

UVODNA REČ

U organizaciji Centra za istraživanja religije (CIREL) Beogradske otvorene škole (BOŠ), održan je, od 22. do 24. septembra 2000. godine, međunarodni okrugli sto „Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi”. Na ovom skupu učestvovalo je trideset predstavnika religijskih zajednica i teologa, naučnika i drugih stručnjaka za pitanja međureligijskog dijaloga i pomirenja iz SRJ, Bosne i Hercegovine, Hrvatske, Makedonije, SAD i Švedske. Okruglom stolu je prisustvovalo još četrnaest studenata BOŠ (postdiplomski program *Studije religije*), od kojih su neki uzeli reč i u diskusiji, tokom drugog i trećeg dana programa. Među zainteresovanim posmatračima tu se, najzad, našao i veći broj drugih naučnika i stručnjaka, kao i predstavnika nekih nevladinih organizacija i nezavisnih medija.

U uvodnim razmatranjima, kao što se vidi iz prvog dela ovog zbornika, posebna pažnja bila je posvećena sledećim temama: teorijske i praktične pretpostavke međureligijskog dijaloga i tolerancije u višekonfesionalnim društvima; religijske implikacije sukoba u Jugoistočnoj Evropi i religijske zajednice kao akteri pomirenja; religija na prostoru bivše Jugoslavije u devedesetim godinama; položaj manjina u multietničkim i višekonfesionalnim sredinama. U samim raspravama vladalo je jedno autentično raznoglasje, tako da su učesnici dotakli i razmotrili puno različitih pitanja i problema. Isticano je, najpre, koliko dijalog u jednom opštijem smislu, a posebno interreligijski dijalog, ima više različitih aspekata. On se odvija na više nivoa i uključuje različite aktere. On, potom, ima svoje teorijske i

praktične aspekte, pa su i jedni i drugi, s pravom, razmatrani na ovom skupu. Neki od teologa su, vrlo nadahnuto, ukazivali i na „milosnu dimenziju dijaloga”. U tim razgovorima i raspravama osetila se, naravno, i jedna vidljiva i logična razlika između pristupa teologa i učenjaka iz oblasti društvenih nauka. Videlo se da su teolozi i drugi predstavnici crkava mnogo više uključeni u praktični rad na ovom polju, i to je istaknuto kao vrlo važna činjenica, s obzirom na to da su oni glavni nosioci dijaloga i pomirenja među religijskim zajednicama. Od drugih važnijih pitanja dotaknut je još i problem adekvatne prezentacije religijskih sadržaja u školi i medijima, naročito u onim sredinama koje imaju manje razumevanja za druge tradicije.

Glavni cilj organizatora ovog okruglog stola bio je detaljno razmatranje mogućnosti interreligijskog dijaloga kao jednog od najvažnijih vidova pomirenja etničkih i religijskih zajednica u Jugoistočnoj Evropi. Osnovna ideja i motiv koji su podstakli osmišljavanje ovakvog naučnog skupa proizišli su iz okolnosti da se na području nekadašnje Jugoslavije, kao i danas veoma malo vodilo i vodi računa o neposrednom dijalogu između predstavnika različitih religijskih zajednica koje skupa žive i deluju na tom prostoru. Pre, ali i nakon etničkih i religijskih sukoba i ratova koji su obeležili veći deo protekle decenije, susretanja predstavnika verskih zajednica, kao i naučnika, religijskih stručnjaka, bila su više deklarativnog karaktera i vrlo često ispolitizovana. Osobito važan problem u tom kontekstu jeste, svakako, i pitanje da li spomenute religijske zajednice mogu same, bez učešća raznih ekumenskih institucija, podstaći ne samo produbljene i kontinuirane interreligijske dijaloge, već i pomirenje, praštanje, pokajanje, kao i preventivno zajedničko delovanje kojim bi se sprečilo da do takvih sukoba dođe i u budućnosti.

CIREL je, svakako, imao nameru da organizovanjem ovog okruglog stola pruži podsticaj za ustanovljavanje jednog novog

tipa, ili nove tradicije međureligijskog i ekspertskeg susretanja u ovom regionu. Takvo jedno okupljanje moglo bi, dakle, postati tradicionalno i kontinuirano, a njegov poseban značaj ogledao bi se u tome što bi, pored studenata iz SRJ, i drugi zainteresovani studenti iz regiona mogli steći neposredno i dragoceno iskustvo putem svog prisustva na plenumima i aktivnog učešća u diskusijama sa predstavnicima religijskih zajednica, naučnicima i stručnjacima.

Naš Centar, kao i Beogradska otvorena škola u celini, duguju veliku zahvalnost međunarodnoj fondaciji Konrad Adenauer (*Konrad Adenauer Stiftung*) koja je ne samo svesrdno podržala organizaciju međunarodnog okruglog stola „Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi”, već i u potpunosti omogućila izdavanje i štampanje ovog zbornika.

Zahvaljujemo se i Sanji Nikolin na izuzetnoj pomoći i trudu koji je uložila u prevođenje većine uvodnih saopštenja s ove konferencije na engleski jezik.

U Beogradu,
Decembar 2000.

Milan Vukomanović,
koordinator CIREL

UVODNA IZLAGANJA



INTRODUCTORY PRESENTATIONS

Đuro Šušnjić

THE MEANING AND SIGNIFICANCE OF DIALOGUE

Ladies and Gentlemen, Dear Guests,

Let me start with a few thoughts regarding the meaning and significance of dialogue in general and especially of inter-religious dialogue. These thoughts are not for a single use, they are not for a single season!

What is the deeper meaning of dialogue than what the one implied in everyday use of the term?

1. What is dialogue in terms of human development, from an ontological point of view?

Karl Jaspers rightly emphasizes that “everything cannot be contained in a single man”. Dialogue comes out of a shortcoming in a man; in order to deal with that shortcoming, he needs another man *who is different from him*. If me and you are exactly the same, nothing happens to us: we have nothing to talk about! The difference between me and you makes it possible for us talk to each other! Apostle Paul emphasizes: there are in the world God knows how many different voices and none of them is meaningless (Koran, 14-10). Whatever we do in life are, in fact, attempts to complement ourselves and fill in gaps, to become complete persons. F. Nietzsche cries out: “We are desperate to become whole.” A conversation with another is not in service of an external goal, but for the purpose of personal development: a beautiful personality and a wise thought can be born only out

of a conversation! Whoever is unable to talk, is unfit for development; to give up on a conversation with another means to give up on oneself! When you get to know someone else, you have expanded yourself by another life. Whoever the other person is, that person is different from me: my opposite and my complement! One man, if he can really influence another, becomes part of his destiny: we are part of people we met! That is a conversation with consequences.

2. What is dialogue in terms of finding out the truth – a gnoseological point of view? Truth can be found where there are questions and answers. To be open for questions of another is to be open for another way of thinking. You and I start a conversation each with our own truth and end it with a new truth we were not aware of prior to our meeting. We exit from a dialogue spiritually different than in the beginning: in our soul and our spirit we carry more than what we used to! A synthesis of two different attitudes is gnoseologically more valuable than each individual attitude alone. If during a conversation we discover features of reality beyond us and within ourselves, characteristics we were not aware of before, then we have to say that a conversation can result in a discovery if not in a revelation. There lies the truth of our meeting and our meeting in the truth. Our life happens as a meeting: it enables for spiritual development! If someone thinks that he cannot learn anything from somebody else, then he reduced the entire knowledge to his own experience. A conversation is the only way to prevent a thought from closing itself down in a system and a life from becoming a jail: a closed system/person, society, culture tends to end in decay. Such systems have no future because within themselves and outside, they cannot stand a different experience. That which is coming from another, i.e. that which is different, ought not be taken as a threat, but as *an experience of a difference*, that we use, like

a brick to build our own life. As long as some people lack the opportunity to express their thoughts, a society lacks a perspective on what solutions are possible or real; it does not know about itself all that it could know provided it were open!

3. What is a conversation in terms of creation of values/ from an axiological point of view? The final outcome of a conversation, the fruit that, ideally, almost hangs beyond a conversation, that can barely be reached in a conversation, is a value. It can be a value of living together, truth as a value, etc. *In a conversation, my question and yours become our question. We are linked by those questions, and we are separated by answers.* A question is an intermediary that won't let interlocutors move away from one another: thus I prefer questions than answers! Every time when the two of us elevate ourselves beyond our initial viewpoints – because we managed to overcome them in a higher truth, which is superior than any one of us, and which satisfies us both – we have deepened our togetherness and, at the same time, expanded our knowledge. *A degree of our knowledge depends on a degree of our openness to others: as much as we are open for community, we are open for truth! As much as we are distant from each other, we are distant from the truth!* In certain moments we realize that truth is not in a logical judgment, but in our meeting: that is how a spiritual conversation becomes a social event! Albert Camus put it very nicely: “If people cannot relate to a general value that is recognized by everyone in everyone else, then man is incomprehensible for other men.”

4. What is the situation with dialogue (today) in terms of understanding the meaning from a hermeneutical point of view? A true community is composed of people who understand each other well: they share a world of common notions! Words preserve experiences of a community, its view of the world

breaths in them. People, of course, can understand each other even if they disagree about an issue: understanding does not imply agreement, neither does agreement imply understanding! Still, a commonly shared meaning makes understanding possible, specific and individual meanings make it harder. *The possibility of a human community lies upon universal meanings; groups and individuals develop out of specific and individual meanings.* Creation of national languages and the so-called expert languages resulted in a growing distance from common meanings, which means that they opened a way to misunderstandings. That is why universal meanings are preserved in ancient languages: Sanscrit, Greek, Latin Let me remind you: the Latin word *religio, religare* means to connect, to link, to harmonize. If we cherish the memory of universal symbols and terms – we can oppose people who are constantly drawing the lines between us. If we fail to do that, the prophecy of Ivo Andric, a Nobel prize winner, will become true: we will be able to hear one another from one end of the world to the other but we will not understand each other!

5. What is conversation in terms of community building from a sociological point of view? We can sense a controversy here: differences are a prerequisite of a conversation and yet, if they are substantial, there is no sincere conversation. For a sincere and fruitful conversation about an issue, participants must have equal social power. As long as there are substantial differences in terms of social power, little attention is paid to arguments, and much more to demonstration of power. But this is more about negotiations than about a conversation: future relationships are adjusted with regards to power relations. *Only equals can conduct a conversation. We live in a society of inequalities. There is no real conversation here.* In a society of unequal distribution of power a sincere conversation would be the greatest innovation. A true conversation inevitably takes

place on the horizontal axes and negotiations on the vertical axes: the former is specific for culture and the later for politics! A conversation remains more like a possibility for a future society than a reality of the current one. This fact, however, need not discourage us and make us give up on conversation. What is not *socially* possible can still be spiritually desired because that is how community shapes itself before it really takes a certain form. It is worth saving a sense of what people could do, want to do or ought to do independently of what is feasible at the moment and under the given circumstances.

6. What is conversation in terms of awareness raising regarding one's own identity from a psychological point of view? A conversation is an opportunity to see ourselves in the eyes of another and it is irrelevant whether we decide to adopt or reject the image of ourselves: what counts, is that it is clear and comprehensible! A conversation is a process of adjustment of the image of me and you. You can become self-conscious only in relationship with the other because in that relationship you can reject, question or destroy the image you have of yourself. If you did not have an image of yourself, any other opinion about you would be equally un/worthy to you. The fact that you reject some opinions proves that you are self-conscious – you defend your own identity. Identity is strongly expressed when at risk. In a conversation, a man agrees to the notion of insecurity and limitation. But he is no longer ashamed of his own insecurity and limitation because that is how every man lives. If every speech requires an answer, than the later cannot be predicted. Thus, there is a certain uncertainty in a conversation and insecurity among interlocutors: a conversation unveils vulnerabilities!

7. What is a conversation in terms of limited group interests from an ideological point of view? Ideological language is closed: ideology is the speech a group delivers to itself when it

opts for its own interest! Nietzsche would say: ideology is a useful way in which to misinterpret reality! Ideology does not care for truth; it cares for interest. That is why it is prone to defending a false claim if it finds it useful, and it rejects the truth if it can be harmful to it! Can an ideologue of a religion, therefore, speak on behalf of religion? Of course not because religion would be interpreted in an ideological key – in view of individual or religious community's interests. *That is why we need to make a sharp distinction between religion and religious ideology.* If we compare the world's religions, we will be able to establish that attitudes like understanding, tolerance and love predominate. If that is so, and it is, how come that there is hatred, conflict and war? Obviously, those phenomena are not coming out of religions. Where are they coming from then? They are coming from religious ideologies (clericalism, nationalism, etc.); they emerge when religion is put to service of limited interests. According to this, the holy words of founders of world's religions do not contain anything that would remind of intolerance, hatred and war. If wars depended on religions, there would be no wars because religions, as a rule, believe in peace. All religions have adopted the golden rule “do not do to others what you don't want done to yourself.” Believers are praying for order and peace within themselves and in the world, which means that hatred and war contradict the meaning of faith. That is why St. Sava said: “If a priest is sinful, the prayer isn't.” Is it not emphasized in Mark's Gospel: “My home will be called a home of prayer for all peoples. You have turned it into a barbarian cave.”

8. What is the meaning of dialogue in terms of power and rule from a political point of view? Human relations develop in two basic directions: as power relations and as relations of cooperation. Thus, a conversation can be conducted from either a position of power or cooperation. As long as we talk to each other from a position of power – there is no conversation. Every relationship that is not in form of dialogue is, inevitably, oppres-

sion and violence. To be ready for a conversation means to reject even the slightest thought of violence and evil. *A true thinking and living through dialogue would mean that, by consequence, there would be no dogmatics among those who think, no fanatics among believers and no tyrants among politicians.* Dialogue is a real shift in conflict resolution and they are not fully aware of it although it could save them: it could take them from a violent world into a world of freedom! If we cannot live *with* one another, we can live *adjacent* to one another, but we don't have to live *against* one another. All large religious traditions and moral systems oppose the evil (violence). It comes out of every religion that the world cannot be improved by force but only by grace and love. No religion in the world elevated war to the level of religious duty in the sense in which prayer, sacrifice and pilgrimage are elevated.

9. What is dialogue in terms of universal human possibilities from a cultural point of view? Where tolerant speech is accustomed to, general cultural development is also customary. Conversation is exchange of experiences, thoughts and convictions. The term "exchange" implies a relationship between equal values. Every word exchanged directs us to a certain way of thinking, a certain way of living and a certain value system. *Nobody loses in a conversation and everybody can benefit from it* (if not what they want, at least what they can get out of it). "You got it for free, you should give it for free." (Mt 10,8) Truth, righteousness, justice, beauty, and sanctity are values that cannot lose value when shared among people. If you share land, money, power and authority with somebody, then you will certainly lose. *Spiritual values are multiplied when shared: economic principles of distribution do not apply here because the spirit has its own parameters for distribution.* Conversation is like any other game: the outcome cannot be foreseen! If we knew the outcome beforehand, then there would be no need to play, because a game would lose appeal and meaning.

10. Theological meaning of dialogue. *Conversation with god can be understood as a believer's conversation with a missing part of his own personality, a part which is, to a great extent unknown to him and which is badly missed: it is a conversation with the best possibility of oneself!* The sacred book of the Christian religion says: "Be perfect the way your heavenly father is perfect." A believer is open to an inaudible voice of a higher reality within himself: that, in fact, is his conscience, a godly spark in him! A pure prayer is a conversation of a believer with god, i.e. recollection of the highest values and norms of a virtuous life. Conscience is something sacred in consciousness, a voice of a prayer, a sense for right and wrong, a human word for god within us: an inner court that sometimes presses charges against us and sometimes dismisses them. (Rim, 2,14). Conscience is the easiest encounter with god in us, the shortest way to him. It is the valuable part of a man, a burning candle in a heart, a light of self-consciousness, a law inscribed in our hearts. A possibly good illustration of my words is the experience we all have when a conflict occurs between our instinct that seeks satisfaction and moral norms that limit it. Ethics prohibit what instincts demand: this is just a part of a broader conflict between body and soul, nature and culture! To talk about dialogue and not to warn that Christian god talked to every one of his twelve pupils and with everyone he met on his rough path since the beginning, does not only mean to miss the essence of the Christian notion of love, faith and redeem, but it also means failing to understand the basis of a relationship of god with man and man with his near.



Conversation is the proof that people can build bridges by words the way love builds bridges by glances and touches. When we communicate, walls between us fall apart and our hands are

joined with other hands. There is no consciousness about *I* without consciousness about *you*: our truths are born from this difference! Since every single creature is different from ourselves, we ought to respect it, not only for its own sake, but for our sake too; without it, we would be poorer by one life. A wise believer extrapolates the highest gains from a spiritual game with someone who is, in some way, different from himself: both of them can grow spiritually and realize the community of redeem! To the extent to which another religion is not accepted as an integral part of one's own view of the world, it is perceived as a potential threat. When a religion peacefully tolerates another religion, not only in spirit, but also in reality, it is a sign of strength of both religions and a guarantee of their future. A wise thought reached us here coming from the Eastern part of the world, a part from which, by the way, all Western religions originate: *“A man who respects only his own religion and underestimates other religions is like a man who respects only his own mother and despises everybody else's mother.”*

Even today we are not aware enough of the meaning and importance that a conversation, as a spiritual meeting, has on development of culture in the world; in its nucleus are world religions. *To refuse a conversation with another culture or another religion means to reject the possibility to learn something different, to enrich one's own culture and religion.* A person who equates entirely with his own culture is blind to all other cultures – that is a person of a single culture, condemned to a lack of spiritual growth. That is why conversation is a feature of a developed culture, which is open and creative. A single culture cannot become self-aware, it cannot establish its own *identity* without a relationship with other cultures, which differ from it.

Milan Vukomanović

RELIGION, CONFLICT, RECONCILIATION

The dialogue between religious communities is a relatively new phenomenon. Historically speaking, the period of conflicts between various religious traditions (and even *within* particular religions) has lasted much longer. If we take Christian churches as an example, we find that the international commission for theological dialogue between the Eastern Orthodox and Roman-Catholic Christians started its work as late as 1980, while the history of conflict and schism within Christianity may be traced back to the medieval period. The World Council of Churches, a leading international organization whose goal is the initiation and promotion of the dialogue among Christians, is just as old as the United Nations. It was established in 1948 and since then it has worked with variable success.

The first moment that one should have in mind in this context is, therefore, that the period of conflicts between religions was much longer than the history of their mutual understanding and dialogue. Some conflicts in history had, indeed, religious features: e.g. the Crusades, or great religious wars in Western and Central Europe after the Reformation. However, the wars in the former Yugoslavia were not waged because of religious issues and, thus, they differ from the previous examples. On the other hand, it is well known that, during the most recent wars in the Balkans, the priests were mistreated and even killed, while

many religious facilities were destroyed. Most of them have not been reconstructed ever since.

Speaking of reconciliation, it is interesting that – although most religions ascribe, at least theoretically, an immense significance to peace among people - the peace studies have relatively recently ventured to express more interest in Christian churches and religion in general. For example, the first peace studies departments were established in the West after the First World War, as part of the program on international relations within the political science. However, these studies were focused on states as the main protagonists, while the churches were either neglected, or not taken into consideration at all. The similar situation prevailed in the countries under communism as well, whereby the policy of atheism contributed even more to the complete neglect of religion as a factor of conflict or reconciliation.

During the eighties and nineties, a significant change in reception of religion took place. Three factors are usually mentioned as major reasons for such a transformation: 1) strengthening of the fundamentalist tendencies in world religions; 2) the role of Christian churches in the radical changes that took place in some Central-East European countries; 3) strengthening of the ecumenical processes during the eighties. Consequently, the religious conflicts are not derived exclusively from the non-religious ones, seen as the primary causes, but observed as an independent factor in its own right.¹

It is interesting, however, that in the stabilization process of South Eastern Europe, religion is rarely separated, at least in official documents, as an independent factor. In the Dayton

1 See H.G. Stobe, “The Religious Implications of the Conflicts in Central and Eastern Europe” in: *Steps Towards Reconciliation*, Budapest, 1996, pp. 100ff.

Agreement it is mentioned, for example (in a rather general context), only a few times - in the Constitution and Annex on Human Rights, whereas in the Stability Pact religion and churches are not mentioned at all.

How important is the religious dimension of the Yugoslav conflict? Is it somewhat overemphasized, especially if we take into consideration that the political, social and economic factors (e.g. the economic crisis of the eighties, strengthening of nationalism, tendency towards political domination or state independence, problems with minorities, etc.) played major roles. One might say that, in comparison with other factors, the importance of religious dimension increases with the scope in which the ethnic and religious structures in the state correspond to the structures of power.² The war in the former Yugoslavia from 1991–95 represented, to a greater extent, a result of the political and inter-ethnic conflicts. Considering that religion appeared as a significant element of ethnicity, the war itself was, probably, more expressly experienced as an inter-religious conflict.

If religions and religious communities may not directly be blamed for supporting the wars in the former Yugoslavia, what are the ways in which they could come forth as agents of reconciliation between the conflicting ethnic and political communities (states)?³ Is there, indeed, a space – and, more importantly, readiness – for reconciliation, and what would be the potential role of religious communities in such a process?

During the last fifty years, only a little care was taken of an authentic, direct dialogue between representatives of various religious communities that lived and operated together in the

2 *Ibid.*, p. 108.

3 See D. Steele, "Religion as a Fount of Ethnic Hostility or an Agent of Reconciliation?" in: *Religion and War*, European Movement in Serbia, Belgrade, 1994, pp. 165–183.

former Yugoslavia. Before, and after the conflicts and wars, which marked a greater part of the last decade, the gatherings of religious communities' representatives, as well as of scientists and religious experts, were more declarative and, quite often, very politicized in the light of a current politics. In such a confused atmosphere, it happened that churches themselves did not make more efforts to prevent conflicts in the former Yugoslavia. Consequently, we may hear the scholars often raising the question of their contributing to this problem, or being part of it. Notwithstanding various perspectives and scholarly debates regarding this controversial issue, it is clear that churches and other religious communities could do much more in the field of reconciliation, as well as in healing the disastrous consequences of the past war.

An especially important problem in this context is certainly the question whether these religious communities may independently, without the pressures of international community, (including various ecumenical institutions), prompt not only the profound and continual inter-religious dialogues, but also reconciliation, forgiveness, repentance and joint activities that could prevent any future emergence of such conflicts. In this sense, it is very important to refer to the historical and practical experiences of other European and non-European countries that had experienced similar ordeals in their past.⁴ All this, of course, demonstrates an immense significance of an independent, non-political and continual gathering of religious communities, scientists and other experts for religion, ecumenical dialogue and culture of peace and tolerance.

4 See T. Bremer, "Why is the Reconciliation among the Religious Communities in South Eastern Europe so Complicated?", *Regional Contact* XII, No. 13 (1998): 30–39.

In conclusion, I will try to formulate only several presuppositions that might perhaps provide some basis for such a dialogue in South Eastern Europe and formerly Yugoslav republics.

1. Many experts relate the process of reconciliation to the time that needs to pass before some basic presuppositions for the dialogue are set and defined. However, it seems that it is more important to have an unbiased, direct insight into the facts and events that led to a conflict, as well as to embark upon the rational consideration of those facts and events. The time itself may not bring results unless there is readiness of all the conflicting parties to mitigate antagonisms and solve problems that led to the conflict.

2. The responsibility and guilt may not be sought only, or exclusively, in others, notwithstanding their objective responsibility for our own affliction and tragedy. It is important to express readiness for examining one's own role and responsibility (as well as the potential guilt) for conflicts and an ensuing tragedy. This, again, may not be accomplished without realizing the value and importance of a different view that is rooted in a tradition different from our own. Therefore, it is necessary to approach the dialogue with a self-critical spirit. This may ultimately lead to some joint insights of both sides in the dialogue that result from their respect for differences and religious, ethnic and political pluralism.

3. Although it is difficult today to speak of the collective guilt of any people, nation or community, a question is often raised as to what extent the acts of repentance, forgiveness and redemption may have such a collective effect or significance. At any rate, all religions are concerned with the problem of an individual's facing his/her own conscience, while the responsibility is something linked not only to a concrete misdeed or

crime, but also to indifference, silence and closing one's eyes at the moments when the moral person should condemn a misdeed or crime.

4. One of the main presuppositions of any serious inter-religious dialogue is the awareness of the dialogue participants of their own, as well as others' religious freedoms. Such awareness is best reflected in readiness to protect others' freedoms as one's own, which is, indeed, an ultimate test of tolerance for every religious community. As much as these communities are ready to support rights and freedoms of their sister churches and other religious institutions, they do have a developed sense of their own rights and freedoms.

5. Apart from the importance of various ecumenical meetings and conferences on the international and regional levels, the practical work of churches on the local, grassroots level is even more significant. Due to the local communities respect for their religious leaders and care that they express towards their neighbors of the same, or other confession, it is perhaps much easier to attain some more concrete, visible results here, than through the national or international institutions, commissions and bodies.

6. Finally, one should never forget that – even under the most ideal circumstances for a dialogue, which may lead to significant concrete results – religious communities do not have the political power and weight of the states and their institutions or representatives. Hence the decisions that they make predominantly bear the moral and symbolic significance, although we know that – owing to the connection between religion and politics in a series of recent international conflicts – the power of churches and other religious communities should not be underestimated.

Vladeta Jerotić

IS THERE AN AUTHENTIC
DIALOGUE AND WHAT IS IT?
(Especially among Individuals with
Different Religious Beliefs)

The mankind is threatened by great misfortunes derived from:
incompetence of priests, materialism of scientists and lack of
discipline in democracy
Pythagoras (27 centuries ago)

I will start from a fact which was so well spotted by the organizers of this conference, Djuro Susnjic and Milan Vukomanovic, that “very little attention has been devoted in the last fifty years in the former Yugoslavia to authentic and direct dialogue between representatives of different religious communities who are living and acting in the same space”. Why was it so? Primarily because there has always been a limited number of authentically religious people in the world and it is likely that their numbers shall continue to drop in future. The second reason behind the shortage of a direct dialogue between representatives of different religious communities lies in an insufficient will of those representatives, more precisely, in their lack of capacity to engage in a dialogue. The third reason for insufficient care given to meetings between representatives of the Orthodox and the Catholic Church and both of those Churches with the Islamic religious community, in my opinion, is to be sought in an atheist-Marxist rule in the former Yugoslavia as well as, if not

more, in a covert and eventually more and more overt manifestation of nationalism, occasionally even chauvinism in all republics of the former Yugoslavia. I will explain each of the three reasons stated above in more detail in order to be able, at the end of this presentation, to open a window of opportunity for hope regarding the future of similar “inter-religious dialogues as means for reconciliation in Southeastern Europe”.

Is it at all possible to define the term “authentically religious person”? It certainly is, provided that we honestly answer to the following questions:

1. Do you believe in what you are saying? When it comes to an authentic Christian, the previous question gets the following extension: do you believe in the words spoken by Jesus Christ while he was on Earth, the most important of which have been written down in the four Gospels, and do you believe that Christ suffered and died on the cross and resurrected three days later truly, as a man, not apparently, one time only and never before and never again in history, just as this miracle was indicated in all myths of ancient peoples?
2. Do you live what you believe in? Are your acts in coherence with your faith, because only if they are and if you are living what you believe in, can your dialogue, your conversation or preaching come to life and become active. If you have not yet adjusted your faith to your acts, be cautious and withhold yourself when you talk to others about faith, or speak solely about the content and the extent to which you are certain that you have made those beliefs part of your own life, and
3. Could you testify for authenticity of your faith through a tolerant and patient dialogue with a representative of another people, another religion or another confession

of Christian religion, or do you consider such dialogue unnecessary, useless, or even harmful? “Oh, people, We create you from a single man and a single woman and split you in different peoples and tribes so that you could get to know each other” (The Koran XLIX, 13)

I have no doubts that an honest answer by individual believers (on the territory of the former Yugoslavia – Christians, Muslims and Jews) to those three questions shall not be an easy task because it is naturally expected of an authentic believer to be authentically honest. I repeat that the number of authentic believers in all religions of the world has always been small. The words of Jesus Christ: Do not fear little heard! could (and I am being audacious here) be transferred to believers of all religions in the world who remain true to their faith, serene and certain, even when their religion is being prosecuted and when it is, apparently, disappearing. I get constantly excited by a Jewish legend about the thirty six righteous people (I think it originates from Hasidims) who, naturally unaware that they are the righteous ones, preserve the whole world from disappearance by their constant prayers. They have been and still are, to use a Christian expression, “the salt of the Earth” and without it, all religions would soon go stale.

The second, previously mentioned reason behind a persistent inability to engage in a dialogue among representatives of different religious communities, lies in a genuine weakness or inability for dialogue. Dialogue, as we ought to be aware (“let's agree to disagree”), means willingness of a man with certain religious or other convictions to engage in an open and honest conversation (more precisely, series of conversations which should not be limited in time), with another equally open and honest man whose convictions are different than his own, persistently wishing, hoping and believing that he shall be enriched

after the dialogue and grateful to the person he conducted an authentic dialogue with. If we take a logical assumption that, if there is only a small number of authentic believers in this world, and this assumption should not be perceived pessimistically by believers, because it can take a lifetime to learn how to conduct a dialogue, and it is natural to presume that true believers should be able to learn these lessons more quickly and more successfully.

It is probably the hardest task to discuss nationalism and chauvinism as the third reason for failure of past unsuccessful meetings of religious experts representing different religions that were rightly characterised as “cosmetic” because they were seen in the light of actual policies of countries represented by religious leaders. Every expert in the field of anthropology (especially ethno-psychologist and historian, sociologist and philosopher) is familiar with historic preconditions, since the Slavs' arrival to the Balkans, of a tragic Schism of a single Christ's Church, followed by the Turkish occupation of the Balkans. Moreover, those experts are very well aware of the tragic forty years long uprooting of religious and national essence among quasi literally all peoples in the former Yugoslavia. The emergence of nationalism, that was at times immoderate (when nationalism transformed into chauvinism), also in former Yugoslav republics, was a natural reaction of peoples whose rulers have, over a long time and in cruel ways, oppressed any expression of a normal national feeling. Strengthening of nationalism slipped, among the Yugoslav peoples, hand in hand with revival and strengthening of one's own religion (two Christian denominations and Islam). Why did this normal awakening of nationalism and religion have to harm other nationalities and religions? Because creation of new nations and revival of old ones, which imply homogenisation of all individuals in a national mass, always goes along with a real or, more often, felt frailty of this nation toward their neigh-

bours, and with a mythologized concept of national betrayal. This term of political thinking and behaviour in all national states, according to Professor Dragan Simeunović, “is nothing but an aspect of a fight over power of competing political elites”. Is there any space for religion left there, for authentic believers and an authentic dialogue? It is not accidental that I mention those, as we are all aware (and this refers primarily to Christianity) of a deep antinomy in relationships of the Church and the State throughout the many centuries of Christian history.

What is the likelihood and is there hope for a beginning of a modified or an entirely different conversation and dialogue between representatives of religious communities on the territory of the former and the actual Yugoslavia? I will propose two radical hypothesis as I see them and think about them and for which I hope that they might find in agreement religious people who think alike and see religion the way I do (in the sense of the verb *religare, religere*), regardless of their Christian, Muslim or Jewish religion.

Homo religious, namely, as the oldest archetype in collective subconscious of all races on Earth, is more ancient than the national, especially ethnic being. If we have succeeded at least once in our lifetime in reaching our own religious essence, either through an authentic event, a feeling or a persistent mental effort, like scientists or philosophers, we shall never be able to forget it. We will cherish it instead, through a process of individuation and deification, as long as we live. Discovery of a single and unique Essence, God, with a momentous knowledge that this same Essence is shared by absolutely all individuals in the world, opens before a messenger of God an authentic path for a dialogue with every human being who is only formally speaking and on the outside religious in a different way. Does that mean that such a man should be indifferent to whether he is a Jew, Croat, Serb,

Bosniac? Of course not, because if the history of the Earth and individual human lives are not ruled by coincidence but by God's Will, it cannot be accidental that we are born in a given race, people, on a given geographic location and in a given time in history. We, as truly religious people, are fully aware that, according to the words of Georgij Florovsky "there will be no nations in the Kingdom of God".

That is my wish, and if I may say my suggestion to all of us: let us start a sharp and uncompromising battle with a nationalist and/or a chauvinist within ourselves. Let's remain patriots (is that not enough?) and listen to Nikolai Berdyaev: "Patriotism means love for one's own country, one's own land, one's own people. Nationalism is not love, it is a collective egotism, will for power, violence on others. Nationalism is an ideology deprived of patriotism. Christianity is an individualist and a universal religion, not a national or a tribal one." The Orthodox may be surprised to hear similar words spoken by Bishop Nikolai Velimirovic: "A nation cannot achieve much if it relies solely on national ideas, nor can we Christians talk about a national religion or a national theology. We can certainly talk about national churches but by no means about a national religion. Individuals, even in our Christian times, mix those two terms."

It is not my intention to underestimate, even less to deny the necessity in creation of nation states in former Yugoslavia. A process characterized first by birth and then by apparent weakening of national states in the 20th century Europe is a result of a more or less time progressive, extended development of certain European countries. The development of the Balkan peoples through the centuries occurred at a different and much slower pace (a very relevant contemporary sociologist and philosopher, Helmut Plessner, wrote about the "delayed nations" without any intention to underestimate them). Spreading of nationalism today, not only in the Balkans but also in other

continents (Africa, South America, Asia), an unexpected and dangerous awakening of nationalism in European countries, is a consequence of two sizeable failures: by Christian Church in earlier times and Marxism in 20th century to impose on the mankind either Christian or communist internationalism. Once the foundation of the vertical of the Cross - belief in God, king or tzar, Patriarch or Pope and then naturally, father of the family - have been shaken the horizontal of the Cross (tribe, people, nation) takes over the role of the vertical, trying to transform nation into an idol and people in *idolatry*. Moses' warning to the Jews to stop playing around the "golden calf" (a dead idol) is actual once again throughout the world. Monotheism is being replaced by polytheism, neopaganism; isn't that an alarming regress in the history of the world?

The second and last of my hypothesis, also related to a dialogue among different religions, refers to forgiveness. Forgiveness should not be equated with oblivion - although a Christian saint from 7th century, saint John the Climacus, wrote the following unforgettable words: "Forgetting the evil is a true repentance!" But forgiveness and revenge cannot go together. As a psychotherapist, I cannot forget that thirst for revenge is deeply rooted in human nature, it is part of our polytheistic, pagan being that lasted for many tents of thousands of years in human pre-history and history and still exists in us today, hidden but always ready for action, whenever our consciousness, our poor reason and immature religious self call upon it.

It should not be understood here that I am against clarification of crimes and responsibility of criminals in the latest civil war in the Balkans. I oppose attempts to cherish (consciously and subconsciously) a vindictive, tribal-archaic, pagan self that hides in us all; a long time ago, I put forward a hypothesis on a parallel presence of pagan and biblical man in each contemporary individual.

A conscious or subconscious stir up of a vindictive part of us will once again, in future (near or distant), lead to a new bloodshed in a civil war (as described, almost like a prophecy in an essay by Ivo Andric, "A Letter Dated 1920"). Neither Cain nor Abel could exist alone, not in the Balkans, not anywhere in the world. The time will come and it has already come when God will ask Abel: "Where is your brother Cain!" There are only 36 truly just, pure and innocent in the world (according to a Hasid legend referred to earlier). "We are all guilty of everything" says Dostoevsky who will never cease to be relevant. Let's stop investigating who is to blame more because we will once again remain the only innocent! Let us remember often enough God's warning (V Exodus, 32, 35, and then Apostle Peter's Psalms and Epistles) My revenge is my reward! Who among people today takes no revenge and never forgives? The one person among the former Yugoslav peoples who repeats persistently the old proverb: *ubi bene, ibi patria*. No religious person could ever approve of such an insolent way of living (that is so attractive to young people today).

In the end of my presentation, you could ask me: aren't my arguments too utopian, idealist, unreal? What is the number of religious people (in Islam, Christianity, Judaism) who have similar views and should they be the only ones to meet in future and conduct a dialogue we call authentic? I don't know. I certainly stand for, and I believe many here share my view, a higher quality and a more sincere, briefly, a more authentic dialogue involving representatives of different religions than the previous discussions held among these representatives. A proverb from Valjevo says: *only hills fail to meet*.

I have a practical suggestion in the end: for our next meeting that will hopefully be held soon, we could split in small discussion groups on the second day of our conference. Repre-

representatives of all three confessions of the Christian religion should meet as a group first and then the Christian group could meet with the Islamic and, possibly Judaist group. If we discover that our religious beliefs differ more than we expected them to differ, general human postulates and basic foundations of all religions, that consciously and confidently repeat the experience and the message of all world's religions – Do not treat others in the way you do not want to be treated yourself – should prevail. Ivo Andrić is once again our common writer when he states: “You placed me in a dark spot where wind never ceases to blow, where restlessness fills the day and fear fills the night; a cloudy day and an eerie night. I was fighting the man's old battle to which God invites us through mystery.” Let that “man's old battle to which God invites us through mystery” remain our inner battle!

Ivan Cvitković

INTER-RELIGIOUS RELATIONS IN A MULTICULTURAL SOCIETY

There are few countries in the world which are not faced with different religions and confessions. This is a result of numerous social factors: from historic reasons to contemporary migrations and different economic and political processes which are taking place around the globe. Sociologists (especially sociologists of religion) who are researching impacts of religious or confessional denominations on social relations have become interested in this issue. The current review addresses inter-religious relations in a multi-religious society from a sociologist's perspective. This approach bears certain shortcomings as well as a few advantages. It is likely that theologians would take an entirely different approach but one of the strengths of a sociologist's view is that s/he is free from an analysis of multi-religiousness burdened by theological doctrines.

In the last ten years, Americans have become almost obsessed by such issues as “multiculturalism” and “multi-religiousness”. Rightly, they point out that the United States are a “diversified society” in which different cultures and religions have contributed to (instead of hindering) the country's development. In general, sensitivity to diversity is a customary feature of liberal societies. When tackling these issues, a sociologist operating on the territory of ex-Yugoslav republics faces at least four types of the “multi” phenomenon: a) “multi-religious”; b)

“multi-confessional”; c) “multi-cultural” and d) “multi-ethnic”. Naturally, it is difficult to engage in a strict classification of each “type” as multi-religious is often intertwined with multi-cultural and, in the local context, with multi-national. However, this is not exclusively true of the Southeastern Europe. It can be argued that mixed environments in terms of religion, confession and culture are not only the future but the reality of the contemporary world. One should not ignore the lack of consensus among sociologists regarding the definition of each of the “multi” types. For instance, Dr. Josip Zupanov argues that multiculturalism derives from state nationalism in which ethnic communities act as cultural rather than an ethno-national identity. According to this author, a pressure to create a multi-cultural society from ethno-national communities can be counterproductive. For the moment, we shall set such controversies aside.

Up until this day, multi-religiousness and multi-confessionalism have always led to *coexistence* as a natural outcome of development (“Oh, people, We are creating you from a single man and a single woman and We are splitting you in peoples and tribes so that you can get to know each other” – The Koran XLIX, 13). When using the term *coexistence*, as a sociologist, I do not imply a life near by another (as proclaimed by certain national and religious leaders) but a life with the other(s).

The time of religious and confessional imperialism is gone by. It has been replaced by a period of religious and confessional *pluralism*. Pluralism implies that a number of different groups acting in a society provide its multi-confessional characteristics. “Religion” and “confession” transform into “religions” and “confessions”, homogenous religious and confessional entities become plural. If we study the Old Testament or the New Testament or the Koran, we can notice that these holly scriptures contain evidence of religious pluralism. It is viewed therein as

a contextual and contemporary reality, the same way pluralism is viewed nowadays (religious, confessional, political...). It is clear that the time of “exclusion” of different views and other cultures is behind us. Instead of uniformity in intra-religious and intra-confessional relations, one should seek for legitimate diversity. Advocates of “pluralist theology” rightly emphasize past and current differences and disagreements in this field. Plurality of religions in a society is not inevitably conducive to conflict. Instead, it depends on the overall inter-religious and social relations. Pluralism can result in serious difficulties if one religion is upgraded to a “official religion” (or elevated on a pedestal by politics). The second danger emerges when religious pluralism attempts to close itself within the boundaries of the so-called “Abraham's religions”. Instead, it must be open to all. One thing is certain, however: pluralism cannot take imposed wisdom or majority votes in confessional or political traditions. Many contemporary societies consist of diverse ethnic, religious and confessional communities. Ethnic, linguistic and cultural differences bear an impact on inter-religious relations. Is it necessary to remind people of the war between 1991 and 1995? It has become clear in concerned societies that it is not good for them to adopt religious views as “supreme guiding principles”, nor is it good for them to become socially marginal. It is especially relevant to engage in a fair representation of (ethnic, religious and cultural) traditions of other groups within “our own” confessional community. We cannot expect “our representatives” to dictate inter-confessional relations. In this process of “representation”, it is key to avoid minimization or degradation of religious and cultural traditions of “others”. This should be taken into account by designers of religious education programs in public schools and by authors of textbooks intended for that purpose. Responsibility, of course, also lies with policy makers and institutions approving such programs and textbooks.

In this way, we can avoid *religious integralism*. Namely, the model of religious integralism typically emerges in the context of “fear” from domination by followers of “another” religious or confessional group, i.e. when a desire for preservation of one's own religious or confessional denomination is coupled with perception of deprivation. To a great extent, integralism reduces communication to membership in the same religious/confessional group and exclusivity is, in principle, defined in relation to followers of other religious groups. A dogmatic lack of tolerance is being transferred to personal intolerance among believers.

Sociological models of inter-religious and inter-confessional relations can be classified in at least three groups:

- a) *Exclusivism*: a sociological symptom is the attitude that one's own religion is the only “right”, “true” whereas others are “bogus”. This attitude fortifies religious and confessional boundaries and leads to a possible deterioration in natural ties with other religious and confessional groups. It can result in conflict. Hence, is it possible for religious exclusivism and religious/confessional pluralism to coexist? Certainly not. Words of the Spaniard Ibn' Arabia come to mind: “To a man whose religion is different than my own I shall no longer say: My religion is better than yours”. Of course, individuals living in Southeastern Europe have not only followed religious fanaticism and exclusivism – they elevated it to idolatry. One of the assumptions for ecumenism, trust building and reconciliation is to leave behind religious and national exclusivism.
- b) *Inclusion*: in sociology, diagnosed in an idea of a single world religion. Ignores differences in the interest of a general sense of community.

c) *Pluralism*: people adhere to their own religious and confessional membership while having full respect and understanding for beliefs of “others”. A variety of ecumenical movements and dialogues and other initiatives result from it. This idea is the origin of the World Council of Churches, World Religions for Peace (with a branch office in Sarajevo), Inter-religious Council of Bosnia-Herzegovina (actually limited to four confessions but it is expected to encompass other religious communities present in Bosnia-Herzegovina in future). Inter-religious services with representatives of different religious communities, each conducting a prayer in accordance with specific religious traditions and rites are being introduced in Bosnia-Herzegovina. All of the above initiatives help strengthen culture of religious pluralism among the population, either directly or indirectly. Naturally, these do not exclude further efforts in search for new forms and contents that can help reduce religious and confessional distance that was left among the believers after the war. The conflict in former Yugoslavia was not only among Serbs, Croats and Bosniacs, as defined in terms of ethnicity, but also among members of different religious communities (Orthodox, Catholic and Muslim). Any attempt to list empirical evidence in support of this claim would deter us too far away from the topic.

In order to eliminate reasons for misunderstanding, let us return to the first model (exclusivism). To a greater or lesser degree, every religion considers itself as the “true” one. Bhagavad-gita (XVI, 18) talks about the “true religion”. “Abandon all religion and give yourself in to Me” (XVIII, 66). Similar exclusivism can be spotted in the Old Testament as well as in

the Koran. Allah's religion is a “true religion but most people ignore that” (XXX, 30); that is “the only true religion” (XXI, 92), etc. From a theological or a theoretical perspective, the attitude “my religion is true”, “it is the best one” is a viable attitude. A sociologist, however, is puzzled by such terms as “the best” or “true”. Are we not implicitly imposing our criteria for assessment of “the best” or “true”? A sociologist starts from an attitude that life in a plural religious society requires us to abandon the debate on whose religious and confessional tradition is “true” or “good” and whose traditions are embedded in “evil”. Were not evils in the world (including those in the last century of the second millennium) committed in the name of almost every “living” religion?

I suppose that some believers will have a hard time accepting this claim. They believe that it is their duty to emphasize the “true” nature of their religion. They do not enjoy statements that all religions are equal. Nevertheless, they need to get used to them. Intellectual honesty requires believers to acknowledge that it is impossible to hold any religious culture superior to others. If someone cherishes his or her religion and confession (as should be expected) it is not necessary to hate and prosecute “others”. Conflicts are not an outcome of coexistence of different religions and confessions but of a “spirit of intolerance” which needs to be abolished.

Having said this, we do not intend to neglect similarities and differences among religions. We are fully aware of sociological differences resulting from different rites, places of origin and cultural dispersion, doctrines, ethical teachings, relation to the world around, etc. For instance, let us take participation in communal services with huge discrepancies in different religions. Another example is sought in sacrifice: in some religions, people sacrifice animals; in others, they sacrifice flowers, fruit, fra-

grances, food, etc. Certain religions require that a head be covered during prayers – others forbid that. In some religions, people pray with their hands held together, in other religions, they stand with their hands on their sides, yet in other religions, they are seated with their legs crossed, etc. The stated and other sociological differences, however, do not entitle anyone to disrespect the “other” and to consider his or her religious rituals as less worthy. It is a nonsense, at least from a sociologist's point of view, to debate which religion is superior to another or the others.

This brings us to another sociological element relevant to coexistence: *tolerance*, acceptability. It ruled in China, India, Roman Empire and Islamic states, to state just a few examples. In his “Debate on Tolerance” , Voltaire describes tolerance with regard to other cultures and traditions. He used an example from Athens where there was a shrine dedicated to foreign goods. “Is there any stronger proof of care for all peoples than respect for their cultures?” (Voltaire). Tolerance has never started a civil war , whereas intolerance covered the earth in corpses and blood.

Tolerance is not about saying “I am tolerant”. Tolerance means being tolerant to another and different (ethnicity, religion, confession, way of thinking, political beliefs...). Tolerance is an assumption for civil society, not only one of its values.

Sociologists agree that tolerance makes no sense if its subject lacks political power (only if I have the power can I be tolerant with the powerless). It is wrong to understand tolerance as bearing something (that is why we do not call it ability to bear), because one bears what one must bear. It is wrong to reduce tolerance to indifference. Being indifferent does not mean accepting differences and tolerance does. Self-control and care for the other is deeply rooted in tolerance. Tolerance is an ethic value. In ethnically and religiously heterogeneous societies, the

question of ethnic and religious tolerance is of particular relevance. Being tolerant to other cultures, peoples, religions has eventually acquired a meaning of being civilized, well bred, with good manners. Only in turbulent national and confessional passions (a “Bosnian pot” during and after the war) could you be seen as “fighting against your own nation and religion” if you were in favor of tolerance (or willing to participate in conferences like this one)!

Sociologists are right to point out that freedom of confession for members of different religious groups should not be equated with spiritual tolerance. Tolerance requires us to withhold from interference in actions and thoughts of others when they do not suit us. Precisely, tolerance is expressed in our relation to things we dislike.

Lying at the other end of the spectrum from tolerance, intolerance in a multi-confessional society can spur a tendency to make the “holly” an integral part of the official social life. This leads us to fallibility of reconciliation, conflicts and prosecutions.

It goes without saying that there are limits to tolerance. We cannot tolerate nationalists, fascists, racist behavior and violation of freedoms. Hence, intolerance can be justified only in relation to behaviors hindering the implementation of tolerance. Religious tolerance and equality among the states have become the “sacred values” of modern times.

Our relationship with other and different is important for coexistence. Sociology of history alerts us that there is nothing new in representation of other as barbarian and self as hero, human and just individual. Insulting and degrading others leads to insulting and degrading oneself. This is especially obvious in social conflicts which, among other things, bear an ethnic and religious symbolism. Thus, even in the aftermath of the war in

Bosnia-Herzegovina, there was a “fear from the other” along with the old and new prejudices concerning “others” as a result of wounds acquired during the warfare. Justifying oneself and putting the blame on others for horrors committed during the war in the period from 1991 to 1995 was a sign of both “national” and religious ill-being.

Acceptance of “other” is an ethical commitment. “Living” religions impose respect and love for the neighbor. Nowadays, this means taking a step forward and engaging in a dialogue with neighbors (we do not imply literally and solely with those living next door). We are referring to those we call (and who identify themselves as) “others” and “different”. We ought to be able to cooperate with and learn from those “others” and “different”. Not only talk to each other but also be ready to hear what “others” and “different” think about “us”. Listen to their arguments and be willing to adjust our own attitudes and opinions. In order to establish a successful inter-religious dialogue we need to admit in all honesty that that traditional beliefs concerning others act as obstacles. Each individual is responsible for disposing of this part of tradition along the way.

