke socijalne kontrole, judaizam izražen u talmudskim komentarima mudrih rabina nudi strogu i brzu pravdu u skladu s porukama biblijskoga Starog zavjeta. Primjerice: “Rav Papa reče: To je ono što kažu ljudi: Odloži izvršenje presude za jednu noć – i ona će izgubiti moć” (Werber, 2008, 218, 94-95/a). Ali, kao i prikazani tekstovi velikih religija, judaistički rabinski komentari često su ambivalentni, iz čega nije isključeno ni talionsko načelo kažnjavanja koje mnogi uzimaju kategorički:

Uz to se uči: rabi Šimon, sin Johajev, reče: “*Oko za oko* znači novčanu naknadu”. Ti kažeš: znači novčanu naknadu, ali možda to nije tako, već si možda pod tim mislio doslovno na oko. A što ćeš reći za slijepca koji je nekoga oslijepio ... (Werber, 2008, 180, 84/a).

³⁶ V. također u: Zhang (2008, 155), gdje se govori o “kineskoj filozofiji prema kojoj su svi ljudi rođeni s dobrom prirodom i jednakim mogućnostima da budu dobri.” S druge strane, Liang i Wilson (2008, 251, 255) daju specifičnu interpretaciju koja otvara mogućnost povezivanja s “preceptoralnim sustavom” u kojem se svim društvenim odnosima upravlja pomoću učenja totalne ideologije kojom elita indoktrinira mase (Lindblom, 1977, 52-62). Oni spominju “tradicionalno kinesko vjerovanje da ljude na zlo navode njihove iskrivljene misli”, koje “daje podršku praksi pranja mozga ili iskorjenjivanja pogrešnih misli i njihova zamjenjivanja sa zdravim idejama i vrijednostima.” To se shvaćanje eksplicitno povezuje s “kineskom kulturom”, a upadljive su asocijacije na maoističku ideologiju.

Uz problem interpretacije teksta, judaizam je zanimljiv i zbog problemskog sklopa primjene u kaznenoj politici. Judaistička tradicija, slično kršćanstvu, također nema izravan utjecaj ni na jedan kazneni sustav današnjice. Komentari poput navedenoga, između ostaloga, tumače i elaboriraju 613 zapovijedi (prema tradicionalnoj Majmonidovoj klasifikaciji) iz biblijskog Petoknjižja. Te zapovijedi čine okosnicu židovskoga vjerskoga prava (halaka), koje se, povijesno gledajući, praktično primjenjivalo i institucionaliziralo u pravu zajednice (takana). Takva distinkcija, između obvezujućih vjerskih pravila i njihove implementacije koja može varirati, podsjeća na onu u islamskom svijetu između šerijata i fikha, ali danas se židovsko vjersko pravo nigdje izravno ne prenosi u pozitivno pravo neke države, primjerice u kazneno pravo Izraela koje je svjetovne prirode i može se bolje objasniti kolonijalnom pretpoviješću države nego religijskim naslijeđem, a izraelska kaznena politika specifičnim položajem države Izrael kao paradigmatke “etničke demokracije” Bliskog istoka.³⁷ No to što islamski šerijat, u cijelosti ili parcijalno, ponegdje ima status pozitivnog kaznenog prava, pa je tako od izravne važnosti za razmatranje kaznene politike danas, ne znači da posredni utjecaji ne moraju biti važni, kao što smo nagovijestili u slučaju kršćanskog fundamentalizma i kaznene politike SAD-a. Kaznena slika čovjeka i sugestije za kaznenu politiku povezane sa židovskim vjerskim naslijeđem još su jedan potencijalno važan predmet istraživanja komparativnih kaznenih religija, ne ponajmanje zbog toga što se judaistički sveti tekstovi i njihove zakučaste rabinske interpretacije izravno bave politikom kažnjavanja. Na kraju, ortodoksija zapisana u tekstovima može

³⁷ O Izraelu kao etničkoj demokraciji v. u: Kasapović, 2010, 259-265. Izuzev rane smrtno kazne izvršene u izvanrednom stanju za vrijeme Prvoga izraelsko-arapskog rata 1948. nad Meïrom Tobianskim – kaznu je u neregularnom postupku izrekao vojni sud, a Tobianski je posthumno rehabilitiran i oslobođen optužbi za špijunažu – jedina formalno autorizirana smrtna kazna koja je izvršena u povijesti države Izrael jest ona nad Adolfom Eichmannom koji je obješen 1962. Takva skromna praksa državnih egzekucija u okvirima kaznenog prava eksplicitno je protivna drevnim svetim tekstovima koji propisuju smrtnu kaznu, a ne može se objasniti rabinskim interpretacijskim okolišanjima i Majmonidovom nelagodom u vezi sa smrtnom kaznom: ona je naprosto proizvod sekularne politike države koja je smrtnu kaznu rezervirala za nacističke zločince, inspirirana ne drevnim vjerskim pravom, nego mučnim iskustvom holokausta. S druge strane, isprva skroman izraelski zatvorski sustav, koji je ubrzo okrupnio, također nema podrijetlo u mogućim judaističkim preferencijama za zatvor, nego prije, barem u jednom svom segmentu, u izvanpenologijskoj funkciji zatvora kao etničkog geta:

