

ULOGA RELIGIJE U POMIRENJU
I TRANZICIONOJ PRAVDI

Nikola Knežević
Zlatiborka Popov Momčilović

Urednik

Nikola Knežević

ZBORNİK JE OBJAVLJEN U OKVIRU EDUKACIONOG PROGRAMA **ULOGA RELIGIJE U POMIRENJU I TRANZICIONOJ PRAVDI** POD POKRIVITELJSTVOM NACIONALNE ZADUŽBINE ZA DEMOKRATIJU (NED).

Copyright © CENTAR ZA ISTRAŽIVANJE RELIGIJE, POLITIKE I DRUŠTVA 2013.

ULOGA RELIGIJE U POMIRENJU I TRANZICIONOJ PRAVDI

Priredili

Nikola Knežević
Zlatiborka Popov Momčilović

CENTAR ZA ISTRAŽIVANJE RELIGIJE, POLITIKE I DRUŠTVA

Novi Sad 2013.



SADRŽAJ

UVODNIK: RELIGIJE I TRANZICIONE PRAVDE SA OSVRTOM NA ULOGU REKOM-A	7
Ivan Cvitković KAKO DOĆI DO POMIRENJA? POSTOJI LI UNIVERZALNI MODEL?.....	11
Goran Golubović SUFIZAM I VERSKA TOLERANCIJA	21
Vjekoslav Perica RELIGION AS A FACTOR IN YUGOSLAV WARS AND THE PEACE PROCESS.....	31
Borislav Prodanović „KRSNI PUT“ TRANZICIONE PRAVDE U SRBIJI.....	49
Vladimir Barović NASILJE KAO ELEMENT U RAZLIČITIM RELIGIJSKO-POLITIČKIM KONTEKSTIMA	61
Nadežda Tonic IZAZOVI CRKAVA I VERSKIH ZAJEDNICA U POSTKONFLIKTNOM DRUŠTVU ZAPADNOG BALKANA.....	71
Dejan Donev RELIGIJOM PREKO DIJALOGA DO MEĐUNACIONALNOG POMIRENJA I TRANZICIONE PRAVDE	79
Sergej Beuk KONFLIKT I POSTKONFLIKTNA TEOLOGIJA: MOGUĆNOSTI DEMITOLOGIZACIJE.....	89
Davor Džalto TOTALITARIZAM I PLURALIZAM: PRAVOSLAVNA PERSPEKTIVA.....	97

Nikola Knežević TOWARDS A THEOLOGY AFTER SREBRENICA AND THE SCAFFOLDS OF FORMER YUGOSLAVIA ON METZIAN TERMS	103
Ivan Lasić POMIRENJE I VJERSKE ZAJEDNICE U BIH.....	117
Lejla Mušić ECOLOGICAL NATIONALISM – THE IMPORTANCE OF RELIGION IN INTERNATIONAL RECONCILIATION PROCESS AND TRANSITIONAL JUSTICE	129
Ana Zotova, Zorica Kuburić, George Wilkes, Gorazd Andrejč, Marko-Antonio Brkić, Muhamed Jusić, Zlatiborka Popov-Momčinović, Davor Marko PREDSTAVLJANJE REZULTATA ISTRAŽIVANJA O ODNOSU RELIGIJE I POMIRENJA.....	149

UVODNIK

RELIGIJE I TRANZICIONE PRAVDE SA OSVRTOM NA ULOGU REKOM-A

Na koji način religije mogu da pomognu u procesu uspostavljanja pomirenja, međusobnog poverenja, funkcionisanju komisija za Istinu i Pomirenje, reparacija, procesuiranja ratnih zločina, suočavanja sa prošlošću? Neupitan je uticaj koje crkve i verske zajednice imaju na prostorima bivše Jugoslavije, pre svega kao gradivni faktor nacionalnog konsenzusa i svesti, od velikog kulturnog i duhovnog značaja sa jedne, ali i tendencije politizacije i profanizacije svetoga kao proizvoda amalgamacije verskog i nacionalnog sa druge. Ipak, kao neizbežan partner o ovim procesima, kao svojevrsni *conditio sine qua non*, Crkve i verske zajednice predstavljaju ključnu kariku u lancu bez kojih regionalno pomirenje jednostavno nije moguće.

Religija i verske zajednice imaju veliki uticaj i značaj u procesima pomirenja koji se dešavaju odn. pokušavaju desiti na prostorima bivše Jugoslavije. Krvavi oružani sukob je sa sobom doneo perverzni oblik društvenog „pročišćenja“ ali u upitanosti nad bezdanom krivice, odgovornosti i suočavanja sa prošlošću. Ovaj proces uključuje uključenost različitih društvenih aktera, a među njima su svakako verske zajednice zbog svoje institucionalne moći i snage kao i religije sa svojim učenjima kojima teže da prevaziđu ograničenja postojećeg i banalitete njegove interpretacije. One se naravno trebaju suočiti i sa vlastitom (ne)moći u tim procesima i vlastitom (ne)odgovornošću, kada, deredijanski rečeno, a što je ovde slučaj, ne mogu da izađu na kraj sa svojim imenom. Kako se zdravorazumski a sa stanovišta jednonelinearnih teorija sekularizacije koje su davno odbačene uloga religije posmatra kao *per se* negativna na javnom trgu, postavlja se pitanje šta ako je javni trg „ispražnjen“ a anonimni glasač puki reziduum sistema koji se bazira na jednostranim interpretacijama i revokacijama konflikta i koji ga niviliše na običnu nomadu. Uspostavljeni poreci nakon ratnog sukoba izgrađeni su na nasilju koje i dalje više ili manje manifestno proizvode, te je potrebna je stalna naučna i društvena refleksija kao i odgovoran i utemeljen angažman onih koji su ostali i preostali nakon konflikta. A među njima su svakako i tzv. „obični“, vernici, verski lideri i verske zajednice.

Uzimajući ovo u obzir, postavlja se pitanje kakvu ulogu one mogu imati u procesima mehanizama tranzicione pravde, konkretno u institucionalizaciji inicijative za REKOM, koja želi da utvrdi sve činjenice u vezi sa zločinima i kršenjima ljudskih prava na prostorima bivše Jugoslavije u periodu između 1991–2001. godine?

REKOM kao regionalna mreža organizacija civilnog društva i pojedinaca nema samo za cilj utvrđivanje takozvane forenzičke istine, već u toku konsultativnog procesa svedočenjem žrtava paralelno doprinosi i razvoju takozvane narativne istine a ima potencijal da učini i mnogo više. Prevladavanje prošlosti i pomirenje iziskuje više od sudskog procesuiranja vinovnika zločina i reparacije – retributivne pravde. Ono podrazumeva aspekt tranzicione pravde u kome po pravilu religije mogu da učine mnogo – da dostignu restorativnu pravdu, ili čak moralnu, to jest, restorativnu istinu.

Radi pojašnjenja, navešću nekoliko aspekata religijskog pristupa problema u kontekstu konsultacija za REKOM. Treba pre svega istaći da se u holističkom, to jest, religijsko-psihološkom pristupu procesima pomirenja razlikuju četiri vrste istine, kako ih definiše teoretičar Džon de Gruči. On razlikuje već navedenu (1) objektivnu ili forenzičku istinu, (2) ličnu ili narativnu istinu, (3) dijalošku ili društvenu istinu i (4) isceljujuću, to jest, restorativnu istinu.

Forenzička istina je ona istina koju pokušavaju da utvrde Komisije za Istinu i Pomirenje. Dakle, da utvrde činjenice, izlože redosled događaja, navedu počinioce i posledice koje su prepele žrtve zločina. Lična ili narativna istina predstavlja objektivaciju istine unutar identiteta osobe koja je izvor narativa, to jest, žrtve. Kako bi žrtve došle do psihološkog isceljenja moraju da smognu snage da se suoče s prošlošću i na takav način biti u stanju ispričati drugačiju priču o sebi samima. U slučaju narativne istine, traume prošlosti postaju deo ličnog ili kolektivnog istorijskog iskustva. Do izvesnog napretka u prevazilaženju konflikta može doći već u ovoj fazi budući da žrtve postaju svene uzroka i posledica traumi koje su iskusile. Tada žrtve svoja iskustva mogu da iznose mnogo slobodnije i bez straha. Tek nakon toga moguće je da žrtva podeli svoje iskustvo sa nekim ko ima drugačiji pogled na isti događaj. Dijaloška istina predstavlja proizvod razmene iskustava sukobljenih strana i dolazi kao proizvod njihovih narativa. Ključno pitanje koje proizilazi iz ovog nivoa dijaloga je: „može li se pronaći način da se ispriča priča na način u kojoj bi se obe strane prepoznale?” Na kraju, restorativna (moralna) istina predstavlja naznačajniji stepen ka pomirenju sukobljenih strana jer dolazi kao proizvod pouka izvedenih iz društvene istine te se počinje raditi na prevenciji kako ne bi došlo do recidiva prošlosti, to jest, kako se istorija ne bi ponovila. Drugim rečima, potrebno je da se oslobodi prostor za kolektivno sećanje kroz koje će delovi ličnog iskustva i sećanja moći da se prikupe, konsoliduju i rekonstruišu.

Ceo proces je prilično složen i nelinearan što se u konsultacijama REKOM-a i pokazalo budući da forenzički deo procesa nije i izbliza gotov, šta više, nije još ni institucionalizovan a ipak je već u ovoj fazi doprineo približavanju narativnoj istini. Nakon dela konsultativnog procesa u kojima su žrtve davala svoja traumatična svedočanstva, došlo se do formiranja zajedničkog cilja, nečega u čemu su sukobljene strane – žrtve, bile u potpunosti jedinstvene. To je istina za sve žrtve, bez obzira na njihov nacionalni i verski identitet. Žrtve, deleći isti bol i patnju, ista tragična iskustva, poistovetile su se sa bolnim jecajima ljudi koji pripadaju drugom (sukobljenom) narodu ali su i istoj sudbini pronašli sebe i drugoga.

Iz navedenih svedočanstava u konsultacijama REKOM-a jasno se ističe nekoliko važnih momenata. Prvo, nije moguće doći do dijaloške faze narativnog procesa dok se jasno ne utvrde sve činjenice u vezi sa zločinima, to jest, dok se ne započne sa utvrđivanjem forenzičke istine. Ko su bili vinovnici a ko žrtve, osnovni je imperativ i preduslov za dalji nastavak dijaloga. Žrtva nije u mogućnosti da zaboravi dok ne sazna sve informacije o svojim stradalima i ne sahrani ih kako to dolikuje. Tek onda, može da se pomiri sa tragičnim iskustvom i počne da pamti događaje na drugačiji način.

Drugo, nema jasnih linija razdvajanja između različitih faza. Proces forenzičke, narativne i dijaloške istine odvija se na neki način, paralelnim putem. Žrtve su u toku konsultacija slušale slične narative pripadnika naroda kojeg su do juče smatrale neprijateljem i krivcem. Sada u tim narativima obe strane pronalaze zajedničke imenioce. Potraga za društvenom ili dijaloškom istinom predstavlja jedan od fundamentalnih principa u procesima rekonstrukcije odnosa između sukobljenih strana. To je upravo zbog toga što se manipulacijom istine sa jedne i izmišljanjem tradicije sa druge strane, stvara mogućnost sukoba. U dijaloškom procesu, važno je utvrditi zajednički identitet između sukobljenih strana. Do dijaloške faze narativa dolazi se nakon što su osobe sigurne u istinitost svojeg svedočanstva. To važi za obe strane čiji su narativi suprostavljani. Tada je potrebno započeti dijalog između dve strane, to jest, iz narativne faze preći u dijalošku fazu utvrđivanja istine. Unutar dinamične interakcije ličnih narativa – bolnih, traumatičnih i tragičnih iskustava, suprostavljene strane mogu da pronađu zajedničke osnove u kojima se obe strane prepoznaju i dele zajednička iskustva, budući da su „obe istine gorke.”

Treće, ovo uključuje niz konsultativnih procesa koji služe kako bi se prikupila svedočanstva, to jest, narativne istine koje će se kasnije moći arhivirati, uporediti, rekonstruisati i konsolidovati. Unutar procesa ukrštanja i upoređivanja narativa mogu da se utvrde zajednički imenitelji koji postavljaju temelje nove dimenzije istine, koja proizilazi iz preseka dva suprostavljena narativa. U ovakvom procesu moguće je kreirati zajednički identitet u kojem se pronalaze obe žrtve. Kao proizvod toga, kod žrtava, iako su one pripadnici sukobljenih

naroda, jasno se ističe empatija za tuđe žrtve i želja da im se pomogne u pronalaženju relevantnih informacija, jer tako kompenzuju svoju potrebu i ublažavaju i svoj bol. Nazire se dakle, terapijska linija sećanja i mogućnost izlaska iz lavirinta bolnih uspomena. Dok je sećanje ključno u rekonstruisanju identiteta, „pojam nadanja ključan je činilac u dugotrajnom i teškom, često nedovršenom procesu pomirenja“.

Primeri iz sveta jasno ukazuju na doprinos Religija u ovakvim procesima. Ključna uloga anglikanskog nadbiskupa Dezmonda Tutua u južnoafričkoj komisiji ili nadbiskupa Huana Gerardija koji je oformio i vodio komisiju u Gvatemali, zatim primeri iz Istočnog Timora, Perua, Čilea i Siera Leonea gde su religijske zajednice pružale neophodnu podršku u komisijama, govore u prilog ovome. Primeri iz Brazila i Čilea pokazuju da su u tim zemljama, protestantske i katoličke organizacije vodile zasebne komisije o kršenju ljudskih prava.

Uzimajući u obzir religijski aspekt pomirenja, dakle, teorijsko polazište sa jedne strane i ulogu crkvenih velikodostojnika u Komisijama za Istinu i Pomirenje koje su vođene u drugim zemljama kao praktičan primer tih aspekata sa druge, neosporno je da crkve i verske zajednice mogu da imaju veliki značaj u pomirenja i regionalnim procesima tranzicione pravde, poput Inicijative za REKOM, kako na instrumentalizaciji pomirenja, tako i na doprinošenju institucionalizacije ove komisije. Ovo se može postići isključivo anamnetičko-kritičkim pristupom prošlosti, neselektivnim pamćenjem, bez estetizovanja i moralizovanja istorije, već svešću koja iznova treba da upućuje na sve žrtve. Jasno je da Crkve i verske zajednice kao svojevrzne institucije sećanja poseduju anamnetički karakter koji po svojoj prirodi ima ulogu da podseća na one marginalizovane, potlačene, na same žrtve. U tom smislu, naglašava se i univerzalni karakter ljudskog bića kao i dignitet samih žrtava, što ujedno čini Crkve i verske zajednice socijalno i politički svesnijima i odgovornijima.

Prevladavanje prošlosti je bolan i dugotrajan proces koji počinje suočavanjem sa istorijskim činjenicama od kojih se ne može pobeći, koje se ne mogu poreći i koje se ne smeju zaboraviti. U ovom kontekstu uloga Crkava i verskih zajednica je neupitna i njena metafizička odgovornost upravo stoji u prevladavanju konflikata i odgovornosti prema istini, a istina je i ono što želi da utvrdi REKOM.

Dr Nikola Knežević

Dr Zlatiborka Popov Momčinović

KAKO DOĆI DO POMIRENJA? POSTOJI LI UNIVERZALNI MODEL?

Sažetak: Prepreke za razvoj pomirenja. U radu se detaljnije promatra pomirenje u Bosni i Hercegovini na osobnoj, međunacionalnoj i međureligijskoj razini. Kako razvijati kulturu mira i pomirenja. Uloga obrazovanja i odgoja u razvoju kulture mira i pomirenja. Značaj tolerancije i kontroverze oko nje. Uloga medija, osobito TV, u procesu pomirenja. Kakva je uloga međunarodne zajednice na pomirenju u Bosni i Hercegovini. Postoji li univerzalni model za pomirenje?

Ključne riječi: pomirenje, osoba, nacija, religija, obrazovanje, tolerancija, mediji, međunarodna zajednica.

Pomirenje podrazumijeva procjenu odnosa žrtva-počinitelj, kao i obnovu prekinutih društvenih veza među sukobljenim stranama. Iz tog proizlazi da pomirenje ima veliku ulogu u politici izgradnje mira. Povjerenje i pomirenje se grade iz dana u dna, korak po korak. A da bi se gradilo povjerenje treba najprije prevladati nepovjerenje i predrasude koje su bile prije rata 1991.-95, a osobito one koje je izgradila ratna promidžba. One nisu stvar prošlosti već žive i u sadašnjosti. Nije jednostavno prevladati religijske i nacionalne stereotipe u Bosni i Hercegovini.

Put do pomirenja ovisi i o tipu društva (demokratsko, liberalno, centralističko, multireligijsko i multinacionalno...) i „društvenoj atmosferi“. U ozračju nadmoćnosti (tamo gdje smo „mi“ većinski) i inferiornosti (tamo gdje smo „mi“ manjinski – a svi su nekad većinski a nekad manjinski) teško je graditi povjerenje.

Primjer BiH pokazuje kako je lako izazvati kaos u društvu, ali još više koliko je teško izići iz tog kaosa. Balkan i Bosna i Hercegovina se nisu oslobodili nacionalističkih napetosti i rizika nasilja. Mladi ljudi ovdje žive i odrastaju u okruženju različitih tradicija, političkih pripadnosti, nacija i religija.

Religijske zajednice zasnovane su na zajedničkoj povijesti i obrednoj praksi, zajedničkim interesima, kolektivnim identitetima (članovi dijele određeni religijski identitet), religijskoj endogamiji, a kod nas u Bosni i Hercegovini i na određenoj nacionalnoj pripadnosti. Pažljivije iščitavanje njihovih „svetih“ spisa pokazuje kako je oprost važan element religijskog života. Na Petrovo pitanje

koliko puta treba oprostiti, do sedam – Isus odgovara: „Ne kažem ti do sedam puta, nego do sedamdeset i sedam puta“ (Mt 18,21–22). To je osnovni koncept i u naučavanju islama, kako za odnose u obitelji tako i za odnose u društvu (za nepravdu koju ljudi čine jedni drugima). „A tko se strpi i oprost – tu je odluku zbilja razborito donijeti!“ (Kur’an XLII,43)

Na prostorima Bosne i Hercegovine osnovno je pitanje: kako obnoviti zajednički život nakon ratnih strahota 1991.-95, i konfesionalno/nacionalnih homogenizacija, kojima svjedočimo? „Pomirenje je moguće na istini i u istini“, piše M. Đorđević (2010:32). No, problem je što je istina, i postoji li ona uopće? Za S. Freuda, posljednja zabluda u nauci naziva se istinom. Đuro šušnjić, koji podsjeća na ovu Freudovu misao piše: „Istina može biti danas ovo sutra ono, što je samo dokaz da istine nema, ili da se ne zna šta je ona“ (Šušnjić, 2012:97), te nastavlja: „Tolerantno društvo podrazumeva da nijedan pojedinac ili grupa nisu u posedu celovite istine“ (Šušnjić, 2012:26). Kao što je kršćanstvo oduzimalo pravo drugima da posjeduju istinu, tako ovdašnji nacioni oduzimaju pravo jedni drugima na posjedovanje istine.

I

Pomirenje u Bosni i Hercegovini možemo pratiti na više razina.

1. Osobna i lokalna razina: U Bosni i Hercegovini nije obnovljeno ni ono materijalno što je narušeno (a što je lakše), a da ne govorimo o obnovi ratom poki-danih veza među ljudima. Podvojenost je stvorila želju da se izbjegne međusobni kontakt i kad za to postoji prilika. Rješenja koja su nametnuta izvana teško će otvoriti putove pomirenja (ilustrativan primjer za to je Daytonski sporazum). Spomenimo ovdje i mnoge zemlje koje su danas žarište sukoba (Irak, Libija, Afganistan, Sirija...). Izvana se mogu donijeti (pod raznim pritiscima i kaznama) prekid ratnih djelovanja i krhki mir, ali ne i pomirenje i trajan mir. Povjerenje i pomirenje moraju doći „odozdo“ – od samih ljudi koji žive na ovim prostorima. A zato je potrebna suosjećajnost (da uporabim taj izraz iz budizma). Postoji li ona među ovdašnjim kršćanima (katolicima, pravoslavcima) i muslimanima (Bošnjacima, Hrvatima i Srbima)? U ovdašnjem susretu i kontaktu različitih konfesija i nacija pojavljuju se osobe koje su marginalne (ili se tako osjećaju) i kod njih se javljaju problemi identitetske vrste, s osjećajem da su im neki aspekti društvenog života nedostupni upravo zbog tih identitetskih oznaka.

Osobna komunikacija je bitna za izgradnju povjerenja (dijalog „licem u lice“) jer kako zapisa Đ. Šušnjić „reč je most kojim čovek teži da premosti razdaljinu koja ga deli od drugog čoveka“ (2012:75). Kontakti zasigurno neće dovesti u pitanje ničiji nacionalni i konfesionalni identitet, ali mogu doprinijeti uvažavanju i poštivanju tog identiteta od onih koji mu ne pripadaju. Mogu doprinijeti ne samo priznavanju, već i prihvaćanju, poštovanju raznolikosti kultura i religijskih raznolikosti.

Psiholozi bi rekli: za formiranje stavova (pozitivnih ili negativnih) važno je fizičko i društveno okruženje. U faktore koji iz okruženja utječu na stavove dako spada i vjerska poruka i pouka preko koje religijske zajednice mogu dati doprinos razvoju pomirenja. Ali, to ne može nadomjestiti rad, kao vrstu djelatnosti koja potiče komunikaciju između velikog broja ljudi. Ljudi prvo trebaju imati posao, raditi, imati što jesti da bi se bavili pomirenjem. Dok god toga nema, i s ovako velikim brojem nezaposlenih, uvijek će „oni“ biti krivi za naše teško stanje.

Nije lako ići strmim putem pomirenja. Taj put zahtijeva zajednički život, ne život jednih pored drugih, već život s drugima i živjeti druge. Poruke ovakvog i sličnog sadržaja treba prenositi mladim generacijama.

2. *Međunacionalna razina*: U periodu socijalizma, u kojem je klasno potisnulo nacionalno (čime je socijalizam, posredno, doprinio jačanju nacionalne svijesti), „brigu“ oko očuvanja nacionalnog identiteta preuzela su religijska vodstva. Otud i danas velika zainteresiranost religijskih vodstava za nacionalno i rješavanje nacionalnih konflikata (što, ponekad, može samo otežati rješenje problema). Ilustrativan primjer za to je ponašanje dijela vodstva Srpske pravoslavne crkve vezano za aktualni srbijansko-kosovski sporazum. I tu onda nastaje nesporazumi sa sekularnom intelektualnom elitom koja je podijeljena po pitanju svećeničkog utjecaja u ovoj oblasti.¹

Narušena međunacionalna komunikacija izraz je društvene udaljenosti izazvane ratom 1991–95. Podivljale nacionalne strasti i osjećaji još uvijek su prepreka pomirenju. Previše je neslaganja oko prošlosti (krivica za rat, zločini, međusobna zatiranja...) i sadašnjosti (organizacija države; društvena i politička moć; donošenje političkih odluka...), ali i budućnosti Bosne i Hercegovine (decentralizirana, centralizirana, s dva ili tri entiteta, cjelovita ili raskomadana u države formata A-3) da bi pomirenje moglo zaživjeti.

Diskriminacije u sferi zapošljavanja i obrazovanja povećavaju sumnje u mogućnost zajedničkog života (kao da takvih pojava nema i u sredinama koje su nacionalno homogene). Bez obzira na to, valjalo bi razmišljati i voditi afirmativne akcije da se pri zapošljavanju i upisu (recimo na fakultetima osigura odgovarajući broj mjesta za one koji su postali statistička manjina) kako bi se steklo životno iskustvo drugih. Tu praksu imate u nizu zemalja (od Indije, Malezije do Kanade).

Je li, i kako, nacionalna i konfesionalna pripadnost određuju pristup pojedinca pomirenju u Bosni i Hercegovini? „U mnogim su slučajevima u povijesti vjerske organizacije odigrale ključnu ulogu u sijanju ... mržnje“, piše Sabrina Remet (2002:67). Kao da na te situacije podsjeća i Papa Franjo: „Sjećam se, kao dijete, kada se govorilo: 'ne smijemo u njihovu kuću jer nisu vjenčani u Crkvi, ili jer su socijalisti odnosno ateisti' ...Sada se, hvala Bogu, tako više ne govori,

¹ „Religijski identitet prepoznaje se u Zapadnoj Evropi kao retrogradan i konfliktan, i zato se odbacuje.“ (Keveži, 2012:294)

zar ne? To je bila obrana vjere ali zidovima, a Gospodin je gradio mostove“.² Kod nas se ti zidovi tek grade: samo se govori o Srbima (pravoslavcima), Bošnjacima (muslimanima), Hrvatima (katolicima).

Što je s političkim, religijskim i intelektualnim elitama koje promiču nacionalizam. U njihovim očima svaki prijedlog koji bi bio za jačanje društvene pozicije jedne nacionalne zajednice u kantonu, Federaciji, Republici Srpskoj, doživljava se kao slabljenje „naše“ pozicije, ili se sumnja da je to cilj onih koji to predlažu. Kod tih elita vlada „kultura šutnje“ o „našim“ zločinima nad „njima“ i „kultura govora“ o „njihovim“ zločinima počinjenim nad „nama“. „Koliko je god lako pamtiti tuđu krivicu, toliko je teško sećati se sopstvene“, piše Aleida Assmann (2011:140). To je tako. Gotovo da nema nacije koja se ne „muči“ s prevladavanjem svoje povijesne krivnje. A sve zbog stava: Svi su krivci, osim mene (Celine).

Nije prikladno one koji se zalažu za poštivanje nacionalnih razlika, a ne njihovo negiranje i poništavanje, a priori sumnjičiti za nacionalizam. Trebamo biti svjesni da je 21 stoljeće započelo (a kako izgleda i trajat će) s naglaskom na identitetske različitosti. Isto tako, nije prikladno osporavati nacionalnost onima koji su je povijesno davno stekli (Ne vodi putu k pomirenju ako druge „prozivamo“ da ponajprije sami sa sobom raščiste jesu li nacija ili nacionalna manjina).

Poštovati pravo Drugoga da jezik naziva kako je odabrao, a još više poštovati njegov jezik u komunikaciji, javnom životu i medijima.

„Skorašnje istraživanje među maturantima beogradskih škola pokazalo je poražavajuće podatke o njihovom odnosu prema drugim nacijama. Neshvatljivo veliki procent njih iskazao je netrpeljivost prema Albancima (65,2%), Romima (48,7%), Hrvatima (43%) i Jevrejima (38,9%). Kako objasniti taj stav prema pripadnicima druge nacije kod dece koja jedva i da poznaju nekog Hrvata ili Jevrejina“, pita se Radmila Stanković.³ Da smo takvo istraživanje proveli u Bosni i Hercegovini, ne sumnjam da bismo dobili slične rezultate.

3. *Međureligijska razina*: U velikom dijelu povijesti BiH (pa i posljednjih dvadeset godina) građen je animozitet pripadnika jedne, prema pripadnicima druge dvije religijske zajednice. Otud neki autori (npr. Jack Goody) smatraju da je religija (konfesija) bila središnji faktor konflikata u Bosni i Hercegovini. Ma koliko ova teza bila primamljiva, njeno prihvaćanje bilo bi, ipak, pretjerivanje. Religijsko-konfesionalne razlike mogu biti u pozadini konflikta, ali pravi razlozi za njih bili su drugačiji.

Dok jedni u religiji vide izvor društvenog konflikta⁴, drugima je ona nada za globalni mir. Treći u njoj vide i jedno i drugo: izvor podjela u svijetu i kon-

² Papa Franjo: „Žena posvećena redovničkom životu mora biti majka, ne usidjelica“, v. „Jutarnji list“, Zagreb, 9. 05. 2013:26.

³ „Usta puna baruta“, NIN 2. 5. 2013:46

⁴ „Baš kao što može da bude izvor utehe i podrške, religija je bila i ostala izvor žestokih društvenih trvenja i sukoba“, piše A. Giddens (2003)

flikata, ali i izvor mira i sigurnosti. Tako su se iskristalizirala oprečna stajališta oko toga mogu li religije i religijske zajednice doprinosti pomirenju:

a) Što podgrijava sumnju u stav da religijske zajednice mogu doprinosti pomirenju? U pozivnom pismu se kaže da se „u javnosti nerijetko uloga religija u minulim konfliktima percipira kao apriori negativna dok se mirovni kapacitet ... stavlja u drugi plan“. Rekao bih: na čemu će naglasak biti, na jednom ili drugom, ovisi o ponašanju pripadnika tih zajednica i njihovog vodstva. Činjenica jeste da religijske zajednice jačaju kolektivnu komunikaciju unutar svoje zajednice (što u BiH znači i unutar svoje nacije), a bez komunikacije teško se nadilaze staro/nove predrasude o drugima. Živimo u nekoj vrsti religijske izolacije. Malo ljudi zna o vjerovanjima, praksi i iskustvima onih koji pripadaju religijskim zajednicama drugačijim od naše.

Još uvijek je u dijelovima religijskog vodstva prisutna „kultura rata“: prema gey populaciji, drugačijim svjetonazorima, biseksualnim, a istovremeno crkve potresaju pedofilske afere; seksualnom odgoju u školama; uvođenju predmeta „Kultura religija“ u srednje škole; protivljenje zakonodavstvu koje nije suglasno s tradicionalnim stavovima religijskih zajednica; mjestu i ulozi žene u religijskoj zajednici. Tu je i protivljenje ćirilici/latinici od strane onih koji misle da se postaje dobrim Hrvatom ili Srbinom ako se piše latinicom, odnosno ćirilicom.

Na čemu religijske zajednice gube uvjerljivost u borbi za pomirenje? Prije svega svojom borbom za ekonomskom moći i kontrolom nad životima građana.

Religije i religijske vođe poučavaju o pomirenju, a jesu li i sami spremni na pomirenje. Odnosi unutar religijskih struktura ponekad nas upućuju na negativan odgovor. Jer, ako se nije spremno na pomirenje unutar vlastite religijske zajednice, kako će se biti spremno za pomirenje s drugima religijskim zajednicama. Spomenuo bih ovdje jedan primjer. Moje rodno mjesto je pripadalo franjevačkoj župi u Mostaru. Prije više godina biskup je donio odluku da to područje oduzme franjevcima i pripoji biskupijskoj župi. Vjernici, navikli na franjevce, odlučno su to odbili (osim rijetkih). Sad imamo zanimljiv slučaj. U svibnju se, na mjesnom groblju, održava obred „blagoslova polja“. Najprije dođe svjetovni svećenik (u lokalnom žargonu „pop“) i uz sudjelovanje 50-tak vjernika obavi obred. Nakon sedam dana dolazi fratar i uz masovno prisustvo vjernika ponavlja taj obred. Ima i priča kako se žena povjerala u ispovijedi fratri da se posvađala sa svekrvom. Fratar joj savjetuje da kupi kave i šećera, da ode kod svekrve, izvine se, i da se pomire. Nervozna žena, protestno ustane iza ispovjedaonice uz riječi: „Velečasni, kupite vi flašu pića, otidite kod biskupa, izvinite se i pomirite“. Ovdje je najmanje važna (ne)istinitost događaja. Priča govori o tome koliko su crkvene strukture neuvjerljive u apelu za pomirenje jer ni same ne slijede taj model.

Religijske zajednice postaju u Bosni i Hercegovini neuvjerljive u borbi za pomirenje i zbog „rata simbola“ kojeg vode na ovim prostranstvima. „Umjesto podjela nekoć iscrtanih rijekama, danas granice crtaju novopodignuti vjerski objekti. Rijeke podjela su se prelazile mostovima, a ove sadašnje podjele tek čekaju svoje mostove“, piše književnik Željko Ivanković (2012:141).

Jedni će reći: ako su sudjelovale u destrukciji onda se iz destrukcije i ne može izići bez njih. Drugi, opet, kažu: ako su religije sudjelovale u destrukciji i, direktno ili indirektno, bile umiješane u konflikte, mogu li one onda biti rješenje za konflikte i izgradnju povjerenja?

b) U pozivnom pismu je i ocjena po kojoj „Crkve i vjerske zajednice predstavljaju ključnu kariku u lancu bez kojih regionalno pomirenje jednostavno nije moguće“. Što opravdava ovakav stav? Teorijski gledano, mnogi sociolozi religijske zajednice određuju kao mjesto moralnog odgoja (E. Durkheim, M. Weber...). A moralni odgoj je zasigurno moćan faktor u pomirenju.

Propovijedi nude mogućnost religijskim vođama da educiraju svoje vjernike o pitanjima izgradnje povjerenja i pomirenja. Novine religijskih zajednica, brošure, plakati, časopisi – predstavljaju moćno pisano sredstvo za promicanje ideja pomirenja i zajedničkog života.

Internet pruža velike mogućnosti religijskim zajednicama za poticanje, zagovaranje i podržavanje povjerenja i pomirenja. Internet komunikacije potiču socijalnu interakciju, osobito u situaciji nedostatka osoba drugih religijskih i vrijednosnih orijentacija u bližem okruženju. Web stranice religijskih zajednica pružaju veliku mogućnost raznoraznih aktivnosti koje mogu doprinijeti pomirenju. Jesu li te mogućnosti iskorištene? Izgleda da se religijske zajednice našeg okruženja previše ravnodušno odnose prema tehnološkim mogućnostima koje im pružaju suvremeni sustavi komuniciranja.

Ali, ima li u marketingu religijskih zajednica dovoljno mjesta za teme poput povjerenja, pomirenja i sl.?

Da zaključimo: religije mogu imati različite uloge u konfliktima i nasiljima: podržavati konflikte, ali i biti poticajne za njihovo rješavanje. Kako će religija djelovati, u mnogome ovisi o ponašanju religijskog vodstva. Dakle, riječ je o tome kako se koriste religijski resursi. Nije nevažno ni to kako se religijske vođe odnose prema religijskim raznolikostima.

Sasvim je jasno da su međukonfesionalni odnosi bolji među religijskim zajednicama koje nemaju loših međusobnih iskustava kroz povijest. Kako prevladati ta „negativna sjećanja“ sa ovih balkanskih prostora?

II

Kako razvijati kulturu mira i pomirenja? To neće doći samo od sebe. Za tako nešto treba biti odgojen. Treba biti „osposobljen“ za pomirenje. Može li povjerenje graditi generacija koja je bila u konfliktu i narušila međusobno po-

vjerenje? Ili pomirenje spada na sljedeću generaciju, na mlade? Već imamo dvadesetogodišnjake/inje koji znaju samo tatine, mamine, djedove i bakine priče o ratu, ali podjednako podnose posljedice tog rata.

Od iznimne je važnosti kako i koliko kod mladih razvijamo (u obitelji i školi) svijest o Drugome, o raznolikostima našeg života. Zato sam se od početka zalagao (i bio dio tima koji je pripremao program) za predmet „Kultura religija“, da se taj program realizira u srednjim školama, da putem njega mladi dođu do spoznaja o religijskim kulturama svojih vršnjaka/inja u BiH koje su dio raznolikosti u kojima žive. Nažalost, pod pritiskom vjerskog vodstva, umjesto toga, i u srednjim školama je (pored osnovnih) uvedena konfesionalna vjerska pouka.

Obrazovanje treba promicati i poticati svijest mladih k pomirenju i zajedničkom životu. U tom obrazovnom lancu važno mjesto pripada obitelji. Obitelj i religija su, kroz čitavu povijest, bili u bliskoj vezi. Glavni obiteljski događaji (rođenja, vjenčanja, pogrebi) povezani su s religijom. Naravno, ni obitelj nije statična grupa. Kakva je danas roditeljska uloga u odnosu na onu od prije 30–50 godina? Ili, uloga djede i bake? Kakve su sve te uloge u situaciji sve češće razorenih brakova? Pretpostaviti je da ako se roditelji druže, sastaju na kućnim druženjima s osobama drugačijeg konfesionalno/nacionalnog identiteta, veća je vjerojatnoća da će se to prenijeti i na djecu.

Je li izlaz u toleranciji? Je li tolerancija bespredmetna u društvima u kojima postoje pravno i stvarno zagwarantirane religijske slobode? O toleranciji uvijek govorimo uz dominaciju⁵, kad imamo vidljive indikatore osjećaja superiornosti većine (zato i kažemo da tolerantni mogu biti samo oni koji su većina i koji imaju ekonomsku i političku moć). Naravno, tolerancija je bolja od netolerancije, kao što je i svaki mir bolji od rata. Ali je li tolerancija treba biti cilj? Na to pitanje mogli bi ispravno odgovoriti oni koji su tolerirani („neka ih, Bog ih je dao kao i nas“; „ali daleko im kuća od naše“; „njima njihovo - nama naše“).

Umjesto toleriranja drugih, razvijajmo kod mladih želju za životom i život s drugima, da ne govore o njima, već da razgovaraju s njima. U osnovi učenja religijskih zajednica (to se najbolje vidi ako se čitaju pisani religijski izvori) je razgovor – koji se odvija putem religijskih običaja, obreda, tekstova. Jedno je tolerirati Bošnjaka (muslimana), Hrvata (katolika), Srbina (pravoslavnog) itd., a sasvim drugo poštovati i razgovarati s Bošnjakom (muslimanom), Hrvatom (katolikom), Srbinom (pravoslavnim) itd.

Tolerancija je poželjan stav među pripadnicima svih religijskih zajednica, iako ona više predstavlja „idealni stav“, nego životnu realnost vjernika. U reli-

⁵ Horizontalne nejednakosti „se odnose na zbiljske i zamjetljive nejednakosti između ljudskih skupina na političkoj, socijalno-ekonomskoj i kulturnoj razini, koje se uzajamno mogu osnaživati, izgrađivati snažne i zasebne identitete uzrokujući ili podupirući nasilne sukobe“ (L. Reyhler-J. Haers, 2013:103).

gijama okruženja tolerancija proizlazi iz „ljubavi prema bližnjem“, pa i ljubavi prema neprijatelju. Ali, je li to dominantan stav, ili su dominantni ravnodušnost, pa i neprijateljstvo⁶ prema Drugom.

Kultura, koja bi mogla biti jedan od putova pomirenja, je u zapećku. Tko o njoj, dok propada, vodi računa (poput Zemaljskog muzeja, Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine ...).

Kakva je uloga medija danas na tom planu (onakva kakva i njihovih vlasnika, rekao bih). To se najbolje vidi iz dva sarajevska lista („Avaz“ i „Oslobođenje“). Mediji su kanal putem kojeg i sekularni dio stanovništva može dobiti poruke o religijama i religijskim zajednicama, o njihovom mjestu i ulozi u procesu pomirenja.

Neprihvatljivo je da se u medijima govori i piše o religijama samo kad se desi neki teroristički akt, sknavljenje nadgrobnih spomenika, ispisivanje grafiti na hramovima s uvredljivim sadržajima i porukama, i sl. Ili kad su neki blagdani (Bajram, Božić, Pesah...). A toliko u Bosni i Hercegovini, na primjer, ima religijskih objekata i objekata kulturnog značaja u vlasništvu religijskih zajednica (muzeji, knjižnice, razne zbirke i sl.) koji zavređuju da se stanovništvo, preko medija, upozna s tim kulturnim blagom Bosne i Hercegovine.

Televizija je veliki prostor za prezentiranje poruka religijskih zajednica. U situaciji „nečitanja“, veliki broj ljudi gleda TV i to mu je jedini izvor informacija. Što je najgore, većina ih vjeruje svemu onome što se kaže i vidi na TV („Bilo je na TV“). „TV je velesila. TV govori litanije. TV je pop pred oltarom, služi svetu misu, a narod na koljenima pobožno se klanja. Sveta TV, moli za nas!“ (Krlježa, 2009:231). A što se sve u TV emisijama govori o Drugome i na koji način? Potiče li taj govor prevladavanje predrasuda, zabluda, neistina, sumnji – ili ih podupire? A ljudi su vrlo osjetljivi na ono što zadire u njihov nacionalno/konfesionalni identitet.

Imaju li urednici i novinari na ovdašnjim TV dovoljno sluha za konfesionalno/demografsku sliku BiH? Gledatelji nisu homogeni (po konfesionalno-nacionalnoj pripadnosti). Nije zato nebitno kako će neko biti predstavljen u emisijama (pozitivno, negativno, neutralno...), hoće li to biti prezentirano sa stanovništva „kulture rata“ (zasnovane na ožiljcima rata '91-'95 shvaćenog i kao međureligijski rat – rušenje i sknavljenje džamija/crkvi, progoni stanovništva koje ne pripada „nama“), ili „kulture mira“.

Naravno, nisu mediji jedini koji utječu na tijek događanja. Upozorava nas na to Zinn: „Nemojte misliti da će oni pomoću anketa ispitivanja javnog mnijenja ili vijesti koje najavljuju, uvijek imat svoj put kojim će zaglupiti ljude (...) nije odlučna stvar tko sjedi u Bijeloj kući, nego tko sjedi na ulicama, u kafićima, u salonima vlade, u tvornicama: tko protestira, tko zauzima urede

⁶ „... politički mit o neprijatelju postao je prepis religioznog mita o đavolu!“, piše Đuro Šušnjić („Danas“, Beograd, 27–28. 04. 2013).

i demonstrira. To su stvari koje odlučuju o tome što će se dogoditi.“ (Zinn, 2003:89)

Oči dijela ovdašnje javnosti uprte su u međunarodnu zajednicu. A otud za njih stižu razočaravajuće poruke. Što znači stav „Dogovorite se – mi ćemo to poštovati“, kad se zna da je dogovor nemoguć. Vrijedi li pasivno promatranje te nemoći dogovora? Nije dovoljno imati takav stav. Treba se aktivno uključiti, *ne nametanjem već nudenjem* različitih modela koji bi mogli dovesti do dogovora. Ponavljam, ne nametati – ali pomoći u dolasku do rješenja prihvatljivog za sve.

III

Vratimo se našem pitanju iz naslova. Postoji li univerzalni model za pomirenje? Pitanje pravde, kazne, osvete, nasilja ne moraju u svim religijskim kulturama i tradicijama imati iste nijanse. Mnogi pripadnici azijskih religija imaju ahimsu i karmu (posljedicu u budućem životu za djela koja su počinjena u sadašnjem životu). Pa ipak, Mahabharata je prepuna govora o mržnji, osveti, nasilju. Sjetimo se samo poeme o bogu Krišni, prurušenom u kočijaša bojnih kola, i plemiću i heroju Arđuni. Arđuni, koji se treba boriti, postavlja se pitanje: mogu li se boriti, mogu li se predati dijelu nasilja, a da ostvarim spas? Krišnin odgovor na Arđuninu dvojbu mogao bi se svesti na sljedeće: trebaš obnašati dužnost sukladno svojoj kastinskoj pripadnosti, pa makar i ubijao, što neće dovesti u pitanje njegov spas. Bilo je sličnih opravdanja nasilja i u događanjima kod nas devedesetih godina.

Odnos prema ulozi pojedinca i zajednice nije u svim društvima i kulturama isti. Jedan pogled na to imaju društva u kojima je protestantizam dominantan, drugi u kojima su dominantni katoličanstvo i islam (koji stavljaju naglasak na zajednicu), treći afričke ili azijske religijske tradicije (budizam, na primjer). Naravno, u vrijednostima svih tih religijskih zajednica ima i onoga što im je zajedničko (osobito u moralnim vrijednostima), ali ne smijemo zanemariti ni ono što je raznoliko.

Mnoštvo primjera, od Vijetnama, Kambodže, Afganistana, Iraka, Libije ... pokazuje da nametanje jednog modela može izazvati veći kaos nego što je postojao prije tog nametanja.

Za pomirenje je važno biti sposoban uzeti u obzir različite perspektive a ne samo „moju“ („našu“).

Uostalom, „kakav smisao ima pomirenje ako ga ne prate mir i nada za budućnost“, piše Dominique Moisi (2012:167).

LITERATURA

- Asman, Alaida (2011). DUGA SENKA PROŠLOSTI. Beograd: „XX vek“.
- Đorđević, Mirko (2010). KIŠOBRAN PATRIJARHA PAVLA. Beograd: „Peščanik“.
- Giddens, Antony (2003). SOCIOLOGIJA. Beograd: Ekonomski fakultet.
- Hjuz, Everet (2012). DRUŠTVENE PROMENE I NEZADOVOLJSTVO STATUSOM: ESEJ O ČOVEKU SA MARGINE, u: „Čikaška škola sociologije“, Novi Sad: „Mediterran“.
- Ivanković, Željko. MOST PODJELA, u: „Concilium“, br. 5/2012.
- Keveždi, Miroslav (2012). EVROPSKA KULTURA SEĆANJA, u: Zbornik: Opasna sećanja i pomirenje: kontekstualna promišljanja o religiji u postkonfliktnom društvu. Rijeka: „Ex Libris“.
- Krleža, Miroslav (2009) MNOGOPOŠTOVANOJ GOSPODI MRAVIMA. Zagreb. Naklada Ljevak, 2009:231
- Mojsi, Dominik (2012). GEOPOLITIKA EMOCIJA. Beograd: „Clio“.
- Ramet, Sabrina (2002). BALKAN BABEL. Citirano prema prijevodu: Balkanski Babilon. Zagreb: „Alineja“, 2005.
- Reychler, Luc i Haers, Jacques. POMIRENJE – ŠTO NAS O POMIRENJU POUČAVAJU SUKOB IZMEĐU ZNANOSTI?, u: „Concilium“, Rijeka-Sarajevo, br. 1/2013:103)
- Šušnjić, Đuro (2012). OGLEDI O SKRIVENOJ STRANI STVARI. Beograd: „Službeni glasnik“.
- Zinn, Howard (2003). TERORIZAM I RAT. Zagreb: „Prometej“.

Ivan Cvitković

Faculty of political sciences, Sarajevo

E-mail: cvitkovici@fpn.unsa.ba

HOW TO COME TO RECONCILIATION? IS THERE A UNIVERSAL MODEL?

Summary: Barriers for development of reconciliation. The paper studies reconciliation in Bosnia and Herzegovina at personal, inter-ethnic and inter-religious level. How to develop the culture of peace and reconciliation. The role of education and upbringing in developing the culture of peace and reconciliation. Importance of tolerance and related controversies. The role of media, especially of TV, in the process of reconciliation. What the role of the International community in reconciliation in Bosnia and Herzegovina is. Is there a universal model for reconciliation?

Key words: Reconciliation, Person, Nation, Religion, Education, Tolerance, Media, International community.

SUFIZAM I VERSKA TOLERANCIJA

Sažetak: Autor u ovome radu prikazuje kratak istoijat sufizma kao mistične tradicije islama, govori o njegovim najznačajnijim učenjima, komparativno uočava bitne razlike u sufijskom učenju i etici naspram dominantne sunitske tradicije, te govori o nekim sličnostima sufističke i pravoslavne antropologije i soteriologije. Naročito je naglašena tolerantnost sufizma prema drugim religijskim učenjima, odn. njegova prevashodna usredsređenost na intrinzičku (unutrašnju) religioznost. Autoru je bliska misao o sufizmu kao sušinskoj dimenziji svake autentične religioznosti (muslimanske, hrišćanske, jevrejske ili bilo koje druge – monoteističke), bez obzira što je ovaj pravac istorijski nastao u tradiciji islama. Kao takav, on bi mogao biti značajan faktor razvoja religijske tolerancije i ljubavi među vernicima različitih denominacija o ovom, tako podeljenom, svetu religija i ideologija.

Ključne reči: Islam, Sufizam, verska tolerancija, autentična religioznost

Sufizam je mistični pravac u islamu, koji je, istorijski gledano, prošao kroz tri perioda razvoja: klasični, srednjovekovni i moderni. Postoji mišljenje da počeci sufizma sežu do samog proroka Muhameda, za koga mnogi veruju da je i sam bio sufija, poput svojih drugova i prve četvorice kalifa. Još iz tog vremena datiraju prakse kao što su: pobožno siromaštvo (*fakr*), potpuno predavanje Bogu (*tawakkul*), ponavljanje Božijeg imena (*zikr*), slušanje poezije i muzike (*sama*) i slično. Pripadnici islamskih pokreta koji su težili obnovi vere u njenoj prvobitnoj formi, bez sumnje, su dolazili u kontakt i trpeli uticaje poklonika zoroastrizma, budizma, hinduizma, kao i hrišćana monofizita. U daljem tekstu biće izložen kratki istorijat sufizma od perioda klasicizma do današnjih dana (Lawrence B., 1992).

Značajni predstavnici klasičnog sufizma bili su: Fudeil ibn Ijad (poznat po svom odustajanju od života u porodici), Zunun al-Misri (čuven po poetskom izražavanju najtežih ontoloških problema), Abu Jazid Bistami (paradoksalni aforističar), Džuneid iz Bagdada (privrženik socijalnih normi i morala), Mansur al-Haladž (model mističnog ljubavnika – ašika koji je u neprestanoj potrazi za Voljenim – mašukom, odn. Bogom).

U srednjevekovnom periodu radilo se na sistematizaciji sufističkih učenja i popularizaciji mističnog islama putem osnivanja sufijskih redova – tarikata. Iz ovoga perioda dolaze čuveni al-Gazali, koji se u svom kapitalnom delu *Oživljavanje verskih nauka* angažovao na proučavanju različitih načina i puteva

istinske spoznaje, došavši do zaključka da samo unutrašnja istina kojoj teže prave sufije može utoliti žeđ za ključnim otkrivenjima islamske vere. Al-Gazali je povezoao sufizam i sunitski islam, ne umanjujući značaj sunitske ortodoksije u delu koji se tiče šerijata, tj. svih formi spoljašnjeg očitovanja islamske pobožnosti. Drugi velikan ovog perioda, španski mistik Ibn Arabi, odličan poznavalac hrišćanstva, bavio se značenjem kuranske ideje tauhida, tj. Božijeg jedinstva i strogog monoteizma. Učenja al-Gazalija i Ibn-Arabija dalje su, od strane, njihovih sledbenika, razrađivana u konceptima kao što su: savršeni čovek, stožer, metafizičke dimenzije svetlosti i ljubavi i sl. Čuveni mevlana Dželaludin Rumi bio je sjajan teolog, pripovedač i, nadasve – pesnik. Njegovi stihovi i dan danas spadaju među najlepše verse ispisane persijskim jezikom. Suštinska poruka Rumijeve poezije jeste potraga za ljubavlju, za Bogom koji je jedina istinska Ljubav i Svetlost, po cenu odricanja od svega – doma, razuma, pa čak i života. Rumi je osnivač tzv. „vrtećih derviša“, bratstva koje je nagovestilo širenje jednog novog popularnog, narodnog sufizma. U središtu svakog bratstva nalazio se šeih, harizmatična figura zadužena da *salika* (putnika i tragaoca za istinom) vodi ka konačnom cilju (taj se put naziva *suluk*), kako bi ovaj, na kraju, postao *arif* (gnostik, znalac, onaj koji je svoje biće utopio u ljubavi prema Bogu, savršeni čovek, učitelj i vodič novih *salika*). U ovom periodu sufizam sve više i više izaziva otvoreno neprijateljstvo zvanične *uleme*, odn. većine sunitskih muslimana. Najveću sablazan su izazvale sufijske molitve upućene proroku Muhamedu ili preminulim svecima. Ovakva konfrontacija je sasvim razumljiva ako se ima u vidu čvrsto doktrinarno razlikovanje tvorevine i Stvoritelja u sunitskom islamu nasuprot panteističkim i panenteističkim idejama koje su već uveliko provejavale sufijskim učenjima toga doba. I van sufijskih redova (tarikata) postojali su slobodni sufije, lualice, pogrдно nazvani – fakirima.

Moderni period u razvoju sufizma datira od 1500. (po nekima i od 1800) godine. Na nekim mestima islamskog sveta, u tzv. „zlatnom periodu“, sufije su nadmašivale sunite, dostižući čak i do naverovatnih 80% muslimanske populacije. Mnogo je lokalnog stanovništva u nekim krajevima sveta primilo islam baš posredstvom sufizma. Međutim, ubrzo su se rodili pokreti unutar islamske kulture koji su osuđivali i suzbijali njegov uticaj. Jedan od takvih pokreta je vehabijski, koji se pojavio u Arabiji u XVIII veku. Zanimljivo je da su i neki predstavnici sufizma, poput Abdelkadira Bedilija (umro 1721) i šaha Valilaha Dihlavija, u mobilizaciji otpora protiv evropskih kolonista, podržavali koncept svetog rata – džihada, ne manje revnosnije od vehabita, mudžahedina i dr. radikalnih struja. U XX veku sufizam generalno gubi iole značajniju političku moć, ali raste njegov uticaj na hrišćansku i druge nemuslimanske kulture. Šeih Ahmed al-Alavi inspiriše mnoge evropljene, uključujući i poznatog britanskog orijentalistu Lingsa, a neosufijski učitelji – Idries Šah, Pir Vilajet Kan i Sem Luis približavaju sufizam Evropljanima i Amerikancima.

Naročiti uticaj na zapadnu kulturu ostvarila je škola islamskog sufizma Mekteb Tarikat Uvejsi Šahmaksudi. Mevlana-el-Muazem Hazreti Dželaludin Ali Mir ebul-Fadl Anka (1865–1915) pokušao je da velike istine sufizma objasni modernim jezikom tadašnje nauke. Tu je tradiciju nastavio i njegov sin, Mevlana-el-Muazem Mir Kutbuddin Muhammed Anka (1887–1963). Njegov, pak, sledbenik i sin, Mevlana-el-Muazim Hazreti Šah Maksud Sadik Ibn-Muhammed Anka (1916–1980) izučavao je pravo, filozofiju, književnost, matematiku, fiziku, hemiju, nuklearnu fiziku, biohemiju, astrofiziku i iransku alhemiju. Ovaj mudrac je napisao više od 150 knjiga, od kojih su mnoge prevedene na engleski jezik. Mevlana Hazreti Salahuddin Ali Nadir Šah Anka, kao 42. Pir Uvejsi tarikata, završio je postdiplomske studije i predavao matematiku i fiziku u SAD-u. Približio je sufizam zapadnom čoveku, otvorivši njegova vrata i za one koji nisu kulturološki muslimani (u izvornom značenju reči musliman znači Bogu pokoran, pa bi se tako moglo reći da su svi iskreni monoteisti u neku ruku i muslimani). Danas škole sufizma pohađaju tragaoci za istinom svih verskih opredeljenja, nacija i kulturnog *backgrounda*. Na zapadu poznata, profesorka psihologije Lin Vilkoks, autorka sjajne knjige *Sufizam i psihologija*, pored ostalog, instruktor je sufijske meditacije i koncentracije u okviru Uvejsi tarikata (Wilcox L.,2006).

Škola univerzalističkog sufizma, koju je osnovao Hazreti Inajat Kan, potpuno je izašla iz okvira islama i postala religijom za sebe. Njena osnovna teološka osobitost jeste snažno panenteističko učenje, uz humanističku etiku uspostavljanja izgubljenog jedinstva, harmonije i mira među ljudima.

U ovome radu želim da obrazložim tvrđenje da suštinski razlog veće verske tolerantnosti sufizma u odnosu na sunitski islam leži razlici u hamartiologiji i soteriologiji ovih dvaju pravaca islamske teologije.

