

## CULTIVATING THE HUMAN: POLITICS, ETHICS AND RELIGION

### Summary

Political ethics has dealt with activities aimed at general welfare from the classical antiquity. Observing the democratic societies, political ethics gets a new orientation: the separation of »the citizen« and »the ruler«, long thought as self-comprehensible, which cannot be preserved in that unambiguousness anymore .

In what way can we talk about the »fundamental values« in that situation inside the politics? How can we find compromises within the conflict between general welfare and self-interests which will not be »rotten« ? Do the religions within a multi-religious society stand for particular interests?

The religious boundaries pass no longer simply between different religions. They pass through every religion as well – between those willing and unwilling to engage in a dialogue. If every religion deals with transcendence, then the boundaries and the crossing of boundaries should be the subject of every religion. In other words what would have to be and could be the contribution of religions to a community in which it is possible to cultivate the human?

**Key words:** politics, religions, humanity, political ethics, general welfare, identity, boundaries, chastity, reminiscence, guilt

## DAS MENSCHLICHE KULTIVIEREN: ETHIK, POLITIK UND RELIGION

### Zusammenfassung

Seit der Antike ist die politische Ethik mit dem Handeln befaßt, das am Gemeinwohl orientiert ist. Mit der Reflexion auf demokratische Gesellschaften bekommt die politische Ethik eine neue Richtung: Die lange für selbstverständlich erachtete Trennung zwischen »Bürger« und »Herrscher« läßt sich in dieser Eindeutigkeit nicht mehr halten.

In welcher Weise läßt sich in dieser Situation von »Grundwerten« innerhalb der Politik sprechen? Wie können bei Konflikten zwischen Allgemeinwohl und Eigeninteresse oder zwischen Allgemeinwohl und Gruppeninteressen Kompromisse gefunden werden, die keine »faulen« Kompromisse sind? Vertreten Religionen innerhalb eines vielreligiösen Gemeinwesens partikulare Interessen?

Religionsgrenzen verlaufen nicht mehr nur zwischen unterschiedlichen Religionen. Sie verlaufen auch innerhalb jeder Religion – zwischen dialogbereiten und nicht dialogbereiten Gläubigen. Wenn jede Religion mit Transzendenz befaßt ist, dann sind Grenzen und das Überschreiten von Grenzen das Thema jeder Religion. Was also müßte und könnte der Beitrag von Religionen für ein Gemeinwesen sein, in dem das Menschliche kultiviert werden kann?

András Máté-Tóth — Mario Vukoja

# ULOGA KATOLIČKE CRKVE U KONSTRUKCIJI IDENTITETA U MULTIRELIGIJSKOM DRUŠTVU<sup>1</sup>

Máté-Tóth, prof. dr. András, rođen 1957., mađarski je teolog i religiolog. Promovirao je u Beču 1991., gdje je i habilitirao 1996. pastoralnu teologiju. Drugi je doktorat postigao iz komunikacijskih znanosti 2011. godine u Pečuhu o religiji i komunikacijama. Od 1989. istražuje religiju i Crkve u istočnoj i srednjoj Europi. Objavio je 15-ak knjiga na mađarskom, njemačkom, engleskom, hrvatskom i ukrajinskom jeziku te više od 100 znanstvenih članaka.

## Sažetak

Istraživanje religija i Crkava u regiji pokazalo je da preobrazba društava posjeduje duboku potrebu za istinom i pravednošću. Crkve i druge religijske zajednice imaju danas priliku živjeti i djelovati u društvu aktivno, kreativno, nesebično i profesionalno. Njihova vjerodostojnost ovisit će o njihovoj obnoviteljskoj sposobnosti.

**Ključne riječi:** religija, domovina, sjećanje, identitet, milost, učene, međureligijski susreti, dijalog, opće dobro, temeljne vrijednosti

## Ono što nas se (bez)uvjetno tiče – religija i domovina

Veliki je protestantski teolog, Paul Tillich, religiju definirao kao ono što nas se bezuvjetno tiče.<sup>2</sup> Njegova definicija – izrasla iz drevne aristotelovsko-skolastičke vizije jastva u kombinaciji s idejama suvremenog egzistencijalizma Camusa, Sartrea ali i

---

<sup>1</sup> U ovom će se radu više puta govoriti o autointerpretaciji i heterointerpretaciji. Za to što ovaj rad sadrži dva različita pogleda, zaslužan je moj doktorand M. Vukoja, čija su promišljanja priključena mojima u završnoj verziji. Vrlo sam zahvalan za njegove originalne i kritičke doprinose koji su mi omogućili da još više sudjelujem u diskusiji o ovoj zemlji i preskocim vlastite kontekstualne granice.

<sup>2</sup> »Ono što se nas bezuvjetno tiče neovisno je o svim slučajnim uvjetima ljudske egzistencije. Ono je totalno, niti jedan ulomak našeg jastva ili našeg svijeta nije iz njega

Kierkegaarda – označava religiju kao ono od čega čovjek ne može pobjeći ili, pozitivno izrečeno, ono u čemu ili od čega sve pronalazi temelj postojanja i supostojanja.

Osjećaje prema domovini, naciji, vlastitoj etniji, uspoređujući s prethodnim, tako bi mogli definirati kao ono što nas se uvjetno tiče. Čovjek do izvjesnog stupnja pripada određenoj domovini, no granice su te pripadnosti utemeljene u religiji. Domovina je uvijek uvjetovana teritorijalno i kulturalno, ali nas religija – ukoliko nas se ona bezuvjetno tiče – povezuje onkraj granica etnija, država, kulturalnih razlika.

Međutim, osim riječi »bezuovjetno«, iz definicije Paula Tillicha pažnju treba posvetiti i drugom dijelu definicije – »što se tiče«. Religija – bez obzira o kojoj se od velikih religijskih tradicija radi – nije nešto izvanjsko čovjeku, ne postoji neovisno od čovjeka. Religija je utkana u naše postojanje. Duboko u tkivo naše čovječnosti utkana je i nacija, domovina, tako da su i religija i nacija materijali koji su u potpunosti srasli u našem tkivu. Upravo ti materijali čine tkivo po kojemu netko jeste vjernik, odnosno građanin, tj. u kojem se vjerničko i građansko utjelovljuje.

Dok sam se pripremao za ovo predavanje, stalno sam slušao tu Tillichovu tvrdnju: »bezuovjetno tiče«. Da, bezuvjetno me se tiče promišljati o svojoj religiji ovdje na susretu s prijateljima i poznanicima, s nepoznatim ljudima iz Bosne i Hercegovine. Nisam ovdje došao nešto poučavati kao na univerzitetu studentice i studente, nego sam došao pružiti znanstveno reflektirano svjedočanstvo o tome što sam razumio proteklih dvadeset godina u istraživanju istočne i srednje Europe. Nadajući se da uvidi neće biti zanimljivi samo za leksikone i stručne knjige, nego i za ljude koji svoju vjeru i svoje nade žele doživjeti kao snagu koja konstituira društvo.