Od utemeljenja države Izrael 1948. i do prosinca 1966., sustav vojne vladavine nametnut je arapskoj populaciji koja je živjela unutar okvira države. Za vrijeme tog perioda, više nego u bilo kojem drugom razdoblju u povijesti države, sustav kaznenog pravosuđa služio je kao važan mehanizam za regulaciju odnosa između židovske većine i arapske manjine. Politička upotreba kaznenog prava i regule izvanrednog stanja definirali su nove kategorije prijestupa specifične za Arape. Tisuće Arapa optuženo je i suđeno svake godine na vojnim sudovima i osuđeno na globe i zatvor, kao ishod restrikcija nametnutih njihovu kretanju i kao ishod kriminalizacije uobičajenoga, prihvaćenog ponašanja poput slobodnoga pristupa zemlji, odlaska na posao, prodaje poljoprivrednih proizvoda, itd. (Korn, 2003, 33).

uvijek motivirati vjerske fanatike na spontane kaznene ekspedicije koje čine bitan faktor političkog nasilja u zemlji.³⁸

Hinduizam kao složena multitradicijska religija čini naslijeđe koje u različitim varijantama dijeli značajan razlomak globalne populacije, ne samo na indijskom potkontinentu. Jedan od najznačajnijih hinduističkih sakralnih tekstova nedvojbeno jest Bagavadgita, u kojoj se Krišna obraća zbunjenom Ardžuni uoči velike bitke. Ona nudi temeljnu poruku o prolaznosti ovoga svijeta i smirenom izvršavanju nečije dužnosti. Ponuđena distancija od svijeta ne nudi posebno precizne sugestije za kažnjavanje nasilnika (v. Prabhupāda, 1991, 194-195, pog. 3, tekstovi 28 i 29). S druge strane, ako se uzme u obzir i samo taj važni dokument, moguć je dijametralni interpretacijski obrat. Izvršenje dužnosti može biti i kažnjavanje prijestupnika. Zločinca treba kazniti, kao što ratnik Ardžuna mora stupiti u bitku premda se duhovno distancirao od njezina ishoda. To pomaže nalikuju ambivalenciji spomenute novozavjetne kovanice "caru carevo, Bogu Božje" i davanju *carte blanche* za različite kaznene politike koje su sastavni dio svjetovnih dužnosti. Tako se miroljubivi Gandhi može pozivati na ahimsu i izbjegavanje bilo kakvog nasilja prema drugome čovjeku, što sugerira blagu kaznenu politiku, dok će Swami Prabhupada, gore referencirani najugledniji komentator Bagavadgite, u svojim komentarima prihvatiti čak i smrtnu kaznu države, pa i istaknuti njezinu karmičku ulogu: ako se kazna izvrši u ovome životu, njezina karmička naplata neće progoniti počinitelja po reinkarnaciji u životu što slijedi, olakšavajući mu tako da dosegne "više sfere". A pritom je riječ samo o jednom dokumentu razmjerno ograničenog opsega: spekulacije o golemom korpusu vedskih i upanišadskih tekstova, o hinduističkim sakralnim epovima, o Višnuovim i Manuovim zakonima (*Višnu smrti* i *Manu smrti*), o njihovim bezbrojnim komentarima i mogućim utjecajima na formalnu i neformalnu kaznenu politiku suvremene Indije, rado ću u ovoj liliputanskoj ilustraciji ostaviti po strani.

U pogledu japanskih vjerskih tradicija i običaja, šintoizam se u većoj mjeri može tumačiti kao drevni folklor nego kao diskurzivno izraženi sustav vjerovanja koji ima normativne implikacije za suvremenu kaznenu politiku: premda se spominju i stare kaznene kodifikacije (*ricu*), umjesto istraživanja te politeističke i spiritističke tradicije, u kojoj pretežu brojni dobri duhovi (*kami*) i opasni demoni (*oni*), rituali i oltari, u pogledu kažnjavanja u suvremenom Japanu vjerojatno su važnije dvije poante: mogući utjecaj budističkog naslijeđa i postulirane kulturne razlike, koji su predmet mnogobrojnih nerazumijevanja. Vrijedi iznijeti kraću anegdotu u kojoj se pojavljuju hrvatski protagonisti i hrvatski mediji.

³⁸ Baruh Goldstein, koji je ubio 29 Arapa i ranio ih preko 100, prilikom molitve u džamiji u Hebronu 1994., bio je vjerski fanatik, kao i Jigal Amir, mladić koji je ubio Jicaka Rabina 1995. (v. o oba ova slučaja detaljno u: Sprinzak, 1999).

Naime, kada je jedan Hrvat koji se zajedno s obitelji preselio u Japan usmrtio svoju japansku suprugu i sina, hrvatski su se mediji raspisali o smrtnoj kazni u Japanu. Jedne su novine, uz korektan prikaz procedure koja kulminira vješanjem u zatvoru, zaključile kako je “važno ... naglasiti da je japansko društvo u cjelini vrlo nenasilno” i da “Japance prilično šokiraju zločini sa smrtnim ishodom.”³⁹ Druge su pak hrvatske novine u vezi s istim slučajem ustvrdile da “Japanci na smrt gledaju drukčije od zapadnjaka” i da je “ubojstvo ... u budizmu grijeh koji se strogo kažnjava”, nadodavši i to da su “moderni ... Japanci religiozno vrlo pragmatični” i da je “Japan ... sekularna država, ali su religiozna naslijeđa šintoizma i budizma duboko ukorijenjena u životu svakog stanovnika ovog arhipelaga.”⁴⁰

