

ТМ	Г. XXVI	Бр. 1	Стр. 55 - 76	Ниш	јануар - март	2002.
----	---------	-------	--------------	-----	---------------	-------

UDK 322.2

Претходно саопштење

Примљено: 10.12.2001.

Есад Ћимић

Филозофски факултет

Задар (Хрватска)

ПОЛИТИЧКО И РЕЛИГИЈСКО У ДРУШТВУ (на примјеру односа државе и вјерских заједница)*

Резиме

Тајна мудрости у успостављању суодноса државе и цркве садржана је у заједничком напору да држава избјегне да буде "колективни теист" или пак "колективни атеист". У сугласју с тим, црква не смије ни у којој домени инструментализирати државу и, успоредо с тим, узнастојати се отхрвати било ком облику, отворене или прикривене, манипулације од стране државе и политичких странака.

Повлачење цркве од претензија на политику и на њену авангардну мисију унутар нације, дакле, њено остајање у религијским оквирима, одговарало би превладавајућој тенденцији развоја цркве и религије у свијету и особитостима нашег друштва. Уклоном према оваквој усмјерености, и држава и црква показат ће да се темеље на хуманистичким принципима што се исцрпљују у *овостраном* (кад је говор о држави) и сежу у *онострано* (кад је говор о цркви).

Кључне речи: религија, црква, држава, политика, кршћанство, ислам

*Нема мира међу народима
без мира међу религијама.*

Х. Кунг

*Скупоцјено дјело неосвећивање
сјеме је из којег ће израсти плод мира.*

М. Волф

* Рад саопштен на међународном научном скупу "Антрополошке одреднице религиозности", одржаном 25-26. маја 2001. године у Суботици, у организацији Хрватског академског друштва из Суботице и Теолошко-катехетског института Суботичке бискупије.

I

У нас се догодила једна врста "ренесансне" религије, кад је говор о њеном судјеловању у јавном животу. На тој црти догађа се испреплитање, па чак и спајање религијског (претежно моралног) и политичког (претежно импрегнираног социјалном моћи). Кад порасту сукоби у друштву, религије - неке више, неке мање - не суспрежу се да искажу моћ у смислу озакоњене примјене насиља у просторима доминирања политике.

Тешко је оспорити мисао да свака развијена религија садржи бар три конститутивна састојка: идеологијски, интерпретативни и нормативно-усмјеривачки. *Идеологијски* је у посљедњој инстанци рационализација групног (класног) интереса. Он се може прерушавати, али никада до краја и без остатка прикрити. Свака религија није нужно идеологијска, али свака црква (вјерска заједница) не може бити лишена идеологије. А кад је год идеологија на дјелу, политика - ма колико се маскирала - не може се искључити. Зато је теза о могућности дјеловања политике и, у исти мах, дистанцирања од идеологије заснована у идејно-типској пројекцији, а потпуно неутемељена у социјално-повијесној збиљи.¹

Јер у увјетима актуалног друштва нашег, посебно вишестраначје у свом преовлађујућем облику дјелује неприкривено с националним предзнаком, па се религијска интеграција исказује у два аспекта: *хомогенизација* религије - сваке понаособ - које се - и не хтијући - окреће против других (религија) и *политизације* религије (везане искључиво уз једну - националну странку) која устрајно проводи идеологијски програм *те* странке. Небројено пута се показало да се идеологијско не може одјелити од политичког и *vice versa*. Примарна функција религије је да "своју" цркву реско лучи од страначке политике и, самим тим, од идеологије. Блиска дистанца је овдје једини лијек. А дјелујући изворно религијски свака црква ће, по природи ствари, показати отпор спрам страначког (прецизније: страначке идеологије и политике), па и противност њему, ако већ не заслужује само удаљавање од њега. Овај амалгам идеологије и политике који је неразлучив достатно је упозорење за самосвојно дјеловање религије која није *apriori* нити у *завади*, а још мање у *супрадњи* са државом, односно (било којом!) странком. Јер "религијски

¹ У мисаоно потицајном интервјуу др. Аднан Силајџић између осталог заступа тезу по којој су религије нужно политичне и нужно неидеологичне. Лучење религије и цркве које је, чини се, тренутно превиђено, као да је сакрило битну димензију сваке вјерске заједнице да је у мјери у којој је политична у тој мјери и - идеологична, мада др Силајџић инсистира на црти ангажмана у смјеру "коригирања и хуманизирања идеја без којих човјек не може живјети" (DANI, 21. prosinac 1998, Sarajevo).