Dodao bi još da Tillichova definicija religije ne pravi razliku, a još manje suprotstavlja kulture i religije prema matrici sekularizacije. Naprotiv, religija je za njega kultura, a kultura je za njega religija. Ovaj koncept religije izražava suštinu, ono što je bitno i specifično vjerskim tradicijama: judaizmu, kršćanstvu i islamu. Religijama koje slijede jedna iza druge. Kada Tillich u svom teološkom i religijsko-filozofskom radu promovira »prevladavanje

---

isključen. [...] Ono što nas se bezuvjetno tiče ne pripušta se niti jednog trenutka ravnodušnosti i zaboravu. Ono je objekt beskrajne strasti.« (Paul Tillich, *Systematische Theologie*, 3 sv., Stuttgart, 1956., I, str. 19.).

religije«, tada nas želi podsjetiti na apsolutno temeljnu osnovu našeg postojanja, na ono što nas se bezuvjetno tiče. Time želi ukloniti barijere religija koje nas sprječavaju da religiju, kao ono što nas se bezuvjetno tiče shvatimo tako da našu kulturnu i političku orijentaciju učinimo plodonosnijom.

Premda je definicija Paula Tillicha ispravna, kao teolog iz BiH [Mario], nisam siguran da se ona u BiH, a vjerojatno i u cijeloj tzv. Istočnoj Europi, može shvatiti kao u kontekstu u kojem je nastala. To što ova definicija dolazi od jednog protestanta, nekim čudom u BiH ne bi trebao biti problem. Ne bi trebao biti problem niti u tome što Tillich govori o religiji općenito, a ne samo o jednoj i jedinoj religiji. Pretpostavljam da se baš svatko može pronaći u riječima »bezuovjetno tiče«! Ali odgovor na pitanje koga konkretno, bit će različit. On, doduše, glasi: »nas«. Ali to »nas« skoro nikada nije jednoznačno. To značenje ne ovisi samo o pripadnosti ili nepripadnosti nekoj od religija, nego i kulturološko-političkom uvjerenju.

Što to konkretno znači za prostor i njegove ljude o kojima je ovdje riječ? Idolopoklonicima, koji preferiraju *laissez-faire* politiku, ova će definicija biti sasvim jasna. Dapače, oni znaju da je to tako. Ova je definicija samo još jedna potvrda njihovoga znanja. To ne znači nužno da su do toga znanja došli sami. Ali njima to i nije važno. I protivnicima idolopoklonika, tj. revolucionarima, ova je definicija jasna, a kao takva i jest moto revolucije u kojoj žele smijeniti idolopoklonike na njihovoj poziciji. Treći, što god oni bili, to jednako znaju ili misle da znaju. Ako je to tako, onda imamo paradoks: govorimo o definiciji religije, a svi sve znaju. Ako svi znaju, tko onda vjeruje? U tom slučaju religija nije različita od potkovicice iznad vrata koja donosi sreću. U potkovicicu se naravno ne vjeruje, ali se pouzdano zna da djeluje (Niels Bohr). No ovakvom smo formulacijom problema već odavno izašli iz okvira granica bosanskohercegovačkih »nas«.

Riječ »nas« u kontekstu protestantskog teologa Tillicha nema ama baš nikakvog skrivenog, dubokog, svetog niti uzvišenog značenja. »Nas« ili »mi« samo je zamjenica za najjednostavniju riječ: »zajednica«. Ne zamišljene »zajednice«, ne mitološke »zajednice«, ne »zajednice« koja bi trebala biti nešto... Ne. Nego najjednostavnije nas – zajednice, najranjivije nas, nesavršene nas, neznanice nas... Premda su naša usta puna »nas«, ne govorimo o »nama«, nego o nekima zamišljenima nama, nekima nad nama. Tako niti to »mi« nije predmet vjere. Više niti ne pokušavamo

vjerovati što to jesmo, budući da »znamo« što jesmo. Jednako tako mi ne vjerujemo što bismo to mogli biti, mi »znamo« što bismo trebali biti. Ali budući da se naše znanje ne slaže sa stvarnim stanjem stvari, odnosno da se naša predodžba nas ne slaže sa slikom i stanjem nas, optužujemo druge da nam zamagljuje horizonte identiteta. Naravno, ne stvarnog identiteta nego izmišljenog identiteta »nas«. »Nas« kao statičnog, neobuzdanog, neograničenog, nepromjenjivog idola.

Ako u tom smislu čitamo definiciju religije kao onoga što nas se bezuvjetno tiče, gdje je ono »nas« neograničeno, nepromjenjivo, samo sebi dostatno, odnosno idol, onda je za očekivati tvrdnju kako mi znamo što se to nas bezuvjetno tiče: sve! Samim time sve je i dozvoljeno! Ali onda više ne govorimo o religiji, jer onaj koji zna – taj više ne vjeruje.

S druge strane ono što nas se bezuvjetno tiče uistinu ograničava horizonte naše religije i horizonte domovine, a riječ »nas« dodatno ograničava to ograničavanje. Budući da smo ograničeni, religija kao ona koja nas se bezuvjetno tiče, podsjeća nas na to ograničenje. Onoga trena kada i ako nam se »oči otvore«, pa tako budemo mislili da »znamo«, a trebali bismo vjerovati, bit ćemo izvan granica sigurnosti, protjerani iz raja.

## **Katolički pledoaje za temeljne vrijednosti**

Pitanje pred kojim se katolici nalaze zatečeni posvuda u istočnoj i srednjoj Europi, ali također i u cijelom svijetu, glasi: Što su to temeljne vrijednosti za koje od Boga imaju nalog položiti vjerodostojno svjedočanstvo? Pri tome ne mislim na opsežne dubokoumne dogmatske teorije ili teorije socijalne etike, koje jesu jako važne, ali se čovjek u njima osjeća kao u džungli teorija. Ovdje mislim na najjednostavnije, u kršćanskoj vjeri utemeljene imperativne, koje danas u ovoj regiji imaju jednu posebnu vrijednost. Mislim na vrijednosti u smislu sveobuhvatnih, općih katoličkih interesa, a ne u smislu izdvojenih katoličko-crkvenih interesa.

Za nas su posebice važnim tijekom istraživanja i u dugim noćnim raspravama postale tri takve temeljne vrijednosti, a o kojima bih ovdje želio kratko izvijestiti: sjećanje – vjerovanje – učenje.

Sjećanje u prvoj liniji ne znači detaljno zbrajanje povijesti patnji i nevolja pod različitim hegemonijama naših društava. Sjećanje shvaćeno u smislu *memoria passionis* jest zahvalna pjesma o Bož-

joj vjernosti kroz povijest, jer Bog nikada nije ostavio svoj narod. Sjećanje prije svega znači milost. Budući da je kroz svoju povijest opstanaka iskusilo Božju milost i time uživalo [svoja prava] u njoj, putujuće je društvo također obvezno pokazivati milost svima koje je tijekom te povijesti doživljavalo kao neprijatelje.

U tom odnosu vjera znači otvorenost za božanska spasenjska djela da bi se Božje lice prepoznalo u licima naših bližnjih, a Njegov glas čuo iz usta naših bližnjih. Doduše, vjera jest jedna veoma osobna stvar, no ona se oblikuje i može se sačuvati jedino u zajednici: »*Extra ecclesiam nulla salus est*«.