Uz to što je Japan nesumnjivo arhipelag, u prethodnim navodima točno je i to da se načelno ne mogu zanemariti religiozna naslijeđa šintoizma i budizma, kao ni to da je Japan sekularna država. No, tvrditi da Japanci gledaju drukčije na smrt i da ih ona šokira više od zapadnjaka ili je banalno ili pogrešno. Kako smo opisali, ubojstvo jest grijeh u budizmu – doduše ne s retribucijskim implikacijama za kaznenu politiku, ali tako ga određuju i drugi religijski diskursi. Riječ je naprosto o konflaciji (pogrešnog shvaćanja) religije s državnom politikom. Budizam je zapravo u sukobu s državnom politikom egzekucija. Poznato je da bivši japanski ministar pravosuđa Seiken Sugiura, uvjereni sljedbenik jedne varijante mahajanskog budizma,⁴¹ u svom mandatu nije potpisao nijedan nalog za egzekuciju, ali je upravo zbog razloga sekularne kaznene politike morao povući svoju izjavu o povijesnom kretanju prema abolicionizmu, koja je bila u sukobu s državnom politikom. Nasuprot brojnim predrasudama koje kolaju popularnom kulturom, Japan je u pogledu kaznene politike, ako je suditi po nekim poprilično uvjerljivim opisima u akademskoj literaturi, vjerojatno sličniji zapadnim društvima nego što bi se to moglo očekivati. Naime, japanski se slučaj prilično dobro uklapa u suvremenu naraciju o kaznenom zaokretu u komparativnim kaznenim politikama. U japanskoj su javnosti sve češći senzacionalistički prikazi grozomornih zločina i pozivi na strože kazne (*genbatsuka*), a pokret žrtava dobiva veliku medijsku pažnju i ima sve veći utjecaj na kazneno pravosuđe koje se učestalo optužuje za birokratizam i bešćutnost. Politička jednadžba koja je nastala u naznačenoj perspektivi kaznenog populizma na kraju je proizvela paradoks kaznenosti u kojemu je “nepovjerenje javnosti prema vlasti ironično povećalo državne moći

³⁹ *Slobodna Dalmacija*, 15. 11. 2010., <http://www.slobodnadalmacija.hr/Svijet/tabid/67/articleType/ArticleView/articleId/121354/Default.aspx> (pristupljeno 25. 3. 2011).

⁴⁰ *Jutarnji list*, 15. 11. 2010., <http://www.jutarnji.hr/japan--ubojica-biondic-jedva-je-pristao-na-susret-s-hrvatskim-veleposlanikom/904215> (pristupljeno 25. 3. 2011).

⁴¹ Riječ je o amidizmu, odnosno budizmu “čiste zemlje”.

istrage, tužiteljstva i osude u Japanu” (Miyazawa, 2008, 47).⁴² Unatoč tome što su kazne postale strože, a razina stvarnog nasilja ostala mala, “japanska javnost danas iskazuje nisko pouzdanje u svoju sigurnost, visok strah od zločina i kazneni stav prema prijestupnicima” (Hamai i Ellis, 2008, 33). Hamai i Ellis također upozoravaju da je broj ubijenih u Japanu u kontinuiranom padu, dok novine puno više pišu o “izopačenim” (*kyoaku*) zločinima, a sve učestaliji tekstovi prikazuju mlade ubojice kao hladnokrvne monstrume. U tom smislu tiskovna ocjena da je japansko društvo (u kojem država uredno provodi smrtnu kaznu) nenasilno i šokirano zločinom sa smrtnim ishodom jest točna, ali ona vjerojatno jednako dobro opisuje i zapadnoeuropska društva.

Navedeni primjeri pokazuju da je tumačenje sakralnih tekstova i doktrina kao kaznenih dokumenata po sebi nezahvalna zadaća, a dodatne probleme donosi njihovo miješanje s drugim tradicijama u utjecaju na kažnjavanje, pretpostavka o njihovu posrednom utjecaju na različite razine kaznene politike i njihov mogući sukob s državnim politikom kažnjavanja. Pritom dodatni primjeri nipošto ne iscrpljuju krajnju širinu mogućeg utjecaja svetih tekstova na politiku kažnjavanja.⁴³

Na samome se kraju postavlja nekoliko logičnih i dosad upadljivo zaobiđenih pitanja “lokalnog znanja” o kaznenoj religiji s kojima ću zaključiti, a da na njih ne dajem konačan odgovor. Ima li kršćanstvo utjecaja na kaznene stavove u Hrvatskoj? Što je s utjecajem katolicizma u Hrvatskoj na kaznenu politiku? Kakvu je ulogu Katolička crkva u zemlji s dominantno katoličkom populacijom odigrala u oblikovanju kaznene politike posljednjih dvadesetak

⁴² Miyazawa ovako opisuje prepoznatljivi razvoj u japanskoj javnosti i kaznenoj politici, koji nema nimalo budističku notu:

Očigledno, genbatsuka je sveprisutna u japanskim kaznenim politikama, uključujući zakonodavstvo i odluke sudova, u rasponu primjene od smrtno kazne za ozbiljne zločine do formalnog tretmana za mlade prijestupnike. Medijski prikazi čak i u *Nikkeiju* postaju sve više senzacionalistički, usmjeravajući se na izopačenu narav zločina i na bol unesrećenih obitelji. Unesrećene obitelji bez iznimke zahtijevaju smrtnu kaznu. Učinak ovog trenda može se, također, primijetiti i u *Asahiju*, najliberalnijoj tiskovini (Miyazawa, 2008, 62).