облици осјећања, вјеровања и дјеловања преживјели су као размјерно аутономни ресурси. Они су задржали способност да, примјерице, симболизирају највише значење, безграничну моћ, највишу љутњу и најузвишеније милосрђе. А могу се постројити у служби заправо сваке интересне скупине или идеала... *Религија се може комбинирати с готово сваком другом скупином идеја или вриједности* (потцртао Е. Ћ.). А изгледа да ће религија бити пријепорна увећава чињеница да се њоме могу послужити људи који имају мало или никакве везе са службеним религијским организацијама. Дерегулација религије једна је од скривених иронија секуларизације."²

Без своје интерпретативне улоге једва да је било која религија - црква. Значи ли то нужно супротстављање другим црквама? Не! Наиме, премда "свака може тврдити да је истинитија од других, дијеле вјеровање да све заслужују поштовање. Човјек не може пожељети више гледе помирења међу религијама - осим ако не жели све религије свести на једну једину (заговарајући стари начин ексклузивизма или нови начин инклузивизма) или ако у свакој конкретної религији не види културно увјетовано очитовање једне заједничке религијске припадности."³

У нормативно-усмјеривачкој улози религије нескривено се показује колико су цркве вјерне својим религијским начелима, колико се успјешно отхрвајају сваком облику манипулације, колико су отпорне у настојањима да их се зароби многоврским замкама отворене страначке идеологије и њене прикривене политике. У то да уз религију - било с њом или против ње - постоји насиље не треба никог увјеравати. Чак се и Кунг није суспрезао да тврди како се мир не може промицати "против религија, већ само с њима".⁴

Ако су религије упрљале одобравајући, изријеком или прешутно, употребу насиља, помирење међу људима бит ће узалудан улог у настојањима за успоставу мира. Очигледно, разлике међу њима нису у функцији насиља, него изравно или индиректно толерирање насиља управо потиरे те разлике као потенцијална изворишта дијаметрално супротног односа спрема зла. Ненасиље као заједнички називник које се промиче у било којој религији, осујећује нас да је чинимо одговорном за потицај рата. Уважавајући константност изворних религијских принципа, држим да је основано тврдити како је и у религијском озрачју могуће учинити насиље легитимним у функцији обране

² James A. BECKFORD (1989): *Religion and Advanced Industrial Societ. London: Unwin Hyman*, стр. 171.

³ Dr Miroslav VOLF (1998): *Isključenje i zagrljaj: Teološko promišljanje identiteta, drugosti i pomirenja*, Zagreb, stepress, стр. 293.

⁴ H. KUNG i drugi (1993b): *Christianity nad World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, Maryknoll, Orbis Books, стр. 89.

голог живота. Не могу се, парадоксално, не сложити с М. Фолфом који с добрим разлогом тврди: "С религијским дијалогом или без њега, без начелне тврдње да *никада није примјерено користити се религијом да би се морално оправдавала примјена насиља*, религијске слике и религијске вође и даље ће експлоатирати политичари и генерали који насиље спроводе."⁵ Је ли црква (вјерска заједница) одговорна за такву злоупотребу религије?

Свакако. Наравно, уколико се енергично и континуирано, с моралних позиција, не супротставља таквој пракси, уколико је не демистифицира. То је зацијело граница њеног *ововременог* ангажмана. Тко, усталом, може порећи да је свака црква унутар конкретно-повијесног контекста дубоко уроњена у живот, па се мора осјећати битно суодговорном за свладавање конфликта унутар људске личности, ублажавање социјалних тегоба и поновног буђења наде у средњија људска исходишта. Јер, по свом послању пред њом лебди идеја вјечне среће која би била неутемељена уколико се њено присуство не би осјећало и у димензији ововременог. Без религијске духовности (спиритуалност, мистика и молтива) нема изворне религије, али се, недвојбено, она у томе - када је говор о конкретно-повијесној димензији - посвемашње не исказује. Доживљавање и промицање своје обасежне духовности црква практикује у оној мјери у којој се уткива у све поре социјално-културног бића друштва и човјекове особности. У назначеном мисаоном контексту Драго Шимунца основано тврди: "Наравно, није ту ријеч о политици; Црква не смије пријећи у политику, али не треба или, боље, не смије шутјети, кад је политика крива за људске неправде, нељудско понашање и невоље, кад знамо да се често гријеши не само пријеступом, јасно нам је што значи солидарност и демократски глас, залагање у демократском друштву и друштвеним (политичким) односима. На то смо сви позвани. И као грађани. И као кршћани. Дакако, разборито."⁶

Ту је, истодобно, извориште одговорности судјеловања у сложеном процесу успостављања социјалног и духовног континуитета, односно поштовања унутарњих закономјерности темељне социјалне преобразбе. Нитко се од тога не може амнестирати. Јер, ако је активитет одговоран изазов, одустајање је још одговорније. Демаскирано свето не може бити равнодушно пред суровим облицима искориштавања човека и онеспокојавајућим и равнодушним лицем сувременог друштва. Једнако утемељено и сугестивно пише Јаков Јукић: "Кршћани су додуше највише придонијели - револуцијом свијећа - да се комунизам сруши, али ослобођени народи из бивших соција-

⁵ Dr Miroslav VOLF, Исто, стр. 294.