Učenje predstavlja središnju obvezu suvremenih društava u cijelom svijetu. Proces globalizacija stavio nas je pred nova pitanja i izazove na koje, kako se čini, stara sredstva i uvidi nemaju zadovoljavajuće odgovore. Ne samo naša društva nego i naše Crkve imaju mnogo toga novoga za naučiti, ne samo s obzirom na društvo, nego i s obzirom na objavu i crkveno učenje. Augustin je skovao riječ *retractatio*<sup>3</sup>. U novim odnosima postoji velika potreba za retraktacijom (svojevrsnom revizijom – nap. prev.).

## Sjećanje

Društva su, a unutar njih također i velike kršćanske Crkve u istočnoj i srednjoj Europi, dobila tek posljednjih dvadeset godina slobodu za prerađivanje svoje vlastite prošlosti. Javne rasprave o tome vladaju djelomice svekolikom javnom politikom. No sjećanje ne znači nikad isključivo prezentiranje prošlosti, nego uvijek predstavlja i konstruiranje sadašnjosti. Nema sjećanja koja su lišena vrijednosti, a sjećanja također nikad nisu oslobođena interesa. Analize javnih diskursa i s kršćanske i s crkvene strane jasno pokazuju da se prošlost koristi u interesu vlastitog repositioniranja Crkava i drugih religijskih zajednica. Taj fenomen spada u uobičajeno javno ponašanje s obzirom na prošlost, ali to vjernike i predstavnike religijskih zajednica ne oslobađa religijske dužnosti samokritike, uključujući i priznanje grijeha.

Prije svega tema »žrtve«, koja prevladava, traži jednu novu produbljenu i odlučnu hermeneutiku. Većina religijskih institucija u javnosti pretežno plediraju za posebna prava i prednosti, pozivajući se na to da su za vrijeme komunističke diktature bile natpro-

---

<sup>3</sup> Usp. *Retractationes*, CSEL 36. (CCSL 57).

porcionalno progonjene. Jedan mađarski biskup je, prigodom jedne rasprave, na upit trebaju li biskupi u Mađarskoj slijediti papu Ivana Pavla II. u njegovom priznanju krivnji na Uskrs 2000. odgovorio: »Ne, mi smo bili žrtve režima i od nas prvo treba biti zatraženo oprostjenje«. Za razliku od toga, češki su biskupi još ranije u jednom okružnom pismu molili za oprostjenje jer nisu uvijek imali dovoljno hrabrosti biti uz vjernike u razdoblju progonstva Crkve.

Kritičko prerađivanje crkvene prošlosti važno je za čestitost i vjerodostojnost crkvene nazočnosti danas. Kada Crkve s pravom zahtijevaju lustraciju društva, onda to mogu činiti vjerodostojno samo nakon otkrivanja svojih vlastitih krivih odluka i korupcija. Kada Crkve s pravom traže više pravednosti u društvu, onda moraju također i same sebe pitati kako stoje stvari sa socijalnom etikom, radnim moralom i pravima namještenika ili žena unutar njih samih. Kada Crkve s pravom naviještaju ljubav, sve do naviještanja evanđeoske ljubavi prema neprijatelju, moraju i same sebe pitati nisu li ulje spasenja izopačeno dolijevale u gladijatorskim borbama nacija.

## **Milost**

Uvijek je teško postaviti mučna pitanja kršćanske i crkvene samokritike. Iskustva proganjanja religije pod totalitarnim režimima su socijalizirala kršćane u tome da priznanje slabosti služi interesima neprijatelja, pa je otuda samokritika često bila ušutkavana s obrazloženjem [očuvanja] jedinstva Crkve i ukazivanjem na ljubav prema Crkvi kao našoj majci. No bez otkrivanja vlastitih problema ne može doći do milosti. Crkvena samokritika baš glede modernog društva postala je temeljno obilježje *Gaudium et Spes*. Katolička crkva je ovim dokumentom dokinula svoju jednostrano osuđujuću kritiku moderne, založivši se za ljudska prava, slobodu religije itd., samokritički priznajući da se čak i ateizam može razumijevati kao opravdana kritika krivog naviještanja i ponašanja Crkve (GS 19).



## Učenje

Crkve se osjećaju ovlaštenim naviještati od Boga objavljenu istinu, a otuda se razumijevaju kao poučavajuća institucija. Crkve su prije svega u trenutku kad su javni kanali postali otvoreni i za njih ozbiljno uzele u obzir zadaću naučavanja i uložile mnogo toga u to da nauk može doći do svih generacija i do najzabačenijih zakutaka društva. Pri tome je osnovno pitanje bilo kolika su potrebna sredstva, koje je najbolje vrijeme emitiranja, po kojim zakonima i tako dalje... S više ili manje uspjeha u skoro svim posttotalitarnim društvima su sredstva osigurana u prvoj deceniji nakon pada komunizma. No danas već mnogi, angažirani u novjstiteljskom radu, sve češće ustanovljuju da se mora konačno postaviti radikalno i iznimno važno pitanje sadržaja tog nauka. Negativne reakcije primatelja crkvene poruke, koje nisu rijetke, ne svode se na njihovu tvrdoću srca nego vjerojatnije na to da Crkve naviještaju riječ od jučer ili kako jedan pjesnik iz Rumunjske daje progovoriti jednom suvremenom proroku: Riječ, upravo Riječ zaboravih!

### Tri »negacijska« imperativa vjere

Tri prethodno spomenute osnovne vrijednosti, koje možemo nazvati i imperativima vjere (sjećati se–vjerovati–učiti), u sebe uključuju druga tri imperativa: zaboravljati–ne vjerovati–odučavati se. Ova tri nova imperativa nisu, kako bi se to semantički moglo shvatiti, negacija prva tri imperativa niti su njihova suprotnost. Oni su u biti njihov sastavni dio. Prva tri ne mogu postojati bez druga tri. Prva tri imperativa vjere bez druga tri imperativa ne bi uopće bili imperativi, i obrnuto. Ako je imperativ naredba, ona nužno isključuje ili zabranjuje ono što se protivi ili što bi sprječavalo provedbu te naredbe.

Dakle – zaboravljati. Sjećati se milosti znači nužno zaboravljati ono što nas sprječava sjetiti se milosti. U protivnom ne govorimo o vjeri nego o razumu, a oni međusobno ne moraju ili često i nisu komplementarni. Za razum je sasvim neprihvatljivo zaboraviti ono što se dogodilo u prošlosti. Naravno, da bismo znali kamo idemo, važno je znati odakle dolazimo. Ali ako prošlost interpretiramo razumom i shvatimo sastavnim dijelom imperativa vjere, ona [prošlost] postaje idol. Takvo božanstvo, baš kao Aristotelov statični bog, kao nepokretni pokretač i nepromjenjivi uzročnik

kontinuirano podsjeća nove naraštaje na poniženja i izgubljene ratove. Ako su prošle bitke izgubljene, a mi poniženi, to znači i vodi samo jednoj mogućoj posljedici: nastavku nedovršenoga rata do njegova konačnog završetka, što god to značilo. Tako se vjernik sjeća milosti reinterpretirajući prošlost kroz milost – što bi za razum bilo ravno zaboravljanju prošlosti. Budući da je vjera putovanje okrenuto budućnosti, potrebno je riješiti se svega što nas još uvijek zadržava u prošlosti. Za razum je to naivnost. I bit će tako sve dok imperativi, koje nalaže razum a tiču se vjere, budu imali prvenstvo.