The state of fear after the war, social and ethnic distance can be overcome through *dialogue*. Dialogue is becoming increasingly important at the beginning of the 21st century. It is not a surprise then that a separate “theory of dialogue” is being developed nowadays. A sociologist could claim that there is no Islam or Christianity but only Muslims or Christians (people, not religious entities) which enables them to engage in a dialogue. Dialogue with other religions and pluralism which respects integrity of different religious traditions “lies before the destiny of the world” (J. Polkinghorne). In other words, those among us living here who can understand what is common to Judaism, Christianity and Islam and to their outcomes, they have a future.

In a plural society, religious communities will find sufficient grounds for dialogue: from joint assistance and initiatives aimed at mitigating social problems, to ecology, drug problems, peace, reconstruction of devastated religious shrines. The truth is that religious community leaders have not encouraged violence and devastation of shrines, but unfortunately, perpetrators of those crimes were often adorned by religious symbols. To make things even worse, they believed that they were doing something “in the name of” and “benefiting” those symbols!¹

Participants in a dialogue need to be free to identify themselves (“we” should not decide who they are and what “they” represent). In a plural religious and confessional community, composed of people with different religious views, a dialogue can be conducive to harmony. Dialogue is always spiritually enriching for the participants. Each participant in a dialogue should be ready to “instruct” other participants as well as to “be instructed”. There are no predefined roles for “teachers” and “pupils” in a dialogue. Everybody should play both roles simultaneously. An opposed scenario is to project converting “others” as an aim of a dialogue or to “raise their doubts” about their own religion – such a dialogue is set for failure.

Dialogue requires *trust*. Furthermore, trust is necessary in the process of reconciliation. “When there is abundant reason to hate in a state, religion must offer numerous ways to reconcile” warned Montesquieu. A common aim of leaders of all three religions with the largest number of believers (Muslim, Orthodox and Catholic) who have (possibly without their fault) been “dragged in” the war and loss of trust, should be to stand against

1 Helsinki Committee warns in their Report on violation of human rights in Bosnia-Herzegovina (No. 34–12/99) that there is still occurrence of attacks on religious community premises and sacral buildings, devastation of graves, etc.

abuse of religion and confession for nationalist or political purposes. They should stand above such primitivism if they wish well for themselves and the peoples. One of the preconditions for reconciliation in Southeastern Europe is self-criticism by religious communities regarding their role in conflicts. "Everything must be done in order to build trust, and everything that can hinder it should be avoided" (A. Einstein).

In multi-confessional environments in which it is empirically true that confession matches nationality, like in the former Yugoslavia, inter-confessional relations can be harmed by deification of a nation². Unfortunately, the last decade has shown that individuals belonging to any of the traditional confessional communities are equally inclined to doing that, although there is no space for deification of a nation in the tradition of Abraham (Judaism-Christianity-Islam). They are all children of the same Father, to use theologians' terminology. Hence a true believer should adore his or her nation in equal moderation as that of a true democrat. Deifiers of nations keep forgetting that origin and nationality play no role before God. Instead, faith counts (I am taking into account here only Christianity and Islam for their

2 "One could think that creation of an official, national church, as was the case in many European countries, would strengthen the feeling of togetherness because it links national and religious identity and gives to citizens, in addition to political contents, common cultural features. In fact, it seems that the opposite occurs. In countries with an established church, where religious identity is more prescribed than voluntary, people often lean towards secularism and, in many cases, become truly anti-clerical. On the other hand, countries without an established, official church, often feel a high degree of an honest religious membership. That is also the case of the USA, where no official church was established and despite an increasingly secular public life, the country has continued to enjoy a much higher degree of religiousness than any European country with a national church" (Francis Fukuyama, *Pomirenje*, Zagreb, "Izvori" 200, p. 3000)

relevance in events over the past decade). Originally, both Christians and Muslims rely more on unity before God, than on differences between nations.

In the aftermath of the war in 1991 – 1995, there was a, maybe even subconscious, spread of religious symbolism. Let us state two examples. Religious symbols were placed in parts of the Federation, in public squares and on surrounding hills! Since the state determines where and when its symbols can be placed, religious communities should do the same thing when it comes to their own religious symbols. In principle, putting up religious symbols should not be irritating for anyone. However, if it is done in micro-social environments with multi-confessional characteristics and in a way that we witnessed (a domineering presence of a symbol of a single confession) then it gives us reason to worry. It is seen as religious exclusivism that cannot be recommended in modern social relations. In addition, members of all confessions have “sacrificed their lives in the war so that their nation and confession could survive”. Ceremonies have been introduced on the Dan Sehida, Dan Zahvalnosti, etc. (elements of civil religion). But that is an issue for another discussion.

Let us return to inter-religious and inter-confessional social relations. Every relation of one to another religion, as a rule, is a relation of a “majority” to a “minority”. Social environments characterized by an outstanding multi-confessionality are rare. Every religious community encounters this problem of “minorities”. Every religious community was a “minority” at the time of its inception and maintains this characteristic throughout its history, sometimes in different geographical locations (and sometimes even in the environment where it was created). “Minority” groups often live in separate areas in order to preserve their specificity. Usually “bordering” communities fear conversion to a discriminating minority and people are ready to keep

a low profile about their religious and national identity to preserve their social status. For this reason, it has often been said that a relationship with other, “minority” communities is a mirror of cultural and religious open mindedness of each community, including religious ones. In other words, it reflects the state of inter-confessional relations.

Why should members of a “majority” religion make an effort, as a sign of tolerance, regarding “minority” religions? To support freedom of religious beliefs; tolerance to their holy scriptures; right to preserve a specific religious culture; right to preach their own religion; right of their believers to organize family life in accordance with religious affiliation; enable them to develop their own publishing and information structures as well as links with such services in their religious centers instead of objecting to it; enable them to write and disseminate their publications, translate their literature from other languages; create conditions for cooperation and unhindered communication of a religious “minority” with its center in another state; create enabling conditions for erection of shrines (as well as the right to acquire those shrines through purchase or endowment, etc.); right to establish and operate charity institutions; access to local and foreign schools for their representatives; respect for their religious holidays; respect for their diet, etc.

Throughout multi-religious communities in Southeastern Europe, there is a need to raise awareness that unity and diversity are not mutually exclusive but inclusive. Awareness regarding unity which includes and promotes diversity (M. Babic) leads to a full life. Religious pluralism implies plurality of differences. Awareness raising on peaceful coexistence, mutual responsibility and respect for different religions and confessions is needed. It is necessary to raise awareness on interconnectedness of all religions and confessions. To do so, it is necessary to have an

ecumenical mind that has been defined by Karl-Josef Kuschel as “knowledge of each other, mutual respect, mutual responsibility and mutual cooperation”³.

This was a brief account by a sociologist regarding inter-religious relations. Of course, it is possible to view these issues from other perspectives.

3 Karl-Josef Kuschel, *Spor oko Abrahama*, Sarajevo 2000, “Svjetlo rijeci”, p. 217

Srdan Vrcan

LACERATED BETWEEN
ENORMOUS CHALLENGES AND
INADEQUATE RESPONSES:
RELIGION IN THE NINETIES IN
THIS REGION

I.

The original title of my contribution to this debate which I have prepared and printed in advance reads: “Lacerated between Enormous Challenges and Inadequate Responses: Religion in the Nineties in this Region”. The original subtitle reads: “A contribution of a sociologist observer who, as an outsider, participates to a debate on interreligious dialogue, and not to an interreligious dialogue”. However, the course of the discussions at the conference so far has motivated me to reformulate my paper and tune my present-day intervention into the debate in a different way. This means, therefore, that the original title has become partially misleading. I wish now to insist upon some ideas which I have practically disregarded in the original version of my paper, but which I would like to underline now with greater emphasis.

The original version has taken some general ideas as my mottos to indicate in advance the meaningful framework which my analysis and my arguments have been situated in and would

move in. Now, I would change the choice of my mottos. First I would mention M. Weber's ideas that "if we stay on empirical grounds, we cannot arrive at one God nor at a Good God but to a plurality of Gods". As my second motto I would quote E. Gellner stating "the courses of nationalism did never run smooth".

There is no doubt, of course, that current efforts aiming at promoting an interreligious dialogue, particularly in this region, now merit all our support. There is no doubt either that similar support is deserved by all efforts which may contribute to stabilisation of peace and to more than welcome reconciliation in this region and in South Eastern Europe in general. However, my sociological demon reminds me that there has always been an a necessary connection between efficient therapy and a valid diagnosis. It is difficult to arrive at a competent and promising therapy if the diagnosis does not hold. It means that a sociologist, conceiving sociology and practising it as an endeavour which, according to N. Elias' formula is a "myth destroying one", ought to underline at the very outset of such a discourse a crucial preliminary question. It is the question: is it plausible to initiate and open a discourse on interreligious dialogue here and now by assuming that it is intellectually legitimate just to turn the page of history forgetting everything that the nineties have experienced and witnessed to in this area. Namely, to turn the page of history and begin an interreligious dialogue on a new page as if there were no yesterday to remember, or as if our yesterday were completely irrelevant for our today. It practically means to forget two crucial and elementary facts highly significant for every interreligious dialogue *hinc et nunc* to have a minimum of credibility.

The first is the fact that the nineties witnessed an unequivocal and uninterrupted large scale political mobilisation of religious creeds and religious memories as well as of a large part of

the available religious resources of meanings and, in particular, most directly of religious symbolism for the purposes of political strategies of an apparent orientation and nature. It means, of course, not for the purposes of any and all political strategies at large, nor equally of all political strategies at disposal in the region here and now, but for the purposes of rather precise and deliberately selected political strategies of nationalist orientation. I would venture to maintain that, without such a political mobilisation of religious resources of meanings and symbolism, the respective political strategies could not have obtained the support they did obtain and would have exhausted their political charge rather quickly.

The second is the fact that the same decade did witness how the leading confessional institutions, acting practically as the political legitimising institutions of the first order, had provided and granted political legitimacy to political strategies to be easily identified as basically pursuing the identical, but under present circumstances, diametrically opposed political ideal. Their ideal is best expressed, in sociological terms, by E. Gellner's formula "One nation, one culture, one state" or it has been, in political terms, best expressed by the well-known G. Mazzini's formula "One nation one state, and only one state for each nation"; or by the XIXth century German political formula: "Every nation one state, and the entire nation in one state". It was evident since the beginning of the political crisis in the region that the political strategies, pursuing such a political ideal, would almost by necessity lead to very vehement and permanent social conflicts which would very probably explode in armed conflicts and dirty wars to be waged as a kind of total wars which would not recognise and respect the fundamental distinctions between the warriors and the civilians, men and women, the armed and not-armed, children, elders etc. Accordingly, no one would be secured and guaranteed the protected status of civilians.

In substance, the total war was conceived of, and planned not simply as a war between armed forces, but as a war between peoples as such (*gentium*), and, therefore, it was practically waged as a war with manufactured orgies of violence, war crimes, extermination and barbarism even at the level of everyday life. It is an undeniable fact that the religious institutions did supply such political strategies with some kind of legitimacy in strictly religious terms which means not just with common legitimacy from below, but with a peculiar type of legitimacy of a higher order – numinous legitimacy and legitimacy from above. It does not mean, of course, that the wars fought in the area were religious wars, or that the armed conflicts were basically conflicts of the established faiths. Quite the contrary, there is no doubt that wars waged in the region were political wars and wars produced essentially by politics, in accordance with the famous von Clausewitz's thesis that wars in general were but continuation of politics only by other means and methods. However, it is underlined that political strategies, leading to the dirty wars and provoking armed conflicts on a mass scale almost everywhere (and motivating some of the most cruel orgies of violence and barbarism) have practically obtained some kind of general legitimacy in religious terms, too. They were able to reckon with, and lean on legitimacy of that type, albeit not all in the same manner.

This argument may be elaborated in a more precise way. Namely, it may be argued, with good reasons, that the nineties witnessed some more complex and more sophisticated interventions of religion and religious institutions into the sphere of social conflicts with an easily identified political background.

Firstly, they gave an important contribution to raising the level of credibility of political stratagems aimed at extracting the social contrasts and conflicts in this region out of their actual and historical context and surroundings, in order to project them

to a background of quasi-ontological or anthropological nature, by depicting them as supra-political conflicts between radically different (basically irreconcilable, mutually incommunicable, totally distinct) types of cultures and civilisations, and, in the final analysis, between radically different and mutually opposed types of men.

Secondly, they have given an important support to an increase of credibility to efforts to introduce and normalise an almost total dichotomisation of the society and of the entire social space as well as of the social actors involved and engaged according to the well-known exclusivistic logic of “an authentic son of the fatherland/ an actual or potential national traitor” or, according to the logic, “friend or foe”. In this manner, they helped to increase the legitimacy of the new emerging states, constituted upon the very principle of coherent social inclusion and very rigid exclusion. They operate by claiming to be based upon the fundamental distinction “friend or foe”, creating an internal consensus by constant use of enemy images and by permanent waving with some kind of political scarecrows.

Thirdly, they have, volens nolens, reinforced to a considerable extent the process of Manicheisation of the existing social and political conflicts by describing the opposed sides, on the one hand, as the authentic representatives of the Good as such, or, on the other, as the very incarnation of the Evil as such. They therefore, depicted the current political conflicts basically as conflicts between the innocents and sinners, disregarding in that way Neihbur's warning that political conflicts are always conflicts between sinners, and not between sinners and the sinless. It was religion to give an important impetus to the systematic angelisation of one side and satanisation of the other.

Fourthly, it is the religions to give additional credibility and alleged unquestionable status of cultural normality to current interpretations of national history, basically defined in very tragic

terms, and thus suggesting to the warring sides that the time had come to finally redress all the century long wrongs the respective nation and faith had suffered, as well as the time to correct all the unpaid bills with an history allegedly unjust and unfair to one's nation and one's faith, and to generations of their respective forefathers. This is the case with Croats, when their national history is being described as a Calvary of the Croatian people, or a series of Calvaries occurring during centuries (as done, for instance, very recently by the Catholic bishop in Dubrovnik). It is the case with Serbs when their national history is described as an authentic martyrdom of Serbian people due to their alleged sincere dedication to the Kingdom of God and celestial values. This is finally the case with the history of Bosniacs Moslems who have been described, as done by R. Mahmutčehajić, as the permanent victims of a holocaust against Moslems. This holocaust has allegedly lasted for centuries in this region and was repeated in the nineties. There is no doubt that such interpretations of national history suggest to many that the present conflicts represent essentially a kind of ultimate countdown which all the living forces of the nation and faith should be mobilised for.

Fifthly, they played a very important role in the symbolic occupation of the territory, mostly disputed one, and of the entire social space with a parallel colonisation of geography of everyday life with religious and national symbolism ending into an elimination of all the differences between the state, politics and civil society, as well as between the public and private life. Such a damage to the autonomy of civil society and the private occurred in a more drastic way in Republika Srpska and Krajina than in Serbia itself.

Consequently, the preliminary question whether is it possible or not to simply forget everything, and open a new page when the nineties saw how quickly and easily transcendence and

the sacred could be practically captured in order to serve to nationalist political objectives and purposes and to legitimise political strategies living and feeding themselves upon a speech of hatred and which had led almost by necessity to armed conflicts easily to predict as well as to systematic recourse to violence, war, massacres and expulsions of mass dimensions. The current interreligious dialogue ought to come somehow doctrinally or theoretically to terms with such a tragic experience in order to have a necessary degree of credibility. It ought to face and consider the fact that this area saw in the nineties the drastic emergence of two major trends of world dimensions, described by R. Robertson as a politicisation of religion and religionisation of politics. The first one manifested itself in the fact that the main stream politics have obtained almost everywhere some kind of religious attributes and quasi-religious functions, pretending, on one side, that politics has not to do only with the relative but it is based upon or it ought to do with the allegedly ultimate points of reference which are, therefore, of transcendent, absolute, total and sacred nature, and have to be non-problematic and uncontested. The second trend has become visible in the shift in the sphere of the religious by turning religion – religious identity, religious belonging, religious symbolism etc. basically into relevant political facts, and making religion to function practically as politics. Upon such a background we could see a political instrumentalisation of religion going on since important individual and collective religious options had been taken upon evident political motivations and for political purposes, and not religious ones, and the least of all spiritual. At the same time, we have been witnessing a parallel religious instrumentalisation of politics as important political options were not primarily motivated by political reasons and for political purposes, but by religious reasons and for confessional purposes.

I would argue that a further step in this direction ought to be made: for an interreligious dialogue to be credible here and now, it has to face the fact that it did happen on the level of social reality. This has already happened before in the social reality of Northern Ireland, as described by J. D'Arcy May. Religious institutions, in spite of good intentions, had approved, in different social contexts, the causes of the conflict, and they had taken side with their people, practically acting as “chaplains of the warring sides”.

II.

Let me now turn to the first and original version of my paper by summarising some of my ideas and arguments.

1. The first substantial thesis of this version is that the main stream of events in the late eighties and the nineties in this region has represented a major challenge to religion in general and in particular to three world confessions persisting and operating for centuries in the region: Catholicism, Orthodoxy and Islam (although not in the same manner and in the same degree). A combination of tremendous challenges did emerge owing to two parallel sets of circumstances : the one has the objective extra-religious, historical, social, political and cultural nature, and the other has the subjective intra-religious nature.

2. It seems evident to me that some important challenges did arise when an area which had been for centuries a major place of encounter of three world confessions – existing in mutual vicinity and permanently facing one another and having produced some kind of their living together and alongside to the others, and having found some ways of their more or less peaceful coexistence in a large number of cities and villages –

has blown up recently at the very eve of the third millenium into dramatic violent political confrontations leading almost by necessity to a series of armed conflicts and cruel and dirty wars. It is an enormous challenge to religion caused by the mere fact that some kind of the past pluri-religious living together – without mutually exhausting themselves in permanent confrontations or without exterminating themselves in some never-ending conflicts in times when nobody spoke publicly of inter-religious dialogue and ecumenism – seems to have come to its ultimate end just now. It is a serious challenge when the pre-existing religious map of the area seems to have undergone a drastic re-mapping by turning the region from a pluri-religious and mixed one into three mono-religious and religiously cleansed ones. There is something both very distressing and very challenging in the fact that some arrangements that used to function for a long time as a pure fact of everyday life, have practically died down at the end of the twentieth century. It ought to be a disturbing fact that the present-day generation of believers and belongers have not been able to save what their ancestors of believers and their preceding generations had been able to create and to implant practically into their everyday lives as a kind of social and religious normality, however unstable.

3. The more challenging is the fact that the re-mapping of the religious map of the region was carried out in such a horrible and barbaric manner by victimising and traumatising a very large number of persons. For the sake of illustration, one may underline that a recent survey research in Bosnia and Herzegovina has indicated that 41,8 percent of Muslim respondents and 36,9 percent of Catholic respondents declared to have lost some property during the war, that 34,0 percent of Muslims and 19,7 percent of Catholics have lost some members of their families due to the war, 11,8 percent of Muslims and 8,0 percent of

Catholics have been wounded or hurt themselves and 14,2 percent of Muslims and 12,9 percent of Catholics have been expelled or had to leave their homes. If one makes a comparison, following E. Gellner's comparison of the two maps of Europe: the pre-modern and pre-industrial one, similar to Kokoscha's confused paintings and the one of the modern and industrial Europe, similar to Modigliani's clean paintings, with the area of former Yugoslavia, then one may come to the same conclusion of a radical change (i.e. from a map in Kokoschka's style map existing twenty years ago to a map in Modigliani's style emerging today). One should not forget, however, that between such a change in maps there are some hundred thousands of dead, several hundred thousands of wounded and hurt, at least some two and half millions of refugees, expelled, and displaced persons, several hundred thousands of destroyed and damaged homes, and billions of properties and resources destroyed and wasted. This change in the "aesthetics" of the national and confessional map of the region has had undoubtedly a very high price in terms of human lives and sufferings. It may be plausibly argued that it certainly ought to represent a major challenge to the contemporary religion.

4. There is also an important challenging charge in the fact that the region of former Yugoslavia may be considered as an area in which some of the contemporary trends of wider world dimensions did emerge in their most radical and extreme forms. Basically, this region may be conceived of as a testing area in which the ramified consequences and outcomes of such contemporary trends have become very visible. Such are, for instance, the consequences of a presumed world wide shift from the politics of interest to the politics of identity and/or a turn to ethnicification of politics and politicisation of the ethnic, as well as a shift in terms of a radical and total, politicisation of culture,

bringing about a radical change in the very nature of the contemporary social conflicts by turning them from negotiable ones into non-negotiable (“either – or” and “all or nothing” “life or death”) conflicts, and making practically the notion of culture a “dangerous notion” similar to the notion of race in racist ideologies, which has been recently best hinted at by the biting T. Eagleton's assertion that culture is not anymore the music you put into your walkman and listen to, but what one is killed for in Belfast or Sarajevo. There is little doubt that the area of former Yugoslavia may be seen as a privileged area to bring to light also the probable outcomes of a contemporary trend of de-pri-
vatisation of religion (Casanova), not leading to some kind of welcome re-normativisation of politics and economy but to legitimising nationalist political strategies in religious terms. At least some of the possible outcomes of such a trend are beyond any dispute. It is rather difficult to argue that such a trend has not been in operation in the region or that its consequences and effects are hardly discernible.

5. Finally, it seems also that the main stream of recent events in former Yugoslavia has confirmed a well-known M. Weber's thesis of a possible resurrection of ancient gods in the modern world, but rather in order to renew their eternal battles ensnaring contemporary men in them, than to pacify and spiritualise their lives.

6. Let me now turn to my description of some intra-religiously motivated challenges. There is no doubt that the levels of present-day challenges to religion have been raised very high, owing primarily to some public declarations of the high religious dignitaries stimulating enormous expectations. Basically, the region of former Yugoslavia may be seen as a veritable testing ground for the degree of realism inherent to such expectations.

Firstly, there could not be any doubt that such challenges may be seen as deriving, for instance, from the public claim made by pope Paul VI in his address to the UN General Assembly in 1976, stressing that the Catholic Church was “an expert in humanity” as well as from the more recent pope John Paul II's repeated claims that the same Church has been the champion of “a new civilisation of peace and love”. Recent developments in former Yugoslavia may be legitimately analysed by being projected to the background defined by such claims, and these developments may be seen as a testing ground to prove or disprove the alleged “expertness in humanity” and the sincere dedication to “a new civilisation of love and peace”.

Furthermore, there is no doubt that such a challenge might be derived also from, for instance, pope Wojtyla's jubilant declaration in Rome in 1990 and in Prague in 1991 that “God has won in the East”. It is the winning side which ought to be somehow responsible for at least some of the consequences of its victory, or at least arising in the wake of it. The area of former Yugoslavia may be seen as the best possible testing ground on the contemporary European soil to assess realism of such expectations.

Secondly, one recall very high expectations, long cherished in regard to the probable and welcome role of the religion in the former communist East and Central Europe, in motivating and stimulating an anticipated and welcome tidal wave of the religious revival in the too-secular Western Europe, described recently, by P. Berger, as an area of “an actual Church catastrophe”. Such expectations were expressed in the recently recycled and emphasised formula “Ex Oriente lux”. It is worthwhile to recall that even cardinal König asserted optimistically, many years ago, that “the Christians from the East would give a lesson to those from the West” (Riccardi).

The same may be repeated for Eastern Christianity in view of similar expectations generated by the fall of communism. To illustrate such expectations, one may quote the Greek Theological Association president stating at their annual conference in 1990: "After the collapse of the Marxist Leninist regimes and the complete failure of the Capitalist systems to form human communities... Orthodoxy is the only possibility for United Europe to become a community with a human face". The same may be illustrated by quoting D. Djordjevic, having written optimistically in early 1991 that "owing to an eclipse of the socialist ideology, a very favourable social, cultural and spiritual climate has been created not only to a re-birth of Orthodoxy, but for its blooming". Therefore, he expected that the Orthodox faith would initiate its march to the West, and that it would certainly offer "to millions of men love and peace, felicity and tolerance. It would offer the possibility to find meaning of life and reason for living as well as the feeling of equilibrium and stability", culminating in "a lasting emancipation of the interior man in his spirituality".

One may also quote A. Izetbegovic, writing that "Islam has never wanted to be a nation only. It has wanted to be a people inviting to good and preventing evil, performing, therefore, a moral function". Islam means, for future and practical human efforts, an invitation to create the man as the bearer of the harmony between body and soul and a society, the laws of which would be elaborated in such a manner to reflect and not to erode that harmony". It is legitimate to raise the question as to what happened to such expectations.

Thirdly, it seems that the region of former Yugoslavia has been historically so pre-arranged that it may prove the sincerity, as well as the feasibility of ecumenical public proclamations. It is an area where ecumenical ideas and ecumenical practice could

be best corroborated at the level of everyday life. If Ulster or Northern Ireland may be seen as a European testing ground for ecumenism in operation, then the area of former Yugoslavia ought to be considered as far more relevant very favourabl since the late eighties.

7. Therefore, it seems to be rather reasonable to argue that the challenges to religion in general have been almost immense, and that actually they have involved more than what usually concerns the degree and intensity of humanitarian and relief activity, traditional to all religious institutions and organisations in case of armed conflicts and war.

To summarise: tremendous challenges to religion and religious institutions come from three crucial facts: a) the fall of communism has opened new possibilities for religion and religious institutions by eliminating the previously existing institutional pressures on religion, and by turning religion from theism with no public functions into theism with some crucial public functions, b) the emerging and dominating nationalist political strategies, characterising so far the transitional processes and including politicisation of religion and religionisation of politics including politicisation of religious belonging and religious differences, and c) very high expectations regarding the role of religion after the fall of communism including its role in transitional processes.

8. However, it should to be added that in assessing the actual responses of religions involved, the role of religion in the course of recent events ought not be assessed solely by taking in consideration some selected admirable feats and noble words of some religious virtuosi, or some public proclamations, but also the words and deeds of institutions, governments, parties, movements, organisations, groups, outstanding personalities and others, identifying themselves as believers and belongers. They

have been interpreting, motivating and/ or legitimising their actual acts in apparently religious terms. In the same way in which the role of religion in the conquest of Latin America should not be judged by taking into account, for instance, Las Casas' noble words only. Furthermore, one should take into consideration not only what religion did indeed in the nineties in this region, but also what it did not do or failed to do. The credibility, for instance, a collection of documents of a Church in Bosnia and Herzegovina referring to its attitudes to the war does not depend so much on what it did mention and did state in the documents, but on what it is systematically silent about (Ahmići, Dretelj, Počitelj and so on). At the same time, one ought to take into consideration the specific lesson of the long war in Lebanon, described by A. Beydoun, that is, the fact that many Lebanese intellectuals and some institutions were sincerely in favour of a stable and just peace and multi-confessional living together. They frequently used to condemn publicly the violence and armed conflicts, but they had not been willing and ready to accept the very principles upon which such a stable and just peace and living together might be reached and secured. Basically, they were not able to recognise an intrinsic, but necessary relationship between the specific political goals and violent means used for their actualisation. Finally, it is obvious that, as the abundant historical and actual experience warns, there have always been ways to connect the public rhetoric of peace with the practice of legitimising political strategies resorting to violence and armed conflicts.

8. The third substantial thesis is that, taking into consideration the responses of religion and Churches to the challenges identified and described, such responses were at least not on the level of the emerging challenges, and at most they were very contradictory and ambivalent. It is very hard to come to a

different conclusion taking into account a simple fact that they were facing political strategies which had deliberately opened the Pandora's box releasing the demons of hatred, violence and barbarism.

It is also argued that the dominant responses are not unique, but are more or less similar to the religious responses already seen in the long creeping war in Northern Ireland. There is a similarity in the fact described by Bradford: when one scratches a political follower in favour of the union with England in Ulster, one would find, in nine of ten cases, a fervent Protestant and, vice versa, scratching a man with the opposite political views, one would certainly find a Catholic. This is certainly valid for our area too: for instance, if one scratches a fervid Croatian nationalist, in nine of ten cases one will find a devout Catholic, and the same would happen, vice versa, with a Serb nationalist, etc. It is suggested that Northern Ireland is a very relevant case because it is there that the limits to noble proclamations have become very visible as in this region. It is worthwhile to recall E. Gallagher and S. Worrall in the following conclusion: "The Churches have consistently condemned violence on both sides; and there is no doubt that the vast majority of their practising members support them in this and sincerely want 'peace': it is in the translation of this general will towards reconciliation, which they have effectively fostered, into practical steps that would be socially and politically effective, that the Churches have so far failed".

Appendix: First intervention in the discussions

I have to note that the discourse on interreligious dialogue has been so far a discourse *sub specie aeternitatis*. This means, according to my point of view, basically a discourse on universal

and almost extra-temporal pre-conditions of a dialogue as such. I have to confess that I am interested primarily in a discourse in an interreligious dialogue *sub specie temporis hic et nunc* and particularly in this region, which is the meeting point of the three major world religions. I feel that a discourse on a dialogue among them ought to take into consideration some elementary facts relevant for a welcome interreligious dialogue here and now.

The first is the fact that the discourse on an interreligious dialogue in this region has not been an absolute novelty, but, contrary, it has been on the agenda already for more than twenty years. In fact, one ought to remember that it has been the Catholic Church to open, at the Vatican II, a doctrinal discourse on a dialogue as an important issue in the contemporary world (in the context of the Vatican II, opening of the Catholicism to the modern world). Therefore, a dialogue was not conceived of, and offered at the Vatican II, and initiated only or primarily as an interreligious dialogue, but as a dialogue with the modern world and modern culture, and primarily with those components of the modern culture that are secular in their nature and orientation. For that purpose, a specific secretariat was created in the Vatican under the significant title of the Secretariat for non-believers – *pro non-credentibus*. The Secretariat began to publish a review with a symptomatic title of “Atheism and Dialogue”. Consequently, it may be reasonably maintained that a dialogue was conceived of as a necessary instrument in what at that time was called a more general strategy of “aggiornamento” of Catholicism and of the Catholic Church to the modern world. Very convincing and acceptable arguments in favour of such a dialogue were elaborated and made public by Kardinal König when he was appointed to be the first head of that Secretariat. And a series of encounters were organised and promoted by the Church with that purpose. However, it must be asserted now that a

dialogue based upon Kardinal König's considerations belongs definitely to the past. And it belongs to the past since the beginning of Pope Woytila's pontificate. It belongs to the past not by chance, but consciously: the Catholic Church has deliberately abandoned the idea of an open dialogue of such a type, reducing it to an interfaith dialogue only. And this was a move located within the wider and more fundamental shift in the Church orientation: from aggiornamento of Catholicism and the Catholic Church to a new evangelisation or re-evangelisation of Europe in which Europe has to re-discover its genuine Christian foundations and its Christian, but basically Catholic soul. It is argued here that the first fact not to be forgotten today is that an important restriction of the scope of a welcome dialogue as a means of reconciliation and tolerance has already been introduced.

The second fact to be underlined with an emphasis on the current discourse on dialogue as interreligious is that such a dialogue in this particular region has not been a radical novelty either. Such a dialogue has been initiated long ago and it has been practised occasionally for years with its ups and downs. One should be aware that some high Catholic dignitaries used to boast that some kind of dialogue with the Serbian Orthodox Church had not been interrupted during the war in Croatia and Bosnia and Herzegovina. Therefore, it seems very plausible, at the beginning of this round of talks about interreligious dialogue, to raise the preliminary question about the effects and outcomes of the up to present date Catholic-Orthodox dialogue. It seems to me that the answer to such a question must be spelled in rather negative terms: it is evident that the worst armed conflicts were not prevented or alleviated. The very orgies of violence occurring frequently in the region were not eliminated nor the dominant talk of hatred was put down and religiously discredited. This is

evidently a fact which directly affects the credibility of the present-day efforts of initiating and promoting an interreligious dialogue, and to give credence to its probable efficiency. It seems obvious that, in order to make the present-day efforts more credible, one requires a rather critical re-examination of one's own consciousness, as well as of one's behaviour in the previous decade.

The third is the fact that the credibility of a possible and promising interreligious dialogue *hic et nunc* depends, to an important degree, upon the possibility to lead a public intra-religious dialogue. And it means that the credibility and authenticity of an interreligious dialogue depends on acknowledging the legitimacy of the existence and persistence of differences within the same religious community. It pretends to be the promoter and actor of an interreligious dialogue, without simply admitting the existence of an intra-religious dialogue. It is very hard to believe in the sincerity of one's dedication to an interreligious dialogue between different religious communities and churches in the contexts of which respectively there is no dialogue, or such a dialogue is practicably banned. It is also very hard to believe in the efficiency of an interreligious dialogue without the parallel intra-religious dialogue in the religious communities to be engaged in and dedicated to it. Put in a more direct way, if it seems clear that, for instance, Catholics or Orthodox respectively are not able to initiate dialogue in their own communities about the burning problems and issues of the contemporary life as such, then it is hard to assume that they would be able to conduct genuine interfaith dialogue about the same types of problems (except as pure formalities and/or for spectacular sake, without any important possible outcome).

Finally, I would like to offer a possibility to ground dialogue upon some universal anthropological bases which are rather different from those so far mentioned or proposed here as

the only legitimate ones. It is a possibility which I do consider not only as very reasonable and feasible, but also very promising in regard to dialogue. I would express it by a particular definition of man as such, which underlines that man is basically *homo optionis* that is, a being which chooses and opts pro or contra. I would venture to maintain that *homo sapiens* is basically *homo optinios* to such a degree that this definition of his nature precedes all other definitions, *homo religiosus*, *homo faber*, *homo ludens* etc. It may be plausibly added that man in the contemporary world and under present-day circumstances has, on average, more occasions than before to affirm himself or herself precisely as *homo optionis*.

Literature

- Bradford, Roy 1992, Religion et politique en Irlande du Nord, u: Maurice Torrelli /ur./, Religions et Guerres, Nice, Mame.
- D'Arcy May, John 1995., Politički identitet i religija u Irskoj, *Republika*, 7 (1995) 124.
- Đorđević, Dragoljub 1991–1992. Konfesionalna identifikacija i tolerancija. *Kultura*, (1991–1992) 93.
- Eagleton, Terry 2000, Kultura u krizi, *Zarez*, 2 (2000) 28.
- Freund, Julien 1986., Le Polytheisme chez Max Weber, *Archives de sciences sociales des religions*, 31 (1986) 61, 51–62.
- Gellner, Ernest 1986. Nations and Nationalism, Basil Blackwell, Cambridge.
- Kokosalakis, Nikos 1996. Aspetti culturali del cristianesimo orientale ortodosso, *Religione e Società*, 25(1996) 25.
- Mahmutčehajić, Rusmir 1990, Bošnjaci i/ ili Muslimani, *Svesci Instituta za proučavanje nacionalnih odnosa*, (1990) 28–29.

Riccardi, Andrea (1988), *Il potere del papa. Da Pio XII al Paolo VI*. Laterza, Roma-Bari.

Robertson, Rolland (1989). *Globalization, Politics and Religion*, u: James Beckford, Thomas Luckmann/ eds./, *The Changing Face of Religion*, Sage, London.

ON THE PROSPECTS OF
INTER-RELIGIOUS AND
INTER-ETHNIC DIALOGUE:
WHAT ABOUT MINORITIES?

When it comes to dialogue, it is reasonable not to expect more from it than what it can offer. Dialogue, however, means more than negotiations and outwitting in which negotiating sides strive to achieve their own goals by diminishing aspirations of the other side and its results need not have a decisive impact on a shift in social processes. Such processes are underlined by at least a minimum tendency to gain advantage benefiting one's own group, even if interlocutors are convinced that their own approach is completely honest and motivated solely by their wish to produce public good. In a dialogue between individuals, participants' position is a bit more favorable; especially provided that they are not burdened by prejudices of the "we" group. Nevertheless, since an individual position is blurred in the area of religion and nation as both imply strong group-based assumptions, a fruitful dialogue gets easily transformed into a rigid form of communication and individual capacity to resist group a priori attitudes constantly faces the danger to slip under the influence of laws of group psychology.

Inter-religious and inter-ethnic dialogue should not be equated although they are sometimes similar, because certain features of religious and ethnic, i.e. national life are close to each

other, especially regarding attempts to preserve or strengthen group identity. Whether this is to be achieved through sacred or secular forms is not critical to this end. Religion and ethnic group do not belong to the same type of phenomena, but they are not so remote as to prevent us from noticing that they share similar aspects when they strive to develop their own integrity. Hence, ethnic characteristics are easily transferred through religious contents and views, which carry the strongest tendency for surviving over the other, and is often closely linked to national tendencies. It can be assumed that this happens only in environments in which an overwhelming crisis resulted in an intense association of national and religious symbols, as is the case in South Eastern Europe, but the rest of the world is not finitely exempt from similar types of associations and whenever the balance is shaken, it is likely that religious and national creations will come closely together or that one will be substituted by the other. Western Europe, despite a widely spread belief that it has distanced itself irreversibly from these phenomena, proves how easy it is for them to attract whenever a society faces a situation in which conflict prevention and resolution mechanisms are in crisis.

Thus, inter-religious dialogue cannot be separated from national phenomena: many religious communities in the world, and particularly in this part of the world, bear in their name a national identity that reconfirms their existence and, consistently, distinctions among nations imply religious differences, and atypical cases are always treated as cases of special interest.

It is not easy to live in a society with different religious and national entities. Nowadays, however, living in a religiously complex environment is easier than before because religions, at least in their more civilized form, gave up on attempts to use all means available to create religious uniformity. Some religions

may still persevere in their warnings that the only way to be saved is through their mediation or they can threaten those who adopt different beliefs by a loss of salvation, but they rarely inspire elimination of other believers. Although there is rarely in holy scriptures a direct call to dialogue among believers of that particular religion with other religions, a conclusion can be drawn from those scriptures that religions consider peace as useful. People have been able to survive religious differences in the past – although not without major difficulties – but whenever national differences would become the predominant factor of social life, survival was at stake. A sense of belonging to a nation became an issue of life and death, much more than it was in the earlier era of religious predominance, and infrequent attempts by religions to help adjust aspirations of a nation-state with peaceful religious messages did not have much success.

Religions have a certain autonomy from society given their primarily concern with prospects of life after death instead of earthly preoccupations, but they cannot ignore the environment in which they emerge and which sustains them. Since the 20th century world is one of hypertrophic national feelings and expressions of those feelings, nolens-volens, religions had to take them into account. Not only were they taken by this overpowering shift in values but they had also articulated it in ways they believed were coherent with religious foundations. Christianity was the first to interpret the national phenomenon as consistent with religion; the process occurred later in Islam and was, therefore, stronger; in most countries encompassed by these religions, religion remained the predominant component of life.

This shift in religion was in concordance with development of young national states. Its authority was unquestionable; long ago, religion became the actor that could give a meaning to secular efforts and could act as intermediary in critical social

moments. Now, as nation-states developed and strived to become unique, justifying all means that contributed to their own promotion, the role of religion became more demanding and more complex. Representing a national state before deity, although such states did not shy away from “blood and steel” methods, religions found themselves in a delicate position. As a rule, in wars fought in Eastern Europe in the 20th century and especially in the last decade of this century, religious communities, as spiritual representatives of their respective nations have engaged in the same voyage as their nations, whether it was to protect themselves from outside pressures or to expand their own territory. Thus, during the break up of former Yugoslavia, especially the larger religious communities, approached “their” nations, disregarding the fact that leaders of those nations either used to or still represent groups whose unfriendly impulses suppressed peaceful trends.

Tendency to intertwine religion and nation that was weakened in former Yugoslavia (which – rightly – suppressed clerical tendencies but was also – wrongly – suspicious of religion as a spiritual phenomenon) now grew out of proportions and started to replace religious messages. Wherever a religion provided uncritical support to a nation, inter-religious dialogue could not start unless these harmful alliances were taken into account first. On the other hand, if ethnic groups or today's nations link their identity to religion since the old times, and by consequence consider themselves immortal, it is impossible to observe them in isolation from their own equations which compose their second most important pertinent identity. At the same time, a religious community must face the reality considering the nation, resist the urge to stand by it both when the nation is right and when it's wrong, and learn enough about phases of its surge and fall in order to be able to face itself.

Lately, there have been attempts to establish a dialogue between religious communities, especially the Christian confessions, which remain divided and opposed for several centuries. It seemed like the promising sixties could also mark a change in the field of religion. Books were written to praise the formerly disliked communities. In his famous book “But There Is No Other Way”, a theologian expressed his optimism regarding a possibility to reach an agreement and those who thought alike in other religious communities replied with similar compassion. Nevertheless, the small circle of advocates of a dialogue was entwined with zeal. It was shown that differences dating from an early source still existed and that they were not cherished by chance. The situation was all the more complex because on the territory of South Eastern Europe, religion was so interwoven with nation that whenever there were tensions among nations, they were inevitably reflected on inter-religious relations. The degree of religious tolerance was a partial indicator of inter-ethnic relations. Since those relations were not synchronized enough, it was becoming more and more clear that in order to reconcile them, it was not enough to make them closer but also to be able to separate them. For this goal, national leaders were ready to take their people in the most remarkable uncertainty.

Can people survive despite all the differences among them? They obviously can and in some places so well that differences get artificially produced. Despite religious and ethnic multifacetedness of some environments, conflict situations resulting from different affiliations were overcome and even turned to benefit those environments. There is, however, a grain of truth in a widely spread belief that differences cause misfortune, but it is also true that misfortunes can be avoided and that, over time, differences that were once tolerated can become preconditions of social progress. There are reasons to consider Isaac's opinion that “it is becoming more and more clear that human beings

cannot live in dignity with differences among them and they keep growing apart.” (Isaac, 1989:2) but such a conclusion is better suited to tragic events when it takes differences within a religion and a nation to produce the most tragic outcomes. Another author stated that among people, like among animals to be different means to be unhappy. Although based on justifiable grounds, this assertion also emerged out of the dark periods of social reality, and it cannot be applied to all epochs. Even if diversity can really cause the harshest of consequences, it is still more related to particular than to universal events.

Eric Hobsbawm argues that it was from these differences that much evil was produced in South Eastern Europe recently. According to him, long term problems resulted from the break up of Austro-Hungarian and Turkish Empires and no other solution was found but “massive killings and forced mass displacements” (Hobsbawm, 1993:180). He unambiguously asserts that only barbarians were able to achieve the desired homogeneity. In reality, barbarians have made several attempts to simplify religious and national images; the last and a fairly successful attempt occurred in the previous decade of this century. Yet, it was not entirely successful. Sooner or later, religious and national communities will get closer to each other again because their full separation is not only impossible to realize but also impossible to imagine. Forces within a society, which tend to separate one community from others are at work, seeking to create impenetrable borders in an effort to strengthen religious and national identities, which are never solid enough to provide a complete security. Carefully designed plans, such as instigation of hatred strengthen the process; a war goes even a step further in the process of solidification. At the same time, due to migrations and globalization, integrative processes take place and people search for a path that will enable them to survive and progress despite the differences.

Religion today rarely enhances misunderstandings, although this possibility should not be overlooked. Believers are part of society, they share its views, likes, partialities, hates and hopes. They are not devoid of prejudice and they do not seek deep for causes of schisms. Quite the contrary, when they point out that they belong to a single religion that can save one's soul, when they shy away from rites which differ from their own, or when they engage in missionary activities, believers can inspire animosities toward their own religion but they will seldom start a war in its name. Even the crusades were more inspired by economic motives than religious reasons. We shall not go any further than to free religion from responsibility of supporting tensions within a society. Wars fought throughout this century in South Eastern Europe have not been organized by religious communities but they were fought by the more or less convinced Christian or Islamic believers whose arms have been blessed, nonetheless. Even if this was not the case, it was enough for religious communities to remain silent about the atrocities committed by their believers in order to establish a link between a religion and momentous goals of a single group to justify all national aspirations. Other than issuing the very general statements regarding peace building that were articulated according to selected exerts from the holy scriptures, religious communities in former Yugoslavia have done very little in terms of unambiguous condemnation of those who have started the war, or helped it spread; they failed to distance themselves from national idolatry that rapidly dispersed on to all actors of social life. It might be true that religions could not have done more in the midst of a general turbulence but they would at least have helped sustain hope that much more should be expected of religions in reducing tensions. At the present, an impression that religions have a decisive impact on national interests prevails, regardless of un-

derlying ethical principles, and it seems like religions can do little to help in moments of social paroxysms.

Back then, it was not possible to talk about a functional inter-religious dialogue. Church leaders met to conclude that it was in compliance with religious principles for conflicts to end and for peace to begin, but they failed to condemn in an unambiguous way the extreme attitudes promoted by national ideologies. Some would go even further to say that believers should be able to distinguish between good and bad and reject challenges imposed by ideologies. Expectations, however, were too high. How many Christians or Muslims could really fulfil them and how many of those who are not believers? How to avoid national phantasmagorias and recognize in oneself and then oppress the aggressive instincts that emerge in times like those? An author spotted that “a war could never start if there wasn't for that instinct for fighting which lies deep in a human nature. Let's not be naïve: people are no angels.” (Susnjic, 1988, vol. II, p. 387). That instinct only needed to be woken up, in accordance with the critical events. It is a much more serious thing when “fishermen of human souls” awaken it. That's precisely what happened here.

The Balkans are not an oasis of the evil in the world, nor are they a paradigm for helplessness of religion in consistently naming earthly infernalities, but it is an outstanding example of unfortunate divisions, multiplication of misunderstandings and a need to take revenge that was carried over in many generations. The famous essay by Ivo Andric “Pismo iz 1920. godine” which is much remembered these days because it supports the belief shared by some people that hatred is predestined here, reveals some interesting things. Nevertheless, this essay, as much as it inspires reflection, has a primary literary character, and the writer was not motivated by search for the whole truth. The story,

therefore, ignores the times when there was a greater degree of tolerance among religions. We still have to assess what it means to live in an environment tense from religious divides. A character from “Travnicka Hronika” has the following reflection: “Nobody knows what it means to be born and living on the verge between two worlds, to know and understand both worlds, and to be unable to do anything that would help reconcile the differences between them and get closer to each other, to love and to hate both of them, to hesitate and be drawn towards them throughout one's life, to be in between two homes without having one, to feel at home everywhere and to remain a stranger forever; briefly, to live crucified, like a victim and a tyrant at the same time.” (Andric, 1967:286/7) This verbal relief ends in the following way: “These are people from the border, spiritual and physical, from a black and bloody line that was drawn as a result of some large misunderstanding among people, those godly creatures among whom borders should not and must not exist.” (Ibid:288).

This expression inspires readers to remember what has happened in the last hundred years or so. In the aftermath of the Balkan Wars, an international committee wrote a report, asking the following question: “Can we allow the Balkan Wars to end without at least trying to learn something from them, attempt to realize whether they created benefits or evil, whether they would continue tomorrow and spread beyond our sights?” (Nedovrseni mir, 1997:3). Very few lessons were learned, though. A few more times, wars shook the Balkans, not only due to the regional ghosts of a nation's own greatness but also in the interest of super powers, and we are still looking for ways to preserve peace.

What is the likely contribution of religions whose sources mostly call for love and forgiveness? To what extent can religious communities accept the truth that people were killed in the

name of Christ and Allah, not only in self-defense but also in attempts to eliminate others in order to advance one's own group? Very few national endeavours have been undertaken without religious presence.

Religions and nations belong to phenomena which find little pleasure in facing their own unadorned past. They can easily give an idyllic pastoral character to their own history in which everything is linked in a continuum of uninterrupted fulfillments of the highest ideals. Rough turns and falls are deleted in order to create a "dense history" which claims to contain everything that is relevant for the religion in question and leaves little space for debate. Under the spotlights, there is only a residue that cannot be questioned and which does not interfere with conscience. Human ability to suppress that which unsettles is huge; that is why religious and national excesses remain hidden under many layers of self-forgetting or silence.

In former Yugoslavia, we witnessed statements issued with full authority by religious and national representatives that their side adhered to the international law standards as well as religious norms, although they are well aware of the other side of the coin. They seem to ignore the number of civilians killed, houses destroyed, often outside of the conflict zone or after the cease-fire, and devastated graves and concentration camps built. An intended oblivion spread amongst individuals who are prone to self-criticism and critical of their environment, which means that much more courage was needed to face the truth. Silence is still meaningful to them. Such groups call this attitude 'coherence' in their inability to open up in conversations which, although rarely, occur at times.

What is really the matter there? Why is it so hard to start a dialogue in which each side would have to abandon a monochrome image of itself, why is it even harder to conduct such a

dialogue beyond the borders which offend the vane national pride? Isn't it true that dialogue without reserve frees up huge energy and that same amount of energy needs to be invested in preserving a construct image regarding oneself? Or is it that by preserving the image the group preserves itself? Delusions, reconstruction of history and justification of any act within one's own religion or nation may well be the only way to sustain a group? Is this perilous pride which is so often seen as a virtue guarding a group's vitality, extracting from its members features they would not be aware of otherwise? Could it be that this conscientious or, what is more often, subconscious oblivion of dubious acts in a religion or a nation plays an important role, which is overlooked by its critics? Nietzsche wrote that nobody wants to acknowledge mistakes. People may remember disgraceful acts but when remembrance faces pride, the former gives up – he claims. What is the nature of pride? Is it fake, morally dubious, or does it simply contribute to group coherence and as such, it should not be disaggregated?