⁶ Drago ŠIMUNDŽA (1997): *Demokratski procesi i Crkva*, у: *Crkva i država u društvima tranzicije*, Split, Hrvatska akademska udruga, стр. 114.

листичких држава нису због тога у њихову корист гласали. Прикло-нили су се радије националним покретима, либералним странкама или још више неокомунистима, јер су им ови сигурније јамчили испуњење програма либералног друштва и државе благостања. А на-родима у ропству - као старим Израелцима - најдража је слобода, а тек онда дужности из вјерских савеза и моралних обвеза."⁷

II

Религија, недвојбено, прискрбљује рационалност и мотивацију људској врсти да живи унутар граница нашег постојања, да препозна наша ограничења спрам свемира. Додуше, трагање за значењем се продужава, дакако, у бесконачност. Управо због тога ми опћенито и живимо истодобно у три свијета: свијету природе, који је свагда при-сутан и мора се размотрити у сваком дјеловању; свијету свакодне-внице, створеном према обрасцу којим ми можемо схваћати нашу егзистенцију; напokon, идеалном свијету, створеном екстензијом споменутог обрасца изван свакодневне реалности. Ријечју: религија прискрбљује унифициран сустав значења, једнако тако и смисао за структуру друштва и мјесто појединца у њему. Она, наиме, допушта интеграцију персонaлитета, организирајући, више или мање успје-шно, каос постојања и избора. Све ово се, сва је прилика, одражава кроз комбинирaне културолошке успоредбе. Премда сустав и значе-ња увелико варирају, изгледа да сви они имају тај однос према дру-штву и према животу појединца у том друштву. Јер, религија је више него вјеровање, она је пракса. Она функционира како би интегрирала друштво захваћено подијељеним понашањем, она значи и мишљење које то понашање симболизира.

Ако мит осигурава оквир за разумијевање феномена вањског обичног искуства - у што, чини се, не треба сумњати - ритуал зације-ло осигурава начин за партиципирање у њему. У ритуалу су кон-центрирани напори и скривени начини за отклањање страхова и фру-страција за уобичајено људско искуство. Управо ритуал их, усмјера-вањем, упућује к унифицирајућем миту и тако осигурава социјалну потпору у том процесу. Више практициран за вријеме криза, било да је ријеч о појединцу, или, пак, о друштву, ритуал нуди емоционалан сигурносни вентил и извор подијељеног ентузијазма који могу успо-ставити и равнотежу. Преко тог моста, кој пресвођује, строго пра-гматичном мотивацијом, преносе се силни утјецаји што узбуркавају социјални рељеф и често чине узалудним напоре да се направи црта између светог и профаног. У оној мјери у којој све или готово све

⁷ Jakov JUKIĆ (1997): *Liberalizam i kršćanstvo*, у: *Crkva i država u društvima u tranziciji*, Split, Hrvatska akademska udruga, стр. 106.

постаје свето, у исти мах постаје и профано. Подручје (зло)порабе сваког се тренутка повећава, измичући контроли усмјеравајућих религијских снага. Подсјећајући на растући плурализам, односно разведено демократско друштво, многи социолози (религије) држе да су религијски покрети што се у том знаку стварају дошли на крилима оних процеса који су придонијели губитку јавног значења религије. Тако *комерцијализација* "држи" религије заједно на тржишту како би се оне избориле за подршку потенцијалних сљедбеника. Ту је прије реч о тривијалном избору неголи о трајној посвећености. Кад је, пак, говор о *приватизацији*, онда се она најчешће исказује остајањем религије у приватној сфери, којом пригодом различити стилови и различити избори не проистичу социјалним растакањем. *Ритуализација*, у извјесном смислу, изолира религијску активност у посебно одијељене периоде времена, чиме се она чува од интерференције с другим аспектима живота у друштву. Коначно, *изолација* се односи на просторне аспекте одвајања религије од остатка живота.