Tako jedan od imperativa vjere jeste i »ne vjeruj«. Imperativ »ne vjeruj« uključuje u sebe sve što je izvan granica našega vjerovanja. Pojednostavljeno rečeno: ako vjerujem u Boga, onda ne vjerujem u ne-boga, ako vjerujem u Stvoritelja, onda ne vjerujem u ne-stvoritelja, ako vjerujem u Dobro, onda ne vjerujem u zlo. Ni jedna monoteistička religija u svojoj isповijesti vjere ne traži vjerovanje izvan definiranih granica. Upravo vjerovanje u Dobro, uz vjerovanje u zlo, dovodi do konfuzije i negiranja same vjere nepoštivanjem ovoga imperativa vjere. *Ja sam tvoj Bog, nemaj... – ne vjeruj!* (Iz 20,2-3).

Treći negativni imperativ vjere jeste odučavanje. Svako novo naučeno gradivo, svaki novi susret, svako novo iskustvo traži odučavanje. Čovjek kao biće u nastajanju nije pozvan nazadovati. Tako ni prethodno manjkavo ili pak krivo znanje nema mjesta uz nove spoznaje. Prihvaćeno vjerovanje uključuje zaboravljanje starog čovjeka. Bez toga procesa neće se dogoditi ništa. Ništa se neće promijeniti. Vjera biva shvaćena samo kao isprazno ispunjavanje vanjskih čina.

## **Međureligijski susret**

Jedan od vodećih svjetskih teologa međureligijskog dijaloga, Raimundo Panikkar, teolog s višestrukim religijskim porijeklom, što mu omogućuje da sebe shvaća kao vjernika hinduistu, budistu i kršćana, u svojim različitim djelima posljednjih 40 godina davao je snažne impulse za međureligijski, odnosno unutarreligijski dijalog. Njegova shvaćanja su oblikovana jednom intelektualno časnom teologijom i kroz jednu duboku duhovnu osjetljivost.

»Prateći stope svetoga Pavla, možemo reći kako mi ne vjerujemo samo u nepoznatog boga Grka, nego i u skrivenog Krista hindu-

izma – skrivena i nepoznata, a ipak prisutna i djelatna, jer je bližu svakome od nas... Što Bog uvijek ad extra čini, čini po Kristu. Tako prepoznati Božju prisutnost u drugim religijama znači prepoznati i naviještanje Kristova djelovanja u njima, 'jer u njemu su svi zajedno.'« (Kol 1, 17)

Ovaj Panikkarov kristološki utemeljeni uvid poziva nas da kroz njega pratimo i uzmemo u obzir nekoliko važnih svojstava religioznog susreta religija. Pannikar je za takve susrete postavio posebne uvjete, kao npr. da bi se religijski susreti trebali događati samo ako se žele shvatiti stvarno kao religiozni i stvarno kao susreti. Premda je svoje teze gradio na temeljima svojeg iskustva kršćanstva, budizma i hinduizma, one daju poticajne impulse za uspjeh izazovnih susreta i drugih religija, odnosno vjerskih zajednica.

### **Dijalektički vs. dijalogički dijalog**

Kada je profesor Máté-Tóth pripremao tekst za konferenciju, molio sam ga da u svome kratkom predavanju ne govori o dijalogu, a posebice ne o međureligijskom dijalogu. Pri tome nisam mislio da je u društvu BiH nepotrebno govoriti o ovoj temi. Naprotiv! Ali riječ dijalog je u našem podneblju doživjela hiperinflaciju, a da je pri tome prividno izostao učinak sretnoga društva i međusobnog razumijevanja, što bi trebao biti plod dijaloga. Kažem privid, jer dijalog ipak nije u potpunosti zakazao. Da jest, život bi bio nemoguć. Ali kada se spominje ova riječ ili bolje rečeno proces, uglavnom se traži tamo gdje ga nema ili bolje rečeno gdje ne može donijeti nikakav vidljivi i opipljivi napredak. Prema Panikkaru doktrinarne razlike između religija, što jednako možemo primijeniti i na ideologije, ne mogu biti razlog izostanka razumijevanja, budući da takva vrsta razlika postoji i unutar različitih škola ili grupa iste religije, odnosno ideologije. Stoga bi poteškoće u komunikaciji trebalo tražiti u onim najegzistencijalnijim ekonomskim, administrativnim i političkim uzrocima.<sup>4</sup>

Tako su i uvodne riječi na konferenciji fra Mije Džolana, kojima je istaknuo kako je potrebno izaći iz situacije *winner-loser* i ući u jedno novo stanje gdje bi svi bili *winners*, ostale bez odjeka. Dio sudionika konferencije odmah je odbio takva promišljanja, tvrdeći kako nitko u BiH nije *winner*, jer smo svi *losers*. Ali je li to

---

<sup>4</sup> Usp. R. Panikkar, *The intrareligious dialogue*, New York, 1999., 39.

uistinu tako ili je to samo isprika kako se dosadašnje stanje ne bi promijenilo? Jednako tako možemo se upitati jesu li se svi predavači uspjeli odmaknuti od paradigme o kojoj je govorio fra Mijo?

U svakom slučaju, bilo bi naivno tvrditi da među bosanskohercegovačkim elitama ne vladaju *winner-loser* odnosi koji su, ma koliko to paradoksalno zvučalo, upravo plod dijaloga. Naravno, ovdje govorimo o dijalogu koji sebi mogu dozvoliti samo elite, budući da su se svojim statusom osigurale od cijene mogućeg kolapsa takvog dijaloga, dok stvarnu cijenu plaćaju oni u čije ime se kockaju. Dijalog o kojem ovdje govorimo, a koji ima svoje premise i zadani cilj, neovisno o tome jesu li premise ispravne, pa samim tim i zaključak koji iz njih proizlazi, odnosno željeni učinak, a koji vodi k odnosu *winner-loser*, jest dijalektički dijalog.

Dijalektički dijalog ovdje treba shvatiti u njegovom najužem smislu. To je onaj dijalog u kojem se riječ vodi o objektu, odnosno o idejama, doktrinama, filozofijama itd., a da pri tome oni koji vode dijalog sami nisu dio dijaloga. Stoga je i moguće da nositelji takvog dijaloga, koji podrazumijevaju svoju interpretaciju svijeta i okoline kao jedinu realnost, dijalog vode s figom u džepu, ili dijalog vode gledajući na vlastite osobne interese ili pak odbijaju voditi dijalog iz uvjerenja kako druga strana u ovom procesu ima neiskrene, skrivene ili pak nezdrave namjere, koje su kao takve shvaćene kao prijetnja. Budući da susret samih ideja, ideologija i religija nije moguć bez susreta ljudi koji te ideje, ideologije i religije predstavljaju i govor je o njihovom dijalogu ideja, ideologija i religija apsurdan. Stoga i sam dijalektički dijalog, shvaćen u ovome smislu, ne može donijeti konkretnog ploda koji bi bio po mjeri čovjeka koji se susreće s drugim čovjekom.<sup>5</sup>

Nije naodmet napomenuti da u ovakvom dijalogu *winner* može biti i onaj koji se zalaže za zaključak donesen na potpuno pogrešnim i neprihvatljivim premisama. Zato u našem društvu još uvijek nije jednako časno biti član političke, religijske ili pak intelektualne elite ili pak s druge strane biti seljak, poštar ili pekar.