Still, the future of religion and nation lies more in discourse than in ignorance. A time comes when it is impossible to remain untouchable, when attempts to suppress the unpleasant facts about one's own group contribute to a crisis instead of reducing it, and a group then starts to invest efforts, modest at first, in unveiling reasons that prevent it from discovering the unpleasant reality and that make it fill in the gaps artificially. Whether that time come yet is difficult to assess because nations here find themselves in a moment of self-examination. At times when nations feverishly seek to adjust their interests with the new circumstances, they expect assistance from religious communities. Regardless of the direction of this process, it cannot be said that national phenomenon is on a downfall, as is the case in the West. A golden bolt of a nation-state, according to Andrei

Ivanov, “has just begun to roll on the Balkans and, ironically enough, the so-called international community has become an active participant in these processes.” (Ivanov, 1996:168)

If this claim captures, at least partially, what is going on in the Balkans, we should not expect a very successful dialogue to be conducted among those nation-states and, by consequence, among the leading religious communities. These communities cannot easily distance themselves from secular trends of respective nations and they stick together even when nations head in a direction opposite from peaceful religious teachings.

An authentic dialogue will not start while nations and religions accept intentional blurring of reality. While all acts of a religion or a nation concerning another are articulated as though they were in harmony with positive religious or secular norms, it is an illusion to expect positive outcomes of a dialogue. Likewise, it does not help to keep silent about unpleasant past events. Every group should examine its own acts in an attempt to separate those that harmed others from those which can pass even the harshest scrutiny. In this way, sources of hatred which are passed from one generation to another can be reduced.

It is not easy to acknowledge falls; it is in fact one of the greatest challenges that a group can face, although it appears to undermine sustainability, otherwise there are only meager chances for a change of an inherited pattern about one's own righteousness and responsibility of the other. Unless we accept the guilt, an avalanche of mutual accusations continues to roll and underneath its weight, future generations are sacrificed. There is no religion that in implementation abstains from things it condemns in its purified religious tradition. If a nation since its inception turned a religion into an intermediary that justifies even its most controversial acts, or at least attempted to do so, given that religions usually responded positively, then religions

have to examine how much this kind of obedience coincides with verified religious approaches. By doing so, both a religion and a nation would purify and create the more realistic preconditions for a dialogue. As far as Christianity is concerned, it is not impossible for it to uncover truths about itself because, to quote a writer “Christians will find the weakest justification of all in ignorance given that they have two thousand years of experience, the world and their own Church behind them.” (Jukic, 1997:480)

Yet, individuals who can understand the tricks and skills used by their own group in order to hide, delete or annihilate past activities won't do when it comes to changing a general mood. An apparent change occurs when a majority becomes aware of traps hidden in group psychology which sometimes turns into patopsychology. What other name to give to a collective oblivion of a majority which fails to remember events that plaid a decisive role in issues of life concerning and death of certain communities or should we call it confusion they are not responsible for? Helmut Dahmer called such states a collective amnesia that threatens to come back along with the executors who, in the name of majority, take care of religious and ethnic cleansing of those who think different from the mainstream. Controversies in some parts of South Easter Europe (former Yugoslavia) cannot be dealt with in a satisfactory manner unless past and current events are not clarified to a majority and assessed as an attempt to prevent everything that was incoherent with the momentous religious and national standards and preferences. “Our only chance lies in creating a majority from a minority.” (Dahmer, 1993:105)

How do we create such a majority? For, it tends to recognize and affirm itself through myths that create bonds and it is suspicious of everyone who try to remind it of other possibilities in a social life. Religious or ethnic groups in con-

ditions of a modern society can no longer cherish self-sufficiency at least not without the highest costs and wherever their partisans turn, they notice a confusing diversified reality that weakens the feeling of self-importance and blurs the mission that before seemed crystal clear. Mixophobia is strengthened as roots of traditional society, in which the role of religion is to preserve a social framework, get weaker. Occasional attempts by religious (and national) communities to open up are opposed, and even when it seems like the necessary steps have been made to alter community behavior, the process of changes can be halted or moved backwards. Thus, the Second Vatican Council announced a major shift within Catholic Christianity in the sixties, especially with regards to other religious communities. From those days on, attempts are being made to make its spirit more relative and to diminish basis for dialogue and reconciliation.

Inimical approach or, to say the least, misunderstandings which, in reality, alternate with periods of tolerance and respect, cannot easily lead to a state full of hope. It should be noted that religions here have been suspicious of one another and their willingness to accept others was always shadowed by their weariness or dislike, and whenever nationalist tones became predominant in an ethnic group, misunderstandings were deepened. An author claims in what is a rather touching description that he does not know of people more unhappy as they are in former Yugoslavia. "There are others unhappy in the world, maybe equally unhappy, but hardly more unhappy. All of us here are cut in small pieces and we don't love one another because we would not go through so many misfortunes otherwise... I am not sure how much hope is there to brake the circle." (Sbutega, 1999:18) In terms of love and hate there may be little hope. Freud explained why believers of one religion cannot love by an equal love believers of another religion. Playing on his thought, Karl

Popper claims that natural reactions divide people to friends and enemies. We think, says Popper, with our blood, national inheritance, class consciousness, God's mercy, etc. We cannot build equality on sympathies and lack thereof, nor can we base it on love and hate. Emotions do not suffice to avoid conflicts in social relations. Popper concludes that "emotions, even love, cannot substitute the force of institutions controlled by reason." (Popper, 1995:236).

If it is clear why there is no great love between members of different religions, it should be said that inclination toward a dialogue is more present. It is based on a realization that misunderstandings can be overcome through dialogue, and sometimes participants feel enriched by the experience. Hence, dialogue does not imply attempts to corner interlocutors in a position of inferiority and using its weak spots to one's own advantage; it means accepting others as they are and trying to influence only those constraints that make the exchange of views harder. Such a dialogue also means accepting the responsibility for past actions which were aimed at religious expansion at all cost, defamation of different beliefs and attempts to prove that only one side can be the savior. A promising dialogue means a resolute admission of the fact that, in every religion and especially in every nation, there is a potential inclination for violence. Unless such stream of events were taken into account, we would agree with a conclusion that "what must not be cannot be" (Grunfelder, 1999:42).

As long as a majority of believers or community members feels the need to present the world as a place which exists to preserve their role of the chosen ones, dialogues will keep turning into monologues and the first opportunity to impose one's own views will be grasped. In order to halt this repetition and stop negating the responsibility of religions and nations and pushing

in the back of our minds the unpleasant memories, we need to deny these kinds of protection. That is not easy because it is not only about a “cunning mind” but also about the subconscious deleting of parts of our past that would otherwise burden its bearers. A more likely solution is to problems caused by our past and present actions emerges when we give up irresponsible behavior and when, as Dahmer said, “we admit mischievous acts of a national collective body we are part of (even if we do not wish to be) as a historic reality.” (Dahmer, 1993:104). Since religion is closely linked to nation and even its revitalizing element, then religious share in the process of de-mystification of national reality must take an appropriate place. Otherwise, everything will be constantly repeated, and religion and nation will be a safe place for narcissism and a source of conflict extension emerging from a need to prove one's own advantages and others' disadvantages, and claims to rights that were denied to others.

Whether such steps forward are possible – given that it is not certain if religion and nation can come to life without the selfish tendencies – needs to be verified. We can only guess whether absence or weaker presence of self-worth along with a lesser pride would have a negative impact on nation and religion. It is certain, nevertheless, that when formed in the current manner, they sustain themselves as a source of tensions, occasionally even fanaticism, not only understanding and tolerance. As long as this is the case, dialogue, as a civilized mechanism cannot be sustained and is often interrupted in the very beginning, as is the case in this region.

Dialogue, however, remains an unparalleled means of communication because it is based on respect for interlocutors and, what is more, on efforts to look for his or her good sides. It means communication in which one side would not seek

self-promotion at the expense of the other side; it shows that an approach which is not premeditated can move things forward even in the case of most complex conflicts. Even if there are doubts regarding an outcome, tensions are relieved and a more solid path for conflict resolution appears. This is why efforts need not be spared when it comes to preserving a dialogue even if participants are not convinced in success. We need to remember an old experience that in some cases, we need to advocate something as if our efforts will be fruitful and work on it as if our work will produce results. Even if our hope is tiny at the moment, we need to undertake everything in order to change the pattern in which religion and nation are causes of conflicts and to make them into chances for acceptance.

It is not possible to discuss dialogue without reference to numerous minority groups in this region. Majority groups often try to reduce this complexity through assimilation wherever possible by giving lesser or greater rights but almost never equal rights to those that apply to a majority, in extreme cases, they use forced displacement as a pressure mechanism. In these different ways, the situation is simplified to the extent of uniform societies in terms of religious and ethnic identities; still, it is not resolved. As much as certain religions or nations try to homogenize the population and, to a certain extent, even succeed in their efforts, minorities remain a definite trace of the past and an introduction to the future, along with global trends in the world.

Since the minority issue emerged as a problem in the beginning of this century, and as international organizations started to deal with it, various measures have been used in order to resolve it. There was little use of them all. States often fear religious and national minorities and minorities, on the other hand, feel disrespected and can even lose respect for them-

selves. An author says that the one who succeeds in resolving relationships among minorities and a majority “might save the world from a catastrophe.”(Tatalovic, 1997:30).

Even if only partly true, this claim shows both the importance and the tragic character of this relationship. Majority attempts to either get rid of minorities or to keep oppressing them. Sometimes, this is mirrored by aggressive minorities who tend to transform themselves in a majority and proceed with ruthlessness similar to that of a previous majority. But, this is a difficult task and when minorities manage to avoid falling in a state of apathy, they ought to advocate for minimal rights.

In environments where civic rates are a first rate issue, minority problems are less expressed and people are not treated based on inherited religious, national and similar features but according to adherence to civic ideals. Rare cases where this model was successfully applied assert us that majority religio-centrism and ethnocentrism are a predominant image in the world today. In such environments, human rights can be circumscribed especially those related to smaller groups which are, with rare exception also marginalized groups that provide an alibi for intolerant acts of a majority. While minorities exist, a majority clusters in order to transfer its own responsibility to another and refuse to reexamine its role in turning a segment of a society into pariahs. Through ignorance, despise or bogus sympathy for the minority, the majority derives supremacy and at the same time, flatters itself in a triumphant rhetoric. It takes the subordination of others as a given, forgetting that it is a historical relationship and that relations between majorities and minorities are not fixed forever.

Small religious communities are a “dry branch” on the trunk of right religion, whose status can change depending on the needs of majority, ranging from recognition to denial.

Religious communities are not used to conducting a dialogue with them and they do not want to exclude a possibility for them to come back to where they came from. In the best case, they are “believers in another way” but still lack preconditions that would enable them to participate as equal partners in a dialogue. Or else, they are treated without respect as if they were living in apartheid. This is why one of those who became a minority with the break up of former Yugoslavia can say: “It was easier to come through the war. I have to be frank – nobody touches us now. But nobody notices us either. We do not exist! We are alive but not living! (source: Lovrenovic, 1999:43). Unexpectedly, many people here have found themselves in minority groups by coincidence of the war; Serbs, Croats, Slovenes, Bosniaks and others (not to mention minorities who have experienced the position of the minority being long ago) just because they happened to be on the territory of a constitutive or majority nation, are left to any kind of treatment by those who have the power. How to conduct a dialogue between people whose starting point is crude power and others whose helplessness is enough of a burden to transform the dialogue in a meeting of the unequal.

Neither can they express their religious beliefs freely, despite the legislation which is praised as an example of the highest freedoms. Religious activities, therefore, become covert. It is illusionary to expect that relations between religious communities can improve unless everyone enjoys similar religious freedoms. The first step forward on that path is to understand that freedoms are not equally distributed; that supremacy of the majority is mirrored by fear of a minority; the status quo promoted by a majority is mirrored in desire to change it by a minority. Consequences can be bad for everyone. Small and especially large religious communities have a lot to contribute to redefining relationships, although they first have to strengthen

their own legitimacy because it is only then that they can take the side of good and reject evil. Their success depends on their ability to distance themselves from nationalistic preoccupations which is objectively speaking, very difficult, as can be seen in experiences of a few individuals who have succeeded. With rare exceptions, in newly formed states of the former Yugoslavia, there is a triage of people who happen to belong to a non-dominant religion or nation. Religious or national monomania is still prone to presenting itself as a blueprint that can only be approved or else, those who are in disagreement will be left to capricious responses of majority religion or nation and its pride.

Religious servitude to a nation in embryonic democratic governments (in which religious communities also regain the will to reconstitute social power they once had) shows all of its weaknesses here. If religion continues to lower itself to the level of collusion with the regime that can be sustained only in chaotic times, it will still be accepted but it will distance itself further from its high moral standards. To reduce the danger – and people can advocate something even if chances for success are rather thin – we can use dialogue, even with groups we perceive as odious, often because they are just slightly different from us, to help us choose paths with less prejudices on the road.

Notes

1. This is not an opportune time to discuss terms like religion, religiousness, religious community, secular, sacred, mystical, ethnic, people, nation, nation-state, identity, majority, minority, etc. It is assumed that there is at least a minimal consensus regarding those terms. Additionally, it seems that even if more attention was

devoted to those terms, it is unlikely that they would sharpen up. When we study them, they behave like a Snowman which melts away – as humorously noted by an author.

Conclusions

Religious communities that engage in an active dialogue with other communities, manage to recognize trends that can cause envy by emphasizing one's own advantages and minimizing features of the other. A relationship with smaller and less influential communities is always an indicator of a capacity for dialogue. Lack of trust in them and belief that they are an impotent product of religious life, on the other hand, represents an inadequate part of history of large and usually privileged religious communities in Southeastern Europe.

Capacity of religious communities – as religious offsprings – are severely limited by capacity for dialogue of nation-states which now have a prevalent influence in the region. If these states are not ready for an inter-ethnic dialogue, religious communities too tend to stay away from each other. Whether religion will become an additional source of conflict or an intermediary in an enhanced understanding depends, to a significant extent, upon the character of those nations. In the last decade of the 20th century, religious communities in former Yugoslavia have not succeeded in separating themselves from extreme features of respective nation-states in a timely and clear fashion. Their voices were not always loud enough in opposing brutal violence on people of other nations and different religious creed.

If religious communities have not grasped every opportunity to demonstrate peaceful intentions of their religion, it does not mean that they are destined to follow in the footsteps of nation-states. Even when there is no much hope, religions are rightly expected to promote the spirit of dialogue and tolerance, despite the challenges.

References

- Andric, Ivo. *Travnicka hronika*. Zagreb: Mladost i ostali, 1967
- Dahmer, Helmut. Derealizacija i ponavljanje, in *Treći program hrvatskog radija*. Zagreb, 1993, #38
- Grunfelder, Anna Maria. Braca po lomaci, in: *Feral tribune*, Split, 1 February 1999, # 698
- Hobsbawm, Eric J. *Nacije i nacionalizam: Program, mit i stvarnost*. Zagreb: Novi liber, 1993
- Isaacs, Harold R. *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*. London: Harvard University Press, 1989
- Ivanov, Andrey. *The Balkans Divided: Nationalism, Minorities and Security*. Frankfurt am Mein: Peter Lange, 1996
- Jukic, Jakov. *Lica i maske svetoga: Ogledi iz drustvene religiozije*. Zagreb: Krscanska sadasnjest, 1997
- Lovrenovic, Ivan. Vitez u ulju, in: *Feral tribune*, Split, 1999, # 715
- Nedovrseni mi: Izvjestaj medjunarodne komisije za Balkan*. Zagreb and Sarajevo: Hrvatski Helsinski komitet za ljudska prava i Pravni centar FOD BiH, 1997
- Popper, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. Vol 1 and 2, London: Rotledge, 1995

- Sbutega, Branko. Interview. *Feral tribune*, Split, 1999, # 709
- Tatalovic, Sinisa. *Manjinski narodi i manjine*. Zagreb: IP Prosvjeta i SKD Prosvjeta, 1997
- Susnjic, Djuro. *Religija*, vol. 1 and 2, Belgrade: Cigoja stampa, 1998

David Steele

PRACTICAL APPROACHES TO INTER-RELIGIOUS DIALOGUE AND THE EMPOWERMENT OF RELIGIOUS COMMUNITIES AS AGENTS OF RECONCILIATION

How can religious communities become agents of reconciliation? What is the potential for positive input? What are the problems or obstacles in the way? These are the questions that I will address in this paper.

First, it is important to recognize that religion has often been a significant contributor to the escalation of conflict. One can look back over centuries and observe this phenomenon – The Crusades in the Middle Ages, The Wars of Religion in Europe during the sixteenth and seventeenth centuries, and present day fundamentalist assaults on secularization.

In the modern era, however, religion has played a different role than in centuries past. There are few holy wars today, carried out explicitly in the name of religion. Instead, in today's world religion has often become the boundary marker separating ethnic or racial populations. It functions as a mark of identity by which people distinguish themselves from each other. What distinguishes a Serb from a Croat from a Bosnian Muslim other than the culture that has grown up around religious differences?

The use of religion as a marker of identity is not necessarily bad. Because religion touches on ultimate loyalties, relig-

ious identity is, of necessity, frequently a central defining element of who we are. The problem comes when one's own identity is formed over against the other, when one's own identity is formed out of fear and the other is demonized. Religion can get sucked into this pattern if there is an unhealthy connection with nationalism. This can happen when a legitimate desire for collective self-esteem or self-protection leads to intolerance and deligitimation of the other. Intolerance is usually the result when nationalism or ethnicity is sacralized into the highest and ultimate loyalty, replacing allegiance to God.

Yet, even when nationalism has replaced God, I want to affirm that all is not lost. In every religious tradition, there is the affirmation that God's creation is good, that human beings are valuable, and that believers are called to love one's neighbor and to give hospitality to the stranger. This affirmation is present alongside any narrow assertion of truth and any nationalistic identity. Very often I find strong voices within each religious tradition calling their own people to recognize the call to love that is at the heart of their own faith. Sometimes there are contradictory voices, in which case there is the tendency for outsiders to charge people or groups with hypocrisy. I see such moments, however, as opportunities to utilize cognitive dissonance to challenge people to move toward greater degrees of self-awareness regarding their own faith tradition. The central question, therefore, is how to help religious people utilize their own basic religious beliefs in order to move themselves from hostility to becoming agents of reconciliation.

In order to facilitate this transformation, we must begin with people's experience. We must begin with people where they are, not where we might wish them to be. In the context of war, this means beginning with the experience of being a victim of aggression. We must find creative ways to deal with everyone's sense of victimization.

For the past six years I have led numerous seminars designed to assist religious people in the former Yugoslavia to creatively come to terms with their own sense of victimization. We have helped people from each of the religious communities to examine together ways by which they can get out of a cycle of revenge. To facilitate this exploration, we have developed a diagram depicting both trap of victimization and the possibilities for escaping out of this cycle.



The inner circle depicts the traditional cyclical nature of victimization and revenge. It describes the common tendency for victimhood to lead to further aggression, which, in turn, leads to new victims, thus creating a cyclical spiral of violence. The first stage in this process is the experience of "injury and pain." At

this stage, it is very common for people to initially be in a state of shock or denial. Many people I have met in Bosnia told me that they could not believe, at first, that they were really in the middle of a war. They had so many friends among all ethnic groups that they simply could not accept that war was happening. The second stage occurs when it becomes impossible to deny that war has started. This stage is called “realization of loss.” There are numerous levels of possible loss, with severe injury or death of loved ones being the most extreme. However, one can also experience loss of home or other possessions, loss of nation or identity, loss of life style or culture, or loss of job or any other aspect of future well being. The third stage in this inner circle is “suppression of grief and fears.” The attempt to avoid pain is a common survival mechanism in the midst of traumatic experience. Parents, for example, will hardly take time to process their losses while the lives of their children are in danger. They will simply flee. The fourth stage is one of “anger” when one asks “Why me?” or “Why us?” Suppressed grief and fear turns into anger that is frequently so strong that it is directed not only at the perpetrator, but at anyone associated with him/them - family, neighbors, national or religious group, etc. The fifth stage is a “desire for justice or revenge.” In this stage, the sense of betrayal typically leads to a projection of anger at all who do not perceive the situation as the victim does. Often the whole world is blamed for being indifferent to one's suffering. Consequently, the sense of victimhood, isolation, abandonment and helplessness continues to grow, as does the desire to destroy the perpetrator and his group. At this point the victim is absolutely convinced that he is justified to strike back in order to injure the aggressor as much as possible. The quest for justice has turned into a crusade of revenge. In the sixth stage the victim “creates myths, heroes, and the right conflict history” in order to further justify the act of revenge. The victim needs to become convinced that he is absolutely right in his own eyes, the eyes of his community,

and the eyes of the world. Therefore, the aggressor is portrayed as inhuman, evil, and deserving the worst punishment. So the victim creates his own version of the history of the conflict, complete with heroes, villains, legends, and myths. Actual events are separated from their context, deprived of their complex nature, and mixed with popular beliefs and stereotypes. Many stories recounting the other side's past and present brutalities are retold and published. The history of the other people is presented as a chain of examples of violent aggression. It is a black and white mentality that prevails, excluding the possibility of hearing any other voice or recognizing any other perception that might reflect the complexity of the issues or the interests of other parties to the conflict. The seventh and last stage is "an act of justified aggression." After the mobilization of moral justification, the victim is ready to strike back. If this justified aggression is performed successfully, the enemy is severely injured and the moment of triumph has come. However, the previous victim has now become the aggressor. Although from his perspective it has all been justified, there is no justification for this action from the perspective of the other. Thus this act becomes the initial experience of the conflict for the "new" victim, who may or may not be exactly the same person or group responsible for the initial aggressive action. The new victim traces everything back to this moment in order to justify his own subsequent retaliation. The cycle has been completed and the roles are now reversed.

The basic question confronting us is how to break out of this vicious cycle. I would like to suggest a series of steps that can be taken. Before delineating the stages in the outer circle, I want to stress that, unlike diagrams, life is not linear. Real people will not get out of this cycle at one point and continue along some orderly path to reconciliation. Real people will oscillate in and out of the two circles at many points. It is, however, instructive to explore the various stages that will need to be navigated at some point in the process.

After the point of initial injury and pain, the first stage in the outer circle is “mourning, expressing grief, and accepting loss.” In the seminars that I lead, the *modus operandi* is story telling. People need to share their experience with one another across the divisions. When people share their personal pain and reflect together on their common or different experience, they begin to build bonds. Yet, there is more to this process than just sharing with one another. At the very heart of it is a sharing of the trauma with God. The lament motif in the Jewish scriptures is instructive at this point. In certain Psalms we find injured and hurt people crying out to God, requesting God's protection, and recalling the ways in which God has been faithful. The purpose of such ritualization in ancient Israel was to offer up to God all injury and hurt so that God could heal the pain and God could bring justice. I personally have witnessed people from different communities sharing the ways that God has helped them through their trauma. Sometimes this has culminated in people writing their own laments, sharing them with the whole seminar as they offer up their prayer to God.

The second stage is to “confront fears” in much the same way that people are encouraged to mourn their losses. The same story telling process naturally can lead from sharing past grievances to fears of the future. I am reminded of a Bosnian woman who, with her children, spent time in a concentration camp during the recent war. After detailing the horror of her experience in that camp, she closed by saying that it was her belief in God that had helped her to control the fear. People in the midst of war are legitimately afraid of many things: personal safety, social transformation, economic crisis, political manipulation, etc. All of these fears need to be explored and lifted up before God.

The third stage involves “identifying needs and re-humanizing the other.” The main question here is “Why them?” “Why

did *they* do this to us?" In one way, this is the same question as the one asked in anger in the inner circle, except the emphasis is different. Here the question is honestly being asked about the motivation of the other. It is not easy to ask this question due to the existence of persistent stereotypes. Yet it is possible to admit that the actions of even the worst enemy are motivated by very human needs. The alternative is to view them as crazy and their actions as totally irrational. Such an explanation, however, brings no sense of security for the future. Fears that the other could victimize us again are still present. The only hope is to begin to understand the other's fears and needs. Very often we have found that people discover that their needs are similar if not the same. Maslow's hierarchy of needs (delineating a ladder beginning with security and moving upward to include identity, community and self-actualization) can help different communities identify likely needs within any community's experience at a given time. During a seminar in Sarajevo, held in the midst of the war, an imam from Zepa shared how he began to ask, sincerely, what were the needs of the Serbs who were shooting at his Muslim people. Even though his people were struggling to survive, he turned his attention also to the needs of the enemy. He remembered times in history when the Serb people had suffered at the hands of Muslims and concluded that both people were struggling to satisfy the same basic need for survival. This Muslim man was still angry over what had happened to his people. He still viewed the act of aggression against his people as evil. But the aggressor was now humanized.

The fourth stage is "acknowledgment of wrong-doing, truth telling and re-writing history." If we begin by acknowledging each others' pain, then we must be prepared to admit that someone is responsible for inflicting this pain, not only from the *other* side but from *our* side as well. The Jewish scriptures are

also helpful in opening the eyes of the victim to this reality. The same lament motif found in the Psalms can be found in the prophets of the Old Testament. However, this motif is paralleled by another motif of confession of sin. Jeremiah, for example, identifies the suffering of his own people but also asks them to examine themselves and the Israelite people as a whole. These prophets implore the people to ask God for salvation from their own sin and to remember God's forgiveness offered to both them and the enemy. I find that people from war-ravaged societies in the former Yugoslavia easily identify with the losses suffered by the Jewish exiles of Jeremiah's time - loss of country, language, Temple, all of the normal identity markers of their society. Yet they were challenged to examine the condition of their own hearts and the actions of their own ethnic group as a part of the healing process that God would perform in their midst. I have seen courageous people from all the faith communities in this region begin to examine themselves instead of simply hurl condemnation at the other side. I have heard people admit the hardness of their own hearts and the grudges they have held against other groups. I have seen two different ethnic groups share lists of atrocities that they know that *their* group committed against the other. To do this conscientiously is to speak the whole truth and to participate in re-writing a more accurate version of history.

The fifth stage is “the choice to forgive.” I define forgiveness as giving up all hope of a better past. Thus far in this outer circle we have spent much time dealing with the past - grieving it, confessing it. At this stage it is time to ask if we can let go of our hope to make it better. The biggest problem we face in dealing with forgiveness is the sense that people fear that someone will force it on them. We need to allow people to approach this sensitive topic at their own speed. However, it is very

important that people understand what forgiveness is and what it is not. It is not absolution. It is not an act of freeing other people from the consequences of their actions, including any kind of amnesty from punishment for criminals. Forgiveness is not done for the sake of the other person, but for oneself. It needs to be viewed as an individual's own journey out of the grip of the past and into an open and promising future. In the words of Jeremiah, it is the choice to live and not to die. Personal forgiveness, offered for the sake of the victim himself, does not mandate it for society where issues of justice have to be faced. Though it may open up the possibility for these issues to be faced more honestly.

The sixth stage is “envisioning restorative and operative justice.” Here our attention rightly shifts from the individual to society. If someone has been able to acknowledge the wrongs committed by one's own group and enter into a forgiveness that truly frees him from the victimhood syndrome, then he is ready to examine the question of justice in society. However, the justice being examined will be far greater than the focus on punishment and revenge that we saw in the inner circle. Punishment will be only one aspect of justice. Justice in all its fullness will be seen as the restoration of right relationships between people. It will involve coming together with other “changed” individuals from all ethnic groups, in order to examine all the needs of all people in the society. This full picture of justice is positive in focus, not negative. It envisions a society in which the needs of victims, as well as perpetrators, and indeed the whole community, are taken seriously. There is no longer an attempt to delegitimize some needs because the person or group is deemed to be unworthy. Yet, there must be some kind of selection process. Meeting all the needs of any society is unrealistic. Achieving perfect justice is always a utopian ideal. One way of determining a strategy for

operative justice is to select the most basic level of need that has been thwarted at that moment of time in a given society, and to ask how this group of people might work together to address the obstacles that block its fulfillment.

We are now ready for the seventh stage, that of “problem solving or joint planning.” If good groundwork has been laid – identifying needs and fears, clarifying perceptions, acknowledging wrongs, and envisioning justice - then a group is ready to begin a problem solving process. Problem solving involves working together with participants from different communities to resolve a dispute. It necessitates working together on the problem rather than attacking each other. One of the basic techniques in such a process is joint brainstorming regarding very specific problems. People from different communities can work together to create options for overcoming obstacles and eventually resolving conflict between them, thus advancing one concrete aspect of justice within their society. By utilizing this methodology I have seen participants in mixed religious seminars in Bosnia develop very creative approaches to complicated issues such as corruption and refugee return. The results have included a prime time TV program on corruption in Republika Srpska and a refugee return program in which six thousand Croats have returned to a previously Muslim dominated Fojnica.

Finally, we end the outer circle with an arrow pointing toward reconciliation. All of the above is part of the process leading toward reconciliation. Full reconciliation, though, is an unending process. In real life, groups will continue to be in conflict and will go back and forth through this diagram many times. The most important task is to be willing to work toward reconciliation by addressing whichever issue is on the table at the moment.

RASPRAVA



DISCUSSION

Klaus Buchenau *

RELIGIJE NA JUGOISTOKU
EVROPE U 21. VIJEKU:
PROMJENA ZNAČAJA
(na primjeru Srpske pravoslavne crkve
i Katoličke crkve u Hrvata)

Istoričar sam, tj. bavim se prošlošću – a tema mog predavanja tiče se budućnosti. Zbog toga nemojte, molim vas, da očekujete neku profesionalnu futurološku metodologiju. Možete da primite moje kratko izlaganje kao glasno mišljenje jednog čovjeka koji se već neko vrijeme bavi religioznom problematikom u socijalističkoj Jugoslaviji, tj. najnovijom, ali ipak prošlošću. U Njemačkoj, kad izlažem nešto iz svojih istraživanja o prošlim decenijama, kod slušalaca dominira interesovanje dosta slično temi današnjeg predavanja. Raspad Jugoslavije, sadašnje stanje i mogućnost vjerskih zajednica da povoljno utiču na suživot nacija u budućnosti. Tako da sam u mislima uvijek pomalo i futurolog, ali futurolog-istoričar, čija je mašta dosta opterećena bavljenjem prošlošću. Ironija je u tome, da time ličim i na predmet mog interesovanja, tj. na katoličku i pravoslavnu crkvu, koje na ovim prostorima imaju za sobom već toliko vjekova da „istorijsko sjećanje” ponekad gura u prošlost, baš tamo gdje bi trebalo razvijati svježiu inicijativu za budućnost.

* Klaus Buchenau nije bio u mogućnosti da prisustvuje radu Okruglog stola, ali je naknadno priložio svoj tekst za naš zbornik (prim. ur.).

Da bismo mogli da prognoziramo nešto o značaju religije u jugoistočnoj Evropi u 21. vijeku, moramo prvo da kažemo kako sebi predstavljamo taj novi vijek, tu budućnost uopšte. Šta nas očekuje? Odlučio sam da ovdje izložim jedan scenarij koji opet nije pun fantazije, jer o njemu možemo da čitamo svakodnevno u novinama, da čujemo iz usta političara itd. To je put postepene integracije ovih prostora u Evropsku zajednicu, što neminovno nosi sa sobom dalje prodiranje svjetskih, po genezi najčešće zapadnih trendova u kulturi, ekonomiji, političkom sistemu itd. Izabrao sam taj scenarij jer čini mi se da je od svih najvjerovatniji. Osim toga, samo taj scenarij može da osigura barem neku stabilnost razvoja, sa nekim jasnim pravcem, dok su sve ostale varijante nepredvidljivije i sigurno manje stabilne, zbog čega je i svako prognoziranje vrlo teško.

Polazim, dakle, od neprekidne presije od strane zapadne Evrope i Amerike da se na prostorima bivše Jugoslavije ostvare sledeći politički, društveni i ekonomski ciljevi:

– marginalizacija svih političkih pokreta koji se ne mogu smiriti s postojećim državnim granicama težnja ka nekom dosad propuštenom „nacionalnom objedinjenju”;

– suvremeno zapadno pojmanje izraza demokratija, koji označava ne samo vlast većine nego i prava manjina;

– preduzimanje ekonomskih reformi u duhu liberalnog kapitalizma;

– otvaranje društava prema kulturnoj i ekonomskoj globalizaciji; za tradicionalne vjerske zajednice ta globalizacija vjerovatno označava da će one biti primorane da u većim razmjerima nego dosad budu u konkurenciji sa drugim vjerskim zajednicama i pokretima koje ranije nisu bile poznate na ovim prostorima. S pravom je rekao Urs Altermatt¹ da američki model

1 Urs Altermatt: Das Fanal von Sarajevo. Paderborn itd. 1996. s. 107.

„slobodnog tržišta religija” pokazuje i Evropi put u budućnost, jer najviše odgovara suvremenim tekovinama svijeta u kojem ljudi sve više imaju mogućnost da upoznaju nešto van okvira vlastite tradicije. Jednom riječju: evropeizaciju, amerikanizaciju i globalizaciju u sadašnjem trenutku i još više u budućnosti ne bih suviše razlikovao, sviđalo se to nama ili ne.

Bitan za našu prognozu nije samo ovaj spoljašnji okvir, nego i društvene reakcije na njega. Društva na jugoistoku Evrope već sada ugrađuju raspravljanje sa „međunarodnim faktorom” u zapravo sve javne diskusije – i crkve, kao javne ustanove, naravno da učestvuju u tim diskusijama. Reakcija društava na spoljašnji izazov zavisi, izvinite za banalnost, od konkretnog uspjeha predložene američko-zapadnoevropske koncepcije u pojedinim tranzicijskim zemljama – i ako ne direktno od uspjeha, onda barem od nade u njega. Vrlo važan je tu socioekonomski faktor, tj. osjećaj i dokaz, da „u Evropi” i ekonomski ima mjesto za kandidate sa jugoistoka. Tu je možda glavni problem cijelog integracijskog procesa, jer i na međunarodnom, i evropskom tržištu nema takvog mjesta, koje samo čeka da ga bivše socijalističke zemlje zauzmu. Naravno – dok su Srbija ili Hrvatska tržište za naš izvoz nema problema, ali da one nađu svoju nišu kao proizvođači, kao eksporter – to je mnogo teže. A dok jugoistok ekonomski ostaje na margini Evrope, ostaće i antizapadna kretanja nacionalnog, plebejskog ili vjerskog tipa.

Ovakvim smo opredjeljenjem problematike najzad došli do glavnog objekta prognoze o 21. vijeku: do vjerskih zajednica, konkretnije do našeg ilustrativnog primjera Srpske pravoslavne crkve i Katoličke crkve kod Hrvata. Glavno pitanje bih postavio ovako: Kakav će biti odnos tih crkava, koje barem potencijalno obuhvaćaju većinu srpskog, odnosno hrvatskog naroda, prema antizapadnim kretanjima koja automatski nastaju kao posljedice teškoća integracije u evropske i globalne strukture? Ukoliko su

obje crkve u istorijskom pamćenju usko povezane sa nastankom, prosvećivanjem, izgrađivanjem i očuvanjem „svojih” nacija, u oba slučaja postoji mogućnost da se crkva uplete u nacionalistički pokret protiv evropske integracije, globalizacije, društvene i kulturne pluralizacije itd. U pojedinostima ipak svaki slučaj ima nekoliko svojih scenarija. Kod Hrvata reklo bi se da potencijala za savez antizapadnih kretanja i crkve ima manje, i to zbog sljedećih razloga:

– Hrvati su dobili „svoju” državu, i već samim tim hrvatsko katoličanstvo se oslobađa od velikog djela nacionalno-integrativne funkcije, barem u samoj Hrvatskoj. Kod Hrvata u Bosni i Hercegovini, naravno, slučaj je drugačiji.

– Katolička crkva je od početka bila dio zapadnog svijeta i zapadne razvojne dinamike. Ona ima dugo iskustvo reagiranja na društvena kretanja, od renesanse preko sekularističkog prosvećenja sve do globalizacije naših dana. Kao što je pokazao Drugi vatikanski koncil, ona je u stanju da teološki prisvoji neke suvremene principe koja nije sama izmislila, kao što je politička demokratija. Zbog toga katolička crkva ne odbacuje na fundamentalni način ni globalizaciju, nego pokušava da nju osmisli i usmjerava u katoličkom pravcu;²

– zbog svoje globalne organizacije katolicizam je i sam u velikoj mjeri dio globalizacije, i može da u globalizaciji prepozna nešto slično svom vlastitom pojmanju hrišćanskog univerzalizma. Antiglobalizam na kraju krajeva nije kompatibilan sa ovakvom eklezijalnom strukturom.

2 Vidi, npr. ovogodišnji majski broj njemačkog katoličkog časopisa Internationale katholische Zeitschrift Communio (god. 29, 2000), koji je potpuno posvećen globalizaciji. Znatno konzervativnije, ali ipak u istom pravcu se izražava o globalizaciji komentator Glasa Koncila (br. 48 od 26.11.2000).

S druge pak strane, moguć je i jedan drugi scenarij:

– u slučaju da će biti više gubitnika ekonomske globalizacije u tradicionalno katoličkim zemljama, što nije isključeno u slučaju bivših socijalističkih zemalja ili Latinske Amerike, Katolička crkva će biti sklonija da nastupa kao glasni kritičar ovog procesa. Tu bi crkva mogla da se osloni i na pojedine lokalizme, tradicionalizme i nacionalizme. Na taj način, Katolička crkva bi nam spremila slično iznenađenje kao za vrijeme komunističkih režima, kada je ona, bez obzira na univerzalnu svoju organizaciju i ekleziologiju postala mnogo snažnija potpora pojedinim nacionalizmima nego pomjesne („nacionalne”) protestantske ili pravoslavne crkve – zbog svog eklezijalnog centra na zapadu, veće nezavisnosti od države i efikasnije organizacije,³

– Katoličanstvo je protivrečno u tom smislu, da je ono sa jedne strane dosta uključeno u modernizacijske procese, a sa druge – u tradicionalistički otpor toj istoj modernizaciji. U mnogim katoličkim krajevima Evrope, sveštenici funkcionišu kao stožeri „seoskog otpora” protiv urbanizacije, pluralizacije itd.⁴ Kulturni kapital koji potiče iz još uvijek efikasnog sistema katoličkog školovanja oni mogu investirati u antiglobalizacijsku borbu – i to elektronskim medijama i drugim globalnim sredstvima.⁵

3 Peter F. Sugar: The Historical Role of Religious Institutions in Eastern Europe and Their Place in the Communist Party-State. In: Pedro Ramet (ed.): Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics. Durham, London 1989, s. 42-59; ovdje: s. 46.

4 Vidi npr. istraživanje Esada Ćimića o religioznosti u Bosni i Hercegovini: Socijalističko društvo i religija. Ispitivanje odnosa između samoupravljanja i procesa prevladavanja tradicionalne religije. Sarajevo 1970.

5 Vidi, npr. u mnogo čemu odbojnu poziciju Draga Imundže prema globalizaciji (Drago Imundža: Vjerski odgoj i hrvatski identitet. Glas Koncila, br. 43 od 20. 10. 2000.).

Svejedno u kojem pravcu će se hrvatski katolicizam razvijati ponašanje Katoličke crkve još uvijek je vrlo važno, i to zbog tradicionalnog autoriteta ove institucije, koji je možda u opadanju, ali se i dalje nikako ne može zanemariti.

Kod Srba, isto tako bih pošao od dva scenarija. Prvi pretpostavlja jaku vezu pravoslavne crkve i antizapadnih nacionalističkih pokreta, i to zbog sljedećih faktora:

– srpski je državotvorni projekat pretrpio na kraju 20-og vijeka potpun promašaj. Kao „svoju” državu Srbi danas imaju samo dvije tvorevine bez jasnog međunarodnog statusa i teritorijalnih granica: Republiku Srbiju i Republiku Srpsku. Politička budućnost Jugoslavije, Srbije, Kosova, Crne Gore, Republike Srpske i Srba u Hrvatskoj je možda otvorena; ali mogućnost objedinjavanja tih teritorija u jednu manje-više homogenu srpsku državu jednostavno ne postoji. U ovakvoj situaciji, Srpska pravoslavna crkva je jedina institucija koja prisustvuje manje-više svugdje gdje se ljudi opredjeljuju kao Srbi. Polazna situacija je, dakle, takva da Srpska pravoslavna crkva opet može i mora da bude to što najviše odgovara njezinom poznatom historijskom sjećanju: „majkom i čuvaricom srpskog naroda”. Nije za očekivati da će ona u ovakvim okvirima biti sklonija nego ranije religioznom pluralizmu kod „svojih” Srba, jer jedan narod može da ima samo jednu majku...

– SPC može odbaciti globalizaciju ne samo kao pomjesna, regionalna ustanova. U svim pravoslavnim crkvama istočne i jugoistočne Evrope ima i takvih koji odbacuju pojam „nacionalna crkva”, jer nije u skladu sa univerzalnim poslanjem crkve. Ali to ne znači da su svi oni otvoreni prema svemu što dolazi sa zapada. Tu nije nacionalizam, već antiokcidentalizam u pitanju. On se izražava u žestokoj publicističkoj borbi jednog dijela pravoslavne javnosti protiv „novog svjetskog poretka”, koji se tu shvaća kao globalna amerikanizacija ili okcidentalizacija. Tu

se globalizacija shvaća kao nešto zapadno, kao nešto, što izvire iz neke tuđe logike razvoja, a ne iz vlastite – isto kao i racionalističko prosvćenje 18-og vijeka, ili komunizam 20-og. Po takvoj shemi vlastito – to je simfonija crkve i države, sveobuhvatni religiozni pogled na svijet, možda i zatvorena religijska sredina sela; a tuđe – sekularizacija, racionalističko prosvćenje, pozitivistička nauka, potrošačko društvo, i na kraju krajeva globalizacija sa svojim miješanjem kultura, identiteta, vjera itd. Ovdje moram istaknuti da ne volim Hantingtonov „sukob civilizacija”, koji predviđa, i neminovan konflikt pravoslavnih i zapadnohrišćanskih zemalja⁶ – ali priznajem da su pravoslavni teolozi poput Justina Popovića svakako pridonijeli baš ovakvoj interpretaciji suvremenog razvoja u Evropi; – ovim ne želim reći da faktor pravoslavnog antiokcidentalizma mora biti odlučujući. U poređenju sa katoličkom crkvom, uticaj pravoslavnih crkava na javno mnjenje je sigurno manji, isto kao i autoritet u društvu uopšte.

Osim toga, pravoslavna crkva rijetko govori jednim glasom. Čak suprotno: ona je dosta pluralistička ustanova, gdje često ima toliko različitih mišljenja koliko i episkopa. Zbog toga, društveno-politički uticaj antiokcidentalista može da bude znatan samo ako oni sklapaju savez sa uticajnim sekularnim nacionalistima ili sa nekim političkim režimom antizapadnog usmjerenja. Ako se to ne desi, pravoslavna crkva doživjeće globalizaciju 21. vijeka vjerovatno na sličan način kao i sekularizaciju 18. i 19. Djelomično se bori protiv suvremenih kretanja, djelomično se zatvara u manastire i crkve, djelomično se adaptira – ali u cijelom ostaje bez većeg uticaja, ne samo zbog neefikasne organizacije, nego i zbog podređenosti državnim interesima.

6 Samuel P. Huntington: *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert.* Wien 1996. S. 25.

Drugi scenarij je mnogo povoljniji: polazim od toga da je Evropska unija ipak u stanju da i zemljama pretežno pravoslavnog stanovništva predlaže realnu perspektivu integracije i socioekonomskog razvoja. Ako će balkanske vlade i društva tu šansu ispravno iskoristiti, na kraju krajeva može da pobjedi kolektivno pouzdanje u budućnost nad čežnjom za nekom boljom prošlošću. U takvom slučaju, i pravoslavlje će imati mogućnost da drugim očima sagleda savremeni svijet, svoje istorijske traume itd. Mislim da bi tu moglo biti jako važno iskustvo pravoslavne crkve van „pravoslavnih teritorija”. Bez obzira na to da se pravoslavna crkva i u Zapadnoj Evropi, Sjevernoj Americi i Australiji uglavnom veže uz etnonacionalne kolektive, ona ipak ima intimno iskustvo sa religioznim pluralizmom, razdvajanja religiozne i nacionalne svijesti i svim ostalim što je donijela novija istorija Zapada. Ovim ne želim reći da je to iskustvo uvijek plodno ili pozitivno – postoji i fenomen tradicionalističkog zatvaranja emigrantskih opština. Ali primjer Pravoslavne crkve u Americi, koja je danas bez obzira na svoje ruske korijene mnogonacionalna i privlači ljude najrazličitijih religioznih i etničkih porijekla, jasno pokazuje da nacionalni princip – jedan narod, jedna država, jedna crkva – ne mora da bude vezan sa pravoslavljem zauvijek.⁷ Tu leži i rješenje drugog problema – problema stalnog pravoslavnog straha od katoličkog, protestantskog, sektantskog ili bilo kojeg drugog „prozelitizma”. Kad se danas srpska ili ruska pravoslavna crkva žale na prozelitizam drugih vjerskih zajednica, najčešće se ne radi o pridobijanju pravoslavnih vjernika za drugu vjeru, nego o pridobijanju religiozno indiferentnih ljudi za vjersku zajednicu kojoj njihovi preci nisu pripadali. Mislim da to nije nikakav prozelitizam u užem smislu, već nešto vrlo staro i prirodno u istoriji hrišćanstva

7 C. J. Tarasar, J. M. Erickson: *Orthodox America 1974-1976*. New York 1975.

– radi se o misiji. Na misiju drugih postoji, po mom mišljenju, samo jedan odgovor: i to je vlastita misija. Želio bih da pravoslavna crkva u 21. vijeku doživi toliko prijateljstva i mirnog razvoja da može svoju misiju razvijati. Samo na takav način će ona biti u stanju da stupi u neizbježnu religijsku konkurenciju; samo tako ona može da se oslobodi od suvišnjeg državnog pokroviteljstva i kontrole. Samo tako ona može da svijetu otkrije duhovno bogatstvo pravoslavlja. Hvala vam na pažnji.

KULTURA MIRA I TOLERANCIJE MEĐU RELIGIJAMA

„JA SAM PUT, ISTINA I ŽIVOT”

Isus Krist

Svakako da ovo moje izlaganje proizlazi iz srca i duše čovjeka vjernika – kršćanina, svećenika, teologa. Ono je upućeno svim ljudima dobre volje, a vjernici bi ga trebali lakše razumjeti nego oni kojima je „sve svejedno” ili oni, koji se izjašnjavaju kao nevjernici – bezbožnici.

Ovime ne želim ničiju osobnost i slobodu mišljenja i opredeljenja povrediti, ali narav – logika stvari je takva.

„JA SAM SVJETLO, A TI ME NE VIDIŠ!”

„JA SAM PUT, A TI ME NE SLIJEDIŠ!”

„JA SAM ŽIVOT, A TI ME NE TRAŽIŠ!”

„JA SAM ISTINA, A TI MI NE VJERUJEŠ!”

„JA SAM UČITELJ, A TI ME NE SLUŠAŠ!”

„JA SAM VOĐA, A TI ME PITAŠ!”

„JA SAM TVOJ BOG, A TI MI SE NE MOLIŠ!”

„JA SAM TVOJ NAJBOLJI PRIJATELJ, A TI ME NE LJUBIŠ!”

„AKO SI NESRETAN NEMOJ MENE KRIVITI! ”

(Francuski spis iz 1632.)

Svjestan sam da, kako kaže Phil Bosmans, „Svi stanujemo u istom selu, koje se zove Zemlja. Vjernici i nevjernici, neckrveni ljudi, slobodni mislioci, humanisti, ljevičari i desničari”. Zato što stanujemo u tom istom „selu”, Božjom voljom, ne slučajno, svi smo dakle povjereni jedni drugima, da živimo u prijateljstvu i ne samo u prijateljstvu nego u ljubavi. Zajedno idemo dugim putem. Putem do svjetla, putem koji vodi kroz pustinju ljudske ludosti, preko brda gramzivosti, nepovjerenja i nasilja, do novog proljeća na svijetu.

Novi svijet je moguć. Skladni komadi, predviđeni da odgovaraju jedni drugima, poklapaju se. Neskladni ne odgovaraju jedan drugome. Gradiš li kuću dijelovima koji ne idu zajedno, ona će se srušiti. Kako onda graditi novi svijet s ljudima koji se nisu prilagodili jedni drugima i ne pripadaju zajedno? Ljudi imaju slabosti. Ljudi čine pogreške. Ljudi se svađaju. Postoje trzavice i sukobi. Ljubav, jedino ljubav daje da zajedno rastu ljudi koji nisu savršeni i čine zajednicu. Samo u ljubavi mogu ljudi izdržati jedni uz druge. Recept, kojega se trebamo mi ljudi, stanovnici „sela Zemlje” držati jeste sveto evanđelje. Evanđelje daje ozbiljan ali i jasan odgovor na pitanje najdubljeg smisla našeg čovječijeg bića i suživota. Jasan odgovor na pitanje: kako mogu toliki ljudi živjeti zajedno? Kako stati na kraj ratu i nasilju?