Све су то димензије које су - нека више, а нека мање - присутне и на домаћем тлу. Понашање у рату је било индиректан, ако не и израван, показатељ превалирања једне од њих. Тако се, примјерице, комерцијализација службено још непризнатог светишта у Међугорју догодила неовисно и унаточ хтијењу њених "протагониста". Она, у бити, садржи, међу осталим, и ово протусловље: свладани господарским изазовима, постајући жртве необузданих свјетовних порива, вјерници у самом Међугорју - како свједоче многи свјештеници - потиснули су у други план, чак и занемарили, властити вјерски живот; у исти мах, то се није збило с вјерницима изван граница ове жупе, поготово не с онима који су више удаљени, јер нису били доведени у такву кушњу. Ритуализације је, такођер, доживјела одређене преобразбе. Постоје знакови да је, због честог практикурања, изгубила на коначном учинку. Предмнијевам да је она, готово механички се преносећи у подручје свјетовног, доста изгубила од своје изворне пуноће. То све, опет, није могло а да се не одрази на приватизацију, чија је аутономија доброно угрожена. У тој домени повлаштен положај задобива "особна религија" која, с довољно полета, устрајавајући управо на својој самосвојности, успијева одупријети се деприватизацији. С муком се успоставља просторна изолација, а готово се с лакоћом истрајава на њој у подручју духа. За разлику од ранијег раздобља, мало коме полази за руком да религију живи и исказује као политичку опорбу на лирском плану. Исходишне тачке свих назначених процеса тешко је назријети, а поготово предвидјети. Потребу искуствених захвата ово чини још ургентнијом.

Осамдесетих година овог стољећа у свијету су се јавили покрети што су ставили на кушњу ранија полазишта социолога да је ре-

левантност религије у модерном друштву заправо у приватној сфери живота, гдје је њена битна функција била у подржавању традиционалних обитељских веза или у прискрбљивању значења и идентитета појединцима. Постоје, међутим, тенденције унутар религија, што смо и ми искусили, у којима религије попримају форму *националистички* обојених просвједних покрета, који често повезују њихове народе у јединствену силу отпора. Таје се отпор јавља као немирење са зјапеном националном неравноправношћу, као супротстављање некритичком односу спрам различитих форми модернизације које затиру традицију у цјелини. То је знак да религија, захваљујући свом сензибилитету, указује на она проблемска чворишта која подједнако утјечу и на судбину друштва у цјелини. Кад њен ангажман не би прелазио границу, она би се сачувала од властитог растварања и придонијела недовољно ојачалом друштвеном ткиву. Невоља је зацијело у томе што се обично свјетовни чимбеници оглуше о таква настојања и једноставно "принуде" религију да своју духовност приземљи, да се сама уплете у социјалне сукобе у којима бива унапријед поражена. И не само то. Почиње у своју нутрину уграђивати као трајну такву политичку функцију која јој онемогућава ваљану трансценденцију. Уз то, њен морални кредибилитет почиње слабити: упуштајући се у политичке борбе, она се колосално компромитира и саму себе спрјечава на црти изворне религијске афирмације.

Можда се и не излажемо критичкој објекцији ако примјетимо да је *свето*, у својој најосновнијој форми, феномен који се темељи на страху од непознатог. То је, вјеројатно, заједнички називник на коме израста различито религијско искуство. Један његов тип карактеризиран је тиме што је појединац, искушавајући присутност светог, увјерен да је он или она и признат од стране светог. Глок и Старк постулирају три фазе овог искуства: *спасилачку*, гдје индивидуум искушава осјећај признања његовог или њеног статуса *vis a vis* светог; *чудесну*, гдје постоји искуство да је свето креирало промјену у физичком или енвирументалном стању субјекта; напokon, *санкционирајућу*, када нетко осјећа да свето интервенира да би спрјечило неко замишљено дјеловање. Постоје тенденције охрабривања, непомицања или декуражирања неке или неких од ових димензија религијског искуства, што смо, недвојбено, и сами могли донекле пратити у властитој средини. Тако је, примјерице, "одазивајуће искуство", схваћено као одговор на изазове ратне кризе, прожимало и прожима дјелатност свих религија на нашем тлу. Нема религије чији носитељи нису били понукани ратом у свим својим аспектима да активирају управо споменуто спасилачку функцију. Они који су интензивно били заокупљени религијом били су охрабрени да то продуже, док је још више спасилачка функција била активирана код оних с ослабљеним религијским полетом, поготово код равнодушних.

Вођства религијских заједница потпуно су испунила овај простор и у њему видјела могућност властите духовне обнове. То је била ријетка прилика да се укаже изузетна, незамјењива улога религије у креирању промјена у заточеном социјалном простору. Док је, када је ријеч о овој функцији, Католичка црква једноставно продужила свој активитет, Српска православна црква и Исламска заједница као да су добиле вањски изазов за своју посвемашњу реактивизацију. Лишен ироније могао бих примијетити како им се криза јавила тогво као предност, као силан потицај да напусте немалу учмалост која их је - у неједнакој мјери - захватила и готово свладила. Све три религијске заједнице - католичка, православна и исламска - опрезно су активирале санкционирајућу функцију. То је посве очекивано. Презети ризик није био мали, јер би се бјелодано показало интервенирали *свето* снажно, или само увјерљиво демонстрира њему непригодиву немоћ. Сваки неуспјех у овој потоњој функцији дјеловао је крајње обесхрабрујуће. То би, недвојбено, редуцирало или пак посве довело у питање претходно споменуте дјелатне функције. А од тога се је зацијело тешко опоравити у миру, а немогуће - увјерили смо се - у рату.