U sklopu jednog drugog istraživanja došao sam do »zastrašujućeg« podataka da je Zastupnički dom Parlamentarne skupštine Bosne i Hercegovine »najpametniji« skup parlamentaraca u široj regiji, ako ne i u cijeloj Europi, što BiH ipak ne svrstava u zemlju zadovoljnih i sretnih ljudi. Ako je suditi po biografijama zastupnika Zastupničkog doma BiH u ovoj instituciji nema seljaka,

---

<sup>5</sup> Usp. Panikkar, 23–40.

pekara, poštara. Naši zastupnici su završili najmanje višu školu (7,14%) ili fakultet (90,48%). Čak štoviše, 26% članova Zastupničkog doma BiH su doktori znanosti, što je definitivno najveći postotak u našoj regiji. Znatno je manji broj doktora znanosti u Narodnoj skupštini Republike Srpske (2,41%), ali čak 90,36% zastupnika ovoga parlamenta ima sveučilišnu diplomu. Za zastupnike Zastupničkog doma Federacije Bosne i Hercegovine takve statistike nije lako utvrditi, budući da je samo 13 od 98 zastupnika objavilo svoju biografiju na službenim stranicama ove institucije. S druge strane čak 56,83% zastupnika Federalnog parlamenta Austrije ne posjeduje diplomu više škole ili sveučilišnu diplomu. Navedeni podaci mogu biti vjerni pokazatelji fenomena BiH društva. Jedan od njih je da su diplome ulaznice u društvene elite. Takve elite sigurno ne mogu zastupati građane, odnosno njihove egzistencijalne interese, nego interese ideologija. Stoga se dobiva dojam kako u našem društvu nije časno biti seljak, pekar ili poštara, budući da ova grupa ljudi možda i jest kandidirana na izbornim listama, ali nisu prepoznati kao časni građani našega društva od građana.

U našem društvu član parlamenta, klerik ili sveučilišni profesor sebi može dozvoliti da zaključke temelji na pogrešnim premisama, pod pretpostavkom da sam neće nikada direktno snositi posljedice za iste. Tako nešto sebi ne može dozvoliti seljak, pekar ili poštara. Ako bi ovi potonji u susretu s ljudima od kojih ovise donosili zaključke na krivim premisama, riskirali bi ostanak bez svojih suradnika i klijenata, odnosno, drugim riječima, gubitak posla i sredstava za egzistenciju. Umjesto premisa i zaključaka koji iz njih proizlaze oni imaju cilj – a to je uspjeh. Na putu do toga cilja njima nije važan besmisleni i zamišljeni status *winnera*. Sudjelujući u dijalogičkom dijalogu u kojem su sami predmet promatranja i interpretacije drugih, oni se prilagođavaju i tako mijenjaju sebe i svoju okolinu.

Za razliku od dijalektičkog dijaloga, u dijalogičkom se dijalogu susreću ljudi, Ja nasuprot Ti, pri čemu sam Ja, pa tako i moje pretpostavke, vjerovanja, uvjerenja i shvaćanje svijeta, predmet interpretacije Tebe. Stoga pretpostavljeni cilj nije status *winnera* nego uspjeh, a uspjeh ovisi o mojem sugovorniku, koji me promatra, i na osnovu svojih promatranja prosuđuje, te me prihvaća ili ne prihvaća. Jednako tako Tvoj uspjeh je uvjetovan mojim shvaćanjem Tebe. U konačnici takav dijalog ne ovisi o ideologiji, doktrini ili vjerovanju pojedinca nego o njegovom odnosu i po-

našanju prema okolini, što za posljedicu ima i promjenu interpretacije samih doktrina, ideologija i uvjerenja.<sup>6</sup>

Ako je prethodno rečeno točno, onda se ne treba čuditi što dijalog koji donosi rezultate ne možemo naći tamo gdje ga obično i tražimo – među elitama. Oni koji primjenjuju dijalektički dijalog mogu se samo uzaludno nadati postizanju uspjeha kod onih u čije ime navodno govore, ako im je to uopće cilj. Oni sami kao ni ideologije koje zastupaju ne mogu nikada ni postići ni očuvati status winnera. Nije li stanje u bos.herc. politici, obrazovanju i religijama, koje vode i zastupaju »najpametniji« u društvu, a čiji razvoj možemo pratiti u silaznoj putanji i s druge strane u privatnim većim ili manjim kompanijama, koje vode »nepismeni«, ali i kriminalu, koji je u uzlaznoj putanji, upravo dokaz tomu.

### **Diskurzivni identitet: društvo, etnija, religija i Crkva**

Čini mi se da tijekom cijele konferencije, a možda sam u krivu, nije ponuđen suvisao odgovor na jako važno pitanje: Gdje su oni »treći« u ovakvoj i sličnim raspravama? Gdje su oni »iskreni« građani ove države, iskreni katolici, muslimani, pravoslavci, židovi, ateisti, agnostici i drugi? Pitanje se može i preformulirati, a da njegovo značenje ostane skoro pa isto: Gdje su iskreni građani Bošnjaci, Hrvati, Srbi i ostali? Zašto se oni, tj. »treći«, drže sa strane kada je god riječ o važnim stvarima za ovo društvo i zašto se ova tema vrti uglavnom između dvije struje elita, neovisno kako one bile kategorizirane: kao lijeve ili desne, liberalne ili konzervativne i sl. Pri tome ne mislim samo na političke ili intelektualne elite nego i na religijske elite i teologe. Ako građana nema u raspravama o stvarima koji se njih uvjetno tiču, ako oni cijelo vrijeme »šute«, tj. ne protestiraju, znači li to da je ova tema za najveći dio građana BiH sasvim irelevantna tema? Ako je to tako, tko onda, zašto i s kojim pravom može tražiti djelomičnu ili potpunu reorganizaciju države? Odgovor na pitanje tko već je dan, a da ne ulazim u opravdanje i razloge postojanja tih grupa, što u konačnici u ovom tekstu i nije cilj. Stoga ću se ovdje samo kratko osvrnuti na pitanje, kao teolog, što bi mogao biti razlog zašto elite, neovisno jesu li one lijeve ili desne provenijencije, toliko zainteresirane za velike promjene, zašto ih građani u tome

---

<sup>6</sup> Usp. Ibid.

prate ili ne prate, i koja je, odnosno koja bi uloga religija u svemu tome trebala biti.