⁴³ Moglo bi se prigovoriti da su odabrani elementarni triptih velikih religija i naknadno nabrojene vjerske tradicije beznažno anakroni. Novije sekte i religijska učenja što privlače brojne sljedbenike također imaju određene doktrinarne stavove o nasilju i kaznenoj politici, koji se diskurzivno izražavaju. Primjerice, kontroverzna scijentologija, koju je utemeljio popularni pisac znanstvene fantastike Ron Hubbard, dijeli ljude na 80 posto socijalnih ličnosti i 20 posto asocijalnih i problematičnih, od čega je samo 2,5 posto nepopravljivo asocijalno, štetno i opasno te se mora udaljiti iz društva (nešto slično Lombrosovim “rođenim kriminalcima”). Scijentolozi u SAD-u nude i program rehabilitacije prijestupnicima, utemeljen u Hubbardovim doktrinarnim napisima, koji se zove *Criminon* i u ponudi je u nekim američkim zatvorima. Scijentologija, kao ni brojni drugi kvazivjerski sustavi i *new age* doktrine, možda nema dovoljno značajan utjecaj na stvaranje kaznene politike koji zavrjeđuje istraživanje, ali istraživanje kaznenih religija vjerojatno ne treba ograničiti isključivo na prašnjave tekstove koji moraju imati barem koju tisuću navršenih godina.

godina? Zadovoljit ću se s nekoliko nagađanja. Prvo, čini se da Crkva u Hrvatskoj nije imala značajan utjecaj na oblikovanje politike kažnjavanja. Kada je državotvorni ustavni tekst iz 1990. ukinuo smrtnu kaznu, posrijedi je bio politički projekt liberalne demokracije – zamislila ga je politička zajednica koja se vidjela u sekularnoj Europi gdje nema smrtne kazne – a ne evanđeosko protiviljenje retribuciji koje bi promovirala oživljena Crkva. Sve reforme materijalnog kaznenog prava u samostalnoj Hrvatskoj, oblikovanje maloljetničkog pravosuđa, aktualno uvođenje sustava probacije, imali su podlogu u sekularnim ideologijama kažnjavanja i uglavnom su se pozivale na europski kontekst kaznene politike. Propovijedi o praštanju i mirotvorne poruke Crkve, koje su općenito istupale protiv nasilja, zločina i osvete, u tom su pogledu ostale na razini proklamacija s ispovjedaonice. Čini se da se katoličanstvo u Hrvatskoj proteklih dekada nije profiliralo kao snaga koja doktrinarno oblikuje kaznenu politiku nego prije kao marker nacionalnog identiteta i faktor zaošttravajuće politizacije u ratnome sukobu koji je popratio raspad Jugoslavije. U pogledu etnički motivirane neformalne politike kažnjavanja i državno toleriranog nasilja u ratu koje se povezuje s toponimima kao što su Lora, Kuline, Kerestinec, Pakračka poljana, Galdovo ili Jodno, Crkva je šutjela, uglavnom se baveći zločinima srpske strane i nacionalističkim isticanjem hrvatskog mučeništva. Jednog je istaknutog civilnodruštvenog aktivista veoma iznenadilo kada je vjerojatno najpoznatiji primjer lokalne politike etničkog kažnjavanja 1990-ih naknadno povezao s crkvenim objektom u blizini:

Lora nije mali, izolirani eksces. Taj logor ili zatvor bio je u funkciji od 1992. do 1997. O tome su znali svi bitni ljudi u gradu, politički i vojni vrh, vojna i civilna policija, bolnice. Ako vi u ambulantu dovedete ranjenika, za tren eto i policije, koju silno zanima kako ste se ozlijedili. A tamo su dolazili ljudi s prostrijelnim ranama, s polomljenim vilicama, isprebijani, s tragovima mučenja strujom... Nikad šef kirurgije ili drugih odjela, na kojima su katkad završavali, nisu podnijeli prijavu policiji. To je bila javna tajna, zavjera šutnje radi očuvanja pozicije i u korist nekakve Hrvatske, ali neljudske Hrvatske. Ne one koju poštujemo. Tek iza 2000. neka mi je prijateljica prenijela kako joj je majka živjela 500 metara od Lore. Usred ljeta, kad još nije bilo klime, oni bi zatvarali prozore jer od krikova i glasne muzike nisu mogli spavati. Oni kreteni bi raspalili muziku da nadjača krike, ali to su različite frekvencije, ljudski krik se uvijek čuje. Tada sam shvatio da je na samo 200 metara golemi samostan Svetog Ante u Splitu! Nije bilo šanse da su popovi mogli spavati kraj toga! A jesu li kome rekli? To me zanima. Moj glas nije tada imao osobitu težinu, ali bi vrijedio glas iz crkvenih krugova. Mnogi su bili sudionici u šutnji i takvi sudionici danas zaustavljaju stvari.⁴⁴

⁴⁴ Intervju tjedna: Tonči Majić, Popovi iz Sv. Ante ignorirali su krike iz Lore, <http://danas.net.hr/intervju-tjedna/popovi-iz-sv-ante-ignorirali-su-krike-iz-lore> (pristupljeno 3. 5. 2012). Navod upućuje na neformalno političko legitimiranje kojim je splet društvenih i političkih struktura mimo proklamiranog prava pozitivno sankcionirao mučenje kao kaznu na tijelu. Ne-

Drugo, mimo crkvene politike i djelovanja klera, zanimljiva tema istraživanja može biti utjecaj kršćanstva na kaznene stavove hrvatske populacije koji zatim, demokratskim mehanizmima, mogu oblikovati kaznenu politiku. Na anegdotalnoj razini može se preliminarno primijetiti učestalo pozivanje na Bibliju i talionsko načelo koje smo spominjali u vezi s kršćanskim fundamentalizmom u SAD-u. Metonimijska krilatica "oko za oko, zub za zub" i njezine varijacije s vremena na vrijeme iskrse u komentarima svakog zločina koji prenesu mediji da bi forumski komentatori obično zahtijevali brzu odmazdu i prigovarali blagosti i sporosti pravosuđa prema kriminalcima. Može li religija u tom smislu biti faktor u oblikovanju nekog budućeg "kaznenog zaokreta" u Hrvatskoj?