Контроверзност кооперације цркве и државе истиче оно што је Лингер описао као "дилему цркава". То је изражено у односу према политичким институцијама спрам којих се цркве налазе заточене између властитих вјерских учења и моћних интереса њихове клијентеле. Често су принуђене на избор између одржавања изворног религијског стајалишта, што је праћено процесом губитка њихових слједбеника или пак налажењем компромисне формуле између оног што је интерес њихових припадника у свјетовној домени. Њихово понашање овиси о утјецају чимбеника околине, који се највише осјећа управо код религијских организација што имају или лоше артикулиран или пак посве нејасан колективни изглед. Прецизни учинци утјецаја околине најчешће се преносе на вјерске организације преко њихових вођа, а исход у великој мјери овиси о природи положаја вођа у структури организације. Напосљетку, промјене у увјетима околиша могу изазвати промјене у унутарњој структури и вањским продукцима религијске организације. Ови изазови *eo ipso* немају позитивно или негативно одређење, него се вреднују по крајњим учинцима, који могу бити посве удаљени, чак супротстављени. То, чини се, првенствено овиси о моралној окосници вођа религијских заједница и њиховој духовној аутономности. Етика њихова позива може, ако не надвладати, а оно - посве извјесно - ублажити могуће недостатке њихове интелектуалне формације, недовољно профилираног искуства и многих дилема што их доносе валови још духовно необликоване социјалне и културне средине.

III

Политику карактеризира друштвена моћ одређеног ступња, која није лишена набоја насиља с обзиром на то да је опскрбљена легитимном (физичком) принудом. Зато је држава концентрирани израз политике. Религија, међутим, дјелује снагом моралног аргумента, или пак није религија. У тренутку кад се наруши, а поготово угрози њен морални престиж, у њој се зачиње незаустављив пад. То је, недвојбено, почетак њеног краја. Отуда је од пресудне важности вектор силница које регулирају суодносе државе и вјерских заједница. А ово све, опет, не мало овиси о утемељеној правној регулативи тих односа чије исходиште добрано утиче на ступањ и квалитет демократског устроја друштва.

У литератури се сусрећемо са синтагмом "процес религиозно-политичког просвједивања". Кроз његову призму проматра се и генеза свјетовне државе. *Инвеститурни сукоб* (1057-1122) узима се као зачетник настанка свјетовне државе, односно распрснућа поимања државе као светог поретка у коме се потиру разлике између духовне и свјетовне сфере. Он ће се продужити расколом вјере последице реформације, који је нашао смирај унутар истог поретка уз једнак третман свих вјероисповести. Успостављени мир нема нипошто више за претпоставку становите религијске истине, што се смјештају у сферу приватног живота вјерника. Религијска аутономија, чија је претпоставка одвајање религије од политике, најбоље је исказана у реченици Т. Хобса: "Власт, а не истина, ствара закон." Држава и црква, свака у свом подручју, контролира дјелатност на успостављеној и заштићеној узајамној неовисности.

Поздан тест овако успостављених односа најбоље се проводи у кризним друштвеним ситуацијама у којима се исказује морална валањаност цркве и (не)пристрасност државе. Рат је, у сваком случају, изванредна прилика за драстичну провјеру.

Но, претходно се требамо упитати какав је однос спрам рата и домаћих вјерских заједница, и то у двије равни: а) с обзиром на изворне свете списе (Библија, Куран); б) с обзиром на њихово понашање у рату који се одвијао на овим просторима. Је ли религија могући потицај да клонуле охрабри, изгубљенима понуди наду, врати поуздање - без обзира на то да ли се радило о нападачком или пак обрамбеном рату. Потврдан одговор транспарентно указује на органичку повезаност религије и рата. Чак и кад то њени протагонисти неће. Јаков Лукић у својој изврсној студији насловљеној "*Друштво, рат и религија*" основано тврди: "Да би све толакше поднијели, претварају они страشان рат у смирујући религијски обред, немиљену и крваву борбу, у велику свету игру трошења и разарања –

побједу у раскошне вјерске благодане, а пораз у непобедиве табуе.⁸ Тиме је утемељено и сугестивно описан процес преобликовања обе-смишљеног рата у обред који није лишен унутарњег смисла и значења.