Pojednostavljeno rečeno, bilo da se radi o lijevima, koji traže socijalnu pravdu, jednakost za sve itd., bilo da se radi o desnima, koji u obliku idolopoklonstva ističu vrijednost kolektivnih identiteta i strah od skore propasti itd., i jedni i drugi imaju samo jedan cilj pred sobom: imati moć odnosno vlast, uz pomoć koje se može od njih spoznato »dobro« primijeniti u društvu, a u borbi protiv »zla« onih drugih. Drugim riječima rečeno, cijelo se vrijeme vrtilo pitanje odnosa snaga između dobra i zla, i svaki put kada jedna snaga, koja navodno posjeduje »dobro«, zamijeni drugu snagu, koja je navodno »zlo«, sama ubrzo postane približno jednaka prethodnoj, odnosno kao takva biva okarakterizirana od barem jednog dijela ljudi. Revolucija ili promjena struktura koja rezultira promjenom polova vlasti sama po sebi ne donosi nikakvu stvarnu promjenu. Velik dio građana BiH i sami su živi svjedoci takvih promjena. Iz takvog iskustva bi nam trebalo biti jasno da lijevi neće donijeti pravdu i suzbiti siromaštvo niti će desni sačuvati neokrznut i nepromijenjen identitet i tako ga spasiti od navodne propasti. Stoga je jednako utopistički pristajati uz jednu ili drugu opciju i njihove vlasti, budući da je i jedna i druga ljudska i prema tome nesavršena, ograničena i u prostoru i u vremenu. Sasvim je naivno idealizirati prošlost BiH kao da je navodno situacija u društvu bila bolja nego danas. Jednako tako utopistički je vjerovati da će neko zamišljeno, još uvijek neostvareno buduće uređenje biti savršenije nego što je to danas. Kako god vrtili i preokretali, savršena organizacija društva nije postojala niti će postojati!

Ali kada govorimo o dobru i zlu, ispravnom i neispravnom, dobrom i lošem, odnosno ako neku pojavu, ideju, ideologiju i praksu u društvu u odnosu sa njima suprotstavljenim pojavama, idejama i ideologijama i praksama nazivamo dobrom, a drugom zlom, pogrešnom ili krivom, otvara nam se niz pitanja i problema koji nisu samo dio politološkog, sociološkog ili filozofskog propitivanja nego i teološkog. Jedno od osnovnih pitanja koje proizlazi iz ovako postavljenih odnosa jest dualistički princip po kojem se »zlu« daje puno više prostora i ovlasti nego što to ono zaslužuje, premda snaga zla, barem teološki, ni u kojem slučaju ne može biti uspoređivana sa snagom dobra! Tako će u jednom od svojih tekstova Mardešić reći da smo se u vjerskim dogmama odavno riješili dualizma, ali ne i u praksi. Ja sam sklon misliti da



je ova vrsta »moralnog dualizma« po kojoj je nešto *per se* »dobro« a drugo »zlo« u biti glavni, ako ne i jedini, uzrok »nedefinirane« uloge religije u kreiranju i održavanju identiteta, a sve zbog nejasne relacije politike i religije, ali i politike unutar religije, odnosno u konkretnom slučaju kršćanstva. To nije slučaj samo danas kada se samo formalno zahtijeva razdvajanje politike i religije. Navedeni problem, koji svoje korijene ima iz vremena Konstantina, danas je samo postao prozirniji i prepoznatljiviji.

Ako je kojim slučajem teško prepoznati dualizam, ili u benignijem slučaju njegove tragove, u vlastitoj religiji ili ideologiji, onda se on vrlo lako prepoznaje kod onih »drugih«! Međutim radikalni koncept dualizma je najlakše prepoznati kod sektoidnih struja koje postoje u skoro pa svim religijama po kojima je, vrlo pojednostavljeno, sve što se ne slaže s vizijom »dobra« promatrača »zlo«? Ako je pak promatrani objekt, neovisno radi li se o živom ili neživom biću, u sebi »zao«, s njim je dozvoljeno učiniti sve kako bi se otklonilo »zlo«, uključujući njegovo uništenje.

Ali da se vratimo na početno pitanje: Gdje su »treći«? Jedan dio njih se nalazi tamo gdje su im oni koji su uvjereni da znaju što je to »dobro« za njih pripravili mjesto, u nekomplikiranome svijetu pojednostavljenih moralnih odluka gdje je netko drugi za njih već odlučio što je to dobro a što zlo, odnosno kako se trebaju ponašati.

Među »trećima« ima, nadam se sve više, i onih koji nisu impresionirani ni lijevima ni desnima, odnosno nisu impresionirani ni jednim autoritetom, što ne znači da su protiv njega. Kada bi bili protiv autoriteta ne bi se razlikovali od desnih ili lijevih. Što bude veći broj ljudi u ovoj posljednjoj grupi, to će biti i manje zahtjeva za navodno »neophodne« vanjske kozmetičke promjene u društvu, jer upravo oni provode važne unutarnje promjene.

Koja je onda uloga religija i teologa u ovakvim raspravama i kako one mogu sudjelovati u oblikovanju identiteta u više-religijskom društvu?

Kada god su se klerici i teolozi bavili svjetovnom politikom na bilo koji način, oni su time pridonosili unutrašnjoj sekularizaciji religije. Niti jedan sekularizam nije nanio toliku štetu religiji kao što su to učinili klerici prisvajajući sebi u ime religije sekularna obilježja. Ovaj paradoks je primijetio Željko Mardešić, govoreći kako za pojedince u Crkvi, odnosno u religijama uopće nije problematična sekularizacija društva ukoliko ona ne bi zahtijevala



proces desekularizacije religije u tri ključne stvari: 1. oduzimanje u većoj ili manjoj mjeri autoriteta; 2. pravo – pravne norme i zakoni odavno nisu u rukama religije, dok moralni zakoni imaju sve manju bezuvjetnu suglasnost vjernika; 3. filozofija – prisvojena aristotelovska filozofija više nije sredstvo kojim se osigurava primat i nadmudrivanje protivnika.<sup>7</sup>

Kako je uopće moguće ignorirati da je Krist, kako nam to prenose pisci Evanđelja, od trenutka svog rođenja imao problema s politikom? Tek što je bio rođen, iskusio je status *personae non gratae*, odnosno političkog izbjeglice. Nije bio impresioniran idejama (desnih) revolucionara, ustanicima se nije priklanjao, a nije niti ideje lijevih zagovarao. Dopustio je da bude priveden – autoritetu se nije protivio. Na lažne optužbe svećenika i starješina i objede je šutio. Nije propuštao priliku da kritizira (kako to neki shvaćaju ismije) »samouvjerene«. Nije osuđen na smrt po rimskom zakonu, na koji su Rimljani bili posebno ponosni i po kojem ga je predstavnik Rima jedino mogao osuditi na smrt, nego je osuđen po pravilima i zakonu političke korupcije (nisi prijatelj caru!).

Zar se tako lako zaboravlja da su skoro svi proroci Staroga zavjeta bili disidenti, koji su opominjali i prozivali kraljeve i vlastodršce za njihove nepravde. Pa ipak, samo su njihova imena ostala zapamćena, a njihovi su tekstovi zauvijek ostali kao opomena budućim pokoljenjima. Oni drugi niti se pamte niti imamo njihove tekstove.

Nije i ne bi trebalo biti sporno da se klerici, kao i svi ostali ljudi, shvaćaju kao politička bića. Problem nastaje samo onda ako oni zastupaju određenu politiku pri čemu nisu iskreni niti prema sebi niti prema drugima i ne kažu javno koja je to politika. Tako ispada da oni ili govore kao neutralni promatrači ili kao glasnogovornici religije. U bilo kojem slučaju radi se o gruboj prevari. Da su dali do znanja koju političku struju zastupaju, ne skrivajući se iza svetosti religije, ostavili bi mogućnost da vjernici sami odluče o stvarima koje su stvar politike, pa tako i stvar političkog identiteta. Ovako će vjernici prije ili kasnije nadoći, ali će gorčina zbog uvjetno rečeno prijevare biti puno veća.