Konačno, možda bi zanimljivo bilo provesti i povijesno istraživanje utjecaja Crkve na socijalnu kontrolu, odnosno šire shvaćenu društvenu disciplinu u Hrvatskoj. Jesu li religija i njezine institucije odigrale kakvu ulogu u tome? Kao zanimljiv komparativni slučaj pojavljuje se Irska. Dva mala naroda, kako je poznato, povezuju visoka stopa katoličanstva, povijest emigracije i neprijateljski nacionalizam veće nacije s teritorijalnim pretenzijama u susjedstvu (Engleska i Srbija), a neki će spomenuti i folklornu ljubav prema alkoholu, no to je globalno rasprostranjena pojava. S druge strane, ono što ih razdvaja, a neosporno je važno za ovu temu, jest izostanak djelatnog protureligijskog komunističkog režima u Irskoj, koji je snažno sekularizirao sve politike u Hrvatskoj i uklonio Crkvu iz upravljanja različitim odgojnim i disciplinarnim institucijama. Paralela je unatoč tome zanimljiva te je svakako vrijedi iznijeti, jer pokazuje još jedan mogući utjecaj religije na najširi sklop kaznene politike i društvene kontrole.

Naime, kriminolozi postavljaju pitanje kako objasniti nisku stopu zatvora i nasilnoga zločina u poslijeratnoj povijesti Irske. Jedna je od pretpostavki da je siromašno društvo s viskom stopom emigracije naprosto izvozilo marginalne elemente koji su, kako se drži, najskloniji nasilju i različitim vrstama kriminala na koji su izostankom drugih socijalnih mogućnosti upućeni. Ukratko, u Irskoj je emigracija zamijenila zločin (v. O'Donnell, 2005, 118-119). Međutim, postoji intrigantnija teza koja se u objašnjavanju porasta stope zločina i porasta zatvorske populacije u Irskoj ne usmjerava na napučenost zemlje i migracijska kretanja, nego ističe slabljenje društvene autoritarnosti i smanjenje širine disciplinarnog zahvata različitih institucija koje su povijesno kontrolirale populaciju. Kaznenost se u toj zanimljivoj perspektivi zapravo nije povećala, nego promijenila, pa možda čak i – smanjila. To objašnjenje ne osporava socijalnu sliku suvremene Irske. Kako pišu O'Sullivan i O'Donnell, Irska je danas "heterogena zemlja" u kojoj je oslabio utjecaj religije:

što detaljnije o utjecaju režima moći na politiku kažnjavanja u Hrvatskoj 1990-ih v. u: Petković, 2010.

Brzi rast prosperiteta, rastuća sekularizacija i unutarnja netomigracija (s godišnjim prosjekom od 25.500 između 1996. i 2002.) stvorili su sve samopouzdanije društvo u kretanju. Stare sigurnosti i duboko urođena pokornost tradicionalnim oblicima autoriteta bili su izloženi temeljitim i dugotrajnim napadima. Do kraja stoljeća, časne crkvene institucije (posebno one Katoličke crkve) i države bile su poprilično načete i izgubile su puno od kontrole i poslušnosti koja je tako dugo obilježavala njihove operacije (O'Sullivan i O'Donnell, 2007, 31).

Tome se suprotstavlja situacija nakon Drugog svjetskog rata, sažeta u izjavi irskoga ministra pravosuđa Seána MacEoina, danoj u listopadu 1950. Ta izjava, komparativno zanimljiva za suvremenu Hrvatsku, sugerira snažan utjecaj tradicionalnih religijski informiranih medija socijalne kontrole: "U zemljama gdje su utjecaji religije slabi, nesumnjivo postoji velika potreba za uslugama probacijskih službenika i psihijataru. U ovoj zemlji, gdje je utjecaj religije veoma jak, naše potrebe za tim ljudima nisu velike" (O'Sullivan i O'Donnell, 2007, 31). Taj iskaz ima referencijalnu podlogu u djelovanju niza institucija koje su u tom vremenu snažno djelovale, a suvremena ih je Irska pomalo zaboravila (O'Sullivan i O'Donnell, 2007, 36-40). Riječ je, ponajprije, o radnim školama (*Industrial schools*), koje su trebale "usaditi djeci navike 'radnosti, urednosti, samoodricanja, samodostatnosti i samokontrole'". U njih su djeca dospijevala odlukom suda, kao i u popravne domove, a najčešći je razlog bio siromaštvo roditelja. U njima je 1950-ih bilo oko 6.000 djece. Djevojke i žene su pak dospijevale u danas zloglasne reformatorije koje su vodile redovnice, tzv. magdalenske domove (*Madgalen Homes*), u kojima je 1950-ih bilo oko 1.000 štićenica. Uz njih ne treba zaboraviti, primjerice, ni domove za majke i djecu, ali i prisilne hospitalizacije u zatvorenim odjelima bolnica. Kada se uzme u obzir naznačena tradicionalna varijanta onoga što je Stanley Cohen nazvao "širokom mrežom" kontrole (Cohen, 1979), onda se, u duljoj povijesnoj perspektivi, u razdoblju od 1951. do 2002., zapravo dobiva "masivno smanjenje prisilno zatvorene populacije: od preko 31.000 (1.069 na 100.000) do ispod 5.000 (126 na 100.000)", a smanjuje se broj i raspon različitih institucija prisilnog smještaja, koje danas djeluju kao dio državnog aparata (O'Sullivan i O'Donnell, 2007, 33). Kaznenost je tako postala sužena, državna veličina, a njezin se porast pokazuje samo u ograničenim analitičkim okvirima koji ignoriraju širu disciplinarnu mrežu koja je nekoć postojala.