Kao što znamo, gledište sunitskog islama u pogledu greha se fundamentalno razlikuje od hrišćanskog. Po B. Lorensu greh je za muslimane skretanje sa pravoga puta, a polazišta vere nisu, kao u hrišćanstvu, pala čovekova priroda i darovano spasenje, već zabluda ljudskog uma i pravilno vođstvo (intelektualističko shvatanje greha, veoma blisko ateizmu). Već u prvoj glavi Kur'ana (Ljubibratićev prevod) kaže se:

1. Slava Bogu, gospodaru svega svijeta,
2. *Blagomu, milosrdnomu,*
3. *Vladaru sudnjeg dana.*
4. *Tebe mi obožavamo, od tebe mi pomoć prosimo.*
5. **Uputi nas na pravu stazu,**
6. *Na stazu onijeh koje si obasuo dobročinstvom,*
7. *Ne onijeh, koji su na sebe navukli gnjev tvoj,*
niti onijeh koji blude.

Obratimo pažnju na 5. ajet u kome se traži od Boga upućivanje na pravi stazu, i na 7. gde se pominju oni koji su u zabludi. Bog je po svedočanstvu muslimanske svete knjige upućivao poslanike koji su imali ulogu da čovečanstvu ukazuju na pravi put, tj. onaj pravac verovanja i delanja koji će ih odvesti u raj (*dženet*). Nužnost veroispovedanja za poklonika islama podrazumeva: verovanje u sve što dolazi od Boga, pokornost Bogu i njegovom proroku Muhamedu, izvršavanje verskih obaveza, izvršavanje drugih propisanih dužnosti i poštovanje zabrana, pokajanje i traženje oprost, priklanjanje dobru i odvratanje od zla, podsticanje ljudi da prime islam (kao konačnu otkrivenu religiju), borba protiv onih koji od toga odvrataju i prijateljstvo među vernicima i izolacija *kafira* – nemuslimana. Islam razlikuje više vrsta greha (El-Zindani A. B., El-Vezaf A., Selame A. i sar., 1994):

- **Kufr (nevera):** *uterivanje u laž* (poricanje učenja Muhamedovog), *inat i oholost* (slično Sotoninoj nepokornosti), *izbegavanje i ravnodušnost* (mlakoća u stvarima vere), *sumnja* (sumnjičavost prema objavi) i *poricanje* (odbacivanje Boga, cele ili dela objave).
- **Širk (mnogoboštvo):** verovanje u Boga uz stav da mu je neko drugi ravan u vlasti i snazi, pripisivanje sebi ili bilo kojoj stvari svojstva Gospodara, kao i poklonjenje svakome ili svačemu mimo Boga.
- **Odmetništvo od islama:** *murted* je svako onaj ko, uprkos zdravome razumu, bez prisile i po vlastitoj volji napusti islam i prikloni se kojoj drugoj veri (hrišćanstvu, judaizmu, komunizmu i sl.), ali i onaj koji ne ispuni obaveze svoje vere (*namaz* – klanjanje, *zekat* – milostinja i dr); odmetništvo dolazi zbog pogrešnog ideološkog ubeđenja, govora i loših dela (kršenje šerijata).
- **Licemerstvo:** *munafik* (licemer) je svako ko pravi nered na zemlji putem rušenja Božijega zakona i vređanja vernika, ko se javno ponaša kao vernik a privatno kao nevernik, ko izneverava šerijat i druge odbija od njegovog poštovanja, ko podstiče na zlo i odvrata od dobra, te onaj koji poštuje nemuslimane (*kafire*) a ne uvažava muslimane (vernike, pokorne Bogu).

Pored svega što je rečeno, musliman smatra da je bezuslovna ljubav prema neprijatelju pretežak teret na savesti prosečnog čoveka. Nemogućnost ispunjavanja ove hrišćanske zapovesti dovodi kod mnogih hrišćana do patološkog osećanja krivice, na temelju koga je crkveni kler kroz istoriju manipulisao ne samo pojedinim vernicima, već i čitavim masama. Suprotno, zapovesti Boga, kako ih islam vidi, nisu lake, ali ih je moguće ispuniti. Ova muslimanska ortopraksija obuhvata: ritualnu molitvu u određeno vreme pet puta dnevno (*namaz*), godišnje plaćanje poreza na kapital (*zekat*), dnevni post tokom meseca *ramazana* i, ukoliko je moguće – hodočašće u Meku, barem jednom u životu svakog vernika – *hadž* (Hoffman M., 1996).

Iz svega navedenog jasno vidimo da je shvatanje greha i opravdanja u samome svom korenu kod sunitskih muslimana legalističko, te da je orto-

praksija čak i ispred ortodoksije, ako ne u teoriji, a ono sigurno u životu (Golubović G. Z., 2010).

Nasuprot prethodnom, sufizam, kao mistička tradicija u islamu, više se obraća unutrašnjoj dimenziji transcendentnog iskustva nego ortopraksiji. Iako je *šerijat* (poštovanje pravila) neophodan, isti je tek prva etapa na putu dostizanja cilja. Na ovome nivou sufije prihvataju sve obaveze potrebne telu, poput pozitivne i negativne asketike: post, molitva, etika i slično. Druga etapa je *tarikāt*, tj. rad na sjedinjenju unutrašnjeg čoveka, kako bi ovaj mogao sebe okrenuti ka Bogu. U doslovnom značenju *tarikāt* označava put kojim *ašik* (zaljubljenik u Boga) ide prema *Mašuku* (Bogu, svome ljubljenom). Najviša je etapa *hakikat*, koji nije ništa drugo do dostizanje ili primanje svetlosti. Suština sufijske tradicije u islamu jeste ljubav, a cilj je utapanje zaljubljenika u ljubav prema Voljenom. Lin Vilkoš tvrdi da je Božija ljubav prema čoveku i uzvratna ljubav čoveka prema Bogu oduvek bila temelj svih vera, propovedanih od različitih poslanika i jasno opisanih u svetim knjigama – Bibliji i Kur'anu. Ne reče li i sam Isus: „Ljubi Gospoda Boga svim srcem svojim i svom dušom svojom i svom mišlju svojom. Ovo je najveća i prva zapovest. A druga je kao i ova. Ljubi bližnjega svoga kao samog sebe. O ovim dvema zapovestima zavisi sav zakon i proroci“? Sufijski misticizam ide čak dotle da smatra da je ljubav sila koja povezuje čestice materije, koja vaja manifestacije egzistencije u njene raznovrsne oblike i forme, a njena je prava svrha stvaranje i održavanje sveukupne stvarnosti (podudarno hrišćanskom stanovištu, iskazanom u Jovanovoj Poslanici, da je Bog – Tvorac i Svedržitelj po svojoj suštini sama ljubav). Ljudska ljubav, pak, ima tri stupnja u svojoj evoluciji. *Obična ljubav* je vezana za svakodnevni život. Pod njom se podrazumevaju dopadanje, materijalna privrženost, seksualnost, senzualnost i slično. Iako ona sama po sebi nije loša, iz njene nesavršenosti i nedorečenosti ishodi fenomen greha, jer je ova ljubav vezana okovima sebičnosti i imanentnosti. Viši je stepen *duhovna ljubav*. Ovaj oblik ljubavi vezuje duhovne učitelje i sledbenike, tj. poslanike Božije (npr. Hrista i Muhameda) sa vernima. Najviša je, međutim, *Božanska ljubav*, koja je usmerena u Beskraj, u samo Biće, Boga. *Greh je nužnost u životu smrtnika jer je on ništa drugo do refleksija obične, tj. imanentne ljubavi*, koja je dualistička po svojoj prirodi (podrazumeva i dobro i zlo, lepo i ružno, bol – patnju i zadovoljstvo i tako redom). Iako nužan u početku, greh se prevladava na putu osvetljenom Božanskom ljubavlju. Na toj stazi, dublja vrsta spoznaje se postiže pokoravanjem Bogu i obožavanjem Njega svim svojim bićem, srcem i umom pod vođstvom učitelja, vodiča – kojeg će Bog, iznutra i tajno, uputiti kako da usmerava srce bogotražitelja. Krajnji cilj je izgubiti se i nestati u ljubavi prema voljenom. Na konačnom stepenu realizacije čovekovog bitovanje ne postoji više *self*, postoji samo večno i beskrajno prisustvo Voljenog. Zaljubljenik Božiji ništa ne očekuje. On voli Boga radi Boga, a ako ga i zadesi kakva nesreća, njegova ljubav jača, za razliku od formalno religioznog čoveka koji se obično pokolebava u veri kada naiđu patnje i

padovi. Egotizam i sebičnost potpuno sagorevaju u Božijoj ljubavi, a sa njima i svaki strah uslovljen prolaznošću materijalnog – stanovište koje je potpuno identično u sufizmu i hrišćanstvu. Sufistička tradicija razlikuje sedam pijedestala srca na putu ljubavi prema Bogu, kao i sedam svetlosti srca, tj. *saliku* (putniku na putu Milosti) podarene Svetlosti Božanskog blagoslova „po meri njegovog pehara“, u skladu sa njegovim duhovnim stanjem i mogućnostima. Šejh Hakim Ebu Abdullah Muinuddin (2006) iz reda Čistija razlikuje sledeće stadijume duše: *mekamun-nefs* (samoljublje), *mekamul-kalb* (stadijum srca), *mekamur-ruh* (čisti duh), *mekamus-sirr* (stadijum božanskih tajni), *mekamul-kurb* (blizina Bogu) i *mekamul-visal* (sjedinenje sa Apsolutnim, božansko venčanje ašika sa mašukom). Čovek se uvek rađa u prvom stadijumu duše, koji podrazumeva samoljublje, odn. potrebu da se zadovolje elementarni fizički zahtevi organizma. Međutim, većina ljudi, nažalost, okonča svoj život, a da ne napusti ovu, najnižu etapu bitovanja. Takvi ljudi žele da sve uvek bude po njihovom. Sufije veruju da su mnoge psihičke i telesne bolesti uslovljene ovakvim animalnim životom. Psihičke manifestacije *mekamun-nefsa* jesu: bojažljivost, zabrinutost, nesigurnost u sebe, sebičnost, ludilo, samosažaljevanje, depresija, paranoja, seksualna izopačenost i suicidalnost. Telesne bolesti karakteristične za ovaj stadijum su: zavisnost od droga i alkohola, kriminalno ponašanje, gojaznost, hipoglikemija, slepilo i druge očne bolesti, žutica, srčani udar, polne bolesti i rak. Interesantno je da i čuveni hrvatski neurofilozof Anto Matković (2006) rinencefalizaciju (poživinčenje, ozverenje, tj. življenje u stadijumu samoljublja) dovodi u vezu sa onkogenom, koju ovaj naučnik duhovito naziva „samoubistvo rakom“. Osobe u stadijumu *mekamul-kalba* poseduju već fundamentalnu dobrotu: žele da čine dobro na ovome svetu, zadovoljni su sobom i drugima, vole prirodu i prihvataju život u dobru i zlu. Međutim, čak i one podležu emocionalnim i fizičkim poremećajima poput: nedostatka koncentracije, zaboravnosti, straha od neuspeha, određenih vrsta licemerstva, prejakih emocija (strasti), depresiji i euforiji, oštroj ljutnji, aroganciji i, često – neosetljivosti prema osećanjima drugih. Sreću se i glavobolje, mučnina, digestivne smetnje, bolovi i slabost u čitavom telu, problemi sa kožom, žučnom kesom i bubrezima, kao i česte groznice. Međutim, sufije veruju da su sve ove manifestacije samo neka vrsta krize kroz koju prolazi telo u procesu samoizlečenja (stav identičan kao u homeopatiji). Da bi se došlo do *mekamur-ruha*, već je potrebno vođstvo šeiha. Stadijum čistoga duha je blagoslovljeno stanje, a osoba koja se u njemu nalazi puna je ljubavi i produhovljenosti. Čak i na ovoj etapi povremeno se jave arogancija, gordost, samozavaravanje, nekoncentrisanost, nemarnost prema životu i derogiranje drugih. Fizičke manifestacije su drhtavica, zamor, poremećen apetit i groznica. Šeih će uputiti salika kako da postupi da ne bi upao u zamku vraćanja na ranije stadijume duhovnog razvoja. Četvrti stadijum je *mekamus-sirr*. Ovde već dolazi do spoznaje nekih od najdubljih božanskih tajni. Salik na ovome stadijumu već može razumeti mehanizme po kojima se održava čitava

vaseljena. On više ne teži bilo kakvom egoističkom aspektu života, bogatstvu, niti čulnom uzbuđenju. Međutim, i ovde su moguća neka iskakanja poput: pogrešnog tumačenja božanskih tajni i fenomena, iracionalnost, otuđenost od ovozemaljskog bitovanja, čudan govor, srčane smetnje, groznica, otežano disanje i, ponekad – gušenje. Iznad stadijuma božanskih tajni nalazi se *mekamul-kurb*. Na ovom pijedestalu čovek direktno, duhovnim očima, vidi Boga i sav stvoreni svet. Od poremećaja moguća su preterana i žestoka stanja ekstaze, kada sufije u stanju neizmerne radosti više i ne mare za san, jelo, piće i odeću. Neki u ovome stadijumu čak prestaju i da govore. Najveća opasnost ovoga stadijuma leži, međutim, u tome da salik osobine samoga Boga pripiše samome sebi, i tako se strmoglavi iz visokog duhovnog stanja u ponor neverovanja. Konačno stanje duha je *mekamul-visal*, ujedinjenje sa Bogom. Za razliku od svih prethodnih stadijuma, ovaj se ne da postići ičijim naporom, već svemogućí Gospod donosi odluku i bira onoga koga sam hoće za venčanje u večnoj božanskoj zajednici. Napuštanje ovoga sveta (*dunjaluka*) za ove ljude je blagoslovljeni i najavljeni događaj. Tako se ostvaruje konačni cilj sufija, koji se sastoji, kako kaže prof. Vilkoš, u tome da:

„Božanska Svetlost prosvetljava *salikovu* dušu. Skinuće se veo između neba i zemlje, sloboda potvrditi, a ograničeni *self* ukinuti svoje granice i sjediniti se sa večnim postojanjem Boga (...) *Salik* će se sjediniti sa Carstvom Božijega ozračja. On će biti bez mane (savršen), a skrivene tajne u potpunosti mu razotkrivene.“

Sufizam je, kao što primećujemo, u shvatanju greha i spasenja, na momente, mnogo bliži pravoslavlju negoli sunitskom islamu. Kao što smo mogli videti u prethodnom pasusu, sufizam sadržava u svojim učenjima i koncept oboženja – sjedinjavajući se duhovno sa Bogom, čovek i sam postaje neka vrsta Boga, ne po prirodi, naravno, već po blagodatí, što je jedna od temeljnih odrednica pravoslavne antropologije i soteriologije. Međutim, ne treba prevideti i razlike. Sufije ne uočavaju tragičnost prvorodnog greha, njegove dalekosežne posledice i zarobljavajući karakter u odnosu na čovekovu volju, te se stoga i nedovoljno bave ovim pitanjem. Sve u svemu, ostaje konstatacija da je ovaj pravac mišljenja začuđujuće blizak svakom iskrenom intelektualcu u potrazi za istinom, bio on hrišćanin, musliman, agnostik ili šta drugo, a ja lično verujem da i sufizam odražava deo Božije objave čoveku u terminologiji koja, iako katkad različita od hrišćanske, zrači životom, nadom, verom, optimizmom i ljubavlju (Golubović G. Z., 2010).

Kako, u globalu, sufizam gleda na problem verske tolerancije? Da bismo odgovorili na ovo pitanje, moramo da proniknemo u misteriju nastanka religije uopšte. Poznati sufija, prof. Anka u svom delu *Svitanje* (prema Wilcox, 2006) veli da su se ljudi sigurno osećali bespomoćnima u susretu sa prirodnim silama i katastrofama (vatra, poplave, mora, zemljotresi, nebeska tela, smena dana i noći, gromovi i munje itd). U cilju da se od svega ovoga zaštiti ili da izvesne fenomene

bolje razume, ljudski rod je počeo da obožava manifestacije prirodnih zakona, te da od njih pravi bogove. Ubrzo je, sledstveno tome, počeo i da prinosi žrtve ovim bogovima, kao i da gradi hramove i osmišljava različite ceremonije, koje su se vremenom institucionalizovale u ekstrinzičku religioznost, koja, nažalost, i sada dominira.

Da se ne bi desilo da svet totalno zabludi u svojim promašajima, Bog je ljudima slao proroke ili verovesnike. Svi su oni propovedali da postoji samo jedan Bog, Svemogući, Sveznajući i Uzvišen iznad svakog ograničenog ljudskog poimanja. Bog je govorio, na neki način, kroz Budu, Mojsija, Isusa, Muhameda, ali i mnoge druge, znane i neznane proroke. Na posletku, ljudi su prihvatili monoteističku poruku, ali su većinom to uradili zbog nekih olakšica ili koristi. I ne samo to, zlato monoteizma pomešali su sa bronzom paganske svesti, ritualizma, predrasuda i isključivosti. Kako reče prof. Lin Vilkoks: „Ljudi su uništili idole u hramovima, ali su ih zamenili čak i većim idolima u svojim vlastitim umovima i mislima, a zatim su u bogomoljama počeli obožavati te nove idole. I danas to još uvek čine“. Šta danas u uobičajenom značenju ovih reči znači smatrati sebe judaistom, hrišćaninom ili muslimanom? Nažalost, za svakog religioznog tradicionalistu članstvo u nekoj denominaciji podrazumeva: strah od kazne, obećanje nagrade koja sledi ako se kruto pridržavaš pravila ponašanja koja dobro i ne razumeš, kao i uverenje da je to dobro za pojedinca, grupu ljudi, naciju ili čovečanstvo u celini (u svakom slučaju bolje nego pripadati nekoj drugoj religiji). Sa tog aspekta, sufizam nikako ne pretenduje da bude nova religija; čemu bi to uostalom služilo? Misija sufizma je povratak religijskoj stvarnosti, samoj suštini istinskog monoteizma, bez obzira da li se do njega dolazi kroz jevrejski, hrišćanski ili islamski *background*. Zamislimo raskršnicu dvaju puteva. Jedan od njih vodi u brbljanje o Bogu, a drugi vodi samome Stvoritelju. Tradicionalna (ekstrinzička, folklorna i opsesivna) religioznost sledi prvi, a sufizam (intrinzička, suštinska i slobodna vera) drugi put.

Put sufija često se poredi sa svećom koja gori. Naime, sveća je simbol istinskog ljudskog bića, ona obasjava svet, baš onako kako bi to svaki čovek trebao činiti. Sveća se sastoji od voska i fitilja. Naše je fizičko telo analogno vosku, a naše srce (ne kao organ, već kao suština našega bića, tj. ličnosti) fitilju. Da bi sveća zasvetlela, oba ova dela moraju biti prožeta i sjedinjena. Prečišćeni vosak daje jaku svetlost. Zato i čovek mora da uredi svoje telo, um i emocije. Kada je to uradio, mora očistiti svoje srce. Kako se to postiže. U *Bogatstvu suluka* hazreti Pir govori o osam principa sufizma, kojih se moramo držati na putu ka konačnom cilju (prema Wilcox, 2006):

Zikr – stalno sećanje i spominjanje Božjeg imena

Fikr – rezmišljanje i meditacija

Sahar – buđenje duše i tela

Džue – žudnja uma i srca za spoznajom Istine, kao i istrajavanje u toj žudnji
Samt – meditativna tišina, prestanak raazmišljanja i govora o beznačajnim stvarima
Savm – post tela i duše
Helvet – molitva u samoć, iznutra i izvana
Hizmet – nestajanje u odnosu na Istinu i utapanje u Bogu

Na kraju, ma koliko sveća (čovjek) bila dobro pripremljena, ona se ne može upaliti sama od sebe. Svetlost dolazi od Boga i ona je Njegov isključivi dar. Svi proroci su ljude učili samo kako da se pripreme, a nikada niko nije govorio o tome da se čovek može sam prosvetliti. Tako nešto bi mogao reći samo onaj koji je vrlo daleko od prosvetljenja.

Gledano iz ugla sufizma, prestaje biti važno kojem plemenu pripadaš – jesi li judaista, hrišćanin ili musliman. Ako čovek iskreno teži Bogu, Bog će na kraju biti sa njim. Veliki hazreti pir je postavio suštinsko pitanje: „Ukoliko bi se Buda, Mojsije, Isus i Muhamed našli na istome mestu, da li bi se raspravljali u pogledu vere“? Sigurno ne bi, jer su, u osnovi, propovedali istu stvar. Međureligijski sukobi, koji prate čitavu ljudsku istoriju, nemaju zapravo nikakve veze sa pravom religijom. Oni su se vodili zarad sticanja vlasti i imetka, inspirisani sotonskim voljom za moći prožetom ljudskom pohleptom. Suština istinske religije uvek je samo ljubav i ništa osim ljubavi. Sufizam kao stvarnost religije prevazilazi razlike i nesreće koje izaziva čovek, kao i sve kulturne i socijalne predrasude ograničenog ljudskog uma.

Završiću ovaj rad prekrasnom pesmom hazreti Havadža Muinuddina Čistija (2006) u kojoj se nalazi ključ istinske tolerancije među ljudima:

Voli svakog i ne mrzi nikog,
Prazna priča o miru ništa ti neće doneti.
Prazna priča o Bogu i religiji
neće te odvesti daleko.
Upregni svu skrivenu snagu svoga bića
i otkrij punu veličinu
svoje besmrtne duše.
Budi ispunjen mirom i radošću,
i širi ih gde god se nađeš
i gde god da kreneš.
Budi plamteća vatra istine,
budi prekrasni cvet ljubavi,
budi blagotvorni melem mira.
Svojim duhovnim svetlom
rasteruj mrak neznanja,
rasprši oblake raskola i rata
i širi dobru volju, mir i sklad među ljudima.

ULOGA RELIGIJE U POMIRENJU I TRANZICIONOJ PRAVDI

Nikada ne traži nikakve pomoći,
milostinje ni usluge
od bilo koga osim od Boga.
Nikad ne idi na sud kraljeva,
a nikad ne odbij da blagosloviš
uboge i siromašne,
udove i siročad, ako ti dođu na vrata.
To je tvoja misija: da služiš ljudima...
Izvršavaj je valjano i hrabro, te da se ja,
tvoj pir Muršid,
ne stidim tvojih nedostataka
pred Svemogućim Bogom
i našim svetim precima
u ovom sufijskom redu
na Sudnjem Danu.

LITERATURA

- Lowrence B., *Sufizam. U: Enciklopedija živih religija. 664–667. Krim K. (Ed).* Beograd: Nolit, 1992.
- Wilcox L., *Sufizam i psihologija.* Tuzla: Medžlis Islamske zajednice, 2006.
- Koran* (preveo Mićo Ljubibratić, reprint izdanja iz 1895. godine). Sarajevo: Svetlost, 1990.
- El-Zindani A. B., El-Vezaf A., Selame A. i sar., *El-imam: islamsko vjerovanje u svjetlu Kur'ana, Sunneta i naučnih dokaza.* Stuttgart: Islamische Gemeinschaft, 1994.
- Hoffman M., *Islam kao alternativa.* Sarajevo: Bemust, 1996.
- Golubović G. Z., *Refleksije avgustinovsko-kalvinističke antropologije i pelagijanizma u akademskoj psihološkoj misli XX veka.* Habilitaciona disertacija. Novi Sad: Protestantski teološki fakultet, 2010.
- Šejh Hakim Ebu Abdullah Muinuddin, *Neke tajne sufijskog lečenja.* Sarajevo: Libris, 2006.
- Matković A., *Tajna spoznajnog kruga: svijet – život – mozak.* Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 2004.

RELIGION AS A FACTOR IN YUGOSLAV WARS AND THE PEACE PROCESS

Summary: Emphasizing the thematic focus on religion, this article will examine the three mentioned largest organized religions in this area, in particular, religious authorities' interfaith and interethnic relations, relations with states and political activity in the context of the construction of ethno-nationalisms. By the same token, this war was not a religious war. It was a war for national causes aimed at creating nation-states out of a wider multinational context. Ethnic movements fought over territory, borders, redistribution of social wealth and resources for modernization, creating newly rich elites in the new capitalist class-ridden societies and various symbolic issues serviceable for deluding and mobilizing masses such as a common history that had to be transformed into mutually conflicting ethnic histories, disputes over religious and cultural heritage, languages and dialects and historical figures which one group celebrates as saints and heroes and other demonizes as villains associated with genocidal wars. After half a century of relative prosperity under Titoist socialism, a state-sponsored education for multiethnic integration and the multicultural value-system called brotherhood and unity, along with urbanization and modernization that encouraged hundreds thousands interethnic marriages and made evident advantages of maintaining a strong multiethnic nation-state to warrant sovereignty and modernization for small peoples that used for centuries to be in near-slavery or at best colonial status, such a bloody war would have not been possible without inventing and fueling hatred based on mythmaking, racist stereotyping and mutual intimidation. For that purpose, the prewar ethnic movements' propaganda through the new politics and mass media combined with revisionist ethnic nationalistic historiography, arts, literature and last but not least – religious nationalism -- effectively served the purpose.

Key words: Religion, Conflict, Ex Yugoslavia, Religious nationalism.

In focus of this article will be the most destructive of several wars fought during the 1990s after the collapse of the Socialist Federated Republic of Yugoslavia (SFRY). It is the 1991-1995 war battled on territories of the former SFRY federal republics of Croatia and Bosnia-Herzegovina. This largest conflict in Europe after the Second World War caused massive terror and brutality with approximately 150,000 deaths and several millions people forcibly resettled. Causes of this war are multiple. Religion played a role as one of conflict-galvanizing factors and this article will examine it as well as the efforts undertaken by some religious circles to help the recovery in post conflict societies. The concrete reli-

gion in this case undoubtedly proved more effective as a factor of conflict than as a force capable of preventing violence and facilitating post-conflict recovery and reconciliation. Yet, it would be biased to neglect faith-based conciliatory efforts and the religious peacemaking dimension of the case-study under consideration.

The Serbs, Croats and Bosnian Muslims (or Bosniaks) involved in the 1991-1995 war are akin Europeans of Slavonic ancestry. They speak the language which is linguistically identical although appears under different ethnic labels and the overrating of differences between the four “national languages” that used to be the Serbo-Croatian, comes from ethnic nationalists among scholarly establishment and nationalistic writers (Kordić, 2010). Hence religion highlights most visibly the differences and boundaries between these groups. The Serbs are Eastern-Orthodox Christians; the Croats are Roman Catholics and the Bosnian-Muslims or Bosniaks are South Slavs Islamized through the Ottoman Turkish conquest. Yet, in the relevant nationalist narratives religion per se does not matter so much as do ethnic myths consecrated and communicated via religious rituals, folklore and various modern forms of nationalist discourses constructing conflicting ethnic ideologies. The scholarly paradigm for understanding these wars is in the first place the study of nationalism in a historical context. It is the mythologized histories consecrated by ethnic religions that are crucial for understanding this type nationalism (Smith, 2003; Mojzes, 1994; Perica, 2002).

Emphasizing the thematic focus on religion, this article will examine the three mentioned largest organized religions in this area, in particular, religious authorities’ interfaith and interethnic relations, relations with states and political activity in the context of the construction of ethno-nationalisms. By the same token, this war was not a religious war. It was a war for national causes aimed at creating nation-states out of a wider multinational context. Ethnic movements fought over territory, borders, redistribution of social wealth and resources for modernization, creating newly rich elites in the new capitalist class-ridden societies and various symbolic issues serviceable for deluding and mobilizing masses such as a common history that had to be transformed into mutually conflicting ethnic histories, disputes over religious and cultural heritage, languages and dialects and historical figures which one group celebrates as saints and heroes and other demonizes as villains associated with genocidal wars. After half a century of relative prosperity under Titoist socialism, a state-sponsored education for multiethnic integration and the multicultural value-system called brotherhood and unity, along with urbanization and modernization that encouraged hundreds thousands interethnic marriages and made evident advantages of maintaining a strong multiethnic nation-state to warrant sovereignty and modernization for small peoples that used for centuries to be in near-slavery or at best colonial status, such a bloody war would have not

been possible without inventing and fueling hatred based on mythmaking, racist stereotyping and mutual intimidation. For that purpose, the prewar ethnic movements' propaganda through the new politics and mass media combined with revisionist ethnic nationalistic historiography, arts, literature and last but not least – religious nationalism -- effectively served the purpose.

Anyhow, the war of 1991-1995 unveiled striking religious features. The focus on religion's role in inciting violence and justifying war crimes made the international mass media to describe the conflict in terms of the "religious war" cliché. On the surface, it may have seemed so. Several thousand places of worship were intentionally targeted and destroyed. Ethnic armies, accompanied by priests and imams as spiritual advisors as some kind of new type of "commissars" in charge of troops' morale and indoctrination according to the new ideologies, marched under religious and ethno-national symbols. Troops, police and militia before the battles attended religious services. Ethnic leaders frequently used religious discourses and even theological concepts in political speeches (one of those leaders applied the key concept from Christian theology *transubstantiation* to denote transitional privatization of formerly socialist property. Under this sacred shield, the new ruling elites launched a massive state-sponsored criminal enterprise aimed at making themselves the new national wealthy capitalist classes. The religious organizations were among major benefactor of this kind of privatization.

Some pre-war vocal religious zealots became principal warmongers, some even accompanied combat troops and posed with weapons. Destroyed places of worship also included valuable historic and cultural monuments. The warring ethnic factions fought throughout traditionally pluralistic multiethnic territories in order to partition them into ethnically homogenous zones each assigned exclusively to one ethno-sectarian community under an ethnic nationalistic party and a state religion. Following massive expulsions of population, the conquering militia would destroy enemy's religious symbols and built their own thus to symbolically mark the territory and complete "ethnic cleansing". Another bizarre phenomenon of the Bosnian war was the involvement of foreign combatants into what seemed as alliances motivated by culture and religion. Thus, foreign jihadists joined the Bosnian predominantly Muslim army. A battalion of Russian nationalists came to fight on the side of Orthodox Serbs and a Russian nationalistic writer earned notoriety by posing before cameras while assisting Serb artillery shelling the besieged Sarajevo. Croatians received diplomatic support from the Vatican and Germany while a number of Croatians smuggled from Western countries military equipment. This detail of the Balkan war suited well to the American scholar Samuel P. Huntington's globally debated "clash of civilizations" thesis which he first developed in 1993 when the Bosnian war was at its peak (and obviously impressed him). Subsequently he expanded his theory to fit the changing global context (Huntington, 1993; 1996). Among other much-

criticized faults of this thesis, Huntington has overrated the role of foreign combatants in the Bosnian war. Although their role was magnified by the media and war propaganda and some of them did commit crimes, they mostly worked on the propaganda front and left little military and social impact. In short, they were this war's bizarre side show. By comparison, another kind of curious participants in this war made a stronger direct impact than Huntington's "international brigades" of religious warriors. For example, the native hardened common criminals or internationally wanted terrorists transformed by nationalist propaganda into patriotic fighters for nationalistic causes. Thus, many of internationally wanted gangsters, murderers, robbers, professional hit men and other Balkan Mafiosi, returned before the war to post-Yugoslav states purportedly in order to defend their respective ethnic homelands. After the old regime's collapse, some of these also came out of prisons and all such characters find employment with the ethnic leaders demanding their expertise in crime, terror and murder particularly for special assignments such as executions or intimidation of political opponents and human rights activists, provoking local clashes in ethnically mixed areas, terror against civilian population targeted by "ethnic cleansing" campaigns and, last but probably most important – appropriating the wealth created under socialism through post-socialist privatization. This privatization transformed the ethnic nationalist elites and war criminals into the post-socialist newly rich and tycoons. Some of these sociopaths, including the gangsters and religious zealots became heroic icons and celebrities. As a number of critics of the ethnic regimes in Serbia, Croatia and Bosnia have observed, ethnic nationalistic regimes' media made every effort to promote these criminals' turned-patriots, militant clerics and various paramilitary leaders into the new nations' heroes (Čolović, 2011).

The war of 1991-1995 came after a long crisis. Clerical elites of the three ethno-religious organizations had contributed to the ethnic nationalistic causes as early as the 1970s. According to censuses and social values surveys, in Yugoslavia's major ethnic nations, ethnic and confessional identities overlapped while belonging to majority religious organizations posed as guardians of ethnic nationhood. According to the census of 1971, in the total population of 20,522,972 ethnic Serbs made up 39.7%; Croats 22.1%; Bosnian Muslims 8.4%, Slovenes 8.2%, ethnic Macedonians 5.8% and Montenegrins 2.5%. Ethnic Albanian minority located mostly in the Kosovo province and western Macedonia made up 6.4%, and a hybrid group called the Yugoslavs (in ethnic sense) 1.6%. Interestingly, the census of 1981 showed a demographic decrease in all the original founding ethnic nations of the common Yugoslav state, namely the Serbs, Croats and Slovenes. There was a slight growth among ethnic Macedonians, Montenegrins and Bosnian Muslims and a notable increase of ethnic Albanians (7.7%) and Yugoslavs "by nationality" that is, the people who defined their identities as a synthesis created in a relative harmony under socialism (5.4).

Surveys of religiosity and value surveys carried out by an internationally recognized Yugoslav neo-Marxist school of sociology of religion from the 1980s through the mid-1980s, showed that in every ethnic group there is a majority of more than 80% and above which perceives ethnic and religious identity to be congruent. Accordingly, the Serbs, Montenegrins and Macedonians would consider themselves Eastern Orthodox Christians affiliated with their Orthodox Churches each of them with ethnic name in the institutional title; the Croats and Slovenes – Roman Catholics, and the Muslims of Bosnia-Herzegovina were even officially recognized as a full-fledged nationality under their religious name. However, surveys of popular religious practices, regular worship attendance and knowledge about fundamental tenets of religious doctrines would reveal that some 60% of those stating religious affiliation or belonging to a major religious organization could be loosely considered religious. That is to say, this kind of religiosity could be best described, to borrow Richard Dawkins' anecdote, as "loyalty to the tribe" as this scholar's colleague explained his regular church practice although admitting to be a non-believer. Not surprisingly, the highest number of openly declared believers (64%) was found among Croat Catholics who, as the second largest group have been at odds with the dominating Orthodox Serbs ever since foundation of the first Yugoslav state and among whom separatist tendencies were strongest while the Catholic Church assumed role of national institution analogous to the Serbian Orthodox Church among the Serbs. At the same time in socialist Yugoslavia in heyday of Titoism, the number of atheists neared some 20% of the total population, not surprisingly the highest number of these was found among the "ethnic Yugoslavs" not merely because of multiethnic family background in many cases but also due to their urban modern lifestyle, higher education and acceptance of the official Yugoslav multiethnic socialist patriotism. It is also noteworthy that there used to be more than 40 minority faiths in Former Yugoslavia. They differed from the three major ethnic faiths because most of them were multiethnic by structure and apolitical -- some were even openly anti-nationalist.

The second major wave of nationalism in the SFRY that came after the failure of the first (1967-1971), advancing from the mid-1970s through the 1980s, unveiled many features of religious nationalism. The major religious organizations, namely the Serbian Orthodox Church and Croatian Catholicism took the leading roles. The Bosnian Muslim religious community would step in the process belatedly albeit effectively, in the late 1980s and early 1990s. Religious leaders and a virtually free church press, presented these movements as a spontaneous revival of religion because, human beings, according to clerical propaganda, purportedly need religion as much as bread or water, yet, they used to be deprived of this spiritual needs by the antireligious communists. In truth, had Titoism been so harsh on religion, the religious nationalistic movements in the

1970s and 1980s would have not been allowed. Actually, public provocative displays of ethnic and religious symbols or narrating nationalist myths in any form of public communication, used to be a federal criminal offense under Yugoslav laws and many people were sentenced and jailed under this law. Yet, the regime was gradually democratizing and a greater religious liberty since the 1960s, compared to the harsh revolutionary repression from the 1945-1953 period, was one of the concessions that the non-aligned Titoism was making to the West and using to differ from the Soviet system that Titoism challenged offering to the world a better road to socialism. Only a few clerics were imprisoned for nationalistic excesses during these decades. The post-1990 propaganda from the major religious organizations about their alleged "martyrdom" under Yugoslav communism is tendentious although a large number of clerics were persecuted during the period 1945-1953 (some were innocent or too harshly punished but many were war criminals and collaborators with the Axis invaders). In truth, under the 45 years of Titoist socialism, relatively the largest number of clerics and religious believers sentenced to harsh prison sentences because of their religious beliefs, did not come from the three major religious organizations. The real martyrs in this case, to borrow this overused religious term, belonged to minor religious groups such as Jehovah's Witnesses and Nazarenes. The regime did not tolerate conscience objectors so that the thousands of believers who refused to serve mandatory military duty were jailed between 5-15 years and many of them repeatedly for the same offense. Yet, after the collapse of communism, in the new ethnic states, memorials, hero cults and various publications including school textbooks, celebrate only the persecuted clergy from the major faiths including the war criminals and Nazi collaborators. No memorial exist for minority faiths members victims of communist repression.

During the last two decade of the SFRY, two largest national religious organizations, namely the Serbian Orthodox Church and Croatian branch of Roman Catholicism, carried out a series of commemorations, jubilees and mass public gatherings under religious symbols and via religious ritual but undoubtedly ethno-nationalistic by content and the key message to the public. This was done with the regime's consent and thanks to top religious leaders' feigned friendly relations with regime officials in charge of church-state relations. These jubilees aimed at rewriting the official history and replacing it with ethnic nationalist myths. The Serbian Orthodox Church opened the series in 1968 with a massive procession in the capital city of Belgrade commemorating the Serb medieval ruler Dušan followed by the 1969 celebration of the 750 anniversary of church's ecclesiastical independence. In the following years growing numbers of participants attended various jubilees, mass gatherings, and commemorations in major shrines, historic places and sites of memory. The concluding celebration was the 600-th anniversary of the Battle of Kosovo held around the well preserved

medieval Serbian shrines and monasteries. More than a million Serbs were in attendance in the by then predominantly ethnic Albanian-populated Kosovo autonomous province. On this occasion, the communist-turned ethno-nationalist Slobodan Milošević, asserted his leadership. He voiced threats to domestic opposition to his regime in Serbia and any ethnic group or party opposing his plan for restructuring Titoist federalism into a post-Titoist Yugoslavia under Serb hegemony.

Croatian Catholicism as a nationalist force made its first significant move in the public sphere in 1971. It coincided with a Croatian mass movement led by secular ethnic nationalists including a “nationally awakened” fraction of the communist leadership. The Church in Croatia staged jubilee “The National Marian Congress” emphasizing the Marian cult as a national icon (comparably, e.g. to Poland). It was a prelude to the nine-year jubilee “Great Novena -- 13 Centuries of Croatian Christianity” begun in 1975 and concluded in 1984. The jubilee offered a mythological history of survival of an ethnic community safeguarded by religion and highlighted historic and cultural boundaries of the Croatian nation viewed by the jubilee’s architects as a historic byproduct of ethnic Croats’ affiliation with the papacy in Rome.

These massive campaigns in the public sphere of the earlier little socially visible religious organizations are crucial for understanding the role of religion in the making of the Balkan wars of the 1990s as well as the construction of post-Yugoslav national identities (Perica, 2002). In two last decades of socialism, the nation-making churches operated in the public sphere, competing with the state and each other. Their overall activities (rhetoric, symbols, myths, rituals, issues) have actually become the invention of the new political discourse to replace the fading Titoist ideology. These new clerical discourses merged with secular ethno-nationalism in unfolding ethnic nationalist movements. In pre-war decades the Yugoslav peoples took part in massive pilgrimages across the republics’ borders, processions in large and small towns, nightly torch processions and daily marches on highways and grand congregations in places of memory and shrines particularly the ones of historic and archeological importance where church leaders had taught new ethno histories and myths thus challenging the official patriotic historiography and each other’s’ historical perspectives as well. The organizers routinely ignored sporadic criticism in the state-run media and a limited amount of harassment by the state security apparatus targeting what the regime viewed as nationalistic excesses (e.g. display of ethnic colors and other insignia, nationalistic rhetoric in sermons and homilies).

In addition to promoting this ethnic nationalism communicated to the people via religion, the major religions in the SFRY rebuilt, often with financial assistance from government, a great deal of religious resources, such as places of worship, religious schools, pastoral and pilgrimage centers, and cultural-his-

toric monuments. Communist Yugoslavia used a greater religious tolerance for courting the West and keeping distance with Soviet and Maoist communism. It was the only communist country to maintain diplomatic relations with the Holy See and had more places of worship opened for regular service than the Soviet Union. In addition, thanks to nonalignment and Tito's personal popularity in the Islamic world, Yugoslav Muslims received substantial aid, rebuilt resources and maintained contacts with elite educational and religious institutions in the Muslim world. Finally, the largest Yugoslav church, namely the Serbian Orthodox Church, benefitted from the post-1955 Soviet-Yugoslav rapprochement, developing cooperation with influential Orthodox countries such as notably Russia and Greece.

In 1984, with the two parallel religious nationalist jubilees managed by the two largest ethno-churches, a number of conflicting historical perspectives and explosive controversies were brought to the fore. Croatian Catholicism in the meantime came to call itself "The Church of the Croats" thus literally showing intentions to become the real counterpart to the rival Serbian Orthodox Church as the aspiring *national* institution. The churches portrayed a thousand years' development of their "nations" in an exemplary "perennialist" perspective ignoring the argument about nation as a product of modernity. They overrated the role of religion and religious institutions in creating nationhood. They also went too far in mythmaking about collective victimhood, heroism and martyrdom in wars and under communism. Furthermore they challenged existing borders of the ethnic federated republics. They concluded with competition about which nation is older and greater collective martyr. Croatian Catholic church leaders particularly angered the Serbian Orthodox church by campaigning for rehabilitation of the wartime Archbishop of Zagreb Alojzije Stepinac who was imprisoned by the communists as a collaborator with the Croatian pro-Nazi satellite regime that carried out genocide against Jews, Serbs and Roma. The Catholic Church reinvented Stepinac as a martyr, innocent victim of communist terror. The Church denied that genocide took place in the wartime Croat state but instead accused the Serbian church of helping Serb nationalist militia that carried out massive crimes against Croats. At the conclusion of the Great Novena in September 1984, half a million of Croats gathered at the national shrine Marija Bistrica. On this occasion, church leaders publicly demanded from state authorities the rehabilitation of Stepinac and other clergy persecuted by the communists. Within a week, the Serbian Orthodox Church staged a counter-commemoration on the telling location: the memorial site of World War II concentration camp at Jasenovac on the Sava river. There, from 1941-1945, more than 80,000 victims (known by names as presented in the memorial museum) were executed by the Croat nationalistic extremists known as the Ustasha movement. Most of the victims were ethnic Serbs, also Jews whose

community in Croatia was almost annihilated, then, the Roma, and also Croats members of the communist-led Partisan antifascist resistance movement. In this counter-commemoration, before the 20,000 Serbs, the patriarch of the Serbian Church accused the Catholic church of collaborating with the perpetrators of this genocide and to this day denying the crime. He offered a conditional forgiveness provided Croat church leaders' apologize publicly to the Serbian church and pray together at this memorial site. This angered not only the Church but many secular circles among the Croats including the communists because the Serbian Orthodox church was also discredited for collaborating (or failing to condemn) with Serbian nationalists that carried out massive war crimes and genocidal practices. At any rate, this pattern of commemorations and counter-commemorations over historical controversies from World War II and also the socialist-era (during which both churches claimed to be persecuted collective martyrs of the regime) have ever since to this day become frequent in Yugoslav and post-Yugoslav history. It fueled the hatred and played into the hands of extremist factions in secular ethno-nationalist movements.

In 1989-1991, the third major Yugoslav religion, namely the Islamic community of Bosnia-Herzegovina finally organized and dared to follow in the two Christian churches' footsteps regarding the ethno-political agenda. The Bosnian Muslim movement began with the so-called "rebellion of the imams" (against the pro-regime supreme religious authorities), bold writing in Muslim religious press, massive religious gatherings, festivals and pilgrimages, etc. This created preconditions for elections of new religious leaders independent from the regime's control. Thus the previously pro-regime Islamic community began publically advocating the cause for a visible and effective influence of Islam on predominantly Muslim societies within the Yugoslav federation and especially in Bosnia-Herzegovina. This Muslim movement also emphasize the issue of further development and emancipation for Muslim nationhood (there was quandary regarding the national name but the label "Muslim" as a nationality and "Bosniak" were the most popular). The Muslim movement also advocated a revisionist approach to the historical controversy of the five centuries of Ottoman rule in the Balkans. In contrast to what was earlier known as "Ottoman yoke" and brutal Turkish tyranny, these "new Muslims" of Bosnia called it a myth and argued that the Ottoman Turks brought to the Balkans an advanced civilization. The conversion of the pre-Ottoman era Bosnian Christians to Islam was now for every Bosniak to be perceived as a civilizing mission and progressive historical development with religion as the prime mover of history and the crucial social force. Thus, all the three religious nationalist movements overrated the religious factor in the development of nationhood. In truth, these peoples have been under stronger influence of various secular nationalisms, ethnic and multiethnic, while so aggressive clerical nationalism is a most recent

phenomenon. At the multiparty elections of 1990, clerical/religious and secular ethnic nationalism merged to develop into new movements that still hold decisive influence in this part of the world. Thus, the Bosnian Muslim religious organization merged with the ethno-nationalist political party named "The party for Democratic Action" (because religious labels in political party names were banned in Bosnia-Herzegovina). The charismatic Bosnian Muslim nationalist and religious fundamentalist Alija Izetbegović from Sarajevo was elected party and movement's leader also backed by Muslims clergy and the Islamic Community. On several massive religious pilgrimages and nationalistic gatherings, this Bosnian-Muslim movement publicly responded to threats to the Muslim people. These threats came from the militant Bosnian-Serb nationalist leader Radovan Karadžić who had also founded a nationalistic Serb party in Bosnia-Herzegovina and is today known as the worst war criminal currently tried before the international criminal tribunal at The Hague.

The merger between clerical and secular ethnic nationalistic movements is relevant for understanding the immediate prewar crisis. As early as 1987, the Serbian Orthodox Church invited through unofficial editorials in church press the church leaders of Croatian Catholicism to negotiate with Serb-Orthodox bishops and ethnic nationalist political leaders about possible a partition of Yugoslavia. A Serb church press editorial from 1987 proposed two spheres of influence with a greater Serbia in the eastern and central parts of the country and two Western Catholic republics of Croatia and Slovenia in the rest of the territory. In 1989, the Serb nationalist leader Milošević used the religious-national jubilee of the 600th anniversary of the Kosovo battle to mention possible armed battles for Serbia. With the outbreak of the war in Bosnia-Herzegovina and Croatia, through the pre-war crisis and the multiparty elections, several ethno-confessional blocks were formed. In the election year of 1990, the three major religious organizations took sides on the post-Yugoslav battlefield. Political parties exploited religious symbols and discourses and clergy supported their favorites from the pulpit, in church press and statements to state media. Ever since to this day Croatian Catholicism have openly backed the nationalistic Croatian Democratic Community (HDZ) founded by the historian Franjo Tuđman. Tuđman extolled the Church as a national institution and guardian of national identity. The Archbishop of Zagreb personally officiated at this former communist's baptism and church wedding. The same churchman assisted Tuđman as the first democratically elected president at the symbolic ceremony of nation's "rebirth" held in the capital Zagreb in June 1990.

The Serbian Orthodox Church endorsed Serb nationalistic ethnic parties in Croatia and Bosnia-Herzegovina. In Serbia, the Church initially pinned hopes in Milošević as a potential unifier of all Serb lands and communities through the region, i.e. a Great Serbia. The Islamic Community of Bosnia-Herzegovina

played a key role in mobilizing rural votes against the secular urban Muslims which brought electoral victory to the (Muslim nationalist) Party for Democratic Action. During the war, these ethno-religious alliances reinforced. Until the elections of 2000, the religious advocacy and legitimacy was decisive for the ruling ethnic parties. Clerical leaders denied any responsibility for inciting war. Clergy commemorated victims of war crimes only from its own group and celebrated the heroic defenders. Clergy demonized the war criminals as members of the enemy camp. All the three religious organizations claimed to have been victims of genocide but the perpetrator was always member of the rival religion or an atheist. State religions and ruling ethnic parties jointly celebrated these wars as just, holy and defensive liberation wars against foreign aggression. Although international human rights groups gathered massive evidence about war crimes and crimes of genocide committed by all sides; and, the International War Crimes Tribunal for Former Yugoslavia indicted thousands of suspects many of which were sentenced (most of them Serbs); the religious organizations found no criminals within their own ethno-confessional communities.

In the postwar period since 1995, new ruling regimes have constructed new forms of nationhood. The new ethnic myth-histories portrayed majority religions as hallmarks of nationhood and the religious organizations as guardians of the nation credited for its survival through centuries. Religious holidays became state holidays. Religious instruction was introduced in public schools while religious lobbies blocked courses such as comparative religious culture and health education. The established state religions also profited in the process of post-socialist redistribution of wealth. While a majority of population from all the groups involved in war faced galloping poverty, new social elites including religious leaders were pleased with the war's outcome. The three religious organizations received guaranteed annual allotments of taxpayer's money. The Catholic Church in Croatia fared relatively the best. The Serbian Orthodox Church in Serbia struggled until the coming to power of the clerical nationalistic Kostunica regime. By contrast, Serbian church communities in the so-called "Serb Republic" in Bosnia-Herzegovina, became a privileged and wealthy state religion ruling in a symbiosis with the regime founded by the principal suspect for genocidal crimes Radovan Karadzic succeeded by the nationalist bully Dodik equally determined to seeking partition of BH.

In the new clerical-nationalist Croatia, four treaties signed with the Vatican in 1998 made the Church a force above the state. Among other privileges, the church has since would receive annually equivalent of 60 million US\$ from taxpayers' money plus clerical and religious instructors' salaries. Furthermore, a significant portion of nationalized property was restored to the Church as the pre-1945 owner but the annihilated Croatian Jewish community, for example, could not restore a great deal of its pre-1941 property. The Croat state also

favored the Church in the transitional privatization process which eventually made the Church one of the wealthiest post-socialist corporations in this country. The nationalist HDZ regime even influenced changes in orthography of the Croatian language to dictate proper spelling of the name “Catholic Church” in both capital letters which was never customary in Croat linguistics and do not apply, say, to government institutions. The Islamic community in Bosnia saw a revival manifested conspicuously in newly built grandiose mosques from the money donated from Muslim countries. Yet, these countries invested little in Bosnia’s economic recovery – as a matter of fact, one of major postwar investments in the Balkans came from United Arab Emirates which acquired Serbia’s national airliner. Nevertheless, re-islamization has since war advanced in predominantly Muslim-populated areas. Interethnic marriages once common in Bosnia are now history and various islamist and Wahhabi groups were founded in rural Bosnia.

Since 1995, the Serbian Orthodox Church have openly turned against Milošević who failed to create a Greater Serbia according to the Church’s expectations and also neglected the Church in the redistribution of post-socialist wealth. The Church eventually turned against him helping his fall from power in 2000. However, the Serbian Church was far from becoming happy with the first post-Milošević government led by the pro-western liberal Zoran Đinđić. When he was assassinated in 2003, the notorious zealot Archbishop Amfilohije preached at the funeral that Đinđić basically got what he deserved. The most favorable policies toward the Serbian Orthodox Church came from the Kostunica regime that succeeded Đinđić in Serbia and from the Dodik regime in the Serb Republic in Bosnia-Herzegovina. Under the Kostunica regime in Serbia, the Church was made by law de facto a state religion and in the Serb republic in Bosnia the local regime even attempted to use the Constitution to make the Church a national institution but the postwar international authorities that supervise this EU-protectorate have vetoed it. In Serbia, as noted earlier, the most recent census shows that 94% of the polled are religious i.e. Orthodox Serbs, although under socialism this former Yugoslav republic led the country in the number of atheists. Church and state merged official patriotic rituals. The Church received government annual financial assistance. In 2011, Serbia introduced predominantly Orthodox military chaplains in its armed forces and spiritual advisors in gendarmerie (Croatia has done this twenty years earlier). The Church-state symbiosis in Serbia was marred by the 2013 clerical protests against government’s de facto recognition of an independent Kosovo republic in exchange for Serbia’s EU candidate country status. Church zealots called this policy maneuver a national betrayal and held liturgies for “burial of the government”.

Evidently strong postwar social influence of majority faiths as de facto state religions also influenced changes in popular value systems, religiosity, national

history and language curricula. It is Croatia, rather than the prime mover of war – Serbia, to become the most clerical-nationalist state in the region and according to some church leaders, also in Europe (Perica, 2006). About ten years after the war, religious portrait of Croatian society unveils, among other things, the following: a sociological survey in the Zagreb region conducted in 2004 shows that in 1989 only 39% of the polled believed in God's existence as opposed to 82% in 2004; the number of self-declared Catholics in Croatia rose from 70% in 1989 to 90% in 2004; nearly 78 per cent of all polled citizens said they were religious and 40 per cent of the respondents expressed the total acceptance of all that their faith teaches; the rising religiosity was accompanied by a sharp decline in the number of nonreligious (atheists, agnostics and those who refused to declare) from 34 per cent in 1989 to only 8 per cent in 2004; at the same time, the average believer's knowledge of religious teachings and church matters remained poor - according to a survey in 2000, 81 per cent of respondents never or rarely read the Bible, most faithful trusted the priest and received all information about the faith from church services; less than one per cent said they read the Bible daily, likewise, most believers knew little about the organization and history of the church or about ecclesiastical affairs: 90 per cent of respondents, for example, had never heard of the Second Vatican Council (Perica, 2006, 320-323). Similar trends can be observed in Serbia. According to the census of 2011, 94, 37% of the population declared to be religious (mostly Orthodox Christians) and only 1,17% atheists (as opposed to about 36% atheists before 1989). Despite the figures indicating rising religiosity, it would be superficial to consider the 1990s in Balkan societies as an era of religious renaissance. Even more erroneous would be to think of religion as a factor of social cohesion. Actually, all post-Yugoslav states remained not only in conflict with each other but also domestically unstable and ideologically divided with religion posing as the key symbolic identification for ethnic nationalism determined to excommunicate both different ethnicities and opposition within the majority group.

By the same token, the apparent religious resurgence since the fall of communism, brought about degeneration of religious culture and spiritual life. The dominant Balkan religiosity since the pre-war crisis has been the "loyalty to the tribe" and the hate of the rival tribes not to mention various dissidents. The state religions shared the fate of the discredited ethnic regimes as their principal mobilizing and legitimizing instruments. Concurrently with the ethnic regimes' gradual loss of legitimacy due to corruption and especially the domestic economic downturn, ethnic nationalists also lost legitimacy due the advancement of international justice, more effective domestic judiciary, and also thanks to Europeanization which eventually made Slovenia and Croatia EU members as the neighboring states advanced toward candidacy. The profa-

nation and corruption of the established religions has been exposed publicly not only in leading world democracies but also domestically through the liberal mainstream media and various alternative channels of dissenting communication. Since 2000, anticlericalism and antinationalist opposition has grown stronger in all post-Yugoslav states. Since 2008, as the European Union begun to struggle with the global recession, post-Yugoslav states' economic crisis has become dramatic and ethnic nationalists frequently mentioned as the principal culprits for the domestic aspects of recession. The antinationalist and anticlericalism opposition intensified public criticism. Clerical elites and ethnic parties came under attack by human rights groups, liberal and leftist intellectuals, filmmakers and other artists, patriotic citizens commemorating the heritage of the Yugoslav multiethnic antifascist resistance in World War II, radical atheist groups, gay rights activists and the subculture of the so-called Yugo-nostalgia mythologizing and commemorating the seemingly idyllic times of the socialist era in the common multiethnic and worldwide respected country. Even dissident and reform-minded clergy and believers frequently criticized clerical establishment for their corruption, excessive wealth, and symbiosis with ethnic nationalist parties and lip service to discredited ideologies of hatred.