У озрачју Библије Јукић ће кршћанство у односу на рат смјестити у једну лаконску, документирану и проницљиву мисао: "Док жидовство рат почиње, кршћанство га завршава."⁹ Слиједећи слово и дух светих списа он ће наћи да кршћански није легитиман чак ни обрамбени рат, "јер је кршћанство заправо једина религија у повијести у којој Бог драговољно и без опирања прихваћа бити убијен од својих непријатеља, уместо да се супротстави и уђе у борбу с њима".¹⁰ Ово начело је иманентно кршћанству, будући да није смјештено на маргину: тежња к миру је досљедна provedбе темељне кршћанске заповиједи о љубави, чак и према непријатељу. То је знак распознавања кршћанина који заслужује највећу вриједносну оцјену. Позивајући се на опсежну литературу овај аутор увјерљиво демонстрира пријелом у поимању рата показујући да се под егидом светих списа воде сурови ратови и практикују насилничка освајања. Третирајући непријатеља у рату као невјерника, односно отпадника од Цркве, чиме излази из дјелокруга досега љубави према ближњем - ето то, *mutatis mutandis*, свете ратове у кршћанству чини допуштеним, легитимним. Занос који је испуњен вјерским идеалима поступно се потискује уступајући мјесто осветништву и отимачини.¹¹

Када је пак говор о исламу и рату, испоставља се да је он у неку руку објединио како жидовску тако и кршћанску традицију односа спрам овог феномена. На тој црти аутор луцидно примјећује како бојовно расположење и обредно одређење ислам дугује жидовству, а насилни прозелитизам каснијој кршћанској идеологији. Јукић је непристрасном анализом и богатим увидом¹² показао да је у појму цихад садржано посвемашње духовно и материјално прегнуће у остваривању Алахова закона. То је зацијело напор усредоточен бар у

⁸ Jakov JUKIĆ (1995), Društvo, rat i religija, у: *Konfesije i rat*, Split, Centar za religijska istraživanja, стр. 31.

⁹ Jakov JUKIĆ, Исто, стр. 39.

¹⁰ Jakov JUKIĆ, Исто, стр. 39.

¹¹ "Крижарски ратови јамачно нису једини свети ратови у кршћанству. Треба овдје свакако придодати барем још три таква рата. Прогони против жидовских заједница, освајачки походи против домородачких Индиоса у Латинској Америци и међусобни сукоби самих кршћана, који се обичавају називати вјерским ратовима. Не би наравно ваљало прескочити ни борбе против Монгола и погана у Балтичким земљама, а онда – опет унутар кршћанства – војничке покрете против херетичких катара, хусита и албигенза." (J. JUKIĆ, Исто, стр. 43.)

¹² Jakov JUKIĆ (1998): Džihad, у: *Opća enciklopedija Jugoslavije*, svezak VIII, Zagreb, стр. 127-128.

два смисла: а) религијско значење усмјерено к тому да свуда завладају Алахови закони; б) остварење било које задаће што ју прописује исламски вјерозакон. Ово је тренутак када скрупулозни интерпрета не може а да ова оба смисла не стави у социјално-повијесни контекст, односно успостави варирајућу претпоставку у функцији прилика од којих овиси избор средстава.

На том плану цихад нуди богату палету која се смјешта у сферу духовног или тјелесног, миротворног или насилног, особног или групног. Тек у каснијој повијести ислама он је попримио облик колективног напора који није лишен насиља, борбе и ауреоле светости. У тзв. меканском периоду он се исцрпљивао у домени идеологијске и моралне борбе. Основано примјећује Јукић како се у свим еуропским језицима ријеч *џихад* свагда преводи као свети рат успркос томе што ни Куран ни арапски језик немају ту синтагму. Оно што треба издвојити је околност да цихад инсистира на онемогућавању прекорачења граница у војничким борбама и оправданости ратовања само у обрамбене сврхе. "Отуд је цихад - кад се појављује у облику оружане борбе - ближи еуропском и кршћанском схваћању праведног рата - *bellum iustum* - него појму светог рата."¹³

Јукић с добрим разлозима констатира како Куран не ријетко, изједначаје цихад с борбом или залагањем у рату. Но - он примјећује - како исламски теолози налазе да је ријеч "заправо о борби против своје страсти и самообрани". Како схватити овај исказ из Курана: "О, вјеровјесниче! Бори се против невјерника и дволичњака, буди према њима груб. Њихово је склониште пакао, а то је ружно пребивалиште (9, 74)." За разлику од Јукића, дијелим мишљење исламских теолога како се овдје стварно ради о метафори духовне борбе. Нагласак је на усмјеравању борбе према оним који не вјерују и оним који су - неоморални. А у ову категорију у сваком случају не иду, рецимо, вјерници - било жидови, било кршћани. Спомињање пакла и неизбјегавање грубости не указује на ратна средства, него на емотивну жестину упућену оним који су изван вјере.