Nitko ne može prosuđivati Evanđelje spolja. U Evanđelje treba ući, Evanđelje treba živjeti, Evanđelje treba za nas postati životni stav – život. Isus je rekao: Došao sam da život imaju, u izobilju da ga imaju. Evanđelje ljubavi je u ljudskim očima nešto „ludo”, ono kaže: Izabra Bog ludo u svijetu da posrami mudro. Tko uđe u tu ljubav odustat će od pozicije moći, napustit će osjećanje svoje nadmoćnosti i potražiti posljednje mjesto da bude svima na usluzi – sluga. Ova putujuća – ovozemaljska Crkva ima u svecima, koje časti kao posebne ugodnike Božje, različitog

profila, potvrdu da ljudska osoba može u svome životu „utjeloviti” Riječ Božju koja je sadržana u Bibliji. Da, Evanđelje je radosna vijest o ljubavi, koja boli, koja je obilježena ludošću križa.

Suprotno svedočanstvo tolikih kršćana iznevjerilo je očekivanja tolikih ljudi. Mnogi su se odlučili za humanost umjesto za kršćanstvo. Oni se postavljaju pred pogrešnu alternativu. Ne treba birati između ova dva. Naime, ne može čovjek biti dobar kršćanin a da nije ujedno i dobar čovjek. Jer, gdje se pristalice humanosti odriču kršćana zato što su ovi vjernici, tu je njihova čovječnost ograničena. A gdje se kršćani odriču nekih ljudi zato što su nevjernici, tu je njihovo kršćanstvo iskrivljeno.

Pitanje kršćanskog pogleda na svijet pitanje je božansko – ljudskog pogleda na svijet. To je pitanje dobrobiti konkretnih ljudi. To je pitanje srca u našem društvu – „našem selu”, stupanj čovječnosti u našem političkom, socijalnom i ekonomskom ponašanju. To je pitanje poštivanja ljudskog života, poštivanja čovjeka. To je poštivanje živog svijeta, poštivanje prirode. To je pitanje nasilja u našoj sredini. Zašto dolazi na prvo mjesto pravo jačega? Zašto milijuni gladuju? Zašto ljude izrabljuju, ugnjetavaju, plaše, ubijaju?

Naše društvo trpi od teškog srčanog udara. Ono spada na odjeljenje intenzivne njege. Mora dobiti infuziju – vakcinu LJUBAVI. Pa kad opet zakuca srce u porodičnom, socijalnom, ekonomskom i političkom životu, Zemlja „naše selo” će postati dom u kome će se svatko moći slobodno i potpuno razvijati.

Da kršćanstvo vrijedi slijediti, da je vrijedno, da se „isplati” biti kršćanin – vjernik, da je kršćanstvo ispravan put i ispravan životni stav govori nam i ova jubilara 2000. godina kršćanstva. Dokazale su se one riječi samoga Isusa Krista: Ja sam put, istina i život. A da ne govorimo o vjeri u Boga jedinoga još u Starom zavjetu.

Stoga su na poseban način pozvane crkvene i religijske zajednice na suradnju.

Kako na suradnju s drugima tj. na ekumenizam gleda katolička crkva?

Hvala Bogu već ima veoma mnogo različitih dokumenata i uputa; evo samo nešto kratko.

U drugom poglavlju dekreta „Unitatis redintegratio” – o EKUMENIZMU, stoji naslov „Vršenje ekumenizma”, a podnaslov glasi – sjedinjenje mora sve zanimati; u kome doslovno stoji: „Briga za obnovu jedinstva tiče se sveukupne crkve, kako vjernika tako i pastira, i svakog pojedinoga od njih obvezuje prema njegovim mogućnostima, bilo to u svagdašnjem kršćanskom životu ili u teološkim i povijesnim istraživanjima. Ova briga, na neki način, očituje bratsku povezanost koja već postoji među svim kršćanima i vodi u puno i savršeno jedinstvo prema Božjoj dobrohotnosti”.

Osim molitve, osobne i zajedničke, vršenje ekumenizma, tj. da bismo bili djelotvorni i odgovorili na molitvu-molbu samoga Isusa, izvršili svoju kršćansku obvezu, i kako nas na to sveti otac Ivan Pavao II poziva i primjerom pokazuje gdje god ima priliku; dekret II Vatikanskog sabora o EKUMENIZMU, potpisan još 1964. godine, preporuča i poziva na: Obnovu crkve; obraćenje srca; Uzajamno poznavanje među braćom; Ekumenski odgoj; Način izražavanja i izlaganja nauke vjere; Suradnja sa rastavljenom braćom.

Za ovu bih priliku stavio bih posebno naglasak samo na jedan od nabrojanih prijedloga, a to je: Uzajamno poznavanje među braćom. Što znači, treba upoznati duh rastavljene braće, a to treba činiti po istini i s dobrohotnošću. Potrebno je da katolici bolje upoznaju nauku i povijest, duhovni i bogoštovni život i kulturu braće s kojom živi. Navedeni dekret o ekumenizmu dalje kaže: „Teologija i druge znanstvene, osobito povijesne grane

moraju se predavati i pod ekumenskim vidom, da bi sve točnije odgovarale stvarnoj istini. Jer, jako je važno da budući pastiri i svećenici budu potkovani u ovako točno razrađenoj teologiji, ne polemički, osobito ne u onome što se tiče odnosa rastavljene braće prema Katoličkoj crkvi”. Naime, od svećenika – duhovnih pastira, koji su na „terenu”, najviše zavisi duhovni odgoj vjernika i, naravno, onda i ekumensko razumijevanje i prihvaćanje drugih. Jer, oni koji nisu „sa nama”, ne mora značiti da su protiv nas; kako su se i apostoli tužili Isusu. Koji im je odgovorio, da se ne boje, jer bez Njega ne može nitko ništa dobro činiti. Pa On je začetnik i pokretač svakoga dobra. „S tim se zapravo vraćamo na izvorni smisao pojma koji se, ko zna zbog čega sve, često zaboravlja, na smisao sadržan u Hristovoj prvosveštenskoj molitvi koju kazuje Jovan u 17, 21; i koja se svodi na *ut unum sint* – 'da svi jedno budu'; to jedinstvo nije jedinstvo kolektivističkog krda, već jedinstvo slobodnih ličnosti”. (Iz knjige Mirka Đorđevića: ZNACI VREMENA – Enigma ekumenizam – str.111)

Zato:

„Ekumenizam nije popuštanje u vjeri, odricanje vlastite prošlosti ni skrivanje vjerske razlike.

Ekumenizma je skupni napor kršćana za dubljim poznavanjem vlastite baštine i poštivanjem tuđih vjerskih vrednota.

Ekumenizam nije nadmudrivanje pametnijih.

Ekumenizam je razgovor među kršćanima na „ravnoj nozi”.

Ekumenizam nije osuda drugih što nisu znali ili mogli ostati zajedno.

Ekumenizam je ostvarivanje želje Isusove „da svi budu jedno”.

Ekumenizam je stvarnost osuđena na uspjeh, jer je Isus za to molio: „Oče, da svi budu jedno”.

(Iz BLAGOVEST – decembar 1998.)

JEDINSTVO – EKUMENIZAM

(Iz „Živo Vrelo” 8/2000)

Osjećam da će biti puno osmijeha miješano sa suzama,
puno radosti – miješano s tugom,
puno prošlosti – miješano s budućnošću,
puno opraštanja – miješano s kajanjem.

Kad bude – bit će!

Kada?

Neka bude – kad bude, ali mora biti!?

O Bože, Ti koji ne dijeliš, nego sjedinjuješ!

Daj da Tvoja crkva bude:

Sveta, Jedna i Jedina!

Kao što je bila na početku, kako si je Ti utemeljio.

Tako neka bude u vijeke vjekova

Amen.

NEOPHODNOST
INTRARELIGIJSKOG DIJALOGA
KAO VIDA POMIRENJA U
JUGOISTOČNOJ EVROPI

Govor o interreligijskom dijalogu u Jugoistočnoj Evropi, kao i o dijalogu uopšte, mora imati u vidu da se radi o području gde su se multinacionalna carstva Habzburga, Otomana i Romanova održala sve do početka 20. vijeka.

S obzirom da u uslovima Habzburškog i Otomanskog carstva narodi nijesu mogli ostvarivati blagovremeno formu političke zajednice, tj. svoju državu oni su uporno održavali, gradili i usavršavali svoj *identitet* na bazi *etničkih, jezičkih i religijskih* korijena.

U tom smislu se može prihvatiti stanovište da građani Zapadne Evrope više misle u političkom nego u etničko-kulturalnim kategorijama jer su oni imali blagovremeni spoj etničko-kulturalnog i državnog u izgradnji svojih zajednica.

Narodi Istočne, Srednje i Jugoistočne Evrope su vjekovima bili u situaciji da svoj identitet očuvaju prije svega *etnokulturalnim sredstvima*: od etničkih preko jezičkih i posebno religijskih sadržaja.

To je pratila i politička borba za stvaranjem svoje države, odnosno za uspostavljanjem prirodnog jedinstva etnokulturnih sadržaja i političke forme svoje zajednice.

Očigledno, to nije bila zabluda, već ostvarenje cilja kojeg su narodi Zapadne Evrope mnogo ranije postigli.

Ne može se, zbog toga prihvatiti konstatacija: „Na istoku Evrope ljudi su se u doba nacionalizma počeli sjećati svoje zaboravljene ili zatrpane povijesti; na zapadu oni su produžili da zaboravljaju različitu prošlost. Na istoku ljudi su se sjećali onog što se nikad nije dogodilo, a na zapadu su zaboravili ono što se dogodilo” (Urs Altermat, 42).

Prije bi se moglo reći da su drugi nastojali i danas nastoje, da se njihova istorija i kultura zatrpaju *dominacijom* i *asimilacijom*.

Na istoku Evrope u pitanju je nadoknađivanje nacionalnodržavnog razvitka što je u Zapadnoj Evropi završeno mnogo ranije.

Istina, treba naglasiti da su se višenacionalna carstva od Rimske imperije do Habzburškog carstva pridržavala političko-pravnog pravila koje je narodima i regionalnim grupama (a ne pojedincima) priznavalo *određenu kolektivnu autonomiju* i to je bila osnovica zajedničkog života u njima.

Taj modus vivendi zajedničkog života održavao je kontinuitet etnokulturnog identiteta pojedinih naroda na prostorima Jugoistočne Evrope, bez kojeg ni danas ne možemo govoriti o demokratiji, slobodi, dijalogu na ovom području, pa ni o interreligijskom dijalogu.

Ovdje moramo imati u vidu i promjene koje su se desile u XX vijeku: naročito posle Drugog svjetskog rata (povećanje sovjetske imperije i njena politička moć, smanjenje – odnosno podjela Njemačke) i na kraju *sлом komunizma*.

Proces prirodnog spoja nacionalnog i državnog nije završen, jer još uvijek nije prevladano 50-godišnje gušenje nacionalne samostalnosti naroda i njihovog oslobođenja u kontekstu stvaranja modernih multinacionalnih zajednica građana.

No, taj proces nije prevladan ni u Zapadnoj Evropi u kojoj na jednoj strani imamo mnoge regionalne *pokrete za autonomijom* a na drugoj stvaranje Evropske unije.

Slom komunizma pokazao je šta znači „istjerivanje Boga” i kad čovjeka i društvo vode zablude njegove ideologije.

Mondijalizam, univerzalizam, postmodernizam, prezentizam i mnogi drugi – *izmi* u savremenom svijetu sa takođe u pravcu izvrtanja logosa postojanja čovjeka i njegove etnokulturne zajednice, kidanja istorije, ugrožavanja identiteta pojedinca i njegove etnokulturne izvornosti i u vezi s tim dokazivanja teze da religija i crkva u modernom svijetu ne mogu imati nekog značenja.

Sekularizovana država nije karakteristična samo po tome što je objavila „kraj religije” nego i po tome što direktno proizvodi *religijsku patologiju* i *religijski fundamentalizam* kao jedan njen vid.

Religijski fundamentalizam uslovljen je svakako opštim društvenim okolnostima – dijalektikom postmoderne. Ali, to ne znači da nijesu i *unutarcrkvena zbivanja* jedan od uzročnika ove pojave.

Pojavu sekta, naročito među mladima, dr Gordana Živković u svojoj knjizi „Srbi i pravoslavlje” upravo time objašnjava:

„Svemu tome pogoduje i *svojevrsan fundamentalizam* kojeg ima u svakoj, pa i u pravoslavnoj veri”.

A, fundamentalizam, dobro znamo, ne vodi duhovnim korijenima. Naprotiv.

Ovaj, da ga uslovno nazovemo *unutrašnji religijski fundamentalizam* koji *briše unutrašnje posebnosti i razlike*, naročito je opasan za područje Jugoistočne Evrope gdje su pojedini narodi bili vjekovima razbijeni i živjeli u različitim društveno-istorijskim okolnostima.

Dijahronički posmatrano u tim okolnostima su se deterministički prioriteti između struktura i djelatnika konstruisali različitim redosledom.

Spoj i sublimiranje pojedinih elemenata: istorijskog, kulturnog, religijskog, tradicionalnog, običajnog, moralnog sistema vjerovanja i senzibiliteta – bez obzira na pojedine sličnosti i čak identičnosti sa drugim sredinama nije ni mogao dati isti rezultat kao u nekoj drugoj sredini.

Znači, pored pitanja interreligijskog dijaloga mora se postaviti istovremeno i pitanje intrareligijskog (a to znači i intercrkvenog) dijaloga na jugoistoku Evrope razloženo na sledeća podpitanja:

1) Zašto nam smetaju male razlike i posebnosti i u vezi s tim: što više znamo jedni o drugima manje smo spremni na dijalog?

2) Kad ćemo shvatiti istinu da male razlike i posebnosti čine istinu suštine jedinstva, a ta istina osnova za dijalog. Kroz dijalog na ovoj osnovi treba tražiti smisao postojanja čovjeka i njegovih posebnih etnokulturnih cjelina.

3) Kad ćemo shvatiti da unutrašnji fundamentalizam koji briše razlike i posebnosti razbija jedinstvo i onemogućava dijalog. Unutrašnji religijski fundamentalizam dijalog pretvara u *vjersku toleranciju* kao odnos koji podrazumijeva *neravnopravnost* i *subjekatsku nadmoć* onog koji toleriše nad objekatski pasivnom podređenošću tolerisanog?

Naznačena pitanja upućuju na to da odgovor treba tražiti na principu slobode koji podrazumijeva ostvarivanje čovjekovih sposobnosti i smisla postojanja u horizontalnoj i vertikalnoj projekciji njegovog bivstvovanja.

To znači da čovjekovu slobodu ne možemo objasniti samo sa stanovišta socijalnog realiteta ispoljenog u određenom

društvenom poretku. Čovjekova cjelina se ne može zamisliti bez Boga, kosmosa i njegove „tojine”. To je vertikalna dimenzija čovjekove cjeline i njegove zajednice često važnija od horizontalne koja je u ravni društvenog poretka.

Obrazlažući ontološko značenje simbola Bog, Đuro Šušnjić ističe da pitanje „ima li Boga ili nema” treba zamijeniti pitanjem „šta Bog znači za naš život”.

Sama činjenica značenja Boga sadrži nekoliko kardinalnih momenata za razumijevanje vertikalne dimenzije cjeline čovjeka i njegove zajednice:

- Bog ne smeta čovjekovom razvoju jer i sam čovjek može postati kao Bog – bogolik ili hristolik;
- imati Boga kao najvišu duhovnu vrijednost, znači imati mogućnost za duhovni razvoj;
- svijest o vrijednosti nižeg načina postojanja može se shvatiti ako čovjek iskuša više mogućnosti postojanja;
- Bog, a ne čovjek je mjera svih stvari čime se prevladavaju ograničenosti antropocentrizma.

Očigledno je, a sve su prilike da će biti sve očiglednije, da je govor o *kraju religije* utemeljen isto toliko koliko i govor o *kraju istorije*.

Naprotiv, svu realnost – u svim domenima života i rada i ukupnog bivstvovanja ima teza, namjerno neću reći hipoteza, da je sekularizacija naišla na ljudski i kolektivni otpor, da pokazuje sve svoje ograničenosti i da je izazvala veće štete moći i ugledu države i politike nego religiji i crkvi.

U sklopu velikih društvenih promjena koje su zahvatile savremeni svijet, crkva ima šansu da povrati svoju ulogu pri čemu mora imati u vidu:

1) danas postoje mnoge značajne institucije i organizacije koje aktivno učestvuju u usmjeravanju društvenih promjena;

2) Crkva danas mora svoju ulogu ostvarivati na nov način, podrazumijevaću tu i preispitivanje vlastite organizacije i metoda djelovanja;

3) i najvažnija stvar crkva može povratiti svoj ugled samo ukoliko dosledno sačuva svoju božansku prirodu.

Pored problema religijskog fundamentalizma i njegovog ispoljavanja i na intrareligijskom nivou, Crkva se danas susreće i sa problemom nastojanja mnogobrojnih sekti.

Uzroke nastanka sekti sociolozi s pravom nalaze u društvenim okolnostima, ali i u unutarcrkvenim zbivanjima. Neki autori nastanak sekti stavljaju u kontekst pozitivne slobode a neki u kontekst dezorijentacije i destruktivnog djelanja. I na ovom skupu su se mogle čuti riječi opravdanja sekti. Lično mislim da se ontologija sekti danas prevashodno karakteriše nepostojanjem suštinske veze između temeljnog *principa* i *novog početka* i zato je njihov glavni rezultat besperspektivnost, nihilizam, masovna samoubistva. Bez temeljnog principa osnivanja one nemaju orijentaciju na fundamentalne ljudske vrijednosti i bogaćenje smisla ljudskog postojanja.

Sekte se uklapaju u monstruoznu esencijalnost savremenog svijeta proizašlu iz „planetarnog totalitarizma”, „civilizacijskog varvarstva”, postmodernističke detotalizacije, decentriranja, radikalne dekonstrukcije.

Crkva može na sve te izazove božanski odgovoriti samo *svojom božanskom prirodom*.

USPOSTAVLJANJE DIJALOGA NA RAZLIKAMA

Prostori Balkana, posebno oni koji su doskoro bili obuhvaćeni Jugoslavijom, bili su kao malo koji drugi prostori u svijetu slični, pa i istovjetni, po mnogim odlikama: zajedničko porijeklo, slična historijska sudbina, sfera i meta suprotstavljenih ukrštenih interesa moćnih svjetskih imperijalnih sila, slična ili zajednička kultura (jezik, vjera) i na kraju zajednički život u jednoj državi sa dva istovremeno slična i različita politička poretka (parlamentarna i komunistička monarhija). Jedan i drugi poredak urušio se kako na osnovu svojih sopstvenih protivrječnosti i nedostatnosti tako isto uz pomoć velikih svjetskih sila i završili u konflagraciji međusobnih suprotstavljenosti. Zato se nameće upitanost da li je u pitanju „narcizam malih razlika” (Frojd) ili mnogo više od toga. Ako uzmemo empirijski podatak do kojeg je došla Ruža Petrović – da je u prethodnoj Jugoslaviji za trodecenijski period (1950–1981) svaki deveti brak (ili 11,5% bračnih zajednica) bio etnički mješovit (heterogen)¹, onda bi normalno bilo da upućuje na razumijevanje da se radi o jednoj etnički stabilnoj (iako heterogenoj) zajednici na globalnom nivou. Istina, to je period „zamrznutih nacionalizama” pod snagom ideološke floskule nametnutog „bratstva i jedinstva”, tj.

1 Ruža Petrović, *Etnički mješoviti brakovi u Jugoslaviji*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, 1985, str. 75.

period predloženih i na svim prostorima zakašnjelih nacionalizama.

Većina naroda (Srbi, Hrvati i Crnogorci i novo-samoimenovani Bošnjaci) govore sa malim varijetetima istim jezikom (opšteprihvaćenim srpsko-hrvatskim u prethodnoj Jugoslaviji), da bi Slovenci i Makedonci opet govorili sličnim i drugim dosta razumljivim jezicima. Pored toga, opet Srbi, Crnogorci i Makedonci pripadaju istoj hrišćansko-pravoslavnoj vjeroispovesti i čak su duže vrijeme organizovani u okviru iste zajedničke eklezije (Srpske pravoslavne crkve), Hrvati i Slovenci u okviru iste zapadno-hrišćanske vjeroispovijesti, te muslimani i većina Albanaca u okviru islamske konfesionalnosti, da bi postojali katolički Albanci i nekadašnji katolički Srbi i uz to samosaznanje muslimana o svom hrišćansko-slovenskom porijeklu. Mnogi od ovih naroda su raseljeni iz svojih matica, davnašnjim i novijim migracijama naseljeni u drugim etničkim i konfesionalnim zajednicama, što bi trebalo da pretpostavlja uspostavljanje reciprociteta međusobnih interesa. Ali, eto i to pravilo nije važno nego se, naprotiv, izrodilo u međusobno isključive sebične interese.

U svjetskim razmjerama, time automatski i u okviru užih partikulariteta kao što je okvir bivše Jugoslavije, javljale su se intencije institucionalnog pokretanja i u teorijskim studijama elaboriranja potrebe za djelotvornim dijalogom između teista i ateista, hrišćana i marksista, hrišćanskih i nehrišćanskih religija, zapadnog i istočnog hrišćanstva. Tako je npr. Drugi vatikanski koncil pokrenuo ove probleme koji su imali određene refleksije i praktičnu primjenu na određenim prostorima prethodne Jugoslavije, ali samo u pragmatične svrhe susretanja svetog i svjetovnog.²

2 Vidi: Tomislav Šagi-Bunić, *Ali drugog puta nema*, II izdanje, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1986.

Koncil je razmatrao i pitanje nerazumne trke u nuklearnom naoružanju, razmatrajući učenje o *naoružavanju protiv rata* koje proizvodi *ravnotežu straha* i opredijelio se protiv ne samo te trke nego uopšte protiv svakog rata. No, te pacifističke pouke i poruke nijesu našle plodno tle (čak ni kod crkve i nekih crkvenih velikodostojnika) na prostorima doskorašnje Jugoslavije, a tek kako će kod nacio-autoritarnih političkih vođa. Takođe, gubitkom u svijetu „ravnoteže straha” dovelo je do prelaska „hladnog u vrući rat”, gdje novi jednosmjerni svjetski poredak na čelu sa moćnim SAD olako odlučuje o bombardovanju bilo kojeg naroda na svijetu samo ako dođe do neposlušnosti zvanične političke vlasti u malim državama.

Izgleda da je dijalog između hrišćana i marksista čak do nivoa totalne saglasnosti o potrebi ratne destrukcije bio više moguć nego dijalog između jedne i druge strane hrišćanstva ili između hrišćana i islamista. Uostalom, prag tolerancije u okviru katoličke eklezije ide do raspona da se iz katoličanstva ne ekskomuniciraju ni tako disonentne pojave kao što su teologije oslobođenja i čak teologije revolucije. Dakle, taj prag tolerancije je daleko veći nego prag prema drugačijosti teoloških shvatanja koja dolaze sa druge strane hrišćanstva (teologija pravoslavlja).

Na osnovu prethodno iskazanog ili konstatovanog, izgleda da su jugoslovenske neprilike više proisticale iz sličnosti ili čak istosti nego iz različitosti etničkih i konfesionalnih zajednica, a kojima je komunistički poredak prenapregnutom ideologijom nametao svojevrni „svjetovni ekumenizam” koji je u „pogodnom trenutku” eksplodirao. Zato, postavlja se pitanje kako sa uspostavljanjem etničkih i religijskih identiteta, te sa međusobnim priznavanjem i uvažavanjem drugog i drugačijosti otvoriti prostore za vrednovanje plodotvornog dijaloga na temelju međusobnih razlika? To međusobno uvažavanje podrazumijeva, prije svega, etički odnos prema drugom kao licu a ne predmetu, da se

u susretu sa drugim, kako će reći Emanuel Levinas,³ etički subjekat (po)stavljanja na mjesto drugog i time preuzima ili bolje prima na sebe odgovornost za grijeha i nesreću drugih i pretvara je „u svoju odgovornost koja je odgovorna za slobodu drugoga”.⁴ Dobro bi bilo da tu odgovornost pre(d)uzmu svi, međusobno sukobljeni a i pomiritelji (velike sile) na Balkanu, pošto je Balkan mnogo više dao tim velikim silama, nego to što oni hoće njemu da daju.

Susreti, konvergencije, prije svega, na kulturnom planu sa uvažavanjem i zainteresovanošću za upoznavanjem drugog, pretpostavlja kulturnu, kako kaže nemački sociolog Valter Bil, komunikaciju između različitih grupacija gdje se kod svih čuva sopstveni identitet, tj. gdje se pomoću etničke, religiozne ili staleške diskriminacije ne ometa „pristup u određeno vrijeme namjen-skim kulturnim medijama i oblikovanju kritičke mase”.⁵

Poslije izraženih ksenofobičnih sukoba između etničkih i vjerskih zajednica nastupa prekid, pa po prirodi stvari, stupa stanje smirenja a tek onda međusobno pomirenje koje ipak u sebi uključuje više traganja za međusobnim razlikama nego za sličnostima sve u svrhu razumijevanja tih razlika za međusobno sporazumijevanje. A kada su u pitanju različite konfesije, posebno u okviru njih vjernici, novi vjernici pa i nevjernici, onda na osnovu svega onog što se događalo nijesu suviše Paskalove riječi upozorenja: „Dobra bojazan potiče iz vere, lažna bojazan potiče iz sumnje. Dobra bojazan, udružena sa nadom, zato što niče iz vere, i što se čovek uzda u Boga u koga veruje; zla, udružena sa očajanjem, zato što se čovek boji Boga u koga nema

3 Emanuel Levinas, *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, Jasen, Nikšić, 1999.

4 *Ibid.*, str. 25.

5 Walter L. Bühl, *Kulturwandel: für eine dynamische Kulturosoziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, str. 167.

vere. Jedni strahuju da ga ne izgube; drugi strahuju da ga ne nađu.”⁶ Čini se da su mnogi „novi vjernici” zbog lažne bojaznosti od Boga u kojeg nijesu ni vjerovali počinili sve strahote destrukcije na prostorima prethodne Jugoslavije. Zato, slijedi dijalog koji treba voditi sa uvažavanjem međusobnih razlika, ali bez stroge stigmatizacije drugog kao okrivljenog sa neuočavanjem i nepriznavanjem svoje krivice. Ukoliko se različite religije više drže svojih izvornih načela, uz manje miješanje u politiku, utoliko će više pospješivati ne samo dijalog zasnovan na razlikama nego i konvergencije različitih kultura u pravcu akulturacionih tendencija. To će, uostalom, biti doprinos stvaranju pretpostavki za regrutovanje slovesnijih bića koja se profesionalno bave politikom, gde će taj oblik posredovanja religije (posebno crkve) zadobijati djelotvorniju ulogu u društvu nego oblik njenog direktnog miješanja u sferu politike.

6 Paskal, *Misli*, 1, BIGZ, Beograd, 1980, str. 115.

O MOGUĆNOSTIMA DIJALOGA I VERSKJE TOLERANCIJE U PROTESTANTIZMU

O mogućnostima dijaloga i verske tolerancije moguće je govoriti na više različitih nivoa i načina. Ono što nam se najčešće nudi jeste nivo teorije od koje se polazi da bi se objasnilo da je dijalog moguć, čak i poželjan i u isto vreme nudi se dogmatski stil izlaganja koji izbegava da se kritički odnosi prema vlastitoj praksi. Teorijska razmatranja uvek nas uvlače u iskušenje da ne prepoznamo ono što je zaista moguće ostvariti i razdvojimo od neostvarivih iako lepih želja. Konkretizacija problema omogućava naučnu analizu i neminovno razvija kritički pristup. Od naučnog istraživača religije zahteva se da dobro poznaje procese i dinamiku verskog života iznutra i da u isto vreme napravi metodološku distancu da bi objektivno i nepristrasno govorio o fenomenu religije u društvenom kontekstu.

Svojtveno svakoj veri jeste potreba da se ne proverava. Samim tim i tolerancija je paradoks u veri. Što jača vera to je manja sumnja u ispravnost tog verovanja a samim tim i tolerancija prema uvođenju sumnje u veru. Dogmatska misao ne trpi kritiku pa je, izgleda paradoksalno govoriti i o slobodi u veri.

Razmišljajući o ostvarenoj tolerantnosti u pojedinim religijama pitamo se koji su to konkretni indikatori po kojima prepoznamo veću ili manju tolerantnost? Da li su sekte posledica verske tolerancije ili netolerancije? Da li je indikator toler-

antnosti to što u nekoj religiji nema sekti niti progonjenih jeretika ili je veća tolerantnost tamo gde postoji veći broj neistomišljenika i mogućnost verskog organizovanja na drugim osnovama od dominantnih? Da li je mogućnost slobodnog izbora religije dokaz slobode i tolerancije ili slabosti crkve da na vreme pridobije svoje vernike? Ko odlučuje o verskoj pripadnosti pojedinca: država, crkva, porodica, pojedinac? Da li je indikator verske tolerancije i dijaloga mogućnost napuštanja neke religije ili je to samo dokaz pogrešne religije? Konačno, da li je tolerancija prisutna tamo gde je religija izgubila moć, u sekulariziranim društvima kojima nije naročito stalo do religije ili tolerancija proističe iz zrelosti verskog sistema i njenih vernika, njenog stabilnog identiteta i čvrste vere?

Jedan od indikatora tolerancije jeste mogućnost da se odluči za, ili odustane od, pripadnosti bez posledica. Kolektivizam i individualizam kao karakteristike pojedinih religija takođe možemo analizirati u odnosu na mogućnost tolerancije u okviru tog verskog sistema. Rigidni verski sistemi ne prepoznaju razvojnost kao dimenziju života te razvoj čine otežanim. Haotični sistemi u nedostatku jasnih granica druga su krajnost koja daje privid toleranciji, a zapravo je nemoćna da uvede red u sopstveni život. Kako da prepoznamo vrednosti verskih sistema i njihovu funkcionalnost? Ako je verska tolerancija indikator fleksibilnosti verskih sistema, onda je veoma važno prepoznati je, ne samo u tekstovima svetih kniga već i u porukama verskih vođa i životu vernika.

Posmatrajući bogatstvo verskog organizovanja jasno je da razvoj verskog života kako pojedinca tako i verskih organizacija odvija se u etapama koje u početku zastupaju dogmatsko, netolerantno i čvrsto stanovište koje omogućava formiranje verskog identiteta koji je nužno u nečemu različit od prethodnog. Vremenom se formira stabilnost identiteta koja omogućava kritičku sumnju i veću slobodu koja izrodi jeretike i otpadnike koji ponovo tragaju za novim identitetom. Međusobni odnosi neistomišljenika unutar svakog sistema su zaraćeni i dovode do

otvorenih sukoba koji su intenzivniji što su razlike manje. Prokletstvo malih razlika i dovodi do jačih sukoba koji su vidljivi u međusobnim odnosima tek za nijansu različitih verovanja.

Dva milenijuma hrišćanstva je razdoblje koje omogućava da se zaokruži slika razvojnog procesa jednog moćnog sistema verovanja koji je na početku imao jaku moć harizme jednog Bogočovaka i veru malobrojnih sledbenika koji su u otporu prema moćnoj tradicionalnoj religioznosti i još moćnijoj vojničkoj državnoj vlasti formirali učenje, pa zatim sektu i na kraju moćnu crkvu. Harizmatička moć pojedinaca bila je ponovo zarobljena moćnom organizacijom i pretvorila se u političku moć institucije i postala vekovima nedodirljiva.

Protestantizam se odredio kritički u odnosu na moćnu organizaciju, pojedinci su ponovo preuzeli pravo sumnje, kritike i moći. U isto vreme sačuvan je oslonac u poreklu. Insistiralo se na značenju pripadanja u veri (u šta se veruje) a ne pripadanja organizaciji (kome se pripada). Zapovesti su postale predmet diskusija, heteronomna moralnost je izgubila moć pred kritikom autonomne moralnosti. Dijalog je postao moguć. Razlike ga zapravo i omogućavaju, a razlikama je najviše doprineo protestantizam. Uvođenje vere u narod, princip sveštenstva svih vernika omogućio je i dijalog među vernicima i put individualizma. Da li se dijalogom jača ili gubi vera? Da li je sumnja vreda ili utvrđuje? Naravno, sumnja je kriza ali u isto vreme i šansa za kvalitetniju religioznost, stabilniji identitet i nepokolebljivu veru koja tek tada omogućava dijalog bez straha jer omogućava potpuno razumevanje iz iskustva vlastitog razvoja.

Protestantizam je pokret za teološku i moralnu reformu Zapadne hrišćanske crkve u 16. i 17. veku. Teološki, to je jedan pokušaj da se vrati izvornom učenju Biblije i ranom hrišćanstvu. Autoritet Biblije bio je ispred tradicije. Spasava se verom a ne delima. Bogoslužjenja su pojednostavljena, monaštvo i sveštenstvo je napadnuto, uzdignut je status laika na nivo sveštenstva

svih vernika. Religijske promene izazvane Reformacijom bile su udružene sa socijalnim i političkim pobunama koje su vodile permanentnim podelama u Zapadnom hrišćanstvu i osnivanja novih crkava.

Ne možemo govoriti o protestantizmu nezavisno od katolicizma jer je to pokret u odnosu na Rimokatoličku praksu. Protestantizam je uspeo u Zapadnom hrišćanstvu. Na istoku nije, da li zbog nedostatka povoda za reformom ili nedostatka prilike da se reforma ostvari? Šta se dogodilo s pokretom bogumila? Koliki je doprinos islama Istočnoj crkvi u mogućnosti dijaloga i razvijanja verske tolerancije? Svaka je verska tradicija imala priliku da se ogleda u suprotstavljenoj i rivalskoj religiji. Dijalog i tolerancija ili međusobni ratovi. Izbor je obično bio u rukama jačih.

Karakteristično za protestantizam bila je žustra rasprava oko doktrinarnih, teoloških istina. Organizacijsko rasparčavanje posledica je neslaganja oko tumačenja pojedinih tekstova iz Biblije. Međutim, neslaganja iz dijaloga nisu podizala lomače, ona su samo delila moć. Sve veći broj ljudi imao je priliku da se teološki obrazuje, da razvija vlastitu duhovnost ali i da se ogleda u vlasti.

Verovanje u spasenje verom, koje je osnovna tačka verovanja u protestantizmu, preduslov je razvijanju tolerancije među vernicima. Naime, na koji način se može pomoći religioznim ljudima da budu dobri i da pokazuju ljubav jedni prema drugima osim da im se otkriva Božanska ljubav koja prašta i prihvata čoveka onakvog kakav jeste? Orijentacija na spasenje delima poziva na odgovornost ali izaziva strah jer deluje kao stalni pritisak na ljudsku prirodu. Računanje na osećanje krivice, potreba za opraštanjem greha putem ispovesti i materijalnog davanja deluje kao duhovna eksploatacija. Vera, a ne dela i zasluge, oslobađa od potreba za traženjem krivca, za mehanizmima odbrane projektovanja vlastitih slabosti na drugog, a time i loših međuljudskih odnosa. Međutim, problem se javlja

tamo gde ljudi nisu sposobni za apstraktno mišljenje. U protestantizmu se daje prednost kognitivnom nad emotivnim. Vera se racionalno neguje, ona manje plaši.

Religioznost se razvija u procesu socijalizacije na osnovu uticaja društvene sredine koji se ostvaruju prvenstveno preko porodice koja selektivno prenosi usvojeni sistem vrednosti na svoje potomke. Ipak, treba istaći da religioznost i nereligioznost kao što nisu uvek lični izbor zbog unutrašnje motivacije pojedinca, nisu jednako tako niti pasivno priklanjanje uticajima sredine u kojoj živi. Prema rezultatima istraživanja (Kuburić, 1995; 1996; 1999) religioznost je prvenstveno faktor porodičnog izbora koji teži da se reprodukuje iz generacije u generaciju. Međutim, neuspeh porodice da prenese usvojeni religijski sistem s jedne strane počinje nezadovoljavanjem detetovih potreba tim usvojenim sistemom. Tako religiozne porodice u transmisiji religijskih vrednosti ako zaborave emotivnu komponentu detetove ličnosti i ne povežu religijsko s prijatnim i onim što zadovoljava njegove potrebe bilo posredno ili neposredno, trasiraju put odbacivanju religije. Insistiranje na spasenju delima vodi ka perfekcionizmu koji se najviše ogleda u psihološkim mehanizmima odbrane, ponajviše u projekciji koja vlastite grehe vidi u drugima i time pojačava netolerantno ponašanje.

S druge strane, porodice koje nisu religiozne i nisu zadovoljile emotivne potrebe deteta za ljubavlju, trasiraju put deteta u religioznost, jer je to put traganja, put emotivnog utočišta i preostale sigurnosti. Koliko će pojedinac uspeti da kognitivno saznanje da je Bog ljubav prenese i na emotivnu sigurnost zavisi od iskustva koje je imao sa prvim osobama, sa značajnim drugim. Začarani krug može se slomiti opet samo ličnim iskustvom bezuslovne ljubavi i prihvatanja. Veliki broj verskih zajednica u okviru protestantizma organizovan je tako da podseća na porodicu koja neguje bezuslovnu ljubav i verovanjem u opravdanje verom utiče na smanjivanje osećanja krivice, anksioznosti i depresije, vraćajući samopoštovanje putem naglašavanja Božje ljubavi

i prihvatanja i vekovima stare poruke: „Pravednik će od vere svoje živ biti” (Avakumu 2,4 i Rimljanima 1,17).

Sušтина moralnosti leži u ravnoteži odnosa ja – ti; ja – drugi. Čovek čoveka treba da gleda u oči, sa osećanjem iste važnosti. To je preduslov tolerancije, svest o ravnopravnosti. Međutim, dvojaka su iskušenja na putu tolerancije. Ponekad čovek drugom čoveku želi da bude bog, stavlja se iznad njega da mu sudi i dodeljuje pravdu. Da li se to događa kada Boga nema među ljudima ili u to iskušenje upadaju i oni koji misle da imaju Boga? Nije mali broj onih koji su se razočarali u druge. Iz generacije u generaciju ponavlja se rečenica „Homo homini lupus est”. Dokle će „drugi da budu pakao”? Gde su „gradovi za utočište”?

Razmišljajući o verskoj toleranciji prvo ćemo definisati šta je to tolerancija uopšte, da li je to osećanje, mišljenje, ponašanje ili osobina ličnosti, deo temperamenta ili karaktera? Zatim ćemo pokušati da odgovorimo na pitanja: Da li je trpeti sve vrlina ili mana? Zašto je potrebno da neko bude tolerantan? Da li tolerancija ima granice i gde su one? Da li je vrlina trpeti ona ponašanja koja smatramo neumesnim, pogrešnim pa i opasnim? Koliko su pojedine vere trpeljive? Da li je Isus Hristos bio tolerantan ili netolerantan?

Značenje tolerancije

Reč tolerancija je latinskog porekla (tolerare – podnositi, trpeti) označava trpeljivost, podnošljivost tuđeg mišljenja, uverenja, obzirnost, dopušteno odstupanje od uobičajenog propisa, pomiriti se s nekom pojavom, naviknuti se na nešto (Klaić, 1985). Tolerancija podrazumeva razliku. „Jer ne može se biti trpeljiv prema nečemu sa čime se slažemo, već samo prema nečemu sa čime se ne slažemo” (Šušnjić, 1997. str. 199).

Govor o verskoj toleranciji ima nekih svojih specifičnosti. Prema 18. članu Univerzalne deklaracije o pravima čoveka: „Svaki čovek ima pravo na slobodu misli, savesti i veroispovesti; ovo pravo podrazumeva slobodu čoveka da menja veru ili ubeđenje, kao i slobodu da ispoljava svoju religiju ili svoje ubeđenje, pojedinačno ili u zajednici. Kako javno tako i privatno, putem nastave, proučavanja, bogoslužjenja i vršenja obreda.” Da bi se prihvatilo jedno mišljenje ili ubeđenje neophodno je uživati slobodu informacije koja otkriva razna shvatanja. Potrebno je da čovek sam može slobodno da menja svoje ubeđenje, a da kasnije ta njegova odluka ne prouzrokuje diskriminaciju koja će negativno uticati na razvoj njegove ličnosti, na njegov posao, na njegovu budućnost (Lanares, 1997).

Kako je sve počelo? Lanares piše da se najpre pojavila potreba za dopuštanjem ispovedanja druge vere strancima na teritoriji određene države, zbog održavanja prijateljskih, političkih ili ekonomskih veza. Ovaj način verske slobode naročito je bio zapažen između zapadnih zemalja i muslimanskih zemalja, a poznat je još u IX veku, kada je Karlo Veliki izdejstvovao zaštitu hodočasniciima koji su išli u Palestinu. Zatim, u vreme reformacije, verska sloboda se proširuje. Pruža se sloboda veroispovesti kneževima i vladarima. Na kraju, tokom vekova ostvarila se, u manjoj ili većoj meri i zaštita verskih manjina (Lanares, 1997).

Da li je tolerancija slabost ili vrlina?

Đuro Šušnjić postavlja pitanje: „Ako mi se nešto ne dopada, ako se sa tim ne slažem i ako to ne odobravam, a ipak sam spreman da sve to podnosim, ne znači li to da sam ja u svojoj biti slabiji, duhovni i stvarni?”

Dilemu o vrednosti tolerancije možemo proširiti na pitanje vrednosti istih ili različitih pojava. Prirodno stanje života podrazumeva različitost. Možda smo toga postali više svesni pojavom kloniranja. Mogućnost reprodukcije istog! Smisao kopija života bez ustrojstva ravnopravnih kombinacija koje omogućavaju varijabilnost. Da li je Bog planirao da ljudi budu isti ili različiti? Reprodukcija života odvija se uvek u jedinstvenim jedinkama. No, to je pravilo biološke reprodukcije. Šta se događa u procesu socijalizacije? Da li je neophodno da sinovi misle i veruju isto što i očevi? Pomak u razvoju kulture prati spajanje različitih kulturnih obrazaca. U razvoju religija možemo pratiti sinkretizam. Slojevi starog uvek su na neki način prisutni u novom. Međutim, kao da u ljudskoj prirodi postoji stalna borba između potrebe za istim i različitim, kao što postoji između potrebe da se bude sam i da se bude s drugima, za autonomijom i za pripadanjem. Krajnosti ne postoje da bismo ih osvajali, već da bismo se između njih kretali u slobodi. Čini mi se da je i to u funkciji varijabiliteta i bogatstva života.

Prema tome, tolerancija je vrlina na teorijskom nivou značenja. Posmatrajući tolerantnost kao vrednost, kao pravilo, kao normu, sasvim je jasno da biti savršen znači biti tolerantan na postojanje dobra i zla i biti iznad zbivanja.

Da li se netolerancijom može suzbiti netolerancija?

Posmatrajući odnose između različitih religijskih grupa, možemo zaključiti da su često bili na snazi odnosi netrpeljivosti, netolerancije, sukoba. Manjinska, ugrožena, proganjana grupa, kada bi stekla moć i sama bi počela da proganja. Setimo se

Jevreja koji su razapeli Hrista i koji su proganjali hrišćane. Jevrejima se vratilo mnogostruko proganjanje. Pagani su proganjali hrišćane, nazivali ih ateistima, gledali ih u arenama kako zabavljaju mnoštvo. Kada su hrišćani postali moćni, proganjali su neznabošce. Moć i nemoć su se smenjivale. Progonjeni su postajali progonitelji. Kao da nema kraja igri straha od drugog i drugačijeg. „Nikada se zlo ne čini tako potpuno, ni tako laka srca kao kad se čini iz ubeđenja” (Paskal, 1965: 397).

I ne samo da su se veoma različita verovanja međusobno sukobljavala, istorija je puna primera žestokih progona tek za nijansu različitih stavova. Jeretici svih vremena i vera platili su cenu različitosti, od osećanja neprihvaćenosti u svojoj sredini do javnog spaljivanja na lomači. Ako postoji sloboda, zašto je tako teško dozvoliti je drugome? Netolerancijom se stvaraju neprijatelji.

Zašto se javlja netolerancija?

Pre svega čini mi se da su predrasude glavni krivac za netolerantno ponašanje. Predrasude koje pojedincima i grupama pripisuju različita svojstva, koje pobuđuju osećanje straha i prezira, gotov su model emocionalnog reagovanja. Kao filter koji odbacuje sve što plaši, isključuju suočavanje sa činjenicama koje idu u prilog drugome. Za toleranciju je dovoljan pristup bez predrasuda, ili makar znati šta su predrasude i prepoznati ih u sebi. Pitam se koje su to ličnosti koje su više sklone predrasudama i stereotipima, kako je došlo do predrasuda i kako ih se osloboditi?

U društvima u kojima ima mnoštvo različitih religija, a slabo ili nikakvo religijsko obrazovanje i vaspitanje, religijski i kulturni pluralizam deluje različito. Pitanje stabilnosti verskog

identiteta povezan je s porodičnim uticajima, koliko je porodica homogena i emotivno stabilno mesto za formiranje identiteta. Oni koji su nezreli u veri često su nesigurni u istinitost svog verovanja, iz straha čvrsto se drže onog što znaju i ne ispituju ništa. Nasuprot krutom, rigidnom i fanatičnom verniku nalazi se fleksibilan, slobodan i siguran vernik, čija čvrstina stavova se utvrđuje u susretima sa drugačije verujućim ljudima. Razvijati vlastitu duhovnost, zrelost u veri podrazumeva univerzalne vrednosti i razumevanje onih koji su na nižim nivoima duhovnog rasta.

Apsolutizacija vlastite istine je još jedna mogućnost javljanja netolerancije. Ako je jedna ideja apsolutno istinita, druga, tuđa je neistinita. Da li u religijiskom iskustvu možemo govoriti o apsolutnoj istini? Da li postoji samo jedan put spasenja? Da li je moguće imati monopol nad sredstvima spasenja? I ovde možemo negovati kompeticiju i boriti se za moć ili saradnju i međusobno uvažavanje. Radovan Bigović (1995) smatra da kada neko apsolutizuje svoju istinu, svoja znanja i svoja uverenja, kada smatra da ima monopol nad istinom, onda je to jedna vrsta konfesionalizma. Po svojoj prirodi konfesionalizam odvaja od drugih, i ne samo to. On je u stvari najčešće jedan od uzročnika sukoba sa drugima.

Iako svi znamo da o ukusima ne treba raspravljati, različitost ukusa – koji se formirao vaspitanjem, često izaziva netoleranciju. Niko nema pravo da proganja drugog samo zato što svojim prisustvom vređa nečiji ukus. Ne stavljati se u poziciju vrhovnog boga presuditelja.

Tragajući za korenima netolerantnog ponašanja, možemo govoriti i o osobinama ličnosti i o psihopatologiji i o mehanizmima odbrane. Erih From (1993) u knjizi *Umeće ljubavi*, piše o narcizmu koji iskrivljuje i vlastitu sliku o sebi i sliku drugih koja je oblikovana od želja i strahova, koja nije objektivna i čija se realnost nalazi unutar nje same. Kompleksi i niže i više

vrednosti onemogućavaju komunikaciju. Vlastita superiornost opsednuta je inferiornošću drugih, što služi kao opravdanje za netoleranciju prema „nižim bićima” koja ne zaslužuju jednak tretman.

U uslovima jače represije, kada su ljudi uplašeni, kada jedan deo vlastitog identiteta moraju duboko u sebi da skrivaju i od sebe samih, dolazi do okretanja, do mehanizma odbrane koji se zove identifikacija s agresorom. Pitam se, kako se Bog, kao apsolutna i mistična moć, predstavlja vernicima u različitim religijama i kako ga vernici doživljavaju. Da li je Bog MOĆ koja plaši? Šta se događa s vernicima koji se Boga plaše i koji iz straha od greha, po principu projekcije, počinju da proganjaju druge vernike videvši u njima greh. Možda se ovim psihološkim mehanizmima može razumeti zašto je verska netolerancija već vekovima toliko prisutna. Ljudi su spontano pokušavali da smanje strah i krivicu, jedni su to radili negacijom Božjeg postojanja, drugi perfekcionizmom, trudeći se da budu bez krivice, treći promenom slike o Bogu, u kome su više želeli da vide zaštitnika nego sudiju.

Autoritarne ličnosti sklone su da veruju autotitetu, sklone su konformizmu i dogmatskom mišljenju. Autoritarna svest pokorava se pred moćnim, dok gazi nemoćne. To praktično savijanje glave kada su sami ugroženi, i bezobzirno gaženje malih, kada su moćni, samo je klackalica koja otkriva probleme čoveka koji nije u stanju da bude svoj. Izgleda, da čovek da bi bio sposoban da bude tolerantan treba da bude zrela ličnost, integrisan, svoj. To nije problem samo pojedinca, pitanje grupe je mnogo složenije. Koliko je potrebno zrelih ličnosti u jednoj grupi, da bi i ta grupa funkcionisala na zreлом nivou?

Zanimljivo je pitanje netolerancije manjih u odnosu prema većima. Zoran Jovanović (1996) smatra da je to samo izraz straha od eventualne opasnosti koja može da dođe od strane jačih i većih. Manji imaju potrebu za dokazivanjem, a samim tim i za

netolerancijom. Strah može da deluje na pojačanu aktivnost samozaštite ili pak da parališe i pasivizuje ponašanje. Manipulacije strahom uvek se vrte kao bumerang.

Na kraju još o namernoj zloupotrebi religije. „Upotreba religije kao izgovor za nepravdu i nasilje strašna je zloupotreba koju moraju osuditi svi oni koji stvarno u Boga veruju.” (Eterović, 1993:209).

Da li hrišćani treba da budu tolerantni?