U svijetu gdje vlada dualizam dobra i zla nema dijaloga, i to ne samo dijaloga, nego nema nikakvog razgovora, a ignoriranje po-

---

<sup>7</sup> Usp. Ž. Mardešić, »Crkva između dviju oprečnih nostalgija«, u: *Crkva u svijetu*, 36(2) 2011, 127–152.

stojanja »trećih« kroz njihovo isključivanje iz razgovora samo je potvrda toga. Nadalje, za napredovanje u znanju, ali i u vjeri kroz dijalog, uopće nije važno dokazati je li druga strana u krivu. To je važno samo za tašte!

Stoga problemi koje naše društvo već stoljećima vuče za sobom neće biti riješeni eventualnim novim Daytonom, neovisno o tome tko bi ga trebao inicirati ili oblikovati. Sve dok kroz postojeći »banking account« edukacijski sistem odgajamo nove generacije objekata<sup>8</sup> a ne kreativne subjekte, za što su i religije odgovorne, koji su suodgovorni su-kreatori vlastite povijesti, nikakav novi politički, odnosno administrativni sustav nam neće biti od koristi.

### **Pristup općem dobru bez barijera**

Mnogi istraživači regije tvrde da Katolička crkva ima problem s recepcijom Drugog vatikanskog koncila. Recepcija već u sebi predstavlja prilično složeno pitanje, o kojem se trajno odvijaju mnoge teoretske rasprave. Recepcija Koncila niti danas još nije zaključena što se, među ostalim, može demonstrirati novim nizom komentara koncilskih dokumenata koje je izdao Peter Hünemann i drugi.<sup>9</sup> No ja problem više ne vidim na prvom mjestu u tome kako se pojedini koncilski izričaji prihvaćaju u Crkvama naše regije i implantiraju u lokalno mišljenje i djelovanje. Temeljno pitanje pred kojim su te Crkve postavljene možda prije glasi ovako: S kojim se teološkim i duhovnim stavovima Crkve upuštaju u dijalog sa suvremenom kulturom i politikom? Crkva je na Koncilu prihvatila biti isprovocirana modernim vremenom, kako bi kroz te provokacije dublje upoznala katoličku tradiciju i na taj način pronašla nove odgovore i nove stavove. Crkva u našoj regiji je također izazvana (njem. *herausgefordert*) napustiti ranije stavove i nanovo, ovdje i sada, upoznati svoju vlastitu tradiciju. Kao poučavateljica, Crkva će biti vjerodostojna istom onda kada postane na vjerodostojan način učenicom.

---

<sup>8</sup> P. Freire, *Pedagogy of the oppressed*, New York, Continuum 1982.

<sup>9</sup> P. Hünemann, B. J. Hilberath, *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg, Herder 2009.

## **Zaključak**

Istraživanje religija i crkava u regiji pokazalo je da preobrazba društava posjeduje duboku potrebu za istinom i pravедnošću. Crkve i druge religijske zajednice danas imaju priliku u društvu živjeti i djelovati aktivno, kreativno, nesebično i profesionalno. Njihova vjerodostojnost ovisit će o njihovoj obnoviteljskoj sposobnosti.

*S njemačkoga preveo Mario Vukoja*

## **ROLE OF THE CATHOLIC CHURCH IN DEVELOPING IDENTITY IN A MULTI-RELIGIOUS SOCIETY**

### **Summary**

The study of the religions and Churches in the region has shown that the transformation of societies possesses a deep need for truth and justice. Churches and other religious communities have the opportunity today to live and act within a society actively, creatively, unselfishly and professionally. Their credibility will depend on their ability to restore.

**Key words:** religion, homeland, reminiscence, identity, mercy, learning, interreligious meetings, dialogue, general welfare, fundamental values

## **DIE ROLLE DER KATHOLISCHEN KIRCHE BEI DER IDENTITÄTSKONSTRUKTION IN EINER MULTIRELIGIÖSEN GESELLSCHAFT:**

### **Zusammenfassung**

Die Religions- und Kirchenforschung in der Region hat uns gezeigt, daß die Transformationsgesellschaften ein tiefer Bedarf nach Wahrheit und Gerechtigkeit haben. Die Kirche und die anderen Religionsgemeinschaften haben heute die Chance aktiv, kreativ, selbstlos und professionell in der Gesellschaft zu leben und wirken. Ihre Glaubwürdigkeit hängt von ihrer Erneuerungsfähigkeit ab.

Alen Kristić

## NOVA POLITIČKA KULTURA: IZAZOV ZA RELIGIJSKE ZAJEDNICE U BIH

Kristić, Alen, rođen 1977., doktorand je Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Član je uredničkog vijeća hrvatskog i bosanskohercegovačkog izdanja Međunarodnog teološkog časopisa *Concilium* (Rijeka – Sarajevo), časopisa *Status – magazina za političku kulturu i društvena pitanja* (Mostar) i mjesečnika *Bobovac* (Vareš). Uz više znanstvenih članka, objavio je i knjigu *Religija i moć* (2009). S njemačkog je preveo *Etiku* Dietricha Bonhoeffera (2009). Gostujući je predavač pri Centru za interdisciplinarnu postdiplomske studije Univerziteta u Sarajevu iz oblasti svjetskog ethosa, kristologije i pojedinih pitanja iz odnosa kršćanstva i islama.

### Sažetak

Promjena političkog sustava koja se u BiH dogodila 1990-ih godina nije automatski poništila stoljećima baštinjene modele nedemokratske političke kulture i njihove negativne učinke na demokratsko funkcioniranje političkog sustava. Zato demokratska konsolidacija bosanskohercegovačkog društva bezuvjetno zahtijeva sustavna nastojanja oko izgradnje demokratske političke kulture. No taj će proces uvelike ovisiti i o tome hoće li religijske zajednice u BiH ustrajati u nedemokratskoj ili će se okrenuti demokratskoj političkoj socijalizaciji. Dakako, i za jedno i za drugo raspolažu jedinstvenom društveno-infrastrukturnom mrežom lokalnih religijskih zajednica. Zaokret religijskih zajednica prema političkoj socijalizaciji demokratske političke kulture ne bi predstavljao puko prilagođavanje društveno poželjnom, nego i istinsku religioznu katarzu. Na tom se tragu u ovom promišljanju propituju prevladavajući modeli političke socijalizacije u lokalnim religijskim zajednicama, ne bi li se i u BiH potaknulo promišljanje o uzajamnoj uvjetovanosti vrijednosno-sadržajnog profiliranja subjektiviteta vjernika, čije su rodno mjesto lokalne religijske zajednice, i vrijednosno-sadržajnog profiliranja njihovoga građansko-političkog subjektiviteta.