Irska 1950-ih koju prikazuju O'Sullivan i O'Donnell jest zemlja "niskog formalnog kriminala, ali visoko percipirane devijantnosti u smislu da se na suprotstavljanje društvenim normama u pravilu reagiralo institucionalnim odgovorom" (O'Sullivan i O'Donnell, 2007, 43). To je društvo u kojemu policija nema puno posla s nasilnim zločincima, ali je zato zamjenjuju budni članovi obitelji, nadzirući kršenje društvenih normi i smještajući majke koje rode izvanbračno dijete u surogatni zatvor. U diskursu citiranog članka katolička pokora postaje stigma koja se nameće subjektu, a iskreno kajanje "ne tako

rijetko za te pojedince” postaje “internalizacija javnog pogleda na njihove ‘grijehe’”, dok njihova samoprihvaćena “grješnost” postaje “nešto slično procesu ‘sekundarne devijacije’” (ibid., 43). Irska tog doba, kako je prikazuju autori, bila je “mjesto znatno niže tolerancije ... posebno za žene i djecu koji su prkosili društvenim normama”, što se uklapa u teorijski diskurs klasika sociologije.⁴⁵ Na kraju, autori tezu o smanjenju kvantitete kaznenosti povezuju i s ocjenom o smanjenju kvalitete autoritarnog pritiska:

Ne samo da je više ljudi bilo zatvoreno 1951. Oni su možda više patili od zatvorenika 2002. Uz fokus na disciplinu i rad, religijski etos tog vremena donosio je težak teret potrebe za okajanjem ili za detaljnim konformizmom. To je iskustvo bilo promišljeno stigmatizirajuće (O’Sullivan i O’Donnell, 2007, 44).

Ako se u sekularno funkcionirajućoj Hrvatskoj nešto slično ni uz krajnje pretjerivanje ne može vidjeti, pa ni na valu ideologijskog projekta retradicionalizacije i institucionalnog jačanja Crkve 1990-ih, ostaju zanimljive referencije o religiji kao sustavu discipliniranja koji oblikuje subjekte, ali i mnogobrojne intrigantne konotacije za istraživače djelovanja kaznene religije u Hrvatskoj i šire, koja ponekad može biti suptilniji disciplinarni, a ne strogo kazneni agens. No time smo se ionako i previše udaljili od teme ovog rada – kaznene politike kako je ona zapisana u svetim tekstovima.

LITERATURA

1. Ammar, Nawal, 2002. Islam, *Encyclopedia of Crime and Punishment*, Sage, London, http://www.sage-ereference.com/crimepunishment/Article_n239.html (pristupljeno 12. 11. 2008).
2. Bader, Christopher, Desmond, Scott, Mencken, Carson, Johnson, Byron, 2010. Divine Justice: The Relationship Between Images of God and Attitudes Toward Criminal Punishment, *Criminal Justice Review*, 35 (1): 90-106.
3. Ballor, Jordan, 2007. To Reform or to Abolish? Christian Perspectives on Punishment, Prison, and Restorative Justice, *Ave Maria Law Review*, 6 (2): 481-511.
4. Bell, Daniel, 1960. *The End of Ideology*, New York, Free Press
5. Bellah, Robert, 1967. Civil Religion in America, *Daedalus*, 96 (1):1-21.
6. Bellah, Robert, Hammond, Phillip, 1980. *Varieties of Civil Religion*, Harper & Row, San Francisco
7. Berger, Peter, 1996. Secularism in Retreat, *The National Interest*, 46: 3-12.
8. Berger, Peter, 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington, DC
9. Berman, Harold, 1983. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge, MA

⁴⁵ “Možda je, u dirkemovskom smislu, kada se kazneno pravo rijetko kršilo, oštar odgovor na druge oblike proskribiranoga ponašanja poslužio kao važno sredstvo utjerivanja normi” (O’Sullivan i O’Donnell, 2007, 44).

10. Berman, Harold, 2006. *Law and Revolution II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge, MA
11. Bourdieu, Pierre, 2001. *Science de la science et réflexivité: cours du Collège de France 2000-2001*, Raisons d'agir, Paris
12. Brady, James, 1977. Political Contradictions and Justice Policy in People's China, *Contemporary Crises*, 1 (2): 127-162.
13. Bruce, Steve, 2002. *God is Dead: Secularization in the West*, Blackwell, London
14. Casanova, José, 1994. *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago
15. Cavadino, Michael, Dignan, James, 2005. *Penal Systems: A Comparative Approach* (4. izd.), Sage, London
16. Chih-chung, Tsai, 2001. *Zen u stripu: povici praznine*, Kern, Split
17. Christie, Nils, 1994. *Crime Control as Industry: Towards Gulags Western Style* (2. izd.), Routledge, London
18. Cohen, Stanley, 1979. The punitive city: notes on the dispersal of social control, *Contemporary Crises*, 3 (4): 339-363.
19. Collins, Randal, 1974. Three Faces of Cruelty: Towards a Comparative Sociology of Violence, *Theory & Society*, 1 (4): 415-440.
20. Cook, Kimberly, Powell, Chris, 2003. Christianity and punitive mentalities: A qualitative study, *Crime, Law & Social Change*, 39 (1): 69-89.
21. Dardess, John, 1983. *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of The Ming Dynasty*, University of California Press, Berkeley
22. Dye, Thomas, 2005. *Understanding Public Policy* (11. izd.), Prentice Hall, Upper Saddle River
23. Esposito, John, Watson, Michael, 1999. *Religion and Global Order*, Cardiff University of Wales Press, Cardiff
24. Fairbank, John King, Goldman, Merle, 2006. *China: A New History* (2. proš. izd.), Harvard University Press, Cambridge, MA
25. Foucault, Michel, 1975. *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Gallimard, Paris
26. Fukuyama, Francis, 1992. *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York
27. Garland, David, 1990. *Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory*, Clarendon, Oxford
28. Garland, David, 2001. *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*, The University of Chicago Press, Chicago
29. Garland, David, 2002. The cultural uses of capital punishment, *Punishment & Society*, 4 (4): 459-487.
30. Garland, David, 2005. Capital punishment and American culture, *Punishment & Society*, 7 (4): 347-376.
31. Garland, David, 2006. Concepts of culture in the sociology of punishment, *Theoretical Criminology*, 10 (4): 419-447.
32. Garland, David, 2010. *Peculiar Institution: America's Death Penalty in an Age of Abolition*, Harvard University Press, Cambridge, MA
33. Griffith, Lee, 1993. *The Fall of the Prison: Biblical Perspectives on Prison Abolition*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich.
34. Hamai, Koichi, Ellis, Thomas, 2008. Japanese criminal justice: Was reintegrative shaming a chimera?, *Punishment & Society*, 10 (1): 25-46.
35. Hostetter, Edwin, 2002. Buddhism, *Encyclopedia of Crime and Punishment*, Sage, London, http://www.sage-ereference.com/crimepunishment/Article_n40.html (pristupljeno 12. 11. 2008).