The discredited clerical elites stubbornly resisted all challenges and criticism responding with anger, threats and provocative commemorations. They remained faithful to their ideologies and political allies. The strong national Church in Croatia backed the Tuđman regime for nine years until the leader's death and then, together with right wing parties and war veterans commemorated his heroic cult despite the fact that a half of the country was ashamed of him and his legacies. Also, to this day the Church has harshly attacked the left-center parties whether these were in power or not. The bishops and right wing clergy headquartered in new luxury buildings such as the national bishops' conference and military vicariate buildings in Zagreb and other lavishly built new churches, rarely spoke about the poverty brought by recession. Every time the left-center party in Croatia comes to power, Church leaders challenge the democratic will of the people. When the HDZ first lost power to Social Democrats in 2000, Church leaders and a group of generals reacted so angrily that their rhetoric and moves indicated possible preparations for a coup d'etat. The West (and even the Vatican) backed the reform-minded president Mesić who then sent the generals into early retirement and criticized the bishops in his open letter to the Vatican. When the leftist coalition lost power, the Church again backed the corrupt Sanader regime. Tuđman's heir Sanader, as a practicing Catholic, enjoyed the bishops' special trust. When he was sentenced in 2013 to 10 years in prison for corruption the bishops did not condemn his policies. The new electoral victory by Croatian Social Democrats in 2012 again angered the Church. The bishops and church press launched a campaign against these

politicians they described as unbelievers, unpatriotic Croats and, as they liked to say -- men with communist mentality. Continuously provoking the government, the bishops annually commemorated the memory of Croatian pro-Axis soldiers massacred in 1945 by the communist-led resistance army while ignoring the annual commemoration to the victims of the Holocaust and massive crimes against Serbs, the Roma and Croatian antifascist resistance fighters in the memorial site of the World War II concentration camp at Jasenovac where at least 100,000 people were murdered by the Croat pro-Axis satellite regime. Upon the election of the new pope Francis, the Vatican intensified pressure on Croatian bishops to abandon political intrigues and ideological bias. As the result, church leaders called for a “dialogue” with the ruling social democrats but their subsequent rhetoric did not change.

Concurrently, on the “Eastern front”, the Serbian Orthodox Church remains a pillar of ethno-nationalism both in terms of discourse and institutional form. Demanding restitution of church property and higher clerical salaries from government the Church also lobbied foreign policy of Serbia in favor of a Serbo-Russian “special relationship” while stirring Euro-skepticism and the traditional Orthodox Christian Anti-Western sentiment. The “memory battles” agenda also remains among the Church’s priorities. Serb clerical nationalists organized fascist-styled groups that disrupted antifascist, leftist and gay rights rallies on campuses and clashed with opponents in the streets and historical memory sites. The Church and nationalist organizations also backed groups that filed court actions for posthumous rehabilitations of World War II chief Serb criminals such as the Chetnik movement leader general Mihailović and the pro-Nazi puppet regime chairman general Nedić.

To conclude on a relatively positive note, it is in order to mention faith-based healing of post-conflict societies. Regarding the reconciliation issue in general, religion in this case-study has evidently been more effective in conflict-generating and obstructing post-conflict recovery than in peacemaking or assistance to democracy and civil society. Yet, it is fair to note efforts by activist groups, non-governmental activist humanitarian and reconciliation associations, peace studies educators and interfaith dialogue advocates and clerical dissident critics of their nationalist leaders and corrupt and militant clergy. Concurrently, with Europeanization in progress hoping to gradually include all Balkan states in the EU, even in the Balkans civil society activism including many faith-based peace activists challenge extremist nationalism and publicly expose corruption in secular and clerical spheres alike. For example, Catholic churches in Slovenia and Croatia and also the Serbian Orthodox Church in Serbia and even in the Serb enclave of Bosnia-Herzegovina, had to respond to public pressure and democratic forces’ challenges to deal with zealots’ hate speech, clerical conspicuous consumption in impoverished societies, corruption scandals, embezzlement of

church funds and priestly sexual abuse cases. Although these clerical excesses did not stop, at least in some cases the media well informed the public while police and judiciary implemented state laws and sanctions so that religious leaders were embarrassed although they would never admit to any wrongdoing in their organizations or discipline corrupt, criminal or zealot clergy. Unfortunately, many top religious leaders remained notorious zealots continuing with hate speech and threats as if they could not get used to living without the enemy and some kind of ceaseless warfare. Accordingly, in the conflict-generating as well as in post-conflict mitigating activity, one needs to distinguish between religious leaders and zealots' politics and faith-based enthusiasts. Fortunately the latter were more numerous than the former with hundreds of interfaith dialogue, religion-affiliated humanitarian groups and faith-based "sodalities" instrumental in the post-conflict healing process (Godwin, 2006).

An example of religious leaders' politics is their sporadic condemning violence and expressing sympathy for all victims of war even without explicit criticism of the criminals from their own groups. Examples of religious politics are also three papal visits to the region during the 1990s announced as conciliatory moves. Although the papal rhetoric included appeals for peace, invitations to other religious readers for ecumenical meetings, and once even admonition against nationalistic extremism, overall, the most notable consequences of these visits is in the first place, bolstering Croatian Catholic nationalism and legitimizing the Tuđman regime which secured for the Church privileged position in Croatian society. Hence the Serbian Orthodox Church relations with the Vatican remained complicated and a papal visit to Belgrade proclaimed desirable but in a distant future provided the circumstances substantially change.

Among the sincere faith-based peacemakers, relatively the most successful have been since the outbreak of war the minority Christian churches of Protestant tradition. Although ignored by the major religions and treated with suspicion by the ethnic regimes, these faith-based activists made difference, their voices have been heard and they saved religion's face in this case. To begin with, as part of the massive literature on the Balkan wars published in the 1990s and the related public debate, important and impartial contributions on the religious aspects of the conflict have been produced by religious scholars (otherwise natives of the region) such as the Serbia-born American Methodist Paul Mojzes (Mojzes, 1994; 1998) and the Croatian evangelicals Miroslav Volf (Volf, 1996) of Yale Divinity School and Peter Kuzmic, the tireless advocate of ecumenical interfaith dialogue. Also a special mention needs to be made of the American Quaker Michael Sells who not only understands and sympathizes with the people of Bosnia-Herzegovina (particularly Muslims as the principal victims of the war) but also explains the Balkan religious mosaic's intricacies and openly criticizes clerical nationalists (Sells, 1996). Among numerous forms

of faith-based peace and reconciliation activism from religious minorities in the post-Yugoslav states, let us mention but a few. Since wartime in Sarajevo, American Mennonite missionaries promoted peace among faiths and worked through “Peace Academy” bringing together for dialogue and education for peace representatives of all ethnicities and confessions from the region. Concurrently, as noted earlier, numerous similar faith-based and ecumenical interfaith NGO have become active since 1995 through the entire region. These NGO’s come from minority faiths but also many of them autonomous-minded activists from the large established religions worked together strengthening infant civil societies and transitional democracies. According to the regional ecumenical association based in Novi Sad, called “Centre for the Study of Religion, Politics and Society”, these activist believers from majority faiths demand more autonomy from their supreme religious authorities as voices from below of these slowly but surely advancing transitional democracies.

However, the symbolic power of religion in service of promoting peace and interfaith tolerance has not been effectively exploited according to its potential. The key reason remains the politics and ideological bias of the religious leaders. Of course, not all religious leaders are ethnic nationalists. There are noteworthy exceptions among the bishops, heads of monastic communities and other religious authorities, not to mention independent and dissident theologians and scholars. For example, in the most difficult moments of pre-war crisis and during the war, some clerical leaders excelled as peacemakers by their activism beyond mere rhetoric, such as the late Catholic bishop Srećko Badurina of Šibenik, Dalmatia, and some of the Bosnian Franciscans from the province “Silver Bosnia” (not to be confused with the extreme Croat nationalists of the Franciscan province in Western Herzegovina who probably invented the now world famous Medjugorje Madonna cult). Or, most recently, in 2012 and 2013, there have been well-received joint interfaith prayers for peace and tolerance held in the historic city of Dubrovnik with participation of the Serb-Orthodox bishop of Herzegovina, Grigorije, and the Catholic bishop of Dubrovnik, monsignor Mate Uzinić, accompanied by a number of Catholic and Serb-Orthodox clergy. This encouraging ecumenical practice is a postwar revival and continuation of the historic post-Council Catholic-Orthodox prayer held in Split, Croatia, in January 1966 (Perica, 2009). Nevertheless, a major interfaith joint commemoration at the highest level has never been organized after the war. It is necessary to be dedicated to the innocent civilian victims with common condemnation of war and violence and led by supreme leaders of the three largest confessional communities. Such a move is still due and necessary for a breakthrough in the peace process and post-conflict recovery. Although it may be merely an act remaining at a symbolic-ritual and liturgical level without explicit proclamations pertaining to the political and historical

controversies -- it would still be meaningful and decisive step in the peace and reconciliation process. Especially if it is held at the most significant sites of memory and mass graves commemorating human suffering caused by war and state repression ever since World War II.

LITERATURA

Čolović, Ivan. 2011. *Za njima smo išli pevajući. Junaci devedesetih*. Zagreb: Naklada Pelago, 2011.

Goodwin, Stephen R. 2006. *Fractured land, healing nations: a contextual analysis of the role of religious faith sodalities towards peace-building in Bosnia-Herzegovina*. Frankfurt am Main; New York : P. Lang.

Huntington, Samuel. P. 1993. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, Summer 1993; vol. 72; No.3. pp. 22-49.

Huntington, Samuel P. 1996. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

Kordić, Snježana, 2010. *Jezik i nacionalizam*. Zagreb: Durieux.

Mojzes, Paul. 1994. *Yugoslavian inferno: ethnoreligious warfare in the Balkans*. New York: Continuum.

Mojzes, Paul, ed. 1998. *Religion and the war in Bosnia*. Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1998.

Perica, Vjekoslav. 2002. *Balkan idols: religion and nationalism in Yugoslav states*. Oxford; New York : Oxford University Press.

Perica, Vjekoslav. 2006. "The Most Catholic Country in Europe? Church, State, and Society in Contemporary Croatia". *Religion, State & Society*, Vol. 34, No. 4, December 2006, pp. 311-346.

Perica, Vjekoslav. 2009. *Sveti Petar i Sveti Sava. Sakralni simboli kao metafore povijesnih promjena*. Beograd: Biblioteka XX vek : Knjižara Krug: Čigoja štampa.

Sells Michael A. 1996. *The bridge betrayed: religion and genocide in Bosnia*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Smith, Anthony, D. 2003. *Chosen peoples. Sacred sources of national identity*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Volf, Miroslav. 1996. *Exclusion and embrace: a theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*. Nashville: Abingdon Press.

„KRSNI PUT“ TRANZICIONE PRAVDE U SRBIJI Suočavanje sa prošlošću kao trauma teologije

Rezime: U ovom radu se problematizuje odnos srpskog društva prema nasleđu zločina, posebno u kontekstu pozicije i uloge Srpske pravoslavne crkve, njenog istrajavanjana paradigmi religijskog nacionalizma. Tragom Moltmanove teologije Krsta, u radu se izvodi kontrastiranje etno-konfesionalnog identiteta kao ideološkog konstrukta reificiranog praktičnom moći ideologije srpskog religijskog nacionalizma objektivizira sopstvo-srpstvo kao identitetsku supstancu ne-drugog (etno-konfesionalni drugi), i hrišćanskog ne-identiteta u smislu supstancijalne nemoći sopstva, gubitka sebi otkrivanja sopstvenog identiteta u drugom. U tom kontekstu se ovde predlaže teološka konceptualizacija procesa tranzicione pravde, sa tezom da kategorije tranzicione pravde označavaju fundamentalne teološke realitete. Autor iznosi uverenje da je, nasuprot ciljnoj istini ideologije nacionalizma i politici poricanja i relativizacije zločina, za SPC neophodno, u smislu verodostojnosti njenog crkvenog identiteta, prihvatanje forenzičke istine kao božanske, tj. prihvatanje tranzicione pravde kao unutrašnje potrebe same Crkve. Autor veruje da je za konačno dostizanje restorativne istine u društvu neophodno da Crkva pređe put temeljne krize svog identiteta i relevantnosti koji jedini u domenu društveno-političkog otvara obzorje njene autentične egzistencije kao Hristove Crkve.

Ključne reči: tranziciona pravda, religijski nacionalizam, Srpska pravoslavna crkva, srpstvo, identitet, ne-identitet, teologija Krsta

UVOD

Ovaj rad je nastao kao pokušaj teološke konceptualizacije procesa tranzicione pravde u Srbiji koji je proizašao iz svojevrjne kontekstualne meditacije o *teologiji Krsta*¹ uzetog za osnovnu teološku referencu u postupku simptomalno-kritičke političko-teološke analize odnosa srpskog društva prema konfliktnoj prošlosti i nasleđu zločina. U tom kontekstu se teologija Krsta predlaže kao paradigma procesa tranzicione pravde u dostizanju isceljujuće istine, kao paradigma pomirenja.

Takva političko-teološka refleksija je motivisana činjenicom da današnji javni diskurs Srbije predstavlja kontinuitet diskursa „nacionalnog identiteta“ iz perioda konfliktne prošlosti koji nalazi svoja institucionalna i vaninstitucio-

¹ Jurgen Moltmann, *Raspeti Bog: Kristov Križ kao temelj i kritika kršćanske teologije* (Ex Libris: Rijeka, 2005).

nalna uporišta u društvu odakle se prevodi u konkretan politički izraz u obliku poricanja i relativizacije prošlosti i otpora prema procesu i mehanizmima tranzicione pravde. Zvanična predstava srpskog društva o konfliktnoj prošlosti je i dalje karakterisana relativizacijom, moralnom i političkom amnezijom, vulgarizacijom i marginalizacijom teme, pristrasnošću, vrednovanjem izuzetom od provere, indiferentnošću i neosećanjem odgovornosti i obaveze. Srpska pravoslavna crkva, istrajavajući u društvenom posredovanju netransformisane paradigme religijskog nacionalizma, kao institucija u kojoj je „nacionalni identitet“ potpuno inkarniran, i dalje predstavlja jedno od temeljnih uporišta poricanja. U tom kontekstu je nužno kritički ispitati poziciju Srpske pravoslavne crkve, principe i zasnivajuće parametre njenog delatnog ovlašćenja na koje se poziva u kontekstu proizvodnje društvenih odnosa, posebno u procesu suočavanja sa prošlošću.

U okviru javnog diskursa u Srbiji, na žalost, gotovo da ne postoji učešće političke teologije koja bi kroz kontekstualno osetljivu analizu i kritiku uspevala da bolje rasvetli složenost društvene stvarnosti i društvene tranzicije, da bi u odnosu na to mogla da iznese najpre samokritički poziv Crkvi na savesnu samorefleksiju a potom i podsticaj na odgovornu redefiniciju njene društvene uloge. U tom smislu ovaj rad predstavlja pokušaj da se, svakako u skromnom i tek začetom obimu, pomogne prevladavanje nedostajanja diskursa političke teologije uopšte, i posebno u kontekstu nacionalnog pristupa suočavanju sa prošlošću. Osnovna motivacija ovog rada je da se izložena kritika društveno-političkog posredovanja ideologije religijskog nacionalizma kroz instituciju Srpske pravoslavne crkve oseti unutrašnjom, imanentnom, i time iskreno pomogne tranzicija svesti i omogući drugačiji pristup suočavanju sa prošlošću i doprinos pomirenju.

Tragom Moltmanove radikalizacije pitanja reifikacije hrišćanskog identiteta u kontekstu društvene stvarnosti, misaoni tok ove rasprave počinje postupkom političko-teološke problematizacije *srpskog* nacionalno-konfesionalnog identiteta kao autoidentičnog, nerefektivnog jastva injegovim kontrastiranjem prema *hrišćanskom*ne-identitetu kao reflektivnom sopstvu-u-odnosusa-drugim; da bi se potom, u interpolaciji sa paradigmom tranzicione pravde pronašao kontekstualni prostor za transformaciju ličnog i kolektivnog identiteta – od nacionalnog ka nadnacionalnom. Time bi se i identitet žrtve identifikovane u homogenoj etničkoj grupi transformisao ka žrtvi identifikovanoj u heterogenoj, inter-nacionalnoj i inter-konfesionalnoj zajednici objedinjenoj iskustvom stradanja, univerzalizmom patnje i zajedničkom nevinošću. Jedino u toj identitetskoj transformaciji je moguće transformisati traumu i doživeti uzajamnu neophodnost iskupljenja i oprostaja u kojima je jedina mogućnost za dostizanje restorativne istine.

TRAUMA

Trauma je ono što nije doživljeno.

Artur Džanov

Simptomalna kritička analiza stanja srpskog društva u kontekstu suočavanja sa konfliktnom prošlošću otkriva stanje traumatske psiho-socijalne neuralgije locirane u strukturama lične i kolektivne svesti, odnosno u institucionalnim i vaninstitucionalnim strukturama društva, koju karakteriše aktivacija kognitivno-emotivnih i društveno-političkih mehanizama negiranja i pseudoestezijske. Negiranje zločina, relativizacija prošlosti deluzija pravednosti predstavljaju „svakodnevnu ideologiju“ (Luj Altiser) čija se društveno-materijalna izvesnost postojano proizvodi od strane institucija nacionalno-državnog ideološkog aparata, njihovim zastupanjem „nacionalnih interesa“, reprodukcijom „nacionalnih osećanja“ i posredovanjem „nacionalnog identiteta“.

U tom kontekstu je najpretežnije delovanje Srpske pravoslavne crkve čije posredovanje kontinuiteta-u-identitetu predstavlja, kako će u nizu nekoliko paradigmatičkih primera biti pokazano, dugotrajni deluvijalni ideološki nanos na podlozi individualne i kolektivne svesti. Na toj podlozi lične i društvene svesti će se, međutim, pokazati neizbrisivi tragovi srpskih zločina koji traju kao neprepoznata trauma srpskog društva. Paralisano političkom, kulturnom i moralnom degradacijom, srpsko društvo ostaje nesposobno da na pitanja svoje prošlosti odgovori osećajem moralne obaveze prema žrtvama. Marginalizacija perspektive žrtve u suštini znači nastavak zločina. U tom smislu se može reći da je u perspektivi restorativne pravde uloga Crkve u post-traumatskom isceljenju, upravo u kontekstu njene uloge u konstituisanju identiteta, najpretežnija, odnosno, da je na Crkvi da doživi radikalnu refleksiju krivice i etički katarzis. *Radikalnu* – u smislu sebe-poništenja pridoživljaju forenzičke istine učinu identifikacije sa žrtvom. Na takvu refleksiju o krivici poziva teologija Krsta: neophodno je 'odreći se sebe, 'uzeti krst' i 'slediti Hrista' na putu Njegovog stradanja od srpskih zločina. To je „Krsni put“ Srpske pravoslavne crkve, put prihvatanja temeljne krize sopstvenog hrišćanskog-pravoslavnog identiteta i relevantnosti: put odricanja sebe, koji jedini u domenu društveno-političkog otvara obzorje njene autentične egzistencije.

Pronaći teološki prostor u kontekstu društvene stvarnosti znači zapravo pronaći ga u samoj teologiji kroz čin njenog otvaranja za društvo. Tek ovaj čin napuštanja objektiviranog, samobitnog identiteta i upuštanja u neizvesnost relacionog odnosa Crkve i sveta može Crkvu učiniti relevantnom u društvu. Crkva nema „alibi-u-biću“ (Mihail Bahtin). Da bi pružila autentičan odgovor na društvenu traumu, Crkva se mora suočiti sa pitanjem svoje odgovornosti. Ovo konačno znači u raspeću identiteta doživeti *traumu teologije*.

TRAUMA IDENTITETA

Kategorija identiteta je impregnirana širokim i snažnim značenjima i sveprisutna, od oblasti teorije, analize i kritike do područja svakodnevnog iskustva. U kontekstu teorije (o veri, religiji, rasi, etnicitetu, naciji, nacionalizmu, kulturi, istoriji, rodu, seksualnosti, društvenim pokretima, umetnosti) radi se, sa jedne strane, o esencijalističkoj tezi o identitetu kao jedinstvenom, celovitom entitetu u smislu fundamentalne istosti i trajnosti, i, sa druge strane, o konstruktivističkoj tezi o identitetu kao konstrukt koji karakterišu fluidnost, hibridnost, višestrukost, nepostojanost, promenljivost i uslovljenost relacijom, kontekstom, situacijom.² U kontekstu svakodnevnog iskustva, radi se o postupcima identifikacije i samopoimanja kroz važenje određenih narativa (javnih, kolektivnih ili ličnih, subjektivnih) koji obezbeđuju orijentaciju i društveno lociranje subjekta (pojedince/grupe/društva/nacije). Ovde identifikacija predstavlja akt svesti, kolektivne ili pojedinačne, kojim se u spoju kognitivnih i emotivnih sadržaja proizvodi „praktički osećaj“ (Pjer Burdije) o sebi i svom okruženju. Karakteristično za jezik identiteta je da se teza i argumentacija zasnivaju upravo na toj neprozirnoj kognitivno-emotivnoj podlozi. To svojstvo jezika identiteta da u kognitivno-emotivnom prostoru svesti rezonuje maksimalističkim značenjima čini kategoriju identiteta neizbežnim političkim i religijskim konceptom - ključnim u interpretativnom repertoaru politike identiteta kao sredstvo proizvođenja društvene stvarnosti kroz različite diskurzivne prakse i javne narative. U tom smislu, pitanje identiteta predstavlja pitanje vrednosnog sistema čije prevođenje u praksu predstavlja složen događaj važenja i realizacije delatnog ovlašćenja za intervenciju unutar postojeće društveno-političko-kulturne strukture i time za konstituisanje subjekta.

U tom smislu postaje paradigmatična politika identiteta SPC, njeno pozivanje na nacionalno-konfesionalni identitet i totalitet matične kulture kao *zasnivajućih* u društvu, čime se, u proizvodnji društvenih odnosa i konstituisanju subjekta, Crkva ustanovljava kao prvenstvena i suverena po relevantnosti. Princip zasnivanja suverenosti identiteta i relevantnosti Crkve u domenu političkog je na kategoričan način izražen u tezi da je 'nacionalno osećanje hermeneutički uslov da se razume stvarnost'.³ Ova teza sažima celokupan nacionalistički program i precizno ukazuje na njegovu strategiju kojom se samo naizgled činjenica ukorenjenosti moralnog subjekta u kulturnu matricu afirmiše kao relevantna, dok u suštini znači imoralizam politike nacionalno-konfesionalnog identiteta u proizvodnji stvarnosti. „Nacionalno osećanje“ se pretpostavlja kao interpretativna premisa istine. Njenim usvajanjem, kategorije istine i pravde postaju određene politikom religijskog nacionalizma, pitanjem nacionalnog interesa i režimskom

² Rodžer Brubejker i Frederik Kuper, „S onu stranu „identiteta“ *Reč* 69/15 (2003).

³ Bogoljub Šjaković, *Istorija, Odgovornost, Svetost* (Podgorica: Oktoih, 1997), str. 25.

ideologijom. Na taj način se utvrđuju *srpska* istina, *srpski* moral, *srpska* stvarnost, *srpska* istorija. Po tom načelu se od teze istorijskog i tradicijskog utemeljenja nacije dosledno doprovađa do fundacionalističke teze o „srpstvu“ kao čvrstom i neupitnom temelju identiteta. Na ovaj način se „nacionalni identitet“ priziva kao sredstvo reifikacije politike religijskog nacionalizma, na tezi da „srpstvo“ zaista jeste stvarno i fundamentalno. Tako kreirana integrativna sila i supstancijalnost nacionalnog identiteta su dalje podržani silom javnog diskursa koji oblikuje javno mnjenje i masovnu svest fiksira u zatvorenoj „kolektivnoj identitarnoj imaginaciji“ (Svetlana Slapšak) o „nama“ (kao kolektivitetu zatvorenom u etničko-verskoj autoidentičnosti) i „njima“, *etnički i verski drugim*. Takav rezon završava u totalitarizaciji nacionalnog identiteta u tezi da je „pravoslavlje poslednja odbrana srpstva“.⁴ Karakteristično je da konstrukt nacionalno/konfesionalnog identiteta zapravo ne referiše na mogućnost množine i višestrukosti identiteta, nego, naprotiv, sugeriše još užu i zatvoreniju identitetsku supstancijalnost u monolitnoj autoidentičnosti etniciteta i religije.⁵

Koliko su identitetske matrice uže i zatvorenije, one su politički ekspanzivnije. Tako je karakteristično za poziciju Srpske pravoslavne crkve da se iz matrice etniciteta-vere-kulture-jezika čitava stvarnost, istorijska i aktuelna, ovlašćeno definiše etničko-verskim referentnim okvirom u *političkoj i teološkoj ekspanziji*. U toj dvostrukoj ekspanziji „Kosovo i Metohija“ postaje paradigma nacionalno-konfesionalnog identiteta kojem sama politička stvarnost daje sudbinsku izvesnost. Tako, u karakterističnom „bitoslovlju“ srpstva Episkopa Atanasija, kada se kaže „Kosovo i Metohija, dve reči, „one zapravo znače– *dva imena jedne dvostruke a jedinstvene Nebozemne stvarnosti, Nebozemne Otadžbine svih verujućih u Hrista Srba, Svetosavskih i Svetolazarevskih. Kosovo – žrtveno polje zemaljske bitke s telom i u telu za telesno biće i bitovanje, borbe i poraza prsa u prsa u zemaljskom carstvu, ali pobede i slave u Castvu Nebeskom. Zato je to polje Krsta i Vaskrsa, poprište podviga u istoriji za Nadistoriju, u vremenu za nadvreme Eshatona. Polje strašnog Sudilišta ljudskog i Strašnoga Suda Božijega. Polje krvavo kao božuri, ali i žutozlatno kao Svete Mošti Mučenika. Metohija – polje hleba i vina,*

⁴ Dobrica Ćosić, *Vreme Zmija*. Citirano prema Ivan Cvitković, „Identitet i religija“ *Diskursi*, god. I, br. 1 (2011): str. 18.

⁵ „Crkva je izvor srpske duhovne i nacionalne svesti, jer smo kao narod rođeni u Srpskoj pravoslavnoj crkvi. Iz Crkve crpimo duhovnu snagu i u njoj čuvamo i sve druge elemente nacionalnog identiteta, ako su porušene sve institucije koje bi trebalo da se time bave. Najbolji dokaz prvovrhovnog značaja vere u našem nacionalnom identitetu je taj da su pripadnici našeg naroda koji su promenili veru ubrzo prestajali biti Srbi. Brzo i lako gubili su i ostale elemente nacionalnog identiteta i često prednjačili u antisrpskom delovanju. Odbrana i negovanje verskog identiteta je osnova duhovnog, moralnog, socijalnog i kulturnog obrasca kojim postojimo kao nacionalna zajednica.“ Boško Obradović, „Poslednja odbrana srpskog identiteta“ *Pravoslavlje*, br. 1008 (mart 2009). <http://pravoslavlje.spc.rs/broj/1008/tekst/poslednja-odbrana-srpskog-identiteta/print/lat> (pristupljeno 20. maj 2013) (Treba napomenuti da je Boško Obradović jedan od osnivača i današnji član Starešinstva nacionalističkog *Pokreta Dveri*).

polje žrtve za dušu, zato polje Zadružbina, podviga za duhovno biće i bitovanje, zato prepuno Svetinja i Svetilišta, Manastira i Isposnica, Grobova i Spomenika, od peštera viš Pečke Patrijaršije i Visokih Dečana do spaljenog Deviča i srušenog Svetog Marka u Koriši. To je nebozemna dvostrukost i zemnonebna usmerenost Srpskog Kosovometohijskog naroda: Kosova – vodoravno, Metohije – uspravno. Ipak, samo naizgled krsna dvojnost. Jer se proteže u širinu i dužinu i dubinu i visinu Bogočovečanskog jedinstva sa svima Svetima (Ef. 3,18).⁶

Konačno, u toj ekspanziji prenatlaženosti i monumentalizma u tipičnoj navali evokacije se dostiže do apsolutne teze religijskog nacionalizma: *Srbi su zaista Nebozemni narod, jer nam je takva vera, i takva istorija – odkako smo poznali Hrista Bogočoveka, poverovali Raspetome i Vaskrslome, i pošli za Njime – Jagnjetom Božjim, kudgod Ono pođe (Otkr. 14,4) – Njegovim i našim Krsnovaskrskim putem (Mr. 8,34–36). To je tako, i jeste, i biće. Makar se i potsmevali i rugali bezbožnici i bezakonici, neljudi i bezljudi, nadmeni silnici i kukavički nasilnici, antiljudi i antihrišćani, ma to bili i nametnuti spolja i iznutra vlastodršci, otuđenici od čoveštva i čovekoljublja, od svetinja fizičke i duhovne Patrije i patriotizma, komunisti ili kapitalisti, podjednako isti, sa istoka bez Istočnika, ili sa zapada bez Eshatona, sa istoka bez Svetlosti Istoka, sa sumračnog zapada bez Zore Budućnosti.⁷*

Ova političko-teološka egzaltacija Episkopa Atanasija je ovde navedena samo kao paradigmatički primer opšte diskurzivne prakse politike identiteta SPC: ona je decenijski istovrsna, jedno-obrazna bez razlike ko je zastupa, zatvorena u „vernosti van-istorijskom“ (Radomir Konstantinović) i fiksirana u antidijalektici srpstva kao samobitnog identiteta. Na toliku eufoniju monološkog nacionalističkog diskursa nije moguće dijaloški odgovoriti. Upravo u tome se i nalazi operativna moćpolitičke pozicije nacionalističkog diskursa: on ne pregovara – on govori onom monumentalne propovedi; on ne komunicira – nego iz organske političko-crkvene zajednice ekskomunicira izdajnike Patrije, bezbožnike. Takva impregnacija politike pamfletskom teologijom i palanačkom poetikomodvodi do „velikih naracija i mimetičkog odnosa prema prošlosti, brutalne repetitive događajnosti koja, bolno predvidivo, završava tragično.“⁸ Operativnu moć tragičnog finalizma ove diskurzivne prakseu njenoj repetitivnosti najbolje svedoči decenijski kontinuum - od konfliktne prošlosti do danas - armirane crkvene svesti u njenom iz-javnom obliku (poslanice, saopštenja, tekstovi, besede, intervjui)⁹ gde se sama

⁶ Episkop Atanasije Jevtić, „Kosovo i Metohija – Krstopolje i Sretenje u nadi Vaskrsenja“, *Danas* (10. 03. 2013). Tekst predstavlja javno protestno reagovanje Episkopa Atanasija natadašnje političke prilike uoči potpisivanja sporazuma srpskih i kosovskih vlasti. http://www.danas.rs/danasrs/dijalog/zasto_se_premijer_dacic_nije_zapitao_46.html?news_id=258669 (pristupljeno 20. maj 2013).

⁷ Ibid.

⁸ Želimir Vukašinović, „Razlika, religija i kulturna politika identiteta“, *Diskursi*, god. I, br. 1 (2011): str. 75.

⁹ Više o religijskom i ideološkom diskursu SPC u analizama Dejana Pralice: „Ideološki diskurs u božićnim poslanicama“. *Diskursi – društvo, religija, kultura*, god. I, br. 1. Sarajevo: Centar za

stvarnost uzima kao obistinjenje ideologije.¹⁰ U decenijski dugom trajanju realno-simbolnog značenja, Kosovo i Metohija je paradigma nepromenjenog „zemno-nebnog“ identiteta (integriteta i suvereniteta) osveštanog i zaveštanog žrtvom, čime identitet biva impregniran mističkom energijom. Vernost identitetu-po-rođenju znači iniciranost „celim svojim bićem u mističko energetske polje hristoljubivog srbskog vojinstva od Kosova do danas tj. u opit Časnog Krsta i Zlatne Slobode“.¹¹ Ovaj izraz nije tek lični izraz pesnika (jer pesnik srpstva „nije pojedinac na personalnom putu; on je *sumum* jednog iskustva, jedan stav i jedan stil“¹²), nego upravo autentični izraz stila kao načela saborne svesti i „bitoslovlja“ kao jedinog mogućeg vida racionalnosti religijskog nacionalizma. Isti glas i govor, u istom duhu i identičnoj pesničkoj intonaciji progovara i uzvaničnom dokumentu Crkve, *Memorandumu o Kosovu i Metohiji SPC* (2003), gde sezaključuje: *Za nas Srbe Kosovo nije neka imaginarna, mitska prošlost, već stvarnost jedne istorijske, hrišćanske sudbine koja traje, i koja do danas, pa ni danas ovom najnovijom tragedijom nije završena. „To je naše sveto mučeničko Kosovo i Metohija, koje je naš Sveti Jerusalem, koje je duša naše duše, koje je naš obraz, koje je koren našeg bića, koje je naša sudbina, bez kojeg mi prestajemo da budemo ono što jesmo, jer smo na Kosovu i Metohiji postali zreo istorijski narod i, kroz usta Sv. Velikomučenika Kosovskog Lazara, opredelili sejednom za svagda za Carstvo Nebesko“ (Mitropolit Crnogorsko-primorski Amfilohije, na Blagovesti, 25. marta / 7. aprila, leta Gospodnjeg 1999).*¹³

Ovi navodi ne pokazuju samo karakterističan tip nacionalističkog diskursa, njegovo zavodenje sublimnom intonacijom, nego ukazuju na tipičnu strategiju proizvođenja interpretativnih premisa istine. Ovom matricom identifikacije psihička slika identiteta biva impregnirana emocionalnom energijom fantazma dubokog istorijskog pamćenja mitske etničke i crkvene prošlosti, kanonizovane

empirijsko istraživanje religije. str. 169–182. (2011). „Religijski i ideološki diskurs u poslanicama Srpske pravoslavne crkve“. *Religija i tolerancija – naučni časopis*, Vol. IV, No. 5. Novi Sad: Centar za empirijsko istraživanje religije. str. 41–52. (2006). „Relativna klauza u religijskom diskursu tipa poslanica“. *Prilozi proučavanju jezika* br. 34. Novi Sad: Odsek za srpski jezik i lingvistiku Filozofskog fakulteta. str. 81–92. (2003). „Leksičke osobine poslanica patrijarha Pavla“. *Prilozi proučavanju jezika* br. 33. Novi Sad: Odsek za srpski jezik i lingvistiku Filozofskog fakulteta. str. 123–132. (2002).

¹⁰ Većito kruženje u uzajamnoj verifikaciji nacionalno-političkog i verskog (Kosova-Metohije, Države-Crkve) završava u izrazubanalnosti političke svesti koja pred instancom pravne odgovornosti oslonac svojoj samoodbrani nalazi sasvim izvan sfere prava, kako je izraženo u jednoj replici Vladike Atanasije: „Čujem da Milošević citira moje knjige o Kosovu u Hagu“. Vidi: Lidija Glišić, „Demokratsko utočište slobode govora“, *Pravoslavljje* br. 907–908. <http://pravoslavljje.spc.rs/broj/907–908/tekst/demokratsko-utociste-slobode-govora/> (pristupljeno 20. maj 2013.)

¹¹ Matej Arsenijević, „Pravoslavljje i rat“, u *Jagnje Božije i Zvijer iz bezdana: Filozofija rata*. (Cetinje: Svetigora, Izdavačka ustanova Mitropolije Crnogorsko-primorske, 1996). http://www.mitropolija.me/stari/duhovnost/jagnje/index_1.html (pristupljeno 20. maj 2013.)

¹² Radomir Konstatinović, *Filozofija palanke* (Otkrovenje, Beograd: 2010), str. 7.

¹³ *Memorandum SPC o Kosovu i Metohiji* (sažetak) - <http://www.spc.rs/old/Vesti-2003/08/memorandum-c.html>; pristupljeno 20. maja 2013.

istorije, pozivanjem na koju se legitimišu interesna interpretacija skorije prošlosti i delatno ovlašćenje za sadašnjost. Istorijska svest se tako pretpostavlja istorijskom znanju čime se proizvodi i ustanovljava *interpretacijapre istine*.¹⁴ Istorijski kontekst sa referencama na daleku prošlosti difuzija konceptualnog-istoriosofskog i aktuelnog pomažu ideološki motivisano i mitografsko iskrivljenje stvarnosti putem kojeg se proizvodi neograničen prostor za poricanje gde postaju moguće razne teze i pristrasnost u smislu narativa o ratu. Ovi narativi predstavljaju hiperboličnu konstrukciju stvarnosti koja se pretežno oslanja na mitove i predrasude religijskog nacionalizma čiji interpretativni repertoar mistifikacije obuhvata pojmove primordijalnog nacionalizma krvi i tla impregnirane arhaičnim i religijskim zvučanjima. Na taj način se u zbirci teološko-političkih eseja o ratu *Jagnje Božije i Zvijer iz bezdana: Filosofija rata*, u pamfletskoj mešavini poezije i teologije, nastoji pružiti „objašnjenje i tumačenje“ rata „koji se vodio donedavno, i koji unutrašnje traje i dalje“.¹⁵ U pitanju je sveiscrpnno nastojanje da se nacionalni identitet iz „utrobe“ postvari kao istorijski događaj i obistini ratom. Takva racionalizacija vodi do „pravednog rata“ kao racionalne forme utrobnog-nacionalnog osećanja i njegovog istorijskog postvarenja: *Zato se mi pravoslavni Srbi u svakom ratu uvek vraćamo tom najdubljem kosovsko-zavetnom sloju našeg bića, tom svetoradničkom arhetipu srbskom, tom jeziku zavetnog deseterca koji nas mistički govori u kostima našim, još pre rođenja iz utrobe materine*.¹⁶

Takvom diskurzivnom praksom se, kroz manipulaciju osećanja i sećanja, i sugestije značenja i mišljenja, ideološka fikcija iz navodnog 'najdubljeg sloja bića' prevodi u konkretnu društvenu stvarnost. Ovakva racionalizacija je sumirana u tezi Dobrice Ćosića: „legitimna težnja srpskog naroda da živi u jednoj državnoj zajednici (...) ostaće trajni životni cilj Srba, *sve dok pamte hrvatski i muslimanski genocid*“.¹⁷ Iza tako motivisane interpretacije stoji propagandizam diskursa nacionalnih osećanja koji istorijske procese vidi 'ne onakve kakvi jesu, nego onakve kakvi bi trebalo da budu' (Ivan Đurić). Primenom ideološke mnemotehnike, selektivnog sećanja po unapred zapamćenoj nekromantijskoj shemi, seremitologizuju Kosovo i Jasenovac, odnosno aktualizuje mit o „svetoj zemlji“ i

¹⁴ Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja - dva razgovora sa Latinkom Perović*, (Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 2010). „Treba razlikovati istorijsku svest, u kojoj su nataloženi mitovi, i istorijsko mišljenje, koje je rezultat znanja o prošlosti. To nije pitanje slobodnog izbora već uzus istoričarskog zanata i njemu imanentne odgovornosti“ (Latinka Perović).

¹⁵ Zbirka teološko-političkih eseja *Jagnje Božije i Zvijer iz bezdana: Filosofija rata* predstavlja „saborno delo“ interpretativnog poricanja i relativizacije zločina od strane duhovne elite. Apodiktična u samo-pravednosti, ova knjiga ostaje poražavajući dokument o preratnoj, ratnoj i posleratnoj ulozi vladajuće duhovne elite u generisanju konflikta i mržnje.

¹⁶ Matej Arsenijević, „Pravoslavlje i rat“, u *Jagnje Božije i Zvijer iz bezdana*.

¹⁷ Dobrica Ćosić, intervju „Vreme iskušenja“, intervju radili Rade Brajović i Milan Mitić, *Večernje Novosti*, 4. avgust 1992. Kurziv moj. <http://web.arhiv.rs/Develop/Glasonose.nsf/7f8b99cf5c93c5b4c1257298004a125c/e369c2384338252fc12571ed00388fbc?OpenDocument> (pristupljeno 25. 05. 2013).

„izabranom narodu“ i improvizuje teza o „pravednom ratu“. Na taj način istorijska imaginacija oblikuje sadašnjost i piše njenu istoriju. Cilj je netransparentna, verbalna, interpretativna istina koja treba da prekrije činjeničnu, forenzičku istinu o zločinu.¹⁸ Sadašnjost tako postaje otvoren prostor poricanja i laži koje nam omogućuju da, umesto agonijskog proživljavanja sopstvene krivice, mi trajemo u upornoj, čak tradicionalnoj, deluziji pravednosti.

Teza o „pravednom ratu“ i danas predstavlja dogmatičnu poziciju Srpske pravoslavne crkve. Iz ugla duhovne vizije i tobožnje istoriosofske, „bitoslovne“ svesti, „rat su započele iste đavolje sile koje su uglavnom i započinjale sve ratove. A nama hrišćanima, nama pravoslavnim Srbima je ostajalo da se uvek borimo i da se odbranimo“.¹⁹ Takva sakralizacija politike ima u krajnjoj konsekvenci sakralizaciju (negiranja) zločina: u deluziji pravednosti, genocid u Srebrenici se nije dogodio. Srebrenica je „nametnuti kult“ i „jedan od najvećih mitova dvadesetog stoleća“; „džihadaska i špijunska laž o srebreničkom genocidu postala je sakralna i globalna istina“²⁰. Ovde se, dakle, na najgrublji način relativizuje sama činjenična (forenzička) istina i personalna istina (perspektiva žrtve), da bi se na taj način otvorio prostor relativizaciji ukupnog istorijskog konteksta – i obrnuto, da bi kanonizovana istorija postala osnov „prava i dužnosti“ na negiranje sopstvenih zločina.

TRAUMA TEOLOGIJE

„Krsni put“ hrišćanskog identiteta znači njegovu supsistencijalnu nemoć kao objektivnog identiteta, i njegovo jedino moguće *postajanje* kroz svedočenje egzistencijom. U tom smislu, prepreku na „Krsnom putu“ Srpske pravoslavne crkve u ne-identitet kao obzorju autentične egzistencije čini zgusnuto nebiće „nacionalnog identiteta“, obmanjujuća supstancijalnost „srpstva“. Stoga je neophodno - u podvigu ugledanja na Hrista - razgraditi u sebi/Crkvi/društvu tu prividnu supstancijalnost „nacionalnog identiteta“ i prokazati ga u njegovom nebiću kao prelest.

Nasuprot esencijalističkoj tezi o „nacionalnom osećanju“ kao zasnivajućem horizontu saznanja, u teologiji Krsta se oslobađa horizont hermeneutike egzi-

¹⁸ Takvom strategijom je bila rukovođena *Komisija za istinu i pomirenje SRJ* formirana nakon 5. oktobra 2000. godine inicijativom predsednika SRJ Vojslava Koštunice, koja je imala za cilj da u širem istorijskom kontekstu pruži interpretativnu pozadinu raspada SFRJ i ratnih zbivanja. Cilj je bio da se ustvari obezbedi suočavanje sa interpretacijom umesto sa činjenicama. Već po samom osnivanju Komisije su, zbog ovakvog programa njenog rada, iz njenog sastava istupili prof. Vojin Dimitrijević i Latinka Perović.

¹⁹ Episkop Zahumsko-hercegovački Dr. Atanasije (Jevtić), „Najgori od svih mogućih ratova“ u *Jagnje Božije i Zvijer iz bezdana*.

²⁰ Dobrica Ćosić, „Demokratske laži o Bosanskom ratu“ *Politika*, 14. 02. 2009. <http://www.politika.rs/rubrike/Kulturni-dodatak/Demokratske-lazi-o-Bosanskom-ratu.lt.html> (pristupljeno 25. 05. 2013).

stencije kao postojanja-za-drugog u polju neindiferentnog razumevanja²¹ - razumevanja koje od nas zahteva, u konkretnim političkim situacijama, „sebenapuštanje, put u neidentitet i neprepoznatljivost“ (Jurgen Moltmann). U kontekstu tranzicione pravde, pri suočavanju sa zločinom, u sebenapuštanju radi postojanja za drugog se pred nama i unutar nas događa „anamnetička aktualna prisutnost jedine Hristove pomirujuće žrtve“.²² Forenzička istina nas tada duhovno, moralno i politički obavezuje na sa-osećanje i neindiferentno razumevanje istine žrtve i njenog prava na lični izraz istine.

U smislu istine kao identifikacije/saosećanja sa žrtvom moguće je izvesti izvestan paralelizam principa istine u diskursu tranzicione pravde i istine u teološkom diskursu. Sa stanovišta istine raspetog Boga, *forenzička istina je božanska*.

Procesni stupnjevi istine u projektu tranzicione pravde podrazumevaju 1) *forenzičku istinu* (činjenicu zločina potvrđenu identifikacijom žrtve i zločinca i lociranjem događaja u prostoru i vremenu), 2) *personalnu istinu* (ličnu istine žrtve, njenuperspektivu-iz-traume), 3) *dijalošku istinu* (post-traumatsko uzajamno suočavanje sa zločinom, krivicom i odgovornošću u cilju dostizanja interpersonalne (inter-nacionalne/inter-konfesionalne) verifikacije istine o zločinačkoj prošlosti), 4) *restorativnu istinu* (prihvatanje jedne-zajedničke verifikacije-suda o istini i neistini, krivici i kazni; transformaciju traume u kultivisano sećanje (oproštaj, pomirenje).

U duhu teologije Krsta moguće je, u odnosu na navedenu procesualnost iskustva istine u okviru tranzicione pravde, predložiti analoški proces u teološkom diskursu, kao „Krsni put“ – od gubitka sopstvenog identiteta do nalaženja sopstva u drugom:

<i>Forenzička istina</i>	Identitet	<i>Raspeti Bog</i>
<i>Personalna istina</i>	Trauma identiteta	<i>Agonija i bogoostavljenost</i>
<i>Dijaloška istina</i>	Sopstvo-u-drugom	<i>Razgovor sa razbojnikom</i>
<i>Restorativna istina</i>	Drugi-u-meni	<i>Smrt / Vaskrsenje</i> (oproštaj/iskupljenje/spasenje)

Između analognih procesa iskustva istine u pravnom odnosno teološkom diskursu nalazi se zajedničko, jedinstveno iskustvo traume, jedan nedeljiv političko-teološki realitet smrti (krivice i odgovornosti). Isus je razapet na krst političke smrti. Bio je ubijen *zbog Njegove politike identiteta* kojom je zastupao *pravo svakog na život*, toliko neotuđivo, da je cena takve politike bila smrt na krstu krajnje destrukcije sopstvenog identiteta. U *identičnom* smislu, ukoliko

²¹ Vukašinović, „Razlika, religija i kulturna politika identiteta“: str. 75.

²² Moltmann, op. cit./ *Raspeti Bog*, str. 55.

zaista jeste Telo Hristovo, Crkva na sebi oseća bol stigmi stigmatizovanog-drugog. Ona je onoliko autentično hrišćanska koliko političku boli egzistencijalnu sudbinu drugog oseća kao svoje raspeće, „sledeći onoga koji je napustio svoj božanski identitet i svoj istinski identitet našao na krstu“.²³

Ovakav konceptualni paralelizam svakako ne znači pokušaj da se principi i procesi tranzicione pravde obrazlože teološki, da bi postali opravdani. Naprotiv, ovim postupkom želim ukazati na to da se u osnovnim operativnim kategorijama tranzicione pravde, njihovim konceptualnim premeštanjem u teološki diskurs, pronalazi kontekstualni prostor za fundamentalno teološke realitete, odnosno za zasnivanje anamnetičko-kritičke perspektive kontekstualne političke teologije.²⁴ Iz te perspektive, za Crkvu, njena temeljna teologija Krsta postaje interna dimenzija tranzicione pravde. U tom smislu je tranziciona pravda potreba same teologije i događaj unutar nje. Prihvatanjem tranzicione pravde kao eksterne dimenzije Krsnog puta Crkve u ne-identitet, postalo bi moguće da se, doprinosom same Crkve, prihvatanjem forenzičke i personalne istine, prošlost podvrgne refleksiji o političkoj i moralnoj odgovornosti i omogućiti dostizanje restorativne istine.

U tom procesu ključnu ulogu ima politička teologija kao teološka svest o sebi-imanentnoj krizi identiteta Crkve, koja bi, svedočeci realnost „jedine Hristove pomirujuće žrtve“ zastupala nužnost tranzicione pravde kao puta od forenzičke istine do pomirenja. Na tom Krsnom putu dostizanja restorativne istine neophodan/neizbežan je egzorcizam demona nacionalizma iz bitoslovne svesti, de(kon)strukcija nacionalnog identiteta i diskontinuitet-u-identitetu. Tek prestanak važenja do sada suverenog diskursa „nacionalnih osećanja“ idiskvalifikacija ekskluzivnih interpretativnih premisa bi osposobili osvetljavanje, ustanovljenje i prihvatanje *jedne istine* (kao, u teološkom smislu, istine-jedinog-drugog, drugog kao jedinog-sebe) kao preduslova izgradnje poverenja i trajnog mira.

U potrebi za restorativnom istinom, „Krsni put“ tranzicione pravde nema drugo polazište od „stigme“, forenzičke istineo rani na Hristovom telu. Stvarno suočavanje sa prošlošću biće postignuto tek dostizanjem osećaja beskompromisne *lične odgovornosti* - tek ako istina pokrene internalizaciju bola žrtve u vidu sopstvenog bola (stida i kajanja). U toj refleksiji o odgovornosti, sopstvenom zločinačkom potencijalu i sopstvenoj krivici biće moguće da *doživimo istinu*, sagledamo sebe u svetlu istine i imenujemo sebe kao odgovorne. Govor svedočenja i govor pokajne ispovesti uzajamno oslobađaju. Tek doživljaj istine omogućuje etički katarzis.

²³ Ibid. str. 25.

²⁴ Videti rad u tom pravcu rad „Kontekstualna politička teologija“ Nikole Kneževića u njegovoj knjizi *Savremena politička teologija na Zapadu: dijalektika političke transformacije društva* (Beograd: Bogoslovsko društvo Otačnik, 2012).

LITERATURA

- Bahtin, Mihail, 2010. *Ka filozofiji postupka*, Službeni glasnik: Beograd.
- Bošković, Aleksandar, 2007. *Nacionalizam kao sudbina: Nekoliko stavova srpskih intelektualaca o raspadu Jugoslavije*, zbornik *Pomeramo granice*. Institut društvenih nauka: Beograd.
- Brubejker, Rodžer i Kuper, Frederik, 2003. *S onu stranu „identiteta“*, Reč no. 69/15, 2003.
- Cinpoes, Radu, 2008. *From National Identity to European Identity*, Journal of Identity and Migration Studies, Volume 2, number 1, 2008.
- Demitologizacija religijskih narativa na Balkanu*, zbornik; Centar za iustraživanje religije, politike i društva: Novi Sad, 2012.
- Iščekujući Evropsku uniju: stabilizacija međuetničkih i međureligijskih odnosa na Zapadnom Balkanu. Tom 1*; Beogradska otvorena škola, Beograd, 2010.
- Jagnje Božije i Zvijer iz bezdana: Filozofija rata*, zbornik; Svetigora, Izdavačka ustanova Mitropolije Crnogorsko-primorske: Cetinje, 1996.
- Knežević, Nikola, 2012. *Savremena politička teologija na Zapadu: dijalektika političke transformacije društva*, Bogoslovsko društvo Otačnik: Beograd.
- Konstantinović, Radomir, 2010. *Filozofija palanke*. Otkrovenje: Beograd.
- Marković, Vera, 2006. *Promene vrednosnih orijentacija*, u: Mihailović, Srećko (ur.) *Pet godina tranzicije u Srbiji 2*, Socijaldemokratski klub i Fondacija Friedrich Ebert: Beograd
- Milosavljević, Olivera, 2010. *Činjenice i tumačenja - dva razgovora sa Latinkom Perović*, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji: Beograd.
- Moltmann, Jurgen, 2005. *Raspeti Bog: Kristov Križ kao temelj i kritika kršćanske teologije*, Ex Libris: Rijeka.
- Nacija kao problem ili rešenje: Istorijski revizionizam u Srbiji*, Futura publikacije, Novi Sad, 2008.
- Radenović, Sandra, 2006. *Nacionalni identitet, etnicitet, (kritička) kultura sećanja*, Filozofija i društvo, Institut za filozofiju i društvenu teoriju: Beograd.
- R/evolucija i poredak, o dinamici promena u Srbiji*, zbornik; Institut za filozofiju i društvenu teoriju: Beograd, 2001.
- Ristić, Irena, 2007. „*Pakao – to su drugi*“: *Još jednom o Jugoslaviji*, zbornik *Pomeramo granice*. Institut društvenih nauka: Beograd.
- Slapšak, Svetlana, 2009. *Antikultura protiv kontrakulture: kulturna politika tranzicije?*, Republika, 460/461
- Subotić, Jelena, 2005. *Domestic Political Use of Transitional Justice: Evidence from the Former Yugoslavia*
- Subotić, Jelena, 2005. *Hijacked Justice: Domestic Appropriation of International Norms, Human Rights & Human Welfare*, Working Papers website, www.du.edu/gsis/hrhw/working/2005/28-subotic-2005.pdf
- Vukašinović, Želimir, 2011. *Razlika, religija i kulturna politika identiteta*, časopis *Diskursi* (god I/br 1). CEIR, Sarajevo 2011.
- Zašto se u crkvi šapuće*; zbornik, Peščanik: Beograd, 2007.

NASILJE KAO ELEMENT U RAZLIČITIM RELIGIJSKO-POLITIČKIM KONTEKSTIMA

Sažetak: U radu se iznosi istorijski pregled nasilja kao značajnog elementa u raznim religijsko-političkim procesima u daljoj prošlosti. Posebno se analizira religijski element u upotrebi nasilja radi realizacije različitih političkih ciljeva, kao i elementi koji utiču na motivaciju ljudi u prošlosti. Činjenica je da mnogobrojni oblici organizovanog nasilja i danas imaju religijski element iako to nije osnovni motiv za ispoljavanje nasilja. Na osnovu analize moguće je zaključiti da je religija bitno uticala na mnoge pokrete u prošlosti, ali da postoje značajni kvazireligijski modeli i u sekularnim pokretima koji sprovode nasilje. Takođe je važno uočiti mnogobrojne faktore koji utiču na ekstremno poimanje religije koja se zloupotrebljava u političke svrhe.

Ključne reči: religija, politika, nasilje, kontekst, istorija, pokreti, organizovano, analiza.