Odgovor na ovo pitanje možemo pronaći u rečima Isusa Hrista: „Čuli ste da je kazano: ljubi bližnjega svojega, i mrzi na neprijatelja svojega. A ja vam kažem: ljubite neprijatelje svoje, blagosiljajte one koji vas kunu, činite dobro onima koji na vas mrže i molite se Bogu za one koji vas gone; Da budete sinovi oca svojega koji je na nebesima; jer on zapoveda svome suncu, te obasjava i zle i dobre, i daje dažd pravednima i nepravednima. Jer ako ljubite one koji vas ljube, kakvu platu imate? Ne čine li to i carinici? I ako Boga nazivate samo svojoj braći, šta odviše činite? Ne čine li tako i neznabošci? Budite vi dakle savršeni, kao što je savršen otac vaš nebeski.” (Matej 5,43–48)

Pravila su potpuno jasna. Apostol Pavle to sažeto kaže: „Ne daj se zlu nadvladati, nego nadvladaj zlo dobrim.” (Rimljanima 12,21). Biti hrišćanin, biti dete Božje, znači biti sličan svom Bogu. Visina čovekovog rasta meri se mogućnostima i potencijalima koje treba ostvariti. Čovek je onakav kakav je njegov Bog. Princip savršenstva, razvijena duhovnost, podrazumeva sposobnost kontrolisanja vlastitih nagona i u najtežim životnim situacijama. Moguće ljudske reakcije na neprijateljstvo mogu biti u odnosu „deset za jednoga”, „oko za oko” ili „ko tebe kamenom ti njega hlebom”. Gradacija ide od nepravde preko pravde do milosti.

Kada gledamo u verska učenja divimo se lepoti svake reči i poželimo da budemo blizu tog milostivog Boga. Ali kada pogledamo u život oko sebe postajemo zbunjeni. „Opet vidih sve nepravde koje se čine pod suncem, i gle, suze onijeh kojima se čini nepravda, i nemaju ko bi ih potešio ni snage da se izbavi iz ruku onijeh koji im čine nepravdu; nemaju nikoga da ih poteši.” Upitanost stara preko 3.000 godina zapisana u Knjizi propovednikovoj 4,1. Sve nepravde koje se čine ljudima, nema nikoga da zaštiti, poteši! Ljudi obično krive Boga, zašto Bog dozvoljava? Kao odgovor neki vernici prepoznaju potrebu za patnjom kao sredstvo pročišćenja koje vodi savršenstvu. Da li postoji alternativa. Može li se izbeći patnja?

„Ne boriti se protiv netrpeljivog ponašanja činom i mišlju, znači i sam učestvovati u zlu.” (Šušnjić, 1997: 219). Da nije trpeljivih, ne bi bilo netrpeljivih, oni se međusobno omogućavaju, podseća nas Đuro Šušnjić čime poziva i nemoćne na odgovornost. Postavljanje granica vlastitom i tuđem ponašanju, zadatak je svake ličnosti.

Da li postoje granice tolerancije?

Ako smo odbranili toleranciju pred netolerancijom, da li to može ići unedogled ili postoje neke granice?

Da bismo odgovorili na ovo pitanje potrebno je da tolerantnost-netolerantnost posmatramo kao dimenziju na čijem se jednom kraju nalazi onaj ko toleriše previše, a na drugom kraju onaj ko ne toleriše dovoljno.

„Trpeljivost kao norma je nešto apsolutno i nadiskustveno, a trpeljivost kao odnos nešto relativno i iskustveno: stvar mere” (Šušnjić, 1997: 201).

Mera je vrlina, mera je sredina između dve krajnosti.

Gde je granica između tolerancije i netolerancije?

Hrišćanski Bog u uslovima ovozemaljskog života pita se: „O rode neverni! dokle ću s vama biti? dokle ću vas trpeti?” (Marko 9,19). Dovoljno da zaključimo, granice postoje. Dalja pitanja vode nas u konkretizaciju problema. Koga je Isus Hristos trpeo, a kome se suprotstavio? U Mateju 21, 12–17. piše da Isus Hristos toleriše bolesne ali ne toleriše prevarante, silnike, lice-mere. U isto vreme glavari sveštenečki se rasrdiše što deca viču u hramu Božjem.

Pravilo ili čovek? Konflikt u sistemu vrednosti. „I dogodi mu se da iđашe u subotu kroz useve, i učenici njegovi trgahu putem klasje. I fariseji govoraahu mu: gledaj, zašto čine u subotu što ne valja? A on reče im: niste li čitali šta učini David kad mu bi do nevolje i ogladnje s onima što bijahu s njim? Kako uđe u Božiju kuću pred Avijatarom poglavarom sveštenečkim i hlebove postavljene pojede kojijeh ne bijaše slobodno nikome jesti osim sveštenika, i dade ih onima koji bijahu s njim? I govoraše im: subota je načinjena čoveka radi, a nije čovek subote radi. Dakle je gospodar sin čovečiji i od subote.” (Marko 2, 23–28)

Iz ovog primera možemo zaključiti da Isus Hristos ne toleriše duhovno nasilje. Uočavamo fleksibilnost a ne rigidnost i suštinu verskih normi čije se značenje razrešava putem vrednosti. Najveća vrednost u teologiji hrišćanstva jeste čovek radi čijeg spasenja je umro sam Bog. Međutim, gledajući ponašanje hrišćana uočavamo da su često bili spremni da osuđuju i proganjaju čoveka i štite verska učenja i pravila ponašanja. Ta rigidnost legalističkog nivoa religioznosti često je pokazivala netoleranciju.

Ako se pitamo šta sve treba da tolerišemo, možemo se složiti oko nekoliko tvrdnji: da je potrebna tolerancija prema tuđim shvatanjima s kojima se ne slažemo, prema drugačijem pogledu na svet kada se ukazuje poštovanje onoga što drugi jeste,

što radi i misli. Međutim, nikako ne možemo biti tolerantni prema nasilju u kome se oslobađa agresivnost na način koji ugrožava drugog. Nasilje ima svoje bezbrojne varijante, fizičko, psihološko, seksualno. Nasilje je još strašnije kada se vrši nad decom koja nisu u stanju da se odupru i suprotstave. Drugi, posebno deca, mogu biti osujećeni zanemarivanjem, sistematskim zaglupljivanjem i zloupotrebljivanjem. Kako se ne suprotstaviti neprekidnoj prevari? Granice mogu biti postavljene iznutra u cilju samozaštite i daju do znanja kolika je unutrašnja moć samopoštovanja. No, dok se ne dođe do vlastite snage, potrebno je postaviti granice spolja, granice koje drugi postavljaju u svrhu zaštite koje ponekad liče na zabrane i ograničavanje slobode, a zapravo su brana zlu kao bodlje na kaktusu, kao oklop vojniku, kao kuća čoveku.

Ljudska priroda nesumnjivo zahteva simetričnost i reciprocitet. Ponekad nismo svesni da imamo dvojnu prirodu. U međuljudskim odnosima u svim religijama sveta, na nivou teorije, može se prepoznati pravilo uvažavanja drugih kao sebe samoga. Primer nalazimo u Jevandelju po Mateju 7, 12; 22, 36–40. „Sve dakle što hoćete da čine vama ljudi, činite i vi njima: jer je to zakon i proroci.” „Ljubi bližnjega svojega kao samoga sebe.” To je najviši princip aktivnog davanja sebe, aktivne ljubavi. Ravnopravnost se ogleda i u izbegavanju negativnog: Što ne želiš da drugi tebi čine ne čini ni ti njima. Princip reciprociteta postojao je i u Starom Zavetu: „Oko za oko i zub za zub”, međutim bio je to princip osvete, borbe za pravdu. Viši nivo moralnosti zahteva praštanje i aktivno davanje dobra. Osveta se prepušta Bogu.

Apostol Pavle je dobro znao šta znači revnost za kuću Božju. Ponekad čovek može sasvim iskreno da se bori za pravdu i istinu sredstvima netolerancije. Međutim, prema hrišćanskim pravilima za život (Rimljanima 12,1–21) jasno je uputstvo: „Ne osvećujte se za sebe”.

Na kraju možemo zaključiti da o toleranciji možemo govoriti na dva nivoa. Jedno je teorijski nivo kada je tolerancija apsolutna vrednost koju treba podržavati i za koju se treba zalagati, a religije, kao simbolički sistemi u kojima se najranije ogledaju osnovne ljudske vrednosti, šalju poruku o važnosti dobrih međuljudskih odnosa. Međutim, kada se o toleranciji govori na nivou prakse, onda ona dobija dimenzionalni karakter i možemo govoriti o toleranciji kao meri. Da bi čovek bio u stanju da balansira i odmerava vlastito ponašanje u bilo kojoj životnoj situaciji, potrebno je da ima tačku oslonca. Centar iz koga kreću naša odmeravanja, pa i vlastite mere trpeljivosti, može biti čovekova vrhovna vrednost. Za nekoga je to Bog, ljubav, pravda, za nekoga vlastita ličnost. Biti tolerantan znači imati moć kontrole nad sobom u cilju pobede nad destruktivnim. Tolerantni imaju moć koja postavlja granice vlastitom ponašanju, oni se ne spuštaju na nivo netolerantnih i sprečavaju širenje nasilja.

Ko može da bude tolerantan?

Vladeta Jerotić piše da je mnogo sebičnih, patološki narcističkih ljudi, i među religioznima, i među nereligioznima; onih istinski kvalitetnih uvek je bilo najmanje. A to su bili oni koji su ili imali sreću da se kao religiozni nađu pred „svetim” neopterećeni svojom prošlošću ili oni koji su se uz veliki trud i borbu očistili od taloga prošlosti i razvili u sebi autentičnu ljubav, ne samo prema Bogu, nego i prema bližnjem voleći ga, ne na narcistički način, voleći u njemu sebe, niti ga voleći iz osećanja dužnosti, jer „treba voleti i svoje bližnje”, nego ga voleći zbog njega samog. Ljubav je ono poslednje, ali i najznačajnije do čega čovek može da stigne na svome putu integracije i sazrevanja. Ne možemo se zadugo varati, kaže Jerotić. Ljubav prema Bogu, kao i ona prema čoveku, bračnom drugu ili prijatelju, ne može biti rezultat straha od Boga, nego je to ljubav otkrivena iz čovekove slobode (Jerotić, 1994).

Naravno nisu svi vernici na istom duhovnom nivou. Duhovni razvoj vernika prolazi put koji je karakterističan za sve vernike bez obzira na veroispovest. Najjednostavnija podela ukazuje na postojanje legalističkog tipa vernika i onog koji je prevazišao fazu straha sazeo do slobode u veri. Možemo govoriti i o nivoima duhovnosti (Skot Pek, 1994; Fowler, 1995; Kuburić, 1996). Na dnu lestvice je haotični antisocijalni nivo, kome pripada verovatno oko dvadeset odsto populacije, jer su ljudi tog nivoa haotični, neprincipijelni i ne poseduju mehanizam koji bi upravljao njihovim postupcima. Na drugom formalno-institucionalnom nivou je velika većina vernika koji su vezani za instituciju koja ih nadgleda. Skeptični, individualni nivo nastupa kada čovek počinje da se udaljava od institucije, kada sam traga za istinom, za suštinom, nezadovoljava ih formalno držanje verskih pravila i još manje spoljašnje nadgledanje. Prevazilaženje perioda nesigurnosti i preispitivanja tek, omogućava dolazak u fazu zrele religioznosti koja ima komunikativni nivo. Ljudi na ovom nivou vide neku vrstu kohezije ispod površine stvari, oni govore o jedinstvu i zajedništvu, o paradoksu. Ono što karakteriše sve velike svetske religije je da one imaju sposobnost da se obraćaju ljudima oba nivoa. Svaki nivo tumači religiozna učenja na svoj način.

Međuljudski odnosi ljudi različitog duhovnog nivoa prožeti su nerazumevanjem. Ljudi haosa čude se onima koji su se ukalupili u pravila institucije, ljudi formalnog reda zaplašeni su skepsom tragalaca za istinom koji pak ne mogu da shvate dubinu unutrašnjeg mira i slobode onih koji su dostigli komunikativni, viši nivo duhovnog razvoja. Što je čovek na višem nivou duhovnog razvoja to bolje razume druge i sposobniji za dijalog i toleranciju. Njegaš je to lepo rekao: „Ko na brdo, ak' i malo, stoji više vidi no onaj pod brdom”.

Budućnost razvoja društva omogućava dijalog i toleranciju iz dve perspektive. Proces sekularizacije vodi ka toleranciji iz

nebrige za religiju i njena učenja. Mnogi će biti tolerantni zato što je to na margini njihovog interesovanja. S druge strane, vernici koji su izabrali put duhovnih vrednosti i istinski proživeli suštinu svoje religije, biće istinski tolerantni i u isto vreme duboko religiozni. Svaka religija nudi mogućnosti duhovnog sazrevanja svojim vernicima i u svakoj od njih postoje različiti nivoi duhovne zrelosti. Ipak, odnosi između organizacija u velikoj meri zavisiće i od verskih vođa i toga da li će duhovna i svetovna vlast da budu nezavisne.

Zaključak

Pozitivna orijentacija je jedana od pretpostavki da se neguje dijalog i tolerancija, pa su i moja zapažanja u ovom radu usmerena na one vrednosti koje prepoznajem u protestantizmu koje omogućavaju dijalog. Slobodno tumačenje Biblije omogućilo je bezbroj interpretacija koje su možda potkopale „istinitost” verskih istina, pojačale sumnju i omogućile brojne razgovore. Tolerancija koja je omogućila ovakvu slobodu u isto vreme je opasnost od gubitka istine ali i šansa da se ona pronađe.

Protestantizam je dao prednost spasenju verom pred spasenjem delima i time oslobodio vernika od obaveze da bude dobar i omogućio da bude onakav kakav jeste. Autonomna moralnost je dobila prednost pred heteronomnom moralnošću. Smanjenje razdaljine između Neba i Zemlje, svetog i profanog, teorije i prakse omogućilo je integraciju života za ovde i sada. Prilika je data svima. Hijerarhija moći svedena je na odnose ravnopravnosti. Ono što je tražio za sebe makar malo je morao da da i drugima. Moć više nije bila tako moćna i vlast nedostižna. Ipak, iako okrenutu duhovnim vrednostima, iako sklon više askezi nego hedonizmu, materijalizam je bio posledica duhovnih

stremljenja. Oslobođena energija dokazivala se u radu koji je dao poleta razvoju zapadnog društva.

Ipak, dobre namere nisu uvek praćene i dobrim posledicama. Negativna strana kao senka prisutna je u svemu. Dijalog između različitih omogućava razumevanje i toleranciju. Međutim, postoji strah da se prevelikom tolerancijom ne izgubi sposobnost prepoznavanja istine od laži, razlikovanja dobra od zla i sposobnost reagovanja u slučaju zloupotrebe moći.

Literatura

- Bigović R. (1995) Od isključivosti do tolerancije, u: *Različiti putevi do Boga*, ed. Ejub Šitkovic, Radio B92, Beograd.
- Eterović N. (1993) Vjerska sloboda preduvjet međuvjerskog dijaloga, u: *Crkva u svijetu*, Split: Teologija u Splitu, 2:209.
- Fowler J. (1995) Stage of Faith, *The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper, San Francisco.
- Jovanović Z. (1996) *Smisao tolerancije i vrednost njene primene u adventističkoj crkvi*, Diplomski rad, ATF, Beograd.
- Kuburić Z. (1995) *Slika o sebi adolescenata u protestantskoj porodici*, Doktorska disertacija, Filozofski fakultet, Beograd.
- Kuburić Z. (1996) *Religija porodica i mladi*, TI, Beograd.
- Kuburić Z. (1999) *Vera i sloboda, verske zajednice u Jugoslaviji*, JUNIR, Niš.
- Kuburić Z. (1999) *Porodica i psihičko zdravlje dece*, Čigoja, Beograd.

Lanares P. (1997) Verska sloboda u međunarodnim konvencijama, u: *Savest i sloboda, Znaci vremena*, Zagreb.

Paskal B (1965) *Misli*, Kultura, Beograd.

Sveto pismo staroga i novoga zaveta, Britansko i inostrano biblijsko društvo, Beograd.

Šušnjić Đ. (1997) *Dijalog i tolerancija: iskustvo razlike*, Čigoja štampa, Beograd.

Dragoljub B. Đorđević
*Dragan Todorović**

RELIGIJSKA VEĆINA O
RELIGIJSKOJ MANJINI
(Stavovi Srba o Romima
kao vernicima)

„Ja sam protiv braka sa Romima,
jer znaju da budu i mnogo loši.

Džaba se ne kaže:

'Što nije vera – to ni večera';

'Dve zmiije ne spavaju na istom jastuku'.”

Starija Srpkinja, ispitanik

Uvod

Nema društvene stabilnosti ni napretka bez harmonizovanja verskih odnosa u multietničkim i *viševerskim* zajednicama. *Nema ni ukupnog poboljšanja položaja Roma bez sticanja ravnopravnosti i u religijsko-crkvenom polju.*

Romi su bili i jesu podvrgavani getoizaciji, diskriminaciji i segregaciji, izloženi ksenofobiji i rasizmu u svim podsistemima društva: ekonomiji, politici, kulturi i obrazovanju. Ali brojni

* Dragan Todorović nije bio učesnik Okruglog stola, ali je, kao koautor, učestvovao u pripremi ovog teksta za zbornik (prim. ur.).

romolozni, tražeći ključ rešenja „sudbine Roma” najčešće u ekonomiji, a često u političkom prostoru, ispuštaju iz vida da su, mada upakovani i razbarušeni, u kulturnoj sferi najboljniji vidovi getoizacije i diskriminacije, ksenofobije i rasizma. *Romi su diskriminirani i u verskom pogledu. Zagubivši postojbinsku religiju, oni se na prostorima o kojima se govori, veroispovedno opredeljuju kao pripadnici pravoslavlja, rimokatolicizma i islama; u poslednje vreme i protestantizma. Teško ih prihvataju vernici na prve tri strane, dok razne, male i velike, protestantske zajednice ponajbolje primaju Rome u svoje redove: na delu je njihova svojevrsna konverzija u treći krak hrišćanstva. Da sve to umnogome smeta ukupnoj „njihovoj stvari”, malo ko među stručnjacima zapaža (Đorđević i Todorović, 1999).*

Mnogo toga jeste nepoznanica u verskom životu Roma, pa je zadatak sociologije religije i romologije da to iznesu na videlo, sistematizuju već poznato, daju preporuke za dalja proučavanja i opredele konkretne korake za sticanje njihove ravnopravnosti u religijsko-crkvenoj sferi. Oni taj zadatak ne mogu valjano obaviti ako ne odgovore i na pitanja o: a) *odnosu većinskog verskog stanovništva prema romskoj verskoj manjini*; i b) *verskoj diskriminaciji prema Romima*.

Sledeći ovaj nalog, u radu se komentarišu rezultati socio-empirijskog istraživanja, sprovedenog 1999. godine, stavova stanovništva Srbije (bez Kosmeta) – isključivo Srba – o Romima kao vernicima, o tome: a) „Da li Romi mogu biti ždobri' vernici: pravoslavci, rimokatolici, protestanti, muslimani?”; b) „Da li bi s Romom istovernikom zajednički učestvovali u religijskim obredima i proslavama (pričešće, molitva, slave, litije...)?”; c) „Da li bi Romi bili mnogo vezaniji za konkretnu religiju kada bi se bogoslužbene knjige prevele na romski i, primera radi, liturgija ili opelo služili na njihovom jeziku?”; d) „Da li bi bili protiv da se umrli Rom sahrani na njihovom mesnom groblju?”;

i e) „Da li su Romi religijski tolerantni ili su religiozni fanatici?”; kao i podaci javnomnjenjskog proučavanja, izvedenog 2000. godine, stavova stanovnika grada Niša o tome: a) „Da li bi bili protiv da se umrli Rom sahrani na njihovom mesnom groblju”; i b) „Da li bi odobrili brak kćerke, sina, sestre, brata... ili se lično udali-oženili za Roma-Romkinju?”

Hipoteze glase: 1) *Blaga većina stanovništva Srbije (Srba) smatra da Romi ne mogu biti „dobri” vernici kao i svaki drugi narod, jer su nepostojani u svemu, pa i u veri.* 2) *Blaga većina stanovništva (Srba) dvoumila bi se da sa Romom istovernikom zajednički učestvuje u religijskim obredima i proslavama.* 3) *Većina stanovništva (Srba) složila bi se sa prevođenjem osnovnih bogoslužbenih knjiga na romski jezik i sa služenjem romskim jezikom pri nekoliko glavnih obreda.* 4) *Blaga većina stanovništva (Srba) ne bi imala ništa protiv da se Romi sahranjuju na lokalnom groblju, potpuno izmešano sa ostalim građanima.* 5) *Većina stanovništva (Srba) ne bi se oženila ili dozvolila svojoj deci bračnu zajednicu sa pripadnikom romskog etnosa pa iako on ispoveda istu religiju.* 6) *Većina stanovništva (Srba) drži da su Romi religijski tolerantni.*

U interpretaciji se oslanjamo na interkulturalističke ideje. Iako se *interkulturalizam* već prepušta oštrom kritičarskom skalpelu, a prvoglasnici su svesni njegovog omeđenog učinka, posebno u postkomunističkim društvima, on jeste jedna od pronađenih mudrosti i nema mu alternative u multietničkim i viševerskim zajednicama. On, najviše pasujući baš Romima, jer su u transnacionalnoj situaciji, svagda i svugde žive sa drugim etnosima i kulturama – „Romi u interkulturalnom okruženju” – prvenstveno i ima šansu u kulturnom podsistemu. *A verski život je njegova značajna karika.*

Interkulturalizam, kao teorijski i praktični model, jeste nešto različito od *multikulturalizma*, preciznije – njegovim se zaživljavanjem teži kvalitetnijoj zajednici u kojoj manjinske

etničke grupe neće biti potpuno integrisane niti apsolutno asimilovane. Zadržaće svaku vrstu samosvojnosti i u, ravnopravnoj interakciji, razmenjivaće međusobno i sa dominantnom kulturom kulturna i druga dobra. Kako je to J. Kardos (1998:9-10) svedeno pokazala: „*Multikulturalno društvo* bi trebalo imati karakteristike društva u kome različite etničke grupe žive zajedno ali bez interakcije. U njemu se manjinske grupe pasivno tolerišu, ali nisu prihvaćene od strane većinske grupe. *Interkulturalno društvo* bi trebalo definisati kao društvo gde različite grupe žive zajedno, razmenjuju životna iskustva, poštuju međusobno različite stilove života i vrednosti.”

Stavovi prema Romima kao vernicima

Savremeno srpsko (i balkansko) društvo jeste religijski bogato jer se u njemu prožimaju tri kulturna kruga: *vizantijsko-pravoslavni*, *zapadno-evropski* (katoličko-protestantski) i *otomansko-islamski*. Srpski Romi su pripadnici religijskih izdanaka sva tri kruga; oni su i *hrišćani* – pavoslavci, rimokatolici i protestanti – i *islamisti* sunitskog i šiitskog kraka. Ako jesu vernici, onda su i članovi odgovarajućih verskih zajednica: Srpske pravoslavne i Rimokatoličke crkve, Islamske zajednice i raznovrsnih protestantskih grupa (sekti i denominacija). Te religijske institucije, po definiciji, insistiraju na crkvenoj, konvencionalnoj, tj. *klasičnoj religioznosti*. Njena je distribucija pod odlučujućom determinacijom društvenog života – socijalna produkcija svetog – što znači da su psihološki i saznavni momenti isposredovani fundamentalnim značajkama življenja. Ova forma favorizuje praktikovanje pobožnosti u odgovarajućim religijskim ustanovama, crkvama i hramovima i razvijanje osećaja pripadnosti veri i organizaciji. Radi se o tipu tzv. crkvenih vernika koji

bi trebalo da celim bićem pripadaju svojoj, nacionalnim i porodičnim stablom nasledenoj, religiji i crkvi. To dalje povlači strogo poštovanje redovnosti učešća u obredima, sankcionisano usvajanje doktrinarnog sistema, sticanje religijskog iskustva isključivo u okrilju zajednice, podređivanje svakidašnjeg života religijskim propisima i moralnim načelima, spoljašnje manifestovanje pripadanja religiji i verskoj zajednici... Rečju, klasična religioznost jeste sinteza *religiozne svesti* i *religioznog ponašanja i udruživanja*. Nije dovoljno samo se deklarirati religioznim – i pri tome više-manje usvojiti elemente doktrinarnog učenja – već je potrebno živeti u skladu s religijskim naukovanjem, na propisan način obavljati obrede i redovno prelaziti prag hrama. Odbacuje se *subjektivna religioznost bez crkvenosti*, budući da većina verskih struktura zahteva pravovernost iskazanu i kroz svakodnevno praktično potvrđivanje verničkog statusa. E pa tog najpoželjnijeg vernika, koji se pridržava svih uzusa svoje religije i odgovarajuće verske zajednice i reprezentuje dobru religioznost, mi zovemo klasičnim, „*crkvenim vernikom*” (Đorđević i Đurović, 1994). Šta o takvom verniku Romu misle Srbi?

A. Romi – „*dobri vernici*”. Iako nije puno pisano o Romima kao praktikantima dveju velikih svetskih religija i njihovih konfesija, ima tekstova u kojima preovladava mišljenje kako oni ne mogu biti „dobri” crkveni vernici, biti prilježni pravoslavci i katolici, protestanti i muslimani. Oni ove otkrivene religije prihvataju, najpre, iz nužde – formalno i mimikrijski – prisećajući se prapostojbinske, paganske vere, a kada to već učine, onda i mešaju hrišćanstvo i islam, što često završava u neobičnom preplitanju. Tako, radi primera, M. Matić (1984:1350) beleži: „Što se tiče odnosa prema religiji, to je opet kod njih specifično. Romi lako prihvataju religije onih sredina u kojima borave. Oni religiju prihvataju više formalno nego suštin-

ski... Takvo ponašanje može se jedino shvatiti u kontekstu vjekovnog života tih ljudi, jer su oni zaboravljali na svoju religiju a prihvatili tuđu, koja je imala novi predznak i drukčiji smisao". B. Đurović i D. B. Đorđević (1996:71) kazuju: „Prihvativši hrišćanstvo, Romi, očito, nisu mogli da zaborave i eliminišu tradicionalna verovanja i običaje, što sa kulturološkog aspekta ne predstavlja manu, naprotiv". a T. Vukanović (1983:332) zaključuje: „Ta specifična romska /ciganska/ vera /vrsta ljaremanstva/ odlikuje se time što izvesne hrišćanske elemente usvajaju i primenjuju u islamu, kao što su: krsna slava, sa izvesnim obredima koje vrši sveštenik u crkvi i sama obitelj u kući. Naporedo sa tim, ističu se islamski elementi, koje Romi hrišćani primenjuju u svojim verskim obredima.”

Mi držimo do toga da Romi jesu i mogu biti dobri klasični vernici uprkos pretpostavci da to nije većinsko mišljenje u okružujućem srpskom narodu. (Tabela 1)

Tabela 1

SRBI I ODNOS PREMA VERI ROMA

„Kakvo je vaše mišljenje o tome da li Romi mogu biti 'dobri' vernici: pravoslavci, rimokatolici, protestanti, muslimani?”

Nacionalnost

Modalitet slaganja	Srbi N/%
Svakako mogu biti dobri vernici kao i svaki drugi narod	346/81,8
Sumnjam, oni su nepostojani u svemu, pa i u veri	64/15,1
Nikako, oni nikada neće biti dobri vernici poput drugih naroda	13/3,1
UKUPNO	423/100,0

Podaci očitno pokazuju da na ovom elementarnom nivou Srbi pravoslavci demonstriraju tolerantan odnos spram religijskog statusa Roma: oni mogu biti njihova braća u Hristu (81,8%). Od toga je zanimljivije, jer se radi o predrasudama i stereotipijama, kako su ispitanici obrazložili sumnju i odbojan stav.

Sumnja („Sumnjam, oni su nepostojani u svemu, pa i u veri – obrazložite to u nekoliko rečenica.”): „Svi su nepostojani, okrenuti sektama”; „Nemaju razvijenu religijsku tradiciju”; „Lukavi i prevrtljivi”; „Nemaju opštu kulturu i versko obrazovanje”; „Nisu dosledni ni u čemu, pa ni u veri”; „Mislim da lako i brzo menjaju i stavove i mišljenje; boje se za sebe, nesigurni su”; „Prihvataju veru većinskog naroda sa kojim žive”; „Nisam razmišljala o tome, nisam upoznata, ali smatram da su prevrtljivi”; „Pokretni su i nepostojani i priklanjaju se trenutno većinskom stanovništvu i veri koja ta većina ispoveda”; „Menjaju često prijatelje, pa i veru”; „Upravo zbog nepostojanosti u svemu, pa i u veri. Pod uticajem su okoline u kojoj žive, a vera zahteva odanost i postojanost”; „Skloni su lopovlucima, svađi, prevari, preljubi – što vera zabranjuje. Neobrazovani su u 80% slučajeva i ne mogu da shvate verska učenja”; „Ako im prigusti, oni sve poštuju”; „To im dođe zajednička crta, ta nepostojanost u karakteru – nisu od reči”; „Zaostali su i učenja crkve ne mogu da shvate. Potpuno su nezainteresovani jer su preokupirani drugim stvarima”; „Vrdalame, okreću se kako vetar duva”; „Prevrtljivi su u svemu, pa i u tome – prvo u veri, nepostojani”; „Zbog njihovog vaspitanja od malena”; „Izgubili su postojbinsku religiju”; „Prihvataju različite vere zavisno od toga gde žive”; „Oni žive od danas do sutra; vera kod njih ne dolazi u obzir. Oni su, znate, poreklom iz Indije, ko'lko se ja sećam”; „Prevrtljivi su i

lako menjaju veru”; „Mislim da lako menjaju veru, jer su prevrtljivi. U sredini gde se nađu tu veru i prihvataju”; „Skloni su da prihvataju veroispovest većinskog naroda i sredine u kojoj žive. Prilagođavaju se u cilju zaštite i zarade”; „Teško je to objasniti, ali tako je”; „Da li je to stvar porekla (iz Indije su, ili odakle su) – ne znam, ali su takvi”; „Nema šta tu da se kaže! Oni su takvi”; „Mislim da se oni i tu pretvaraju k'o u svemu i ne možeš im verovati. Čast izuzecima, al' govorim o većini njih... barem koje ja poznajem”; „Njima nije stalo do toga, njima su neke druge stvari važne u životu; oni se bore samo za sebe”; „Poštuju neke svoje obrede koji su drugačiji od vere”; „Oni veruju malo zbog svoje situacije”; „Zato što su: 'Kako vetar duva’”; „Ne pridaju toliki značaj religiji da bi bili postojani kroz prostor i vreme. Prihvataju religiju okoline prema situaciji, premda ima i zajednica koje predstavljaju izuzetak”; „Slabijeg su karaktera, podložni su uticaju sredine”; „Imaju mentalitet mnogobožačkog naroda”; „Ako nisu do sada bili dobri vernici, neće ni posle”; „Mislim da su često prevrtljivi i da koriste verske obrede za prošnju i druge vidove materijalne koristi”; „Trebalo im više edukacije od strane većinske kulture”; „Jer su nezainteresovani i prodali bi i Boga i Alaha.”

Odbijanje („Nikako, oni nikada neće biti dobri vernici poput drugih naroda – obrazložite to u nekoliko rečenica.”): „Uzimaju za religiju veru većinskog naroda. Ne iz ubeđenja, već više radi izbegavanja sukoba sa većinom”; „Prodali bi i Boga samo da mogu”; „Prevrtljivi, kako vetar duva oni se okreću”; „Nisu postojani”; „Njima vera ne znači ništa, a kad kažu da veruju oni lažu”; „Romi su plašljivi, nedosledni u veri. Mislim da je njima bitno da ih neko ne proganja zbog vere”; „Nestabilni, promenljivi zbog nemaštine”; „Nestabilni, neod-

govorni, bez vizije o sebi i okruženju, nemotivisani za bilo šta”; „Zato što oni nemaju ništa što ih upućuje na veru”; „Sve dok su lenji, neškolorani, neobrazovani, ne mogu ni religiju da shvate i da poznaju”; „Oni su poreklom iz Indije i nemaju ni nekog daljeg dodira sa nama”; „Zato što oni imaju svoju religiju i ne treba da se mešaju sa tuđom”; „Ne veruju u boga, ne idu u crkvu”; „Ne može im se verovati, prevrtljivi su, nevernici su, tako da nisu sposobni za veru”; „Nemaju svoju veru, skloni su asimilaciji”; „Zato što to nije nijedna njihova religija”; „Nepouzdan su, sve čine samo iz koristi”; „Jer prihvataju tuđu veru, a žive po svome”; „Oni su takvi. Ako ima neka korist od toga – biće vernici. Kod njih je sve interes. Da ne rade ništa, a da steknu nešto.”

B. Verski obred s Romom. Sledeća stepenica koja propituje interkulturalno raspoloženje većinskog naroda u religijskom polju jeste vezana za konkretniju činjenicu, jer – jedno je misliti o nekome da može biti dobar u nečemu, dok je drugo zajedničariti s njim u stvarima vere. To naročito može biti upitno za pravoslavne Srbe, kod kojih je poimanje i ispoljavanje religioznosti duboko povezano sa etničkim bićem: ako je pravoslavlje narodnosna odrednica, zbog čega se i opravdano govori o tzv. srpskoj varijanti te hrišćanske konfesije, kako to, pita se prosečan srpski pravoslavac, da skupa molim, proslavljam i pričešćujem se sa nekim ko je ne samo pripadnik druge nacije već se i rasno razlikuje od mene. Znano je da u pravoslavnih vernika donekle izostaje pojam univerzalizma, tako temeljna ideja svih otkrivenih religija.

Naša je postavka da u Srba napreduje svest o univerzalnosti pravoslavlja, o tome da pravoslavac može biti: beo, žut ili crn, Albanac, Kinez ili Senegalac, ali blaga većina ne bi rado pristala da saboruje s Romom. (Tabela 2)

Tabela 2
SRBI I VERSKI OBREDI S ROMOM
„Da li biste s Romom istovernikom zajednički učestvovali u
religijskim obredima i proslavama
(pričešće, molitva, slave, litije...)?”

Nacionalnost

Modalitet slaganja	Srbi N/%
Da, svakako	293/69,3
Sumnjam, dvoumio bih se	69/16,3
Nikako	45/10,6
Nešto drugo	16/3,8
UKUPNO	423/100,0

Spram veoma povoljnog mnjenja o verskim potencijalima (81,8%), Srbi su u nešto manjem iznosu spremni da obavljaju ritualne radnje s Romima istovernicima (69,3%). Ali i taj je postotak većinski, dvotrećinski i kazuje: „garavi” su „momci” *mili kao pravoslavna braća pri religijskim obredima i svečarenju u hramu i domaćinstvu*. Bude li se gajila praksa religijske interakcije i zajedništva, eto nam plodnog tla za interkulturalističke zasade, čemu „idu na vodu” još dva momenta.

Prvi se smešta oko isticanja rituala kao okosnice narodne religije i pravoslavlja u Srba (Petrović, 2000b). *Ritual, onda, po nama, sem što je fundament religijskog verovanja, jeste i mnogo šira osnovica: sakuplja, sabira, isprepleta, prima, daje, traje, razvija se i obogaćuje; rečju, zbližava i integriše, no ne razdvaja i ne asimiliše osobenosti i prinose učesnika*. Stoga, za Rome pravoslavne veroispovesti i njihovo kadgod specifično obredno

ponašanje ima prostora u obuhvatajućem srpskopravoslavnom ritualnom kontekstu, a da to ne izađe na asimilaciju ili segregaciju. I obrnuto, taj bi interkulturalni odnos obogatio srpsko pravoslavlje – nipošto ne bi ugrozio „čistotu” srpskih rituala.

Drugi se momenat oslanja na iskustvenu evidenciju, obezbeđenu od sociologa religije i romologa (Đorđević i Todorović, 1999b), po kojoj Romi toliko idu napred u religijskom ponašanju i udruživanju – katkad jesu revnosniji ritualisti od Srba – da su na putu da budu „dobri vernici” klasične pravoslavne religioznosti (krštenje i venčanje u crkvi, slavljenje slave, sahrana uz opelo). Izrastajući u pravoslavne i stičući ključne verske i prazničarske navike, ne potvrši i ne ostavivši stare kulturne odrednice, oni se integrišu na svoju i dobrobit lokalnog i šireg društva. Ovim ublažavamo B. Đurovića i D. B. Đorđevića (1996:72) stav po kome Romi „upravo kroz prihvatanje konfesionalnog identiteta Srba pokušavaju da ponište svoj nacionalni identitet i pretope se u drugi etnos”.

Neodlučni ispitanici nisu bili voljni da pobliže opišu svoje deklarisanje povodom obredne interakcije s Romom.

Sumnja („Sumnjam, dvoumio bih se da s Romom istovernikom zajednički učestvujem u religijskim obredima i proslavama /pričešće, molitva, slave, litije.../?”): „Možda iz radoznalosti”; „Nisu sa mnom istovernici, jer se oni ne krste”; „Zavisi od toga kakav je čovek”; „Zavisi od situacije”; „U slučajevima kad se mora”; „Izbegavao bih. No ako bi se moralo – obred je obred”; „Sama ne”; „Nisam religiozan, ne znam kako bih reagovao”; „Svejedno mi je.”

C. Verska služba na romskom. Množina naroda je ušla u civilizaciju primanjem hrišćanstva, a među njima su i brojni

zasnovali kulturu i i književni jezik tek sa prevodom Biblije, svetootačke literature i bogoslužbenih knjiga. („Ako se ima u vidu da skoro svaki civilizacijski pismen narod na svom jeziku poseduje prevode celokupne Biblije, tj. Svetog pisma, kako Starog tako i Novog zaveta, bez obzira bili oni hrišćani ili ne, onda je sasvim jasno da posedovanje ovih prevoda predstavlja ulaznicu u kategoriju pismenih naroda. Tim pre, što je današnja civilizacija, svoje smerodavno i životno važno materijalno i duhovno iskustvo obezbedila preko judeo-hrišćanskog ustrojstva pravno-zakonodavnog, socijalnog i kulturnog uređenja” /Dimić, 2000:136/). Religija se zaista lakše prima, ukorenjuje i razvija u konkretnom etnosu ako su njene glavne knjige prevedene na njegov jezik i ako se na njemu obavlja služba.

I sa Romima bi trebalo da bude tako. Oni koji žive hrišćanstvo u pravoslavnom izdanju i u okviru Srpske pravoslavne crkve, iako su verska manjina, imaju potrebu, želju i svako pravo da im se prevede na romski religijska književnost i da se služe rodnim jezikom pri religioznom ponašanju i udruživanju. Kolikogod da je to skopčano sa ozbiljnim teškoćama u slučaju Roma – primer, nepostojanje standardizovanog književnog jezika ili krhka intelektualna elita – radi se o elementarnom zahtevu, čije ispunjavanje donosi prinose na više strana: Romima ponajviše, ali ne manje pravoslavlju i Srpskoj pravoslavnoj crkvi. Što da ne i religijskoj većini, koja treba da tolerantno podrži tu plemenitu nakanu. Odatle i teza da bi se Srbi u većinskom iznosu složili sa prevodenjem osnovnih bogoslužbenih knjiga na romski i sa korišćenjem romskim jezikom pri nekoliko glavnih obreda. (Tabela 3)

Tabela 3

SRBI I VERSKA SLUŽBA NA ROMSKOM

„Tvrdi se da bi Romi bili mnogo vezaniji za konkretnu religiju kada bi se bogoslužbene knjige prevele na romski i, primera radi, liturgija ili opelo služili na njihovom jeziku. Šta Vi o tome mislite?”

Nacionalnost

Modalitet slaganja	Srbi N/%
U potpunosti se slažem	64/15,2
Možda bi trebalo samo osnovne bogoslužbene knjige prevesti i služiti se romskim jezikom pri nekoliko glavnih obreda	152/36,0
Nikako, treba vršiti službu na jeziku većinskog naroda	206/48,8
UKUPNO	422/100,0

Srpskopравoslavni okružujući narod, na iznenađenje istraživača, nema sluha za legitimnu religijsku potrebu Roma, svojih istovernika, jer je, čak, u pedesetak odsto slučajeva (48,8%) resko odbija: „Nikako, treba vršiti službu na jeziku većinskog naroda.” Interkulturalističku nadu daje trećina (36,0%) Srba koja izjavljuje da bi možda trebalo samo osnovne bogoslužbene knjige prevesti i služiti se romskim jezikom pri nekoliko glavnih obreda, kao i 15,2 posto onih koji apsolutno podržavaju tu religijski ispravnu ideju.

Bez obzira i nasuprot ovakvom raspoloženju okružujuće nacije, već je dosta urađeno na prevodu svetopisamskih tekstova na romski jezik. Za srpskopравoslavne Rome prevedeni su Stari i Novi zavet, Službenik i Trebnik, Časoslov i Žitije Svetih – nisu

publikovani Stari zavet i Žitije Svetih – čime su stvoreni uslovi da se najvažnija bogoslužjenja odvijaju i na njihovom maternjem jeziku. (Dr Irinej Bulović, episkop bački, godinama služi Sv. liturgiju i na romskom). Prema izveštaju T. Dimića (2000:137), najzaslužnije osobe u toj oblasti, „Službenik i Novi zavet na romskom jeziku, u Srpskoj pravoslavnoj crkvi postale su knjige prestone sa jednakim pravom upotrebe pored slovenskog, grčkog i savremenog srpskog jezika. O najvećim duhovnim praznicima, kada sveštenici proiznose delove jevanđelja na raznim jezicima, ono se obavezno proiznosi i na romskom jeziku”. On kao da ima na pameti interkulturalističku primisao kada veli da se može očekivati, pri bogoslužjenju, uporedo korišćenje crkveno-srpskog, savremenog srpskog i romskog jezika, odnosno da iza motiva prevodenja svetopisamskog štiva „stoji kao potreba da i mi Romi, kulturu i književnost moramo da učimo i naučimo, kako bismo pravilno mogli odrediti svoje mesto i ulogu u opštesvet-skoj zajednici kulturnih naroda sa kojima se valja integrisati, i onda to mesto obogaćivati i razvijati onako kako to odgovara našim integrisanim namerama” (2000:138).

D. Romske večne kuće. Naoko se mnogome pitanje o stavu prema sahranjivanju Roma može činiti trivijalnim ili izmišljenim, čak naučenjačkim „zakeranjem”, ali kolikogod usko, ono jeste značajno – sledimo li nameru za celovitim sagledavanjem romske sudbine.

Smrt je, između ostalog, i osoben društveni čin, u kome se vrhuni množina grupnih i socijetalnih pojava, *izistinska slika* konkretne zajednice i kulture, *koja nam otkriva nisku*, primera radi, *ekonomskih i klasnih, slojnih i statusnih, običajnih i verskih, etničkih i rasnih odnosa*. A, sve u vezi sa njom – predsmrtni, smrtni, posmrtni običaji – tkaje svojevrсну *kulturu smrti*. U nju, naravno, spada i odnos prema *grobju*, uopšte, i grobnom mestu („večna kuća”, grob, humka, kamen, spomenik...), posebno. Kako se onda romska kultura smrti uklapa u srpskopravoslavnu

kulturu, tj. da li je ova potonja, budući šira, privlači, prima i usisava ili odbija i isključuje? – jeste srž naše upitnosti. Drukčije rečeno, da li stavovi Srba o sahranjivanju Roma nešto svedoče o odnosu srpskog naroda i srpskog pravoslavlja (Srpske pravoslavne crkve) prema njima? To nam može demonstrirati prirodu odnosa većinskog stanovništva spram Roma – ugroženoj etničkoj skupini – i da li se procesi odvijaju u smeru *integracije*, što je željen ishod, ili *asimilacije*, kao zastarele svrhe, ili *segregacije*, koju treba u startu odbaciti (Đorđević i Todorović, 1999).

Blaga većina stanovništva (Srba) ne bi imala ništa protiv da se Romi sahranjuju na lokalnom groblju, potpuno izmešano sa ostalim građanima. (Tabele 4 i 5)

Tabela 4

SRBI I KULTURA SMRTI ROMA

„U Vašem mestu (selu ili gradu), pretpostavimo, ranije nije bilo Roma i nema posebnog romskog groblja. Da li biste bili protiv da se umrli Rom sahrani na Vašem mesnom groblju?“

Nacionalnost

Tipovi grobalja	Srbi N/%
(A) Ne, trebalo bi ga sahraniti na lokalnom, mesnom groblju	259/61,2
(B) Možda bi trebalo oformiti zasebni deo za Rome u okviru mesnog groblja	93/22,0
(V) Trebalo bi oformiti potpuno, od mesnog groblja, odvojeno tzv. cigansko groblje	63/14,9
(G) Bio bih protiv, trebalo bi Rome sahranjivati van našeg naselja	8/1,9

UKUPNO	423/100,0
--------	-----------

Rezultati su neočekivani: *ne samo blaga nego i ogromna većina Srba ima pozitivan stav prema sahranjivanju – potpuno izmešanom ili na odelitim parcelama (61,2% + 22,0% = 83,2%) – Roma na lokalnom groblju, što možda ne korespondira sa praksom na terenu i što tek treba empirijski proveriti, ali je zalag izmene, eventualnog, ustaljenog i nepoželjnog ponašanja. Nišlije se malkice razlikuju.*

Tabela 5

NIŠLIJE I ROMSKE „VEČNE KUĆE”

„U Vašem mestu (selu ili gradu), pretpostavimo, ranije nije bilo Roma i nema posebnog romskog groblja. Da li biste imali protiv da se umrli Rom sahrani na Vašem mesnom groblju?”

Tipovi grobalja	Nišlije N/%
(A) Ne, trebalo bi ga sahraniti na lokalnom groblju	85/42,7
(B) Možda bi trebalo oformiti zasebni deo za Rome u okviru mesnog groblja	62/31,2
(C) Trebalo bi formirati potpuno, od mesnog groblja, odvojeno tzv. cigansko groblje	45/22,6
(D) Bio bih protiv, trebalo bi Rome sahranjivati van našeg naselja	7/3,5
UKUPNO	199/100,00

I većina Nišlija *ima pozitivan stav prema sahranjivanju – potpuno izmešanom ili na odelitim parcelama (42,7% + 31,2% = 73,7%) – Roma na lokalnom groblju, 22,6% se zalaže za izdvojeno „cigansko”, a zanemarljivih 3,5% zastupa rasistički*

postupak i proteralo bi romske večne kuće van svog mesta. Ovi potonji jesu drastičan slučaj i demonstriraju izostajanje ikakve kulture smrti. Pogledamo li sliku ukopa Roma u niškom kraju (izuzet je Niš u kome postoji zasebno romsko groblje, a uneti su podaci za sva seoska naselja u niškoj opštini) lako je zapaziti da su stavovi Nišlija zasnovani na već postojećoj praksi sahranjivanja Roma. U 66,12 posto slučajeva oni se sahranjuju na groblju fizički spojenom sa srpskim ili sasvim pomešano. Postoje i samostalna ciganska groblja (32,25%), ali je mnogo manji procenat aktivnih, a neka su pred gašenjem. „Bode oči” jedan drastičan primer (1,61%), tj. sahranjivanje van domicilnog mesta.

Romi su se u bliskoj i, ponegde i vekovima, dalekoj prošlosti svagda sahranjivali na odvojenom i od boravišta udaljenom terenu iz, najmanje, tri razloga: a) *oštre segregacije i stigmatizacije većinskog okruženja*; b) *unutrašnjih odlika sopstvene kulture i kulture smrti*; i v) *burnih društveno-istorijskih dešavanja*. Ostavimo li na stranu treći uzrok, budući da je on predodređivao kretanje i sudbinu Roma u vreme dolaska na ova područja i radio bez obzira na njihovo diferenciranje po religijskim i konfesionalnim šavovima, očito je da su se poslednjih decenija prva dva transformisala, odnosno ublažila svoju oštricu u kulturnom prostoru srpskog pravoslavlja. U Srba se smanjila socijalna distanca spram Roma i žigosanje, bar otvoreno i javno, jeste spušteno na individualno incidentno ponašanje. U Roma pravoslavaca izmenio se na bolje odnos prema smrti, činu ukopa, grobnom mestu i groblju. Tome je „kumovalo” i „slatko” srpsko pravoslavlje, iskazujući uvek i svugde tolerantnost. *Zato je moguće da pozdravimo pozitivna – interkulturalistička i integrativna – pomeranja povodom sahranjivanja Roma i Srba i za beležimo slanje u zaborav segregacionih postupaka*. Da li se može zamisliti budući trenutak kada će separata groblja pravoslavnih Roma biti raritet?

Načelno razjašnjenje sledi logiku po kojoj su iz ugla integracije i interkulturalnog življenja, sem pogreba van bo-

ravišta (G), ostali tipovi grobalja (A, B, V) sasvim legitimni i poželjni. Budući opravdano civilizacijski, kulturno, konfesionalno i infrastrukturno, neće se zgrešiti i *favorizovanjem izmešanog sahranjivanja*, ukoliko takva integracija ne završava u potpunoj asimilaciji. Elem, zar nije prirodno da se dva veroispovedno ista etnosa sahranjuju na jedinstvenom groblju, no da to ne skonča slivanjem slabijih u jače, malobrojnijih u brojnije, manjine u većinu; dok, nije li neprirodno da istovernici separiraju mesta konačnog skloništa, razlikujući se samo po tenu i stremeći – manjinski, samogetoizaciji i, većinski, segregaciji.