**Ključne riječi:** demokracija, politička kultura, politička socijalizacija, religijske zajednice, politički subjektivitet, pluralizam, socijalna solidarnost, kultura pamćenja, opće dobro, ekološka svijest, suradnja

## Uvod

Nestabilna društva, u koja se ubrajaju i društva negdašnjih socijalističkih zemalja srednje i jugoistočne Europe, poglavito su obilježena raspravama o političkoj strukturi i političkim procesima. No njihova će demokratska konsolidacija unaprijed biti osuđena na propast ili će pak ostati trajno nedovršen proces ustraje li se, kao do sada, u rasprostranjenoj tendenciji diskreditiranja pitanja kulture. Dakako, u tom zapostavljenom problemskom sklopu posebno važno mjesto zauzima politička kultura, i to pojmljena kao vremensko promjenjiva sveukupnost uvjerenja, vrednota, znanja, osjećaja i stavova članova nekog društva spram političkih objekata, procesa i ciljeva, za čiji je nastanak odgovorno isprepletano djelovanje povijesne tradicije, struktura političkih institucija i načela funkcioniranja političkog sustava. Dakle, sasvim konkretno, riječ je o neodgodivoj zadaći izgradnje građanske, odnosno demokratske političke kulture, što je nezamislivo bez izgrađenog civilnog društva.

### 1. Nužnost nove političke kulture

Pored zapadnjačke teorije civilnog društva, projekta svjetskog etosa (H. Küng) i filozofijsko-teološkog dijaloga (primjerice J. Habermasa i J. Ratzingera), kao teorijska potvrda nužnosti izgradnje demokratske političke kulture u sklopu demokratske konsolidacije nestabilnih društava nameće se politološki konsenzus o demokratskoj političkoj kulturi kao vrlo važnom faktoru trajnog održavanja i obnavljanja demokracije. Pojmljena kao dinamičan proces, a ne fiksirano stanje, demokracija je posljedica složenog interakcijskog odnosa političke kulture i političke strukture.

No da će demokratska konsolidacija nestabilnih društava biti »jalov posao« bez izgradnje demokratske političke kulture, još nas snažnije od svih teorijskih razmatranja uvjerava usud socijalističkih zemalja srednje i jugoistočne Europe poslije rasapa komunizma kojemu nisu umakle niti zemlje naše regije.

Riječ je o razapetosti između novog demokratskog institucionalnog ustroja i baštinjene političke kulture koja ne korespondira s temeljnim demokratskim vrijednostima – političkom tolerancijom, slobodom, demokratskim normama poput jednakosti pred zakonom, ljudskim pravima, pravom na razliku, slobodi medi-

ja i slobodnim izborima (J. Gibson) – u čemu se i ogleda ključno proturjeđe tranzicijskih društava. Njegov specifičan aspekt predstavlja »socijalna disonanca« (M. Volf) religijskih zajednica u tranzicijskim društvima. Proturjeđe između njihova verbalnog zagovaranja demokracije u društvu i vlastitog institucionalnog života, prožetog nedemokratskim praksama, raskriva da svoj nauk, počevši od socijalnog, ne primjenjuju na svojoj vlastitoj organizaciji. Izvorište je to pogubnog procesa njihove idolizacije i simpatija, u rasponu od oportunitizma do savezništva, spram autoritarnih režima.

Dakle promjena političkog sustava nije automatski poništila baštinjene modele političke kulture i njihove negativne učinke na demokratsko funkcioniranje političkog sustava. Institucionalnu konstituciju demokracije zato bezuvjetno mora pratiti dugotrajna izgradnja demokratske političke kulture. Drugim riječima, demokratska resocijalizacija i reedukacija društva, u kojima ključna uloga pripada civilnom društvu.

Demokratsko ponašanje i razmišljanje nije urođeno, nego se razvija vrlo polagano, kao što je svaka politička kultura »artificijelna«, a ne »naturalna« društvena pojava, koja se teško razvija, ali teško i nestaje: »Za promjenu političkog sustava dovoljno je šest mjeseci, za promjenu ekonomskog sustava treba šest godina, a za izgradnju civilnog društva /odnosno demokratske političke kulture/ treba najmanje šezdeset godina« (R. G. Dahrendorf). Od te konstatacije, koja sa sobom povlači nužnost promjene nedemokratskih mentaliteta i struktura, nisu pošteđene niti religijske zajednice tranzicijskih društava.

Iako ne isključivo, u tom je problemskom sklopu potrebno sagledavati i trenutačnu bosanskohercegovačku krizu, uključujući nemoć i nevoljnost političkih aktera da je pragmatično-racionalnim ponašanjem, koje je ključno obilježje moderno pojmljene politike, prevladaju.

## **2. Uznici nedemokratske političke kulture**

Znakoviti nedostatak empirijsko-teorijskih propitivanja političke kulture u BiH ne priječi nas konstatirati da je nesumnjivo riječ o političkoj kulturi koja je oprečna demokratskim vrijednostima i na njima ustrojenoj demokratskoj političkoj kulturi. Odgovorna za to nije tek trenutačna politička kriza, refleks »nedovršenog

rata« i donedavno iskustvo socijalizma, nego cjelokupno povijesno naslijeđe BiH. U svim je svojim aspektima njezino povijesno naslijeđe uvijek bilo, svim diferencijacijama unatoč, ne samo nesklono nego izričito protivno demokraciji, i to politički uvijek *autoritarno*, kulturno uvijek *tradicionalističko*, društveno uvijek *nerazvijeno* i vrijednosno uvijek *kolektivističko-konzervativno*.

U svjetlu različitih suvremenih tipologija političke kulture, prevladavajuću političku kulturu u BiH mogli bismo tako označiti *podaničko-parohijalnom* (G. Almond/S. Verba), *tradicionalističkom* (D. J. Elazar), *hijerarhijsko-fatalističkom* (A. Wildavsky) ili *konzervativnom* (G. G. Brenkert).

Iako je u regiji od rasapa komunizma do danas ispisana sila materijala o složenom odnosu religijskog i političkog, napose pod natuknicama »politizacije religije i religizacije politike« i »religijskog nacionalizma«, jedva je dotaknuta uloga religijskih zajednica spram regionalne recepcije i modaliteta vođenja politike. Na to se nadovezuje gotovo posvemašnje ignoriranje činjenice da u našoj regiji sve do danas upravo religijske zajednice igraju jednu od ključnih uloga u procesu političke socijalizacije nedemokratske političke kulture što je, sučelice našem povijesnom naslijeđu oprečnom demokraciji, sasvim očekivano.

### **3. Utvrde nedemokratske političke kulture**

Iako već svojom nedemokratskom organizacijom silne simboličke moći i na njoj ukorijenjenim nedemokratskim institucionalnim životom uvelike podupiru nedemokratska stremljenja u društvu, religijske se zajednice u sklopu složenog procesa političke socijalizacije nedemokratske političke kulture oduvijek poglavito služe jedinstvenom društveno-infrastrukturnom mrežom lokalnih religijskih zajednica (u daljnjem tekstu LRZ): župa, parohija i džemata.

Upravo iz pronicanja političke moći te mreže uvijek se iznova i kod nas porađa(la) težnja državnih i političko-stranačkih moćnika da religijske institucije kao nenadmašne aktere političko-društvene integracije svjetovnim povlasticama pridobiju za sebe: »Naime određene političke strukture tranzicijskih zemalja nudile su Crkvi državnu potporu u pojedinim područjima pastoralna, stvarajući dojam da su spremne pomoći joj da dođe do istih društvenih povlastica koje je Crkva uživala prije Drugog svjet-