UVOD

U posmatranju različitih procesa u društvu, neretko se gubi iz vida genetički pristup određenom problemu, odnosno prisustvo određenih istorijskih konstanti, koje egzistiraju skoro od postanka ljudske civilizacije do danas. Smatra se da religija (u primitivnim oblicima) postoji od samog nastanka ljudskog roda, odnosno od razvijanja svesti čoveka do nivoa samospoznaje postojanja. Poznato je kako je još neolitski lovac imao poseban religijski ritual sahranjivaja sa oružjem, posudama i trofejima, kao i specifičan kult predaka, čija se pomoć priziva u religijskim obredima. Neretko su na zidovima pećine u kojoj su praljudi živeli, iscrtavane slike životinja koje su lovili, što je bio magijski element, veoma važan u nastanku prvih primitivnih oblika religije (Barović, 2010: 25).

Stara rodovska zajednica nije bez razloga svoje bogove videla u obliku životinja, od vuka do jelena, a šamani i vračevi u tom prvobitnom društvu često su navlačili kože i rogove „svetih životinja“ da bi tako obučeni prizvali drevne duhove i demone. Kao što savremeni lovci trofeje vešaju po svojim kućama, tako su i naši preci po pećinama i sojenicama postavljali rogove i lobanje divljih životinja koje su ulovili, i u njima videli religijske simbole i toteme. Prinošenje žrtvi božanstvima pružalo je nadu da će im biti pružena zaštita, dobar ulov, sigurnost od drugih plemena ili bolesti.

Koliko duboke korene vuče kult životinja koji još uvek egzistira u primitivnim religijama i kultovima pojedinih naroda Sibira, najbolji primer je medved koji se poštuje neverovatnih 70.000 godina, a pronađeni su podaci da ga je obožavao još neandertalac (Barović, 2010: 25). Poznato je više pećina gde su nađeni tragovi da su tadašnji lovci polagali medveđe lobanje u posebne kamene škrinje, a u najpoznatija svetišta spada slavna „Zmajeva pećina“ u austrijskim Alpima.

Sa druge strane, od kada postoji prvi oblik religijskog okupljanja ljudi, postoje i elementi nasilja, simboličkog, verbalnog ili fizičkog. Religijska konstanta dugi vremenski period bilo je prinošenje žrtve, pre svega u obliku ritualnog ubijanja pojedinih „svetih“ ili obrednih životinja, koje sveštenik na oltaru (neretko se i danas naziva žrtvenik) ritualno prinosi božanstvu na dar. Bilo je primera iz arheologije da su prinošene ljudske žrtve u Evropi uglavnom u paleolitu, ali i nešto kasnije (zanimljiv je obred davljenja u močvari osoba koje su vezane), dok je u pojedinim religijskim sistemima centralne i južne Amerike taj obrazac egzistirao sve do pre 6 do 7 vekova unazad. Kao objekti ritualnog nasilja uglavnom su viđeni ratni zarobljenici, ali neretko su to bila i deca, koja se smatraju „darovima“ koje božanstva rado primaju. U religiji naroda Skita sa obala Ponta (Crnog mora), postojao je običaj dobrovoljnog prijavljivanja za žrtvovanje, što se smatralo za izuzetnu čast. Dobrovoljac je bacan na unapred postavljena koplja, kada bi se nabađao u samrtnom ropcu je tumačio navodnu volju ili želje duhova predaka, a kada bi izdahnuo od okupljenih sunarodnika je slavljen i poštovan kao glasnik i posrednik između dva sveta.

Sve su to bili primitivni oblici upotrebe nasilja u religijske svrhe kod primitivnih društvenih uređenja, koja to nisu bila po nivou tehničkog i tehnološkog napretka, već pre svega, shvatanju mesta i značaja humanosti u okvirima religioznosti. Odnos nasilja i religije i danas je veoma aktuelna tema, jer treba razmotriti taj specifičan fenomen sa više aspekata. U savremenom svetu ima previše „nasilja u Božje ime“, da upotrebim sintagmu Marka Juergensmeyer, koji je odlično zapazio da je versko nasilje doživelo uspon na globalnom planu (Juergensmeyer, 2000). Nije nepoznato da je i u modernoj civilizaciji, neretko prisutan momenat organizovanog nasilja u verske svrhe, pa čak i verskih ratova ili poziva na iste, što nam sugerise da je po sredi strukturalan problem, koji se javlja u različitim religijsko-političkim kontekstima.

RELIGIJA I NASILJE KROZ ISTORIJU

Iz istorijskih izvora imamo svedočanstva da su za antičke Grke, Olimpijske igre bile religiozna svetkovina, ali ni taj sveti čin obogaćen molitvama i besedama filozofa i istorika nije prolazio bez pojava koje bi danas definisali kao manje ili više spontane izlive nasilja, pa se obavezno ukazivala potreba za organizova-

nim suzbijanjem izgreda. „Finli i Pleket kažu da je svetina u svakom pogledu bila „sklona strančarenju, halapljiva i razdražljiva kao u bilo koje drugo doba. Gatman ističe da su helanodike (glavni zvaničnici igara V.B.) imenovale pomoćnike da vode računa i o atletama i o posmatračima (mastigofore, to jest „bičevaoc“ i rabduhe, to jest „pendrečlije“) što ukazuje da je postojala određena mera protivzakonitog ponašanja i potrebe za organizovanim zavodenjem reda“ (Scambler, 2005: 31).

Većina današnjih konzumenata informacija robuje stereotipu o visokomoralnim i plemenitim religioznošću prožetim antičkim olimpijskim nadmetanjima, ali istorijska faktografija ukazuje da je redovna pojava na tim starovekovnim takmičenjima bilo podmetanje, nameštanje i korupcija a sam kraj olimpijskih igara skopčan je sa nemirima, tučama i demonstracijama u savremenom smislu te reči. „Međutim one (Olimpijske igre VB) su nastavile da se održavaju i tokom sledećih vekova, da bi Ambrozije, koji je 374 godine bio izabran za biskupa u Milanu, zatražio od Teodosija Velikog da zabrani olimpijska takmičenja jer su postala izvor nemira i nereda“ (Gavrilović, 2003: 203). Preplitanje verskog elementa sa nasiljem kod starih Grka je momenat koji se često javlja u mitologiji, jer mnogobrojni bogovi ne samo da nanose zlo jedni drugima, već i obasipaju strašnim gnevom obične smrtnike ako im ne čine po volji.

Jedno od ranih pisanih svedočanstava o organizovanom nasilju nalazimo u Bibliji, knjizi koju hrišćani smatraju za svetu. U Starom zavetu imamo i primere za usmereno delovanje biblijskih demonstancija: „A narodu zapovjedi Isus (Isus Navin V.B.) govoreći: ne vičite i nemojte da vam se čuje glas i nijedna riječ da ne izide iz usta vaših do dana kada vam ja kažem: vičite; tada ćete vikati...I obidoše oko grada jednom drugoga dana, pa se vratite u oko; tako učiniše šest dana. A sedmoga dana ustaše zorom i obidoše oko grada isto onako sedam puta: samo toga dana obidoše oko grada sedam puta“ (Biblija, 1985: 206).

Pored scena mirnih oblika okupljanja u Starom zavetu je moguće naći veliki broj primera za nasilje, odnosno za primere organizovanog nasilja: „I reče Isus: što si nas smeo? Gospod da te smete danas! I zaslu ga kamenjem sav Izrailj i spališe sve ognjem zasluvi kamenjem“ (Biblija, 1985: 25). Ako dalje u kratkim crtaama analiziramo glavnu religijsku knjigu hrišćanstva Novi zavet, u Jevanđeljima je takođe moguće naći primere ne samo fizičkog već i verbalnog nasilja, uperenog protiv osnivača nove vere: „A oni jednako navaljivahu s velikom vikom i iskahu da se on razapne; i nadvlada vika njihova i glavara svešteničkih“ (Biblija, 1985: 92).

U Novom zavetu postoji evidentno nasilje nad prvim hrišćanima koji su od strane mase na razne načine napadani zbog razlike u verskim pitanjima, a jedan od izgovora za nasilje je bilo sumnjičenje za organizovanje pobune: „Jer se bojimo da ne budemo tuženi za današnju bunu; a nijednoga uzroka nema

kojijem bismo se mogli opravdati za ovu bunu. I ovo rekavši raspusti narod koji se bješe sabrao“ (Biblija, 1985: 40)

Slično hrišćanskom predanju ni islamskom verskom učenju nije nepoznato nasilje u verske svrhe. Osnivač muslimanske religije Muhamed i sam je pred okupljanjima nezadovoljnih sugrađana, odnosno usled straha od nasilja i napada, morao napustiti svoj rodni grad Meku i preći u Medinu. U islamu je od raznih verskih i političkih lidera obilato korišćeno okupljanje stanovništva sa željom da se realizuju određeni ciljevi a postoje podaci i o organizovanom pridobijanju „kritične mase“. „Odlično shvatajući i to još tada sredinom XII veka, nezamenljivu ulogu psihološke mobilizacije, stavlja u pogon (arapski sultan Nurudin, neprijatelj krsataša u Svetoj zemlji – VB) istinsku propagandnu mašineriju. Nekoliko stotina učenih ljudi, većinom verskih dostojanstvenika, imaće zadatak da mu pribavi živu naklonost naroda i time natera vođe arapskog sveta da se svrstaju pod njegov barjak“ (Maalouf, 1983: 169–170).

Uz aktivnosti koje su povezane sa raznim oblicima nereda skopčani su i nasilni akti koje su nisu bile retkost u srednjovekovnoj religijskoj istoriji Bliskog istoka: „Sokacima (Damaska VB) se razlije silna svetina, vitlajući sabljama i bodežima. Krene po celom gradu progoniti batinije, njihove rođake, prijatelje, te sve one za koje se sumnja da su im naklonjeni, tražeći ih po njihovim kućama i nemilosrdno ih ubijajući“ (Maalouf, 1983: 133).

U Vizantiji su česte promene vladara i unutrašnji nemiri počinjali protestima i nasiljem stanovništva i političkih grupacija, a u duhu antičke tradicije postojala je politička podela koja se manifestovala na hipodromu. Tamo su glavnu reč vodile stranke (*deme*) koje se dele na plave i zelene. Bile su to boje koje su nosili hipodromski kočijaši a gradsko stanovništvo okupljalo se prema afinitetima oko vođa (*demarsi*) i tvrdog stranačkog jezgra pa su na taj način političke grupacije imale važnu ulogu u životu Vizantijskog carstva.

Od sredine V veka nove ere politički život carstva obiluje sukobima dve stranke a sama vlada morala je računati na njihov uticaj u narodu. Deme su po mišljenju istoričara predstavljale preživjele elemente stare slobodarske tradicije antičkih gradova. Stranke plavih i zelenih često su posezale za klasičnim demonstracijama koje su retko bile mirne a nisu se ustezali ni da napadaju najviše simbole vlasti. „Car Anastasije I, koji je favorizovao staleže trgovaca i zanatlija i otvoreno podržavao monofizite, bio je pristalica stranke zelenih. Stoga su plavi istupali protiv njegove vlade. Više puta su javne zgrade spaljivane a carski kipovi obarani i vučeni po ulicama. U Hipodromu je dolazilo do bučnih demonstracija i sam je car teško insultovan od sakupljenog naroda. Zbog monofizitske rečenice koja je po carevom nalogu uneta u pesmu Trojesvetih izbila je 512. godine u Carigradu pobuna koja zamao nije Anastasija stala kruna“ (Ostrogorski, 1969: 86–87). Posebno nasilni bili su sukobi u vreme ikonoborstva, kada su unutar pravoslavne crkve izbile nesuglasice oko (ne)poštovanja ikona, gde se

veoma brzo sa verskih argumenata prešlo na sukobe, progonstva, zatvaranja i ostale oblike nasilnih akata, koji nemaju mnogo veze sa duhovnošću.

Zahvaljujući velikoj dominaciji crkve u srednjevekovnoj evropskoj istoriji ima obilje podataka o verski motivisanom nasilju, za šta su najbolji primeri krstaški ratovi (Džajs, 2003). Svi krstaški ratovi, makar deklarativno su motivisani verskim elementima, a oslobođenje Svete zemlje, smatralo se dužnošću svakog hrišćanina. Onaj ko bi poginuo u krstaškom ratu imao je „sigurno“ iskupljenje za sve počinjene grehe, a pri tom se surovost prema neprijateljskom stanovništvu nije smatrala za neki prestup. Koliko daleko je išao verski entuzijazam tadašnjih pobornika krstaških ratova, najbolje svedoči takozvani „Dečji krstaški pohod“, u kojima su fanatizovani verski lideri povelili nekoliko hiljada dece koja su stradala usled gladi i napada neprijateljskih trupa. Poseban relikv krstaških ratova, bili su razni viteško-monaški redovi, kojima je katolička crkva spojila na prvi pogled nespojivo (Pikar, 1987). U cilju zaštite svetih mesta u Palestini iznikli su redovi monaha koji su u isto vreme bili i ratnici, koji se na vojnim pohodima nisu mnogo po surovosti i načinima ratovanja, izdvajali od ostalih feudalnih armija, čuvenih po nemilosrdnom vojevanju i svim pošastima koje sobom nosi verski motivisan rat (Bloch, 1983).

Zapadna civilizacija je imala prilike da oseti verske sukobe i prave ratove u doba reformacije. Martin Luter je nezadovoljstvo naroda prodajom „oprostajnica greha“ (indulgencijama) iskoristio da od protesta i okupljanja preko sukoba i verskog nasilja koje je prouzrokovala protivreformacija, stvori novi religiozni pokret, koji živi do danas i okuplja ogroman broj hrišćana. Luterova crkva nazvana je protestantskom, zbog protesta koji su upućeno papi i katoličkom kleru, a vernici se u svakodnevnom govoru nazivaju protestanti iako pripadaju različitim zajednicama: kalvinisti, evanđelisti, reformatori, luterani. Princip prava na versko samoorganizovanje i samostalnu versku zajednicu koja neće plaćati papi poreze, pravo na izbor sveštenika, oblik službe, posebno skromno ukrašavanje crkava, odsustvo kipova, jednostavnu liturgijsku odeždu pastora i sl. protestanti su skupo platili tokom verskih ratova, od kojih je najznačajniji Tridesetogodišnji rat koji je opustošio posebno nemačke zemlje (Asch, 1997). U tom svetlu treba posmatrati i instituciju inkvizicije, koja je koristila organizovano nasilje u cilju iznuđivanja dokaza za razne „prestupe“.

NASILJE I RELIGIJSKO-POLITIČKI KONTEKSTI

U svakom razmatranju savremenih političkih procesa, naše političke elite, kao da nisu u stanju da determinišu značaj i ulogu koju religija ima na globalnom planu. Veliki broj političkih odluka koje donose političke vođe najvećih i najmoćnijih zemalja, u značajnoj meri su inspirisane religijskim motivima. Nije na odmet podsetiti da predsednik Sjedinjenih Američkih Država tradicional-

no polaže zakletvu na Svetom pismu, a da se upravo u toj zemlji, svako lice koje svedoči na sudu zaklinje na najsvetijoj knjizi svih hrišćana. U pojedinim zemljama kao što je npr. Vehabijska kraljevina Saudijska Arabija, religija je neodvojivi aspekt svakodnevnog života i rada, da ne pominjemo sudstvo, koje je u potpunosti prožeto islamom, ili političke odluke, koje se uvek donose uz konsultovanje verskih lidera. Ista je situacija u Islamskoj Republici Iran, gde je upravo religijski šiitski vođa ajatolah Homeini sproveo versku islamsku revoluciju i pri tom u sve pore društva na velika vrata uveo šiitski verski sistem. Takođe je i u Izraelu, religija od velikog značaja za svakodnevni život, ali i nastanak i razvoj te bliskoistočne države. I u hrišćanskom svetu postoje primeri teokratskih sistema, jer ne treba zaboraviti da je papa ne samo verski poglavar već i prvi čovek države Vatikan. Vera ima manje ili više značajan uticaj na gotovo sve države, posebno nakon pada socijalističkog bloka krajem osamdesetih godina prošlog veka, jer je komunistička partija u svim državama kojima je vladala, bila restriktivna prema religiji. Sveštenici su proganjani, čak i likvidirani, verski objekti su rušeni, a vernici stigmatizovani, dok je vladajuća elita po potrebi organizovala čitave kampanje protiv vere i onih koji se smatraju vernicima. Sa druge strane treba istaći da je i pored uticaja religije na lidere najmoćnijih država teško reći da je savremeno čovečanstvo lišeno ratova, masovnog nasilja i drugih oblika političke nestabilnosti.

Interakcija religije i politike u svakom savremenom društvenom totalitetu je manje ili više primetna, u zavisnosti od niza faktora, među kojima se izdvaja društveno uređenje, običaji, pravne norme, stepen sekularizacije društva i sl. Ako posmatramo religijske elemente u prošlosti, tada je važno uočiti veliki značaj koji je religija imala u svim političkim sistemima i društvenim uređenjima, u daljoj ali i bližoj istoriji, i to na planetarnom nivou. Sve do francuske buržoaske revolucije, svaka vlast je tumačena kao božanska promisao, a vladareva prava su proisticala iz božje volje; u pojedinim slučajevima vladar je čak identifikovan sa božanstvom, kao što je to bio slučaj u Egiptu. Uticaj religije na društvo od 1789. godine postepeno opada, ali je potpuno iluzorno smatrati da taj uticaj više ne postoji, jer i danas egzistiraju državna uređenja koja je moguće determinisati kao teokratska. U pojedinim društvenim uređenjima religija je zabranjivana ili gušena, kao što je bio slučaj u komunističkim državama ili u nacionalsocijalističkoj Nemačkoj, ali je i tada građanima nuđena alternativa, u vidu kvazireligijske identifikacije sa ideološkim vođama i zamenom verskih praznika za državne. Vrhunac kvazireligijske zamene teza je pokušaj da se pobjeda Crvenih Kmera u Kambodži, proglasi za nultu godinu, što je klasičan primer izgradnje kvazireligijskog sistema, pod plaštom negiranja religije kroz uvođenje specifičnog dijalektičkog materijalizma, implementiranog u ekstremnoj ideološkoj konstrukciji.

Ako posmatramo nasilje, mogu zaključiti da je ono prisutno od nastanka civilizacije, a kako Erik Hobsbaum primećuje, ma koliko se civilizovan čovek

tome protivio, ono je prisutno a čini se, uvek će tako i biti. „Liberalna retorika nikada nije uspela da shvati da nijedno društvo ne funkcioniše bez određenog stepena nasilja u politici, čak i u kvazisimboličkom obliku poput štrajkačkih straža ili masovnih demonstracija, i da nasilje ima razne nivoe i pravila, kao što to zna svako u društvima gde je ono deo tkiva društvenih odnosa, i na šta Međunarodni Crveni krst stalno pokušava da podseti varvarizovane zaraćene strane dvadeset i prvog stoleća“ (Hobsbaum, 2008:36). Treba naglasiti da mentalitet, običaji, način života i specifičnosti određenih religija, sobom nose posebnosti koje treba razumeti, iako su teško prihvatljive u drugim verskim kontekstima. Jedan od oblika iskazivanja verskog ubeđenja i protesta podrazumeva i samospaljivanje, koje u znak protesta primenjuju budistički monasi u jugoistočnoj Aziji. U tom delu sveta postoji oblik samožrtvovanja koji je potpuno stran i nepoznat evropskoj i zapadnoj civilizaciji. Pored stalnog širenja oslobodilačkog pokreta i velikih gubitaka sajgonske vojske u vreme Vijetnamskog rata (samo u toku 1964. godine dezertiralo je 80.000 sajgonskih vojnika), sajgonski režim je došao u sukob sa budistima koji su tokom 1963. i 1964. organizovali demonstracije u gradovima, praćene samospaljivanjem sveštenika. Na taj način su sveštenici i budistički monasi slali poruku da je nasilje neprihvatljivo i primenom dobrovoljnog žrtvovanja i samopovređivanja do smrti, demonstrirali su odlučnost da se suprotstave autoritarnom režimu vojne hunte.

Posebno se može polemisati o tome da li je priroda najvećeg broja religija nasilna, ali na osnovu primera da se zaključiti da hrišćanstvo kao deklarativno veoma miroljubiva religija ima bogatu istoriju nasilja. Miroslav Volf iznosi pet argumenata u razmatranju odnosa hrišćanstva i nasilja i smatra da prvi argument za nasilje leži u tome da su religije po prirodi nasilne, o čemu istorija verno svedoči (Volf, 2005:6). Nasilje je u savremenim religijama uglavnom simboličko i ritualno, ali je veoma teško sprečiti i ograničiti manje ili više obrazovanog vernika da ispravno tumači i shvati nasilje, koje se u odbrani „svoje“ religije može svesti na verbalno pa i fizičko nasilje u funkciji apologetike.

Zbog svega iznetog važno je istaći značaj naučnog posmatranja odnosa nasilja i religije, što se delimično istražuje u različitim naukama i interdisciplinarnim seminarima. U tom svetlu posebno treba posmatrati političku teologiju koju je Nikola Knežević definisao na sledeći način: „Politička teologija predstavlja diskurs koji putem različitih teorijskih pristupa želi da ispita mogućnosti i implikacije religijskih postulata unutar društvenog i političkog konteksta“ (Knežević, 2012: 11). Ne samo u okviru političke teologije, već i u okviru drugih naučnih disciplina možemo analizirati dati problem, ali valja istaći da je istorijski kauzalitet zanimljiv za istraživanje i ekspliciranje odnosa religije i nasilja. Posebno je važno dodatno razmotriti verbalno nasilje, kojeg je sve više a dolazi od strane predstavnika verskih zajednica i neretko se može videti, čuti ili pročitati u medijima. Tu je takođe prisutan i problem sagledavanja nasilja u

okviru aktuelnih teoloških rasparava u kojima je svakako zanimljiva feministička teologija, koja posebno razmatra seksizam, kao poseban oblik nasilnog diskursa (Radford Ruether, 1983).

ZAKLJUČNO RAZMATRANJE

Na kraju rada možemo zaključiti da je religijski element često u prošlosti bio prisutan u mnogim oblicima izliva nasilja. Religija je značajno uticala na formiranje mišljenja i stavova velikog broja ljudi što se odrazilo i na njihovo političko, socijalno i profesionalno delovanje. Nemogućnost da se razume uticaj religije na donošenje političkih odluka često je uzrokovalo simboličko, ritualno ili fizičko nasilje kao i ljudske žrtve, što se posebno pokazalo u totalitarnim društvima. Takva društva guše ne samo slobodu misli već i religijska osećanja što je posebno tragično u jednopartijskim sistemima kao što je fašizam, nacizam ili komunizam.

Uticaj religije i verskih lidera na savremen oblike izliva nasilja je posebno izražen u tradicionalistički uređenim državama, gde je religija iako je zemlja zvanično sekularna veoma bitna u životu ljudi. Savremeni religijski uticaji na društveni totalitet u značajnoj meri se podcenjuju, što nije opravdano posebno u postkomunističkim zemljama, gde je dugo vremena religija bila zabranjena, a sveštenici su bili proganjani.

Takav odnos nije opravdan ni sa političkog, niti sa socijalnog aspekta jer se religijski elementi mogu videti čak i na demonstracijama i drugim skupovima sa elementima nasilja koji nemaju veze sa religijom, niti je ona centralni problem okupljanja. Na primerima iz prošlosti slikovito je prikazano koliko je vera uticala na stanovništvo ali je taj uticaj očigledan i u naše vreme, kada sve više mladih ljudi nalazi izlaz iz teške sadašnjice, u ekstremnim verskim učenjima, u kojima vera postaje opravdanje za organizovano nasilje i teror nad nedužnim pripadnicima druge verske grupe. Da upotrebimo Volfovu paradigmu da "ako je Bog odlučio da bude na našoj strani, tada mi sebe vidimo kao božje vojnike" (Volf, 2005:10). Ta specifična identifikacija dozvoljava nekritički nastrojenom verniku da po svojoj volji procenjuje šta bi Bogu bilo drago da u njegovo ime učini, a kauzalitet sa svetim knjigama sugerise da je ponekada dozvoljeno „sveto“ nasilje, odnosno nasilje u Božje ime, što se svodi na pogrešnu interpretaciju, ali u tome se nalazi i sama suština opasnosti. Kao konstanta ljudskog bivstva nasilje će u većoj ili manjoj meri biti prisutno u ljudskoj civilizaciji, ali je dužnost svih religija da rade na tome da se interreligijskim dijalogom i razumevanjem rešavaju nesuglasice i problemi, a ne golim nasiljem koje je logičan sled stvari za čoveka iz daleke prošlosti ali ne i savremenog vernika koji treba da razume suštinu vere, a ne da je dokazuje mačem.

IZVORI I LITERATURA

- Asch Ronald, *The Thirty Yeras War. The Holy Roman empire and Europe, 1618–48*, St. Martin's Press, New York, 1997.
- Barović Vladimir, Kult medveda star 70.000 godina, Trofej, broj 2, 2010. 23–27.
- Biblija ili *Sveto pismo staroga i novoga zavjeta* (1985), Knjiga Isusa Navina glava, preveo Đura Daničić, Biblijsko društvo, Beograd.
- Bloh Mark, *Feudalno društvo*, Beograd, 1983.
- Cook David, *A History of Narrative Film*, Paperbac, Fourth Edition, London, 2004.
- Džajs Frensis, *Vitezovi kroz istoriju*, Utopija, Beograd, 2003
- Gavrilović Darko, *Svetlost i tama savremenog sveta 1775–2000*, Glas srpski, Banja Luka, 2003.
- Gavrilović Slavko, *Srbi u Habzburškoj monarhiji 1792–1849*, Matica srpska, Novi Sad, 1994.
- Group of authors, *Military History for Students of Defens Academy*, Vojnoizdavački zavod Split, 1977.
- Juergensmeyer Mark, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of religious Violence*, University of California Press, Berkeley, 2000.
- Kershaw Ian, *Hitler 1889–1936 Hubris*, W.W. Norton & Company, New York, 1999.
- Knežević Nikola, *Savremena politička teologija na zapadu, Otačnik*, Beograd, 2012.
- Langer William Leonard, *An Encyclopedia of World History*, Houghton Mifflin Company Bostob, 1948. Laqueur Valter, *Europe an our Time, A History 1945–1992*, Penguin Books, New York, 1993.
- Maalouf Amin, *Les Croisades vues par les Arabes*, Editions JC Lattes, Paris, 1983
- Nolte Ernst, *The Three Faces of Fascism*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1965.
- Ostrogorski Georgije (1969), *Istorija Vizantije*, Prosveta, Beograd.
- Petranović Branko, *Srbija u Drugom svetskom ratu 1939–1945*, Vojnoizdavački i novinski centar, Beograd, 1992.
- Pikar Mišel, *Templari vitezovi Gospodnji*, Arion, Zemun, 1987.
- Popolo d'Italia, 28.10.1922, article: *Tutte le caserme di Siena occupate dai fascisti. I grigoverdi fraternizzano con le Camicie Nere*.
- Radford Ruether Rosemary, *Sexism and Godtalk: toward a feminist theology*, Beacon Press, Boston, 1983.
- Scambler Graham, *Sport and Society: History, Power and Culture*, Open University Press, Breksihre, 2005.

ULOGA RELIGIJE U POMIRENJU I TRANZICIONOJ PRAVDI

Tilly Charles, *The Formation of National states in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

Trevelyan George Macaulay, *History of England*, Longman, London, 1981.

Trevelyan George Macaulay, *The English Revolution 1688–1689*, (First issued as an Oxford University Press 1965.), New York, 2006.

Volf Miroslav, *Christianity and Violence*, Yale University Divinity School, 1–24.

PhD Vladimir Barović, Assistant professor,
University of Novi Sad,
Faculty of Philosophy in Novi Sad,
Department of Media Studies.

VIOLNCE AS ELEMENT IN RELIGIOUS AND POLITICAL CONTECTS

Summary: This paper presents a historical overview of civil gatherings and demonstrations. In particular, we analyze the religious element in the demonstration, which affects the motivation of many people in the past. The fact is that many demonstrations and still have a religious element, although this is not the main motive for the demonstration. I concluded on the basis of the analysis that the religious element influenced many movements in the past but that there pseudo religious element in secular demonstrations such as the Revolution and the October Revolution in Russia. It is also important to note that many factors affect the extreme notion that religion is misused for political purposes.

Keywords: religion, politics, violence, conctets, history, mouvements, organization, analysis.

IZAZOVI CRKAVA I VERSKIH ZAJEDNICA U POSTKONFLIKTNOM DRUŠTVU ZAPADNOG BALKANA

Sažetak: U referatu ću predstaviti izazove crkava i verskih zajednica u postkonfliktnom društvu Zapadnog Balkana, kroz prizmu mirovnog potencijala, kulture sećanja i konstruktivne upotrebe moći. S obzirom na percipiranje uloge religije kao a priori negativne, potrebno je dekonstruisati ulogu iste i osnažiti njen potencijal. Novi koncepti bi uključivali kritički pristup, odsustvo selektivnosti pravde i pristrasnosti prema žrtvama, politizacije i monopolizacije istine. Crkva treba da preuzme odgovornost za svoje postupke, kako u prošlosti, tako i danas, i da posluži kao inicijator pomirenja korišćenjem sopstvenog autoriteta u afirmativne svrhe. Stoga, crkve i verske zajednice moraju zauzeti jasan stav, odrediti konkretan program suočavanja sa prošlašću, i kao takav ga predstaviti svom okruženju. Put ka pomirenju treba da bude osnažen primerima dobre prakse (npr. iguman Sava Janjić koji je tokom rata spasao živote albanskih civila). Cilj referata je ukazivanje na potencijal religije i religijskih funkcionera putem rekonstruisanja prošlosti, predlaganjem novih koncepata, s ciljem ostvarivanja budućnosti pomirenja.

Gljučne reči: Crkve i verske zajednice, pomirenje, Zapadni Balkan, uloga religije.

Kako je aspekt religije u procesima pomirenja na Zapadnom Balkanu bio zanemarivan, celokupni potencijal religije i uticaja verskih zajednica konačno ima šansu da povuče finalni potez u započetim procesima pomirenja. Dosađajne inicijative za pomirenje, među kojima najtransparentnija inicijativa za REKOM, pokazale su da je društvo Zapadnog Balkana zaista spremno na pomirenje. Stoga, religija kao medijator na tlu sukoba, već ima povoljne uslove za dalji razvoj započetog pomirenja. Iako je uloga religije u proteklim ratovima bila percipirana kao a priori negativna, a takva slika je nažalost i dalje zadržana - društva Zapadnog Balkana zaslužuju dekonstrukciju ovakvih koncepata, jedno novo poimanje religije i njenog delovanja. Ovakav zaokret, bilo diskurzivni ili realni, mora biti podržan od strane vodećih religijskih funkcionera i njihovih zajednica, ali i svakoga od nas. Predlažem koncept koji bi obuhvatao doprinos građana i vernika, kroz osveščivanje, edukaciju i promociju tolerancije - uz podršku verskih funkcionera i zajednica. Na taj način, uloga šire zajednice išla bi u smeru društvene odgovornosti i političke neutralnosti, a s ciljem širenja religijski instrumentalizovanih alata pomirenja.

Spomenuvši dve kategorije, građane i vernike, želela bih da istaknem sprovođenje svojevrsnog programa putem senzitivisanja građana u širem smislu, bez obzira na versku pripadnost i identifikaciju sa istom. Pomirenje na nivou religije ne treba postaviti isključivo na verskim osnovama, budući da bi ono tada moglo biti usko shvaćeno, kao pitanje namenjeno vernicima, dok bi širi religijski koncept bio zanemaren u svojoj relevantnosti i percipiran kao verziran na određenu grupaciju, a ne na društvo u celini. Društva treba da budu upoznata sa religijom kao sredstvom u procesima pomirenja, a ne kao institucijom koja sprovodi određeni program za svoje članove. Kako je uloga religije proteklih decenija bila satanizovana svođenjem na negativne primere, odsustvo reagovanja i zauzimanja jasnog stava u sukobima, takva perspektiva mora biti dekonstruisana, a religijski potencijal osnažen, dekonstruisan i upotrebljen u svrhu izgradnje kulture mira. Novi koncepti bi uključivali kritički pristup, odsustvo selektivnosti pravde i pristrasnosti prema žrtvama, politizacije i monopolizacije istine. Naravno, moramo predvideti i eventualne poteškoće sa kojima se crkva suočava, pre svega u odnosima sa medijima i sektorom civilnog društva (LGBT organizacije, borci za ljudska prava, itd.), kako buduća zalaganja ne bi bila iskompromitovana i stigmatizovana. Mediji su do sada preuzimali dvojaku ulogu u pokrivanju rada komisija koje su do sada osnovane. U Latinskoj Americi, budući da se rad komisija odvijao iza zatvorenih vrata, mediji nisu imali nikakvu ulogu u procesu rada komisija, ali su odigrali presudnu ulogu u popularizaciji finalnog izveštaja (Toma, 2008). Ovakav tip izveštavanja predstavljao bi konsenzus medija i Crkve, gde bi uloga medija pomogla pravilnom distribuiranju podataka komisija za istinu, ujedno saradujući i sa verskim zajednicama.

Pomirenje treba sagledati i kroz prizmu kulture sećanja. U relevantnoj literaturi može se uočiti zastupljenost šireg i užeg shvatanja kulture sećanja. U širem značenju, pod kulturom sećanja se podrazumeva javna upotreba prošlosti, dok u užem značenju kultura sećanja predstavlja naučnu disciplinu koja se bavi tumačenjem i objašnjenjem različitih načina čuvanja i iskrivljavanja prošlosti. Treba napomenuti i da kolektivno pamćenje nije usmereno ka traženju istine, već nastoji da učvrsti identitet grupa u prošlosti. Pored toga, ono ne označava samo prošlost, već oblikuje i sadašnjost (Radenović, 2010). Takođe, pored pitanja zašto se pamti, bitno je razumeti i šta je to što se pamti, gde nalazimo da su istorija i kolektivno pamćenje u funkciji utilitarne politike, odnosno - da se pamti ono što je korisno za nacionalnu koheziju i za postizanje posebnih političkih i nacionalnih ciljeva, dok se zaboravlja sve što nije pogodno za jedan takav argument (Zdravković, 2005). Nacionalni identitet u ovom smislu može biti religijski, odnosno s obzirom da funkcionišu na istim osnovama, obrazac je isti i treba ga dekonstruisati. Na osnovu navedenog, crkve i verske zajednice moraju napraviti program koji je takav

da kultura sećanja ne sme podleći poznatim negativnim obrascima, već je neophodno usmeravanje delovanja tako da nastane zaokret u poimanju prošlosti. S tim u vezi bitno je odlučiti kakav identitet želimo da formiramo, a da pritom ne izazovemo efekat viktimizacije ili politizacije koji vodi produbljanju problema i pogrešnom tumačenju prošlosti čije se posledice neminovno reflektuju na budućnost.

Ukoliko analiziramo REKOM, mogli bismo zaključiti da je svest o potrebama za ravnopravnošću žrtava umnogome prepoznata kao bitna za pomirenje među narodima Zapadnog Balkana, kako na nivou civilnog društva, tako i na nivou građana koji su podržali inicijativu. Kada bi slična inicijativa bila organizovana na nivou crkava i verskih zajednica, faktor saglasnosti bi bio pojačan novom dimenzijom koja bi osvežila dosadašnja poimanja pomirenja kao koncepta.

(Samo)pouzdanje bismo mogli crpeti iz činjenice da u našim postkonfliktnim društvima, uprkos ratovima koji su završeni relativno skoro, postoji ujedinjenost oko ideje, osmišljene tako da doprinese opštem dobru. Posebno značajnom smatram činjenicu da je upravo ta ideja privukla veliki broj mladih širom republika bivše Jugoslavije (među kojima sam i sama učestvovala snimivši reklamu za kampanju i ušestvovavši u prikupljanju potpisa za REKOM), kojima je ideja suočavanja sa prošlošću postala bliska zbog mogućnosti za izgradnju jedne nove, stabilnije budućnosti bez konflikata, izgrađene na osnovama istine o ratnim zločinima. Iz ovoga možemo zaključiti da mladi mogu i žele da prihvate istinu, da učestvuju u promovisanju iste, sa jasnom vizijom budućnosti koja bi nastala iz suočavanja sa zločinima i osuđivanjem istih - nezavisno od nacionalne, etničke, religijske i druge pripadnosti počinioca i žrtava. Krajnji cilj predstavljalo bi odsustvo posmatranja zločina i žrtava kroz prizmu sopstvene nacionalne, etničke ili verske pripadnosti. Program bi mogao početi podrškom i angažovanjem mladih iz verskih zajednica koji bi kroz vršnjačku edukaciju i slične programe mogli pomoći u širenju ideja. Ipak, poenta nije samo u angažovanju mladih i obrazovanih, iako su to kategorije u okviru kojih ideje prvo budu plasirane. Crkve i verske zajednice bi trebalo da dopru i do zanemarenih kategorija – starije generacije, neobrazovani, seoska populacija. Naravno, neophodna je i podrška predstavnika civilnog društva, organizacija za ljudska prava i udruženja žrtava.

Što se tiče dalje instrumentalizacije crkvenog uticaja, potrebno je upotrebiti dostupne resurse u vidu propovedi u verskim zajednicama, članaka u religijskoj štampi, časova veronauke i neformalnih okupljanja vernika. Takođe, treba istaći i da je ekspertiza stručnjaka svakako neophodan segment u sledećoj fazi, s ciljem upotrebe proverenih mehanizama edukacije, informisanja i angažovanja celokupne zajednice oko zajedničkog cilja. Relevantnost podataka o ratnim zločinima, prikupljenim od strane različitih nevladinih

organizacija, trebalo bi da bude zagarrantovana, kako bi kao takva mogla da bude upotrebljena kao validni izvor informacija, s ciljem dobijanja kompletne slike.

Ipak, moramo biti svesni i izazova kojima bi negativno nasleđe moglo zakomplikovati misiju pomirenja. „Kao i uvek na Balkanu, a uostalom i drugde, istina nije bitna, već je bitno ono što ljudi veruju da je istina. A ono u šta ljudi veruju, može se svakodnevno koristiti“ (Judah, 2010). Nažalost, ma koliko ironična, ovakva zapažanja su prilično istinita. Dezinformacije i paušalni podaci o zločinima i broju žrtava bili su distribuirani kao relevantni i prihvaćeni kao tačni bez ikakvog kritičkog pristupa. Podaci usvojeni jednom, petrifikovani su kao istiniti i biće teško preoblikovati ih i ispraviti. Stoga bi dokazi o činjeničnom stanju trebalo da budu dokumentovani i javno predstavljeni uz podršku verskih funkcionera, kako bi se obezbedila legitimnost i uspostavilo poverenje.

Crkva bi trebalo da ponudi kontratežu, jedan novi vid sagledavanja prošlosti, kroz preduzimanje novih koraka u sadašnjosti i s ciljem izgradnje tolerantne i stabilne budućnosti. Primeri dobre prakse treba da budu osvetljeni i prikazani kao model ponašanja, a ne kao usamljeni slučajevi koji su ostali anonimni i na nivou anegdote.

Kada govorimo o primerima dobre prakse, izdvojila bih oca Savu Janjića, igumana manastira Visoki Dečani koji je tokom rata spasao živote stotine albanskih civila, a i danas pokušava da ojača veze između verskih zajednica na Kosovu i Metohiji. Sličan primer imamo i u Pečkoj patrijaršiji na čelu sa Episkopom lipljanskim Jovanom Čulibrkom. Ovakvi primeri i inicijative treba da budu pronađeni, osvetljeni i promovisani u okviru svih verskih zajednica na Zapadnom Balkanu, kako bi poverenje i pomirenje dobilo veću dimenziju i bilo prihvaćeno u svim verskim zajednicama i svim zemljama Zapadnog Balkana.

Osveščivanje ne bi trebalo da bude samo na nivou pozitivnih primera i inicijativa, tim pre što bi se ozbiljniji efekat mogao postići kada bi verske zajednice i pojedinci koji pripadaju određenim konfesijama, prihvatili činjenicu o odgovornosti verskih zajednica i njihovih funkcionera za učinjene propuste i odsustvo reagovanja i zauzimanja jasnog stava tokom sukoba. Iznošenjem činjenica o broju žrtava, počinocima, svedočenjima, dokumentaciji i drugim podacima koji afirmišu počinjene zločine, pored vraćanja dostojanstva žrtvama i njihovim porodicama, biće učinjen značajan doprinos izgradnji jednog novog gledišta i među onima koji nisu pretrpeli direktne posledice rata.

Širenjem podataka, osim solidarnosti i humanosti, pomoći će se prekidanju lanca nepoverenja, netrpeljivosti, netolerancije i mržnje. Akcenat na Crkvi i crkvenim akterima kao inicijatorima i medijatorima pomirenja, uvešće posebni zaokret, zauzimanjem stava koji je do sada bio ili prisutan samo kod nekolicine, ili zapamćen kao a priori negativan. Ukoliko bi počinjeni negativni uticaj

u ime svoje religije (ili koji je kao takav javno percipiran) prihvatile sve verske zajednice, kolektivna odgovornost bi zamenila kolektivnu krivicu koja je, iako možda nastala iz najboljih namera, samo pogoršala konfuziju susedskih odnosa na Zapadnom Balkanu. Kolektivna odgovornost treba da se temelji na izgradnji budućnosti prihvatanjem prošlosti bez ulepšavanja, prisvajanjem žrtava i upiranjem prstom na zločine i zločince u okviru distinkcije „sopstveni i tuđi/ naša i vaša strana“.

Pristup žrtvama bi trebalo da bude holistički. Trebalo bi početi čak od etimološkog značenja žrtve, kroz istoriju do danas. Pojam žrtve treba da bude predstavljen na humanijem nivou, operisan od svih distinktivnih elemenata koji politizuju žrtve i produbljuju sukobe. Predstavljanje šireg konteksta žrtve, dovelo bi do oslobađanja pristrasnosti i ličnog poimanja žrtve, u religijskim, nacionalnim i drugim okvirima. Jedan od mogućih koncepata podrazumevao bi filozofsko gledanje žrtve, koja predstavlja odraz moći u borbi između dobra i zla (Balj, 2010). Moć bi u ovom smislu ležala u otkrivanju i prezentovanju istine koja vodi osuđivanju zločina. Ipak, moramo biti oprezni, budući da „Ponekad užasni prizori iz prošlosti na suptilan način uobličavaju predstavu koju imamo o sebi, ali se i previše često direktno nameću kroz obnavljane starih netrpeljivosti i ponavljanje starih matrica nasilja sa novostečenim legitimitetom“ (Merwe, 2005:36).

Uloga religija bi mogla dati još specifičniji koncept, promovisanjem čovekoljublja i praštanja, kao vrhovnih vrednosti svih religija koje bi označavale konsenzus pomirenja. Filantropski pristup bi bio u funkciji glavnog polazišta u svim religijama, u nameri da doprinese zdravom odnosu prema prošlosti i izgradnji poverenja u zajedničkoj budućnosti. Religijska načela i učenja treba da na najjednostavniji način približe humanost i altruizam kao najviše vrednosti koje će ujediniti razjedinjene. Crkveni autoritet mora biti instrumentalizovan s ciljem inkluzije i tolerancije, uz postavljanje jasnih okvira koji bi sprečili improvizacije koje mogu voditi selektivnosti pravde i stigmatizaciji drugih religija i naroda. Ukratko, „Ne možemo opisati odnos prema Bogu ako ne govorimo o onome što nas obavezuje u pogledu drugog čoveka“ (Božić, 2010).

Moramo imati u vidu i ekshumaciju grobnica i dane sećanja na žrtve kao potencijalno poprište daljih sukoba i nesuglasica, čemu bi verske zajednice trebalo da pristupe oprezno, ali odlučno. Neadekvatna medijska propraćenost i eventualni govor mržnje moraju biti predupređeni zajedničkim molitvama za žrtve i opštim pozivom na mir i pomirenje. Navedeni pristup može se primeniti i kada je u pitanju uloga memorijalnih centara, gde bi verski funkcioneri u određenim prilikama svoj autoritet koristili u afirmativne svrhe, a ne kao platformu za plasiranje politički konotiranih stavova koji produbljuju sukobe.

Pozitivan pomak u ovom smeru možemo videti u projektu Zajednička molitva u organizaciji agencije New Moment, koji promovise versku toleranciju i

koji je po prvi put okupio pripadnike hrišćanske i muslimanske veroispovesti u zajedničkom činu molitve za mir.

Takođe, Međuverska konferencija u Peći, održana 24.-26. maja 2013. godine, na kojoj je učestvovalo više od 150 uglednih ličnosti različitih veroispovesti iz celog sveta, može nam poslužiti kao baza, podstrek i inspiracija u daljim pokušajima uspostavljanja saradnje. Iz obraćenja Episkopa raško-prizrenskog Teodosija vidimo slikovit primer religije i religijskih koncepata kao osnove pomirenja na prostoru Zapadnog Balkana:

Hrišćani, Muslimani i Jevreji, svako na svoj način, vide Boga kao čovekoljubca koji nas uči kako da mu postanemo slični u ljubavi i milosrđu. To je još jedan razlog više zašto moramo uvek da budemo svesni da naše svedočenje mora biti koliko je god to moguće u bratskoj ljubavi i solidarnosti, bez obzira na naše razlike. U našoj Crkvi, mi snažno verujemo da ne može biti istinske ljubavi prema Bogu ako prethodno ne zavolimo bližnjega. Odnosno, naša ljubav prema Bogu meri se pre svega našom spremnošću da razumemo, pomognemo i čak se i sami žrtvujemo za drugoga.

Govoreći o eventualnoj primeni primera iz sveta (Južna Afrika, Gvatemala, Istočni Timor, Čile, Peru, Brazil, Siera Leone i dr.) koji govore o ulozi religija u procesima pomirenja, Crkva i verske zajednice bi trebalo da upotrebe naučnu ekspertizu koja bi ustanovila u kojoj meri je moguće implementirati pomenute modele na društva Zapadnog Balkana. Tek na osnovu ustanovljene mere implementacije moguće je započeti realizovanje rada komisija za istinu i pomirenje. Na osnovu istraživanja, crkve i religijske zajednice bi svoju pažnju usmerile ka zasnivanju zasebnih komisija o kršenju ljudskih prava, ili u vidu pružanja podrške postojećim komisijama. U oba slučaja uloga religijskih zajednica bi služila kao medijator pomirenja, inicijator suočavanja s prošlošću i promoter negovanja kulture sećanja s ciljem prevencije sukoba, nasilja i netolerancije na temeljima altruizma, humanosti i poverenja.

Mogućnost prevazilaženja zamrznutog konflikta na Zapadnom Balkanu možemo videti na primeru Južne Afrike, gde izazov obračunavanja sa kršenjima ljudskih prava u prošlosti postoji u društvenom kontekstu koji priznaje i njihovu relevantnost za sadašnji trenutak. Kao jedno od mogućih rešenja nameće se građenje novog društva koje zahteva procese tranzicione pravde, tako da oni ne svrstavaju pre-tranzicione i post-tranzicione konflikte u odvojene pakete, koje treba ostaviti po strani ili razmatrati. Naprotiv, potreban je pristup koji se bavi kako uzrocima, tako i složenim tokovima istorije (Merwe, 2005).

U istoj zemlji članovi Komisije za istinu i pomirenje iz religioznih krugova isticali su pomirenje kao prevashodni zadatak, gde je restorativna pravda usvojena kao ključna komponenta na planu pomirenja, i bila posebno obeležena religioznom orijentacijom. Umesto sagledavanja restorativne pravde sa aspekta pravnih ili društvenih nauka, Komisija je opisivala svoje aktivnosti tražeći oprostaj, priznanje i reparaciju. Tako je dijalog između žrtava i počinitelaca

bio rukovođen moralnim diskursom o iskupljenju i oprostaju (Merwe, 2005). Iako se ovaj model možda nije pokazao najuspešnijim, svakako je zatalasao dosadašnje pristupe i dao osnove da nadgradnju i implementaciju u drugim društvenim kontekstima.

Ipak, poznato je da komisije za istinu skoro nikada nisu prijatna, dobro finansirana, politički nekomplikovana tela, kojima se dobro upravlja a sve se odvija glatko (Hejner, 2003). One su najčešće loše finansirane u odnosu na posao koji treba da obave, nalaze se pod ogromnim pritiskom različitih političkih činilaca, imaju velike metodološke, operativne i logističke probleme, dok se od njih ponekad i previše očekuje (Toma, 2008). Stoga, crkvama i verskim zajednicama predstoji savladavanje barijera koje su nužni deo tranzicione pravde, nezavisno od geografskog područja i istorijskih okolnosti.

Područje Zapadnog Balkana poseduje mirovni potencijal gde bi Crkve i verske zajednice u bliskoj budućnosti mogle da upotrebe svoj autoritet u afirmativne svrhe. Program kojim bi naša društva bila obuhvaćerna zahteva ozbiljnost i naučnu ekspertizu, i izazov je za sve nas – pripadali konkretnim verskim zajednicama ili ne. Žrtve zaslužuju dostojanstvo i jednak tretman, pri čemu religijski aspekt igra ključnu ulogu. Religijske vrednosti i sprovodioci istih instrument su pomirenja, šansa sa doprinos svakog od nas, korak ka istinskom pomirenju i prošlošću neopterećenoj budućnosti.

CHALLENGES OF CHURCHES AND RELIGIOUS COMMUNITIES IN POST-CONFLICT SOCIETY OF WESTERN BALKANS

Abstract: In this document I am planning to present challenges of churches and religious communities in post-conflict society of Western Balkans, through the scope of peace potential, culture of memories and constructive usage of power. Having on mind the a priori negative perception of religion, it is necessary to deconstruct its role and enforce its potential. New concepts would include a critical approach, absence of selective justice and favouritism towards victims, politization and monopolitization of truth. The Church has to take responsibility for its actions, in past and today, and to serve as the initiator of reconciliation by using own authority for affirmative cause. Therefore, churches and religious communities have to take clear position, determine clear programme for facing the past and to present such to its neighbourhood. The path towards reconciliation has to be strengthened with examples of good praxis (i. e. abbot Sava Janjić saved lives of Albanian civilians during the war). The aim of this document is to present the potential of religion and religious officials by reconstructing the past, proposing new concepts, with the goal of achieving the future of reconciliation.

Key words: Churches and Religious communities, Reconciliation, Western Balkans.

LITERATURA

- Balj, Branko (2010). *Kritika političke ekonomije žrtve*. Novi Sad: Dnevnik. 2010: 1–52.
- Božić, Jadranka. (2010). Ostvarenje Jastva/Sopstva i nesvodljivosti Drugog: etički bezdan susreta s Drugim, *Etnološko-antropološke sveske*. 15(4), 2010: 80.
- Hejner, Prisila. (2003). *Neizrecive istine*. Beograd: Samizdat B92.
- Judah, Tim. (2000). *The Serbs: History, Myth and the Destruction of Yugoslavia*, Second Edition Yale University Press.
- Merwe, Hugo van der. (2005). Južna Afrika – kreiranje agende tranzicione pravde usmerene ka budućnosti, *Temida*, 8 (2), 2005: 33–36.
- Radenović, Sandra. (2010). Identitet(i) i (kritička) kultura sećanja – bioetički aspekti, *Sociološka luča* IV/2, Beograd. 2010: 136–144.
- Zdravković, Helena. (2005). *Politika žrtve na Kosovu. Identitet žrtve kao primarni diskurzivni cilj Srba i Albanaca u upornom sukobu na Kosovu*. Beograd: Srpski genealoški centar. 2005: 115.

IZVORI

- www.zarekom.org
- http://www.spc.rs/sr/medjuverska_konferencija_u_petshi
- http://www.eparhija-prizren.com/sites/default/files/users/4/2013/05/Uvodno_obracanje.pdf
- Toma, Marijana, Komisije za istinu – iskustva drugih zemalja, Impunity Watch, oktobar (2008). http://www.tuzilastvorz.org.rs/html_trz/%28CASOPIS%29/SRP/SRP15/2363.pdf
- <http://www.ekapija.com/website/sr/page/749012/New-Moment-dobio-titanijum-skog-lava-na-svetskom-festivalu-kerativnosti-u-Kanu>

Doc. dr Dejan Donev

UDC 316.74:2

341.322.5:172

Filozofski fakultet, Univerzitet Ćirilo i Metodije, Skopje

donevdejan76@gmail.com

RELIGIJOM PREKO DIJALOGA DO MEĐUNACIONALNOG POMIRENJA I TRANZICIONE PRAVDE

Sažetak: U srcu svih kultura i civilizacija leži njihova religija koja ih oblikuje. Od mnogo metoda da se religija i njena uloga u ukupnosti razume, a posebno u određenu kulturu i istoriju, na primer balkansku, jedan se posebno izdvaja po svoje važnosti – *dijalog*. Njegovo rodno mesto jeste Balkan još iz perioda Sokrata i njegove majetike. Isti pretstavlja radikalno novu svest koji duboko menja načine preko kojih razumevamo najobuhvatniji pristup života. Time se otvara vrata eri globalnog dijaloga kao globalni dijaloški način razumevanja života nepodvođeci istog na jednu globalnu religiju, nego uzimaći od nje treba nas usmeriti prema svesnog prihvatanja zajedničkog skupa etičkih principa koji ima veliku ulogu u međunacionalnog pomirenja i tranziciske pravde. Dijalog, prema važećem katalogu sukoba u kojima religija, crkva ili ideologija su konstitutivni elementi, njegova osnovna funkcija je da nas pokrene u eri globalnog dijaloga, a religijama, crkvama i ideologijama pomogne da brže prođu faze tranzicije, jer su oni ključnu kariku u lancu pomirenja.

Ključne reči: Religija, dijalog, Tranziciona pravda, Zapadni Balkan

UVOD

Religija pretstavlja temeljnu i sveobuhvatnu aktivnost čoveka kojom on pokušava dati smisao sopstvenom životu, ne samo iz jednog ili drugog aspekta, nego uzimajući u obzir gotovo sve aspekte ljudskog iskustva. Kao takva, ona leži u srcu svih kultura i civilizacija i oblikuje iste. Potvrda ovoga se može naći još od davnina, kod jednog od „očeva sociologije“, Emila Dirkema, koji je jasno ukazao da je:

* Participant on many scientific conferences and symposia from the area of philosophy and ethics, especially bioethics, ecoethics and ethics in religion. Author of several textbooks for the students and monographies, as for example “Our ethical basis”, in which he presents the ethical and philosophical views of St. Cyril and St. Methodius, St. Kliment and St. Naum from Ohrid as well as the Bogomil movement in Macedonia. Ph.D., Assistant professor on the Institute for journalism, media and communication on the Faculty of law “Justinijan I”, and also on the Institute of philosophy on the Faculty of philosophy, under the state university “St.s Cyril and Methodinus” in Skopje.