Респектирајући нека пријепорна рјешења у Курану, која се таквим надају у интерпретативној равни најбољи познаваатељи исламског рата држе да је основано говорити о њему у три значењска смисла: супротстављање самом себи или души која стреми к злу, затим борба за проширење ислама у смислу рата против невјерника и супротстављање властитим редовима усмјерено према лошим муслиманима. Опћенито говорећи можемо рећи да је, за разлику од светог рата, "борба човјека за бога не темељу човјекових критерија. То, дакако, имплицира да човјек стави Бога у своју службу и под

¹³ Jakov JUKIĆ, Исто, стр. 44-45.

своје критерије. На тај начин човјек (и народ) ратују за своје интересе покривајући све то Божјим ауторитетом, изјављујући како је то рат за Бога. На тај начин он проглашава своју религију једино исправном и искључивом, а свога Бога апсолутно истинитим. У име такве искључивости такав покреће вјерски рат за радикално истребљивање другог човјека и другог народа."¹⁴

Што то имплицира кад је говор о најновијем рату на овим просторима? Разумије се, у рату се разликују повод, мотив, узрок, циљ и реперкусија. У нашем случају најзначајнију улогу има принцип који га је, чини се, битно детерминирао. Он се, пак, може свести на проширење територија, односно реализирање чудовишног начела по којем један народ мора живјети искључиво у једној држави! Онај тко је стао иза тог начела, почео је рат. Све друго су накнадни идеолошки наноси, прикривање, више или мање умјешне интерпретације. Из тог кута проматрања подјела на *праведне* и *неправедне* ратове примјер је ружне, неприхватљиве идеологизације. То је, заправо *non sense*, јер рат као рат не може бити праведан, без обзира тко га води, против кога и зашто. Рат, међутим, може бити нападачки и обамбени. Наше симпатије су, дакако, везане уз обамбени рат. Не треба занемарити да је сценариј којим су се руководили *господари рата* у нас прављен на начин да прикрије те битне, империјалне узроке, те да у први план постави обликовање такве физиономије рата коју је он све више попримио ближећи се крају: симулирало се да у њему превладавају елементи грађанског и, све више, елементи вјерског рата, док се оно битно, агресивно настојало потиснути, потпуно заташкати. Инзистирање на овим компонентама рата (грађанској и вјерској), мада су оне од почетка уткане у њега, било је у служби прикривања битних узрока по којим се овај рат легитимирао оним што он јесте - освајачким ратом.

А како друкчије, ако не управо у том озрачју не проматрати и понашање међународних чимбеника, који су своје битне акције свагда одгађали изнова дјелајући са знатним закашњењем. Они су добро ишли на руку агресору и то не само неучинковитошћу власти акције, већ и доносећи одлуке које су само привидно хуманитарног карактера, одлуке које одгађају конач једне агоније. У свом мисаоном комодитету, покушавајући ублажити своју одговорност, извањски су се чимбеници такођер трудили рат приказати претежито грађанским и вјерским. То им је, опет, прибављало легитимитет за битно немијешање или пак за ограничену интервенцију. Маргиналне појаве, које су стјецајем околности увећавале властито значење, не

¹⁴ Božo LUJIĆ - види (1995): *Konfesije i rat*, Split, Centar za religijska istraživanja, стр. 286.

мало су промицбено кориштене као "докази" оног што је битно узроковало овај рат. "Мене вријеђа - примјећује Јосип Сабољ - да се вјера ставља у заједништво с ратом. Рат с вјером нема ништа. Он има везе са злом у свијету, са злоћом у човјека. Они који су рат започели нису били они обични, једноставни људи који су заједно живјели, међусобно се женили као сусједи. Нису то били ти људи, него они који су сједили у центрима, градовима, који су те људе нахушкали, који су у тим људима побудили нешто што они заправо по себи нису имали да постану зли."¹⁵

Надам се да се dostatно показало како нити једна *света* књига не пружа нити повод, а камоли основ за било какав сукоб у свјетовном смислу те ријечи, најмање за рат. Накнадни интерпрети, вођени мутним мотивима, могу да те изворне хумане поруке припреме за манипулацију, укључујући и ону у ратне сврхе. Повијест нас поучава да је често била присутна на дјелу напетост између универзалности религије и њеног конкретног посредовања преко цркве као институције. *Партиципација религије у повијести је, не мало била и повијесна (зло)пораба религије у свјетовне сврхе. Готово би се могло рећи да се ступањ цивилизованог и културног развоја једног друштва мјери и његовим успјешним одолијевањем спрам тоталне духовне контроле цркве над појединцем и тоталне друштвено-политичке доминације државе над грађанима.*

У том мисаоном склопу немогуће је избјећи питање како су се цркве, односно домаће вјерске заједнице (католичка, православна и исламска) понашале тијеком протеклог рата; јесу ли биле и колико досљедне оном што је записано у светим списима; колико су се успјешно отхрвале манипулацији и јесу ли, можда, и саме - нека више, нека мање - судјеловале у различитим фазама његовим и на различитим нивоима, који се нипошто не могу довести у склад са изворним религијским порукама?