36. Huntington, Samuel, 1996. *The Clash of Civilizations: Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York
37. Jordan, Michael, 2009. *U ime Božje: nasilje i razaranje u svjetskim religijama*, Ljevak, Zagreb
38. *Journal of the Royal Asiatic Society Hong Kong Branch*, 1973. 'Ling Ch'ih' at Canton, 27th May, 1886, Notes and Queries, (13): 140-144, <http://sunzi.lib.hku.hk/hkjo/view/44/4401261.pdf> (pristupljeno 25. 1. 2011).
39. Joyce, James, 1996. *A Portrait of the Artist as a Young Man*, Penguin, London
40. Juergensmeyer, Mark, 1993. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, University of California Press, Berkeley
41. Juergensmeyer, Mark, 2000. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkeley
42. Kasapović, Mirjana, 2010. *Politički sustav i politika Izraela*, Politička kultura, Zagreb
43. Kepel, Gilles, 1994. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, Penn State University Press, University Park
44. Korn, Alina, 2003. Rates of incarceration and main trends in Israeli prisons, *Criminology and Criminal Justice*, 3 (1): 29-55.
45. Lewis, Clive Staples, 2011. The Humantarian Theory of Punishment, u: Tonry, Michael (ur.), 2011. *Why Punish? How Much? A Reader on Punishment*, Oxford University Press, Oxford: 91-96.
46. Lao-ce, 1971. *Knjiga puta i vrline* (Tao-te king, s francuskoga preveo Stojan Vučićević), Studentski centar, Zagreb
47. Levanat-Perićić, Miranda, 2010. Sveto nasilje, *Zarez*, 12 (281, 15. travnja): 10-11.
48. Liang, Bin, Wilson, Cornice, 2008. A critical review of past studies on China's corrections and recidivism, *Crime, Law & Social Change*, 50 (3): 245-262.
49. Lindblom, Charles, 1977. *Politics and Markets: The World's Political Economic Systems*, Basic Books, New York
50. Lynch, Mona, 2002. Capital punishment as moral imperative: Pro-death-penalty discourse on the Internet, *Punishment & Society*, 4 (2): 213-236.
51. Marion, Nancy, Oliver, Willard, 2011. *The Public Policy of Crime and Criminal Justice* (2. izd.), Upper Saddle River, Prentice Hall
52. Matulić, Tonči, 2009. *Metamorfoze kulture: teološko prepoznavanje znakova vremena u ozračju znanstveno-tehničke civilizacije*, Glas Koncila, Zagreb
53. Melossi, Dario, 2001. The Cultural Embeddedness of Social Control: Reflections on the Comparison of Italian and North-American Cultures Concerning Punishment, *Theoretical Criminology*, 5 (4): 403-424.
54. Miethe, Terance, Lu, Hong, Deibert, Gini, 2005. Cross National Variability in Capital punishment: Exploring the socio-political sources of its differential legal status, *International Criminal Justice Review*, 15 (2): 115-130.
55. Miyazawa, Setsuo, 2008. The politics of increasing punitiveness and the rising populism in Japanese criminal justice policy, *Punishment & Society*, 10 (1): 47-77.
56. Moore, Barrington, 2001. Cruel and Unusual Punishment in the Roman Empire and Dynastic China, *International Journal of Politics, Culture and Society*, 14 (4): 729-772.
57. Newburn, Tim, Jones, Trevor, 2005. Symbolic politics and penal populism: The long shadow of Willie Horton, *Crime, Media, Culture*, 1 (1): 72-87.
58. O'Donnell, Ian, 2005. Crime and Justice in the Republic of Ireland, *European Journal of Criminology*, 2 (1): 99-131.
59. O'Sullivan, Eoin, O'Donnell, Ian, 2007. Coercive confinement in the Republic of Ireland: The waning of a culture of control, *Punishment & Society*, 9 (1): 27-48.