„religija rodila sve ono što je esencijalno u društvu... Mi smo samo utvrdili saznanje da fundamentalne kategorije misli, pa prema tome i nauka, imaju religijsko poreklo... Onda, mogli bi smo zaključiti da su umalo sve velike društvene institucije rođene u religiji.” (Durkheim, 1961: 48)

U pokušaju da se precizira šta tačno predstavlja, obuhvata i razrađuje ovaj pojam, i pored dugogodišnjih pokušaja naučnih krugova, još uvek nije postignuta jasna saglasnost oko ovog fenomena, najviše zbog parcijalnih, a ne sveobuhvatnih pristupa u njegovom određivanju. Otuda, prema mišljenju određenih autora, religija „predstavlja način života grupe ljudi, dok je za druge to verovanje u nešto veće od samog čoveka“ (Свидлер и Мојзес, 2005: 11). Prema trećim, ista predstavlja pronalaženje božanstvenog bića ili božanstvene realnosti. U ovom kontekstu, Vilhelm Šmit veruje da je pojam „svevišni Bog“ zajednički za sve religije (Schmidt, 1972). Istovremeno, postoje i autori koji smatraju da se religija nalazi u ljudskim pokušajima iznalaženja ili davanja smisla svakodnevnom životu, ali ima i onih koji smatraju da se ista treba smestiti u polje osećajnosti, a u ovom smislu piše i Fridrih Šlaermaher da se „esencija religije sastoji od osećaja apsolutne zavisnosti“ (Schleiermacher, 1928. Excerpted in Bellis, 1969: 166).

U svim ovim pokušajima postoje i naponi da se apostrofira vrlo tesna veza religije sa moralom i etikom, saglasno tvrdnji Imanuela Kanta da „religija (subjektivno shvaćena) znači priznavanje svih dužnosti kao božje zapovesti“ (Kant, 1960: 142–143). Ovo posebno zato što na sceni danas, osim istorijskog, teološkog, antropološkog, sociološkog, psihološkog..., posebno dobija na značaju pre svega filozofski, tj. etički metod izučavanja i apliciranja saznanja iz religije, više poznatiji kao *dijaloški metod analize religije* u 21 veku.

FILOZOFSKO-ETIČKE OSNOVE IDEJE DIJALOGA

Iz mnoštva metoda kojima religija i njena uloga pokušavaju da se razumeju u sveukupnosti, a posebno u određenoj kulturi i istoriji, na primer Balkanskoj, jedan se danas posebno ističe po svojoj važnosti – *dijalog*. Njegovo rodno mesto jeste Balkan. Izmišljen ovde, kod nas, na evropskom Balkanu, ali zbog velikog broja konflikata na ovim prostorima, zaboravljeno je da je otuda počeo put dijaloga kao metod saznanja istine, kao metod dobrog obrazovanja, ali i kao metod za uspešnu komunikaciju među ljudima.

Dijalog je izmišljen još u periodu Sokrata i njegove majeutike. Ovakav metod mogao je nastati jedino u demokratskom društvu sa živom političkom, ekonomskom, socijalnom i duhovnom aktivnošću. Tamo su ljudi konstantno diskutovali o svim pitanjima, zajednički dolazili do istine i koristili dijalogu za obrazovanje. Još od tada, dijalog je postao i ostao odličan metod i produktivno sredstvo otkrivanja istine.

Danas, dijalog se najviše koristi kao sredstvo razrešavanja nesaglasnosti i konflikata modernog življenja. Savremeni život istakao je validnost ovog metoda pošto se sa njim proširuje vidno polje individue, a saznanje je kritičko još od samog procesa saznavanja. Radi se o metodi iniciranja energije za kreativno i pozitivno rešavanje problema, za promovisanje želje i obaveze za jedinstvo, za razvijanje kulture prijateljstva i razumevanja.

Isti je supstancijalno moguć na osnovi jedne ontološke i istorijske pretpostavke. Naime, u savremenoj epohi najznačajniji odnos prema svetu i životu jeste njihovo razumevanje kao jedinstvo. To znači da svi elementi na svetu, sve forme života i svi oblici ljudske delatnosti moraju se razmatrati kao nešto povezano, kao deo jedne celine i kao njene projave i funkcije. Ipak, to nije usmerenje za uniformiranošću projava i delatnih oblika, nego izbor između mogućih različitih pristupa prema svetu.

Dijalog je esencija ljudskog nastupa i međusobnog ophođenja, zato što samo međusobnim poštovanjem, razmenom stavova, zajedničkim nastupom, zajedničkim rešavanjem problema, razgovorom i delima, svet se može razvijati u skladu sa modernim težnjama. Čovek se stvara u komunikaciji s drugim čovekom. Ako obe strane veruju da udruženim snagama mogu doći do istine, brže nego svaka od njih parcijalno, onda istina potencijalno pripada obema stranama.

Otuda se slobodno može tvrditi da dijalog pretpostavlja sveopću otvorenost bića za druga iskustva, tj. za iskustva drugih (Шушњић, 1994: 63). U ovom smislu, dijalog ne označava razgovor duše same sa sobom, način prema kome jedinka izvorno postoji i dolazi do dubokog, samoniklog saznanja, nego mnogo više kao metod saznanja putem razmene iskustava i stavova između bar dve ravnopravne duše. Baš zbog toga se dijalog može voditi – među ravnopravnima!. Među neravnopravnima, nema uslova za dijalog zbog neuravnoteženosti i nestrpljivosti i onda se dijalog svodi na pregovore.

„Reč je most sagrađen između mene i tebe. Ako se on na jedan kraj naslanja na mene, drugim krajem se naslanja i na sagovornika. Reč je zajednička teritorija između govornika i sagovornika„.(Шушњић, 1994: 98).

Prethodno rečeno potvrđuje da se dijalogom uspostavlja vođenje računa o drugome i njegovim stavovima. Zato se dijalog i smatra modernim oblikom komunikacije koji ne narušava realnu egzistenciju individue, samosvesne svojih stavova do kojih ne dolazi preko nametanja, nego preko razgovora i upoređivanja iskustava i argumenata.

„U dijalogu, drugi je sagovornik, partner u duhovnoj i socijalnoj razmeni, uslov za široko razmišljanje i za realnije spoznaje. Dijalog omogućuje da sama prakтика bude šira i opravdanija. Dijalog je uslov za bolje suštestvovanje, stanje u kome se ljudi međusobno podržavaju, poštuju i nadopunjavaju.“ (Temkov, 2003).

Dijalog kao najsavremeniji metod ljudske komunikacije i debatiranja o pitanjima koja priležu novijem svetu jednakih ljudi, jednom svetu jedinstva u kojem se interesi usaglašavaju a problemi rešavaju mirnim putem – jeste izraz dobre volje, ali i veštine i znanja modernih ljudi kako kontrolisati sebe i kako uskladiti sebe sa drugima. Kao forma jednog boljeg postojanja u kome se ljudi međusobno podražavaju i ulaze u razmenu mišljenja s ciljem doobjašnjavanja, da nauče nešto bolje ili da rade nešto onako kako treba, dijalog je sastavni deo demokratije, društva živom političkom, ekonomskom, socijalnom i duhovnom aktivnošću, bogate i otvorene kulture.

Dijalog je teško uspostaviti, ali za posledicu ima nebrojeno mnogo benefita, pa je zbog toga i poželjkivani metod, duhovno oruđe Evropejaca, pre svega. I pored raznolikosti porekla, istorije, stupnja razvoja, vere i filozofskih pogleda, socijalnih usmerenja i običaja, dijalog omogućuje da se negativne ambicije smire, da se neprijateljstva ne razviju, da sukoba nema, kao i kolektivnih paranoičnih manifestacija. Zato se i preporučuje dijalog, kao pravi način ostvarenja tolerantnosti i saradnje među ljudima, tj. kao način artikulisanja vlastitih i tuđih stavova. Put koji vodi do ovoga jeste upoznavanje i razumevanje drugih. Rezultat zajedničke aktivnosti jeste saradnja i solidarnost u životu i delovanjima koji su zajednički cilj svim slobodnim i moralno sazrelim, dobronamernim ljudima.

Otuda, da bismo se mogli razumeti, nama je potrebna jedino dobra volja, čak i onda kada sa sagovornikom ne pričamo istim jezikom. Poverenje i vera u ljubav omogućuje dijalog. Oni mogu prevazići svaki ponor koji se javlja među ljudima zato što oni stvaraju duhovno jedinstvo bez obzira na mnogobrojne razlike.

Danas, više nego bilo kada do sada smo upućeni jedni na druge. Ljudi različitih vera, nacija, političkih ubeđenja i slično, moraju živeti pod istim krovom i deliti ili razmenjivati iste materijalne blagodeti i duhovne vrednosti. Zato nam je danas dijalog više nego potreban. Ovo nam je prilično jasno ovde na Balkanu, gde istina o mnogim pitanjima ima najmanje dva oblika. Kako doći do potpune istine, ili bar do prihvatljive istine za sve, ili do efikasne istine – ako ne preko dijaloga!? Dijalog je naša duhovna matrica, kalup, teško primenljiva, naporna, bolna – ali neophodna i korisna.

Iz prethodnog slede i etička saznanja o potrebi dijaloga. Francuski filozof Emanuel Levinas, govoreći o prvoj filozofiji, kaže da to treba da bude filozofija dijaloga. Kao takva, ona ne može, a da ne bude etika. To je objektivizacija susreta s Drugim. Susret sa drugim je ovde uvek prisutan, te bi ga trebalo pretočiti u etičko saznanje, i time sprečiti gašenje plamena saradnje, razmene mišljenja, zajedničke delatnosti. Ono što je na Balkanu do pre 20 i više godina bilo standardno takmičenje u nesaglasnosti, danas može prerasti u zajedničko nastupanje i delovanje na raznim poljima, tj. na svim poljima. Povezivanje je potrebno svima, to je put kojim trebamo ići. To je smisao nastupanja dobrih ljudi.

„Isti nas neće dovesti“, kao što smatraju Leonard Svidler i Pol Mojzes, „do jedne globalne religije, nego pre svega do svesnog prihvatanja zajedničkog zbiru etičkih principa – jedne globalne etike“ (Свидлер и Мојзес, 2005: 9), kako bi ljudi bili osposobljeni donositi kompetentne i dobre odluke o značenju života, njegove individualnosti i neponovljivosti, posebno o tome kako ga živjeti, a u kome se sve više osećaju posledice biotehnoške revolucije, njen prodor u praktici, čime se bitno menja život pomerajući time koncept svetosti života nasuprot konceptu kvaliteta života.

Otuda, praktično apliciranje i primena dijaloga pretstavlja radikalno novu svest koja duboko menja načine preko kojih razumevamo najobuhvatniji pristup životu. Time se otvaraju vrata ere globalnog dijaloga kao globalni dijaloški način razumevanja života nepodvedeći isti na jednu globalnu religiju, nego uzimajući od nje, isti nas treba usmeriti prema svesnom prihvatanju zajedničkog skupa etičkih principa koji imaju veliku ulogu, posebno u međunacionalnom pomirenju i tranzicijskoj pravdi.

GLOBALNA ETIKA HANSA KUNGA

Jedan takav pokušaj, možda najznačajniji do danas, jeste delo „Globalna etika“ (1990) svetski poznatog etičara i teologa Hansa Kunga, delo koje nije nastalo kao rezultat razvijanja određenog teoriskog pitanja, nego i potrebe davanja odgovora na realni problem ugroženog opstanka planete Zemlje, kao rezultat nepromišljenog ponašanja čoveka prema drugom čoveku i prema prirodi.

Delo je upozorenje o alarmantnoj situaciji u kojoj se nalazi čovečanstvo i planeta danas. Suočeni smo sa međusobnim ratovima, korupcijom, iskorištavanjem slabih, diskriminacijom, siromaštvom, nemoralnošću i sa neodgovornošću u biznisu i u politici, sa verskom netrpeljivošću, sa ozbiljnim ekološkim problemima i sa terorizmom svetskih razmera, koji nam prete istrebljavanjem.

Cilj Kungovog projekta je postizanje mira među ljudima u svetu, među vernicima i nevernici, među pripadnicima jedne i druge religije, između čoveka i prirode – ali putem uspostavljanja jedne zajedničke etike koja se zasniva na humanizmu, a dijalog uzima za osnovni metod. Samo putem humanizma kao izraza jedinstvene ljudske prirode, svi ljudi sveta mogu se složiti, a dijalog kao metod im može pružiti prikladnu opšteprihvaćenu promenu vlastitog verovanja i ubeđenja. Osnovni stav Kunga je da „nije moguće preživeti bez globalne etike“ (Küng, 2003: 17), etike zasnovane na dijalogu među ljudima i među religijama, jedna etika koja bi trebala doneti mir u svetu.

Delo jednovremeno impostira zahtev, upućen celom ljudskom rodu, o tome da se dijalog, posebno međureligijski dijalog, ne sme više tretirati kao problem određenih grupa stručnih osoba, nego ga treba voditi u svim sferama. Sve svetske religije, u interesu mira, trebaju naglašavati one stvari koje su im

zajedničke, koje ih spajaju, a ne one koji ih razdvajaju. Čovečanstvo, prema Kungu, više ne može dozvoliti sebi da religije potstrekuju ratove i fanatizam, nego bi one trebale stvarati mir i dijalog među ljudima.

Iako svetski mir svakako ne zavisi jedino od dijaloga, posebno među religijama, nego i od političkih kombinatorika, socijalnih aktivnosti, ekonomskih interesa i slično, Hans Kung smatra da se samo u religijama mogu pronaći nepromenljive etičke osnove i standardi koje važe za sve ljude bez obzira na njihove osobne opredeljenosti. Prema njemu, na ovaj način, čovečanstvo će izaći iz elementarne krize u kojoj se nalazi, a u koju se samo uvuklo. U ovom kontekstu su i njegove tri hipoteze postavljene u tri dela projekta „Globalna etika“ i to: – *nećemo preživeti bez globalne etike* – Zašto nam je potrebna globalna etika?; – *nije mogući svetski mir bez verskog mira* – Ekumenski put između fanatizma o istini i zaboravljanje istine; – *nije mogući verski mir bez religijskog mira* – Prolegomena o analizi religiozne situacije.

Na kraju svoje knjige „Globalna etika“, Kung daje i određene smernice i uputstva o realizaciji, posebno međureligijskog dijaloga, koji jedino može doneti mir i blagostanje Zemlje. Postavljajući imperativne o međureligijskom dijalogu, a koji se sastoje od dijaloga u svim sferama i na svim područjima delanja ljudi, ideja Hansa Kunga je da čovečanstvu nisu potrebni „jedina religija i jedina ideologija, nego mu je potrebna jedna *jedina etika*, zasnovana povezujućim i obavezujućim normama, vrednostima, idealima i ciljevima“ (Küng, 2003: 17). Ono što je najpotrebnije svetu jeste promena načina razmišljanja. Neophodna je odgovornost, moralna vizija i svest o posledicama. Napredak kao centralni stav modernih ideologija je besmislen ukoliko rezultira nehumanim, samouništavajućim posledicama. Potrebna je preventivna etika, nužna je civilizacijska promena, nova temeljna orijentacija, nova paradigma, nova postmoderna konstelacija.

Detaljnije, čovečanstvu je potrebna policentričnost, saradnja na međunarodnom planu, eko-socijalna pazarna privreda, partnerski odnosi, pluralna kultura i „multikonfesionalna ekumenska svetska zajednica“ (Küng, 2003: 41). Ova promena paradigme ne treba uništiti vrednosti, nego ih temeljno promeniti i usmeriti ka etički odgovornom razvoju nauke, prema stvaranju tehnologije koja je u službi čoveka, prema industriji koja zadovoljava potrebe čoveka u saglasnosti prirode, i prema istinskoj demokratiji utemeljena na slobodi i pravdi. Potrebna je univerzalan pogled na svet i na čoveka u svim njegovim različitim dimenzijama. Nova paradigma nije nova ideologija, nego zbir mnoštva heterogenih životnih koncepcija, postupanja, jezika, socijalnih modela, kultura, tradicija i verskih zajednica, koji treba da funkcioniše kao konsenzus integrirajućih humanih svetova.

Iako je etika moguća i bez religije, ipak kao što ističe Kung, prema istoriji, religije su bile one koje su načinile temelj određenog morala. To govori da za bilo koju etiku potrebno je međusobno poštovanje i uvažavanje između vernika i nevernika, zato što svako ima pravo slobode misli, savesti i vere, kao i na

njihovo manifestovanje. U ovom smislu, i temeljno pravo svih ljudi za ostvarivanje života koji je dostojan čoveku, društvo koje će živjeti u miru, a ne u ratu, i u kome će se raditi na izjednačavanju materijalne nejednakosti svih njegovih članova, potvrđuje to. Religija može delovati usmerenošću ka budućnosti, udahnuti poverenje u život, solidarnost, socijalni angažman, duhovne obnove i propovedati mir, što znači da ona ne sme biti kruta u odnosu na informacije i dostignuća prirodnih i društvenih nauka.

Otuda, najznačajniji cilj u Globalnoj etici, a koje jedino religije mogu dostići, je „utemeljivanje bezuslovnih, univerzalnih etičkih obaveza“ (Küng, 2003: 72), te omogućiti samozakonodavstvo i samoodgovornost. Religija može ponuditi specifičnu dimenziju stavova o stradanju, nepravdi, besmislenosti i o smrti. Ona može postaviti najviše vrednosti, bezuslovne norme, najdublje motivacije i ideale o našem postojanju, može stvoriti poverenje, veru, sigurnost, nadu i unutrašnji mir, ali i konačno utemeljiti otpor prema nepravdi.

Prema Kungu, značenje religije je u tome što ona daje smisao života, kao i moralno delovanje ovde i sada. Bez potkrepe svetskih religija koje se obraćaju pojedincu i našoj svesti ili srcu, dobrovoljna obaveza se ne bi mogla pretvoriti u praksu na širokim osnovama. Svetske religije mogu mobilisati milione ljudi putem formuliranih etičkih ciljeva, moralnih ideja i racionalne i emocionalne motivacije da praktično žive etičke norme.

U ovom kontekstu, opšteetičko u religijama jeste to što one služe čovečanstvu, poštovanju ljudskog identiteta i ostvarivanju smislene i plodne egzistencije. Religija na neki način znači dovršavanje ljudske humanosti, tj. religija kao izraz sveobuhvatnog smisla, kao izraz najviše vrednosti i kao izraz bezuslovnih normi, jeste optimalna pretpostavka za ostvarivanje humanosti. Samo religija može učiniti da humanost bude univerzalna obaveza, zato što samo humanost može biti baza zajedničke etike svih svetskih religija i osnova međureligijskog dijaloga.

Prethodno implicitno govori da dijalog između religija ne isključuje istinu drugih religija, nego ih priznaje na način prema kome ukoliko nisu protivrečne, mogu nadopuniti, korigovati i produbiti religiju. Najbolji dijalog je onaj sa optimalnom verom u svoju religiju i sa maksimalnom otvorenošću prema drugim religijama. Otvorenost prema drugim religijama ne znači suspendovanje vlastitog verskog ubeđenja, nego proklamovanje zajedničkih etičkih vrednosti, međusobno razumevanje i spremnost za postojani dugoročni razgovor.

Imperativi međureligijskog dijaloga u današnjem policentričnom i transkulturalnom svetu, su nužni. Svetu je potrebno sve više globalno religiozno razumevanje, bez kojeg bi političko razumevanje bilo nemoguće. Traži se novi religijski sveukupni pogled kroz međureligijski dijalog u svim oblastima: u politici, u biznisu, u nauci..., i samokritički i inovativni prilaz prema budućnosti. Potrebna je i tesna mreža međureligijskih informacija, komunikacija i saradnje. Potrebna je međureligijski dijalog u svim sferama, kako neoficijalno,

tako i oficijalno i na lokalnom i na regionalnom i na svetskom nivou. Još je više poreban naučni i duhovni dijalog i najvažnije, svakodnevni dijalog među ljudima iz različitih religija. Ljudi su osnova dijaloga, a ne religije same po sebi ili kao što Kung rezimira:

1. nije moguć ljudski suživot bez svetske etike među nacijama,
2. nije moguć mir među nacijama bez mira među religijama,
3. nije moguć mir među religijama bez dijaloga među religijama (Küng, 2003: 160).

Prethodnim istovremeno daje se i potvrda tezi o izučavanju religije i pozitivnih beneficija kao produkta njene aplikativnosti u današnjem svetu, tj. u eri globalnog dijaloga, ili drugim rečima – formiranje jedne globalne etike u ovom trećem mileniju je od izuzetnog značaja.

Dijalog, a posebno međureligijski dijalog, prema važećem katalogu sukoba u kojem su religija, crkva ili ideologija konstitutivni elementi, za osnovnu funkciju ima to da nas inicira u eri globalnog dijaloga, a religijama, crkvama i ideologijama pomogne da brže prođu faze tranzicije, jer su one ključna karika u lancu pomirenja. To je tako jer je život neprekidna sukcesija. Živi svet predstavlja beskrajni niz najrazličitijih struktura međusobno povezanih u idealni balans. Mi kao osobe imamo univerzalnu odgovornost prema svemu što je živo, da ga štitimo i unapređujemo. To je naš ulog u budućnost sveta i sledećih generacija!

ZAKLJUČAK

Pošto živimo na prostoru na kome je pre nas živelo puno različitijih naroda, radi se možda o najmešovitijem tlu nacionalnosti u Evropi, koji je bogato iskustvom. Bilo je i užasnih događaja okupiranja, uništenja, iskorenjivanja, jurnjave, selbidbe, nasilnog asimiliranja... Bili su i pokušaji uzвраćanja. Osveta je izgledala kao lek kada nije bilo socijalne stukture koje su trebale zaštititi jedinku i porodicu. Ali, neprijateljstvo se ipak umirivalo, osim u posebnim slučajevima kolektivne paranoične manifestacije. Brojni i često dugotrajni konflikti na Balkanu imaju politički, nacionalistički, istoriski, ekonomski, kulturni duh i pozadinu. Međutim, osim u malom broju slučajeva, čini se da sa malo dobre volje i u slučajevima dugotrajnih i rasplamtelih konflikata se može voditi dijalog putem kojeg bi se mogli uspešno rešiti problemi i odnosi.

Zato, ovde treba ozbiljno insistirati na dijalogu, da bi se potstakla energija za kreativno i pozitivno razrešavanje konflikata. Na Balkanu treba ponovo uspostaviti manir otvaranja dijaloga o pitanjima, zato što se tako najbolje mogu smiriti strasti i izgubiti stari razlozi, ali i često nejasni izvori konflikata. To nije nemoguće, jer sve zemlje u regionu u svojoj istoriji imaju bar po jedan događaj, sećanje, za to gde je cilj bio njihovo prijateljsko povezivanje, pa čak i ujedinjenje.

Realnost podeljenog i raskomadnanog Balkana je često pridruživana vizijom o njegovom ujedinjenju i političkoj federalizaciji. Svaki od balkanskih naroda je dobijao pomoć od nekog od svojih suseda kako bi se oslobodio i osamostalio. To mora biti kapital za uspostavljanje povezanog Balkana prijateljskih naroda.

Drugim rečima, bazični problem s kojim se danas moderno društvo suočava, nije niti politički, niti socijalni, niti ekonomski, nego etički. Čovečanstvu je potrebna etička revolucija u smislu humanizma i opšte odgovornosti. Jedino takva revolucija će spasiti civilizaciju od propasti prema kojoj ide. To je tako jer smo sami krivi za teška stanja, zbog neracionalnih, nedovoljno ozbiljnih metoda koje upotrebljavamo kako bi smo odgovorili potrebama savremenog sveta.

U ovom smislu, naš svet koji se sve više i više globalizira, ima potrebu, više nego ikad, od jedne nove, globalne, univerzalne etike, koja bi imala važnost svuda. Univerzalizacija nosi u sebi nadu i nameru kreiranja poretka, univerzalnog reda na osnovi jedne pozitivne globalne skale. Takav svet treba biti postavljen na osnovima ljubavi, suosećanja, praštanja, dijaloga, prihvatanja drugoga, uzajamnog poštovanja, pravde i ljudskih prava. Tada će humanost dostići svoju istinsku esencijalnost, dok dobrota, pravednost i vrlina će postati suština sveta. Među ljudima, negovana ljubav, prijateljstvo i solidarnost, će ohrabrivati pokušaje i ojačati poverenje da je vredno boriti se za ovaj život, za prirodu i za svet.

Ali, obzirom da se moral ne može apsolutizirati, niti pak njegova univerzalnost može biti bezvremenska i nadčovečanska, to ne znači da je moral sam po sebi haotičan ili pak prepušten samovolji pojedinca, nego je duboko ukorenjen u osnovama kulture i ujedno podložan promenama koje nosi novo vreme. Njegova osnovna karakteristika mora biti pozitivnost. Život mora biti osmišljen i celishodan, pa prema tome, moralna dužnost svakog građanina je da gradi svet u kojemu svi ljudi mogu zadovoljiti svoje osnovne životne potrebe i steći potencijal za razvitak većeg humanog nivoa. Svaki čovek pretstavlja celinu čovečanstva.

LITERATURA

Bellis, Joseph D. (ed.). (1969). *Phenomenology of Religion*. New York: Harper Forum Books.

Dialogue Among Civilizations (2003). (The political aspects of the dialogue among civilizations – Kyoto, August, 2001). Paris: UNESCO.

Дијалог међу цивилизациите. (2004). (Регионален форум за Дијалог међу цивилизациите – Охрид, август, 2003). Охрид: Летра дизајн.

Durkheim, Emile. (1961). *The elementary forms of the religious life*. Glencoe: Free Press.

Kant, Immanuel. (1960). *Religion Within the Limits of Reason Alone*. 2nd edition. LaSalle Ill.: Open Court Publishing.

Küng, Hans. (2003). *Projekt svjetski etos*. Velika Gorica: MIOB naklada.

Schleiermacher, Friedrich. (1928). *The Christian Faith*. Edinburgh: T&T Clark.

Schmidt, Wilhelm. (1972). *The Origin and Growth of Religion: Fact and Theories*. New York: Cooper Square Publishers.

Свидлер, Леонард & Пол Мојзес. (2005). *Изучувањето на религијата во ерата на глобалниот дијалог*. Скопје: Темплум.

Temkov, Kiril. (2003). *People, Ethics and Civilisation (Ethics and Dialogue as means for better understanding among people and for solving problems of humanity)*. Ohrid: Background paper from Regional Forum on Dialogue among civilisations.

The Universal Etihics Project. Division of Philosphy and Ethics, UNESCO, www.unesco.org.

Шушњић, Ђуро. (1994). *Дијалог и толеранција (Искусство разлике)*. Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

BASED ON RELIGION THROUGH DIALOGUE TOWARD INTER-NATIONAL RECONCILIATION AND TRANSITIONAL JUSTICE

Abstract: At the heart of all cultures and civilizations lies their religion that equally shaps them. From many methods to understand religion and its role in overall, especially in a particullar culture and history, as for example the culture of Balkan, one stands out for its importance – *dialogue*. His birthplace is the Balkans since the time of Socrates and his maieutics. It represents a radically new consciousness that profoundly changed the ways in which we understand the most comprehensive approach to life. This opens the door to an era of global dialogue as global dialogical way of understanding life unprocuring the same on a global religion, but drawing from it and leading to conscious acceptance of a common set of ethical principles that has a major role in inter-national reconciliation and transitional justice. Dialogue, according to the current catalog of conflicts in which religions, churches or ideologies are constituent elements, its basic function is to raise us into an era of global dialogue, and religions, churches and ideologies to facilitate faster to pass phase of transition, because they represent a key link in the chain without which reconciliation is simply impossible.

Key words: Religion, Dialogue, Transitional Justice, Western Balkans.

Sergej Beuk

Protestantski teološki fakultet

Dom omladine Beograda

matersva@sezampro.rs

UDC 316.74:2

341.322.5:172

KONFLIKT I POSTKONFLIKTNA TEOLOGIJA: MOGUĆNOSTI DEMITOLOGIZACIJE

Sažetak: U radu koji je pred čitaocima, autor želi da prikaže osnovne postulate postkonfliktne teologije, uzimajući u obzir njenu istoriju i teoriju, kao i odnos prema teologiji pomirenja. Imajući u vidu sve posebnosti Balkan, na čijem tlu se već vekovima sastaju različiti nacionalni i religijski identiteti, sasvim je jasno da postkonfliktna teologija danas, posle svih političkih i vojnih konflikata, dobija na značaju i vrednosti. Ona može postati tačka susreta crkava i vernika, ali i nevladinog sektora, pa i državnih institucija, koji bi trebalo da teže istom cilju – miru, demokratiji, vladavini prava i opštoj socijalnoj humanizaciji. U tom smislu, postkonfliktna teologija, putem kulture dijaloga i razumevanja, daje smernice i podstiče crkvene poslenike na aktivizam na teološkom, političkom i etičkom planu.

Ključne reči: kriza, konflikt, postkonfliktna teologija, teologija pomirenja, politička teologija, dijalog.

Početak sukoba u bivšoj Jugoslaviji, ratna razaranja i sveopšta kriza vrednosnih načela naterala nas je, na početku novog milenijuma, da se glasno zapitamo: da li su ratne strahote proistekle i iz perspektive verskog? Može li biti suštinskog dijaloga u budućnosti? Šta nam je činiti?

Svedoci smo socijalne ambivalencije, s jedne strane, i nedostatka eklesijalne prakse sa druge, ne samo u smislu dijakonijsko – karitativnom i evangelizatorskom, već se odsustvo primećuje i u oblastima kojima se bavi politička teologija. Crkava danas ima u medijima, ali da li takvo stanje služi analizi društvene stvarnosti ili je ono puko prisustvo, bez stvarne promene svesti vernika? Mnogo je pitanja koje možemo postaviti, bez jasnih i konciznih odgovora, što dodatno otežava dijalog među narodima i verskim zajednicama bivše Jugoslavije. Izgradnja trajnog mira, međureligijski dijalog, ekumenski crkveni odnosi, ali i snaga državnih institucija, pogotovu sudova, transparentnost u radu državnih organa i demokratizacija, takođe jesu teme kojima se crkve i verske zajednice mogu i smeju baviti. One ne postoje u socijalnom, ekonomskom ili političkom vakuumu, već su duboko uronjene u svet, sa mnogim implikacijama. Zato smatramo

da postkonfliktna teologija, uz univerzalne elemente ekumenske teorije, može postati osovina barem za jedan broj vernika tradicionalnih crkava, kako u Srbiji, tako i u regionu.

KONFLIKT I POSTKONFLIKTNA TEOLOGIJA – OD HLADNOG RATA DO DANAS

Tokom Hladnog rata, Ujedinjene nacije, ali i mnogobrojne crkvene organizacije pokušavale su da pronađu način saradnje Istoka i Zapada, bez mnogo uspeha. Rimokatolička, Anglikanska i druge crkve videle su zemlje komunističkih režima kao taoce ateizma, dok su, na prvom mestu, Sovjetski savez i Narodna republika Kina odbijale svaki kontakt sa međunarodnim crkvenim organizacijama, marginalizujući Rusku pravoslavnu crkvu i druge verske zajednice sa tih prostora.¹

Napad na Egipat 1956. godine od strane Velike Britanije, Francuske i Izraela i uloga Ujedinjenih nacija u tom konfliktu, pokrenula je mnoge hrišćanske teologe, slično kao i posle Drugog svetskog rata, da traže odgovor na pitanje o ulozi crkava i verskih zajednica u izgradnji trajnog mira na politički i vojno trusnim područjima. Rat u Avganistanu, „Perestrojka“, „Solidarnost“ u Poljskoj privlačili su sve više intelektualne pažnje među rimokatoličkim i protestantskim bogoslovima, koji, vremenom, počinju sve više da pišu o građanskom i političko-ideološkom konfliktu, dok ratne lokalne sukobe stavljaju po strani.

Ratovi na prostoru bivše Jugoslavije vraćaju oružani sukob u žižu interesovanja, a sociolozi, psiholozi i teolozi pokreću pitanja o vezi etniciteta i religijskog identiteta, mistifikacije zločina itd. Analiza razloga konflikta, u kojem učestvuju narodi koji se većinski identifikuju kroz jednu dominantnu crkvu ili versku zajednicu, dovodi do zaključka da ratovi na ovim prostorima nisu bili verski, ali da su posedovali nacionalno-versku pozadinu, što znači da mogu buknuti opet, u zavisnosti od mnogih političkih, ekonomskih i drugih činilaca.

Sredinom devedesetih godina prošlog veka postkonfliktna teologija dobija na značaju i pažnji, pogotovu nakon činjenice da su i Evropska Unija i Sjedinjene Države duboko bile involvirane u ratne događaje u bivšoj Jugoslaviji, što se odrazilo i na teologe, bilo da pripadaju hrišćanskom Zapadu ili Istoku.

Danas vidimo da se stavovi savremene političke i postkonfliktne teologije slažu sa vladajućom političkom teorijom i praksom: „Internacionalnom političkom agendom danas dominiraju pitanja konsolidacije demokratije i zaštite prava“ (Paris, 2004: 34). Možda će neki prigovoriti da je to brak iz interesa, ali moramo jasno podvući da na ovom stadijumu razvoja društvene svesti, po-

¹ Retko se danas govori o traumatičnoj istoriji Rimokatoličke crkve i Islamske zajednice na prostorima država kao što su Rusija, Ukrajina, Gruzija, ali i sistematskim gušenjem budizma u Vijetnamu, Mongoliji i sl.

litičko i teološko nije moguće u potpunosti odvojiti, niti teologiju možemo izolovati iz sveta koji je u kontinuiranom razvoju i stalnoj promeni.

POSTKONFLIKTNA TEOLOGIJA U KONTEKSTU BALKANA

Balkanski kulturološko-politički i istorijski kontekst postavio je u centar osobnosti mnogobrojnih i relativno udaljenih religijskih identiteta koji su danas uočljiviji nego u nekim prethodnim vremenima. Narodi bivše Jugoslavije (Srbi, Hrvati i Bošnjaci) izuzetno se snažno, većinski, identifikuju sa mišljenjem i stavovima verskih zajednica kojima pripadaju (Srpskoj pravoslavnoj crkvi, Rimokatoličkoj crkvi i Islamskoj verskoj zajednici), što proizvodi nizak intenzitet interesovanja i poznavanja drugih i drugačijih kulturnih, etičkih i teoloških paradigmi. Iz rečenog proishodi da je i religijsko bilo tačka razlaza među ljudima koji su u miru do tada živeli, ali upravo tako opisana situacija, uz procese demokratizacije i javnost rada institucija država koje su od devedesetih nastale, pruža prostor postkonfliktnoj teologiji: „Religija nije samo izvor netolerancije..., već i ne – konfliktne transformacije, integriteta Vlade, pomirenja i stabilnosti u okviru podeljenih društava“ (Appleby, 1996: 821). Uzimajući ratni konflikt na prostoru Bosne i Hercegovine s početka devedesetih kao paradigmu, Mitja Velikonja podvlači: „Religijska dimenzija takođe reprezentuje jedan od najvažnijih faktora u kreiranju svesti i politike, posebno u odsustvu drugih, uverljivijih faktora. Zaista, religijska dimenzija se smatra jednim od najotpornijih faktora koji opstaje čak i kada su drugi faktori oslabljeni ili nestaju“ (Velikonja, 2003: 12). To najbolje možemo uvideti ako se prisetimo stanja u bivšim jugoslovenskim republikama, a pogotovu u Bosni i Hercegovini: Vlade su bile krizne, parlamenti nisu u potpunosti odražavali biračku volju građana, institucije su se pretvarale u svoje suprotnosti, a mediji su, na žalost uspešno, manipulirali nacionalnim osećanjima. Tada, građani, osećajući ugroženost i strah, ubrzano se okreću crkvama i verskim zajednicama kojima su pripadali, tražeći u njima individualnu, grupnu i religijsko-emosivnu sigurnost. Time, crkve i verske zajednice postaju merilo nacionalnog prepoznavanja, što kao generalni zaključak ostaje na snazi i danas. Međutim, to, u budućnosti, ne mora, nužno, da vodi novim konfliktnim situacijama: „Religija obezbeđuje sistem značenja i okvir za akciju“ (Kollontai, 2008: 64), što može biti pogodno dijaloško tle, kako danas, tako i sutra.

Tradicionalne verske zajednice koje vekovima egzistiraju na Balkanu, mogu postati zamajac šireg versko-socijalnog konsenzusa, čiji bi smisao bio smanjivanje nacionalnih tenzija u regionu i ozvaničavanje širokog dijaloga između verskih zajednica, nevladinih organizacija, državnih institucija i građana. Cilj takve akcije vidimo u promociji tolerancije, mira i prosperiteta koji je nasušna potreba svih ljudi koji žive na ovim prostorima.

POSTKONFLIKTNA TEOLOGIJA KAO TEOLOGIJA POMIRENJA

Analizirajući poruku Novog zaveta, pogotovu 2. Korinćanima 5. glavu², kao i Efescima 2. poglavlje³, uvidamo da postoje pomirenje prema Bogu (vertikalno) i pomirenje prema bližnjima (horizontalno). Na prvi pogled, postkonfliktna teologija insistira na horizontalnom pomirenju, međutim teolozi se slažu da istinsko pomirenje mora započeti od našeg odnosa prema Bogu, dok tek tako uspostavljen odnos povezanosti u ljubavi, može izliti na Tvorevinu.

Pišući o teologiji pomirenja Boš iznosi neke od zaključaka koji se odnose i na postkonfliktnu teologiju (Vidi: Bosch, 1991): 1. *pomirenje je delo Božije volje* i mi ništa ne možemo učiniti na ličnom soteriološkom planu, ukoliko se sukobljavamo sa Njegovom promisli. I spasenje i pomirenje imaju uzrok i izvor u Bogu koga prati naš socijalno-etički aktivizam; 2. *Božiji pomiritejski rad počinje od žrtve*, odnosno od osobe koja trpi nepravdu. Ona je u epicentru događaja i sva pažnja, na početku, je usmerena na nju; 3. *Bog rekreira i žrtvu i izazivača nasilja kao „Novu tvar“*, jer bez pokajanja i nasilnika i žrtve nema trajnog mira; 4. *Patnju, bol i izmirenje nabolje uočavamo kroz iskupiteljsku žrtvu Gospoda Isusa Hrista*, koji nam je pokazao put pomirenja, preumljenja i spasenja i 5. Potpuno pomirenje će se dogoditi onda kada Bog bude sve u svemu, što se odnosi na misli, reči i dela danas, kao i parusijsko iščekivanje Slave u večnosti.

Navedeno predstavlja početne osnove za promišljanje o postkonfliktnoj teologiji na ovim prostorima i u ovom vremenu političkih i ekonomskih previranja. Čini nam se da verske zajednice danas imaju daleko veću odgovornost, jer se sam svet usložnjava i disperzuje, nauka i tehnologija bujaju, ekološka pitanja izlaze u prvi plan, a politički sukobi u Severnoj Africi, kao i nova ekonomska kriza, predstavljaju izazov za sve one koji se bave pomirenjem i postkonfliktnom teologijom.

TEOLOGIJA U POSTKONFLIKTNIM DRUŠTVIMA

Teologija u postkonfliktnim društvima, barem njen praktično-pastoralni deo, ne sme biti samo nosilac duhovnosti, što se podrazumeva, već i način svakodnevnog promišljanja, htenja i delovanja u konkretnim situacijama i sa kon-

²U 2. Kor. 18, možemo pročitati: τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς, što jasno ukazuje da dve činjenice. Prva, da pomirenje s Bogom dolazi preko i kroz Gospoda Isusa Hrista, i druga, da nam je Bog ostavio u zalog *službu pomirenja*, kao potrebu i obavezu.

³Slično je i u Ef. 2, 16: καὶ ἀποκατάλλαξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ, čime se eksplicitno potvrđuje da sledi unutrašnje pomirenje koje je ovenčano Krstom, a onda i spoljašnje, prema svetu.

kretnim ljudima. Neophodnost analitičko-kritičke refleksije u vezi sa razvojem teoloških postkonfliktnih perspektiva je jasna, ali se postavlja pitanje: od čega početi? Odgovor je: od jednog ka mnoštvu, od pojedinca ili pojedinke, do svesti društva. Naravno, bez napora i kreativnosti rešenja ne može biti napretka, što se posebno jasno vidi na primeru Balkana, i što podrazumeva izvanrednu akademsku ozbiljnost i predanost. Teolozi započinju svoj rad Svetim pismom, ali kontekstualno i savetodavno, od jedinke koja nosi traumatično iskustvo, do grupa sa sličnim problemima. Zato crkve (i verske zajednice) treba da rade zajedno, i da uz državne institucije, centre za socijalni rad i nevladin sektor, budu od pomoći svima koji su doživeli ratne konflikte i lične gubitke. Daćemo nekoliko tačaka koje su elementi postkonfliktne teološke teorije, a koja se može primeniti u praksi, pogotovu na prostoru bivše Jugoslavije:

- započeti interreligijski dijalog između tradicionalnih crkava i verskih zajednica da bazi razumevanja i međusobnog uvažavanja,
- integrisati izbegla i raseljena lica na temelju zajedničkih verskih stavova i ciljeva,
- promovisati etiku tranzicione pravde,
- propagirati ekonomsku solidarnost,
- organizovati stručne konferencije i okrugle stolove na temu postkonfliktne teologije,
- koncipirati dodatne zadatke i uloge dijakonijskoj službi,
- primeniti elementarne principe pastoralne teologije, pogotovu službe pastoralnog savetovanja i dušebrižništva,
- uticati na verske medije da kroz svoje programe istaknu potrebu za pomirenjem i dijalogom,
- uključiti javnost u rad verskih institucija.

Na ovom mestu predstavljamo samo najmarkantnije tačke postkonfliktne teologije koje se mogu realizovati u našem okruženju, a koje nemaju bilo kakvu ideološku komponentu. One bi u budućnosti trebalo da služe žrtvama ratnih sukoba, ali i društvima koje su prolazila kroz različite tipove kriza. Korist je, čini nam se, zajednička.

UMESTO EPILOGA

U trenutku pisanja ovog sažetog predavljanja postulata postkonfliktne teologije, beogradski list „Politika“ od 20. 01. 2012. godine prenosi sledeću vest:

„Episkop zahumsko-hercegovački Grigorije prisustvovao je na poziv dubrovačkog biskupa Mate Uzinića molitvi za jedinstvo hrišćana u dubrovačkoj katedrali Uznesenja blažene Device Marije u utorak u popodnevnom časovima. U besedi nakon molitve, vladika Grigorije istakao je da je preduslov svakog jedinstva reč oprosti koja ima moć da zagrlji i onoga koji nas ne voli i da otopi mrz mržnje u onome koji

ULOGA RELIGIJE U POMIRENJU I TRANZICIONOJ PRAVDI

zlo misli. Treba da govorimo uvek i iznova: oprostite nam, Bože, grehe naše. I jednako tako snažno i iskreno – oprostite, braćo i sestre, jer Otac naš oprostiće nama dugove naše, samo ako i mi opraštamo dužnicima svojim. Na ovom svetom mestu, u ovoj prelepoj katedrali i u ovom čudesnom gradu, imam potrebu, kao hrišćanin i episkop izgovoriti ovu hrišćansku reč – oprostite, rekao je vladika Grigorije.

Obraćajući se vernicima okupljenim u katedrali, on je istakao da je važno što se susret dešava u Dubrovniku, gradu svetlosti i lepote koji nije granica između Istoka i Zapada već njihova spona. 'Iako je preživeo mnoge nesreće, nadasve je grad sreće i gostoprimitstva jer on dočekuje i ide u susret drugima', dodao je vladika Grigorije.

Pre zajedničke molitve Očenaš, biskup Uzinić zahvalio je episkopu na upućenim rečima i najavio da će se sledeće godine molitveni susret održati u pravoslavnoj crkvi u Dubrovniku, prenosi Informativna katolička agencija (IKA).

'I ja u ime svih nas episkopu i njegovoj crkvi kažem: Oprostite, s nadom da će zaista biti hrišćani i oprostite', rekao je biskup Uzinić, ističući da bolna ratna rana još krvavi, ali da je želja da više primećujemo ono što nas povezuje i sve manje ističemo ono što nas deli.'

Iako se možemo složiti sa komentarom patrijarha srpskog gospodina Irineja da izvinjenja moraju uputiti svi koji su bili deo konflikta na prostorima bivše Jugoslavije, smatramo dobrim početkom istup vladike Grigorija, što možemo razumeti i tumačiti i iz perspektive postkonfliktne teologije, pa i započinjanje iskrenog dijaloga između crkava i verskih zajednica.

LITERATURA

Appleby, Scott: *Religion as an Agent of Conflict Transformation and Peace Building*, u C. A. Crocker, A. Chester, F. O. Hampson and P. Aall, (eds), *The Challenges of Managing International Conflict*, Washington, 1996.

Bosch, David: *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York, Orbis Books, 1991.

Kollontai, Pauline: *Religion as a Tool for Waging Peace: Theoretical Perspectives in the Context of Bosnia – Hercegovina*, u S. C. H. Kim, P. Kollontai and G. Hoyland, (eds), *Peace and Reconciliation: In Search of Shared Identity*, Aldershot, Ashgate Publishing Limited, 2008.

Paris, Roland: *At War's End: Building Peace After Civil Conflict*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Velikonja, Mitja: *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina*, College Station, Texas A&M University Press, 2003.

CONFLICT AND POST-CONFLICT THEOLOGY

Summary: The author of the text is presenting basic postulates of post conflict theology, taking into account its history and theory, as well as its relation towards theology of reconciliation. Having in mind uniqueness of The Balkans, as the place where different national and religious identities meet for centuries, it is clear that post conflict theology gains more and more significance, especially in the time after political and military conflicts. Post conflict theology may become meeting point for churches and believers, for NGO sector and relevant state institutions, which should strive towards the same cause – towards peace, democracy, rule of law and social humanization. In that sense, post conflict theology, through culture of the dialog and understanding, directs and stimulates church practitioners to be more active on theological, political and ethical field.

Key words: crisis, conflict, post conflict theology, theology of reconciliation, political theology, dialog.



TOTALITARIZAM I PLURALIZAM: PRAVOSLAVNA PERSPEKTIVA

Sažetak: U ovom radu autor se bavi problemom pluralnosti u njegovoj ontološkoj i političkoj dimenziji. Autor se fokusira na mogućnost artikulacije ove pluralnosti iz hrišćanske i, specifično, pravoslavne hrišćanske perspektive. Na bazi ovog modela on preporučuje sekularizaciju društva i „metafiziku pluralnosti“ kao platformu kako za prevenciju konflikata tako i za prevazilaženje istih.

Ključne reči: Totalitarizam, pravoslavlje, sekularizam, pomirenje.

Problem pluralnosti se može shvatiti kao prevashodno problem slobode. Koncept pluralističkog društva, u kome postoji različitost i mnoštvenost ideologija, pojedinačnih i grupnih inicijativa, suprotan je konceptu totalitarnog društva. Pluralnost kao svoju bazičnu vrednost i princip uključuje razliku umesto jednoobraznosti i monopola nad istinom jednog principa, jednog čoveka ili jedne društvene grupe, ili pak jednog sistema verovanja.

Istoriju ideje o pluralističkom društvu i istoriju pokušaja njene praktične implementacije ovde nije moguće detaljnije obrazlagati. Dovoljno će biti zadržati se na konstataciji da je na evropskom zapadu ova ideja svoje utemeljenje u moderno vreme pronašla u afirmaciji pojedinca koji postaje subjekt društvenih odnosa a ne samo njihov objekat (kao član kolektiviteta). Manifestujući se kao slobodan politički subjekt, individua postaje građanin. Ostavljajući po strani i pitanje da li su i u kojoj meri u savremenim „zapadnim“ društvima (šta god pod tim podrazumevali) ova načela zaista prisutna u praksi (a bez njih nije, čini mi se, moguće na razuman način govoriti o autentičnoj demokratiji), pažnju ću sada posvetiti mogućnostima ontološkog zasnivanja ovog pluralizma. Čini mi se da je ontološko zasnivanje pluralnosti postalo moguće tek u novije vreme, možda na najjasniji način kod Žan-Fransoa Liotara (Jean-François Lyotard). Ali zašto bi bilo uošte važno *ontološki* zasnivati ili nezasnivati društveno-politički pluralizam? Čini je da je razlog *pragmatične* prirode – dati ontološku utemeljenost (a pojam „ontološkog“ ovde očigledno koristim u nekom sasvim opštem, tako reći kolokvijalnom značenju) jednoj tako važnoj društvenoj pojavi kao što je politički pluralizam, znači i dati joj određenu stabilnost, mogućnost da traje i da odoli veoma brojnim iskušenjima savremenosti.

Ono što je u Liotarovom delu zanimljivo za temu kojom se ovde bavimo jeste zamisao o mnoštvu i heterogenosti kao onome što je bazično. Tu već dolazimo do paradoksa pluralnosti unutar moderne. Moderna jeste iznedrila ideju političke pluralnosti, ali nije bila sposobna da je misli i u *suštinskim* kategorijama. Pluralnost postoji, ali je zamisao o svetu, pa i samom društvu, pre svega težila sveobuhvatnosti, pronalaženju konačnog principa, bilo da je on „duhovni“, ekonomski, mehanicistički i tome slično. „Postmoderna“ je, opet paradoksalno, upravo zahvaljujući odustajanju od *esencijalizma* uspela da diferenciju misli i na metafizičkom planu. Za razliku od modernog mišljenja, koje je u tom smislu slično i mnogim drugim predmodernim svetonazorima, kod Liotara se ne polazi niti se dolazi do jednog sveobjedinjujućeg principa ili izvora koji će prevladati svaku razliku i nivelisati podele. Ovde ne postoji osnova iz koje nastaju razlike, već je sama razlika jedina osnova sa kojom treba računati.

Ovakvo postavljena ontologija, ili neka njoj slična, može čini mi se jedina biti garant autentičnog pluralizma, a time i demokratije, u njihovoj političkoj dimenziji. Drugim rečima, ne treba računati na jedan opštevažeći metafizički princip ili vrednost oko koje je potrebno ujediniti se, na kojoj je potrebno uspostaviti društvo. Postoji pluralnost vrednosti i svetozora, koji su često u konfliktu i čija se bit ne može iznivelisati kako bi postale „kompatibilne“. Kao što je već primećeno, Liotarova primarna motivacija za „dekonstruisanje“ univerzalističkih pretenzija partikularnih narativa dolazi iz njegove brige da upravo takvi narativi dovode do pogubne hegemonije, kao što je to slučaj bio sa Nemačkom u Drugom svetskom ratu, u kojoj je masa ujedinjenja oko jednog cilja.

Posledica, ponekad neugodna, ovakvog afirmisanja pluralnosti jeste i to da se mora računati i sa pluralnošću istina – svaki pokušaj unitizovanja, redukovanja pluralnosti koje su već tu zarad ostvarenja jedinstvenog narativa je nužno ekskluzivistički poduhvat, koji mnoge pojedince, ideje, grupe, principe, vrednosti i tome slično, ostavlja izvan tako zamišljenog organskog jedinstva, čineći ih stranim elementom. Tako se zahtev za jedinstvom, tako često prisutan u desničarskim političkim opcijama, koji teži da stabilizuje društvo i dovede do njegove kohezivnosti, ispostavlja zapravo kao vrlo efikasan način da se ta stabilnost podrije i da se efektivno dođe do dezintegracije time što će se pluralnost proglasiti ako ne sasvim ilegalnom ono bar nepoželjnom i „nepatriotskom“.

Prihvatanje razlike, a time i pluralnosti kao osnove, zapravo kao *hipostaze* u osnovnom značenju te reči, ne vodi nužno raspadu jedne društveno-političke zajednice, niti nužno u neki hiper-individualizam po uzoru na Maksa Štirnera (Max Stirner). Ali njeno prihvatanje svakako vodi kraju određenja zajednice kao organske i jedinstvene strukture. Težište se ovde samo prebacuje sa supstancijalnog na funkcionalno. Pitanje više nije da li može ili ne može da postoji više različitih principa, niti koji je od njih ispravan, već kako da sva različitost bude afirmisana na način da na razuman način ne ugrožava druge. Kako od ovih op-

štilih mesta, koja ne bi trebalo da su sporna, doći do „pravoslavne perspektive“ po pitanju pluralnosti? Budući da smo u godini obeležavanja 1700 godina od Milanskog edikta (2013.), potrebno je obnoviti lekciju tog akta, kojim je partikularnost i ko-egzistencija nesvodivih sistema bila prihvaćena, iako u tom konkretnom vremenu i kontekstu nije bila oslobođena totalnosti društveno-političkog.

Pre nekoliko godina sam prisustvovao razgovoru u kome je jedna žena iz Bosne, komentarišući dešavanja na teritoriji bivše Jugoslavije proteklih decenija, dala svoju dijagnozu uzroka raspada zajedničke države i tragičnog rata koji je potom usledio. Dijagnoza je glasila: „Sve bilo u redu dok nije ustala crkva i džamija“. Ovom lapidarnom formulacijom gospođa je iznela tešku optužbu na račun dominantnih verskih zajednica na prostorima bivše Jugoslavije, videći u njihovoj aktivnosti uzroke dezintegracije zajedničke države i građanskog rata. Koliko god ova dijagnoza bila pojednostavljena, koliko god ignorisala veoma kompleksne uzroke koji su doveli do raspada Jugoslavije i oblikovali dalju istoriju ovog regiona, optužbe na račun religije kao faktora nestabilnosti, faktora antimodernosti i, konačno, kao inicijatora agresije, nisu retke i mogu se sresti kako u percepciji tzv. „običnih ljudi“, tako i u naučnim i političkim debatama. Upravo je afirmacija sekularnog principa i sekularne države u modernoj Evropi nastala na svesti o potencijalnoj destruktivnosti religijskog kao odlučujućeg u formulisanju društvenog totaliteta. Problem nije u religijskom kao partikularnom, već u potrebi da se partikularno postavi kao opšte i univerzalno, čime ono postaje nepomirljivo u odnosu na druge partikularnosti, tj. druge sisteme verovanja i vrednosti.

Percepcija odnosa religije i političke realnosti koja nam je gore citiranom izjavom ponuđena nije daleko od poznate Marksove (Karl Marx) teze, koju će kasnije ponoviti i Lenjin, da je „religija opijum za narod“ (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 1843/1844). Nije, naravno, Marks bio prvi koji je u religiji video opasnost, i koji je ukazao na njenu zavodljivost i potencijalnu totalitarnosti. Još 1798. Novalis (Georg Philipp Friedrich von Hardenberg) daje sličnu ocenu religijskog („*Ihre sogenannte Religion wirkt bloß wie ein Opiat*“) a u naše vreme Slavoj Žižek često upozorava da je neophodna religija kako bi od ljudi koji su u osnovi moralni i neskloni konfliktu i sukobu, kao traumatičnom iskustvu, napravila ljude spremne za destrukciju i ubistvo drugih zarad viših ciljeva, koji obezbeđuju racionalizaciju, legitimizaciju i kontekstualizaciju nasilja. Ovo se čini sasvim prihvatljivim stavom, ukoliko pod pojmom „religije“ podrazumevamo određeni ideološki narativ koji pretenduje na univerzalnost i koji je nesposoban da prihvati drugog i drugačijeg. Pretendovanje na univerzalnost zahteva i odustajanje od kritičkog preispitivanja samog religijskog narativa i praksi, kao i zatvorenost za drugačije perspektive. Jasno je da se ovo određenje ne odnosi na konvencionalno razumevanje religije, kao sistema koji se razlikuje od drugih teorijsko-praktičnih sistema poput nauke ili umetno-

sti. Ovakvo određenje „religije“ uključuje i mnogo toga drugog, poput religije politike, odnosno države (kako je to odredio Emilio Gentile), ali i druge ideologije modernog doba, koje se pojavljuju kao sekularne religije, koje traže poslušnost opšteobavezujućoj istini, poput recimo religije neoliberalizma ili religije progresivizma, scijentizma i sl.