Na kraju svodnog komentara podataka sondaže i dokumentarnog materijala, prikupljenog drugim povodom, i bez obzira na iznete ekstremne primere, tvrdimo da se romska kultura smrti – ovde sagledavana i kroz romsko-pravoslavna groblja – uklapa u srpskopravoslavnu kulturu, tj. da je ova potonja, budući šira, privlači, prima i usisava.

E. Ženidba i udadba s Romom. Došlo se do suštinskog pitanja o toleranciji religijske većine (Srbi) prema religijskoj manjini (Romi). Ona se vrhuni u želji, bolje kazano – odluci, da se istovernik, etnički i raso različit, primi za svojtu: ženu ili muža, snajku ili zeta... Pretpostavili smo da, čak kada se Romi sa Srbima i klanjaju istom bogu, od potonjih neće biti poželjni za rodbinu, da je još jako izražena etničko-religijska distanca. (Tabela 6)

Tabela 6

(ETNIČKA I RELIGIJSKA DISTANCA)

„Da li biste odobrili brak Vaše kćerke, sina, sestre, brata... ili se Vi lično udali-oženili za Roma-Romkinju?”

Modalitet <i>slaganja</i>	Srbi N/%
Samo ako je iste religije (hrišćanske)	4/2,0

Modalitet <i>slaganja</i>	Srbi N/%
Samo ako je iste veroispovesti (pravoslavne, rimokatoličke, protestantske)	11/5,5
Bez obzira koje je religije i veroispovesti	27/13,5
Nikako, pa nek je iste ili bilo koje religije i veroispovesti	158/79,0
UKUPNO	200/100,00

Nažalost, samo petina Nišlija (21,0% = 2,0% + 5,5% + 13,5%) bi zasnovala brak sa predstavnikom romskog etnosa ili to dozvolila najbližoj svojti. *Ogromna većina (79,0%) je isključivo protiv: Romi su nepoželjni za ženu ili muža, snaju ili zeta. I tu religijska i konfesionalna pripadnost ništa ne pomaže.* Klanjali se oni krstu ili polumesecu, molili Hrista ili Alaha, ljubili ruku patrijarhu, papi ili reis-ulemi, poštovali popa, pastora ili hodžu – pomoći nema. A, trebalo bi da bude!

Ovde se dakako upražnjava *socijalna distanca* prema Romima kao sinteza dimenzije „odnosa prema drugima”: etnička i religijska distanca, nacionalizam, nacionalne stereotipije i predrasude, diskriminacija i segregacija, ksenofobija i rasizam. Istine radi, treba potcrtati da je ovih godina ustanovljena tendencija opadanja socijalne distance spram Roma. S. Mihailović je (1996) utvrdio da o Romima 34% građana ima povoljno mišljenje, 19% nepovoljno, 37% neutralno, te da Srbi njih stavljaju na četvrto mesto bliskih naroda, odmah iza Rusa, Jevreja i Makedonaca. (Komparacije radi, beležimo da je u Hrvatskoj izrazito velika socijalna distanca prema Romima.) *To znači da postoje i dobre su interkulturalne predispozicije Srba prema Romima i obrnuto, da se socijalna distanca još može smanjivati osmišljenom interkulturalnom akcijom i odstraniti zazor svake vrste.*

F. Verska tolerantnost Roma. Smatra se da su neki narodi i konfesionalno obojeni segmenti nacija gorljiviji u veri od drugih, pakoje ponekad zahvati „religijsko slepilo”, da bi treći završili i u religioznom fanatizmu. Takva stanja mogu trajati veoma dugo, a mogu biti i trenutni izliv religijske netolerancije, uzrokovan aktuelnim istorijskim i društvenim zbivanjima. Rat, poput onog u Bosni i Hercegovini, jeste ekstreman primer.

Kada je reč o Romima, onda se eventualna netolerantnost iskazuje na dva nivoa: spram saplemenika i prema okružujućem narodu različite konfesije i ine religije. Da li Srbi imaju ikakvog iskustva sa njihovom religijskom ne/tolerantnošću? Pošlo se od pretpostavke da većina stanovništva drži kako Romi nisu religijski fanatici. (Tabela 7)

Tabela 7

SRBI I RELIGIJSKA NE/TOLERANTNOST ROMA
„Da li su Romi religijski tolerantni ili su religiozni fanatici?”

Nacionalnost

Tolerantni/ fanatici	Srbi N/%
Tolerantni	223/52,5
Fanatici	53/12,5
Neodlučno	149/35,1
UKUPNO	425/100,0

Srbi daleko od većine i u natpolovičnom iznosu (52,5%) izjavljuju da su Romi tolerantna etnička skupina u religijsko-crkvenom kompleksu, a zanemarljivih dvanaestak odsto drži ih za fanatike. Popriličan postotak (35,1%) jeste neodlučan, tj. bez čvrstog je izgrađenog stava, što za sada jedino može značiti da Srbi u svom religijskom životu još nemaju iskustva, bliže i trajnije kontakte sa Romima isto- i inoverticima.

Nije u Roma sve potaman u interkonfesionalnim i interreligijskim odnosima. Mada ne postoje strogi istraživački podaci, već samo nagoveštaji informatora, izgleda da je u igri svojevrсно trvenje među njima, pripadaju li različitim religijama i veroispovestima. To proizvodi mnoge negativne posledice, od kojih su najvažnije: usporavanje, čak sprečavanje, *snažnije etničke integracije* i *sticanje apsolutne ravnopravnosti*, što, tačno i u nešto drugačijem kontekstu, potcrtava i G. Bašić (2000:163): „Drugo veliko pitanje o kojem se i ranije promišljalo odnosi se na odnos konfesionalnog i nacionalnog identiteta. Poznato je da je Romima prijemčiva religija ili crkva naroda u čijem okruženju žive. Marginalizovani i žigosani kao civilizacijski manje vredan narod često su nastojali da se kroz religiju približe narodima uz koje su živeli. Pitamo se u kojoj meri je verska podeljenost prepreka razvoju nacionalnog identiteta Roma? Može li narod koji ne živi na zajedničkoj teritoriji, ne govori istim jezikom, a uz to nije poklonjen istom Bogu formirati čvrstu osnovu nacionalne emancipacije? Posredno naslućujemo čitav splet složenih pitanja koja su na tragu razlike između pasivne kulturne zajednice i aktivne, samoopredeljive nacije koju je početkom veka postavio Fridrih Majnke.”

Zaključak

Ukupni rezultati ohrabruju (Tabela 8) – pozitivni stavovi su većinski u četiri ispitivana, ali ne u onim iznosima koji bi značili krajnje potiskivanje religijskog animoziteta spram Roma. U dva slučaja Srbi iskazuju izuzetnu netolerantnost. Pri tome, neslaganju sa prevodenjem religijske književnosti i korišćenjem romskog jezika na glavnim bogoslužjenjima ne treba davati preveliku pažnju s obzirom na to da ne utiče na činjenično stanje i ne može zaustaviti podmakli proces: ključne su svetopisamske i bogoslužbene knjige već prevedene, obredi se obavljaju i na

romskom jeziku. *Ogromnu pozornost treba da privuče jaka etno-religijska distanca*, ovde sagledana kroz odbijanje mogućnosti da se Romi u Srba prihvate kao članovi familije – žene i muževi, snajke i zetovi...

Tabela 8
POZITIVNI STAVOVI
Nacionalnost

Modalitet slaganja	Srbi %
Romi svakako mogu biti dobri vernici kao i svaki drugi narod	81,8
Da, svakako bi obavljao bogosluženje s Romom	69,3
U potpunosti se slažem sa prevodom knjiga i službom na romskom	15,2
Roma bi trebalo sahraniti na lokalnom, mesnom groblju	61,2
Udadba i ženidba za Roma	21,0
Romi su religijski tolerantni	52,5

Drukčije formulisano, stavovi ispitivanih Srba na teritoriji Srbije, bez Kosmeta, svedoče o napredovanju *pozitivnog* odnosa srpskog naroda i srpskog pravoslavlja (Srpske pravoslavne crkve) prema Romima, *i kao vernicima*, o tome da se procesi odvijaju u smeru *integracije* i da su izgledne šanse za promociju i zaživljavanje *interkulturalnih* ideja i prakse.

Literatura

- Cardos, I. (1998), Multikulturalno obrazovanje prema interkulturalnom obrazovanju. U: *Obrazovanje Roma – stanje i perspektive* (str. 9-10), Društvo za unapređivanje romskih naselja i Komisija za proučavanje života i običaja Roma SANU, Beograd.
- Bašić, G. (2000), *Probuđena savest*. U: Đorđević D. B. (ur.), *Romi – Sociološki uvid* (str. 161-163), Komrenski sociološki susreti i Pelikan print, Niš.
- Dimić, T. (2000), Svetopisamski tekstovi na romskom jeziku. U: *Cigani/Romi u prošlosti i danas* (str. 135-138), SANU, Beograd.
- Đorđević, D. B. (1990), Confessional Mentality as a (Dis)Integration Factor, *Innovation*, 3(1): 107-116.
- (1996), Il cristianesimo ortodosso serbo e la chiesa ortodossa serba nella seconda e nella terza Jugoslavia, *Religioni e Societa*, 11(25): 28-42.
- (1997), Religijske i konfesionalne granice na Balkanu: izazov interkulturalnosti. U: Jakšić B. (ur.), *Granice – izazov interkulturalnosti* (str. 321-326), Forum za etničke odnose, Beograd.
- (1998a), Serbian Orthodox Church, the Disintegration of Second Yugoslavia, and the War in Bosnia and Herzegovina. In: Mojzes P. (ed.) *Religion and the War in Bosnia* (pp. 150-159), Scholar Press, Atlanta.
- (1998b), Interkulturalnost versus getoizacija i diskriminacija: slučaj Roma. U: Jakšić B. (ur.), *Rasizam i ksenofobija* (str. 335-342), Forum za etničke odnose, Beograd.
- (1999), Romas in Serbia, *Facta Universitatis: Series Philosophy and Sociology*, 2(6/2): 305-309.
- (red.) (2000a), *Romi, naše komšije*, Komrenski sociološki susreti, Niš.

- (ur.) (2000b) *Romi – Sociološki uvid*, Komrenski sociološki susreti i Pelikan print, Niš.
- (2000c), Živeti s Romima, *Republika*, 12(234): 21-28.
- (2000d), Ruckkehr der Bewohner Serbiens zu Religion und Kirche?, *Ost-West*.

Europäische Perspektiven, 1(4): 253-263.

Đorđević, D. B. i D. Mašović (1999), An Opportunity for the Roma: Interculturalism in Education, *Facta Universitatis: Series Philosophy and Sociology*, 2(6/2): 285-292.

Đorđević, D. B. i D. Todorović (1999a), Srpsko pravoslavlje i Romi. U: *Hrišćanstvo, društvo, politika*, JUNIR godišnjak VI, Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije, Niš.

– (1999b) *Javor iznad glave – Klasična vera i romsko-pravoslavna seoska groblja*, Komrenski sociološki susreti, Niš.

– (2000) *Mladi, religija, veronauka*, Agena i Komrenski sociološki susreti, Beograd.

Đorđević, D. B. and B. Đurović (1994), *Od magije do nauke*, Dom, Niš.

– (1995), Secularisation and Orthodoxy: The Case of the Serbians, *Orthodoxes Forum*, 7(2): 215-220.

– (ed.) (1999), Ethnic, Religious and Confessional Relations in the Balcans, *Facta Universitatis: Series Philosophy and Sociology*, 2(6/1).

Đurić, R. (1987), *Seobe Roma*, BIGZ, Beograd.

Đurović, B. i D. B. Đorđević (1996), Obredi pri velikim verskim praznicima kod Roma u Nišu, *Etno-kulturološki zbornik*, 2(2): 66-72.

- Glogovič, S. (1998), Religija in njihova življenska filozofija, *Romano them/Romski svet*, 1(4): 2-3.
- Henkok I. (Ian) (1995), Posledice anti-romskog rasizma u Evropi, *Beogradski krug*, 2(1-2): 221-227.
- Hrvatić, N. (1996), Romi u interkulturalnom okruženju, *Društvena istraživanja*, 5(5-6): 859-874.
- Kanev, K. (1996), Dynamics of Inter-Ethnic Tensions in Bulgaria and the Balkans, *Religion in Eastern Europe*, 16(6): 13-44.
- Marushiakova, E. and V. Popov (1999), The Relations of Ethnic and Confessional Consciousness of Gypsies in Bulgaria, *Facta Universitatis: Series Philosophy and Sociology*, 2 (6): 81-89.
- Matić, M. (1984), Romi u SR Bosni i Hercegovini, *Naše teme*, 28(7-8): 1348-1361.
- Mirga, A. i L. Mruz (1997), *Romi – Razlike i netolerancija*, AKAPIT, Beograd.
- Mihailović, S. (1996), Socijalna distanca prema Romima. U: *Cigani/Romi u prošlosti i danas* (str. 23) (knjiga rezimea), SANU, Beograd.
- Petrović, S. (2000a), Običaji svrljiških Roma. U: Petrović S., *Mitologija, magija i običaji* (str. 394-409), Prosveta, Niš.
- (2000b), *Antropologija srpskih rituala*, Prosveta, Niš.
- Romi u Srbiji* (1998), Centar za antiratnu akciju i IKSI, Beograd.
- Seferović, R. (1999), *Prošlost, sadašnjost i budućnost Roma*, Unija Roma Hrvatske, Zagreb.
- Todorović, D. i D. B. Đorđević (2000), *Romi – etnička i verska manjina*, Društvo dobre akcije, Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije i Komrenski sociološki susreti, Niš.

- Trajković, I. (1997), Životinje, biljke i natprirodna bića u običajima i verovanjima niških Roma, *Etno-kulturološki ZBORNIK*, 3(3): 227-232.
- Uhlik, R. (1957), O denominacijama kod Cigana, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*, Nova serija, Sveska XII, str. 133-153.
- Uhlik, R. i Lj. Beljkašić, *Neka vjerovanja Roma čergaša*, Sarajevo, str. 193-212 (nepo. god. i izdavač).
- Vukanović, T. (1983), *Romi (Cigani) u Jugoslaviji*, Nova Jugoslavija, Vranje.
- Etničke manjine i njihov status*, Društvo dobre akcije, Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije i Komrenski sociološki susreti, Niš.
- B. Đorđević (pri.) (2000), *Iskorak moći publike – Javno mnjenje o lokalnim problemima*, Društvo dobre akcije, Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije i Komrenski sociološki susreti, Niš.

REVITALIZACIJA RELIGIJE I DIJALOG

Povećavanje kredibilitnosti religije i crkve na prostorima bivše Jugoslavije, i to kod sve tri konfesije: islamske, katoličke i pravoslavne, po mom se mišljenju ne može objašnjavati van socijalno-političkog konteksta kraja osamdesetih i početaka devedesetih godina. Još je sredinom osamdesetih Srđan Vrcan zapazio da se u to vreme već započeti proces revitalizacije religije i crkve, pre svega u katoličanstvu a nešto kasnije i kod ostalih konfesija, mora promišljati ne kao revitalizacija religije *per se* nego kao sinteza religijskog i ovostranog, pre svega lokalnog, etnocentričnog i nacionalnog. Događaji koji su usledili potom a koji su započeli isticanjem zahteva za autonomijom, suverenitetom i nezavisnošću tadašnjih republika u odnosu na savezni centar kao i nesposobnost tog centra da zaustavi proces rastakanja (dezintegracije) – što je dovelo i do krvavog rata – pokazali su ispravnost Vrcanove anticipacije. Kod nas u Srbiji od sociologa religije koji su imali slične poglede na religiju kao jednom od potencijalnih faktora dezintegracije početkom devedesetih bio je Dragoljub Đorđević iz Niša. Na tom istom tragu ja sam 1993. godine sproveo empirijsko istraživanje vezanosti ljudi za religiju i crkvu na jednom pravoslavno-homogenom religijskom području. Rezultate tog istraživanja bih magistralno mogao sažeti na sledeći način: iako nesumljivo postoji revitalizacija religije i religioznosti krajem osamdesetih i početkom

devedesetih godina koja se može objasniti iz različitih razloga povećanom unutrašnjom potrebom ljudi za Bogom, zatim težnjom za jednim čvrstim i autonomnim religijskim moralom u uslovima vidnog gubljenja kredibiliteta svetovnog morala, ipak kao nepobitna činjenica takve revitalizacije (desekularizacije) postaje definisanje religijskih promena na već pomenuti način: revitalizovana religija i vera se javljaju kao čvrsta sinteza tradicionalnog religijsko-crkvenog kompleksa i ovostranog, svetovnog – u prvom redu političkog, etnocentričnog i više nacionalističkog nego nacionalnog. To je i očekivano i razumljivo jer je u uslovima urušavanja jednog globalnog socijalnog sistema do tada vladajućeg kao i sve slabijeg održavanja u svesti ljudi vladajućih, opšteprihvaćenih vrednosti, nastupila kriza identiteta koja nije mogla dugo da traje. Nacionalizam, koji ni ranije nije bio nepoznata pojava, najviše podstaknut od strane nacionalnih, političkih elita u neverovatnoj političkoj instrumentalizaciji pojavio se kao najvažniji princip homogenizacije nacionalnih kolektiviteta i novostvorenih država što je rezultiralo katastrofalnim međunacionalnim konfliktima. Takva nacionalna integracija za rat se nije mogla izvesti ili bi se bar daleko teže izvela bez konfesionalne homogenizacije, tj. i jedna i druga, koje su barem za srpski narod uvek bile u nekoj vrsti simbioze, snažno su doprinele pomenutom procesu religijskih promena na prostoru bivše Jugoslavije u jednom rekli bi najvažnijem elementu: elementu ponovnog isticanja značaja društvene ili preciznije političke funkcije religije i crkve čiji je upravo društvo-politički kredibilitet ranije prilično bio opao. Stoga vidim pojavu nacionalizma, uz ambijentalni kontekst duboke društvene krize, kao vrlo značajan, pa usuđujem se reći i kao presudan faktor religijskih promena na prostoru bivše i sadašnje Jugoslavije. Kao što ni prethodno dominantan proces sekularizacije nije bio proces „organske” prirode već u priličnoj meri politički protežiran, tako

ni reverzibilno kretanje u prvim godinama devete decenije nije bio bez vidljivih natruha političke isforsiranosti za trenutne praktično političke potrebe homogenizacije i legitimacije novostvorenih država. Kažem za trenutno političke potrebe jer su kasnije takvi izvori legitimacije uglavnom napušteni i promovisani drugi kada su se države oformile i kada su se promenile unutrašnje i spoljašnje socio-političke okolnosti. U pozadini opisane političke homogenizacije i mobilizacije Vrcan smatra da se nalaze dva bitna deficita. To je na prvom mestu deficit legitimiteta tekuće politike koja ga nije uspela osigurati ni striktnim poštovanjem demokratske procedure ni skladom između sistemskih inputa i autputa, a na drugoj strani stoji deficit obnoviteljskih podsticaja čisto religijske naravi i na temelju čisto religijskih motivacija.

Možda smo najbliži objašnjenju desekularizacije na pomenutim prostorima u onom delu u kojem je nacionalizam najviše doprineo snazi tog pokreta, ako religiju i crkvu vidimo kao jednu od superponirajućih oznaka rivalskih nacionalnih kolektiviteta uz npr. različite tradicije, a u okvirima njih zajedničko poreklo i jezik, a takođe čak i različite fizičke karakteristike npr. Albanaca i Srba. Polazeći od Veberove definicije nacije kao kulturne zajednice sa zajedničkim sećanjem i zajedničkom političkom sudbinom koja se bori za prestiž i teritorijalnu političku moć, Veljko Vujačić je inspirativno potcrtao značaj takve definicije za tumačenje konflikata na određenoj teritoriji i određenom istorijskom kontekstu. Superponiranje navedenih oznaka statusa praćeno je procesom izmene pozicije statusa moći koji je oživljavao negativna istorijska sećanja i u isto vreme učvršćivao unutrašnju solidarnost rivalskih grupa. Valjda je najbolji primer, koji Vujačić navodi, primer beskonačnog ciklusa izmene statusnog položaja Albanaca muslimana i Srba pravoslavaca na Kosovu. Pod Otomanskom imperijom Albanci muslimani su bili

privilegovana grupa a izmena statusne pozicije moći za Srbe je nastupila tek posle Balkanskih ratova (1912–1913) i stvaranja prve Jugoslavije (1918). Takva pozicija za Srbe se održala sve do Drugog svetskog rata kada je Kosovo postalo deo Velike Albanije pod italijanskim pokroviteljstvom. Nakon završetka Drugog svetskog rata Srbi su ponovo zadobili povoljniju poziciju i to pod okriljem KPJ svo do 1974. godine kada Kosovo postaje pokrajina sa punom autonomijom (faktički republika). Tada se beleži kako albanizacija KP tako i ranije poznata visoka stopa prirodnog priraštaja Albanaca. Dolaskom Miloševića na vlast u Srbiji (1987) Srbi opet na Kosovu postaju dominantna statusna grupa a dolaskom KFORA i UNMIKA prošle godine po četvrti put se menja statusna pozicija Srba u ovom veku ovog puta valjda najtragičnija – njihov gotovo potpun egzodus sa Kosova.

Dominantna tendencija razvijenih društava je detradicionalizacija, sekularizacija, individualizacija i privatnost odlučivanja, pluralizam i diferencijacija. Teško da se može govoriti o toleranciji i dijalogu u državnim sastavima gde je na delu retradicionalizacija, rekolektivizacija i retotalizacija i gde religija i crkva istupaju ili se zloupotrebljavaju kao institucije sa javnim funkcijama. Kad toj činjenici dodamo kao neumoljivu realnost svo nataloženo istorijsko iskustvo i neprijatno kolektivno sećanje pripadnika rivalskih religija na ovom prostoru lako uviđamo kako se do dijaloga i tolerancije kao respektabilnog načina mišljenja i ponašanja većine ljudi ne može doći samo niti prevashodno zalaganjem pojedinaca ili verski istaknutih pregaoca i odličnika, ili naglašavanjem duha tolerancije što se nalazi u ortodoksiji ili religijskoj poruci bilo koje konfesije, već temeljnom preorijentacijom socijalnog i političkog ustrojstva te razvojem moderniteta koji će bez ikakvih posledica ostaviti mogućnost čoveku da slobodno bira duhovne, a među njima i religijske, darove bez

obzira na dogmatiku konfesije ili bilo koju drugu instituciju. Taj proces je dug, naporan i sa nejasnim i nesigurnim ishodom, jer šta je na Balkanu, istorija valjda dobro svedoči o tome, ikada bilo lako, tolerantno i neproblematično.

Religioznost stanovništva Jugoslavije (delimičan pregled iskustvenih istraživanja)

Na osnovu većeg broja empirijskih istraživanja religioznosti i vezanosti ljudi za religiju i crkvu, naročito u poslednjih deset godina, autor izvodi pet relevantnih naznaka:

- 1) krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina na pravoslavno-homogenim religijskim prostorima dolazi do promene religijske situacije. Ako je sedamdesetih i osamdesetih godina bilo jedva desetak procenata religiozno izjašnjenih ispitanika sredinom devedesetih toliko je bilo nereligioznih ispitanika. Povećala se spremnost ljudi da se identifikuju kao religiozni, da priznaju konfesionalnu pripadnost i da veruju u boga;
- 2) Najvidljivija promena religijske situacije je očita u sferi tradicionalnog odnosa prema religiji i crkvi prvenstveno kod gradskog stanovništva pošto je seosko stanovništvo i ranije bilo privrženije od gradskog korpusu tradicionalnih crkvenih obreda;
- 3) manje je vidljiva promena u tzv. aktuelnom odnosu prema religiji i crkvi konkretizovanom u religijskim ponašanjima kakva su npr. posećivanje liturgije, post, pričešćivanje i molitva;

- 4) religijske promene u pravcu revitalizacije religije ili preciznije desekularizacije neki autori objašnjavaju kao rezultantu duboke društveno-ekonomske krize i aktuelnih društveno-političkih dešavanja kroz pojavu nacionalizma pri čemu su religije i crkve snažno doprinele nacionalnoj homogenizaciji i političkoj legitimaciji novostvorenih država i režima na prostoru bivše Jugoslavije;
- 5) u tom smislu se prognozira da će talas religioznosti slabiti ako manje bude u funkciji političke homogenizacije i legitimacije. Procesi (de)sekularizacije su reverzibilni i zavise umnogome od promenljivog političkog konteksta u kome i crkva i religija egzistiraju.

RELIGIJSKI I KULTURNI DIVERZITET KAO OSNOVA ILI PREPREKA POMIRENJA U JUGOISTOČNOJ EVROPI

Sinoć je neko rekao, da se na putu ka bogu neko vozi u mercedesu, a neko u fići – misleći valjda na veličinu i moć pojedinih crkvi. Ja bih tome dodao – imajući u vidu male verske zajednice – da se ka bogu može i biciklom kao i pešice. Moje stanovište je pri tom sekularističko - dakle bavim se religijom ali joj ne pripadam – te utoliko sa trotoara posmatram svekoliki religijski promet ne učestvujući lično u njemu.

Ono o čemu ja nameravam da govorim jeste problem identiteta i religijskog i kulturnog diverziteta. Ako bih na samom početku hteo da dam ključne reči ovog mog izlaganja, onda bi one bile identitet, diverzitet, globalizacija i male verske zajednice. Izbegavam namerno reč sekte koja u nas ima izrazito stigmatizujuće značenje.

Najpre nešto o identitetu. I ovde je već ukazano na to da preobilje identiteta škodi i da se poslednjih desetak godina, može da zapazi nešto što su pažljivi istraživači nazvali pošast ili pomama identiteta. Đerđ Konrad u tekstu „Identitet i histerija” kaže da je identitet duhovna proteza umereno pametnih koja se u rukama političara pretvara u mamac. Pokazalo se naime, da identitetska politika u epohi nacionalnih država, kako naše doba

označava Erik Hobsbaum, vodi međusobnim sukobima, koji često završavaju u građanskim ratovima. Da su iz tih saznanja izvedeni sasvim određeni zaključci pokazuje već i jednostavna činjenica da je, na primer, Evropska unija, čiji je jedan od malobrojnih kulturnih prioriteta u razdoblju pre Mاستrihta (1992. godine) bio evropski kulturni identitet (uz nacionalne kulturne identitete), od polovine devedesetih godina u svojim programskim dokumentima počela da reč identitet zamenjuje rečju diverzitet¹. Dakle, od onoga što je bilo insistiranje na istom (idem=isto), prešlo se na insistiranje na različitom, iz jednostavnog razloga što se uvidelo kakva je sve čuda politika identitetskog ekskluzivizma uspela da napravi na Balkanu, na prostoru bivšeg Sovjetskog Saveza, ali i van evropskog prostora.

Dovoljno je samo se setiti se Ruande i brutalnog građanskog rata između Hutua i Tutsija koji je bio pravi rat identiteta proizvedenih na način koji je apsolutno proizvoljan. Evo skoro neverovatne istine o tome kako su uopšte nastala ta dva naroda koja su se međusobno skoro istrebila². Na tlu sadašnje Ruande je kolonijalni gospodar bila Belgija, koja je negde 1930-ih godina rešila da napravi popis stanovništva i da svima onima koji imaju manje od deset krava, dakle koji su siromašniji dâ naziv Hutu, i da im taj naziv upiše u lične karte, a da onima koji spadaju u bogatiji deo stanovništva (jer imaju više od deset krava) u lične karte bude upisan naziv Tutsi. Ta sasvim proizvoljna odluka kolonijalnih vlasti – nastala verovatno kao rezultat lukavstva kolonijalnog uma - itekako se primila u svetu u kome je etnicitet osnova identifikacije i razlikovanja. Hutu i Tutsi su, iako različiti samo po imovinskoj moći, počeli da sebe doživljavaju kao sasvim

-
- 1 Kerremans, B., The Limitative Significance of the Cultural Articles in the Treaty of
 - 2 Izvor informacije je članak objavljen u časopisu *Anthropology Today* iz 1994. čiji je autor A. De Wall.

drugačije. Pri tom, svi oni govore apsolutno isti jezik, pripadaju istoj religiji i žive pomešano, kao i bilo koje umereno stratifikovano društvo na ovim našim balkanskim prostorima. Za tih četrdeset, pedeset godina oni su uspeali da stvore dve zajednice koje sebe doživljavaju kao međusobno suprotstavljene narode. Čak i više od toga, počeli su da sebe vide čak i rasno različitim, pa su proizveli stereotipe po kojima su jedni, oni siromašniji Hutui tamnije su boje kože, dok su oni drugi koji pripadaju Tutsima viši i imaju svetliju boju kože. Veruje se, čak, iako za to nema nikakvih relevantnih istorijskih dokaza za to da su Tutsi došli sa severa i pokorili domorodce Hutue.

Na osnovu takvih antagonizirajućih razlika početkom 90-ih buknuo je međuetnički rat koji se pretvorio u doslovne pokolje-masovna klanja mačetama. Jedan od glavnih aktera u toj međuetničkoj hostilizaciji bila je radio stanica u rukama radikalnih Hutua koja se sasvim umilno zvala „Hiljadu brežuljaka”, a njen poziv na pokolj bio je: istrebite korov ali štedite barut, dakle koristite mačete. Činjenica prolivanja krvi govori o tome da je kod bliskih etničkih grupa neophodno indukovati ogroman nivo agresivnosti da bi posledično došlo do stvarnog fizičkog nasilja. Čini mi se da se može izvesti analogija sa cepanjem jezgra helijuma i lančanom reakcijom koja sledi i dovodi do atomske eksplozije. Kada se želi da rascepi nešto što je čvrsto spojeno mora se upotrebiti jako mnogo energije da bi se elementarna čestica – kakav je atom – raspao. Isti je slučaj i sa društvima koje čine slične etničke grupe koje su namerile da se razdvoje. Tu bez nasilja ne ide jer je neophodno izazvati cepanje ne samo zajedničkih društvenih institucija već i elementarnih čestica kakve su porodice u kojima supružnici pripadaju različitim etničkim grupama.

Jedan od razloga da Evropska unija preokrene prioritete svoje politike od identiteta ka diverzitetu bilo je to što previše

ekskluzivističkog shvatanja identiteta počinje da pravi nevolje, na evropskom ali i na drugim prostorima. U prilog tome govori slogan Evropske unije koji je prošle godine odabran i promovisan i koji glasi „Unity in diversity”, dakle jedinstvo u razlikama. Treba ga razlikovati od onog američkog *Ex pluribus unum* jer se ne zalaže za nediferencirano jedno kao rezultat *melting pot-a*, već za razlike koje opstaju u okviru Evropske unije.

Politika diverziteta, međutim, ni sama nije u potpunosti nevina. Ona je usko povezana sa procesom globalizacije. A to je, kao što znate, proces stvaranja svetskog tržišta i globalnih multinacionalnih korporacija koje nastoje da kao svoje polje delovanja imaju što je moguće čistiji širi i homogeniji ekonomski ali i kulturni prostor. One, dakle, nastoje da stvaraju što je moguće veće tržište, te bih ono što je profesor Džozef Džulijan malopre pomenuo u pozitivnom kontekstu, ja nastojao malo da relativizujem. Multinacionalne kompanije umesto limitiranih nacionalnih identiteta, nastoje da stvore korporativne identitete čiji je okvir orijentacije ali i lojalnosti jedan Soni ili Microsoft. Po nekim, doduše ne sasvim preciznim procenama, na svetu danas postoji negde oko šest hiljada raznih etničkih, odnosno različitih jezičkih grupa, da je u UN negde oko 188, a da je država nacija daleko manje od sto. Velikih multinacionalnih kompanija ima možda pedesetak, računajući sve oblasti ekonomije i neke od njih imaju na stotine hiljade zaposlenih. Ako se u obzir uzmu i ukršteni oblici vlasništva tipa konglomerata onda najveće od tih kompanija imaju i po više od milion zaposlenih u različitim delovima sveta. Svaka od njih je neuporedivo moćnija od velike većine postojećih država i nastoji da svoje interese nametne koristeći upravo retoriku diverziteta, odnosno politiku kulturne različitosti definisanu, paradoksalno, posredstvom globalnog tržišta. To su čini se, najpre i na najbolji način uočili Francuzi. Oni su se još preprošle godine na onom velikom dogovoru o

opštem sporazumu o tarifama i carinama u okviru GATT-u, suprotstavili izjednačavanju kulture sa bilo kojom robom i zalagali za ono što se zove kulturni izuzetak. U tome su delimično i uspeli jer su unekoliko odložili i relativizovali imperativ neodložne globalizacije tržišta u svim oblastima. Zanimljivo je, pri tom, da je francuska vlada u pomoć pozivala ljude koji spadaju među vrhunske francuske intelektualce ali su istovremeno i njeni izraziti politički protivnici. Jedan od ljudi koji se obratio vlasnicima multinacionalnih kompanija u oblasti medija, bio je francuski sociolog Pjer Burdije, koji se smatra jednim od glavnih kritičara onoga što on naziva neoliberalnom konzervativnom revolucijom. On se medijskim mogulima obratio uživo, govorom koji je naslovio sa: „Znate li šta radite, gospodari sveta?”³, ukazujući im na to da valjak globalizacije vodi uniformisanju sveta, stvaranju privida mogućnosti izbora u okviru istog i pozvao da one koji uistinu drže do kulturne različitosti da se suprotstave trendu globalizacije čiji su mediji jedan od osnovnih vektora.

Međutim, i tu je poenta priče o kulturnom diverzitetu, pokazuje se da je najefikasniji kontejnera kulturnog diverziteta upravo nacija, da nacija zahvaljujući svojim osobinama identifikacije njenih pripadnika sa njenom istorijom, teritorijom, jezikom... na veoma dobar način čuva taj diverzitet provodeći istovremeno politiku kulturne asimilacije ali idući samo do nacionalnih granica, bez globalnih ambicija kakve imaju multinacionalne korporacije.

A sada bih nešto i o problemu religijskog diverziteta. O tome je već bilo reči kada je gospodin Džulijan govorio o položaju verskih zajednica u Rusiji i o tome da prema njihovom

3 L'intervention de Pierre Bourdieu „ Maitres du monde, savez-vous ce que vous faites?” Liberation, 19. octobre 1999. p. 16.

novom zakonu samo četiri velike tradicionalne religije imaju pravo na slobodno delovanje, dok su sve ostale religijske zajednice van igre. To je logika oligopola. Dakle, zatečeni veliki igrači dele tržište, a svako ko tek želi da se pojavi na tom tržištu je automatski diskriminisan. Ne postavlja se uopšte pitanje koliko su ideje newcomer-a dobre, koliko su te ideje univerzalne, dovoljan razlog za diskriminisanje je to da je on nov. Ono što ja ovako opisujem može da se označi rečju konzervativizam koji u svakoj inovaciji vidi pre svega konkurenciju. Mogu, međutim da razumem i razloge onih koji su takav zakon doneli. Činjenica je da je Sovjetski Savez, pa zatim i Rusija pretrpela niz poraza koje su stvarno u srcima njenih sugrađana smanjile neophodnu količinu poverenja i identifikacije i da se suočava sa prodorom novih verskih zajednica koje pokušavaju da na različite načine stvore primarnu infiltraciju među nezadovoljnim ljudima. Njihove ciljne grupe su siromašni, mladi, oni koji su ostali bez posla, oni koji uopšte ne uspevaju da se zaposle... Pri tom, a to što se može videti i iz našeg slučaja, nove verske zajednice rade mnogo efikasnije od pravoslavne crkve. Pravoslavne crkve su, na žalost, u velikoj meri organizacije crkvenih činovnika ili birokrata vere, onih koji brinu o tome da obave poslove za račun crkve – molitve, ukope, svadbe, krštenja – i uzmu odgovarajuću taksu za to, a da pri tom se istinski ne brinu o egzistencijalnim problemima svoje pastve. Utoliko su pravoslavni sveštenici uglavnom nesprenni da se suoče sa novim misionarima (koji dolaze sa strane ili su obučeni u samoj Rusiji) i koji su spremni da preobraćanju posvete ne samo svoje radno vreme već i čitav dan i da pri tom idu od vrata do vrata, od čoveka do čoveka. Ako se u uslovima religijske konkurencije ne uspe da vlastitu veliku religijsku organizaciju preorijentiše da deluje na takav način, onda ostaju jedino administrativne mere, zabrana novodošavšima da uopšte deluju. I to je druga strana priče o diverzitetu.

Niko nema prava na ekskluzivno delovanje u određenom religijskom i socijalnom prostoru jer je svako religijsko učenje, ako nije otvoreno destruktivno dobrodošlo da pokaže svoje mogućnosti, svoju snagu i svoju različitost. Ako se utvrdi da je ono kojim slučajem destruktivno, kao što se ponekad pokazuje, nije nikada kasno ograničiti ili čak zabraniti mu delovanje. Evo jednog primera koji dolazi iz zapadne Evrope. U Francuskoj je polovinom 2.000 godine donesen zakon o verskim sektama, zove se drugačije, ali se praktično svodi na to. Francuzi su nekih dvadeset pet godina pokušavali da reše taj problem, da bi pre otprilike pet godina nacionalnoj skupštini bio podnesen izveštaj koji je predlagao određena rešenja. Francuska nacionalna skupština je nedavno usvojila zakon koji propisuje da se zeleno svetlo u načelu daje svim religijskim zajednicama. Mogu se progoniti i zabranjivati samo one za koje se pokaže da deluju na štetu pojedinca, da ugrožavaju njegove psihofizičke i mentalne sposobnosti i da manipulišu nekim njegovim vitalnim potrebama. Prvi su se na udaru novog zakona našli sajentolozi. Argumentacija je da oni uopšte i nisu crkva, odnosno religija, već se radi o manipulativnoj tehnici koja za svoj cilj proglašava optimizaciju mogućnosti ljudskog bića – da radi više, misli dublje, ume bolje. Sajentolozi su izvorno nastali kao psihoterapijska tehnika koja nije mogla da dobiju dozvolu (licencu) za rad te je napravljen zaokret (koji im je savetovao, može se pretpostaviti, neki advokat) ka tome da se oni registruju kao religijska grupa. Time su odmah dobili pravo da se pozovu na odredbu Prvog amandmana američkog Ustava koji, osim slobode izražavanja štiti i slobodu religijskog izražavanja i udruživanja. Kao religijska grupa, moguće je delovati mnogo šire i biti mnogo slobodniji nego kao lukrativna psihomanipulativna tehnika koja obećava oslobađanje superiornih skrivenih mogućnosti svakog ko im se pridruži i naravno za to plati. Francuzi, a i Nemci, su ih prozreli

i zaključili da nije dovoljno da neko sebe smatra religijom, bitno je pre svega to da njegova praksa i njegovi učinci ne ugrožavaju slobodu izbora i slobodu ličnosti. I tu je granica slobode delovanja jednog u slobodi drugog čoveka.

O MOGUĆNOSTIMA ZA DIJALOG IZMEĐU RAZLIČITIH RELIGIJA

Preduslov za vođenje interreligijskog dijaloga uopšte, dakle i onog koji se odnosi na prostor bivše Jugoslavije, vezan je za proces razumevanja, kao aktivnosti kojom se razmišljanje o stvarnosti povezuje sa iskustvom stvarnosti. O kakvom se razumevanju radi? Prvo, o razumevanju *konteksta* u kome se dijalog odvija i, drugo, o razumevanju *razlika* kao takvih, a potom i specifičnih razlika koje definišu religije o kojima govorimo.

Razumevanje konteksta u kome se vodi interreligijski dijalog podrazumeva svest o sopstvenoj situiranosti. Ova svest se dvojako očituje: s jedne strane, kao svest o vremenu u kome živimo, a u kome se tradicionalni oblici ispoljavanja religije (ritual, mit, mistična teologija), iz dominantne perspektive modernog, sekularizovanog društva, najčešće doživljavaju kao prevaziđeni odgovori na pitanja savremene datosti i koji, shodno tome, u dijalogu o religijama pokazuju suštinsko nerazumevanje njene fenomenologije. S druge strane, upravo imajući u vidu ovaj novonastali kontekst (koji se u evro-američkom okviru počeo razvijati barem od 18. veka), neuputno je pokušavati vratiti religiju u dijalog o njoj samoj oslanjajući se ili pozivajući se na prekritičke forme religioznosti. Kao što je primetio jedan savremeni fenomenolog religija (Paul Ricoeur), mi smo sada u fazi tzv. „druge naivnosti” u kojoj moramo kritički da prelomimo,

odnosno da posređujemo simboličku religioznu svest jer više ne postoji neposredna i neospor(ava)na veza između simboličkog religioznog sistema i svakodnevnog praktičnog života.

Slika sveta u modernom dobu pretrpela je potpunu reviziju: nekad smo govorili o svetom kosmosu, a danas govorimo o beskrajnom univerzumu (David Klemm). Teološkim jezikom govoreći, teocentrični svet postao je antropocentričan. Rečeno jezikom društveno-ekonomskih nauka, hijerarhijski društveni sistemi prošlosti zamenjuju se egalitarnim; ekonomski liberalizam i sve ubrzaniji tehnološki razvoj daju orijentaciju kretanja većine zemalja sveta ističući razum (shvaćen kao antiteza veri) kao primarni, proverljiv i proveren pokretač čovekovog napretka. Savremeni čovek više svoju sliku ne traži u transcendentnoj sferi, niti u njoj vidi priliku za ostvarenje svog istinskog bića. Religija nije samo stvar prvobitno onostranog, nego je ona kroz sve ove procese za savremenog evro-američkog čoveka postala „strano,” „drugo.” Međutim, hermeneutika i postmoderna misao u središte uvode jezik, kao medijum u dijalogu između „sebe” i „drugog.” U tom dijaloškom odnosu otvara se mogućnost za razumevanje i tumačenje religije kao „drugog,” koje je neodvojivo od razumevanja i tumačenja samog sebe (svojih predubeđenja, predrasuda i sl.).

U dijalogu koji vodi sekularizovano društvo sa religijom, i gde se sekularizam često shvata kao idejno i ideološki neutralan, pa time i objektivn, postmoderna hermeneutika stvorila je teorijske pretpostavke za svež pristup religioznoj fenomenologiji. Uvodeći gore pomenuti pojam „druge naivnosti” u pristup religiji kao „postkritičkom ekvivalentu prekritičke hijerofanije” (Paul Ricoeur), ona tumači religijski i teološki jezik ukazujući na sposobnost religijskog simbola da i danas čoveku otkrije smisao njegovog postojanja i odnosa prema Bogu. U uslovima u kojima savremeni čovek evro-američkog civilizacijskog kruga

više nema smisao i senzibilitet za religioznu simboliku, ovaj nedostatak se mora nadomestiti obrazovanjem. Radi se, dakle, o svesnom naporu da se oživi jedan zaboravljeni jezik, ali ne više na prekritički način verujućeg subjekta koji sebe ne vidi van transcendentnog (religioznog) „teksta” i ne postavlja pitanja van njega, nego na način čoveka koji je izašao iz tog „teksta” i vraća mu se zato što je ostavši bez njega u jednom trenutku ostao i bez svog smisla – jer je smisao teksta prepoznao kao smisao svog života.

Religiozno obrazovanje o kome je ovde reč nije ni veronauka prošlosti ni teologija, nego je zasebna akademska disciplina poznata pod nazivima kao što su istorija religija, uporedna religija, fenomenologija religija ili studij religija. Da dijalog i uzajamno razumevanje ne bi bili ograničeni na zvanične predstavnike religija nego i na same vernike i širu populaciju, potrebno je osnovno poznavanje kako religijske tradicije svog kulturnog kruga tako i onih sa kojima postoje neposredne istorijske tačke dodira i prožimanja, pa čak i onih o kojima se saznaje posredno putem sve veće povezanosti masovnim sredstvima komunikacije. Prednost uvođenja u nastavu (srednjoškolsku ili fakultetsku) predmeta kao što je na primer „pregled svetskih religija” je u tome što ne izaziva podele u društvu na one koji su vernici i one koji se izjašnjavaju kao ateisti ili agnosticici, niti suprotstavlja pripadnike jedne (većinske) religijske zajednice zajednicama drugih, manjinskih religija. S druge strane, učenici/studenti se upoznaju sa osnovnim pojmovima vodećih religija, uključujući i svoju, i time se stvara osnova za uspešniji dijalog, shvaćen ne samo u verbalnom smislu nego širem smislu opštenja sa onima koji pripadaju drugim religijama i kulturama.

Kao drugi preduslov za dijalog naveli smo razumevanje razlika između religija. Njemu prethodi razumevanje razlika kao takvih. One, same po sebi, ne mogu se dovoditi u pitanje buduć

da konstituišu svaki identitet, pa i religijski identitet. Sam identitet se pre svega definiše upravo kroz razlike od drugog, a ređe kao identitet koji je i sam podložan samo-diferencijaciji. Na primer, kad govorimo o razlikama između hrišćanstva i islama kao razlikama između dva religijska entiteta, mi za trenutak zanemarujemo činjenicu da je svaki od njih diferenciran unutar sebe (Shiiti i Suni muslimani ili pravoslavci, katolici ili razni protestanti). Problem, dakle, u načelu, ne može biti u postojanju razlika nego u tome kako se one predstavljaju i/ili uzajamno posreduju: da li se valorizuju („superiornost” jedne religije u odnosu na drugu), esencijalizuju („nepremostive razlike”) ili se manipulisanjem određene razlike definišu kao „presudne” pa se u njihovo ime „sudi” drugima. Razlike između religija ne postoje u vakumu: one se obelodanjuju u širim istorijskim i političkim okolnostima, u kojima pojedinci ili grupe na sebe preuzimaju ulogu tumača tih razlika i njihovog smisla pri čemu ih mogu instrumentalizovati u svoje svrhe.

Stoga, da bi se poveo uspešan interreligijski dijalog ne bi valjalo, u ime dobre volje, veštački ublažavati ili eliminisati razlike. Njih valja prihvatiti kao činjenice od kojih će se u dijalogu poći. Cilj interreligijskog dijaloga mora biti realan; on prema tome ne može biti u prevazilaženju razlika, nego u sagledavanju one istosti, ili barem sličnosti, koja proizlazi iz činjenice da se u središtu svake religije nalazi *homo religiosus*. U tom smislu mi se nametnula paralela sa staroindijskim shvatanjem umetničkog doživljaja. U sanskritskoj estetici, naime, pojam *lepog* se nikada nije razmatrao u svojoj spoljašnjoj raznovrsnosti i razuđenosti pa se nije težilo iznalazenju objektivnih kriterijuma lepote. Razlike u shvatanju Lepog su se podrazumevale, kao i shvatanje da će mehanizam čovekovog reagovanja na *lepo* biti isti. Drugim rečima do izjednačenja spoljašnjih razlika dolazi se u unutrašnjoj, doživljajnoj sferi.

Ako ovaj model primenimo na religije, to bi značilo da se razlike ne mogu prevazilaziti spolja, pogotovo ako imamo u vidu istorijske oblike ispoljavanja tih razlika kao međureligijskih sukoba. Pomeranjem naglaska sa negativnih iskustava i sveđočanstava iz prošlosti na ona koja pripadaju tzv. unutrašnjoj tradiciji, otvara se prostor za istraživanje čovekovog odnosa i doživljaja Vrhunske stvarnosti (Boga) ma kako se ona definisala. Za hrišćanina, na primer, bogočovek Isus Hrist je Logos, a za muslimana je to Kur'an. Međutim, i nelični Logos islama i ličnosni Logos hrišćanstva omogućuju čovekovu sanktifikaciju i njegovu transformaciju, koja se u istočnom hrišćanstvu zove *theosis*. Srodnost u kultivisanju ovog procesa ogleda se u praksi molitve srca naročito kako je nalazimo u iskustvu sufija i isihasta. Molitve koje oživljavaju srce i ljubav prema Bogu nisu slične zbog istorijskih uticaja i prožimanja, mada i oni mogu biti zanimljivi za proučavanje, nego zbog srodnosti u koncepciji duhovnosti u hrišćanstvu i islamu i samog ustrojstva čovekovog mikrokosmosa.

Dakle, ustupanje mesta unutrašnjoj dimenziji problematika spornih istorijskih odnosa religija zamenjuje se njihovom fenomenologijom, a upoznavanje duhovne prakse i teoloških pojmova *Drugog*, indirektno baca novo svetlo na sopstvenu religijsku tradiciju.