60. Pace, Enzo, 2009. *Zašto religije ulaze u rat?* Golden marketing, Zagreb
61. Perica, Vjekoslav, 2002. *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford University Press, Oxford
62. Petković, Krešimir, 2004. Kako objasniti vanjsku politiku Sjedinjenih Američkih Država? Različiti pristupi u objašnjavanju američke uloge u svijetu, *Politička misao*, 41 (4): 122-145.
63. Petković, Krešimir, 2010. Politika i nasilje u tranziciji, *Političke analize*, 2: 25-30.
64. Petković, Krešimir, 2011. Kažnjava li neoliberalna kaznena država siromašne?, *Političke analize*, 7: 50-53.
65. Petković, Krešimir, 2012. Upravljanje kroz zločin: kako strukturirati državu i društvo oko pitanja zločina, *Političke analize*, 9: 53-62.
66. Prabhupāda, A. C. Bhaktivedanta Swami, 1991. *Bhagavad-gītā As It Is* (tekstovi na sanskritu, latinična transliteracija, engleski ekvivalenti, prijevod i komentari, 2., prošireno izd.), The Bhaktivedanta Book Trust, Mumbai
67. Premur, Ksenija (ur. i prev.), 2002. *Buddhine besjede i Mahayanske sutre*, Demetra, Zagreb
68. Rebić, Adalbert, Fućak, Jerko, Duda, Bonaventura, 1994. *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz La Bible de Jérusalem*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb
69. Reps, Paul, Nyogen, Senzaki, 1985. *Zen Flesh, Zen Bones: A Collection of Zen and Pre-Zen Writings*, Tuttle, Boston, MA
70. Ruddell, Rick, Guevara Urbina, Martin, 2007. Weak Nations, Political Repression, and Punishment, *International Criminal Justice Review*, 17 (2): 84-107.
71. Rusche, Georg, Kirchheimer, Otto, 2003. *Punishment and Social Structure*, Transaction, New Brunswick i London
72. Said, Edward, 1999. *Orijentalizam*, Konzor, Zagreb
73. Sardar, Ziauddin, Abbas Malik, Zafar, 2002. *Islam za početnike*, Jesenski i Turk, Zagreb
74. Senzaki, Nyogen, Reps, Paul, 2000. *101 zen priča*, Izvori, Zagreb
75. Simon, Jonathan, 2007. *Governing Through Crime: How the War on Crime Transformed American Democracy and Created a Culture of Fear*, Oxford University Press, Oxford
76. Stark, Rodney, Bainbridge, William, 1985. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley
77. Stolz, Barbara Ann (ur.), 2002. *Criminal Justice Policy Making: Federal Roles and Processes*, Praeger, Westport i London
78. Sprinzak, Ehud, 1999. *Brother Against Brother: Violence and Extremism in Israeli Politics from Altalena to the Rabin Assassination*, The Free Press, New York
79. Swidler, Ann, 1986. Culture in Action: Symbols and Strategies, *American Sociological Review*, 51 (2): 273-286.
80. Taylor, Charles, 2007. *A Secular Age*, Belknap, Cambridge, MA
81. *The Koran*, 2003. Prijevod i bilješke N. J. Dawood, Penguin, London
82. Tonry, Michael (ur.), 2011. *Why Punish? How Much? A Reader on Punishment*, Oxford University Press, Oxford
83. Unnever, James, Cullen, Francis, 2006. Christian Fundamentalism and Support for Capital Punishment, *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 43 (2): 169-197.
84. Van Der Veer, Peter, 1994. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, University of California Press, Berkeley
85. Voegelin, Eric, 1999. *The Political Religions*, u: *Modernity Without Restraint* (The Collected Works of Erich Voegelin, vol. 5, ur. Manfred Henningsen), University of Missouri Press, Columbia, MO, str. 19-74.

86. Wacquant, Loïc, 2009. *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Duke University Press, Durham
87. Wang, Stephanie Yu Fan, 2009. The Triumph of Confucianism: How a Subjugated Legal System is Failing a Generation of Chinese Women and Girls, *Cardozo Journal of Law & Gender*, 15 (3): 691-719.
88. Welsh, Wayne, Harris, Philip, 2012. *Criminal Justice Policy and Planning* (4. izd), Anderson, Waltham, MA
89. Werber, Eugen, 2008. *Talmud: izbor i prijevod tekstova s hebrejskoga i aramejskoga, povijest Talmuda i bilješke*, Litteris, Zagreb
90. Wiecko, Filip, Gau, Jacinta, 2008. Every life is sacred...kind of: Uncovering the sources of seemingly contradictory public attitudes toward abortion and the death penalty, *The Social Science Journal*, 45: 546-564.
91. Yao, Xinzong, 2000. *An Introduction to Confucianism*, Cambridge University Press, Cambridge
92. Zhang, Lening, 2008. Juvenile delinquency and justice in contemporary China: a critical review of the literature over 15 years, *Crime, Law & Social Change*, 50 (3): 149-160.
93. Zhang, Lening, Liu, Jianhong, 2007. China's Juvenile Delinquency Prevention Law: The Law and the Philosophy, *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 51 (5): 541-554.

Summary

HOW DO THE GREAT RELIGIONS PUNISH? A CONTRIBUTION TO THE READING OF PENAL POLICIES IN RELIGIOUS TEXTS

The article starts from the precept that religion is an important factor that shapes social and political relations in the world today and that its possible influence on penal policy should be investigated. By means of a first interpretive step in this research direction, the article probes the conceptions of penal policy in the religious texts of Buddhism, Islam and Christianity and tries to answer the question about what picture of a criminal person these religions offer, how the religions understand punishment and which penal policies they prefer. In the second part of the article, different problems in the interpretation of the influence of religious texts on penal policy are sketched and five provisory methodological principles to understand the modalities of the religious shaping of penal policy are formulated. In place of a conclusion, ambivalences in the interpretation of religious texts and their impact on penal policy are demonstrated by drawing on examples of some religious traditions that were not analysed in the main part of the article.