Sve ove religije afirmišu apsolutnu istinu (u čijem su one posedu) koja ima normativni karakter. U tom smislu, ovako shvaćena istinitost ima totalitarni karakter. Ona ne ostavlja prostora za suštinsku drugost. Ako je totalitarnost ove vrste ontološka, onda će ona biti i politička, ako se naravno za to steknu uslovi.

Kako stvari stoje sa hrišćanstvom i, specifičnije, pravoslavljem? Da li je moguće kritikovati religiju, na gore opisan način, iz perspektive same hrišćanske vere? Da li je moguće zanovati pluralnost na temeljima hrišćanske ontologije?

Kao i religija u načelu, i hrišćanstvo je u svom odnosu prema političkom često percipirano kao ideologija koja afirmiše totalitet (svejedno čega), pa samim tim i autokratske ako ne i autoritarne političke sisteme. Ova percepcija je bazirana na dugoj tradiciji legitimisanja monarhističkih principa kao „hrišćanskih“. To je ideja koja se svodi na sledeće: totalitetu sveta (svega postojećeg), kojim upravlja jedan Bog, odgovara totalitet društveno-političke sfere kojom (treba da) upravlja jedan vladar – car. U ovakvom diskursu se uspostavlja odnos ekvivalencije ontološkog i političkog monizma. Imajući u vidu nemogućnost da se ovde detaljnije pozabavim zanimljivom temom pravoslavne političke teologije, koja u mnogim svojim manifestacijama tokom proteklih gotovo dve hiljade godina nije, po mom sudu, sledila neka od osnovnih evanđeoskih načela, ukazaću samo na neke aspekte hrišćanske ontologije na kojima je, opet po mom sudu, moguće fundirati autentičan pluralizam u društveno-političkom smislu. Drugim rečima, mislim da se bazična ideja ontološke pluralnosti, na koju sam ukazao koristeći se nekim aspektima Liotarove filosofije, može izvesti i iz hrišćanske teologije i na njoj zanovane antropologije.

Da bismo došli do toga što nazivam ontološkim pluralizmom, ili bar do neke njegove varijante, neophodno je pristupiti hrišćanstvu kao pre svega personalističkoj veri. To znači da se pojam ličnosti, kako ličnosti Boga tako i ličnosti čoveka, može shvatiti kao centralni pojam hrišćanskog otkrivenja. Pod ličnošću ovde treba razumeti jedinstvenu i neponovljivu ljudsku jedinku. Ali ličnost nije prosto jedinka, individua, već subjekt koji svoju jedinstvenost i neponovljivost stiče u odnosu na drugoga. Ovde specifičnost nije supstancijalna (po-sebi) odlika ličnosti, već specifičnost konkretne egzistencije izvire iz odnosa između dve, ili više ličnosti. Pa ipak, upravo ova specifičnost „ja“ u odnosu na „ti“ koja je prepoznata u odnosu, ima za hrišćansku antropologiju i ontologiju apsolutni značaj. Ova različitost ličnosti, nasuprot primatu prirode, jeste upravo nešto na čemu počiva hrišćanska ontologija. To istovremeno znači da afirmisanje ličnosti vodi uvođenju principijalne i nesvodive razlike

u samo biće, budući da se lični način postojanja može shvatiti kao smisao postojanja uopće.

Zajedno sa specifičnošću, jedinstvenošću i nesvodivošću, sloboda predstavlja osnovnu odliku ličnosti. Ova sloboda je ontološka, ona se ne tiče prosto mogućnosti ispoljavanja u društvenom i političkom kontekstu već se tiče načina postojanja. Sloboda predstavlja mogućnost izbora postojanja i karaktera tog postojanja, tj. mogućnost da se postoji ne po nužnosti, tj. zadatosti postojanja, već po izboru da se uđe u personalni način postojanja.

Ako ove elemente pravoslavne ontologije i antropologije, koji su ovde više nego sumarno dati, primenimo na centralni problem odnosa totalitarnosti i pluralnosti, primetićemo da se pluralnost, ako je personalno zasnovana, nalazi u samim fundamentima hrišćanske teologije. Sama zamisao o Bogu podrazumeva odnose ličnosti koje su u svojoj posebnosti nesvodive na nešto starije (u smislu *arche*). U skladu sa idejom o ikoničnosti čoveka, partikularnost i jedinstvenost svake ljudske ličnosti postaje apsolutna i to ne samo u istorijskim okvirima već u perspektivi večnosti. To znači da esencijalistička jedinstvenost i (za)dati totalitet postojećeg uzmiče pred personalističkom partikularnošću koja izvire iz posebnosti (ličnih) odnosa. Postojeće kao takvo gubi svoju kompaktnost a istinsko postojanje postaje moguće samo kroz odnose koji su utemeljeni na ontološkoj slobodi i ontološkoj partikularnosti.

Iz ovakve ontologije nije naročito teško izvući društveno-političke konsekvence koje bi bile slične onome što Lyotard predlaže. Prihvatiti različitost, partikularnost, koja ide do pojedinačnog nivoa, i prihvatiti je na način da sama različitost ima ontološki značaj, implicira, ako ništa drugo, ono bar poštovanje prava na različitost, koje nije samo pravo određenog kolektiviteta unutar šire zajednice, već i pravo svakog pojedinca. Na bazi ovog modela moguće je zalagati se za „metafiziku pluralnosti“ kao platformu za prevenciju konflikata i za prevazilaženje istih. Takođe je moguće afirmisati sekularne principe, koji će sprečiti ne samo mešanje religijskog i političkog na idejnom ili na institucionalnom planu, već i apsolutizaciju bilo koje vrste religijskog, uključujući i sekularno-religijsko, poput državno-religijskog. Na ovaj način, u fokus dolazi formalno ustrojstvo jednog društva, procedure, pravni okvir i njegova implementacija. Taj pravni okvir, kao što je to veoma često ponavljano ali retko kada implementirano, treba da je takav da omogući inkluziju i afirmaciju slobode i različitosti do mere dok ona ne narušava slobodu i različitost drugog.

Lyotard pred nas, međutim, postavlja drugi problem. On je skeptičan prema mogućnosti da se dođe do saglasnosti koja će objediniti „različitost životnih projekata“, kako to formuliše Vilfgang Velš (Wolfgang Welsch), a da se „ne naškodi“ drugome (Velš, 2000). Lyotard ukazuje, a Velš nanovo podseća, na opasnost od neminovnosti da se naškodi drugome u situaciji kada imamo potpunu heterogenost „životnih projekata“. Otuda se „pravednost i politika u

poslednjem moraju misliti drugačije nego kod Kanta: ne kao forme, da se nešto složi, već kao načini da se sa neukidivim ne-slaganjem postupa podjednako pravedno i korisno.“ (Velš, 2000: 257)

LITERATURA

Velš, Wolfgang. (2000). *Naša postmoderna moderna*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Summary: The author explores the problem of pluralism in its ontological and political dimension. He is also focuses on how this plurality can be articulated from a Christian and, specifically, Orthodox Christian perspective. Based on the conclusions that Orthodox Christian ontology and anthropology offeres a possibility for articulating such pluralism, the author proposes secularization of society and a “metaphysics of plurality” as a platform for conflict preventions.

Key words: Totalitarianism, Eastern Orthodoxy, Secularism, Reconciliation.

Centre for the Study of Religion, Politics and Society,
Novi Sad, Serbia
Evangelical Theological Faculty, Osijek, Croatia
nikola.knezevic@cirelstud.org

TOWARDS A THEOLOGY AFTER SREBRENICA AND THE SCAFFOLDS OF FORMER YUGOSLAVIA ON METZIAN TERMS

Summary: Author in this article wants to stress the importance of development of contextual the-political discourse which aims to raise the questions of dealing with the past in the Western Balkan countries. Therefore, author is trying to answer following questions using the Metzian terminology: Is there, in Serbia and the region, a contextual theology as an anamnesticly critical interdisciplinary discourse, that aims to examine the conflict's causes and consequences explaining them theologically, as well as to the necessary theoretical contribution to the efforts of overcoming similar conflicts in the future? How important is it for the *memory* to be represented within the theological discourse in Western Balkans, burdened with history and violent clashes? Author wants to emphasize the fact that scholars and theologians in the Western Balkans, must not remain silent about the sufferings and innocent victims of Scaffolds of Former Yugoslavia, otherwise their discourse will stay outside the framework of social-political responsibility.

Keywords: reconciliation, memory, war, dealing with the past, theology.

INTRODUCTION

Can theological discourse develop unhindered by the political and social context in which it evolves? Or is the *contextual political theology* that necessary consequence depicting the consistency of the theological mind which includes socio-political context in its reflection? Is there, in Serbia and the region, a contextual theology as an anamnesticly critical interdisciplinary discourse, that aims to examine the conflict's causes and consequences explaining them theologically, as well as to the necessary theoretical contribution to the efforts of overcoming similar conflicts in the future? How important is it for the *memory* to be represented within the theological discourse in Western Balkans, burdened with history and violent clashes?

Armed conflict has demonstrated the darkest side of human nature within its absurd and tragic vortex, leaving behind the monuments of human suffer-

ring and graveyards of human dignity. Places like Srebrenica, Vukovar, Kravice and Bratunac¹ are standing as a symbol of catastrophic consequences of human inability to overcome the ontological abyss and overpower evil. Therefore, there is a reason to re-pose the question whether theology is, after such a human catastrophe, capable to continue discussing God and the man?² (Metz, 1997)

Contextual theology raises crucial theo-anthropological question: Where was the man at the scaffolds of the former Yugoslavia and where has God in that man disappeared? Questions do not end there as of no less importance is the human suffering remembrance issue in Serbian contemporary theology. The post-conflict theological discourse should make a choice between *amnesia* and *anamnesis*. Shall we, as theologians continue the path of forgetfulness or shall we walk the remembrance road? Following the matrix of the eminent Roman Catholic theologian Johann Baptist Metz, we could rephrase this question to: "Since Christian theology logos implies narrative-anamnestic structure, are we choosing between the *anamnetic mind* and *cultural amnesia*?" (Metz, 1996).

"Is there a suffering in the world for which we can say it does not concern us? Is there a sufferer's scream that is not directed toward every ear? Who takes these issues seriously does not enter into any kind of theological fantasies about the omnipotence, but postulates well known biblical truths of the universality of the God's children i.e. every man is the child of God" (Metz, 1997). It is the universality of man in which we find the answer to the question of dignity, unalienable from any human being and representing its singularity, regardless of a race, religion or nationality. Just the same, human suffering does not know religious, national or racial boundaries. Instead it stands as a universal category and is related as such to all of us regardless of *who* suffers, because, at the end of the day, it is the human being that suffers and not some religious or national entity.

RETURN TO ANAMNETIC SPIRIT OF JUDAEO-CHRISTIAN TRADITION

It is important to recall the words of Eliezer Wiesel: "The reflective Christian knows that it was not the Jewish people that died in Auschwitz, but Christianity." (Metz, 1992, 1261-1265). In a similar way, we can talk about the killing fields of the former Yugoslavia because that is where faiths have experienced their downfall. Waging war in the name of the religious beliefs, many have concealed their dark aspirations behind the deadly mixture of religious and nationalistic slogans, thus creating the "background cacophony of evil" and

¹ Worst atrocities in Armed conflicts in former Yugoslavia, occurred in aforementioned places.

² Metz paraphrases Theodor Adorno's thought "to write a poem after Auschwitz is barbaric, and that corrodes also the knowledge which expresses why it has become impossible to write poetry today?" (Prisms, 1955, MIT Press. Reprinted London, 1967.)

preparing the scene for the horror of war (Volf, 1998). Recalling the terrible consequences of the holocaust, Metz stresses that this catastrophe has profoundly debased metaphysical and moral boundaries of shame between man and man, it has impinged the solidarity connection between everything that bears the human face. (Metz, 2004: 229).

Metz therefore raises these questions: “Can mind [determined by memory] be the place of understanding, reconciliation, settlement and peace? [...] Is it not the collective memory, contextually, camouflaged and historically-culturally established, what prevents mutual understanding over and over again, what brings about the painful conflicts and dramatic animosities reoccurrence and what all open and concealed civil wars at the end of our enlightened age are feeding off?” Is it not why the avoidance of any de-traumatization, moralization, aestheticization or theologization of the past is required? Should not Christianity become polycentric, seeking the freedom and justice for all and promoting the culture of acknowledging others? (Rüsen, 2004:13, Metz, 2004:179)

In other words Metz emphasizes the need of a better comprehension of one’s own suffering through understanding of suffering of others (in a conflict-an enemy) and he opens the possibility of forgiving others. What Metz considers a collective memory is a very common phenomenon grounded in the collective consciousness of conflicted parties that the *memoria passionis* relates exclusively to one’s own victims with insufficient or absolute lack of empathy for the victims on the rivals side. This kind of feeling often leads to a desire for victims redemption by revenge, which, in turn, leads to further reversibility of the conflict. Redemption is misinterpreted here since true redemption comes only through forgiveness and with inclusiveness in the sense of acceptance of others’ suffering as one’s own.

“*Memoria passionis et resurrectionis* is both dangerous and liberating”, as stated by Jürgen Moltmann: it frees politically and religiously adapted Church and brings it in communion with those suffering (Moltmann, 2005:365), *hic et nunc*, following the Metz’s theological matrix – thus updating the social role of the Church. Metz’s *memoria passionis* discourse, Anglican theologian John Milbank noted, stems from the Walter Benjamin’s understanding of historical experience, thereby, an eternal remembrance of the marginalized, innocent and the oppressed (Milbank, 2006:242-243, Benjamin, 1970: 255-66.). Following such a thought momentum Metz develops discourse within which history is viewed as a memorial of the suffering of innocent, victims of the past and every kind of oppression (Metz, 1980: 121, Morill, 2000: 140). Looking at the history of humanity through the theology lens, we can see the history of salvation. This is the history of the world “sealed with permanently jeopardized and disputed yet indestructible hope of universal justice, justice for the dead and their past suffering: the history of the world where there is

hope even for the sufferings of the past” (Bauer, 1985: 209-233, Metz, 2004: 163). It is a remembrance within historical experience that reminds of the past horrors, past hopes, but also provides hope for the future. It protests against unsolved suppressed conflicts and unfulfilled hopes, argues Metz (Metz, 1969, 269-301).

Christianity itself should be developed as a dangerous and liberating *memoria* of Jesus Christ before the eyes of the contemporary society and its systems, because in its' very nature, Christianity is the religion of the marginalized and oppressed (Metz, 1998:52). It can also be understood as hermeneutics of the human freedom agonal situation as well as like a powerful remembrance in the contradictions of the linearly and one-sidedly understood history of human freedom, which conceives that it can just walk over the past sufferings, hopes and the dead without losing its very freedom along the way (Metz, 2003:74-75). The manner Christians look upon the ultimate meaning of history, enables historical insight into the abyss and, therefore, not only the remembrance of the success but also of the loses, not just of the achieved, but also of the lost (Bauer, 1985: 209-233, Metz, 2004: 167). *Man is born free, and yet he is everywhere in chains* is the well-known thought of Rousseau (Rousseau 1993: 27). Humanity is created free and in the spirit of catholicity yet it suffocates in discords, divisions and armed conflicts. Humanity is left to complete that dialectical downfall into its' own destruction abyss, into that frenzied momentum of self-destruction and masochistic fixation, or to look deep into the darkest depths of its own nature and remain silent before the eternal truth and the greatness of its Creator. Only then, when humanity is found on its knees before this cognition, *the remembrance of the sufferings* will bring a “new moral imagination into the political and social life” (Metz, 1980:117).

For Metz, going back to the anamnetical nature of Christianity represents the return to the Judaic roots of Christian tradition where *remembrance* is one of the most important contributions of Judaism to Christian epistemology and rationality (McClure, 2001: 106). It represents as well the specific crossroad between Jerusalem and Athens. Jürgen Habermas points out Metz's observation³ that the indolence and apathy of Christianity in relation to human suffering is the product of Christianity's Hellenization and it's straying away from the Jewish spirit where the anamnestic character is emphasized (Habermas, 2001:79) and which can not be identified with the Platonic perception of ana-

³ “In parallel with the transformation of Christianity into theology begins what I call bisecting of the Christianity spirit. Although Christianity called upon the religious tradition of Israel, it has been overtaking the spirit exclusively from Athens or more precisely, from late Hellenistic tradition that is thinking of self and identity devoid of the subject and uninterested in history, in which ideas have always been more important than memories and for whom there are no time limitations.” (Metz, 1999:117).

mnesis. By Hellenization of Christianity Metz assumes process within which Christianity has accepted Late Greek philosophical concepts which later resulted with the dogmatic character of Christianity. Eurocentric Church, derived from the basis of such Hellenization⁴, simply has to transcend its' monocultural character and become a culturally polycentric global Church (Habermas, 2001:79 and Habermas, 2005:297).

Metz wants to highlight the fact that the *reason* without remembrance influences the oblivion of suffering and is subdued to the process of historiization, but also the mere memory without *critical mind* leads to a conservative and equally dangerous form of traditionalism and myth opposing every impulse of postmodernism (McClure, 2001:107 and Metz, 1992: 191-92.). The eschatological *memoria* of Jesus Christ developing, within the political theology discourse, as a theological discourse on the sense and subject of the overall history, is actually remembrance directed towards the future, anticipation of a certain future of human kind as the future for those without the hope, oppressed and marginalized in the society (Metz, 1972:152-170). Christianity's historical consciousness is radically and diametrically opposed to the pure historical connection with the past that not only presumes that past is past, but is actively seeking to reinforce the fact that what makes the past is not part of the present. On the contrary, the historical consciousness of Christianity, in possession of an anamnetic dimension, has the capacity for changes, altering not only itself, but also the society surrounding it. Such a historical experience alters our reality and opens the way to direct our present toward the eschatological hope. This is the way the Christian vision of *hazardous memory* breaks our concept of present providing it with an alternative historical perspective. Our context is being significantly altered by way of a different and exculpatory narrative grounded in the Christian tradition, which not only speaks of our identity, but forms it as well thus making us the entrepreneurs of the Christian praxis in society (Metz, 1980). It could be said, this is the way to release the active power of the Christian tradition's narrative discussed by the Lutheran theologian George Lindbeck⁵. Then Christian re-

⁴ Excessive Hellenization of Christianity along with its conceptual tools has led to the Old Testament's concept of God Creator which can be separated from God Savior and thus has set God free of responsibility for the Creature, that is, for mankind capable of committing the most serious crimes. (Habermas, 2001:83)

⁵ "Just as an individual becomes human by learning the language, so he or she becomes a new creature by hearing and interiorizing the language speaking of Christ. To become Christian involves mastering the narrative of Israel and Jesus Christ, well enough to enable interpreting and experiencing oneself and one's world as a part of the narrative." (See, Lindbeck, 1984:64). According to Lindbeck's view, religions are comprehensive schemes of interpretation often embodied in the myths or narratives and are highly ritualized. thus they structure human experience as well as perception of oneself and the world around [...] religion can, therefore, be regarded as a specific

ligion really can become *verbum externum*, which has the potential to shape itself and the world (Lindbeck, 1984:34).

RETHINKING CATHOLIC IDENTITY
AS A POSSIBILITY FOR RECONCILIATION

In the world faced with different conflicts, jeopardized and polarized identities, there is a need for alternative, for a new type of inclusive, multiethnic identity and solidarity as possibilities for overcoming conflicts and the path to reconciliation. Miroslav Volf, one of the leading contemporary Protestant theologians, whose contribution in the field of contextual theology is unquestionable, considers reflections about identity to be one of the key elements when it comes to reconciliation. For Volf, the space for reconciliation and communion with others can be created in the contemplation of our own identity, that is, identity of otherness, because it is precisely in there that we find the causes of ethnic and religious conflicts (Volf, 1997:7-17, Volf, 2006:80). Following Zizioulas' dialectic of catholic identity and personality, Volf, stresses the importance of Eucharistic unity as a distinctive paradigm of reflection about the relationship with other. Christian identity is identity of otherness, because human beings actually get to know themselves in relation to others. Being reconciled with God, we have to make space for others and accept them inside our own identity which refers to our foes as well. That is what we are celebrate in the Eucharist, because by accepting Christ through his body and blood (Zizioulas, 1985:145), we accept all those who Christ accepted through his suffering as well (Volf, 1997:97). The manner in which catholic character of the Church reveals itself within Eucharistic community shows us that the essence of catholicity lies in transcending all kinds of divisions in Christ [...] This covers all existential dimensions, be they human or cosmic, historical or eschatological, spiritual or material, social or individual (Zizioulas, 1985:162).

Such economy of unity, argues Volf, goes beyond the Church boundaries, transcends dogmatic and religious frameworks and communicates such an identity within the world. This kind of theological momentum is also followed by John Milbank reflecting upon the social implications of the Eucharistic unity as the eschatological outdoing and elimination of social and ethnical separations: "In the Eucharist, we receive the gift of Christ not as mere and passive receivers, but as those incorporated in the gift itself – the Body of Christ. Being members of the Body we become boon for the others, including those who

cultural or linguistic framework or medium that completely shapes the life and the thought (See, Lindbeck, 1984:32-33). The relationship between language and experience is a central place within Lindbeck's discourse. Language, therefore, opens up the possibility of spiritual experience (Holland, 2006: 81).

are not the part of the visible Church through eternal Trinitarian oecumeny of grace and joy.” (Milbank, Pickstock, Ward, 1999:195). The Eucharist is not only the promise of future bliss beyond the temporality of space and time. Scriptural and patristic sources tell us about the Eucharist as the earthly practice of peacemaking and reconciliation. Where peace is missing, Eucharistic unity appears as an eschatological sign of judgement requiring communicants to reconcile before they join the table of the Lord (Milbank, 1999:197). Authentic Christian character is above all inclusive. It does not alienate but draws closer. It is not national but unnational and transcends all national and ethnic divisions.

Following Marx's of human emancipation of man, Protestant theologian Jürgen Moltmann sees liberation from religious, ethnic or any other alienation in the creation of the “new human identity” where one builds his identity in community with others that is, in finding and creating the identity of acceptance, so called personalization in socialization. (Gort, Jansen, Vroom, 2000:304). As he states himself: “The human emancipation of men from self-alienation and mutually alienating relationships becomes possible when different people meet without fear, arrogance and the repressed feelings of guilt, when they see their differences as strengths and adopt them productively.” (Moltmann, 2005:373). Moltmann considered the basis for reconciliation between men is situated right in the act of Christ' redeeming sacrifice of atonement, where reconciliation of humanity as the object of reconciliation with the Creator who stands as a subject of reconciliation is enacted. “God has reconciled with us [humanity] therefore we could and should be one”⁶ (Gort, Jansen, Vroom, 2000:306). Hope that derives from such relationships anticipates a bright future. A future that does not proceed from the consequences of the past and the actualities of the present, but from the opportunities situated in the future. Thereby, beyond the *hit et nunc* framework, a perspective of hope is offered, a horizon of possibilities, *novum* of God's promise that encourages mankind to enter into a particular dialectical process of struggle with the given life circumstances and overcome conflicts. Moltmann, 2008).

“REMEMBERING IN THE RIGHT WAY”

In one of his last books⁷ Miroslav Volf describes the horrible experience of a Muslim woman abused by Serbian soldiers. Consumed by bitterness and hatred, she named her child Jihad (i.e. Holy war), to ensure he would never forget the horrors inflicted to her by villains. That was the *only way* to cope with the

⁶ “God is the subject and humanity object of reconciliation”, Moltmann in Gort, Jansen, Vroom, 200:306.

⁷ “Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace”, 2005.

burden in the depths of her soul for her. Nevertheless, argues Volf, a possibility of forgiveness could be seen even in that testimony. The hatred contained seed of forgiveness because it remains the only option when one realizes that the *only way* is actually the *wrong way*. "To be righteous means to condemn someone's sin and thereby condemn the one who committed it. Forgiveness, on the other hand, means to condemn someone's sin but spare the one who committed the sin." (Volf, 2005:141). To forgive does not mean to forget, because how could we forget what has drastically affected our life. To forgive, therefore, is to start remembering differently (Schreiter, 2008:10). The way to forgiveness leads through remembrance.

It is well-known Eliazar Wiesels' thesis that "the salvation, like redemption, is found within memories."⁸ Among psychologists and other competent scholars in this field, an indisputable consensus exists that remembering is one of the most important steps for overcoming traumatic experience. In this context, Volf rightfully raises the following questions: "How can redemption be found in the memory of pain and suffering that has been inflicted?" (Volf, 2006: 33) Is remembrance always a good thing? Are not the traumatic memories full of suffering and pain that what can draw the victim into the tragic vortex where it could start projecting the pain on others? (Volf, 2006:31) How can memory be life saving and healing? (Volf, 2006: 20). In other words, Volf asks the key question: "How to remember in the right way?" (Volf, 2006: 10).

Undoubtedly, memory is the way out of the labyrinth of trauma, pain and suffering that interweaves past and present and whose circumstances influence the future. Frequent tendency to suppress traumatic experiences/memories, may, individually, like flashbacks, take the victim in an instance back to the traumatic experience epicentre, compelling it to re-experience the horror (McNally, 2005: 115, Misztal, 2003:139). While these memories disappear from the conscious memory they remain operative inside the domain of unconscious (Volf, 2006:143). It is a common knowledge, extensively elaborated by academia, that suppression of the traumatic experience into the state of unconscious, as well as occasional expression of suppressed feelings, can lead to a state of neurosis (Misztal, 2003:140). On the other hand, collectively, amnesia results with the history repetition effect, that is, recurrence of the past and the endless spiral of crimes. "Within such a diabolic momentum yesterday's victims become perpetrators of today, and today's perpetrators future victims." (Volf, 2006:90) It is necessary to remember, therefore, to face the spirits of the past. It is in this context Volf observes Wiesel's statement, adding that the psychological consequences resulting from the trauma can be cured if the vic-

⁸ "We remember Auschwitz and all that it symbolizes because we believe that the world, despite the past and its horrors, is worthy of salvation. Salvation, like redemption, can only be found within memory." (Wiesel, 1990:201)

tim passes through the “narrow gate of painful memories”. “Not only is it necessary to remember painful experiences but what is needed is to integrate these experiences into the broader frame of our life’s narrative, to interpret them and give them a wider meaning.” (Volf, 2006: 27) This is what Paul Ricoeur calls the *pursuit of truth*⁹ (Ricoeur, 2004:55). It is precisely the kind of personal experience Robert Schreiter and John de Gruchy called *narrative truth* or *narrative fit*¹⁰.

Within the process of remembering as an instrument, John de Gruchy differentiates four types or dimensions of truth: (1) an objective or forensic truth, (2) personal or narrative truth, (3) dialogical or social truth and (4) healing, that is, restorative truth. Forensic truth is the one *Commissions for the Truth and Reconciliation* are trying to establish, , to determine the facts, lay the sequence of events, list the perpetrators and consequences suffered by the victims of the crime. Personal or narrative truth is the objectivization of truth within the identity of the person who is the source of the narrative, that is, the victim. In order for victims to be healed, they have to find the strength to face the past and in this way enable telling a different story about themselves. This story should not be about the defeat, but rather about the manner in which the victim maintained its humanity under inhuman conditions (Schreiter, 2010). Dialogical truth results from conflicting parties’ experiences exchange and comes as the product of their narratives. The key question arising from this level of dialogue is: Can a way to tell the story where both sides would be able to recognize themselves be found? It is very difficult to reach this stage of establishing the truth, since the conflicting parties remain exclusive to the possibility of dialogue and confrontation making mediation¹¹ often required. Finally, restorative (moral) truth is the most significant step towards reconciling conflicting parties because it comes as the product of the lessons drawn from the social truth. It generates work on the prevention, in order to avoid recurrence of the past, that is, to avoid history repeating (Schreiter, 2008:16). In other words, it is necessary to free space for collective memory through which the components of personal experience and memories will be possible to collect, consolidate and *reconstruct*. (Mi-

⁹“When we feel and realize that something has really happened that made us the perpetrator, victim or witness... let’s call this quest for truth – faithfulness.”

¹⁰Since there is a difference between narrative and historical truth, some scholars argue that the term *narrative fit* is a better one. Narrative truth, apart from the facts, contains metaphorical interpretations of objective or historical truth (Mollon, 1998: 156).

¹¹In the case of narrative truth, traumas of the past become part of a personal or collective historical experience. Even at this stage, some progress in overcoming conflict could be attained, because the victims are becoming aware of the causes and consequences of traumas they have experienced. Now the victims are able to share their experiences more freely and without fear. Only then can the victim share its experience with someone who has different perspective of the same event. (Schreiter, 2008:16)

sztal, 2003:142). The whole process is quite complex and nonlinear. (Schreiter, 2009). Horrendous war crimes experiences in the former Yugoslavia must not be forgotten. They are too gruesome to be placed within the “ordinary” historical narrative and let go into the winds of oblivion.

Gerd Baumann suggests that one of the elements that infringe on multiculturalism, as a way of affirmation of peace and coexistence, is the interpretation of cultural and ethnical conflicts as religious. This kind of conflict definition, according to Baumann, always raises the stakes and therewith the potential to deepen the conflicts further (Baumann, 1999: 24.). With this in mind it is important to emphasize that the relationship between conflicted parties is not the relationship of two opposing Gods, a clash of civilisations or different cultural and religious identities. It is a relationship where it is often insisted upon the differences alienating and eventually colliding us, instead upon the common ground that unites us. The conflict is therefore in the interpretation of those relationships and objectivization, and not in the realm containing enormous potential for coexistence and peace. Certainly, there are particularities that are setting us apart. For example, Islam rejects theology of the first ecumenical councils; therefore, it rejects certain fundamentals of the Christian faith. On the other hand, it is important to note that both are successors of Judaic faith. We share Abraham, Isaac, Jacob, Moses and the monotheistic concept of God, and to some extent, we share even the New Testament message of Gospel. The similarities can be sought beyond the religious context, but a conflict occurs primarily in the political-religious interpretation of these relationships so it is within these relationships that we can seek the possibilities for dialogue. This does not imply a syncretic form of ecumenism, but solely modality where the emphasis is on what brings us closer with mutual respect and preservation of religious identity and integrity. Following the momentum, it is obvious that we can find messages of peace¹² as the basis for developing a constructive dialogue¹³ within every religion. Reconciliation in theological sense therefore presumes both “the divine grace and human responsibility” (Mohan, 2008:121). It is the synergy of the two joint realities, spiritual and physical, that opens the possibilities of settling on, redemption and forgiveness. It is not only the essence of the gospel message for the Church, but the question of commission and *praxis* as well.

¹² “How beautiful upon the mountains are the feet of him that bringeth good tidings, that publisheth peace; that bringeth good tidings of good, that publisheth salvation; that saith unto Zion, Thy God reigneth” (Isaiah 52:7, NIV), says the Bible. “And if they incline to peace, incline thou also to it, and trust in Allah. Lo! He, even He, is the Hearer, the Knower.” (Surah 8, Ayet 61), testifies Koran.

¹³ It is important to mention initiative of the Islamic theologians and intellectuals called the “Common Word“ which emphasizes the common historical and religious tradition and that has met with positive response by eminent Christian theological circles.

CONCLUSION

In the light of such an anamnestic-theological principle it is clear that its contextualization must lead to the creation of the necessary multidisciplinary theoretical platform. This platform would provide crucial contribution to Christian theology in transcending regional conflicts as well as make the Church as a “memory institution” and “public bearer of dangerous memories” (Metz, 2004:147), socially and politically more aware and responsible. Theology must part with the subjectless historical universalism, “without the specific situations and people, thus, without historical idealism characterized by apathy towards the troubles of others and the historical catastrophes” (Gutierrez, 1992:11-16). To paraphrase Metz: the crisis in which Christianity is today, is not a crisis of Christian doctrine but its subjects and their practice. It is not possible only to reflect about the Christian doctrinal truths, but is necessary to adequately apply and interpret them in the contemporary context. (Metz, 2004:145).

In a world of suffering, injustice and pain, in the world running out of hope, the relevance of God that suffers with his creation is evident. In every cry that pleads for relief echoes the voice of Golgotha, the voice of the Crucified One who does not leave anyone out of the reach of his mercy, love and hope. Accordingly, the Church must always actualize and adapt her social-political role to the context and spirit of the time, remaining faithful to her commission and leaving no one outside the framework of her caritative, social and social-political responsibility. Only in such an equilibrium of relationships, the true soteriological role of the Church reveals which has the capacity to change the world and make it the Cosmic liturgy.

Theological discourse that illustrates a broad plethora of dialogues with social sciences and humanities of today, can not and should not develop independently of the context and the time of its creation. It must be, rather, the result of the criticism of social processes and circumstances. It must re-contextualize and re-admonish and it must be the immanent factor of concrete and pragmatic solutions. Theological discourse must become a catalyst for social-political criticism whenever an ordinary man becomes the victim of expropriation, demagoguery and bargaining of the privileged political elite, whenever human dignity is jeopardized or made senseless. Right then should theology become reactive force that inspires and leads to change. The issue of contextualization of theology as a form of political theology is not a matter of choice but of necessity and possibility, to prevail apathy and transcendental dialectic of subjectless universalism, which speaks about God while actually postulating the thesis *etsi Deus non daretur* with its social indolence. This is the only way theology can create proper thinking space for deciphering the

“spiritual situation of our time” and bring releasing content of the God’s *Logos* into the active process of society transformation.

By using Jaspers’ terminological matrix addressing the issue of guilt, we can freely say that contemporary theologians, in a sense, have moral and metaphysical responsibility to deal with these questions, as it is the necessity arising from their vocation. (Jaspers, 2009: 28) “Overcoming of the past is not final but an ongoing process and a constant reminder” (Kuljić, 2006). There is no alternative, since the alternative leaves us with that deafening silence that places the Church and her theoretical contribution beyond social responsibility and relevance. “The eschatological promises of biblical tradition – freedom, peace, justice, reconciliation cannot be privatized. They always and again call for social responsibility,” as rightly stresses Metz (Metz, 2004:16). If we, as theologians, remain silent about the sufferings, oppression and innocent victims, do not we, that way, forget and diminish Christ’s sacrifice that in its narrative structure reveals to us the promise and redemption for all victims in the human history? The whole tragedy of human suffering is seeking its deepest refuge in the silence of oblivion. We must not succumb to such type of apathy in Christian theology. Let us remember those who have been forgotten.

BIBLIOGRAPHY

- Benjamin, Walter, *Theses on the Philosophy of History*, London: Fontana, 1970.
- Bauer, J. B, *Entwürfe de Theologie*, Graz: 1985.
- Baumann, Gerd, *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, New York and London: Routledge, 1999.
- Gort, Jerald D., Jansen, Henry, Vroom, H. M. *Religion, Conflict and Reconciliation*, Rodopi, 2002.
- Gutierrez, Gustav, *Teologija oslobođenja*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1989.
- Holland, Scott, *How do stories save us?*, Peeters Publishers, 2006.
- Jaspers, Karl, *Pitanje krivice*, Beograd, Konrad Adeaner Stiftung, 2009.
- Kuljić, Todor, *Kultura sećanja: Teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti*, Beograd: Čigoja, 2006.
- Lindbeck, George A, *The nature of doctrine: religion and theology in a postliberal age*, Westminster John Knox Press, 1984.
- Rüsen, Jörn, *Trauma and Mourning in Historical Thinking*, Journal of Interdisciplinary Studies in History and Archaeology, 1 (1), 2004: 10-21.
- Ruso, Žan-Žak, *Društveni ugovor*, translated by Tihomir Marković, Beograd: Filip Višnjić, 1993.

- Ricoeur, Paul, *Memory, history, forgetting*, Chicago, London: University of Chicago Press, 2004.
- Metz, J.B. Kroh, Werner, *Politiche theologie*, Gottingen: Evangelisches Kirchenlexicon III, 1992.
- Metz, Johann Baptist, *Faith in History and Society: Toward a practical Fundamental Theology*, London: Burns and Oates, 1980.
- Metz, Johann Baptist, *Grond en functie van de politike theologie*, Tijdschrift voor Theologie, 12, 1972
- Metz, Johann Baptist, *Politička teologija*, Zagreb: Kršćanska Sadašnjost, 2004.
- Metz, Johann Baptist, *Diskussion zur „Politischen Theologie“*, München, 1969.
- Metz, Johann, Baptist (ur. Axel Honneth, Cultural-political interventions in the unfinished project of enlightenment), *Anamnestic Reason, A theologian's Remarks on the Crisis in the Geisteswissenschaften*, MIT Press: 1992.
- Metz, Johann Baptist, *Između pamćenja i zaborava*, Reč - časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja (55), 1999.
- Metz, Johann Baptist and Matthew Ashey, James, *A passion for God: the mystical-political dimension of Christianity*, Paulist Press, 1998
- Moltmann, Jürgen, *Wie ich mich geändert habe*, Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1997.
- Moltmann, Jürgen, *Raspeti Bog*, Rijeka: Ex Libris, 2005.
- Moltmann, Jürgen, *Teologija Nade*, Ex Libris, Rijeka.2008.
- Mohan, Joy, *Unity of the Spirit in the bond of peace*, Reformed World (58), World Alliance of Reformed Churches, 2008.
- Milbank, John, *Theology and social theory: beyond secular reason*, Wiley-Blackwell, 2006.
- Milbank, John, Pickstock, Catherine, Ward, Graham, *Radical orthodoxy: a new theology*, Routledge, 1999.
- Morill, Bruce T, *Anamnesis as dangerous memory: political and liturgical theology in dialogue*, Liturgical Press, 2000.
- McNally Richard J, *Remembering Trauma*, Harvard University Press, 2005.
- Misztal, Barbara A., *Theories of social remembering*, Philadelphia: Open University Press, 2003.
- Mollon, Phil, *Remembering Trauma: A Psychotherapist's Guide to Memory and Illusion*, John Wiley & Sons, Ltd., 1998.
- Volf, Miroslav, *Isključenje i zagrljaj*, Zagreb: Verbum, 1997.
- Volf, Miroslav, *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005
- Volf, Miroslav, *The End of Memory: Remembering rightly in a violent world*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006.

ULOGA RELIGIJE U POMIRENJU I TRANZICIONOJ PRAVDI

McClure, John S, *Other-Wise Preaching: A Postmodern Ethic for Homiletics*, Chalise Press, 2001.

Habermas, Jürgen, *The Liberating power of Symbols*, Massachusetts: MIT Press, 2001.

Habermas, Jürgen (ur. Mendieta Eduardo, The Frankfurt School on Religion), *Israel and Athens, or to Whom Does Anamnestic Reason Belong?*, London and New York, Routledge: 2005)

Zizioulas, John, *Being as Communion: Studies in the Personhood and the Church*, New York: St Vladimirs Seminary Press, 1985.

Schreiter, Robert, (ur. Sebastian C. H. Kim, Pauline Kollontai, Greg Hoyland, *Peace and Reconciliation: in search of shared identity*), *Establishing a Shared identity: The Role of the Healing Memories end of Narrative*, Ashgate Publishing, Ltd., 2008.

Schreiter, Robert, *Više od žrtve*, Časopis Svijetlo Riječi (332), Sarajevo.

Wiesel, Elie, *From the Kingdom of Memory: Reminiscences*, New York: Summit Books, 1990.

POMIRENJE I VJERSKE ZAJEDNICE U BIH

Koncepti pomirenja u službenim glasilima Katoličke crkve, Pravoslavne crkve i Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini

Sažetak: Članak se bavi istraživanjem službenih glasila tri tradicionalne vjerske zajednice u BiH (Glasnika Srpske pravoslavne crkve, Vrhbosne / glasila Vrhbosanske metropolije i Glasnika Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini) u razdoblju od 1996. do 2007. godine u potrazi za odgovorom na pitanje koliko se u tim službenim glasilima daje prostora temi pomirenja i imaju li vjerske zajednice u BiH uopće razrađen teološki koncept pomirenja kao nužnu osnovu za institucionalno bavljenje pomirenjem u svim segmentima života i rada vjerskih zajednica.

Ključne riječi: pomirenje, koncepti pomirenja, Srpske pravoslavne Crkve, Katolička Crkva i Islamska zajednica u BiH, Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice, Glasnik Srpske pravoslavne Crkve, Vrhbosna.

UVOD

Svjedoci smo neprestanih sukoba koji nas svakodnevno okružuju, kako na osobnoj tako i na skupnoj razini, od sitnih nesuglasica i prepirki do otvorenih oružanih sukoba među narodima i državama. Svaki pa i najmanji sukob treba svoje rješenje jer će su u protivnom pretvoriti ili izrasti u veći i pogubniji čije posljedice će pogoditi i ugroziti živote i dobrobit velikog broja ljudi. Tema mirotvorstva i pomirenja stoga predstavljaju zanimljivo i važna pitanja, a u našem poslijeratnom bosanskohercegovačkom društvu i ključno i središnje. Tako bi makar trebalo biti. Više je nego jasno ove teme nisu osobito omiljene i popularne jer ne podižu nakladu novina ili drugih medija kao što to čine senzacije koje nažalost najčešće imaju negativan i suprotan predznak on njih. Također vidimo da do pomirenja poslije rata u BiH nije došlo usprkos tome što se u skorašnjim javnim nastupima i porukama vjerskih vođa u Bosni i Hercegovini pomirenje počinje češće spominjati. Ovo mi je bio poticaj istražiti temu pomirenja u službenim glasilima i to Katoličke crkve, Pravoslavne crkve i Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini kako bih došao do slike o tome kako se vjerske zajednice i njihovi poglavari odnose prema temi pomirenja te da li se pomirenje uopće spominje.

POMIRENJE – POJAM I SRODNI POJMOVI

Prije svega potrebno je definirati pomirenje. Različiti autori na različite načine definiraju ovaj oblik mirotvorstva, prema nekim to je proces a prema drugima ne, i iako je sam termin naizgled jednostavan i jasan, doći do takve, jednostavne i jasne definicije nije lako. Upravo zbog ove složenosti pojma i procesa pomirenja Bloomfield pokušava u svome radu „Na dobrim pojmovima: razjašnjenje pomirenja“ („On good terms: Clarifying Reconciliation“) detaljno definirati termin pomirenja, te uz to i različite korelativne pojmove. Razjašnjavajući pojam autor citira svoje drugo djelo: „Pomirenje nakon nasilnih sukoba; IDEA Priručnik“ („Reconciliation After Violent Conflict A Handbook IDEA“) i definira pomirenje kao krovni pojam: „Pomirenje je natkriljujući proces koji uključuje traženje istine, pravde, oprostjenja, ozdravljenja i tako dalje.“ (2006: 12) Autorica Franović se u svome radu „Bavljenje prošlošću u kontekstu etnonacionalizma“ („Dealing with past in context of ethnonationalism“) najdetaljnije i najopširnije bavi temom pomirenja, u našem lokalnom kontekstu i vremenu (prostor bivše Jugoslavije i rat/ratovi koji su se dogodili devedesetih godina prošlog stoljeća), zajedno s povezanim temama: mirotvorstvom, bavljenjem prošlošću i drugima, te donosi pregled različitih definicija pomirenja prema različitim autorima:

Većina znanstvenika se slaže da je pomirenje proces koji ima za cilj unaprjeđenje odnosa među ljudima ili grupama: obnoviti uništenu vezu (Rigby) promijeniti ili redefinirati (Lederach) ili redizajnirati ih (Bloomfield) kako bi se različite strane pripremle na odnos pravde i mira (Galtung), izgradilo i ozdravilo poderano tkanje međusobnih i zajedničkih života i odnosa (Lederach). Prema tome sve strane bi trebale da stvore ili/i obnove odnos koji će svima odgovarati, svi bi trebali uložiti trud kako bi učinili prvi korak i počeli se mijenjati. Pomirenje se odnosi na budućnost i od sviju se, prema Rigby-u, „zahtjeva aktivno sudjelovanje onih koji su bili podijeljeni neprijateljstvom. U srži svakog procesa pomirenja je spremnost ljudi da predosjete zajedničku budućnost. (2008: 19)

Usprkos detaljnoj analizi pomirenja i konzultiranju aktualne stručne literature Franović se u svome odličnom i važnom radu ne dotiče religijske dimenzije pomirenja kao ni mogućnosti uključivanja vjerskih zajednica u ovaj proces.

Iz ovog sažetog pregleda vidimo da različiti autori različito definiraju i shvaćaju pomirenje. Različitost u shvaćanjima i isticanju pojedinih segmenata kao najvažnijih prouzročena je ponajviše njihovim različitim znanstvenim instrumentarijem i usmjerenjem, a ono što se najviše ističe su razlike prouzročene svrhom: znanstvenici i teoretičari su okrenuti pomirenju koje je gotovo utopijsko i izuzetno teško ostvarivo u praksi dok oni koji su praktičari sve podlažu i oblikuju ciljem – ostvarivanjem pomirenja koje to ustvari nije jer ključni koraci i segmenti procesa nisu ostvareni. Ipak svim je zajedničko da pomirenje

prepoznaju i vide kao aktualnu i važnu temu kako za teorijski a još više za praktični, terenski rad koji je prema svima i svrha istraživanja pomirenja.

U poglavlju pod naslovom „Pomirenje“ („Reconciliation“) autorice Joanna Santa-Barbara (2007: 176) u „Priručniku za mirovni studij i studij rješavanja sukoba“ („Handbook of Peace and Conflict Studies“) urednika Charlesa Webela i Johana Galtunga, nalazimo da: „Ipak postoji određeni konsenzus o tome koji su procesi relevantni (Galtung bez godine; Kriesberg 2001; Lederach 1997), iako nisu svi elementi prisutni u svakoj situaciji:

- Otkriti istinu o tome što se dogodilo.
- Počinitelji moraju priznati da je učinjeno zlo.
- Iskazati žaljenje kroz ispriku žrtvama.
- Oproštenje.
- Neki od oblika pravde.
- Planirati prevenciju ponovnog pojavljivanja.
- Zadržati konstruktivne dijelove odnosa.
- S vremenom ponovno izgraditi povjerenje.“

Upravo ovi segmenti pomirenja koji su se iskristalizirali kroz sažimanje rezultata rada različitih autora (od kojih su ovi navedeni najznačajniji i najpoznatiji predstavnici koji akademski istražuju temu pomirenja) vidimo da je pomirenje višeslojno i kompleksno no to ne znači da je nemoguće i nedostižno, naprotiv, svima je zajedničko traženje pravog modusa stvarnog djelovanja i rada na pomirenju kako taj rad ne bi ostao na teoretiziranju.

Dvije su bojazni koje se javljaju kada se spominje pomirenje: da je to nešto što vanjski promatrači žele nametnuti sukobljenim stranama, ili da će se kroz pomirenje izgubiti razlika između počinitelja i žrtve (usp. Sommerfeldt 2000: 234–235). I ovo je razlog zbog kojeg se vrlo često izbjegava govoriti, ili u krajnjim slučajevima, i misliti o pomirenju među sukobljenim stranama. No zbog obnavljanja povjerenja i narušenih međuljudskih odnosa, pomirenje je nezamjenljivo. Svrha i cilj pomirenja je osloboditi ljude patnje i nasilja, prekinuti neprekidnu spiralu nasilja i novim temeljima obnovljenih i izmijenjenih odnosa izgraditi budućnost mira.

Istina, pravda, oproštenje, ozdravljanje, i drugi već navedeni segmenti i rezultati pomirenja su ti koji trebaju biti poticaj da do ostvarenja ovih bojazni neće doći već da će zajedno s pomirenjem biti zajednička nagrada svim stranama bez obzira na razlike. Ovi srodni i komplementarni pojmovi otvaraju dodatni i široki prostor za daljnji rad i istraživanje kako mirotvornog tako i svakog drugog oblika djelovanja.

Pomirenje je jedan od oblika rješavanja sukoba, i ovdje ne želim tvrditi da više vrijedi ili je primjenljivo na svakom sukobu i u svakoj situaciji i da je svojevrsna *čarobna formula*, naprotiv to pomirenje nije. No zbog toga što „pravo pomirenje mora se izravno suočiti sa sukobom i njegovim uzrocima“

(Schreiter 1994: 45) predstavlja najpotpuniji i cjelovitiji oblik mirotvorstva koji istražuje početak kako bi se nakon sukoba gradio novi međuodnos prijašnjih neprijatelja na novim temeljima koji vodi mirnoj budućnosti ili barem onoj u kojoj nema sukoba.

Postoje različite metoda i načini institucionalnog rada na pomirenju: Međunarodni krivični tribunali, nacionalna tužiteljstva i sudovi, zakoni o amnestiji i oslobađanje političkih zarobljenika, disciplinske mjere protiv počinitelja, komisije za istinu, komisije i sudovi za zemlju, reparacije i bazični rad na pomirenju (usp. Theissen 2004: 2–10). Premda idu u istom smjeru, vidimo da se pojedini načini u mnogome međusobno razlikuju, jedan ili drugi je više prikladan za specifičan sukob dok neki nisu. Važno je istaći da upravo neinzistiranje na jednom savršenom obliku donosi najbolje rezultate, jer početni uspjeh, kao i neuspjeh, ne garantira konačni ishod pomirenja.

Kada čitamo tekstove o pomirenju i mirotvorstvu stranih autora, koji su aktivno bili uključeni u djelovanje u Bosni i Hercegovini i/ili bivšoj Jugoslaviji kroz djelovanje u međunarodnim organizacijama, vidimo da su drugi oblici i ciljevi pomirenja – posredni uvijek istaknuti na prvo mjesto: održivi povratak, rekonstrukcija, izgradnja demokratskih kapaciteta i slično. (usp. Bringa (2005.), Hart (2001.)) Nadalje, mnogobrojna izvješća i članci o stanju u Bosni i Hercegovini najčešće su pisani kako bi se dala potpora vlastitim potrebama odnosno zadovoljili uvjeti, razlozi i ciljevi, kako bi se od međunarodnih donatora priskrbili novci za produženje projekta ili za nove projekte. Nepostojanje općeg plana i strategije kao i brojna ad hoc rješenja za novonastale probleme je zajedničko svim međunarodnim čimbenicima čiji je utjecaj na razvoj i stanje u poslijeratnoj BiH ogroman. Upravo ovo nam govori da je više nego potreban vlastiti kako akademski tako i praktični domaći i lokalni rad i napor na istraživanju, promoviranju i poticanju pomirenja i pomirbenih inicijativa u najširem smislu kako bi se svijest o važnosti i nužnosti pomirenja proširila.

Slikovito govoreći pomirenje je moguće usporediti s odvikavanjem od droge (ili neke druge ovisnosti) jer je upravo opijenost neprijateljstvom, i stanje u kojem je sukob motiv i glavna misao vodilja, teško napustiti jer zahtjeva veliki napor i osobnu žrtvu. Također, sličnost je i u tome što se od pojedinca očekuje promjena i to fundamentalna, jer je od neprijateljstva potrebno prijeći u stanje mira, stanje koje je postojalo prije sukoba. Potrebno je izgraditi novi, obnovljeni, odnos i komunikaciju prema drugome i drugima kako bi zajednička budućnost postala važnija od neprijateljstva iz prošlosti. Ovakva promjena nije niti laka niti se događa u kratkom vremenskom roku, ali opća dobrobit koja joj je rezultat pruža cilj vrijedan mukotrpnog nastojanja i rada.

**ZAKLJUČCI I PREPORUKE:
IZMEĐU PREŠUĆIVANJA, DEKLARATIVNOSTI I PRAKSE?**

Kao što sam već naveo istraživao sam učestalost spominjanja i koncepte pomirenja u službenim glasilima vjerskih zajednica i to: tri službena glasila najbrojnijih vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini: Glasnik Srpske pravoslavne crkve, Vrhbosnu (glasilo Vrhbosanske metropolije) i Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. Razlog odabira službenih glasila je jednostavna činjenica da se u njima nalaze službene izjave, priopćenja, odredbe i drugi članci koji su upućeni od strane institucije, pojedine vjerske zajednice, službenicima a i drugim vjernicima. Obradio sam period od dvanaest godina, i to od poslijeratne godine 1996. do 2007. godine kako bih dobio reprezentativan uzorak i pokazatelje (obim glasila je od 1200 do 1900 stranica po godištu, u prosjeku 1200/1300, što predstavlja veliki obrađeni uzorak).

Ovdje zbog ograničenog prostora donosim samo sržne dijelove: rezultate istraživanja koje sam dobio istražujući službena glasila predstavljene u tablicama radi veće preglednosti i zaključke koji iz toga proizlaze. Kako bi odnos broja članaka u periodu neposredno poslije rata i u nedavnim godinama bio jasnije vidljiv rezultati su grupirani po tri godine (I. 1996.- 1998.; II. 1999. – 2001.; III. 2002. -2004.; IV. 2005. – 2007.) Obradene članke sam podijelio prema slijedećoj ljestvici:

- (A) – članak o pomirenju, pomirenje je jedna od središnjih tema;
- (B) – spominjanje pomirenja, jedna od usputnih tema;
- (C) – nevezano spominjanje pomirenja, izvan konteksta.

I. 1996. – 1998.	(A)	(B)	(C)
Vrhbosna	30	26	1
Glasnik Rijaseta IZ	2	4	1
Glasnik SPC	1	2	0

II. 1999. – 2001.			
Vrhbosna	28	23	4
Glasnik Rijaseta IZ	3	5	0
Glasnik SPC	3	7	3

III. 2002. – 2004.			
Vrhbosna	40	29	7
Glasnik Rijaseta IZ	1	5	0
Glasnik SPC	0	4	1

IV. 2005. – 2007.

Vrhbosna	8	19	2
Glasnik Rijasetu IZ	0	1	0
Glasnik SPC	5	2	2

Kao što vidimo svim glasilima je zajedničko da u vremenu koje je bliže ratu više se spominje tema pomirenja što potvrđuje postavljenu tezu da je u poslijeratnom periodu pomirenje bilo više promovirano nego u kasnijim godinama i skoroj prošlosti s izuzetkom Glasnika SPC jer je to da jedino glasilo u kojem je broj članaka u posljednjem IV. periodu veći. Ovo je povezano s ratom na Kosovu koji je bliži sjedištu Patrijaršije u Beogradu (i na prostoru Srbije je) nego rat na prostorima Hrvatske i Bosne i Hercegovine (stoga je i spominjanje i zaganjevanje mira i pomirenja na Kosovu i Metohiji mnogo učestalije nego drugih dijelova na kojima se prostire SPC). Tako da ni ovo statističko odstupanje ne pobija postavljenu tezu već je modificira jer u njoj nije promatran utjecaj rata na Kosovu nego u Bosni i Hercegovini te povezanost s pomirenjem.

Na osnovu ovih podataka donosim preporuke za mogući rad i djelovanje, te uz to i osvrt na moguće perspektive pomirenju u budućnosti, podijeljena u četiri skupine:

1. Povijesno – zemljopisni preduvjeti / uvjetovanosti
2. Strukturalno – institucijski preduvjeti / uvjetovanosti
3. Društveno – političko – socijalni mentalitet
4. Osobno – subjektivni preduvjeti / uvjetovanosti

1. POVIJESNO – ZEMLJOPISNI PREDUVJETI / UVJETOVANOSTI

U člancima u glasilima često je isticanje povijesnih uzroka (i lažnih i točnih) i opravdanje sadašnjih i nedavnih sukoba sukobima iz prošlosti – pročišćavanje i suočavanje s mitovima iz prošlosti i rad na znanstveno utemeljenim povijesnim istinama je nužno kako bi se došlo do ispravnog i istinitog poimanja i shvaćanja vlastitog i tuđeg povijesnog i religijskog identiteta i stvarnosti.