Pripadnici različitih religija mogu se i na tri načina odnositi jedni prema drugima: 1) odnos *isključivosti*, što se u najizričiti-jem obliku vidi kroz razne vrste fundamentalizma, a u blažim formama u teškoći prihvatanja vrednosti druge religije kao „ravne” svojoj (najčešće zbog intenziteta ličnog iskustva); 2) odnos *uključivosti* koji se zasniva na opštim ljudskim načelima i teži stvaranju neke nove, univerzalne religije ili pokreta, poput *Baha'i*, prihvatajući sve oblike služenja Bogu; i 3) *pluralizam* kao odnos u kome se pojedinac drži svoje religijske tradicije, ali

je otvoren za saznanja o drugima i spreman da ih toleriše i u teoriji i u praksi, tj. sve dok ga niko ne ugrožava nametanjem svog identiteta. Pluralizam je, po mišljenjima kompetentnih, pravi kontekst u okviru kojeg se može uspešno odvijati interreligijski dijalog i promovisati tolerantnost, mada je jasno da su religije u razno doba i u raznim okolnostima kao i na raznim svojim nivoima bile i ostaju u sve tri vrste odnosa.

I na kraju, ako se pitamo da li вреди i započinjati interreligijski dijalog kad je put do njega tako krivudav, odgovor mora biti pozitivan. Jer, u dijalogu se ne mora ništa dobiti, ali se bez njega mnogo toga može izgubiti.

Jelena Đorđević

INTERRELIGIJSKI DIJALOG I SVAKODNEVNI ŽIVOT

Moje mišljenje je da je, osim u teoriji, to jest u pojmu, teško religiju tumačiti i razumeti izvan društvenog konteksta i celine društvenog i duhovnog iskustva kojima ona sama pripada. Priznajem da se osećam spokojno kada od znalaca i vernika čujem dokaze na osnovu kojih se religija pokazuje kao jedan sasvim osoben, u sebe zatvoren fenomen, koji, u vrednosnom poretku, stoji izvan realnosti, kao izraz težnje ka apsolutnom dobru. Ovakvo mišljenje, najčešće, ima podlogu u velikim verskim spisima i posebnim čistim religijskim iskustvima takozvanih apsolutnih vernika. Sa te tačke gledišta religija je po svom biću potpuna suprotnost ideologije, apsolutan antipod politike, negacija paganskog partikularizma koji se danas ogleda u nacionalizmu ili rasizmu, i iznad svega najžešći agens borbe protiv ljudske sebičnosti, pohlepe i volje za moć. U svom pojmu to religija jeste, ali u društvenom iskustvu, ona je isto toliko i sve ono što se u njenom pojmu negira.

Čisti pojam religije proizlazi iz moći ljudskog mišljenja da klasifikuje, upoređuje i definiše. U realnosti ona je duboko prepletena sa svim ostalim aspektima ljudskosti i društvenosti, te samim tim sa trošnošću ljudske prirode i znanja, interesom, voljom za moći, korupcijom, indoktrinacijom, isključivošću, mržnjom, ratom, rasizmom, genocidom. Religija nije samo sadržana u svetim spisima i prosvetljenom iskustvu onih koji bolje

vide i više znaju, ona živi običnim, svakodnevnim životom, za svako vreme drugačije, za razne grupe različito, u raznim kulturama specifično.

Zato mi se čini da svaki interreligijski dijalog ne može imati efekta i značaja ukoliko se shvati isključivo kao dijalog vernika ili institucija koje te vernike predstavljaju. On nastaje i valja ga neprekidno održavati u praksi svakodnevnog života, na onom nivou gde je stvarno moguće uspostaviti razumavanje među različitostima i saradnju među ljudima. Interreligijski dijalog se može, paradoksalno, najbolje ostvariti izvanreligijskim sredstvima, obezbeđivanjem društvenih uslova koji će religiji otvoriti prostor gde će njena poruka moći da se iskusi.

U tom smislu moguće je nagovestiti puteve uspostavljanja tog dijaloga u vanreligijskoj sferi:

– on započinje u aktivnim ekonomskim kontaktima među pripadnicima raznih religijskih grupa. Poslovati sa ljudima koji imaju drugačiju veru, a deliti isti ovozemaljski interes nužno podrazumeva upoznavanje i otvaranje.

– on se nastavlja i širi u kulturnim kontaktima, jer religija svoje očigledno i opipljivo lice dobija samo u kulturi, shvaćenoj u najširem smislu reči. U kulturi govora, načinu oblačenja, rukovanja, načinu stanovanja, načinu pripremanja hrane, pesmama, obredima, u literaturi, slikarstvu, arhitekturi, mitovima, svetkovinama, poslovicama, običajima svih mogućih vrsta. Kultura je krv i meso religije, ona je stvarna i opipljiva, kroz nju se religija predstavlja i izražava. Upoznati tuđu kulturu, iskusiti je čak i u nekim malim segmentima sigurniji je put do drugog nego zvanično opredeljenje institucija.

– i najzad, interreligijski dijalog delotvorno može da se realizuje samo u sprezi sa političkim interesom, koji, istorija nam pokazuje, a sadašnjost dokazuje, ume da spaja i razdvaja po volji, da zavađa i miri. Zbog toga danas toliko priče o demokratiji koja

se pokazala kao najdelotvorniji politički princip u uspostavljanju interreligijskog razumevanja. U okviru ovoga treba uzeti u obzir i dobronamernost i odlučnost crkvenih institucija da učestvuju u kreiranju takve politike.

Dodala bih da je problem interreligijskog dijaloga najneophodniji u sredinama koje su religijski i kulturno oslonjene na judaizam, hrišćanstvo i islam. Poznato je da je mudri Istok pronašao sasvim drugačije puteve za međureligijsko razumevanje, i to naročito zbog prirode religija niklih u tom području. Demokratija tu nije bila nužna da bi se u istom hramu štovale svetinje različitih religija. To nas navodi da se moramo uvek iznova pitati zašto je upravo u judeohrišćanskom i islamskom arealu toliko nužna i neophodna priča o dijalogu, a sasvim je izlišna u Kini, Indiji i Japanu. Svaki put kad se pozovemo na hrišćanske poruke ljubavi, moramo se upitati zašto ona tako teško dopire do srca vernika. Odatle i onaj postmodernistički talas koji toliko insistira na drugom. On na njemu insistira upravo zbog toga što su tzv. metanaracije u koje spada i hrišćanstvo drugom dodeljivale sasvim nedolično mesto. Zbog toga ne možemo da budemo zadovoljni deklarativnim izjavama o toleranciji kao biti hrišćanskog i uopšte religijskog ponašanja i razumevanja sveta sve dok se tolerancija ne potvrdi u svakodnevnom životu i dok se ne dokaže kao nesalomljiv stav onih koji su u velikoj veri odgovorni za sudbinu ljudi i naroda.

Zbog svega što sam samo ukratko nabacila, mislim da se interreligijski dijalog mora voditi među običnim ljudima koji pripadaju raznim verama, nezavisno od toga da li je njihova vera apsolutna, ili jednostavno uslovljena kulturom i rođenjem. U tom smislu dijalog započinje u saradnji među komšijama, drugovima u školi, kolegama na poslu, pozivu da se učestvuje u ritualima druge vere, čuje neka tuđa mudrost, okusi drugačije skuvano jelo, pogleda neka predstava i odigra igra grupe koja pripada drugom i tuđem religijskom kulturnom krugu.

U tom smislu bi, na teritoriji bivše Jugoslavije, prvi način da se veze ponovo uspostave bio da se ponovo otvore putevi komunikacije i razmene, da knjige prevedene na srpski ili hrvatski postanu zajedničko kulturno blago naroda koji govore istim jezikom, da se uspostavi politički dijalog kojim bi se bestijalnost sada već izivljenog državotvornog nacionalizma zamenio težnjom ka uspostavljanju principa otvorenosti. Zato priča o demokratiji, dijalogu, toleranciji nije samo fraza svetskih moćnika i pomodni trik, mada je činjenica da oni tim pojmovima žestoko manipulišu, čime jedan veliki princip pretvaraju u monetu za potkusurivanje. Taj politički princip, međutim, ostaje jalov ukoliko ne bi imao podršku religijskih zajednica. Ukoliko one i dalje kao i do sada, u promenljivoj zbilji istorije, ostaju osnovni uvek i pravashodno garanti nacionalnog, a time i privrženi jednom sasvim određenom političkom konceptu, onda će ne samo uspostavljenje religijskog dijaloga, već i uspostavljanje političkih, ekonomskih i kulturnih veza biti i dalje teško.

I na kraju ističem kao posebno važno *obrazovanje* kao osnovni preduslov svakog utemeljenog dijaloga. To obrazovanje prvo podrazumeva nužnost apsolutne zamene mitskih nacionalnih klišeja često potpomognutih religijskim diskursom, analitičkim znanjem, i to od nivoa osnovne škole do visokog obrazovanja. Drugo, ono valja da se usredsredi na upoznavanje sa kulturama koje nose drugačiji religijski predznak i podsticanje razumevanja lepote koju su one uspele da stvore. Prepoznavanje pravoslavne ikone ili Botičelijeve slike kao *lepote*, otkrivanje religijske dubine Dantea ili Dostojevskog neće dovesti do nestanka podozrenja u odnosu na istorijski zaraćene hrišćanske konfesije, ali će svakako smanjiti jaz, i jasnije nego i jedna propoved otkriti zajedničko poreklo u sposobnosti za stvaranje lepog. Zato mislim da je veoma važno organizovati specifičan tip sekularnog obrazovanja o religiji, to jest religijama koje će,

istovremeno, biti otvoreno za učitelje i znalce iz različitih verskih institucija, da bi se *znanjem* o drugom lakše mogao uspostaviti dijalog. Osnivanje ovakvih obrazovnih i istraživačkih centara na celokupnom prostoru bivše Jugoslavije, a naročito u onim gde postoje multikonfesionalne zajednice, koji bi koordinisano sa-
rađivali i razmenjivali učenike i profesore, smatram još jednim od dobrih puteva uspostavljanja interreligijskog dijaloga. Pogotovo što bi on, na ovaj način, započeo među mladim ljudima i generacijama koje bi trebalo da jednom zauvek krenu nekim drugim pravcem u budućnost.

Joseph Julian

LIVING WITH RELIGIOUS DIFFERENCES

First I want to congratulate the organizers of the conference, the Belgrade Open School and also express my gratitude to the Konrad Adenauer Fund for underwriting this important event. I was fascinated yesterday by the comments on globalization because it reminded me of a conversation that I had with a recent Syracuse University graduate just a short time ago. That conversation seems to have suggested that there are different forces at play around the world, that have impact on what we call our inner religious dialogue here in Belgrade. It is clear that there are people in a variety of social systems who are struggling with both ethnic and religious identity. But there are other forces at play.

The conversation I had with the former Syracuse University student reminded me of these very significant movements. He is with internet company in Silicon Valley, and we recently spoke on the telephone after he returned from a conference in Hong Kong. It was an event which attracted a number of young people from different parts in the world who are interested in internet technology and computer information science. In the conversation I asked him "what did you learn?" He said "I learned that Marx and Engels were right." I said "Tell me about it". He said "The state is withering away". He went on to say that he found it fascinating while at this conference how young

people from different parts of the world identify themselves. He said Helmut introduced himself, but Helmut did not say 'I am Helmut, I am from Germany.' It was 'I am Helmut and I am with Ericsson'. Or 'I am Giuseppe I am with Microsoft'. Igor didn't say 'I am Igor, and I am from Finland', but 'I am Igor and I am with Nokia'.

I find it fascinating that we have these movements taking place at a time when it's so important also to look at how religion has been both generous in enriching our lives, but also at how it has brought about tragedies of great consequence. It's very important, I think, to ask ourselves how do we prepare young people to live in the world they are going to be living in? Will the person who is in Banja Luka be working in Banja Luka ten years from now, or is it possible that the person from Banja Luka will be living and working in Buenos Aires? If so, how do you preserve cultural identity and historical heritage? I'll say more about this in a minute.

Right now I want to mention that the theme, the need for inter-religious dialogue obviously is important for South-Eastern Europe, but I think what we are beginning to understand that it is of great importance for people who are committed to religious freedom and religious tolerance the world over. Therefore what you've undertaken here is the leadership role.

Let me elaborate on this. Before I arrived in Belgrade for this conference I wanted to look at how religion is incorporated into the reports by contemporary media. Since English is my principal language of communication, I looked at some English newspapers. On Monday of this week, The International Herald Tribune reported that the Varonezh city government in Russia has prohibited the exercise of religion by Baptists and Lutherans, and several Pentecostal groups. It goes on to say that last week in the city of Kostroma, Russia, a panel of university professors, local government officials, a psychiatrist, a psychologist and a

lawyer met to ponder whether or not two local Pentecostal churches should be legally registered. They concluded that the churches should not be registered, and therefore they should not be permitted to exercise their religious beliefs in that city. As a result these Pentecostal groups have been prohibited from distributing their literature and from renting or owning a building. The group in Kostroma said they were simply adhering to the law passed by the Russian Duma in 1997. That law recognized only four official religions in Russia: the Russian Orthodox Church, Buddhism, Islam, and Judaism. After that decision, the Orthodox Bishop of Kostroma praised the local government, saying that he was concerned because the Orthodox Church is now in competition for Russian souls with foreign religions.

That was on Monday of this week. On Tuesday, another English language newspaper ran an editorial called 'Dark Temptations'. It was an editorial about a Catholic Cardinal in Bologna, Cardinal Biffi. He had organized a meeting at his residence and called for what he referred to as “a crusade against Muslim immigration”. He went on to say “I have never had anything against the word crusade personally. We have to be concerned about saving the nation.”

On Wednesday of this week an internet news service said that the Human Rights Watch had sent a letter to President Eduard Shevarnadze of Georgia, asking why Georgian authorities have not taken any action against groups there who have been persecuting religious minorities.

On Thursday of this week The International Herald Tribune reported that an 81 year-old Roman Catholic Bishop in Southern China, who spent more than thirty years in prison for his loyalty to the Vatican, had been rearrested because of his ongoing commitment to the Catholic faith. He has been incarcerated once again after having served 30 years in prison for his religious beliefs.

On Friday of this week The International Herald Tribune reported that Israeli Prime Minister Ehud Barak had ruled out Islamic sovereignty over a Jerusalem shrine sacred to Muslims and Jews alike. In so doing he had rejected a Palestinian proposal. Also on Friday, Muslim cleric, Moshen Kadivar, had been rearrested in Teheran. He had said that “the rule of clerics in Iran has become as tyrannical as the rule of kings in previous times”. He had been rearrested after having served eighteen months in prison.

So, the theme of this conference while of obvious concern to South-Eastern Europe, is also of concern to those who strive for pluralism and respect for religious difference. And what you are doing here is in keeping with what Secretary General of the United Nations, Kofi Annan announced just a couple of months ago. He called for the year 2001 to be a year for dialogue among civilizations. He said: “As I see it, this conversation next year must enable people of different faiths and cultures to appreciate both what makes them different and what they have in common”. In keeping with this objective a publication called “Civilization” carried an article by President Khatami of Iran. In the article President Khatami said this dialogue should take place not in the world of science, but in the world of art and religion since they are the provinces that are most important for this kind of dialogue.

What I really appreciated this morning was the insightful observations of the presenters on how to further this dialogue. Do you just bring people together and say “let's talk”? You can have that kind of conversation in a bar room or a restaurant. But what we learned this morning is how important it is that we are discussing an issue in which we have a common interest. In this kind of dialogue the goal should be to find some sort of common ground with regard to the theme of this conference, Living With Religious Differences.

I am associated with a foundation in the United States called The Kettering Foundation. For the past thirty years the Foundation has been concerned with how you bring people together to determine not only how they differ on issues, but how they can find some kind of common understanding. What the Foundation has learned is that this kind of dialogue must be organized. There must be a clear definition of the topic of discussion, the options associated with that issue, and the strengths and shortcomings of those options.

My university is engaged in a process of creating a dialogue on religion in the public schools. That's also a point that was made by Ms. Jelena Djordjevic. She is absolutely right that it's important not only to have this kind of dialogue among people in this room, but with our fellow citizens generally if we are to generate respect for ethnic and religious diversity. My university is beginning to experiment with how we can incorporate dialogue among civilizations into the school curriculum. As for religion, let me be clear we are not advocating the teaching of religion in the public schools. What we are advocating is teaching about religion. Our premises is that it is difficult for a young person to understand today's world unless they understand the significant role played by different religious beliefs. How is one to understand the strife in Ireland, or the Middle East, or to understand why pro-choice people in the United States have been murdered by religious fundamentalists. The same applies to South-Eastern Europe. How are we to understand strife here unless we understand how religion shapes public life.

The dialogue we call for in our curriculum addresses three questions. They are: why is religion important to people; what is religious freedom; and why is religious freedom important today. As for the first question, we're persuaded that it is difficult to move toward open societies if we rely only on stereotypical

knowledge of religion. As a result, classroom dialogue calls for an understanding of beliefs that are central to major religions. But with regard to why religion is important, we also believe it's necessary for young people to understand what the different faiths have contributed to music, literature, and cultures the world over. That's what we deal with regard to why religion is important to people. As to the second question, what is religious liberty we have students looking at what we call the three R-s in English: Rights, Respect, and Responsibility.

The third part is why is religious liberty important today. Here we look at the controversies that I referred to a few minutes ago, but we also look at contemporary problems such as the transition of a theocracy like Iran, and the role of religion in dictatorial societies like China. The thesis of this section is this: when the state exercises control over religion we run the risk of losing our religious freedom, but when the church exercises control over the state we run the risk of losing our political freedom. And it is in this context that we think it is important for students to understand how to balance the relationship of the church to the state and the state to religion.

I tried to elaborate on this approach to religious freedom and religious literacy in this July's issue of *The European Intercultural Education Journal*. Again, let me thank you for the invitation. I'm delighted to be here.

Again let me express my gratitude to the organizers the conference for having an opportunity to participate in this event. I think the point made again this morning with regard to religion and education is more important now than it has been in a long time. I can't speak for my other colleagues here who have also taken a position on the need to educate for religious literacy, but I would like to emphasize a major point. What we are advocating is not the teaching of religion, but teaching about religion. So

this is not a matter of inviting a representative of a certain religious faiths into the classroom, but actually preparing a new generation of teachers to teach about religion. Think about the teachers you've had and I've had, are they prepared to teach about religion? It's complex, and a very important dimension of learning. My view is that those who are to teach about religion should have as much preparation as the teacher of science, or those who teach mathematics, languages or literature.

Our position is that if education is designed to help young people understand the world as it was, the world as it is, the world as it is going to be, religious education is of vital importance.

Let me speculate about this for a moment. Much has been said recently about globalization and the sovereignty of the state. Think about it for a minute. Religion has survived many different national identities, and many of these national identities are going through a period of transition. Yesterday I mentioned a conversation with a young man who said the state is withering away because people now identify with their corporations, such as Ericsson, Nokia, Microsoft, etc. But there is more to today's association of young people to the state.

I've been doing research for the past year or so through a series of interviews with young people in different parts of the world. I find it instructive to listen to their comments. I remember talking with a young woman who was working on a masters degree in business administration in Beirut. Her comment essentially was this, 'I appreciate the opportunity become educated, but I don't know what I can do with my education here'. She felt frustrated about the kind of life that she was going to live in Beirut. I spoke with a young man named Denis in Moscow, and he said 'I want a normal life, and I don't know if I can find a normal life here'. And here in South-Eastern Europe everybody

in this room knows better than I do that thousands of young, bright, intelligent, well-educated Serbs have left this country. Many are waiting on tables in Greece and elsewhere. I bright young woman from Jordan probably summarized the dilemma best when she said 'I love my country but I don't know if I can live here anymore'.

What these conversations suggest is that we're going through an age in which today's younger generation has a multiplicity of identities. No longer do they identify just with a state. They identify with people around the world who share their professional interests. Of course they identify with their country, and in many instances with their adopted states. And many continue to identify with religious institutions. In short, we are looking at a generation of young people who have a multiplicity of identities. In this respect I would suggest that their religious identities may be far more important in the future than their identity with their state. The nation state is of recent origin. Over the years we've seen identities with tribes, with kingdoms, and with empires. Therefore given the erosion of the sovereignty of the national state today, I think there's going to be an even more enduring identity that relates to one's religious beliefs, among other identities. And if that is to be enduring it underscores the ongoing importance of encouraging and sustaining the inter-religious dialogue that we've focused on at this conference.

Again let me thank you for inviting me to participate.

JEDNI BEZ DRUGIH, IPAK, NE MOŽEMO

Kako ćemo do zajedništva i bratstva? Zajedno će nam uvek lakše biti da se izborimo za „ugao na kome ćemo čvrsto stajati”. U svojoj knjizi „Usamljen kao Franc Kafka” Marta Robert, između ostaloga, veli: „Kafka nije bio veštački skrojena silueta već čovek koji se morao boriti za vazduh koji bi mogao udisati, za ugao na kome bi mogao da se skrasi”. (Mičel Abidor: Jevrejsko pitanje Franca Kafke, „Jewish Currents”, juli-avgust 1983. g., Njujork). Kako smo sticajem istorijskih i drugih okolnosti upućeni jedni na druge, a kako će nam uvek zajedno biti lakše da se borimo za nekog i nešto to se sada pitamo: kako ćemo najbrže doći do svesti o zajedništvu kako bismo se što pre izborili „za ugao na kome bismo mogli da se skrasimo” i sa kojeg ne bismo bili prognani? Pošto mi, Muslimani i Jevreji nismo sinovi istih roditelja pa time ni jedno „meso” (Post, 37,27) pitanje je na čemu ćemo sada da gradimo svest o svome zajedništvu i bratstvu, na kojoj vrednosti, iskustvu i sećanju? Jevreji su ga zasnivali na Abrahamu (Iv, 8,39), a na čemu ćemo mi? No, pre svakog razmišljanja o tome morali bismo da se setimo starozavetnog Jakova i Ezava (Post, 33,4...45,1-8). Kao što je Ezav potrčao Jakovu u susret tako da i danas jedni drugima treba da potrčimo u bratski zagrljaj. Ukoliko nismo zajednica lažne braće (Gal, 2,4,1. Kuran, 5,11) mi to treba odmah da učinimo, a prethodno jedni drugima da oprostimo ako smo zlo i ranu naneli. Pošto verujemo u Ibrahimovog (Abrahamovog) Boga koji „život i smrt

daje” (Al Bakara, 258) to smo svi mi Abrahamovi duhovni potomci i time jedno bratstvo po Ocu Abrahamu. Otuda, na primer, našeg zajedništva i duhovnog bratstva i neće biti na temelju reči zapisanih kod Jovana „da svi poveruju kroz Njega” (Jovan, 1,7) već isključivo na rečima zapisanih kod Svetog Pavla. Vera u jednog Boga Avramu se uračuna u pravednost. Avram poverova Bogu i to mu se uračuna u pravednost. Odnos bratstva kojim uspostavljamo najdublje veze zajedništva sada je dakle moguć samo po verskom ključu. Iako se, na primer, naša shvatanja o Sv. Duhu (Iv, 7,39..15,26) odnosno Džibrilu (Kuran, 2,87..2,253) razlikuju naše veze bratstva zbog toga neće pucati, jer se i u Kuranu jasno naglašava da je Alah (Bog) Isusu „sinu Marjeminu” preko Džibrila (Kuran, 2,87..2,253) pomagao pa se na oba mesta (Ef, 1,20..Kuran, 2,87...) ukazuje na delotvornu moć Svetog Duha. Stoga naša teološka pitanja treba da pokreću više moralne nego teološke (ontološke) teme gde je najpre moguć konsenzus. Vreme teologiziranja i jalovih teoloških razgovora iza nas je. Da naše verovanje našom krivicom ne bi izgubilo svoju „eskatološku so” i time postalo ideologijom uvek moramo da se ponašamo po volji Božjoj. Inače, sad nam se više nego ranije nude mogućnosti da svoj verski identitet proživimo u svoj njegovoj zrelosti, a to samo govori o sledećem: izvori Božje milosti nikad ne presušuju, a granice naše moralne slobode uvek su našom slobodom po Duhu Svetom omeđene na našu korist. Otuda u proživljavanju svog verskog identiteta uvek se moramo sećati apostolovih reči: „sve proveravajte: dobro zadržite, svake sjene zla klonite se” (1. Sol, 5,21).

Samo Bog može da nas spase (M. Hajdeger)

Davne 1986. godine Hajdeger je Špiglovom novinaru, između ostaloga, rekao: „Samo Bog može da nas spase”, a zatim

„preostaje nam jedina mogućnost da se u mišljenju i pitanju pripremimo za pojavu Boga ili za odsutnost Božju u našoj propasti”. (Der Spiegel, 23/1986 g.). Islam, judaizam i hrišćanstvo danas samo i daju mogućnost za takvu vrstu pripreme pa je na našoj slobodi da se odluči ili ne odluči za nju. Da bi danas pravoslavlje davalo odgovore na vapijuće potrebe našeg vremena ono prethodno mora da prođe kroz proces vlastitog osavremnjivanja, a to između ostaloga, znači i sledeće: pravoslavni Istok treba da stvara takvu teologiju kojom će dokazivati – po ugledu na Muhameda Abduua (1905) – da između Biblije, Kurana i Jevanđelja postoji duboka dijalektička veza, a zatim crkvena teologija mora da bude primerena ulozi i ponašanju ne levita i sveštenika već plemenitog Lukinog Samarijanca (Lk, 10,26-36). I na kraju sada nije važno kako se spasavamo, jer to uglavnom znamo, već ko će od nas dvojice trećem biti bližnji, jer samo bližnji grade „grad pod Gorom” u kome će zajedno živeti.

Na jedna vrata uvek moramo da uđemo,
na koja ćemo izaći?

Iako sveti Sava ima onu ulogu kod nas koju sveti Toma Akvinski i Martin Luter imaju u Zapadnom hrišćanstvu Svetosavlje je, ipak, najpre značilo obračun sa Zapadnom crkvom i kulturom. Povlašćeni položaj ovih teologija često su istorijske crkve plaćale po veoma skupoj ceni. Jedinostvo istorijskog hrišćanstva najpre je na njima bilo razbijeno. Znamo šta je Luter rekao na račun sholastike i papstva (Mider das Papsttum Zu Rom von Teufel gestitter), a muslimanska reakcija na „Gorski vijenac” katkada je bila žestoka. Prolazeći prvo kroz „vrata Svetosavlja” a sa pojavom vladike Njegoša još kroz jedna „vrata”

pravoslavni vernik i crkveni establišment islam i katolicizam uvek su doživljavali u negativnom kontekstu. Kao što je svaki ortodoksni katolik morao proći „kroz vrata andeoskog naučitelja” tako svaki pravoslavni Srbin mora proći kroz dvostruka „vrata” da bi ubedljivo svedočio o znaku svog sopstvenog verskog i nacionalnog identiteta. No, šta taj prolaz za teološki dijalog i dijalog ljubavi sa islamom i Zapadnom crkvom znači danas, nije teško pretpostaviti.

Šta dijalog i međusobni susret danas najpre treba da pokažu?

Rekao bih samo dve stvari: prvo, da je Isus u Kuranu i Jevandelju Božji sluga (Mt 12,18: Kuran, 19,30) i drugo, da i u Islamu i hrišćanstvu postoji dubok ljudski impuls. Ovde zato sada i čitamo: Ako neko ubije nekoga koji nije ubio nikoga, ili onoga koji na zemlji nered ne čini – kao da je sve ljude poubijao” (Kuran, 5,32).

Zatim, nasuprot tzv. „srebrnom pravilu” (Tob, 4,14) kod jevandeliste Mateje srećemo se sa tzv. „zlatnim pravilom” (Mt, 7,12) koje „podstiče na činjenje dobra i preduzimanje prvog koraka” (Komentar *Evandjelja i Dela apostolskih*, Sarajevo 1997. g., str. 171 Vrhbosanska katolička teologija). Pošto i sada katolicizam, protestantizam i pravoslavlje imaju jednu hristologiju onda smo svi ortodoksni. Kako islam i hrišćanstvo propovedaju veru u jednog Boga onda smo svi pravoverni. Otuda u dijalogu najpre mora da težimo ka stvaranju jednog globalnog bogoslovlja kao što danas mnogi teže ka stvaranju globalne etike i jednog globalnog svetskog poretka. Danas otuda treba da ističemo ono što nas teološki zbližava, a ne što nas odvaja.

Kakva je teologija tako će i sve drugo biti u životu Crkve

Rekao bih da Pravoslavna crkva i njeno bogoslovlje još nisu izašli iz nekih svojih teoloških i kanonskih krugova koji bitno pripadaju jednom vremenu koje se po mnogo čemu razlikuje od našeg vremena. Već time što se uvek ponaša po kanonima i razmišlja po dogmama svoje Crkve pravoslavni vernik isključivo Crkvu doživljava u njenim dogmatskim i kanonskim granicama. Budući da se Pravoslavna crkva prvenstveno ostvaruje u okviru određene nacije to je ona svojom ekleziologijom uvek okrenuta nacionalnim vrednostima i idealima. Teološko i jevanđeljsko, političko i etničko načelo otuda ovde često stoje u napetosti. Zbog svega, a najpre zbog krutosti i nefleksibilnosti svojih kanona i teoloških shvatanja, pravoslavno bogoslovlje sve do danas ostalo je teološki nezainteresovano za bilo kakve inovacije i teološke sinteze. Ničemu što se striktno ne ravna po teologiji i kanonu Pravoslavne crkve, crkveni vrh ne daje legitimitet i teološki prolaz. Ovde je zato i sada bogoslovska misao opterećena i zarobljena srednjovekovnim i teološkim nasleđem. Krizu ekumenizma, odsustvo teološkog dijaloga sada isključivo time i pojašnjavamo. Ovde je Crkva bitno tradicionalna u svojoj teološkoj doktrini i konzervativna u svojoj spoljnoj i unutrašnjoj politici. Iako Pravoslavlje ima danas svoju teološku konzistentnost ono je izgubilo svoj proročanski i apostolski žar. Da bi sve to povratila i počela da živi ovde, Crkva treba da sledi primer i praksu starozavetnih proroka. Izgubljeni deo svog identiteta pravoslavna će crkva samo moći da povрати po toj ceni. Umesto da po reči Božjoj istražuje šta bi bila volja Božja u datoj situaciji, pravoslavni vernik i crkveni vrh ovde uvek na datu situaciju reaguju po dogmatskom, kanonskom i

nacionalnom ključu. U takvom poretku događanja ne nudi se nikakva alternativa, duh je zarobljen slovom i kanonom, pa bilo kakav konsenzus sa drugom stranom nije moguć. No, sve ovo nije strano samo novozavetnom teološkom diskurzu koji je uvek za pluralizam već je strano i mnogo čemu drugom. A najpre onom Matejevom, jevanđeljskom modelu crkve gde se Crkva ponajmanje doživljava u dogmatskim i kanonskim granicama. Kako je ona ovde najpre jedno zajedništvo i bratstvo u kome postoji puna podudarnost između vere i ponašanja (Mt, 7,19-20) to je ovde hijerarhijsko načelo gospodarenja zamenjeno načelom služenja pa je kanon već time izgubio svoju funkciju. Ovde zato ne vidimo onaj „jaz” između klera i običnih vernika, a što je na primer tipično za pravoslavnu ekleziologiju gde se to jasno primećuje. Polazeći od mnogobrojnih znakova u vremenu, a najpre od znaka sve jače prisutnosti islama u hrišćanskom svetu, sve se češće srećemo sa pitanjem: kako ostati veran svom pravoslavnom identitetu, koji je sav u pravoslavnom Predanju, a istovremeno biti teološki otvoren prema svima te i prema braći muslimanima? Dosadašnje pravoslavno bogoslavlje to pitanje niti je postavljalo pa time i nije davalo nikakve odgovore. Zato što nije težila nikakvoj promeni, te ni drugačijem, u islamsko hrišćanskim odnosima, Pravoslavna crkva sve do danas gotovo ništa nije izgubila od svog srednjovekovnog identiteta. Želja za promenom ovde je uglavnom živela u sferi privatnog mišljenja, međutim, ako danas idemo na promenu stava prema islamu, a što bi bilo najnormalnije, mi moramo ići na institucionalizaciju promene, jer već sutra biće dockan. Pošto pravoslavlje nikad nije radilo na konvergenciji divergentnih stavova niti je težilo izmirenju teoloških suprotnosti u jednoj veri to je njegova službena teologija sve do danas ostala bitno isključiva, ne dijaloška i apologetska. Pošto i sada isključivo naglašava divergentne stavove prema islamu takva je i prema njemu.

Biti musliman, šta to danas znači za crkvu?

Ni danas nema nikakvih znakova da pravoslavno bogoslovlje i crkveni establišment žele nešto da izmene u svojim stavovima prema islamu. Nema nikakve teološke brige pa sada velimo da se ništa ne događa i da je oko nas „mrtvo more”. Na razini analize srednjovekovnih i kasnijih tekstova postoji jasan pravoslavan stav o islamu. Iako nema toliko službeno koliko neslužbeno obeležje on je u proteklom vremenu ušao u sam nerv pravoslavne crkve i danas u neku ruku važi za njen službeni stav. Inače, reč musliman na pravoslavnom istoku prvenstveno implicira negativan stav. Islam je „krivoverje” (I. Damaskin) odnosno „apsurda et falsa impietas – apsurdna i lažna bezbožnost”. (Nictas Buzantinus philosophus: Konfutatio falsi libri ou emmacripsisit Mohamedes Araps (Pobijanje lažne knjige koje je napisao Muhamed Arapin) PG. 105, 665-842). Nad islamom otuda je ovde uvek lebdela „ifamija jeresi”. Islam, međutim, za srednjovekovnu (Majmonid) i modernu jevrejsku misao (Lapide) nikad nema takvo značenje. Rabin Jakobi Emeden islam i hrišćanstvo vidi kao zajednice koje su spoznale temeljna načela judaizma „...oni narode upoznaju s Bogom... proglašavajući da postoji jedan Gospodar neba i zemlje. Zato što deluju u ime neba nagrada ih neće mimoići”. (Rabin Henry S-egman: Deset godina – židovsko katoličkih odnosa, Svesci, Ks, Zagreb, 34/79, str. 74). Registrujući islam kao „101 krivoverje od postanka crkve” pa do vremena Jovana Demaskina (Joannes Damasenus: De Haeribus, 101, PG, 94, 763-774) pravoslavno bogoslovlje i Crkva nisu ostavljali nikakav prostor za dijalog sa domaćim islamom i Ulemom. Međutim, takvo mišljenje o njemu danas nije teško teološki i drugačije iz vrednovati pošto je sve to daleko više subjektivno uverenje nego objektivna i kritična procena. No, sada ostaje otvorenim kako sve to učiniti, po merilima koje teološke paradigme, kojom metodom? Hoće li Pravoslavni istok nakon stoletnog ćutanja i neadekvatnog govora o islamu pod uticajem rabinske

ili postkoncilske teologije Rimske crkve početi da se teološki „budi”, a time sada i da govori jednim drugim jezikom o islamu? To je pitanje na koje bi danas mnogi želeli da znaju što pre odgovor.

Kako ćemo do istine?

Pitanje koje je nekad Pilat postavio Hristu (Jovan, 18,38) i danas je nezaobilazno pitanje u svakoj našoj situaciji. Na pitanje zašto ne samo istina nema zadovoljavajućeg filozofskog, racionalnog, ali ima teološkog odgovora. Pošto danas živimo u doba dijaloga istinu ćemo ovde definisati kao „nešto u čemu ćemo svi biti saglasni tokom razgovora”. (P. Henrici, Sj.). Inače danas ćemo u međusobnom razgovoru saznati dve stvari: prvo, da mi i muslimani poštujemo jednog Boga (Dogmatska konstitucija o Crkvi, str. 303, FTI, Zagreb, 1977. god.), drugo, da jedni i drugi poštujemo Ibrahima (Abrahama) kao čoveka koji se podložio Bogu (Isto, str. 303.) i treće, da je u islamu i u hrišćanstvu čovek bitno vrednost, pa se on ne može instrumentalizovati zarad kakvih ideoloških i državnih ciljeva. No, pre svega toga moramo se setiti i sledećih dveju stvari: prvo mudrih Amroisetovih reči i drugo dokle god u sebi ne osetimo vođstvo Svetog Duha nećemo moći ništa da uradimo što bi nam ključno koristilo, pa ni upoznati Istinu. Amroiset otuda sa razlogom tvrdi: da svaka istina, rečena ona od bilo koga, zapravo je od Duha Svetog” (P.L. 17,245).

Od monopola na Istinu do uloge „apsolutnog učitelja”

Naglašavajući da „pravoslavlje nema ni najmanjeg nedostatka” (Justin Popović: Dogmatika Pravoslavne crkve, knjiga treća, Bgd. 1978. g., str. 543.) i da je samo njemu pošlo za rukom

da „potpuno i neokrnjeno očuva svecima neku ponudenu veru” (Heinrich Doring: Jedinstvo crkve i mnoštvo crkava, Ks, Zagreb, str. 12) Pravoslavna crkva automatski je isključivala potrebu za bilo kakvim dijalogom sa Zapadnim hrišćanstvom i islamom. Verujući da samo ona poseduje punu spoznaju istine, pa je zato ortodoksna, ona je svoju ulogu kroz povest poistovećivala sa ulogom „apsolutnog učitelja” od kojeg su drugi mogli samo da nauče. Ovakvom tvrdnjom pravoslavno bogoslovlje i nije moglo da bude predodređeno za dijalog, u kome se traži puna ravnopravnost svih učesnika u razgovoru, već samo za polemiku i dalje za „indoktrinaciju zabludelog sina”. Pošto se od „jeretika” na Pravoslavnom istoku nije moglo ništa da nauči pravoslavljje zbog doktrinalnih i sazajnih, a islam zbog istorijskih i političkih razloga nisu ulazili u nikakav dijalog. Verski uspeh (islamizacija) koji je ovde bio praćen političkim i vojnim uspehom islam je vodio njegovom istorijskom trijumfalizmu u kome se zaboravljalo na teološki dijalog i dijalog ljubavi.

Jedni drugima moramo da se i teološki približimo

Nesporno je da se Crkvin odgovor i njeno ponašanje uvek moraju da ravnaju prema reči Božjoj. Razloge za i protiv Crkva će prvenstveno crpsti iz nje. Zatim uvek moramo da se sećamo da se islam i hrišćanstvo seku i dodiruju u Starom zavetu, pa se otuda kroz judaizaciju naših teologija najpre možemo približiti jedni drugima. Ibrahim (Abraham) je otuda nezaobilazni lik sviju triju predaja pa otuda svi smo mi po ocu Abrahamu (Ibrahimu) jedna duhovna porodica. Iako, na primer, neke od šest istina, „šest šarti” islama (Gerald Šhenk: Musliman moj bližnji, Dobra vest, Novi Sad, str. 28, 1984. g.) neće imati za nas istu teološku konotaciju one će uvek biti relevantne na određen način. No, ono što se danas javlja kao važno pitanje jeste: koliko smo teološki i dalje kanonski spremni da jedni drugima, svojim teološkim

razlikama, priznamo punu njihovu legitimnost i po kom kriterijumu? Inače islam nikad ne minimizira važnost jevanđelske poruke. Kad u suri Al Maida naglašava „oni koji su verovali, pa i oni koji su bili jevreji, i sebejsi i hrišćani – oni koji su verovali u Boga (Alaha) i onaj svet verovali i dobra dela činili – ničega se oni neće bojati i ni za čim neće tugovati” (Al Maida, 69) – Kuran samo aktuelizuje svu važnost Jevanđelja za naše spasenje. Definišući islam kao „krivoverje” (J. Damaskin), a nadahnjujući se pastoralnim poslanicama apostola Pavla u kojima se naglašava da je zadatak pravih nasuprot „lažnim učiteljima” (1. Tim, 5, 18: 2. Tim, 1-4) da naučavaju „zdravu” nauku Pravoslavlja koje je svoj ortodokсни „zdravi” identitet štitilo i time što sa islamom, „krivoverjem” nije ulazilo u nikakav teološki dijalog. Muslimani su ovim delili sudbinu svih jeretika, te i gnostika iz Pavlovog vremena sa kojima, bar kako nam pokazuju Pavlove poslanice apostol nije ulazio u nikakav dijalog već samo u polemiku. Dokazujući svoj identitet na temelju svog poslanja Isus se nikad ne ponaša kao drugi. On nikoga ne isključuje, nikog ne proglašava jeretikom, i nikada ne ulazi u nikakve teološke sporove da bi svedočio po znaku svog identiteta.

Teologija u ulozi kritične svesti u Crkvi

Kao što u državi ideolozima pripada uloga da kritikuju, vrednuju i mere nečije ponašanje tako ta uloga u Crkvi pripada teolozima. Ono što je ideologija u državi, to je teologija u Crkvi. Pokazuje se kroz iskustvo Crkve da kakva je njena teologija da će i sve drugo u Crkvi biti tako. Njeno ponašanje prema važnim i manje važnim stvarima, te i prema islamu, uvek će dakle zavistiti od njene teologije. Zbog svoje apologetske i nedijaloške teologije pravoslavna politika prema Zapadnom hrišćanstvu i islamu ne poznaje načelo ikononomije već načelo akrivije. Kako je pravoslavna teologija s obzirom na strukturu svog znanja više statična nego

dinamična, to se njen stav prema islamu stolicima nije menjao. Na Istoku nasuprot Zapadu, on je ostao isti, nije evoluirao. Već time što nije pokazivala želju da Islam sistematski i kritički istraži jednom drugom metodom – bitno drugačijom od svoje srednjovekovne i kasnije metode – današnji Crkven govori o islamu deluje neubedljivo. Do danas on je ostao teološki nerazrađen, negativno paušalan i van konteksta starozavetne teologije. Pravoslavno čitanje Kurana otuda se razlikuje od mnogih drugih, te nad islamom ovde još uvek bdi „anatemata i infanija jeresi”. Potom kuranski poziv (Kuran, 3,64) koji je uvek bio upućen „narodima knjige” nikad nije stizao na Pravoslavni istok niti je imao svoga teološkoga odjeka. Islam je ili „krivoverje” ili pak nešto što daje legitimaciju za „prljav politički posao”. No, obema interpretacijama nedostaju neke ključne stvari. Prvoj jasna i ubedljiva argumentaciona struktura, drugoj nepoznavanje bitnih karakteristika našeg domaćeg islama pri čemu mislim i na neke Hanifijske i Gazalijeve stavove. Iako će i sada pravoslavna teologija biti ta koja će unutar crkve vršiti kritiku svega te islama u odnosima Crkve i Ulema ništa se prelomno neće dogoditi dok Crkva ne napusti svoju srednjovekovnu spoznaju islama. Rehabilitacija islama sada dakle traži jednu drugačiju hermeneutiku starozavetnog i kuranskog štiva. Naš pravoslavni um otuda danas bi najpre trebao da razmišlja u kakvom teološkom odnosu, na primer stoji kuranska teologija prema veri starozavetnog Avrama, Božijeg prijatelja i oca mnogih naroda. (An Nahl, 120, Post., 17,5...).

Od Srebrnice do Kartuma

I danas mnogi sudanski hrišćani nedužno stradaju od muslimanskih fanatika i ekstremista. Ipak, njihova nedužna i mučenička stradanja ne možemo a da ne povežemo sa nedužnim i mučeničkim stradanjima pravovernih muslimana u nekim krajevima sveta. Nedavno svirepo ubistvo pravoslavnog mitropolita

Tita u Kartumu (Pravoslavlje, list Srpske crkve, 1. septembar 2000. godine) sada nas asocira na nedužna stradanja mnogih nedužnih muslimana, katolika i pravoslavaca u ovom našem nesretnom ratu. Zapravo sve ono što se događa govori samo o sledećem: Uprkos svemu ipak ovim svetom upravlja Božja providnost pa se zato pitamo, a zatim i dajemo odgovor na sledeće pitanje: zašto Bog koji ne želi nepravde i zlo, zašto ih dopušta? Posle Srebrnice, Sarajeva, Vukovara i drugih gradova i sela mučenika da li se može govoriti o Božjoj odgovornosti za ovaj svet i njegovoj brizi i ljubavi? „Valja znati, piše sveti Grgur Veliki, da je volja satane uvek nepravedna jer nepravde koje namerava učiniti Bog dopušta u svojoj pravednosti”. (Mariten: Smisao povjesti, FTI, Zagreb, str. 40). Dakle, da bi u ovom svetu bilo neke srazmere „proporcije” (Aristotel: Nikomanova etika, BGD, str. 118, Kultura), odnosno pravde zlo učinjeno na istoku nužno će uvek izazivati zlo na zapadu. Pravda je dakle samo ta koja zlo čini besmislenim.

Naš spas i mir samo su u jedinstvu kroz
božanski dosuđenu različitost govorio je Sejid
Husejin Nasr

Veliki islamski intelektualac našeg vremena Sejid Husejin Nasr uvek je držao da se „spas i mir” hrišćansko islamskog čoveka uvek nalaze u jedinstvu kroz božanski dosuđenu različitost. „Pluralizam i različitost otuda su bitni znaci našeg vremena, pa se naše jedinstvo najpre u njima pokazuje mogućim ili nemogućim. Vera u jednog Boga „koji mrtve vaskrsava” svakako da je najvažnija kod našeg jedinstva u svoj našoj različitosti. Jedinstveni smo u svom svedočenju toj istini. Jedinstvo u borbi za mir i ljudska prava i naše jedinstvo u služenju svetu danas su najvažniji vidovi našeg jedinstva. Jedan drugačiji metod tumačenja Kurana svakako bi danas najpre išao na ruku našem

jedinstvu, jer bi najpre doprineo rehabilitaciji islama. Danas, inače, samo onaj islam koji je oslobođen od ambicije da današnji islamski svet uredi po Omarovim idealima i samo ono pravoslavlje koje je oslobođeno od svoje isključivosti i monopolizma na mnoge stvari mogu da služe stvari našeg jedinstva i zajedništva. Pošto svako jedinstvo podrazumeva našu prethodnu oslobođenost od diskriminacije i netolerantnosti to se ono sada i ne može da zamisli bez naše jednakosti i pune ravnopravnosti. Pošto je današnja teologija Pravoslavne crkve u svemu suprotna postkoncilskoj teologiji (Nostra aetate...) tuđa uslovno rečeno Starom zavetu, to putevi koji nas vode njemu popločani su mnogim teškoćama. Uzdanje u božju milost, rahmu, otuda danas treba da budu veći nego ikad ranije.

Zašto ne možemo jedni bez drugih?

Jedino i samo zbog dva razloga: prvo, svi smo mi „sledbenici knjige” (Kuran, 3,64) pa otuda ispovedamo veru u jednoga Boga čime sada jesmo jedno Avramovo potomstvo, i drugo, budući da je spasenje bitno, odnosno to se sada kroz međusobne odnose ostvarujemo kao religiozna, etička i druga bića.

Islam i hrišćanstvo kao „Božji odgovor na našu situaciju” (Bofr)

Da bi naše verovanje u Boga donosilo „obrt vrednosti”, a jedino će tada biti pravo, ono mora da ispuni neke uslove. Jedno je sigurno da ono ukoliko samo jeste „Božji” a ne „ljudski” odgovor na našu situaciju da će jedino tada biti drugačije u našim međusobnim odnosima. No, toga neće biti dok ne budemo verovali i ne budemo se ponašali na Avramov način, jer samo je

takvoj veri moguće da „gore i brda premešta”, Avram kad je zahtevao Božji odgovor na ponuđenu situaciju išao je do najdaljeg. Kuran otuda samo i ukazuje da muslimani samo „Ibrahimovu veru” treba da slede (Ali Imran, 95). Avramova vera prvo je upoznala Božju volju i videla Božji razlog, pa je tek onda Avramovo srce čulo „glas Anđela Jahvina: Abrahame, ne spuštaj ruku na dečaka...” Avram je zbog navedenog odgovora znao da žrtvuje svoga sina Isaka i time da svetu pokaže da je „pravi prijatelj Božji”. Otuda, najpre treba da se upitamo: koliko smo danas spremni da se ne zbog našeg već Božjeg odgovora na našu i tuđu situaciju žrtvuemo?

Islam kao „101 krivoverje” od početka crkve pa
do vremena Ivana (Jovana) Damašćanina
(Damaskina)

Jovan Damaskin bio je prvi crkveni pisac koji je u Islamu tako glasno progovorio. Živeo je u vremenu pape Grgura i patrijarha Germana, i zauzimao je visok položaj na kalifinom dvoru. (G. Ostrogorski: Istorija Vizantije, str. 75 1948. g. Beograd). Islam tek sa njim ulazi u vidokrug hrišćanskog, teološkog uma i postaje objekat promišljanja. No, kako je Damaskinova teološka analiza i vrednosna procena skroz negativna to se danas na njoj ne može da gradi nikakav dijalog i tolerancija. Islam je ovde u neku ruku satanizovan, pa je pre moguće polemisati i svađati se nego voditi dijalog. Damaskin je inače svoje viđenje Islama obrazložio u svome delu „Vrelo spoznaje”. U drugom delu navedenog dela Damaskin raspravlja o „krivoverju” (De Haeribus) i islam teološki vidi kao „101 krivoverje” od početka Crkve pa do njegovog vremena (Vidi šire: Patrologija Graeca, sv. 94, 765-774). Muslimansko, odnosno „saracensko verovanje” on naziva „izmailitsko praznoverje”. Dalje kaže da u Kuranu ima mnogo smešnih stvari i onda ukazuje na te „smešne” stvari,

pri čemu uvek jasno i precizno obrazlaže u čemu je njihova „smešnost, ludost i zabludlost”. I na kraju svoje mišljenje o islamu zaokružuje tvrdnjom da islam i nije ništa drugo do „praznoverje Saracena”. (Vidi šire najnoviju literaturu: Ionnes Damasenus: Controverija tra un saraceno e un cristijano /a cudi Giovanni Rizzi: traduzione e note di Margerita Magliarini/ Milano: Centro ambrosiosiano, 1998). Nikita Holijat pisac trinaestog veka u svome delu „Riznica pravoslavne vere” (Patrologija Graeca, sv. 140, 105-122) takođe piše o islamu. Doslovno sledi Damaskina, a Muhameda vidi kao „lažnog proroka” koji je svoju nauku crpio od Jevreja) (Božje jedinstvo).