Nadalje je potrebno čišćenje pamćenja – rane iz rata ili su još otvorene ili su krivo srasle – potrebna je upravo duhovna pomoć i liječenje pamćenja svima koji su traumatizirani i pogođeni ratom kako zlopamćenje ne bi dovelo do ponavljanja nasilja. Ovdje se naravno misli na duševne i duhovne rane koje su nastale što naravno ne isključuje tjelesne rane i traume žrtava kojih je tragično veliki broj a još je tragičnija nebriga kako duhovnih tako i državnih institucija koja je jasno vidljiva.

Kod svih zajednica prenaplašeni su mitovi (dijelom i utemeljeni) o vlastitoj ugroženosti i viktimiziranju – u svim glasilima se ističe: „mi smo najveće žrtve

ovoga rata!“ tuđe žrtve se spominju ili usputno ili nikako, a i tada kao opravdanje za vlastite čine ili kako bi se tražilo nešto za sebe.

Svim zajednicama je zajedničko da „ne žure“ – vrijeme ne predstavlja važan čimbenik, susreti i konferencije s međureligijskim, mirotvornim ili sličnim sadržajem održavaju se jedan puta godišnje (i rjeđe) i svima je rat (1992.-1995.) „blizu“ i „nedavno“ – četrnaest godina nije malo vremena.

2. STRUKTURALNO – INSTITUCIJSKI PREDUVJETI / UVJETOVANOSTI

U svim glasilima nalazimo da su svi za pomirenje, - deklarativno, gotovo u pravilu, no nigdje ne postoji jasno definirana i razrađena strategija niti institucionalizirani okvir za pomirenje i mirotvorni rad.

Religijskim zajednicama je potrebna odvojenost od politiziranosti i ne mijesanje u dnevno političke teme koji su stalno nazočni u tekstovima, te povratak izvornom mirotvornom poslanju religija, kako duhovnost, kao prvotna i najvažnija dužnost vjerskih zajednica, ne bi bila zamijenjena nečim sekundarnim.

Nedostaje stvarna zajednička akcija – neprestano je inzistiranje na tome da drugi trebaju prvi učiniti prvi korak, ispričati se i pokajati za vlastite grijehе, dok je samokritičnost i priznavanje vlastitih pogrešaka rijetko, kod nekih glasila i potpuno odsutno.

Sve zajednice su u mnogome zaokupljene sobom – ne svojim vjernicima ili drugim vjernicima, već vlastitim institucijama i pravima dok dužnosti i izvorno poslanje ostaju u drugome planu. Legitimnost i autoritet koje su vjerski poglavari, osobito oni koji su zagovarali i svjedočili mir i pomirenje, imali u ratnom periodu i neposredno nakon rata je u trajnom opadanju ili su već nestali.

Zajedničke mirotvorne i dijaloške akcije i rad vjerskih zajednica su okrenuti samima sebi – izjave Međureligijskog vijeća u najvećoj mjeri bave se vlastitim ciljevima: restitucija nacionaliziranih nekretnina, zakon o vjerskim pravima i slobodama i sl., dok druge teme ostaju na razini deklarativnosti ili je to zajednička osuda pojedinih čina koji su na štetu neke od vjerskih zajednica ili njihovih službenika i pripadnika, a bez stvarnog i vidljivog rada na terenu.

Svim zajednicama, općenito, nedostaje akademski okvir za mirotvorstvo, pomirenje i rješavanje sukoba, a i bilo koji, stalni i trajni oblik mirovne edukacije.

Potrebno je uvesti mirovnu edukaciju: u srednje škole i fakultete s religijskim predznakom jer je to najlakši, najdjelotvorniji i dugoročno najučinkovitiji način institucionaliziranja mirovnog djelovanja, te stalna nadgradnja već postojećeg djelovanja i znanja.

Također je potrebno, sustavno i znanstveno utemeljeno, proučavanje mirotvorstva i pomirenja kroz seminare, edukacije i konferencije s multi-religijskim sastavom kako bi se zajedničke karakteristike, potencijal i sposobnosti

ujedinili za bolji buduć i zajednički rad koji predstavlja veliki neiskorišteni potencijal.

Pored toga nedostaje ne samo obrazovanje nego i odgoj za mir i pomirenje. Jer bez svakodnevne primjene i življenja mira to ostaje „mrtvo slovo na papiru“.

Potreban je zajednički, umreženi i koordinirani rad na pomirenju: pojedina, organizacija i vjerskih zajednica s ciljem obogaćivanja jedni drugih i pokrivanja što većeg prostora i broja sudionika.

3. DRUŠTVENO – POLITIČKO – SOCIJALNI MENTALITET

Veliki utjecaj i autoritet vjerskih zajednica je, najvećim dijelom, iskorišten za političke i nacionalne ciljeve što nije, niti bi trebala biti, prvotna i glavna dužnost vjerskih zajednica – rad na općem dobru i pomirenju i mirotvorstvu zanemaren je i najčešće *pro forma*.

Rad na pomirenju je višeslojan i potreban je pristup na više načina i iz različitih kutova: psihološki, duhovni, pravni, sociološki i drugi jer ta multidisciplinarnost može donijeti najbolja postignuća jer će takvo pomirenje biti najcjelovitije.

U svim glasilima nalazimo protivljenja međunarodnom vođenju, organiziranju i uplitanju u proces pomirenja (najčešće se to odnosi na različite međunarodne mirotvorne/nevladine organizacije, kojih je osobito neposredno poslije rata bio veliki broj), no same vjerske zajednice s druge strane ne rade mnogo na ovome važnom polju.

„Vanjski događaji“ (npr. napadi 9/11, posjeti Svetog oca, zbivanja na Kosovu) oblikuju, u najvećoj mjeri, pisanje i djelovanje vjerskih zajednica i tematiku članaka u glasilima.

4. OSOBNO – SUBJEKTIVNI PREDUVJETI / UVJETOVANOSTI

Unutar-grupno pomirenje, odnosno pomirenje unutar vjerskih zajednica prvi je korak ka pomirenju među različitima: stavovi unutar zajednica vrlo su različiti (u nekim slučajevima i suprotni) – bez jedinstvenog stava ili barem djelomičnog slaganja teško je izaći „izvan“ zajednice i susresti se i dijalogizirati s drugima: dijalog *ad intra* je preduvjet dijaloga *ad extra*.

Simbolički i duhovni potencijal i autoritet ritualnih čina / obreda i molitava u cilju pomirenja i mirotvorstva su, većim dijelom, neiskorišteni – naprotiv, često se koriste u svrhu utvrđivanja postojećeg i prošlog, namjesto okrenutosti na budućnosti i čišćenju pamćenja.

Sve vjerske zajednice su zaokupljene drugim, „važnijim“, temama koje variraju od dnevno političkih do međunarodnih i „vlastitih lokalnih“.

Nužno je iskoračiti iz sigurnosti zatvorenosti vlastitih zajednica i pristupiti drugima kroz dijalog i suradnju kako bi se smanjile predrasude, kriva mišlje-

nja i interpretacije drugih, te organizirati susrete koji će voditi konstruktivnoj i mirnoj budućnosti.

Kroz toleranciju, suživot i dobrosusjedske odnose njegovati mirotvornu i pomirbenu komunikaciju vjerskih poglavara, autoriteta i službenika (od najnižeg do najvišeg ranga) s ciljem javnog promoviranja i istupanja u svrhu trajne suradnje.

Ovaj pregled zaključaka i analize želio bih završiti Worthingtonovim smjernicama za promoviranje pomirenja i opraštanja u društvima koje u sažetom obliku koncipiraju mogući budući mirotvorni rad:

Prvo, postoje stotine, tisuće a moguće je i milijuni različitih stanovišta u društvima. Pojedinci (koji imaju različita stanovišta) mogu smanjiti ili eliminirati neoprostivost koristeći jednu ili više metoda (kao što su psihološka obrana, pravda, obzirnost, restitucija, socijalna pravda). Ustvari, pojedini odabiru svoju najbolju metodu. Jedna osoba može više preferirati opraštanje, dok druga može tražiti osvetu. Parovi mogu zajedno raditi na dogovoru kako bi došli do pomirenja.

Ipak, znanstvenici moraju koristiti višestruke metode kako bi pomogli smanjenje nepomirljivosti i kako bi pomirili druge jer različiti pojedinci i različite grupe ljudi mogu držati različite metode privlačnijim od drugih. Nemoguće je da se svi u društvu slože u svemu. Stoga, vodeći političari u društvu koji žele promovirati opraštanje i pomirenje moraju dati ljudima pravovaljan odabir. Društvene stranke ne bi trebale sve stavljati u isti koš. Društva koja ne promoviraju različite načine smanjenja nepomirljivosti će na kraju biti ta sa brojnim članovima koji ne opraštaju. (2001: 171)

Pomirenje je bilo češće spominjano i promovirano u periodu neposredno poslije rata u Bosni i Hercegovini nego u godinama koje su nam vremenski bliže (kako nam svjedoči broj članaka u pomirenju), te je stoga potrebno stalno i iznova govoriti, raditi i istraživati ovu ključnu temu za naše ljude i našu zemlju. Potrebno je, nadalje, ukloniti oholost iz pomirenja, jer u tome slučaju ona će proizvesti novi konflikt tijekom pokušaja pomirenja, a uz to neizostavno preuzeti odgovornost za vlastita djela i zlodjela, ne kao znak slabosti nego jakosti, ne izjednačavajući ni žrtve ni zločince kako bi zajednička budućnost bila neopterećena lošom prošlošću. Ovako će pomirenje biti moguće i ostvarivo i neće predstavljati samo nedostižni ideal nego stvarni put i cilj koji vodi ozdravljenju ljudskih duša i umova.

NAMJESTO ZAKLJUČKA

Pomirenje kako na teorijskoj / akademskoj tako i mnogostruko više na praktičnoj / djelujućoj razini ne predstavlja jednostavan i lako ostvariv cilj, kako smo mogli vidjeti na prethodnim stranicama. Početna spremnost i pozitivno raspoloženje koje je uslijedilo nakon potpisivanja Daytonskog sporazuma u Bosni i Hercegovini nisu iskorišteni u potpunosti te je pažnja svjetske javnosti

kao i velika pomoć, kako novčana tako i druga, koja je usmjerena za obnovu i oporavak od rata iskorištena tek u manjoj mjeri.

Vjerske zajednice i vjernici ne smiju dopustiti da ih zarobi nasilje i sukobi iz prošlosti već trebaju zajedničkim radom i suradnjom ići u susret mirnoj i svjetlijoj budućnosti. Stalno inzistiranje na tome što se dogodilo u prošlosti i isticanjem što su drugi učinili bez imalo autorefleksije i samokritičnosti naspram vlastitih članova i djela vodi daljnjim sukobima.

Aktivan praktičan rad na pomirenju sužen je na brojčano male skupine pojedinaca ili malih nevladinih organizacija i fondacija (usp Petrović 2005: 103) bez velike institucionalne potpore, kako državne (sekularne, civilne) tako i što je važnije religijske (vjerske zajednice i organizacije).

Istina i pravda, za kojima svi teže i spominju ih, ne trebaju biti sredstva za opravdanje novih sukoba ili evociranje starih, već zajedničke poveznice na kojima se kroz dijalog gradi miran suživot.

Ne postoji zajednička strategija pa čak ni teorijski okvir koji bi za sve zajednice bio općeprihvaćen, usvojen i djelotvoran. Bez ovog konsenzusa do kojeg se može doći samo kroz komunikaciju i dijalog između zajednica, a kako smo vidjeli nema ih dostatno, ne može doći ni do razumijevanja među zajednicama kao prvog koraka na putu (ili procesu) pomirenja.

Pomirenje je nužno, jer bez njega se ništa veliko neće promijeniti u glavama i srcima onih koji su bili neprijatelji u ratu (a i sada u miru) – vjerske zajednice ostaju ili/i postaju „rezervoari zloпамćenja“ (usp. Kristić, 2008.) namjesto inicijatora i nositelja čišćenja pamćenja i voditelja i promicatelja pomirenja.

Mir i pomirenje su mogući i potrebni svakom pojedinom čovjeku, a vjerske zajednice baštine mirotvorstvo i pomirenje u svojim izvornim korijenima i srži. Stoga ni po koju cijenu ne bi smjele dopustiti da druge manje važne teme preuzmu mjesto važnoj temi pomirenja, kako bi zajednička budućnost, izgrađena kroz međusobno dijaloško poznavanje, bila svjetlija i ne zatrovana lošom (i/ili lažnom) prošlošću, a svoj veliki autoritet mogle graditi na ispravnim temeljima dobra, jednakopravnosti, istine, pravde i međusobnog poštivanja i uvažavanja.

Rad na pomirenju mora biti trajan i uzajaman, stoga sam i naslovio ovo posljednje poglavlje *Namjesto zaključka*, jer se nadam da će pomirenje doći među ljude u Bosni i Hercegovini (i bivšoj Jugoslaviji) i u njihova srca: kroz zajednički rad, intelektualno i akademsko usavršavanje, natjecanje u dobru i uzajamnim povjerenjem koje nas pomirene vodi u mirnu budućnost. Ovo je na poseban način dužnost i obveza vjerskih zajednica zbog velikog mirotvornog i pomirbenog potencijala koje svaka od njih posjeduje. Duhovna dimenzija mirotvorstva, a uz to i ljudska, emocionalna, koje su do sada bile izostavljane ili zanemarene trebaju više doći do izražaja i postati središte, jer ih materijalna pomoć ne može i ne smije zamijeniti ili nadomjestiti.

Pronaći pravi model i put pomirenja nije lako ali je nužno potrebno jer će se upravo kombiniranjem i nadopunjavanjem različitih putova doći do konačnog cilja – pomirenja. Stoga ovaj rad i nije rješenje, naprotiv, tek je prva stepenica i smjerokaz koji upućuje što već postoji i što nam je dostupno, a praksa i primjena, koji uvijek predstavljaju najveći i najteži korak, tek trebaju zaživjeti u punoj veličini i mogućnosti.

LITERATURA

- BLOOMFIELD, DAVID (2006). *On good terms: clarifying reconciliation*. Berlin: Berghof research center for Constructive Conflict Management.
- BLOOMFIELD, DAVID, TERESA BARNES i LUC HUYSE (ur.) (2003). *Reconciliation After Violent Conflict A Handbook* IDEA (Pomirenje nakon nasilnih sukoba; IDEA Priručnik), IDEA: Stockholm.
- BRINGA, TONE (2005.) *Reconciliation in Bosnia and Herzegovina*.
- SKAAR, ELIN, GLOPPEN, SIRI i SUHRKE ASTRI (ur.) *Roads to reconciliation*. Oxford: Lexington books.
- HART BARRY (2001). *Refugee return in Bosnia and Herzegovina: Coexistence before Reconciliation*. str. 291–310.
- ABU-NIMER, MOHAMMED (ur.) *Reconciliation, justice, and coexistence: theory and practice*. Lanham: Lexington Books.
- KRISTIĆ, ALEN (2008.) *Ozdravljanjem pamćenja do pomirenja*. Nova Prisutnost. Zagreb. god. 2008. br. 1. str. 33–70.
- PETROVIĆ, NEBOJŠA (2005). *Psihološke osnove pomirenja: između srba, hrvata i bošnjaka*. Beograd: Institut za psihologiju, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu, Dokumentacioni centar „Ratovi 1991–1999“.
- RIGBY, ANDREW (2001). *Justice and reconciliation: after the violence*. London: Lynne Rienner Publishers.
- SANTA-BARBARA, JOANNA (2007). *Reconciliation*. str. 173–186.
- CHARLES, WEBEL i GALTUNG, JOHAN (ur.) *Handbook of Peace and Conflict Studies*. New York: Routledge.
- SCHREITER, ROBERT (1994). *Pomirenje*. Zagreb: Družba misionara Krvi Kristove.
- SOMMERFELDT, ATLE (2000). *Nema prečice do pomirenja*. str. 233–248.
- ĐULIMAN, ENVER (ur.) *Teško pomirenje*, Oslo – Sarajevo: Helsinški komitet Norveške.
- THEISSEN, GUNNAR (2004). *Supporting Justice, Co-existence and Reconciliation after Armed Conflict: Strategies for Dealing with the Past*. Berlin: Berghof Research Center.

ULOGA RELIGIJE U POMIRENJU I TRANZICIONOJ PRAVDI

WORTHINGTON, EVERETT L. JR. (2001). Unforgiveness, Forgiveness, and Reconciliation and Their Implications for Societal Interventions. str. 171–192.

HELMICK, RAYMOND G. i PETERSEN, RODNEY L. (ur.) Forgiveness and Reconciliation. Philadelphia & London: Templeton Foundation Press.

Summary: Article examines the Official Gazettes of the traditional religious communities in BiH (Serbian Orthodox Church Herald, Vrhbosna / Vrhbosanska metropolity Herald and Herald of Islamic Community in Bosnia and Herzegovina) in the period from 1996 to 2007 in search of an answer to the question of how much space is given to the theme of reconciliation and whether religious communities in BiH, at all, have developed theological concept of reconciliation, as a necessary basis for institutional work on reconciliation, in all aspects of life and work of religious communities.

Key words: Reconciliation, Reconciliation concepts, Serbian Orthodox Church, Roman Catholic Church in Bosnia and Herzegovina, Islamic Community in Bosnia and Herzegovina.

* Članak je prerađeni dio magistarske radnje: «KONCEPTI POMIRENJA U SLUŽBENIM GLASILIMA CRKAVA I ISLAMSKE ZAJEDNICE U BIH; STUDIJA SLUČAJA: KOMPARATIVNA ANALIZA SLUŽBENIH GLASILA: Glasnik Rijaseta Islamske zajednice, Glasnik Srpske pravoslavne Crkve, Vrhbosna, od 1996. do 2007. godine», koju je autor obranio dana 12. studenog 2009. na Centru za interdisciplinarni postdiplomski studij Univerziteta u Sarajevu

**ECOLOGICAL NATIONALISM
– THE IMPORTANCE OF RELIGION IN
INTERNATIONAL RECONCILIATION PROCESS
AND TRANSITIONAL JUSTICE**

Summary: Feminization of poverty, gender based violence, globalization of care, gender equality, transcendence of gender binaries, ecological problems such as climate changes are contemporary problems of social world. Religious communities have to be conscious about those phenomena and must embrace more egalitarian joint strategy in order for the environment to be protected in adequate way. Eisler Rian as an eco feminist proposes different approach towards the cradle of civilization to the history of different cradles, some of them even being gender equal. Rising religious sensibility must replace rising religious fanaticism with the help of ecological literacy, eco ethics, bioethics, xenobioethics, social reflexivity, and environmental nationalism as leading concept of change in future.

Key words: Religion, Transitional Justice, Feminism, Quantitative Research.

INTRODUCTION

The debate over the changes in climate system and greenhouse effect has reached its top during the transition from modern to postmodern age. The authors/ess argued that the ecological problems are more important than the national problems. Therefore the regionalization and formation of Unions formed in order to achieve better quality of life are necessary. Juxtaposed nationalism, according to Vlaisavljević(2012) ends in ethnical, racial and gender/sex discrimination leading to genocide, urbicide, feticide, queer bushing, and ecocide. Ecological problems of contemporary age unified all nations and perspectives in need for their best possible solution. Climate changes are one of the most significant problems in global society. Global becomes local, and term glocal is much more appropriate in order to avoid xenophobia and to emphasize the meaning of bioregional cooperation. Barbara Adam, eminent sociologist developed the concept of global time, as time that involves web of people living in contemporary are to which the same ideas, news and inventions are transmitted at the same time. Globally, we can say that global time involves the society of contemporaries who share the same idea of the most important societal changes and inventions.

Changes of climate are problems that had raised interest in all fields of human knowledge, biology, physics, sociology, philosophy, law, chemistry, politics etc. The destruction of ozone layer influenced the higher rates of CO₂ emission into the air resolution in all sorts of pollution. Even though there are the significant cognitions and resolution on climate changes, the involvement of politics into their implementation represents the obstacle to adequate solution of problem. The Kyoto and Montreal protocol are the most important legal documents on regulation of climate changes. The global demand for society to change its system of heating until the year 2050, had found significant support in feminist thought, especially multicultural feminism and eco feminism. Cosmopolitan democracy, suggested by Daniel Archibugi is radical idea of ecological nationalism in which the supranational expert team working on the regulation of climate changes represents the paradigm for future society. Multicultural feminism and its representatives such Spivak, Yuval Davis, Narayan, Mohanty, Anzaldúa, in idea of transversal politics of identity promote supranational identity over the old concept of nation-states. Therefore, we are about to investigate, in words of contemporary pro feminist English sociologist Giddens, the interpolation of three most important problems ecological problems (climate changes and greenhouse effect), gender (deconstruction of traditional gender system, in eco feminism and multicultural feminism) and order (ecological nationalism, cosmopolitan democracy). Global risks report had shown following future prognosis for the world regarding the risks. All religious perspectives (Christianity, Muslim Sufi thought, Judaism, Buddhism, Hinduism, Confucianism, etc) promote the protection of nature as work of God and therefore the religious leaders should support the idea of regionalisation in order for better life quality to be reached. Humanity is formed only as more complex state of being in universe, that has to respect the all parts of human creation. But how can we avoid rising the antropocentrism that has religious fanaticism for its consequence? Mallory (2008: 309-310) emphasizes:

- “1. Question of nature/natural become the places of exclusion, relations that specially influence women, colored people, homosexuals, nonhuman categories of existence”
2. What is the political status of the entity that we call nature, environment, or world transcendent to humans?
3. How come that nature itself is excluded out of domain of political?
4. Could nature have political personality?
5. As discourses of environment, politics, gender dichotomies, politics, gender ideologies, are interpolated and integrated?
6. In what way theories on race, queer theories, and postcolonial theories help ecological project of overcoming the anthropological~ domination over the natural world? “In order to stop the subordination of women, nature and queer persons and

for women to become equal participants in future organization of society, we need insights of these disciplines". Ecological nationalism as perspective reopens and sets the foreground for meeting the egalitarian perspective.

I) ECOLOGICAL NATIONALISM (ECOLOGY, GENDER, NATION)
VS. RISING RELIGIOUS FANATICISM

Environmentalism nationalism represents superior form of nationalism, because of its luck for tendencies towards the racism, ethnical violence and militarism, it is rather based on bioregionalism (Galić, 2000: 34).

What are the highest societal risks in 2013? The water supply crisis, unsustainable population growth, food shortage, RISING RELIGIOUS FANATICISM, vulnerability to pandemics, rising rates of chronic diseases, migration, ineffective drug policies. Global risks involve different problems from medical problems, ecological issues to religious problems. Therefore the question of religion, nation and ecology, influence the global risk of raising religious fanaticism, leading to terroristic acts and massive formation of mass destruction weapons in area of geopolitical risks, therefore making the global threat to human survival. The society must discuss and embrace the religious worldview that will regard the similarities and have mutual respect for the differences. The best possible solution are gender egalitarian perspectives, involving ecological and religious consciousness and emphasizing the prevailing care for quality of life on Earth and regions, human survival and making obstacles to global geopolitical, environmental, societal and technological risks in society. The negative interconnections and dependence in between the parameters of nation, gender, and ecology might be found in the map of risks interconnections. The contemporary social problems could be situated in interpolation of ecology, gender and nation. This perspective was proposed by sociologists Giddens in his book *Sociology*, where he presupposes that most important problems of contemporary age involve question of gender equality and women rights, inadequate theory of social system and no possibility for classification of modern social orders and ecological problems with the prevailing discourse of apolitical scenario for future of human. John D' Emilio in his essay *What does the war in Bosnia has with gay liberation movement?* (1996) states that the war on Balkans represents the dramatic example of frantic identity politics. National politics oppress identities with mass executions and extreme violence. Therefore, the antidiscrimination project and pro-queer alternative approach to reality, demands active struggle against oppression, domination, sexism and it might be the only place of stability in femicide, urbicide, ecocide and queer bushing era. Hitler's nationalistic approach promoted the anti-Semite and an-

ti-homosexual ideas, and extinction of all those who cannot reproduce qualitative biological national material. Nira Yuval Davis (2004: 41-55) as famous REI feminist authors and sociologists, dealing with nationality discourse and striving to find the best possible politics for female identity in post modernity, distinguishes three types of approaches to understanding of nation: „people as power, Malthusian discourse, eugenic discourse“.

II) TERRORISM AS ONE OF THE EMERGING GEOPOLITICAL RISKS IN SOCIETY

Geopolitical risks, according to the Global risks report, involve the global governance failure as the highest risk of all in 2012 and 2013 as well. But the failure of diplomatic conflict resolutions, terrorism, critical fragile states, diffusion of mass destruction weapon, nationalization, organized crime, militarization, had shown that Giddens's presupposition (2010) on gender, ruling system and ecology as the main future risks had proved to be right. Therefore the idea of social reflexivity had shown that the global governance failure influenced the diffusion of mass destruction weapons, failure of diplomatic relation, nationalization and militarization, and terrorism. The project of environmental nationalism demands the opposite process, in order to stop racism, sexism, and violence. The religious perspectives therefore must be controlled and involve the plural perspective approaches and perennial wisdoms. Ethic of care as eco feminist intervention in global governance must involve the care for Other (race, class, species), and better relation in neighborhood and in society. Global governance failure together with the failure of climate adaptation constitutes the most important risks of contemporary. These contemporary risks in 2013 have different risks as their consequences such as mass destructive weapons, terrorism and fanaticism. What can religion do regarding the global risks in society and the process of reconciliation? What are the roles of religions in contemporary society regarding the post transitional justice?

People as power are discourse that proposes reproduction because of the necessity for national reproduction and stability in certain area. Therefore, the women are glorified as mothers, who gave birth to sons and therefore „reproduce the nation“. Eugenic discourse proposes the idea of quality of national reproduction. Negative example of this is Hitler's ideology, the payment for abortion and forced sterilization of black in America, as well as payment in Japan for reproduction of educated and those regarded as superior. Yuval Davis (2004: 48), shows the example of Singapore in order to explain the eugenic approach: „Population politics, specially expresses the premier Lee Kuan Yew, in words that it is patriotic duty of high educated women to give birth to child that will be genetically superior, while poor uneducated mother were given 10 000 USD

to consent to sterilization in place of giving birth to their genetically inferior children“. Malthusian discourse, in ecological sense and specially in order to stop poverty as well as its feminization, deals with problem of overpopulation, already envisioned in Paul Erlich's work *Population bomb*. It is necessary to control the reproduction and growth of population because of lack of food supplies and resources on Earth. Therefore, this significant intersection opens different perspectives in need to overcome the global ecological problems of contemporary era. Nira Yuval Davis proposed the idea of transversal feminist politics. Transversal feminist politics was expression, that Nira Yuval Davis was firstly introduced in year 1993, when Bologna feminist call her on meeting between Palestinian and Jew women. Transversal politic is deconstruction of binaries of „universality and relativity in modern and postmodern period“ (Yuval Davis, 2004: 158). The only way of human rights promotion is gathering of different identities regarding the nation, sexuality and gender. Transition of this position in formation of joint political strategies is proposed by this term. Women against of fundamentalism (WAF) are the way of subversion to traditional approaches to nationality. „Every form of politics and coalition demand the respect for personal standpoint, but with the respect and empathy for others“ (Yuval Davis, 2004: 164). Transversal politics offers the idea of joint strategy and support in „constant struggle towards less sexist, less racist and therefore more democratic society, actions in political, economic, and ecological contexts of our constantly changeable life“ (Yuval Davis, 2004: 166). Ecological nationalism as project rejects the racial, ethnic and sexual discrimination and promotes the idea of supranational identities formed on bases of need for better quality of life in certain areas. The concept of nation-states should be matter of past, because the areas should be divided by eco borders in order to form team of experts with common goal of formation of better life style as well as the overcoming the ecopathopsychology of postmodern time. „Environmentalist nationalism as superior form of nationalism, because of its lack for tendentious towards the racism, ethnical violence and militarism but it is rather based on bioregionalism“ (Galić, 2000: 34). The world politics and organization should move towards the cosmopolitan democracy based on the ecological borders of joint vision for better life on planet. Globalization as process demands transition to different formation of world politics and organization of society. Sociologist Barbara Adam proposes the idea of global time, based on informatics dominion and transition of idea to globally connected web of contemporary who share the same reality and ideas, and therefore form social communities. Bioregional communication demands ethic of care as feminist ethics in place of traditional logic of dominance, and in the concept of global time influences formation of glocal as synthesis of global and local. Therefore it is possible to stop xenophobia making the societies open to global perspective because local became global, and therefore *glocal*.

The technological advancements had influenced changes that opposed to any kind of traditionalism and patriarchal in religion, culture and society. Women as spiritual leaders, women conducting the religious ceremonies and egalitarian religious approaches are the only

Possible approaches for global future that were stop the religious fanaticism and terrorism. Creating the opportunity for all, avoiding the exclusion of others, the multicultural citizenship and transnational identities make possible the understanding of different perspective without getting into conflicts. The democratization of religious services that should involve the gender equality, and oppose to patriarchal reason would form the good foundation for contemporary society and stop the fanaticism. The possible apocalyptic scenario for world globally and consciousness about it can move the society into striving for better quality of life for all Global risks report (2013: 53). Globally known ecological problem of acid rain, global warming, light contamination, radioactive light, conservation of waste, nuclear armament, biotechnological waste, genetically modified organisms, are problems that all human beings populating the Earth face daily. In that sense already mentioned syntagma Barbara Adam on global dimension of time, were it is designated that World Organization with goal of establishing the global cooperation and global overcoming the world crisis „World Bank (WB), World Commission on development and environment, Conventions for nuclear disarmament, and Organization for countries exporter of Petroleum (countries exporters of petroleum, OPEC)” (Adam, 1998: 86) work on systematic global solution of whole world environmental protection, which could be made possible ethic of care. Ethic of care is concept formed by feminist in order to show different perspective and to criticize white male capitalistic colonial culture as oppressive and problematic. Sociologist Daniel Archibugi proposes the concept of cosmopolitan democracy. Archibugi (Giddens, Sutton 2010: 328) questions „Can the power that west wields today be used to involve and include rather than to dominate and subjugate? Is it possible to enlarge the number subjects among whom to distribute the benefits? Cosmopolitan democracy has the objectives of representing an intellectual contribution to the attainment of these objectives“. The example of this is the international unions and societies, membership in UN, formation of European Union. „World political life is beginning to assign to nongovernmental organizations, multinational corporations, cultural associations, and transnational pressure groups“ (Archibugi in Giddens and Sutton, 2010: 328). Archibugi argues that cosmopolitan democracy stops the discrimination of indigenous people, strangers, emigrants, stopping the negative side of democracy, ethnocracy noticeable in „need to homogenize those who are different by means of assimilation, expulsion, or even elimination“ (Archibugi in Giddens and Sutton, 2010: 330). The similar is with the negative or opposite side of cosmopolitanism, or fundamentalism based

on lack of tolerance towards differences. „The EU is shown that it is possible to accompany citizenship existing inside the states in some form of transnational citizenship“ (Archibugi in Giddens and Sutton 2010: 332).

III) CLIMATE CHANGES AND RELIGIONS

It is well established fact that all religious tradition support the appreciation for the environment, protection of all species and kinds, respect for the biodiversity of earth, as well as the admiration for the creation of God. Even in polytheistic religion the admiration to natural resources is present especially well expressed in Japan haiku poetry, in verse about the beauty of cosmological order and nature that transcends even single life of human being. Earth and creation of humans out of different soils, planets and cosmological order of universe in Islam and Christianity represent the proof of Good existence and priority to human as well as the natural catastrophes such as tornados, tsunamis, and different exodus and genocides. The most important global treat of contemporary represents climate changes.

Climate changes are result of inadequate use of fossil fuel and sources of energy, which resulted in global warming, iceberg calving, desertification of Earth surfaces, floods, and disappearance of plant-covering that would protect ground from flood, drought, and spreading of diseases. This caused the temperature growth for even 0, 5 percent in short period of time. Acid rains influenced by anthropogenic causes are result of the fossil fuel burning down, burning or disafforestation, the waste industrial waters pouring out (Injac, 2004: 97). The results of the acid rain fall are extinction of animal and plant species, because they are extremely dangerous. But this negative influence is widened on the surface of objects, the water quality, and quality of human life in general. Greenhouse effect is the result of global warming as well. Energy of sun warms up the surface of the ground, but part of the warmth stays in atmosphere, while the other part reflects, therefore the interference between these two emissions forms the greenhouse effect that enables the warming up of Earth's crust. The higher emission of this gasses influences over warming, strengthened by urbanization and industrialization, because the industrial emissions influences the atmosphere warming and formation of ozone layer holes in stratosphere (Giddens, 2007: 637-639). The most important documents on climate changes are Montreal protocol and Kyoto protocol. These two protocols haven't yet been ratified in some countries because of political reasons, geopolitical strategies and need for monopoly over the certain resources such as petroleum. Wien declaration (1985), Montreal protocol (1987), UN Convention on climate changes (1992), Kyoto protocol (1997). IPCC represents international body for climate changes and it is formed in 1988, gathering the experts from

all countries worldwide, in order to measure and report on changes in climate and they have regular meetings once a year (Puđak, Kufrin, Lay, 2008: 47).

Critical system failure results in cyber attacks, massive incident of data fraud/theft, massive digital misinformation, terrorism, rising religious fanaticism, failure of diplomatic conflict resolutions. These are called the *Digital wildfires of the modern world* according to Global risks report (2013: 16).

It is important to notice that the advance of technology also influences the traditional social movements, such as religious movements. The repatriarchalization and retraditionalization occurs because the traditional mechanism of religious or religious fanaticism violence use the advanced technology for the negative causes, therefore becoming even stronger than before making the global treat for survival of human.

Global risks report (2013: 53) had shown the connections in between the several social phenomena that also had formed basis for construction of fundamental problems in 2013. This statistics had shown that there are higher rates of religious fanaticism in the contemporary world that produce terrorism. These risks are higher than other risks and represent the highest threat to the society.

HOW TO STOP TERRORISM?

In order for us to investigate the formation of adequate strategies that can stop the terrorism and its further development, we have to engage in the act of analyses the figures, introduced by the Global risks report from 2013. This report has been written by the World Economic Forum that gathered Faculty members of Oxford, Singapore, Wharton Risk Centre (Pennsylvania State University) as well as the Companies Marsh and MacLennan and Swish and Zurich Reinsurance and Insurance Group. Critical system failure influenced terrorism, rising religious fanaticism, failure of diplomatic conflict resolution, massive incidents of data theft, but even more to cyber attacks and massive digital misinformation.

What does influence critical systems failure and can religious dialogue help in making the obstacles to these negative recent trends in contemporary society? Terrorism and rising religious fanaticism directly influenced Global governance failure, together with critical fragile states, failure of diplomatic conflict resolutions, nationalization. Global governance failure later on influences failure of climate change adaption.

IV) FEMINIST APPROACH TO THEOLOGY AND SUPRANATIONAL

The global approaches towards the democracy involve the analyzes of intersection of contemporary ecological problems, social system, and gender problem. The juxtaposed nationalism results in ethnocentrism, sexual racism, ethnical

racism (Vlaisavljević, 2009: 179-209). Environmental nationalism as a project rejects all three forms of discrimination proposing the idea of supranational and transnational unions based on need for ecological problems solution. Therefore the borders of nation-states should be moved towards the wider areas of bioregional cooperation and communal care for climate changes. These ideas are presented in already mentioned IPCC work of transnational team of experts. Sociologist Daniel Archibugi thinks that social system has become more of a sociological idea than it is a legal question. *Cosmopolitan democracy*, as Archibugi's concepts represents the democracy in which the cosmopolitan ideas should be promoted together with the idea of joint strategy for solution of contemporary ecological problems, besides of all, climate changes. Ecofeminist Eislar Rian in her work *Ecofeminist manifesto* (1987) holds that the social system of Minoan period of rule on Greek island Crete, was the only true democracy. The Atinian democracy, was the rule of free aristocratic males, women and slaves (man and women of other color) were marginalized and excluded from public sphere. Only free males were subject to obligation of public speeches as a mark of true citizen. Patricia Shipley holds that Aristotle's scripts on social system represent the origin of misogyny and subordination of women. Aristotle statements that „women are disfigured man“, and „silence is an adornment of women“(Aristotle, in Shipley, 2001: 102), are according to Shipley origins of exclusion of women out of academic field. Metzner (Geiger, 2008: 111-112) envisions the future ecological society form as liberal, egalitarian and based on gender equality. Dona Haraway as cyber feminist believes that societies of future will be based on transgender perspective, humanism of UN and informatics dominion. Binary opposition as crucial problem of ecology, gender, and social system had shown following division:

Femininity	Masculinity
Nature	Culture
Emotion	Ratio
Subordination	Dominance
Logic of care	Logic of dominance

Table 1. Femininity vs. masculinity

Binary opposites created in culture from Aristotle's tradition that women are identified with emotion, irrationality and nature and man's are identified with rationality, culture, and mind, are modern concepts and are product of feminist critic. Liberal feminist Mary Wollstonecraft argues that women are subordinated by attribute irrationality. Women are identified with nature, subordination, care, while males are culture, dominance, and power. Ecofeminist movement was formed in order to stop the oppression against women and

nature, raised by Western Imperial White Capitalistic Masculinity Culture. Deconstruction of gender dichotomies results in transgender society. Contemporary sociological perspective includes transnational identities. Traditional and modernistic social system of modern states involved nation-state system. Feminist contribution to theory of citizenship and solution of ecological problem is similar to idea of cosmopolitan democracy raised by Daniel Archibugi. Transversal politics of identity involves the perspective by which we should hold to our particular identity but become a part of supranational identity or transnational with respect to other nation in order to solve the global problems. Global ecological problems raised by different expert could diminish problems and find the best possible solution.

Postmodern	Modern
Transnational identity	Nation-state
Transgender	Gender
Transversal politic of identity (Yuval Davis)	Nation
Transnational identity	Nation-state
Transitional justice	Nation –state justice conception

Table 2. Postmodern vs. Modern dichotomies

Distinction between modern and postmodern theory envisioned by feminist, is followed by the traditional dichotomies of gender as social product and sex as biological or anatomic differences between women/man in modern period, and deconstruction of traditional approaches in postmodern statement that gender and sex are per formative and product of social construct. Post modernity involves plurality of identities, masculinities and femininities, that are per formative and that influence transgender perspective in postmodernism. Post-modern author Califia, in masculinity studies (Beasley, 2006), has defined term transgender, and transsexuals. Transgender involves all kinds of perspective that includes transcending the traditional gender division or already mention gender binaries, female/male into postmodern status of feminine masculinity or masculine femininity. Philosopher Rosemary Tong (Haralambos and Holborn, 2002) believes that only possible stance in postmodern is masculine and feminine at the same time, or in words of Suzana Marjanić (2005) ecological androgyny. This in its origins interpolates gender and ecology, emphasizing the importance of this perspective. What does this term mean? Ecological androgyny is actually feminine masculinity or masculine femininity. In words of Queer feminist Judith Butler in *Bodies that matter*, stated that formation of femininity and masculinity

is connected with transformation or transition from heterogeneous mother law of freedom, to homogenous law of father, who demands order. That is so-called period of gender socialization. Hetero-normative order of father rejects all of identities that are not heterosexual forcing them to submit to patriarchal heterosexual rule, and defining them as abnormal. Marjanić (2005: 233) develops idea of „ecological androgyny paradigm of future“ as distinctive form of social perspective different than matriarchy or patriarchy. Even though the term *amphi-arhart*, explained by Elisabeth Cady Stanton in *Feminist Bible*, existed, this term envisions future society. Transgender therefore means „person that transcends the limitations of gender but not that of sex.“ (Marjanić, 2005: 234). Definition is formed by Virginia Prince meaning the cross-dresser from female to male, but afterwards intersexuality, transsexual, cross-dressers and whole gender society is defined by this term (Marjanić, 2005: 234). Term used in earlier societies is hermaphrodites. The most famous cases of hermaphrodites are Herculine Barbin and Cheryl Case. Marjanić explains that Cheryl Case was the first case of androgyny, and she was born in 1950-ies as boy, but doctors decided for her to be girl. In these cases doctors removed the additional sexual organs. Other than this, in the case of Herculine Barbin, her sex is in adolescence defined as male. This case is explained in work of Belsey (2001: 49-52) as socialization between masculinity and femininity in world of mid XIX-the century where this divisions were sharp and strongly opposed. Abel Barbin, was his name by his birth and he was poisoned by CO₂ from oven. In postmodern feminist theory Dona Haraway proposes transgender perspective in her famous work *Manifesto for Cyber*. Fast technological changes influenced the deconstruction of traditional gender division of labor. Namely, gender division of labor influenced subordination and marginalization of women through history. This division is supported by male, states Will Kymlicka, because of the division of power in society. Representative of social constructivism in masculinity studies, Bob Connell argues that hierarchy of identity in patriarchal society is based on patriarchal power relation. On the top of the pyramid stands hegemonic masculinity, elite masculinity that holds the centers of power under their control. Co-operative masculinity supports this kind of masculinity because of the patriarchal dividend in society. Homosexual masculinity and all sorts of subordinate masculinities (masculinities of other races, classes, and ethnicity) together with all sorts of femininity (subordinate femininity, homosexual femininity, feminists) is marginalized and subject of oppression of patriarchal rule in the same way. These masculinities and this femininities struggled and still are struggling against patriarchal rule. Even though the white feminist movement succeeded in their project, postcolonial feminist and black feminist still did not get their rights. Multicultural feminism, queer feminism, and human progressivism are together with eco feminist movements and eco feminist political activities, significant agents of change in future

societies. Gaytri Spivak as postcolonial feminist, and Dianne Fuss as multiple difference authoresses in field of sexuality studies, believes that postmodern age offers different perspective, demands plural perspective on gender and sexual identities. Gaytri Spivak supports the ideas of Archibugi, developing the concept of geopolitical strategies into the example of centers of fashion in world, because centre of fashion is not Paris anymore, it is Japan, and Rei Kawakubo as feminist philosopher and prominent designer is famous name in world. Bioregionalism becomes important for regionalization and overcoming of world crisis.

Transitional justice and question of collective responsibility for crimes committed, in postmodern and post transitional perspective involves relation of individual and collective consciousness and responsibility for crime as well as the dialogue in between the sides that were in war. Nenad Dimitrijević(2011: 15-16) from Central European University question the mass crime, denial, and collective responsibility in his recent work *Duty to respond*:

“I wish to make certain distance at the very beginning: the inspiration for me to write this book was not academic. I belong to the social group in whose name recently the heavy crimes had been committed. I am chased by the spirits of innocent people that were killed in my name. That is probably the typical reaction to mass crime, that had been experienced in past from people that belonged to the group identity of those that have committed the mass crimes... Hannah Arendt thinks that real question that are influenced by the issues of mass crimes involve guilt and responsibility. [...] Even though I do agree with these statements, I do not agree that the emotional reaction to the crimes committed in some bodies names “totally insignificant”..”

The ideology of crime justification, according to Nenad Dimitrijević(2011), morally influences the moral individual while as the polite, actors, observers represent the supporter of crime. The main idea of his work is moral obligation of moral individuals to respond to mass crimes committed in their name, in order for them to be classified as moral individuals. There are two kinds of collective responsibilities: duty for each and every member to react. First of all “those persons must address the victims and admit the moral and factual, importance of the crime. That means that the suffer of the victims and injustice of this acts must be recognized. The second obligation involves the obligation for the committer group to think over themselves... As a members of a group that had recently in the cruelest way of all broken universal moral principles, we all do have the obligation to react on the crime“ (Dimitrijević, 2011: 313).

Therefore, the process of reconciliation involves the necessity of crime to be admitted and involves the need for member of collective identity to take action and take a stand in order for them to recognize the suffer of victims and those that were responsible for the crime, speaking about their own feeling of alienation inside the collective identity.

V) RELIGIOUS COMMUNITIES VS. FEMINIZATION OF POVERTY,
FEMICIDE, ECOCIDE, URBICIDE, QUEER BUSHING, GENDER VIOLENCE
– OR HOW TO SOLVE CONTEMPORARY PROBLEMS IN SOCIETY?

In the era of ecological problems, the poverty and overpopulation are problems that concern the world in whole. Feminization of poverty is term that defines the fact that the more than half part of the poor people are women and that term poverty is more implied to women than it is to men. In period of transition and in postcolonial countries, women are living without enough resources' for life. The world is developed into the centers, peripheries and place in between. While white feminist stand in the centre of world power and from standpoint of black feminist and postcolonial authoress and feminist they in one way imitate the tradition of omnipotence and dominance of white capitalistic hierarchical masculinity religious patriarchal order. Femicide stands for higher rates of crimes committed against women. Ecocide is term that is connected with technological changes and negative consequences of technological advancements. Ecocide is ecological genocide, it involves all sorts of devastation of nature caused by so called omnipotence and power of human race, and it has complex consequences on „economic, political, technological, cultural scale, as well as on individual scale namely, in crisis of identities“(Malešević, 2004: 51-53). Sociologist Nancy Chodrow (2002: 256), explains that paranoid – syzo code produced in modern societies enforces hate crimes than because of ethnic racism or sexual racism: „paranoid-schizoid gender, based protectively on split off images of repudiated women and feminized and boy-like man, fusses with paranoid-schizoid splitting of good self and hated bad object. The enemies are constructed as part objects without subjectivity helps provide the sadistic pleasure of violence“. In *The Enemy Outside: thoughts on the psychodynamics of extreme violence with special attention to men and masculinity*, Chodrow (2002: 236) writes on violence and aggressions in urban societies such as „collective cruelty, brutality, killing, torture, death squads, ethnic cleaning, political rage expressed thorough murder, rape, genocide murders of indigenious people, ethnocide tribal warfare's, gang violence, gang wars“. The example of this can be found in the process of reconciliation and the feeling of the member of collective identity that had committed the crime(example: Serbs that did not support and participate in Bosnian and Herzegovinian war). Kira Cochrane(ed) in *Women of the revolution, forty years of feminism*(2012), together with group of feminists demarcates the places of oppression in world on individual and collective plan, therefore marking the locuses of today's oppression of women as well as the single or collective protagonists of straggle. Problems of islamic women: from misconception of Islamic feminist movements, over systematic rape of Bosnian

and Herzegovinian Islamic women, to single muslim feminist identity of Taslima Nasrin (Grant in Cochrane 2012: 171), that had been „sent to exile because of feminist activism with price over her head in 1994“. The fight for equal treatment and academic equality raised by single feminist such as professor Nawal El Sadawi in Egypt was stopped by dominant patriarchal authorities in 2010. Cases of individual ethnical problems such as case of Layla Ibrahim (Hattenstone and Hirsh 2012: 370) who had to spend 13 months in jail after reporting the assault to the police in Carlisle as recent as 2011, and Mona Eltahaway writings on her own experience of feminist and journalist in Cairo when, „after punching man who had groped her police broke her left arm and hand“(Eltahaway in Cochrane 2012: 382) had shown that ethnical, religious freedoms and gender problems still exist as the Global risks report form 2013 had shown. Question of systematic sexual violence over the women in Congo(Wax in Cochrane 2012: 257) and controversial question raised by Chris McGril (Cochrane 2012: 342-343) of women winning the more than a half of seats in Ruwanda parlaimant, also confirm the statement that rising religious fanaticism still makes obstacles to democratisation of society. Queer bushing involves violence against queer persons, not because of their action but because of their beliefs. Myerson in his work *Ecology and post-modernism* writes that alienation results in eco pathologies of modern world, as a result of living in consciousness of ecological crisis and uncertainty of our existence. Example of that are titles BBC news „WE LIVE WITH CLIMATE CHANGES“(10.11.2000), „CLIMATE CHANGES ... IS HARD TO SLOW DOWN“! „THE PHENOMENA IS SO COMPLEX WITH SO MANY EFFECTS ON SO MANY FIELDS, THOUSAND MILES APART, OR, THE EFFECTS WILL BE FELT FURTHER IN FUTURE“! (Myerson, 2002: 47). This represents „ecological re-legitimization“and „eco pathology of everyday life“(Myerson, 2002: 63). (Violence is ecocide, the result of anthropocentric hope in human progress over the nature and it is „indicator of ecological crisis“(Malešević, 2004: 52). Sociologist Ulrich Beck stated in 1980-ies that we live in era of ecological problems, named risk society. We live in constant fear for ourselves. Our future life is not secure; we have to live in consciousness of possible ecological disasters, besides of all, climate changes. Giddens (2010: 40) in his political work entitled *Third way*, identifies the technological progress and modernity with „the juggernaut who crushes those who resist it, and while sometimes seems to have steady path, there are times when it veers away erratically in directions we cannot foresee“. This juggernaut concept is similar to hinduistic idea of senses and ratio or rational control of five human senses by advanced religious rational wisdom. The advanced rational wisdom as driver controls the juggernaut of human senses. The ecological risks must be solved by rational wisdom of appropriate use of resources. Feminist theologists as significant force of future change in religious consciousness, towards the equality of sexes, propose the deconstruction of traditional religious ideas in more

democratic concepts. Balkan stereotypes, according to Blagojević(2006:230), can be investigated on following dichotomies:

Male	Female
Nature	Culture
Instinct	Words
Balkan	Europa
Natural	Technology
Original	Artificial
Superior	Inferior
Emotive	Rational
Constant	Changeable
Rural	Urban
War/conflict	Help/follower

Table 3. Balkans vs. Europe (Blagojević, 2006:230)

Recent investigation on involvement of women in religious ceremonies and rituals in Bosnia and Herzegovina had shown that women have the same role in religious ceremonies as man, “only in catholic tradition (New Travnik)” (Ivelić-Katava u Šeta et al, 2013:77). The joint conclusion of investigation on Catholic, Orthodox, and Muslim congregation (Šeta et al, 2013: 106) should involve women in organizational hierarchy and transmit the authentic ideas on beliefs and obligation of believers besides their gender, in order for interreligious dialogue to be developed. Even though, globally, Liz Forgan had conducted an interview with second UK’s women rabbi in 1979. (Cochrane 2012:69) in *Women of the revolution, forty years of feminism*(2012), in Bosnia and Herezgovina, Jewish women still do not have rights to lead religious ceremonies. Madeleine Buntig (2012: 178) question 2000 years of Christan patriarchal view speaking about the fameous Christan idea of shadow valley as *Yea, though I walk through the walley of discrimination*, emphasizing that during the „1995 there were even 1500 female priests in Church of England but they still do experience different kinds of hostility“. Buntig (2012: 182) states that crucial question for future organisation of church is „Are they to be leading and governing the church in the next century or will they remain second-rate priests?“.

Therefore the role of congregation, mosques, synagogues and even the polytheistic religious places of worshiping must have joint strategy, in stopping the religious fanaticism and terrorism related to religion, especially by avoiding the ideology developed by Balkan patriarchal logic of dominion and misogynic logic of tendency toward the terrestrial widening.

VI) REASON MORE FOR ENVIRONMENTAL NATIONALISM:
GIDDENS PARADOX REGARDING THE CLIMATE CHANGES

In his essay *A politics of global warming*, Anthony Giddens writes on lack of consciousness on global climate changes, emphasizing that even though there is enough knowledge on possible apocalyptic scenario and insecure future regarding the global climate changes, „yet the vast majority are doing very little if anything at all, to alter their daily habits, even though those habits are the source of the dangers that climate change has in store for us“ (Giddens, 2010: 98). In order to develop adequate strategies to solve this problem, Giddens (2010:98) questions the means of it and their strengths, claiming that „top cope with it we will need to mobilize on a level comparable to fighting a war, but in this case there are no enemies to identify and confront“. Eco pathopsychology of this is the fact that we are dealing with „abstract and elusive dangers, however potentially devastating they might be“(Giddens, 2010: 98). This is called Giddens paradox. The most common example of this is use of fuel for vehicles, even though it is common fact that the vehicles produce gas that is negative for environment, people still drive cars. „We do not have politics for global warming“states Giddens (2010: 99), therefore the deconstruction of traditional political positions and formation and implementation of new political principle is necessary. Some of his recommendations involve the necessity for us to stop the environmental pollution regarding the use of gas by turn to „renewable sources of energy“(Giddens, 2010: 99). Giddens recommends following four principles for political changes and policy making for future that must stand before the nationality or religious ideas in order for the apocalyptic scenario to be avoided:

- „Promotion of political and economic convergence
- Look first and foremost to embed a concern with climate changes into everyday's life of people
- Avoid making political capital out of global warming
- Set up detailed risk assessments procedures, stretching into the long term, since the implementation of climate change policies are complex“(2010:100-101).

But Giddens does not end the analyses and critic of social consciousness on climate changes and global warming, but adds the other principles such as „the ensuring state, political convergence, economic convergence, foregrounding, climate change positives, political transcendence, the percentage principle, the development imperative, overdevelopment, proactive adaptation“(2010: 100-102). I will explain his definitions of economic convergence and political transcendence. Economic convergence in Giddens system, as the idea of ecological modernization represents principle that demands joint strategy of environmentalists, gov-

ernments, business and scientists in order to developed ecologically appropriate solution to contemporary ecological problems, one of them being global warming. „A strong emphasize was placed on the role of science and technology in generating the solutions to environmental difficulties, including in coping with the problem of diminishing world resources“(Giddens, 2010: 101). Giddens supports the ecological modernization as project and approach. Political changes are needed regarding this concept as well as the raise of the consciousness of citizens and civil society. Giddens argues that the ecological perspective belongs only to left political side; he believes that radical solution are sometimes needed and welcomed, and we always must involve updated bases of scientific knowledge on this matters. Ecological modernization as principle of political activism and civil society activism in joint strategy will probably lead to solution of this problem. This strategy must be widened and strengthened by eco feminist political activism.

V) SPIRITUAL ECO FEMINISM AS SIGNIFICANT AGENT OF CONTEMPORARY ENVIRONMENTAL PROTECTION

Rian Eislar has written *Ecofeminist Manifesto* (1987) with idea that the only reason for contemporary era ecological problems is creation of dichotomies male spiritual principal vs. female natural principle, in addition supported by transition from religious to secular worldview. “. „Symbolism *Terre mater* or *Tellus mater*, the planet in the *Great Mother* form, creative and procreative, is adopted by many cultures and ecofeminist movement as well“ states Geiger (2005: 163). The deconstruction of traditional approach to religious traditions, is seen in „Godess movement favorizes Mother Godess over the male transcendental God and ancient cults by which the different aspects of relation to Earth are reevaluated“ (Geiger 2005: 164). Ethic of care as global strategy for successful bio-regional cooperation in spiritual ecofeminist movement similar to Mujkic (2000: 88) statement „it is necessary by the redescription of our cognitions and feelings and widening of intention reviling the suffer of those who we consider to be other“. Eco feminist politics in its philosophy questioning following questions: Eco feminism with its powerful activism since Chupko movement in India, trough the development of agricultural unions supported by Vandana Shiva, until the formation of Institute for Social ecology where the first ecofeminist Conferences were organized, under the influences of ecofeminists Yenestra King, Val Plumwood until public demonstration against the oppression of feminine identity and nature, accomplishes the active fight with risk as mark of postmodern reality. Ecofeminist and sociologist Ariel Salleh “New society needs ecologically literate sociology” or ecologically conscious sociology. Therefore social ecology, eco feminism, queer theory, postcolonial theory, race theories are significant agents of social changes in future.

RECOMMENDATION

Formation of transnational, supranational societies with organization of experts from different countries would measure negative emissions and protect the area from its negative consequences. Sandilands demands formation of *ecopolisphere*, and Ariel Salleh ecologically literate sociology. Some of the global recommendations involve (Puđak, Kufrin, Lay 2008: 79-80): „movements to energy efficiency, using of renewable sources of energy, wind power station, use of biomass, use of biodiesel fuel“. Giddens as supporter of ecological modernization proposes principles such as „the ensuring state, political convergence, economic convergence, foregrounding, climate change positives, political transcendence, the percentage principle, the development imperative, overdevelopment, proactive adaptation“(2010, 100-102). Transitional politics, cosmopolitan democracy, ecological nationalism based on ecological principles formed an idea of transnational, supranational societies emphasizing that joint strategy of overcoming the pollution of the environment represent the main problem of global world. Ecofeminist manifesto, Male's manifesto, Cyber manifesto express the need for overcoming the gender, sexual, ethnic, queer, racial discrimination. Sociologist Nancy J. Chodrow with her analyzes of postmodern society, showed the radical consequences of human progress. Human progressivism, womenism, ecological nationalism and cosmopolitan democracy, joined with ecological modernization represent significant matrix for formation of future societies and overcoming of global climate changes. Gender, ecology and national system problems are regulated properly in global legal system of cosmopolitan democracy that has to demand:

- Involvement of women, people of other color, race and sexuality into religious community as equals
- Egalitarian perspective
- Avoiding the sexism, specism and racism
- Working on religious and ecological consciousness simultaneously
- Creation of world as multicultural and multi confessional space of mutual understanding and dialogue
- Feminist theologians as significant force of future change in religious consciousness towards the equality of sexes
- Bioregionalization
- Indigenization
- *Glocality* rather than locality or globality
- World as global space with community of contemporaries sharing the same information in Global web society.

LITERATURE

- Fair Globalization/seating opportunity for all* (2004). The World Commission on the Social Dimension of Globalization. ILO Publication, April.
- Adam, Barbara (2004). *Time-the key concepts*. Cornwall: Polity Press.
- Adam, Barbara(2010). *Zeitvielfalt in der Evolution aus gesellschaftstheoretischer Sicht*. February, Berlin: Akademievorlesung an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften,.
- Aristotle(1988). *Politika*. Zagreb: Globus.
- Bakšić-Muftić, J., Vlaisavljević U. i Babić-Avdispahić, J.(2009). *Rod i nauka*, Sarajevo: CIPS.
- Bek, U. (2001). *Rizično društvo*, Zagreb: Filip Višnjić.
- Cifrić, I. (2000), *Znanost i društvene promijene, razvoj i okoliš*, Zagreb.
- Cochrane, Kira(2012). *Women of the revolution, forty years of feminism*. London: Guardian Books.
- Delveaux, M.(2001). *Transcending ecofeminism: Alice Walker Spiritual Ecowomenism, and Environmental Ethics*. University of Exeter: United Kingdom. Source: www.ecofem.org/journal.
- Dimitrijević, Nenad(2011), *Dužnost da se odgovori*, Beograd: Fabrika knjiga.
- Dunlop, R.(2010). *A new ecological paradigm for sociology*. In Giddens, Anthony and Sutton, Robert, *Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Eisler, R. (1987) *The Gaia Tradition and Partnership Future. an Ecofeminist Manifesto*, in Diamond, Irene and Ornstein, Gloria, *Reweaving the World*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Giddens, Anthony, Sutton W.Philip(2010). *Sociology:introductionary readings*, third edition. Cambridge: Polity Press,.
- Malory, Ch. (2008). *What Is Ecofeminist Political Philosophy? Gender, Nature, and the Political*. Sixth Annual Joint Meeting of the International Society for Environmental Ethics, Colorado: Allenspark.
- Novalić, Fahrudin(2009). *Imperij pohlepnog politeizma, izvori, ogledi iz socijalne ekologije*. Zagreb: Novi Izvori.
- Plumwood, V.(1991). *Nature, Self, and Gender:Feminism*. In *Environmental Philosophy and the Critique of Rationalism*, in Hypatia, VI.No 1, Spring, pp. 3-27.
- Plumwood, Val(1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge,.
- Salleh, A. (2001). *Ecofeminism as Sociology*. Conference of the International Sociological Association Research Committee on Environment and Society(RC24), Cambridge University, July 5-7.
- Salleh, A. (1995). *The Ecofeminism/Deep Ecology Debate: a Reply to Patriarchal Reason*, Vol.14.

ULOGA RELIGIJE U POMIRENJU I TRANZICIONOJ PRAVDI

Shiple, Patricia (2000). *Racionalna žena u feminističkoj debate*. London.: Izlaganje u Ateljeu za filozofiju, društvene nauke i psihoanalizu, Jun.

Shiva, Vandana (1998). *Monocultures, Monopolies, Myths And The Masculinisation Of Agriculture*. At The Workshop on Women's Knowledge, Biotechnology and International Trade *Fostering a New Dialogue into the Millennium* during the international conference on *Women in Agriculture* Washington D.C., June 28 - July 2.

Spivak, Chakravorty, G. Kultura, u *Kritika postkolonijalnog uma*, Circulus Globus: Beograd,, u Moranjak, Bamburać, Nirman(2006). *Rod, ideologija i kultura*, CIPS: Sarajevo.

Šeta et all(2013), *I moje mjesto je tu, istraživanje o poziciji i ulozi žena u tradicionalnim crkvama i vjerskim zajednicama u BiH*. Sarajevo: Nahla.

Warren, Karen (1996). *Ecological Feminist Philosophies*. Indiana University Press: Bloomington.

Ana Zotova¹, Filozofski fakultet,
Univerzitet u Beogradu

UDC 316.74:2
(497.6)“2013”

Zorica Kuburić, Filozofski fakultet,
Univerzitet u Novom Sadu

George Wilkes, Univerzitet u Edinburgu

Gorazd Andrejč, Woolf institut, Univerzitet u Kembridžu

Marko-Antonio Brkić, Univerzitet „Hercegovina“

Muhamed Jusić, Forum za izučavanje islama u Jugoistočnoj Evropi

Zlatiborka Popov-Momčinović, Univerzitet u Istočnom Sarajevu

Davor Marko, Univerzitet u Beogradu

PREDSTAVLJANJE REZULTATA ISTRAŽIVANJA O ODNOSU RELIGIJE I POMIRENJA

Sažetak: Istraživanje procesa pomirenja u Bosni i Hercegovini rađeno je 2013. godine na uzorku od 2606 ispitanika/ca koji/e su odgovarali/e na upitnik. Ispitanici/ce su izbalansiranog nacionalnog porekla iz 13 gradova širom Bosne i Hercegovine. Prema rezultatima istraživanja saznajemo da su ispitanici/e naglašavali/e da je proces pomirenja u Bosni i Hercegovini ili važan ili veoma važan. Ovo je takođe bio slučaj kada su pitani da li budžetski novac treba trošiti na aktivnosti koje podstiču razumevanje, poštovanje različitosti i pomirenje, na priznavanje i kompenzaciju žrtava na određenom lokalitetu iz ratnog perioda i na podršku žrtvama i povratnicima u njihovim gradovima. Podrška za projekte izgradnje razumevanja bila je veća nego podrška za stručna ispitivanja uzroka i iskustava rata ili za podizanje memorijalnih spomenika na mestima ratnih zločina. Nastavnici/e i ličnosti koje predstavljaju sve nacionalne grupe su bolje ocenjeni kao potencijalni/e učesnici/e u procesu pomirenja. Premda su ispitanici/e bili skeptičniji u vezi sa ulogom koju bi političari mogli da imaju, snažno su podržavali proces u kome političari uzimaju za ozbiljno mišljenja običnih ljudi. Procesu pomirenja doprineće verski lideri ako tamo gde su njihove zajednice u većinskoj poziciji ne isključuju manjine iz javnog života i ako vlastite vernike/ce koje žive na teritoriji gde su u manjinskom položaju ne podstiču na ekstremizam u odnosu na većinsku populaciju. Bitno je da se u odnosu prema drugome u javnom i privatnom diskursu neguje odnos poštovanja.

Ključne reči: Bosna i Hercegovina, pomirenje, religija, politika, uloga različitih društvenih aktera/ki, obrazovanje

UVOD

Istraživanja ukazuju na sve veći značaj religije za svakodnevni život ljudi i zajednica kojima pripadaju i u čije kontekste su situirani ali ih ujedno i konstruišu i reflektuju. Religija se takođe posmatra kao jedan od najubičajenijih i naj-

¹ anarزتova@gmail.com

snažnijih motiva za oružane sukobe, ali i kao potencijal za pomirenje (Kuburić 2011; Kuburić 2012; Wilks 2013).

Bh. akademik Ivan Cvitković u knjizi „Moj susjed musliman“ odnose između hrišćana i muslimana osvetljava iz ugla sociologa religije. Osim naučnog diskursa, koji mu omogućuje da bude objektivan posmatrač i „otvoren“ u imenovanju pojmova koji proizlaze iz konteksta posmatranih fenomena, profesor Cvitković poseduje i lično iskustvo života i rada u Bosni i Hercegovini, u Sarajevu, u ratu i miru, u dobru i zlu. On kaže: „Zato i pišem ove retke da bismo shvatili da se i kršćani i muslimani trebaju uzdići iznad povijesnih nesporazuma i u XXI stoljeću živjeti uz međusobno prihvatanje, poštovanje i zajedničko djelovanje na nizu životnih pitanja“ (Cvitković, 2011:58).

U sociološkim istraživanjima nastojimo da saznamo mišljenja tzv. opšte populacije. U ovom istraživanju, sprovedenom u Bosni i Hercegovini što je viši nivo značaja dat religiji od strane ispitanika/ca, veća je vjerovatnoća da je on/a potvrdio/la značaj pomirenja kao bitnog društvenog procesa. Ovakvi rezultati daju nadu da religija može doprineti integraciji i u društvenom kontekstu religijskog pluralizma, čak i onda kada je on bio (zlo)upotrebljen u svrhe kolektivne mobilizacije i legitimizacije oružanih sukoba. U toj nadi je u povodu 25. godišnjice Velikog molitvenog susreta svetskih religija u Asizu, objavljeno delo teologa Kuschela, Židovi, kršćani muslimani, podrijetlo i budućnost. On piše: „Religija je danas postala čimbenik svjetske politike! Diljem svijeta religije imaju utjecaj na stotine milijuna ljudi, utjecaj koji može biti iskorišten za mržnju i neprijateljstvo, ali i za mir i pomirenje.“ (Kuschel 2011:31)

Jasno je da je skoro svaka praksa manifestacija učenja na kojima se zasniva, odnosno da govor, na sociološkoj ravni, o muslimanima i hrišćanima zahteva posebnu pažnju i senzibilitet, naročito prilikom zaključivanja. U potrazi za odgovorima o povezanosti religije i pomirenja na prostoru Bosne i Hercegovine uradili smo tokom 2013 istraživanje koje je jedno od značajnijih istraživanja u vezi sa religijom i pomirenjem u posleratnoj istoriji Bosne i Hercegovine. Za razliku od mnogih studija na ovu temu, kao što će se pokazati dalje u radu kada se budu analizirali rezultati istraživanja, uložen je značajan napor da se obuhvate različiti konteksti, diverziteti kao i frakture širom Bosne i Hercegovine. Istraživanje ne pokušava da precizno predstavi sve grupe u svim regionima širom države, već da obezbedi materijal za dubinsko promišljanje i refleksiju o različitim uslovima u kojima građani/ke kreiraju svoje ideje, promišljanja i aktivnosti o religiji, društvu i politici na lokalnim, regionalnim kao i državnom nivou.

POSTUPCI ISTRAŽIVANJA I KARAKTERISTIKE UZORKA

Istraživanje o procesu pomirenja u Bosni i Hercegovini rađeno je u okviru projekta: „Uloga verskih zajednica u procesu pomirenja u BiH“ („*The role of religious communities in the reconciliation process in Bosnia*“) Univerziteta u Edinburgu i Centra za empirijska istraživanja religije u Bosni i Hercegovini. Istraživanje predstavlja nastavak projekta iz 2012. godine pod nazivom „Pomirenje i izgradnja poverenja u Bosni i Hercegovini, Ispitivanje javnih stavova u četiri grada i regiona: Banja luka, Bugojno, Mostar i Sarajevo (Wilkes et al., 2012).

Gradovi koji su obuhvaćeni ovim, narednim istraživanjem su: Sarajevo, Mostar, Banja Luka, Stolac, Jajce, Tuzla, Srebrenica, Livno, Bijeljina, Brčko, Trebinje, Bihać i Teslić. Istraživanje je trajalo je od 1. aprila do 1. jula 2013. godine.

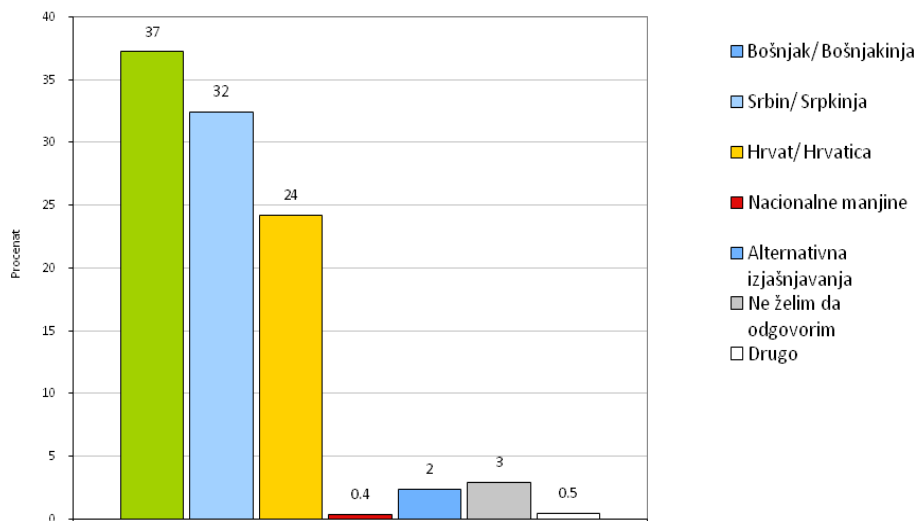
Upitnik je formiran od strane istraživačkog tima uz korektivni *input* i sugestije članova/ica bh. Akademije nauka i umjetnosti, i sastojao se od dijapazona tema koje se odnose pre svega na pitanja religijske pripadnosti i verovanja, pitanja odnosa prema pomirenju i statusa u periodu rata na teritoriji Bosne i Hercegovine kao i pitanja o percepcije uloge različitih društvenih aktera/ki, tj. o poverenju u njihovom doprinosu procesima izgradnje poverenja. Pitali/e smo ispitanike/ce da iskažu u upitnicima svoj religijski i nacionalni identitet onako kako ga vide sa opcijom da ne odgovore. Veći broj pitanja je bio zatvorenog tipa s mogućnošću da se odabere jedna od ponuđenih opcija ili da se ne odgovori na pitanje. Upitnik je štampan u tri jezičke varijante, na bosanskom, hrvatskom i srpskom jeziku. Ispitanicimaama se prilazilo na javnim mestima sa molbom da popune upitnik.

Istraživanje je urađeno na uzorku od 2.606 ispitanika/ca, od čega je 1281 ispitanika (49%) i 1316 ispitanica (51%). Stratifikacija uzorka urađena je delimično po nacionalnoj pripadnosti tri konstitutivna naroda tako što se nastojalo doseći mišljenje onih koji na određenoj teritoriji predstavljaju manjinsko stanovništvo (u kvantitativnom smislu budući da konstitutivni narodi ne predstavljaju manjinu u formalno-pravnom smislu na teritoriji BiH), a deo uzorka u svakom od gradova napravljen je slučajnim izborom ispitanika/ca (bez nacionalne stratifikacije). Na pitanje kako se izjašnjavate u nacionalnom smislu 37% ispitanih se izjasnilo kao Bošnjak/Bošnjakinja; 32% kao Srbin/Srpkinja, 24% kao Hrvat/Hrvatica. Ostali/e ispitanici/e pripadaju nekoj nacionalnoj manjini ili se nisu želeli/e izjasniti. U verskom smislu 35% se izjasnilo da pripada islamskoj veroispovesti, 31% pravoslavnoj i 24% katoličkoj. Kao agnostik/kinja izjasnilo se 2% ispitanika/ca dok je 3% ateista/kinja. 2% ispitanika/ca se opredelilo za odgovor „nešto drugo“ dok 3% ispitanih nije želelo da odgovori (Grafikoni 1 i 2).

ULOGA RELIGIJE U POMIRENJU I TRANZICIONOJ PRAVDI

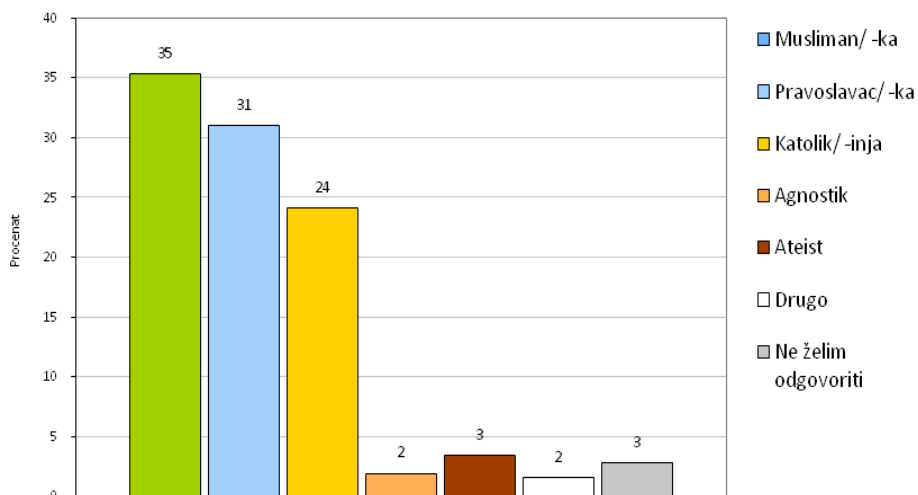
Grafikon 1: Nacionalna pripadnost ispitanika/ca

Kako se izjašnjavate u nacionalnom smislu?



Grafikon 2: Verska pripadnost ispitanika/ca

Kako se izjašnjavate u verskom smislu?



Broj ispitanika/ca po gradovima bio je koncipiran tako da je u Sarajevu, Banjaluci i Mostaru obuhvaćeno po tristo ispitanika, u Trebinju, Bihaću i Tešliću po sto ispitanika/a a u ostalim gradovima po dvesto ispitanika/ca. Prema rezultatima uzorak obuhvata 66% pripadnika/ca većinskog stanovništva u gradu anketiranja i 34% pripadnika/ca manjinskog stanovništva tri konstitutivna naroda u Bosni i Hercegovini (manjinskom u kvantitativnom smislu na ispitivanom lokalitetu). Što se tiče veličine grada, 50% ispitanika živi u velikom gradu (broj stanovnika preko 80.000), 35% živi u malom gradu (do 20.000 stanovnika) dok 15% živi u gradu srednje veličine.

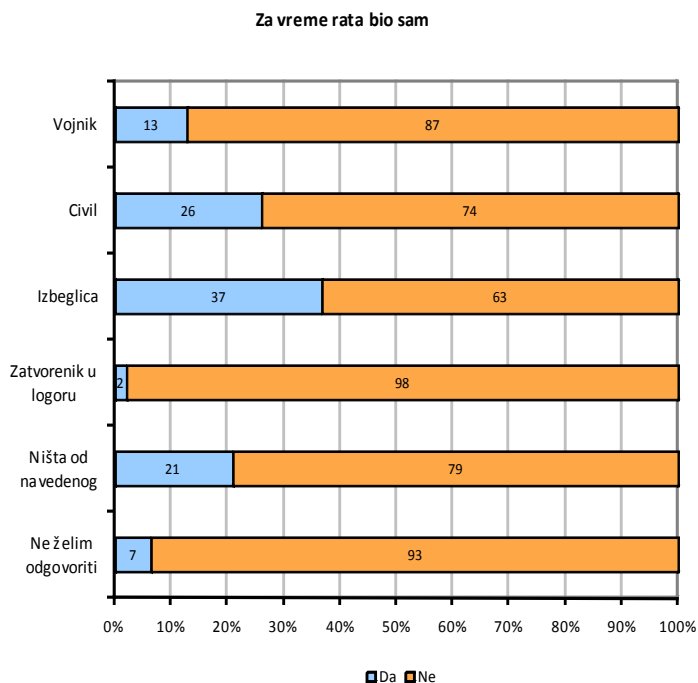
Prilikom izbora gradova u kojima se sprovelo istraživanje vodilo se računa i o položaju u odnosu na okolne države, tako je u uzorku 62% ispitanika/ca iz gradova u unutrašnjosti zemlje dok 38% gradova gde je sprovedeno istraživanje predstavljaju tzv. pogranična područja.

60% ispitanika/ca je popunilo anketu u mestu u kome je rođeno. 16% ispitanika je iz obližnjeg grada (do 60 km), 17% je rođeno u nekom gradu u BiH koji je dalji od 60km od mesta u kome sada živi. 5% ispitanika je rođeno u nekom gradu bivše SFRJ i 2% u nekoj od zemalja Evropske Unije.

Što se starosne dobi ispitanika/ca tiče, najveći broj je između 18 i 30 godina (38%), od 31 do 40 je 19%, od 41 do 50 godine ima 14% ispitanika, iznad 51 godine (25%) dok je 6% ispitanika mlađe od 18 godina. Ako ispitanike/ce svrstamo u tri starosne kategorije odn. kohorte, i to od 16 do 30 godina što predstavlja populaciju mladih, ona čini 44% uzorka, ispitanici-e između 31 i 50 godine su zastupljeni/e u 32% uzorka, dok 24% čine stariji/e od 51 godine.

Status ispitanika/ca za vreme ratnih dešavanja nije bio isti. Prema rezultatima saznajemo da je najveći broj njih bio u statusu izbeglice- 37%, dok je civila bilo 26%. Veliki broj ispitanika/ca (538 ili 21%) nema direktno, neposredno iskustvo ratnih dešavanja jer tada nisu bili/e ni rođeni/e. Za vreme rata bili su vojnici 13% ispitanika/ca dok je 2% je bilo zatvoreno u logoru (Grafikon 3).

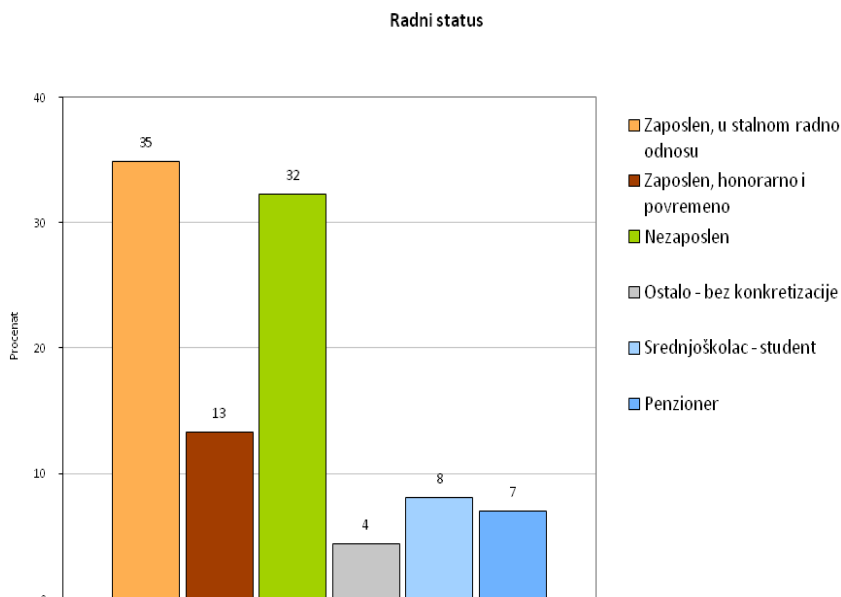
Grafikon 3: Ratno iskustvo



Bračni status ispitanika/ca je sledeći: 45% su oženjeni i udati; 44% nisu još u braku, 4% je razvedeno, 5% su udovci i udovice i 2% je davalo različite odgovore. Broj članova domaćinstva u kojem ispitanici/e žive je najčešće od četiri do pet (43%), potom dva ili tri (39%), više od pet je za 10% ispitanika a sami/e žive 8% ispitanika/ca.

Radni status ispitanika/ca ukazuje da je 35% u stalnom radnom odnosu, dok je 13% honorarno i povremeno zaposleno. Broj nezaposlenih u našem uzorku je 834 ispitanika što čini 32% uzorka. U uzorku ima 8% studenata/kinja koji/e ne rade i 7% penzionera/ki (Grafikon 4).

Grafikon 4: Radni status ispitanika/ca



Mesečni prihodi ispitanika/ca najviše se kreću u kategoriji od 500 do 1.000 KM (42%). 25% ispitanika/ca raspolaže mesečno sa manje od 500 KM dok 23% ispitanika/ca raspolaže se prihodima koji se kreću između 1.000 KM i 2.000 KM. Mesečna primanja iznad 2.000 KM ima 10% ispitanika/ca.

Najfrekventniji stepen obrazovanja u uzorku je završena srednja škola (54%), dok je 31% ispitanik/ca sa završenom višom školom i fakultetom. Sa završenom osnovnom školom je 9%, sa magisterijem i doktoratom 3% ispitanika/ca a samo 1% je bez formalnog obrazovanja. Više stepene obrazovanja tj. završenu višu školu ili fakultet, imali smo u uzorku Hrvata/ica (38%), potom Srba/pkinja (28%) i Bošnjaka/inja (27%).

INTERPRETACIJA NEKIH OD REZULTATA ISTRAŽIVANJA

U ovom radu biće predstavljeni samo oni rezultati koji se odnose na ceo uzorak istraživanja i koji predstavljaju uvod u širu studiju koja će biti objavljena u 2013. godini a i kroz detaljniju zbirku eseja u 2014. godini.

KOGA JE VAŽNO UKLJUČITI U PROCES POMIRENJA?

Ovo istraživanje polazi od hipoteze da je religija značajan prediktor stavova kada je reč o procesu pomirenja. S tim u vezi, jedan od ciljeva istraživanja je bilo utvrditi koliko je religija značajna tamo gde se najčešće manifestuje kao povezana sa kontroverzama, kao i utvrditi obime i mogućnosti u kojima nije

kontroverzna i može da ima emancipatorsku ulogu u procesima pomirenja u BiH. Tako je poslednje pitanje u upitniku glasilo: „Koliko bi bilo važno, ili koliko nevažno, uključivanje sljedećih kategorija građana i građanki u proces pomirenja, koji je osmišljen da gradi povjerenje i razumijevanje među populacijom BiH?“ Na skali procene Likertovog tipa od 1 do 5 ispitanici/e su procenjivali/e po stepenu važnosti ulogu sedam ponuđenih aktera/ki: političare, istaknute verske ličnosti, žene, grupe koje predstavljaju žrtve i ugrožene, nastavnike, vernike laike koji su aktivni u društvu i ličnosti koje podržavaju političke interese svih građana i građanki BiH, a ne samo jednog od konstitutivnih naroda.

Odgovori ispitanika/ca na pitanje o važnosti uključivanja različitih osoba u proces pomirenja ukazuje da građani/ke najviše poverenja imaju u one ličnosti koje podržavaju političke interese svih građana i građanki BiH, a ne samo jednog od konstitutivnih naroda. Gledano procentualno, da je to jako važno smatra 54% ispitanih, da je važno smatra dodatnih 23% ispitanih, da jeste i nije važno njih 13%. Dakle, istraživanje ukazuje na značaj građanske opcije koja nadilazi partikularne interese i zalaže se za ideju okvirnog, zajedničkog dobra kao bitnog u izgradnji poverenja na teritoriji BiH.

Da je jako važno uključiti nastavnike/ce u proces pomirenja naglašava 42% ispitanika/ca, da je važno još 30%, a da jeste i nije važno smatra 17% ispitanika. Najmanji procenat sumnje je manifestovan upravo prema ovoj društvenoj grupi, što ukazuje da su ispitanici/e prepoznali/e potrebu kontinuiranog delovanja u obrazovnom procesu na izgradnji stabilnog društva i inkluzivne političke zajednice. Ovo ukazuje da čak i veliki broj skeptika u vezi sa drugim društvenim grupama i manifestnim oblicima pomirenja, prepoznaje značaj integracije obrazovnog sistema u proces pomirenja.

Grupe koje predstavljaju žrtve ili ugrožene su na trećem mestu po važnosti u procesima pomirenja za 68% ispitanika (koji smatraju da je jako važno i važno) i koji/e su prepoznali njihov značaj za izgradnju procesa pomirenja. Žrtava je bilo na svim stranama te sledstveno građani/ke to prepoznaju kao zajedničku potrebu.

Žene su takođe prepoznate kao značajne u procesu pomirenja (33% smatra da je jako važno i 30% da je važno; 23% da jeste i nije važno). Po mišljenju najvećeg broja ispitanika/ca, verske ličnosti su na petom mestu po potencijalima za pomirenje. Da je jako važno uključiti istaknute verske ličnosti smatra 33% ispitanih i da je važno još 25%, 20% se dvoumi po tom pitanju dok je 13% na staništu da to uopšte nije važno. Isti procenat je i protiv uključivanja vernika laika (13%). Da vernici laici imaju potencijale za proces pomirenja smatra 56% ispitanika (26% se opredelilo za odgovor jako važno i 30% za odgovor da je važno).

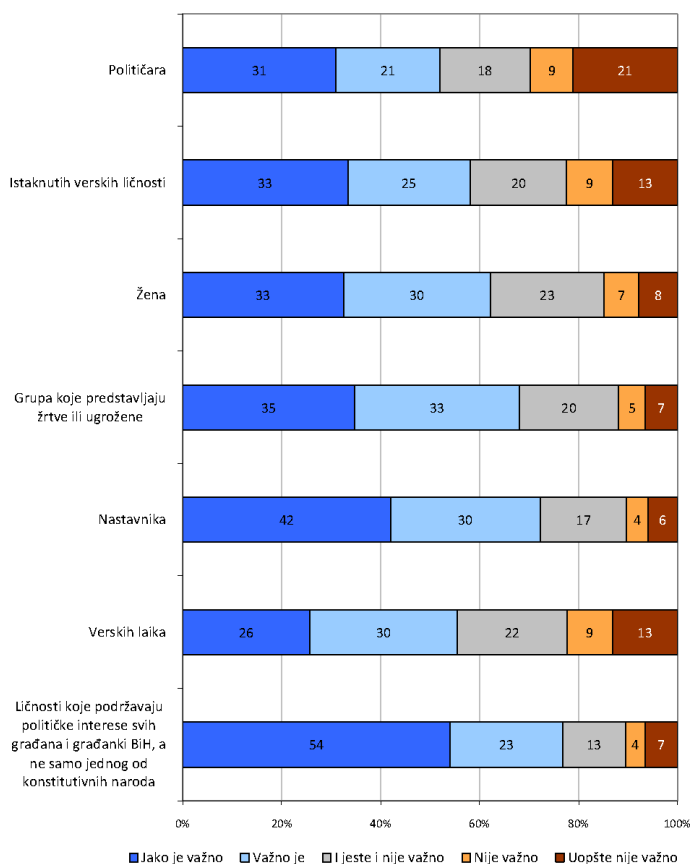
Što se tiče uloge i značaja političara u istraživanim procesima, u njima je, od strane ispitanika/ca prepoznato najmanje potencijala za pomirenje, no to ne implicira da ova kategorija nema moć, već da do sada nije pokazala dovoljno

PREDSTAVLJANJE REZULTATA ISTRAŽIVANJA O ODNOSU RELIGIJE I POMIRENJA

dobre volje i senzibilizacije u ovom složenom društvenom procesu. Da je jako važno političare uključiti u proces pomirenja smatra 31% ispitanika/ca, da je važno smatra 21%, da jeste i nije važno 18%, da nije važno 9% i da uopšte nije važno 21%, što predstavlja najveću frekvenciju negativnog stava u kontekstu uloge različitih društvenih aktera/ki u procesima izgradnje pomirenja (Grafikon 5).

Grafikon 5: Na koga se može računati u procesu pomirenja u BiH?

Koliko bi bilo važno uključivanje sledećih ličnosti u proces pomirenja, koji je osmišljen da gradi poverenje i razumevanje među populacijom BiH



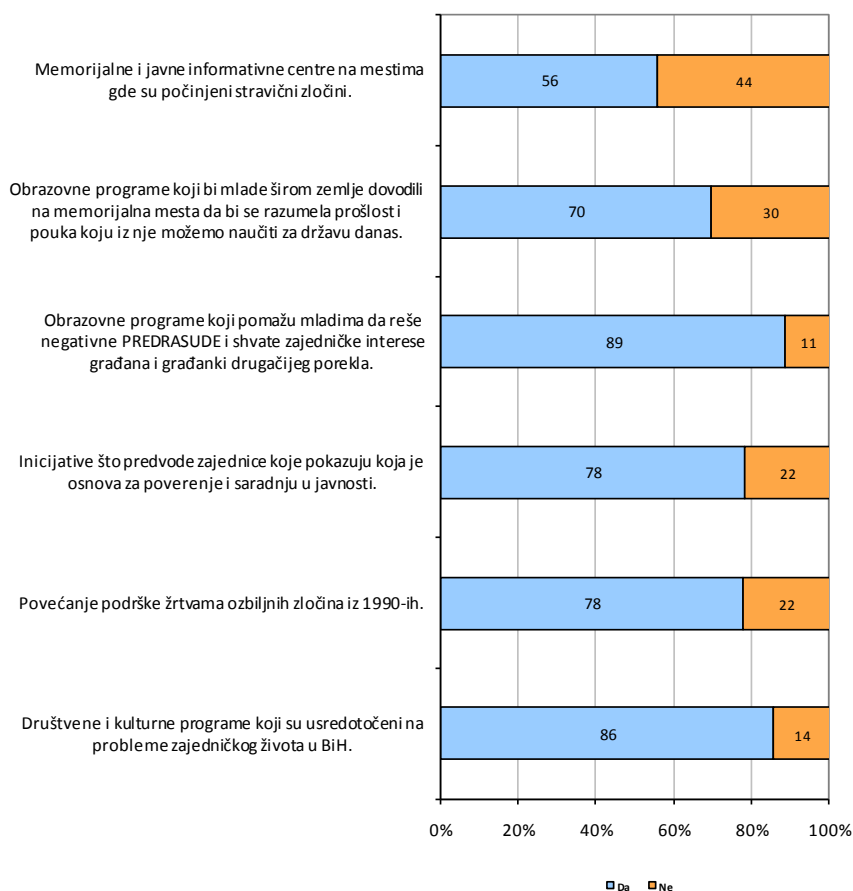
Budući da je, kao što je istaknuto, jedan od fokusa ovog istraživanja doprinos religije, pitamo se ko ima više poverenja u doprinos verskih ličnosti. Prema rezultatima istraživanja saznajemo da Hrvati/ce imaju više poverenja da će istaknute verske ličnosti doprineti procesu pomirenja nego što imaju Bošnjaci a još manje imaju Srbi (rezultati Kruskal-Wallis testa). Isti je odnos i kada su u pitanju vernici laici koji su aktivni u društvu, njihov značaj najviše naglašavaju Hrvati/ce a najmanje Srbi/pkinje.

NA ŠTA TREBA TROŠITI NOVAC IZ BUDŽETA DRŽAVE?

Na pitanje na šta treba da se troši budžetski novac i sredstva, ponuđeno je šest kategorija odgovora: budžetski novac treba trošiti na aktivnosti koje podstiču razumevanje, poštovanje različitosti i pomirenje, na priznavanje i kompenzaciju lokalnih žrtava iz ratnog perioda i na podršku žrtvama i povratnicima u njihovim gradovima. Rezultati su prikazani na grafikonu 6.

Grafikon 6: Potrošnja novca iz bužeta

Podržavate li predlog da se javni prihodi troše na



Rezultati sugerišu da su ispitanici/e na prvo mesto stavljaju trošenje budžetskih sredstava na obrazovne programe koji pomažu mladima da reše negativne predrasude i shvate zajedničke interese građana i građanki drugači-

jeg porekla (89% ispitanika). Samo je 11% reklo „ne“, što je ujedno i najmanji procenat nekog od oblika neslaganja po pitanju trošenja budžetskih sredstava. Na drugom mestu nalazi se predlog da se novac troši na društvene i kulturne programe koji su usredsređeni na probleme zajedničkog života u BiH, sa čim se složilo 86%. Potom sledi potrošnja na inicijative što predvode zajednice koje pokazuju koja je osnova za poverenje i saradnju u javnosti i povećanje podrške žrtvama ozbiljnih zločina iz 1990-tih (78% da i 22% ne). Najmanje podrške za potrošnju novca imaju inicijative za memorijalne i javne informativne centre na mestima gde su počinjeni stravični zločini (56% da i 44% ne). Inače ovu inicijativu za ulaganje novca najviše podržavaju ispitanici/e koji su se deklarirali kao Bošnjaci/kinje a najmanje Srbi/kinje.

Dakle, podrška za projekte izgradnje razumevanja je veća nego podrška za stručna ispitivanja uzroka i iskustava rata ili za podizanje memorijalnih spomenika na mestima ratnih zločina.

KOJI SU ZNAČAJNI KORACI U PROCESU POMIRENJA?

Na pitanje *Verujete li da bi sledeći koraci u procesu pomirenja bili značajni za uspeh inicijative*, na skali procene Likertovog tipa, od jako je važno do uopšte nije važno, ispitanici/ce su procenjivali deset ponuđenih tvrdnji. Prema aritmetičkim sredinama iznećemo redosled od najvažnijih predloga do onih koje ispitanici/ce smatraju manje važnim.

Najvažniji odgovor koji ima najvišu aritmetičku sredinu ($M=4.10$) i najnižu standardnu dvevijaciju ($SD=0.992$) jeste prepoznavanje važnosti fokusiranja procesa pomirenja na međusobno razumevanje i poštovanje različitosti među građanima i građankama Bosne i Hercegovine. Odmah potom jeste međusobno razumevanje i poštovanje sličnosti ($M=4.07$). Ovakvi odgovori ukazuju na značaj identiteta koji zahteva poštovanje drugoga i drugačijeg ali i prepoznavanje sličnosti koje omogućavaju još bolje razumevanje i veću bliskost. Ipak, naglasak je na poštovanju različitosti jer bez njih ne bi bilo ni posebnih identiteta.

Značaj dogovora oko istorijskih činjenica koje bi razjasnile nivo na kome su sve strane tokom rata trpele nepravdu je predlog koji ispitanici/e smatraju jako važnim kao konkretan korak u rešavanju pitanja činjenica iz prošlosti ($M=3.91$). U tom procesu ispitanici/e naglašavaju značaj spremnosti učesnika/ca ratnih zbivanja da javno govore o prošlosti. Dakle, na četvrtom mestu su veterani i žrtve rata da pokažu javnosti koliko mogu da promene našu percepciju rata kroz međusobni razgovor o prošlosti ($M=3.84$). Pitanje koje je pokrenulo najsnažnije emocije i dovelo do najviše neslaganja ispitanika jeste pitanje genocidnog programa. Dogovor oko istorijskih činjenica u vezi s genocidnim programom posebno su naglašavali ispitanici/ce Bošnjaci/kinje a najmanje

ULOGA RELIGIJE U POMIRENJU I TRANZICIONOJ PRAVDI

Srbi/kinje. Da je važno to pitanje rešiti putem dogovora oko istorijskih činjenica je i u vezi s pitanjem koje se tiče utvrđivanja činjenica oko tzv. genocidnog programa (M=3,80) što je izazvalo i najviše (emotivnih) reakcija ispitanika/ca prilikom anketiranja.

Sledeći korak su ustavne reforme za koje građani/ke smatraju da bi okončale duboko ukorenjen sukob i tzv. društveni rascep između partija koje predstavljaju konstitutivne narode (M=3.82). Takođe se od političara očekuje da se na nacionalnom nivou izvinu za zločine počinjene u prošlosti (M=3.79). Od političkih lidera na lokalnom nivou očekuje se priznanje šta je bilo učinjeno ljudima iz manjinske populacije i, gde je moguće, nadoknađivanje štete (M=3.73). Ono što je ostalo kao mogućnost jeste još da se na lokalnom nivou u gradovima podrže memorijalni događaji manjinskih zajednica (M=3.71) i na kraju stoji inicijativa da na lokalnom nivou povratnici/e dobiju poseban tretman i zaštitu (M=3.39). Zalaganje da se povratnicima/ama posveti poseban tretman i zaštita posebno je prepoznato kod ispitanika/ca Bošnjačke nacionalnosti a najviše kod nacionalnih manjina.

KOLIKO JE RELIGIJA ZNAČAJNA ZA ŽIVOT POJEDINACA I VERSKU HOMOGENIZACIJU

Religijska pripadnost čini se ima veoma veliki značaj kako u ličnom životu pojedinaca tako i u porodičnom životu, državnoj politici i društvenoj samo-refleksiji. U našem istraživanju saznajemo koliko je religija danas važna u navedenim aspektima. Prema odgovorima ispitanika/ca u ukupnom uzorku na skali procene važnosti religije u ličnom životu preko 73% je odgovorilo da im je religija veoma važna i važna. Za ukupno 11% ispitanih *en gros* u ovom uzorku može se reći da nisu religiozni i da im religija nije važna.

Vaš lični stav prema veri

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Vera je vrlo važna za moj celokupni život	956	36.7	37.0	37.0
Vera je važan deo mog ličnog života	919	35.3	35.6	72.6
Valid	376	14.4	14.6	87.2
Vera je manje važan deo mog ličnog života	274	10.5	10.6	97.8
Uopšte nisam religiozan/-na	57	2.2	2.2	100.0
Nešto drugo	2582	99.1	100.0	
Total	24	.9		
Missing	2606	100.0		
Total				

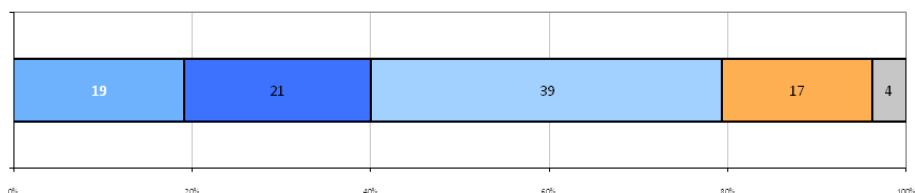
Tabela 1. Lični stav prema religiji

ULOGA RELIGIJE U POMIRENJU I TRANZICIONOJ PRAVDI

Značaj religije možemo sagledati i putem pitanja koje se odnosi na učesće i angažman u vlastitoj verskoj zajednici, što nadilazi deklarativnu, pasivnu opredeljenost. Prema dobijenim odgovorima vidimo da je 19% ispitanih redovno aktivno i uključeno u život svoje verske zajednice. Nešto veći broj, njih 21% je ponekad aktivno ali redovno ide u svoju versku zajednicu, dok je najveći broj tradicionalnih vernika/ca koji povremno idu u crkvu u kojoj nisu aktivni, njih 39% (Grafikon 7).

Grafikon 7: Aktivno učestvovanje u životu vlastite verske zajednice

Jeste li uključeni u život Vaše lokalne crkve odnosno verske zajednice

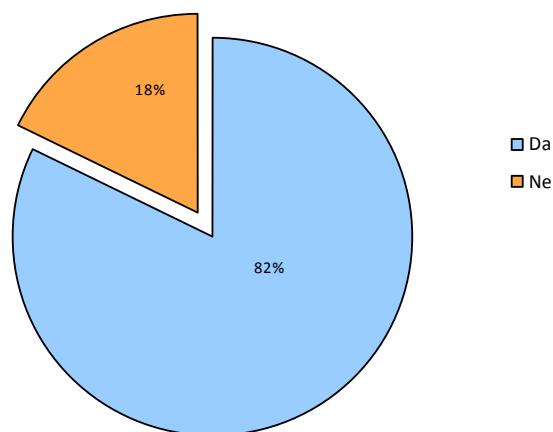


- Da, redovno sam aktivan/ -na u mojoj verskoj zajednici
- Da, ponekad sam aktivan/ -na, i redovno idem u crkvu/ džamiju
- Nisam bađ aktivan/ -na u svojoj crkvi ili verskoj zajednici, ali idem nekada u crkvu/ džamiju.
- Uopšte nisam aktivan i ne idem u crkvu/ džamiju.
- Ne želim odgovoriti.

Pitanje verske homogenosti i heterogenosti je značajno kada govorimo o procesu pomirenja. U ukupnom uzorku, 82% ispitanih je izjavilo da u užoj porodici svi/e pripadaju istoj religijskoj tradiciji dok je 18% reklo da ne pripadaju (Grafikon 8).

Grafikon 8: Pripadnost uže porodice istoj religijskoj tradiciji

U mojoj užoj porodici svi pripadaju istoj religijskoj tradiciji



Među bošnjačkim ispitanicima/ama ima najmanje verski mešovitih porodica-11%, potom među srpskim- 13%, i hrvatskim- 22%. Kada je o nacionalnim manjinama reč, 44% ispitanih je navelo da im se uža porodica ne sastoji iz članova/ica koji pripadaju istoj religijskoj tradiciji, što je inače najfrekventnije zastupljeno kod onih koji se alternativno izjašnjavaju po pitanju nacionalne pripadnosti-u 58% slučajeva njihove porodice su pretežno religijski mešovite. Ovaj trend je najviše zastupljen kod onih koji su se opredeli, kada je o pitanju etno-nacionalne pripadnosti reč za odgovor „drugo“, a što nije „nacionalna manjina“ (77%). Značajan je podatak je da 64% ispitanih koji nisu želeli da se izjasne povodom svoje etno-nacionalne pripadnosti žive u religijski mešovitim porodicama. 31% ispitanika/ca koji/e nisu hteli/e da odgovore na pitanje porodične homogenosti nisu odgovorili ni na pitanje etno-nacionalne pripadnosti. 29% deklariranih srpskih ispitanika/ca nije htelo da kaže da li imaju mešovite porodice, potom 26% bošnjačkih i 10% hrvatskih.

Nepripadanje istoj religijskoj tradiciji je najfrekventnije zastupljeno kod muslimana/ki (8%), potom kod pravoslavnih (12%), i sa oko deset posto razlike ispitanika/ca koji su katolici/kinje (22%). Potom, kada je o agnosticima/kinjama i ateistima/kinjama reč, u njihovim nuklearnim porodicama 53% odn.

59% ne pripada istoj religijskoj tradiciji, a najviše je to slučaj kod onih koji su se opredelili za odgovor „nešto drugo“ na pitanje *religijske* pripadnosti (78%). Među onima koji nisu hteli da iskažu svoju religijsku pripadnost ima više onih iz mešovitih porodica. Najviše njih nije odgovorilo ni da li im je porodica religijski homogena odn. heterogena. Među onima koji nisu želeli da iskažu svoju religijsku pripadnost većina živi u tzv. mešovitim porodicama- njih 54%, a 46% ne. Kada je o tzv. konfesionalnoj strukturi onih koji nisu odgovorili na pitanje verske homogenosti porodice, nalazi se 31% je pravoslavaca, 21% muslimana, 7% katolika, 5% ateista i 5% „ostalih“, kao i 26% onih koji nisu odgovorili ni na pitanje verske pripadnosti.

65% ispitanih je izjavilo da nije pripadnik/ca manjine i da u užoj porodici svi pripadaju istoj religijskoj tradiciji, 18% da su pripadnici/e manjine i da su u užoj porodici svi iz iste religijske tradicije. 15% se ne oseća pripadnicima/ama verske manjine i pri tome živi u mešovitoj nuklearnoj porodici, dok se 7% oseća nacionalnom manjinom i živi u tzv. mešovitim porodicama. Ovdje je statistički značajno to da među onima koji se osećaju verskom manjinom ima za 13% više onih čije su porodice mešovite nego među onima koji se ne osećaju verskom manjinom, a što implicira različiti interpretacije u kontekstu složenosti bh. identiteta i njihovih „preklapanja“ i ukrštanja. Razlika je 9% ako izolujemo samo pripadnike tradicionalnih crkava.

UMESTO ZAKLJUČKA

Rezultati parcijalno prikaznog istraživanja iz 2013. godine na uzorku od 2606 ispitanik/ca o procesu pomirenja u Bosni i Hercegovini pokazuju da postoje potencijali za izgradnju stabilnog društva koji se bazira pre svega na inkluzivnoj građanskoj opciji koja ne zagovara samo prioritete vlastitog naroda već dobijeni odgovori „cirkulišu“ oko ideje zajedničkog dobra građana/ki Bosne i Hercegovine. Osim tog kvalitativnog odnosa prema drugome, razvijanje atmosfere prihvatanja, razumevanja i poštovanja različitih društvenih diverziteta koji egzistiraju u BiH, naglašava se potreba da se u proces pomirenja uključe pre svega oni koji u obrazovnom sistemu utiču na razvoj novih generacija, nastavnici ali i verski lideri i vernici laici, kao i drugi bitni društveni akteri/ke.

Načini na koje se ostvaruje proces pomirenja su brojni, a oni koji su prepoznati jeste otvoren dijalog o prošlosti, priznanje i izvinjenje, prepoznavanje žrtava i poštovanje njihovih identiteta, posebno obraćanje pažnje na manjinske grupe koje se na određenom lokalitetu osećaju ugroženo i marginalizovano.

Rezultati istraživanja upućuju da kada je upitanju religija, ona ima potencijale za pomirenje ako deluje u pravcu poštovanja različitosti drugoga, u pravcu prihvatanja i različitosti i sličnosti, a ne odbacivanja radi potrebe vlastite

ekskluzivnosti. Verski lideri, više nego laici, u poziciji su da doprinesu pomirenju. Postoje dva bitna aspekta različitih odnosa manifestovanih kroz iskazane stavove, a to su pozicija većinskog verskog pripadanja na određenoj teritoriji (u kvantitativnom smislu) i pozicija manjinskog verskog pripadanja, što je u prethodnom istraživanju takođe naglašeno (Wilkes et al, 2012). Procesu pomirenja doprineći verski lideri ako tamo, gde su njihove zajednice u većinskoj poziciji ne isključuju manjine iz javnog života i ako vlastite vernike/ce koje žive na teritoriji gde su u manjinskom položaju ne potstiču na ekskluzivizam u odnosu na većinsku populaciju.

LITERATURA

Gallup Balkan Monitor, Insights and Perceptions, Voices of the Balkans, (2010). Summary of Findings.

Gallup Balkan Monitor survey, Focus on Bosnia, November 2010.

<http://www.balkan-monitor.eu/files/Gallup/Balkan/Monitor-Focus/On/Bosnia/and/Herzegovina.pdf>

Kuburic Z. and Kuburic A. (2010). Degree of Trust in the Western Balkans and Bulgaria, *Balkan urnal of Philosophy*, II, 75–94.

Kuburic Z. and Kuburic A. (2010). Stepen međusobnog poverenja na Zapadnom Balkanu i u Bugarskoj, *Religija i tolerancija* 13: 5–26.

Kuburić Z. (2011). U: Andrijana Mladenović (ed). *Religioznost u Srbiji 2010.: Istraživanja religioznosti građana Srbije i njihovog stava prema procesu evrposkih integracija*, Beograd: Hrišćanski kulturni centar.

Kubruić, Z. (2011). Varijeteti religijske vere na Balkanu. *Religija i tolerancija* 15: 17–30.

Kuburić, Z. (2013). Pred izazovima verskih sloboda, mogu li muslimani i hrišćani da žive pod istim krovom. *Diskursi* 4: 121–137.

Kuschel, K. (2011). *Židovi, kršćani muslimani, podrijetlo i budućnost*, Svjetlo riječi, Sarajevo.

Wilkes, G. et al. (2012). *Pomirenje i izgradnja povjerenja u Bosni i Hercegovini, Ispitivanje javnih stavova u četiri grada i regiona*, Sarajevo: CEIR.

Wilkes, G. (2013). The importance of religion and the secular for peace and war: Challenges for scholars seen in the light of the Edict of Milan. *Religija i tolerancija* 19: 7–15.

PRESENTATION OF RESULTS OF RESEARCH ON THE RELATIONSHIP
BETWEEN RELIGION AND RECONCILIATION

Summary: A research on the process of reconciliation in Bosnia and Herzegovina was conducted in 2013. Data were obtained from 2606 responses to a written questionnaire; respondents came from 13 cities around Bosnia and Herzegovina and their ethnic background ratio was balanced. Respondents repeatedly and overwhelmingly indicated that the process of reconciliation in Bosnia-Herzegovina was either important or very important. This was also true when asked whether public money should be spent on activities fostering understanding, appreciation of diversity and reconciliation, on recognition and compensation for local wartime victims, and on supporting victims and returnees in their city. Support for projects building understanding was greater than support for expert examinations of the causes and experience of the war, or for the creation of memorials at sites of war crimes. Teachers and figures who represent all and not any one single national group were the most highly rated potential participants in the reconciliation process. Though respondents were far more negative about the potential role to be played by politicians, they were also strongly in favour of a process in which politicians seriously engaged with the opinions of ordinary people. Religious leaders will contribute to the process of reconciliation only if they do not exclude minorities in places where their religious community is in majority and if they do not incite extremism in their community in those places where they are minority. It is important to promote respect for others both in public and private discourse.

Key words: Bosnia and Herzegovina, reconciliation, religion, politics, role of different social actors, education.

Izdavač

CENTAR ZA ISTRAŽIVANJE RELIGIJE, POLITIKE I DRUŠTVA, NOVI SAD

www.cirelstud.org

office@cirpd.edu.rs

Za izdavača

Nikola Knežević

Priredili

Nikola Knežević

Zlatiborka Popov Momčilović

Korice

CIRPD

Realizacija

OTAČNIK

Štampa

Finegraf, Beograd

ZBORNIK JE OBJAVLJEN U OKVIRU EDUKACIONOG PROGRAMA **ULOGA RELIGIJE U POMIRENJU I TRANZICIONOJ PRAVDI** POD POKRIVITELJSTVOM NACIONALNE ZADUŽBINE ZA DEMOKRATIJU – NED.

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

21/29(082)
330.342(082)

ULOGA religije u pomirenju i tranzicionoj pravdi /
priredili Nikola Knežević, Zlatiborka Popov Momčilović -
Novi Sad : Centar za istraživanje religije, politike i
društva, 2013 (Beograd : Finegraf). - 168 str. : ilustr. ;
24 cm

Tiraž 300. - Bibliografija uz svaki rad.

ISBN 978-86-89419-02-3

a) Религија - Верске заједнице - Зборници
b) Транзиција - Зборници

COBISS.SR-ID 281827847