Od sure „Er Rum” („vizantjci”) do Jovana Damaskina

Sura koja svedoči o prijateljskim odnosima između hrišćana i muslimana jeste sura „O vizantjcima” ili „Er Rum”. Iako nam govori o ratovima između Vizantije i Persije, muslimani Meke, bili su ožalošćeni porazima Vizantije u ratu sa Persijom.

Međusobne verske i druge razlike moramo da uvažavamo ako nam je stalo do novih korisnih stvari

Iako se naša shvatanja ortodoksije i heterodoksije razlikuju (1. Iv. 4,2, Kuran, 2,135) važno je da nas vera u jednog Boga drži i spasava. Mada Kuran ne drži do božanstva Svetog Duha na način kako to drži jevanđeljska pneumatologija važno je da njegovo prisustvo često osećamo na isti način. Iako znamo da nas Bog u islamu i hrišćanstvu ne pomaže na isti način važno je da njegova pomoć putevima Njegove milosti naše slobode stiže

do nas. Dok u prvom slučaju to čini snagom svoje svemoći, u drugome On je to ostvario slabošću, svojim „trpljenjem” (Bonhofer) na krstu. Kako u islamu, hrišćanstvu i judaizmu Boga spoznajemo na različite načine pa je on u hrišćanstvu „najpre stvarnost Očeva”, a u islamu i judaizmu „sama Božja stvarnost bez ijedne druge, to od muslimana i ne možemo da očekujemo da „rođenje vidi kao prvi božanski čin” (Jean Galot: Upoznajmo i slavimo Oca – Nacrt teologije o Ocu, Izdavač karitativni fond UP, Đakovo, str. 79, 1999. g.).

Od Poslanice Galatima do Šerijata

Pošto u novozavetnoj povesti spasenja upravlja „milost Isusa Hrista” (Ranar), a ne „knjiga Zakona” (2 Let, 34..2, Kr, 22,8) to hrišćanstvo i islam sada i nude dve bitno različite ekonomije spasenja. Ako se Zakon kod jevreja i muslimana uvek ravna prema volji Božjoj, po apostolu Pavlu, Zakon je samo važio za Hrista. Otuda hrišćaninu Zakon ne može da bude objektivni put spasenja. Pavlova teologija milosti (Rim, 3, 4) otuda nije samo hrišćanstvo udaljila od judaizma nego i od islama. Teološke suprotnosti između hrišćanstva i islama najizrazitije su na primeru Pavlove teologije. Pošto nigde kao ovde nije narušen odnos „između Isusa iz Nazareta i Hrista Pavlove kerigme” u prilog Hrista Pavlove kerigme to je Pavlova teologija milosti sva suprotnost kuranskoj teologiji Zakona. Danas otuda mnogim ortodoksnim pojava islama izgleda kao svojevrсно „svetogrđe i sablazan”. Jer ako je Isus kao Hristos svršetak Zakona (Rim, 10,4), a njegova ekonomija našega spasenja model tog spasenja, šta onda drugo islam može i da bude. Isus upravo zbog svršetka Zakona postaje Hristos i tako zaokružuje objektivni put našega spasenja. Međutim, navedeni stavovi na Zapadu uglavnom pripadaju vremenu pre Drugog vaticanskog koncila, na Istoku žive i traju po sili i Zakonu neke ustaljenosti. Stoga

teološki koncept o Isusu kao Hristu i teološki koncept o Šerijatu kao nečem što trasira put pravovernog muslimana ka „izvoru večnog života” govori sada o sledećem: islam je religija Zakona, hrišćanstvo sa Isusom kao Hristom to nije, pa sa tom razlikom mora da se mirimo, ako nam je stalo do izgradnje zajedničkog grada. Pojava islama otuda prekida doba Jevanđelja i vraća nas u starozavetno doba Zakona. I na kraju svi se spasavamo na različite načine, spasavamo se od istih stvari, sudiće nam se po približno istim delima i svi se spasavamo verujući u jednog Boga.

Od Svetog Pavla do Abu Hanife i Gazalija

Da bi se danas pojasnilo mnogo štošta u ponašanju našeg domaćeg islama prema nedavnim tragičnim događajima mi moramo da uđemo u sam njegov „nerv i dušu”. Držanje Sandžanske uleme i Beogradskog muftiluka otuda sada pojašnjavamo njegovim teološkim i drugim identitetom. Poznato je da naš domaći islam obeležavaju dva bitna znaka: sunitska teologija i hanijevsko Gazalijev stav prema mnogim stvarima. U Gazalijevom odnosu prema postojećoj, državnoj vlasti ima nečega što nas asocira i podseća na „političku teologiju” svetoga Pavla. Jer obe teologije vele da se „vlasti treba pokoravati” (Rim, 13,1-3). U islamskom slučaju to treba da činimo sve do onog momenta „dok ona ne naloži nepokornost Bogu i njegovom Proroku” (L. Laoust: Raskoli u islamu, Napred, Zagreb, str. 89). U drugom slučaju „svaki se čovek pokorava pretpostavljenima” (Rim, 13,1), jer nema vlasti a da nije od Boga (Isto, 13,1). Kako po apostolu Pavlu vladajući bi trebali da „budu” ne strah za dobro već „za zlo” (Rimljanima, 13,3) to se sada pitamo: prvo, dokle Crkva i Ulema treba da idu u svome pokoravanju faktičkoj vlasti, a kad treba da prestanu. Pokornost i služenje političkoj vlasti u prvom slučaju pretaće tek onda kada vlast naloži „nepokornost Bogu

i njegovom proroku” (Raskoli u islamu, st. 89.). U drugom slučaju Crkva će početi da protestuje i da se zamera vlasti tek onda kada ta vlast ne bude bila „strah za zlo ponašanje”. Po apostolu Pavlu tako je, međutim, u povesti Pravoslavnog istoka bilo drugačije. Iako ovde često vlast nije bila „strah za zlo” već za „dobro ponašanje” pravoslavna crkva približivši se državi i država njoj svojom „teorijom simfonije” to jednostavno nije primećivala. Crkva se zato ovde i nije mogla da nametne kao moralna sila, pa time i nije bila subjekat mnogih kasnih promena. Rekli bismo da naš domaći islam imajući svoje teološko polazište u hanijevsko Gazalijevoj doktrini i nije mogao da postane onaj destabilirajući faktor na našim prostorima i u onim situacijama kad je sve „ključalo i vrilo”.

Isus i Muhamed kao znak „naše dobre stvari” (Bloh)

I po Kantu u krajnjoj liniji izlazi da mi ne možemo ništa, a pogotovo nismo u stanju da svoje ponašanje opravdamo, a time i da ga osmislimo ukoliko ne zakoračimo u religiozno područje. Islam i hrišćanstvo otuda se sada u nizu tačaka seku i dodiruju, pa su Isus i Muhamed najpre „znak naše dobre stvari” (Bloh).

Jevanđelje kao „pravo svetlo”

Iako u časnom Kuranu ima mesta koja svedoče o napetostima između islama i hrišćanstva (Kuran, 5,51:4,157) i za islamsku pravovernost Jevanđelje je „pravo svetlo i uputstvo” (Kuran, 5,46). Potom svojom tvrdnjom „vi niste nikakve vere

ako se ne budete pridržavali Tevrata i Indžila” (Kuran, 5,68) islam ne marginalizuje važnost drugih *objava*, a time ne pretenduje da je samo on u pravu.

Na čemu ćemo da gradimo islamsko hrišćansko poverenje?

Danas nam kao najvažnije dolazi odgovor na sledeće pitanje: na čemu ćemo da gradimo međusobno poverenje i nadu da nećemo biti zli, da jedni druge nećemo da progonimo i da ćemo jedni druge prihvatiti onakvi kakvi jesmo. Delujući svojim Svetim Duhom na samu povest, a time i na svakoga od nas, svako od nas i nosi u sebi tu „pozitivnu energiju” na kojoj ćemo da gradimo to međusobno poverenje. Na nama je sada da se što više otvaramo uticaju te Božanske sile, uticaju Božanskog duha, kako bi ta „pozitivna energija” počela da zrači i iz nas u svetu.

Šta nam sada dolazi kao najvažnije?

Pre svakog susreta i dijaloga mi moramo da razmišljamo o jednoj nužnoj stvari. Najpre koja će nam spoznaja, a zatim koja etika i politika biti najvažnija kako bismo preživeli, kako bismo se prehranili, ali nikad na štetu drugog i drugih? Islam i hrišćanstvo s tim u vezi danas samo i nude prave odgovore. Potreba da se preživi, potreba da se to ne učini na štetu drugog i štetu drugih, potreba da se osudi zlo, dolaze danas pre naše potrebe za dijalogom i susretom.

Šta Sveti Pavle, a šta časni Kuran na primeru Avrama žele da pokažu?

Svakako da je od svih Novozavetnih teologija teologija svetog Pavla „zadržala puni kontinuitet sa Starim zavetom”. Sada se zato i pitamo: Šta sveti Pavle, a šta Kuran na primeru Ibrahima žele da pokažu? Rekao bih samo jednu stvar. Ko veruje na Avramov način taj nije izgubljen, taj zna šta radi i čemu treba da se nada.

Ni jedan vid pravoslavnog bogosavlja danas ne govori o islamu

Danas ni jedan vid pravoslavnog bogosavlja ne govori o islamu. Rekao bih da je to posledica raznih okolnosti, a najpre stvar narušene ravnoteže između liturgijskog i sakramentalnog s jedne strane i pastoralnog i misionarskog s druge strane. Bacajući akcenat na Svete tajne i liturgiju pravoslavna je crkva „zaboravljala” na svoju misionarsku aktivnost a time i na svoj istorijski i teološki susret i razgovor sa islamom.

Iako su Afaganijev panislamizam i radikalni islamizam bitni znaci današnjeg vremena, pravoslavno bogoslovlje i službena Crkva gotovo ih ne registruju. Crkva se ovde u vezi islamske stvari samo oglasi kad strada od „islamskih” ekstremista. Pravoslavno iskustvo sveta bivajući daleko više svetotajjinsko nego misionarsko i apostolsko sve se više zatvaralo u Svete tajne, obred i kanon, i tako uvek zbog dogmatskih razloga bivalo na „pristojnoj” udaljenosti „od svake heterodoksije te i od islama”. Islam time što ne pretenduje na apsolutnu spoznaju spasonosne istine (Al Hag, 67), a time i na spasenje samo po svom teološkom konceptu (Al Bakara, 62) ne znači da je za

teološki relativizam u svom bogoslovlju. On je samo zbog toga bio manje teološki isključiv, a time i više tolerantan od istorijskog hrišćanstva, o čemu sudbina Jevreja u islamskim i hrišćanskim državama sada najbolje svedoči. Kako danas mnogi znaci u svetu traže od Pravoslavne crkve „hitnost poslanja” to danas pravoslavni vrh treba da razmišlja i o tome kakvu će ubuduće da „kroji” crkvenu politiku prema Ulemi? Hoće li s tim u vezi da sledi put i ponašanje apostolske crkve „paganima ne idite” ili će zbog međusobne verske podnošljivosti biti istovremeno iskren kao golubica i mudar, lukav, kao zmija (Mateji, 10,16)? Ili će i dalje ostati totalno nezainteresovana za islamsku stvar? Svakako da danas ne možemo ići na evangelizaciju muslimana, ali moramo mnogo štošta menjati u svojoj spoznaji islamske zbilje da bi se nešto prelomno dogodilo u našim međusobnim odnosima. Euharistična ekleziologija iako sa razlogom baca sav akcenat na svetu liturgiju i „euharistično slavlje... koji su zalog buduće slave” (Dekret o ekumenizmu, čl. 15.), stoji da se crkva ne može sedamdeset procenata svesti samo na liturgiju, odnosno obred. Kako je i on danas u krizi jer ne izražava toliko „čovekovu težnju ka Bogu” (Homjakov: O crkvi, st. 20) već njegovu težnju ka nečem drugom, to danas crkveni vrh treba da razmišlja o reformi same liturgije. Jer samo kroz ovu reformu liturgijsko bogoslovlje našlo bi više prostora u životu crkve, pa bi ona počela da se bavi i drugim pitanjima ne izuzimajući pri tom i pitanje o islamu.

Zaključak

Polazeći od mnogih znakova, rekao bih, da udela u božjoj milosti „rahmi” danas imaju sva tri Božja naroda. Stoga danas naša verska razmišljanja treba da pokreću ona pitanja koja su u vezi sa znacima u vremenu i koja su relevantna za ovo vreme. Dakle sve treba da služi poravnanju staze za opšte dobro, mir i

slavu Božju. Imajući u vidu sve ono što nas okružuje, a čijem uticaju ne možemo umaći, danas najpre treba da damo odgovor na sledeće pitanje: Šta treba da prihvatimo, a šta treba da odbacimo, da bi bili u onom divnom stanju milosti, koje samo i svedoči da smo u Bogu i da je drugi samo kao bližnji sa nama.

Rezime

Autor se u svome članku najpre približava nekim stavovima post koncilske Zapadne teologije, a zatim naglašava da islam u pravoslavnom bogoslovlju nije nikad imao onakav tretman kakav je imao na Zapadu sa Drugim vaticanskim koncilom i u rabinskoj teologiji. Da bi odnosi između istorijskog hrišćanstva i istorijskog islama krenuli drugim putem to pravoslavno bogoslovlje najpre treba nešto da promeni u svojoj spoznaji islama, a što mu neće biti moguće dok se kritički ne obračuna sa svojim srednjovekovnim teološkim nasleđem. No, do danas to Pravoslavni istok nije učinio pa nam danas najpre nedostaje sve pravoslavno viđenje islama. Što je tako, ništa se prelomno i ne događa u odnosima Suinitske uleme i Pravoslavne Crkve.

МАКЕДОНСКАТА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ИСТОРИСКИТЕ ОСНОВИ ВО ОДНОСИТЕ СО СОСЕДНИТЕ ЦРКВИ

Во последните неколку децении Македонската православна црква (МПЦ) била, е и веројатно ќе биде целна дискусија и полемика расправија па и нападина црковните институции на соседните земји и пошироко, коишто настојуваат да го спречат и оддолжат нејзиното влегување во семејството на рамноправните црковни организации во православие. При тоа се чинат обиди да се оспорат и историските канонски темели на целокупниот живот на Македонската православна црква. При тоа, во прилозите, иволацијата и негирењето на МПЦ ина нејзиното легитимно постоење, е ангажирана целта пропагандна и медијска машинерија, која има за цел да ги искривува и премолнува историските факти од минатото и од сегашноста, со намера да се доведат во прашање основните обележја на православниот македонски народ, неговите црковни организации и неговата висина, како народ кој постои со векови го чува православие и искореност веќе има самостојна, суверена и независна држава – Република Македонија.

Иако така, кон горното треба да се додаде дека одредени кругови и поединци на православните цркви на соседните земји како да го заборават и сопствениот пат на стекнување на

самостојност и право на своја православна народна црква. Се премолува осумвековното постоење на Охридската архиепископија чие основно јадро, од нејзиното формирање до нејзиното незаконско укинување, ги претставувале христијаните од сите делови на Македонија. Се премолуваат вековните движења на Македонице во XIX и XX век за обновување на Охридската архиепископија, со што се оспорува континуитетна оваа институција во лицето на Македонската православна црква како легитимен претставник на сите православни верници во Македонија ина целиот македонски народ во дијаспората.

Фактот дека денес, и по меѓународното признавање на Република Македонија и нејзиното зачленување во ООН, и натаму се негира автокефалноста на Македонската православна црква, може да се смета како атак на христијанското билие на македонскиот народ. Затоа, потребно е да се истакаат, заедно со историската висина на македонскиот народ, канонските историски темели на Македонската православна црква, нејзиниот континуитет како делна светската културна рвница.

Имено Македонската православна црква, во лицето на Охридската архиепископија повеќе од еден милениум живее духовно со чинот на својот заштитник Свети Климент Охридски Тој во деветтиот век ги отвори патите на културната преродба на македонските Словени коишто од крајот на VI век се населени во Македонија, каде се соочиле со веќе христијанизираните староседелци чиј христијански почеток се поврзуваат со мисионерството на Св. Апостол Павле.

Кога светото дело на солунските браќа св. Кирил и Методиј во Велика Моравија завршија со неуспех, неговите придобивки беа спасени зацврстени и многукратно умножувани од нивните најистакнати ученици св. Климент и св. Наум во Македонија, во нивните храмови светилишта и школи на брегот на Охридското Езеро. Писменоста, пак создадена врв јужноморавскиот говор и преведение

книгина првиот сесловенски книжевен јазик беа спасилекина целиот словенски род, па и за европската култура во целина. Св. Климент Охридски бил избран за прв словенски епископ, а неговата Велика епархија во Макеонија е духовен христијански темелна кој македонските Словени можеле да ја градат црковната хиерархија. Така, со Охридската духовна школа и со 3.500 ученици-студенти Св. Климент Охридски го просветувал народот во Македонија и пошироко, а со светите книги на кирилица при крајот на X-век биле покрстувани дури и Русије.

Царот Само ил ја издигнал својата држава на македонска почва, со престолнини во Преспа и Охрид, потпирајќи се, пред сè, на македонскиот словенски етнос, да организира своја духовна и автокефална црковна организација.

Скоро два века, во границите на Византиското царство била сочувана големата дијецеза на Охридската архиепископија, наследена од Само ил во тоа време.

Птуго во текот на византиското владеење, како и под властите на Бугарската и Српската држава во XIII и XIV-от век, Охридската архиепископија уживала углед на една од водечките и најстари црковни институции во православие то на Балканот. Дури и образование охридски архиепископи по потекло Грци се однесувале со најголем респект кон мисионерскиот подвиг на Св. Климент и Св. Наум, кон нивните учители.

Св. Кирил и Св. Методиј. Нивните манастири на охридскиот брег се сметале за најголем исветилиште во архиепископскиот град, затоа што во нив почивале моштите на овие светци и учители а во нив се негувале традициите на основоположниците на Охридската црква. Така, охридските архиепископи оставиле зад себе инспиративни страници посветени на

Св. Климент Охридски опевајќи го како свој духовен татко.

Ваквиот однос се потврдливо времето кога Српската црква била отворена од Цариградската патријаршија во 1346 год. поради земане патријаршиски титул. Тогаш Охридската архиепископија посредувала и се залагала пред Цариград, да се надмине спорот и да се регулираат односите помеѓу Цариград и Србија, успевајќи во имплементацијата. Со тоа се потврдило добрите и коректни односи помеѓу Српската православна црква и Охридската архиепископија.

Во средниот век и во времето на османлиската управа Македонице ги искажувале духовните и интелектуалните потенцијали и нивната дејност на Охридската архиепископија. Негувањето на црковната литература, архитектурата и сите видови на ликовната и применетата уметност, сврзани за иконографијата и литургијата во светската наука е високо оценето, потврдувајќи дека во Македонија се создале дела од највисоко уметничко ниво своето време и кои ја збогатуваат не само македонската, туку и светската ризница на уметноста и културата.

Повеќе вековниот христијански живот на Македонице, од времето на Св. Климент, нив долгата историја на Охридската архиепископија, до времето на преродбата во XIX век, придонесе да се создадат темелни дела на уметноста со универзално значење, со исклучиво естетска вредност и длабока хуманистичка порака. Така, во црквите и манастирите во Македонија, се создадени значајни ликовни дела со кои се гордее човечкиот род. Охридските икони, фреските од Св. Софија, Нерзи Курбиново и Нагорници, архитектонските облици, градиелите, делата на применетата уметност, влегуваат во секоја антологија на значајните остварувања на тоа време. Во тие дела се признаваат оригиналните карактеристики и белези сврзани за македонската културна традиција и тие означуваат капитален придонес во словено-византиските културни и духовни односи.

Македонија е лулка на иконографијата на словенските учители и присуство на повеќе ступини пореди на Св. Климент и неговите

современици Тоа е доволен доказ за културниот континуитет на традицијата на македонците од најстари времиња до денес. Се поставува прашањето: зошто присуството на овие свети правоапостолина словенската писменост не е така сино изразена кај другите народи како во Македонија? Одговорот би бил, затоа што нивната дејност се одвивала меѓу македонските Словени и затоа што нивното дело станало дел од нивното живеење и верување нив вековие.

Македонскиот духовен простор никогаш не бил затворен. Напротив, православните духовници писатели и ликовни творци секогаш биле во благородни хуманистички текнови кои се засноваат на Христовото учење и на традициите на свети Климентовата црква. Специфично појавиво историјата на културата во Македонија спаѓаат орнаменталните украси како и глаголските и кирилските ракописи од Охридската школа, создадени во Крагово и Сепче, во периодот од X до XVI век.

Многу македонски уметници го давале својот придонес и кај соседните балкански народи така, Христофор Жефаровин од Дојран е најистакнатиот творец во развојот на уметноста во Србија во XVIII век, а големiot градител Андреја Дамјанов од Велешко бил покануван во сите балкански средини да воведува најсложени црковни градби Исто така, и мијачките резбари имале углед на водечки мајстори на Балканот во еден подолг период.

Во Македонија се создала специфична градителска иликовна култура и по укинувањето на Охридската архиепископија, особено во борбата на црковно-училишните општини да имаат богослужба на црковно-словенски јазик. Притоа, во сите македонски простори се подигнали ступици цркви од македонски камен, со македонски дрва, со македонски керпич, со македонска душа и срце. Сите тие цркви најчесто се со монументални димензии и со базилкална форма за да потсетуваат на величината на старата црковна слава. Периодот на преродбата во Македонија ќе донесе и специфична

иконографија во рамките на православното, со особена нагласка врз словенските македонски светци на нивните жилиња и на словенската писменост на Балканот.

Сето ова потврдува дека е голем придонесот на Македонице во културниот и духовниот развој на православното во балканската и во светската уметничка ривница. Затоа, Македонската православна црква и македонскиот народ ја искажуваат својата загриженост за наводните посебни права на некои соседни православни цркви над древните христијански македонски храмови. Несватливо е што делата на градители, зографи, иконописци и писатели на црковните книги создадени со векови нив минатото на македонско то се прогласуваат за македонски. Инаку фактот што во долгиот присуство на феудални владетелство текот на XIV век ктиторските дарувања и приозина личноста владееше на обновување или доградба на постари цркви од ранохристијанскиот, словенскиот и византискиот период се прогласуваат за туѓински. Притоа, заборавајќи дека стариот ктиторски принцип на даренијата означуваат длабока почит и моливи на приозениците кон старите македонски светители и поклонење кон светите традиции на Охридската архиепископија. Треба да се нагласи дека донацијата кон една црква не претставува сопственост на Божиот храм, туку молива за спас на донаторот. Ктиторскиот дар во Охридската архиепископија како и во другите цркви означува и поклонење, а не феудално поседување за личните господари во средниот век. Христијанските споменици во Македонија се дела на нејзините градители и зографи нивните иматели се сите жители на Македонија, а поклоници на нивната духовна и уметничка вредност се сите добронамерни луѓе, што веруваат во човечките вредности за вера, любов и мир меѓу сите луѓе. Црковните споменици навистина биле свети места на зближување меѓу христијаните од сите балкански земји од светот. Затоа, македонскиот народ иденес ги запитува со најсовремени научни методи и чува и се грижи за тие објекти

кои постојано се отворени и достапни за секој добронамерен верник, починувач и проучувач од било кој дел на светот, а мајсторите и донаторите комуницираат нив овие градби според своите духовни доблести Македонците, никогаш не ги третираат делата на своите творци во други земји за своја сопственост, туку како природна циркулација на културните вредности и доброт и верските односи меѓу христијаните и другите верници

Македонецот градел духовно-културни храмови со сина желба, љубов и вера кон православното. Со цел да опстојат овие балкански простори православниот народ во Македонија во периодот десетина векови помалку другите народина Балканот и пошироко, си пружал христијанска рака, затоа и држал и родство, симпатизија, прогонување а и неправди Тој опстанал и се опстоил додека векот векува и светот светува, зошто македонскиот народ е блиски со голема христијанска душа, со вера, надеж и љубов кон својот народ и кон другите народина Балканот

MEĐURELIGIJSKI CENTAR

Svet je teološko mesto, što znači mesto govora o Bogu i pokušaja shvatanja Boga. Ne možemo Boga shvatiti van i nezavisno od sveta. Priroda kao materijalni dokaz postojanja Boga i njegovog dela, svojim statičnim postojanjem otkriva Boga, no ne tako blisko kao REČ nastala u srcu jednog, a upućena i izrečena drugom čoveku. Takve reči neprestano razvijaju i predstavljaju znakove kojima nam Bog govori i omogućuje da slušajući i upoznajući jedni druge osetimo milost novog rađanja.

Iz jedne takve potrebe – potrebe običnog čoveka vernika, za upoznavanjem verujućih ljudi drugih religija, nastao je Među-religijski centar. Ideja koja ga je izrodila nije „dijalog religija”, već želja ljudi da žive normalno– što znači jedni sa drugima ne sablažnjujući se na postojanje drugačije vere, već prihvatajući i tumačeći to kao znak i kao ispit vernosti, čistoće i jačine svoje vlastite. Ove ideje, Među-religijski centar realizuje kroz različite aktivnosti kao što su:

- održavanje okruglih stolova, seminara, konferencija
- neposredno upoznavanje posećivanjem verskih zajednica, duhovnih centara i verskih objekata
- susreti i razmena mišljenja o iskustvima sa vlastitom verom i njenim upražnjavanjem
- dijalog o religijskim pitanjima kao što su identitet i otvorenost, religija i moral „tolerancija, religija i moderni svet, vera i društvo, religija i nacija...”

- zajedničke akcije na verskom i društvenom nivou: pomoć pri rešavanju konflikata i podržavanje inicijativa za pomirenje
- pružanje praktične pomoći pri rekonstrukciji verskih objekata
- uključivanje domaćih i stranih volontera u religijski rad
- javni rad: publikacije, rad sa medijima i sl. u okviru religijskih pitanja
- izdavanje priručnika, brošura i međureligijskog časopisa.

Nadamo se, verujemo i molimo da će ovo seme posejano srcima članova Međureligijskog centra naći svoje mesto i u srcima drugih. Tako ćemo, možda, moći na način koji odgovara svima da ponudimo odgovor na večita ljudska pitanja o smislu sadašnjeg i budućeg života i o njihovom međusobnom odnosu, preuzimajući odgovornost za vlastite misli, reči i dela.

POLITIČKI POREDAK I INTERRELIGIJSKI DIJALOG

Dobro uređen demokratski poredak spoljašnja je garancija uspostavljanja i funkcionisanja interreligijskog dijaloga u višek-onfesionalnim i višenacionalnim državama. Pokazalo se da bez demokratskog poretka nema ni uslova za vođenje dijaloga unutar jednog društva. Dijalog mogu da vode samo ravnopravni – bez ravnopravnosti nema dijaloga – a jedino demokratski poredak omogućava ravnopravnost i garantuje jednakopravne uslove dijaloga. U zajednici u kojoj se govori, razgovara i dogovara nema opasnosti da se mogući sporovi i nesporazumi na rđav način rešavaju i razrešavaju. Tamo gde je razum i razboritost vodič, najčešće se odgovorno, racionalno i efikasno postupa.

Razlike su u osnovi života i zbog toga ne bi smele da se upotrebljavaju u produbljivanju sukoba do razaranja i uništenja. Suprotno, susret razlika trebalo bi da oplemenjuje život, da ga produbljuje i proširuje, jednom rečju, da ga bogati. Zato na postojanje i susret različitih religija i religijskih zajednica u državi ne bi trebalo gledati kao na mogućnost sukobljavanja, već upoznavanja i upotpunjavanja, ili makar kao na život pored, koji nikome ne smeta. Učiti se da drugog ne ometate i da drugog ne ugrožavate i opominjati drugog da vas ne ugrožava mudro je, razborito i racionalno. Kada se tako pristupa, odnosno misli, oseća, dela i ponaša, onda se pruža šansa za suživot razlika, u ovom slučaju i religijskih. Na taj način iskazuje se iskrenost i

stiče poverenje drugih. Iskreni razgovor preduslov je sticanja poverenja i pruža šansu za pomirenje, čak i između do juče sukobljenih i zakrvljenih. To je tačka od koje se polazi u građenju mira i dostojnog života ljudi.

Savremeni demokratski poreci počivaju i grade se na *građaninu, građanskoj državi i univerzalnoj solidarnosti*. Mesto, uloga i značaj građanina u društvu i državi pokazuju stepen demokratske razvijenosti poretka. U demokratskim porecima u kojima se poštuju i realizuju pojedinačna prava zagarantovana su i sva druga kolektivna prava, pa i verska. Pojedinačna prava su granica prostiranja svih kolektivnih prava. U svakom drugom slučaju, posebno kad je kolektivno pravo iznad pojedinačnog, velika je opasnost ugrožavanja pojedinačnih prava. To je slučaj i s religijskim pravima kao vrstom kolektivnih prava. Ona treba da budu garantovana, pod uslovom da ne ugrožavaju pojedinačna prava i prava drugih kolektiviteta. Tako uspostavljen odnos prema pravima smanjuje mogućnost njihove zloupotrebe i mogućeg otvaranja sukoba. To je i garancija različitim religijama i njihovim zajednicama da neće biti ugrožene i da njima i njihovim vernicima neće biti dovođeno u pitanje učenje, delovanje i ponašanje, koja neće ići nauštrb drugih kolektiviteta i pojedinaca. Na taj način poredak garantuje razlike i smanjuje mogućnost da one budu uzrok i povod sukoba. Taj spoljašnji ambijent značajno utiče i na dobre odnose i veze različitih verskih zajednica. Suprotno, on može biti uzročnik i pospešilac produblјivanja razlika, tako da one postanu prepreka suživotu i normalnom dijalogu. Naravno, spoljašnji religijski ambijent može i da odvede ka opasnim zaoštravanjima koja lako mogu da prerastu u verski sukob pa i verski rat.

Neosporno je da poredak koji nudi *red* nasuprot haosu, *sigurnost* nasuprot nesigurnosti, *stabilnost* nasuprot nestabilnosti, pospešuje i među religijama razumevanje, poštovanje i

saradnju. On je garancija i za zaustavljanje verskih ekstremista i fanatika. Oni u takvom poretku neće imati šansu za širenje i dominaciju. Naravno, autoritarna politika ih često podstiče ili se njima služi da bi ostvarila nerealne i opake projekte.

Održanje života počiva na redu, jer je u neredu život u opasnosti, gašenju i nestajanju. I religija i politika kojima je stalo do opstanka počivaju i prizivaju red. One su i stvaraoci i propisivači reda i poretka. Red omogućava i sigurnost i stabilnost. Ljudska potreba za sigurnošću smeštena je u temelju čovekovog opstanka i razvoja, osnov je njegove osećajnosti i morala. Nesiguran čovek je osećajno nestabilan i moralno neutemeljen. On je neslobodan i nesposoban da slobodno bira. Za njega su alternative zatvorene. Zato je nezaštićenost put u nestanak. Nezaštićenost je simbol tanatosa, a zaštićenost erosa, odnosno života.

Politički poredak koji je otvoren, pristupačan i jasan zasnovan je na *javnosti*, odnosno na ispoljavanju i javnom delovanju. U njemu se odluke donose dijalogom svih političkih subjekata. Dijalogom se odmeravaju razlozi, argumenti i bolji argument. U takvoj politici dolazi do izražaja razboritost, odnosno odmerenost, odgovornost i odlučnost. Suprotno, kada je tajnost dominantna karakteristika političkog poretka, na delu je samovolja i iznenađenje koje praktikuju moćnici i vlast. Tada se ne razgovara već saopštava – nema dijaloga već samo monologa. Političkoj zajednici nameću se antipolitička stanja – nemoć, strah, strepnja, ravnodušnost i sačekivanje. Još je Dekart isticao da je glavni uzrok straha iznenađenje. Tamo gde se iznenađuje nema ni iskrenosti ni poverenja. Kada zacaruju neiskrenost i nepoverenje, nema šanse ni da se podstiče dijalog različitih grupa i njima primerenih zajednica, posebno tako osetljivih kao što su religijske i etničke. „U razgovoru ljudi mogu biti u zabludi, ali ne smeju biti neiskreni, ako jedan hoće da se uživi u iskustvo drugog” (Đuro Šušnjić).

Savremeni demokratski poreci, posebno u višenacionalnim i višekonfesionalnim državama, stabilizuju se i omogućavanjem formiranja različitih *autonomija*. Preko njih se društvo i država kvalitetnije i bolje integrišu. Pomoću autonomija, moć i vlast se decentralizuju i demonopolišu, a potrebe i interesi posebnih grupacija se racionalnije i bolje zadovoljavaju. Veze među ljudima postaju iskrenije, poštovanje dogovorenog obaveznije, uzajamno uvažavanje ozbiljnije i prilagođavanje prirodnije. Slobodni ljudi i slobodni kolektiviteti spremniji su i za saradnju i za kompromise. „Slobodni ljudi su civilizovani, pažljivi. Dopada im se drugi čovek.” (Đerd Konrad). Zato treba omogućavati autonomije, povezivati ih, da bi integracija bila zdravija, a suživot podnošljiviji. I to je jedan od okvira koje politički poredak može ponuditi u podsticanju interreligijskog dijaloga i svakog drugog dijaloga kolektiviteta, posebno u zemljama u kojima se sukob otvorio i razbuktao, gde su bila rđava i zla iskustva i gde pojedince i kolektivitete treba izmiriti.

Da bi život razlika bio plodan i zagantovan, nije dovoljno samo ostvariti parcijalne, dobro uređene demokratske političke poretke. Potrebna je veća i univerzalnija garancija, a to je svetski poredak. Ideju svetskog poretka u modernom dobu dao je Kant kada se založio za kosmopolitsku ideju svetskograđanskog uređenja koje će ostvariti večni mir kao opšti svetski mir. Jednog će se dana, „posle mnogo revolucionarnih preokreta, najzad ostvariti ono što je najviša svrha prirode, jedno stanje *opštesvetskog građanskog poretka*, (pod Č. Č.), kao skut u kome će se razviti sve iskonske obdarenosti ljudske prirode”, istakao je Kant.

Za Kantovu ideju *svetskog poretka* založice se u 20. veku dvojica velikana – fizičar Albert Ajnštajn i filosof Karl Jaspers. Posle dva užasna svetska rata i pred strahom da bi mogao izbiti i novi, Ajnštajn se zapitao: da li se treba plašiti svetske vlade?

Odgovorio je da se treba plašiti i da je svaka vlada u „izvesnoj meri zlo.” Ali, zlo svetske vlade milije mu je „od daleko većeg zla rata, posebno sada kad je silno pojačana njegova razornost”. Ajnštajn je svestan tiranije većine i zato smatra da bi svetska vlada trebalo i moralo da se meša kada u „nekoj zemlji većina tlači manjinu”. To je razlog da „princip nemešanja se mora napustiti, jer samo tako će se moći održati mir”. Filosof, koji je imao teško iskustvo s nacizmom, kako zbog svog stava prema njemu, tako i zbog supruge Jevrejke, Karl Jaspers se u jednom predavanju 1956. godine založio za formiranje svetskog poretka na čelu s Amerikom. Jer, da Amerike nije bilo, u Drugom svetskom ratu boljševički totalitarizam raširio bi se i spustio u talase Atlantika. Zato je „sudbinsko pitanje čovečanstva da Amerika svetsku politiku – u koju je ušla protiv svoje volje i u kojoj je imala odlučujući uticaj na tok istorije – zauvek pouzdano prihvatiti ili da, pak, staru tendenciju ka politici izolacije nastavi samo kao odbranu američkih interesa”.

Zato svi koji se zdušno bore protiv svetskog poretka, kosmopolitizma, univerzalizma, pacifizma, neka se zapitaju šta je s njima – da li su postali robovi parcijalnog, parohijalnog, provincijalnog, palanačkog, zatvorenog, dogmatskog, isključivog, ekstremnog, fanatičnog, zatrovanog, zlog, lažnog, mrzilačkog i ružnog. Oni ne prihvataju život razlika, bogatstvo i prostranstvo sveta. Drugi je njihova granica – izvor nepoverenja, mržnje i neprijateljstva. Oni računaju da se samo izolovani mogu spasti i opstati. Njihova logika je pogubna i po njih i po život. Samozadovoljstvo je put u izolaciju i usamljenost, odnosno u nestanak. Izolacija je san i realnost – despota, tirana i diktatora. Izolovani pojedinci i izolovani kolektiviteti za njih su najbolji podanici poretka.

Tamo gde je sve isto, gde nema razlika, nema ni dijaloga – tamo je dosada i pustoš. Zbog toga treba otvarati, podržavati i negovati sve vrste dijaloga. Dijalozi oplemenjuju i bogate život.

ZAVRŠNA REČ

Došlo je vreme da se rastanemo. Svako od nas poći će na svoju stranu uveren da je ovde bilo više istine i smisla nego na bilo kom drugom mestu gde se odlučuje o našoj sudbini bez nas, mimo nas i protiv nas. Mi smo, u ova tri dana, dokazali kako su u ovom velikom svetu moći, mase i brzine mogući mali svetovi vere, nade i ljubavi – oaze duha. Pokazali smo da je iskren i trpeljiv razgovor jedini način da se sporazumemo sa sobom i sa svetom oko sebe: krećemo li se od kulture govora prema kulturi razgovora? Prva je obeležje zatvorenog, a druga otvorenog društva. Primer govora iz zatvorenog društva uzeću iz našeg domaćeg iskustva. Ovde otac govori sinu: „Ćuti dok sa mnom razgovaraš”.

Pred nama je veoma važan i težak zadatak: mi se moramo učiti dijalogu, jer sve naše nevolje proističu iz činjenice što mi ne umemo da vodimo razgovor! Samo vaspitanjem i obrazovanjem za dijalog i toleranciju može se steći svest da je drugi čovek naša dopuna, a ne naš pakao. Ko nije trpeljiv, ne može biti čovek: još nije dorastao do čovekove visine! Da bi to postigao, on mora da osluškujе različite glasove vremena i različite načine govora, jer samo tako ima mogućnosti da upoređuje, bira i stvara! Zato Johan Hojzinga ističe: „Mi naše prozore držimo otvorene za svaki vetar”.

Budizam, hrišćanstvo i islam postali su svetske religije zbog svojih univerzalnih vrednosti i normi. Zajedničke vrednosti i norme pripadaju nadi svih ljudi, kao i sama nada: zato u jednom čoveku možemo razumeti sve ljude! Preko zajedničkih vrednosti

i normi ljudi postaju svesni da su braća i sestre jedne velike porodice. Srušiti veru u te vrednosti i norme znači ugroziti vlastiti opstanak. Jer ove vrednosti i norme postoje da bi se po njima živelo, a ne da bi se o njima mislilo. Sve verske vrednosti i norme, kao i ustanove koje su njihov vidljiv oblik, stvorene su iz potrebe za izvesnošću i sigurnošću. Imati dodir sa tzv. drugim svetom i ne znači ništa drugo do imati dodir sa svetom vrhovnih vrednosti i normi. Ako se ova veza prekine, biće ugroženi sami koreni opstanka. Jer život bez ideala jeste u stvari priznanje da se ljudi odriču budućnosti.

Ako čovek pogleda šta mu nude svetovni sistemi ideja, verovanja i vrednosti – filozofija, nauka, umetnost – onda može da se uveri kako u njima ne može naći skoro ništa osim sumnje, vrednosne neutralnosti i subjektivizma. Kada, dakle, uporedi šta mu nude svetovni sistemi, a šta njegova vera, on može dati prednost istini otkrovenja pred filozofskom sumnjom, religijskom smislu pred vrednosnom neutralnošću, nadi pred ništavilom. Što je jedna kultura više racionalna i logična, to je u njoj manje vere i poverenja: takva je baš naša, zapadno-evropska kultura! Iskustvo naše zapadne civilizacije jasno govori da čovek može da razvije svoj razum do neslučenih razmera, a da posve izgubi svoju dušu /„Ima li Evropa dušu?“/. Jer jedno je znanje o činjenicama, a drugo je svest o vrednostima: prvo je korisno za mišljenje, drugo je dobro za življenje.

Stari Grci su prvi verovali da se istina može otkriti u razgovoru – i to je najzreliji plod duhovne povesti tog naroda. Od Sokrata potiče misao da je razgovor isto što i traženje čoveka – *hominem quero*. Biti čovek znači voditi razgovor. U skladu sa grčkim duhom, čovek nije biće koje govori, nego biće koje razgovara. Grci nisu razgovarali samo između sebe, oni su vodili razgovore i sa svojim bogovima: vina, ljubavi, mudrosti... Diveći

se grčkim bogovima, mi se u stvari divimo grčkoj kulturi, u kojoj je svaki bog simbolizovao neku vrednost, a vrhovni bog ili „bog opšte prakse” simbolizovao je celovit vrednosni sistem. U svoje bogove Grci su položili sve što je bilo etički i estetički vredno: jednom je bog shvaćen kao najviše dobro, a drugi put kao savršen oblik!

U razgovoru kao duhovnoj igri traži se istina, a ne pobjeda nad sagovornikom: ovde je svaka pobjeda jalova! To je igra /a ukoliko se ponavlja postaje obred/ koja se odvija po pravilima: nije reč ni o kakvoj razbibrizi, već o ozbiljnom naporu dostojnom najvišeg duhovnog čoveka. To je mogućna igra i igra mogućnostima mišljenja, dokazivanja i zaključivanja. Herodot u svojoj *Istoriji* priča da su stari Persijanci po pravilu donosili ključne odluke posle dugih razgovora: jednom u pijanom stanju, a drugi put kad su trezni! Pa ako im se i kad su trezni dopadne ono što su zaključili onako pijani, onda su usvajali tu odluku. To je bio njihov način provere.

Ako hoćemo da razgovor postane ne samo metoda mišljenja nego i način življenja, onda naš svet mora da se utemelji na drugom i drukčijem „fenomenu ljudskog postojanja” no što je moć, a to je igra. Igra je najdublja kritika života sapetog u navike i ustanove u kojima se ugnezdio starački mir: igra narušava ustaljeni i naviknuti red stvari! Ona ima svoj logički smisao u odnosu na nešto ozbiljno, ali njoj samoj ne može se poreći ozbiljnost. Zato S. Frojd i može reći: „Igre nije suprotna ozbiljnost nego zbilja”.

Biti spreman na razgovor, znači odbaciti svaku pomisao na nasilje: sve dok ljudi razgovaraju sa Bogom /molitva/ i između sebe, oni su izvan svakog zla! Herodot u svojoj *Istoriji* opominje: „Niko, naime, nije tako lud da pre izabere rat nego mir, jer u miru deca sahranjuju svoje roditelje, a u ratu roditelji decu”. Onaj

ko vrši nasilje, prestaje da druge smatra ljudima: on ubija boga u njima!

Nema više, i ovo je previše. Neka vas na vašem putu prati sreća i ja – bićete u mojim mislima sve do sledećeg susreta.

Đuro Šušnjić

Međunarodni okrugli sto

INTERRELIGIJSKI DIJALOG KAO
VID POMIRENJA U
JUGOISTOČNOJ EVROPI

Lista učesnika:

1. *Marijana Ajzenkol*, Međureligijski centar, Beograd
2. *Goran Bašić*, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd
3. *Aleksandar Birviš*, Jugoslovensko udruženje za verske slobode, Beograd
4. *Mirko Blagojević*, CIREL-BOŠ, Beograd
5. *Ratko R. Božović*, Filozofski fakultet, Nikšić
6. *Ivan Cvitković*, Fakultet političkih nauka, Sarajevo (BiH)
7. *Čedomir Čupić*, Fakultet političkih nauka i CIREL-BOŠ, Beograd
8. *Nikola Dugandžija*, profesor univerziteta, Zagreb (Hrvatska)
9. *Tomislav Dulić*, Uppsala University, Uppsala (Švedska)

10. *Dragoljub Đorđević*, Katedra za društvene nauke, Mašinski fakultet, Niš
11. *Jelena Đorđević*, Defektološki fakultet i CIREL-BOŠ, Beograd
12. *Marko Đurić*, filozof, Beograd
13. *Milica Bakić-Hayden*, University of Pittsburgh, Pittsburg (SAD)
14. *Vladeta Jerotić*, Srpska akademija nauka i umetnosti i Bogoslovski fakultet Srpske pravoslavne crkve
15. *Joseph Julian*, Syracuse University, Syracuse (SAD)
16. *Hamdija Jusufspahić*, Beogradski muftija, Islamska zajednica, Beograd
17. *Slave Nikolovski Katin*, Komisija za odnose sa verskim zajednicama, Skopje (Makedonija)
18. *Andrija Kopilović*, Katehetski institut Rimokatoličke crkve, Subotica
19. *Zorica Kuburić*, Filozofski fakultet, Novi Sad
20. *Kelly McGrew*, mirovni aktivista (SAD)
21. *Jakob Pfeifer*, župnik Rimokatoličke crkve, Odžaci
22. *David Steele*, Center for Strategic and International Studies, Washington D.C. (SAD)
23. *Branimir Stojković*, Fakultet političkih nauka, Beograd
24. *Lazar Stojšić*, Evanđelski savez Srbije, Beograd
25. *Bogoljub Šijaković*, Filozofski fakultet, Nikšić
26. *Đuro Šušnjić*, Filozofski fakultet i CIREL-BOŠ, Beograd
27. *Dubravka Valić Nedeljković*, Filozofski fakultet, Novi Sad
28. *Srdan Vrcan*, profesor univerziteta, Split (Hrvatska)

29. *Slobodan Vukićević*, Filozofski fakultet, Nikšić

30. *Milan Vukomanović*, Filozofski fakultet i CIREL-BOŠ,
Beograd

Okruglom stolu je prisustvovalo, i u njegovom radu učestvovalo, 20 studenata i postdiplomaca Centra za istraživanja religije Beogradske otvorene škole.

PROGRAM

Petak, 22. septembar

- 15.00-15.30 Prijavljivanje učesnika
- 15.30-16.00 Početak rada okruglog stola.
UVODNA REČ ORGANIZATORA:
dr Milan Vukomanović,
„Religija, sukob, pomirenje”
prof. dr Đuro Šušnjić,
„Značaj i značenje dijaloga”
- 16.00-17.00 PRVA PLENARNA SESIJA.
Predsedavajući: prof. dr Dragoljub Đorđević
Uvodna saopštenja:
dr Vladeta Jerotić,
„Da li postoji i šta je autentičan dijalog (posebno među ljudima različitih religijskih uverenja)?”;
prof. dr Ivan Cvitković,
„Interreligijski odnosi u multikonfesionalnom društvu”;
- 17.00-17.30 Pauza za kafu
- 17.30-19.30 PRVA PLENARNA SESIJA (nastavak)
Predsedavajući: prof. dr Dragoljub Đorđević
- 20.00 Večera za sve učesnike

Subota, 23. septembar

9.00-11.00 DRUGA PLENARNA SESIJA

Predsedavajući: prof. dr Čedomir Čupić

UVODNA SAOPŠTENJA:

prof. dr Srđan Vrcan,

„Rastrzana između ogromnih izazova i neadekvatnih odgovora: Religija u 90-im godinama u prostoru bivše Jugoslavije”;

prof. dr Nikola Dugandžija,

„O izgledima međureligijskog i međunacionalnog dijaloga: A što sa manjinama?”

dr David Steele,

“Practical Approaches to Inter-Religious Dialogue and the Empowerment of Religious Communities as Agents of Reconciliation”

11.00-11.30 Pauza za kafu

11.30-13.30 DRUGA PLENARNA SESIJA (nastavak)

Predsedavajući: prof. dr Čedomir Čupić

14.00 Ručak za sve učesnike

16.00-17.30 DISKUSIJA (uz učešće studenata)

Moderator: prof. dr Jelena Đorđević

17.30-17.45 Pauza za kafu

17.45-19.15 DISKUSIJA (nastavak)

19.30 Večera za sve učesnike

Nedelja, 24. septembar

9.30-11.30 ZAVRŠETAK OKRUGLOG STOLA
I PREPORUKE

Predsedavajući: prof. dr Đuro Šušnjić i
dr Milan Vukomanović

CIP – Каталогизacija y publikaciji
Народна библиотека Србије, Београд

316.75:2(4–12)(082)

MEĐUNARODNI okrugli sto „Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi” (2000 ; Beograd)

Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi / Inter-religious Dialogue as a Way of Reconciliation in South Eastern Europe ; priredili / editors: Milan Vukomanović, Marinko Vučinić. – Beograd : Beogradska otvorena škola, 2001 (Beograd : Čigoja štampa). – 257. str. ; 20 cm

Tiraž 600. – Str. 7–9: Uvodna reč / Milan Vukomanović. – Beleške uz tekst.

ISBN 86–83411–01–X

ID=89460748