Умјесно је подсјетити да је класик социологије религије Макс Вебер примијетио да је настајање великих заједница везано за двије фазе: *каризматичност* и *институционалност*. Налазимо да је Карло Пранди с dobrим разлозима утврдио да се ово, *mutatis mutandis*, може примијенити и на религије, при чему је прва фаза везана за духовну свјежину и креативност коју испуњава мир и спокојство, а друга фаза је готово сва у знаку згрушавања и одсуства гипкости, што се исказује у доктринарној очврслости. Он, штовише, мисли да "нема ниједне конфесије која је избјегла овај пут и процес".¹⁶ Ту долазимо на извориште готово неизбјежног рата, будући да конкретно-

¹⁵ Josip SABOL - види: *Konfesije i rat*, стр. 289.

¹⁶ Carlo PRANDI - види: *Konfesije i rat*, стр. 290.

повијесне религије саме почињу еманирати друштвену моћ, бирајући погрешан начин исказивања свог "духовног" престижа. Овом искушењу нису одољеле ни наше домаће конфесије, мада нису нипошто једнако одговорне за зло које се сручило неумито као судбина. Прелазимо, макар у облику скице, на назнаку контура овог понашања у протеклом рату, које се, каткада, по сили инерције преноси и у пораће.

Католичка црква у Хрвата, много више од других вјерских заједница, афирмирала се у својој тегобно избореној неовисности у увјетима комунистичког сустава. Она је то могла и зато што је имала интелектуалну елиту свећеника, што је веома организирана и што је - уз недољубено повезивање са стремљењима хрватског народа - била интегрални дио властите међународне организације. Страдалништву, којим је испуњена њена повијест тог периода, дугује бјелодан морални престиж, који је био њена поуздана ослона точка у свим потхватима посвемашње духовне и социјалне акције. Континуитет њене дослиједности, чини се, највише је кулминирао у ангажираности на интензивном и убрзаном урушавању комунистичког идеологизацијског и политичког устроја. Тренутак успостављања демократског политичког поретка као да ју је учврстио у увјерењу да треба истрајати на култивирању посвемашње самосталности спрам државе и политичких странака. Зато је она култивирала блиску дистанцу спрам тих институција повијесно освијешћена у то да изневјерена мисија тих свјетовних институција њу битно погађа само тада када их *apriori* подржава или када докине *критичку* дистанцу спрам њих. То, међутим, није дуго трајало.

Рат је зацијело добрано придонио њеном уплитању у политичке и социјалне сукобе, на начин и садржај који није увијек свједочио да је остала вјерна својим изворним засадама. Она је, додуше, у почетку на *декларативној* разини била веома конзистентна. Што више, ова Црква се енергично ангажирала за сузбијање свих облика (зло)порабе религије у тијек трајања рата. Касније је та оштрица све више слабила, што се најбоље видјело по томе да свећеници који су се нехумано експонирали, чак и на вербалном плану, нису с њене стране потицали одговарајуће санкције. Без претјеривања, могли смо забиљежити два облика њеног понашања: с једне стране, с црквених проповједаоница, дјеловало се је досљедно и опћенито, без тако потребног операционалног посредовања; с друге стране, у понашању једног дијела свећеника одступало се од тих прокламација и то - што је још горе - под изливом непатвореног религијског ангажмана.¹⁷

¹⁷ Простор ми не допушта да наведем релевантан католички тисак на коме се заснивају ове просудбе. Упућујем на документирану и непристрану анализу

Српска православна црква има, рекло би се, унапријед програмирану склоност да драстично трансформира духовно у свјетовно: она је, често без остатака, сведена на српску нацију, чиме блиједи и ишчезава спиритуална димензија њена. Као да је све или готово све у њеној дјелатности сведено на *светосавски* називник у доста приземној интерпретацији. То је разлогом да се она с лакоћом упушта у процес срашћивања с актуалним политичким институцијама и државом. У томе свему њу изнимно привлачи милитантност - било да је преузима од државе или пак да је сама њоме импрегнира. *Косовски мит* је остао захвалан медиј за свеколико, а навластито политичко усмјеравање у њеном понашању и акцијама. Сукладно томе није јој тешко да своју транспарентну лојалност ранијем политичком устроју оптимално искористи за интензивирање управљености више на свјетовно него на духовно. Једнако као што је објеручке прихваћала ранији политички сустан, његово урушавање дочекала је с усхитом и раширених руку, проникнута надом да ће јој се отворити нове могућности продубљеног ангажмана у истом смјеру.

За разлику од друге двије вјерске заједнице - католичке и исламске - она је још у предвечерје рата, чак прије других друштвених чимбеника подгријавала експанзију властитог народа и државе, како би тиме, наводно, отклонила повијесне неправде које су јој нанесене. Цијело вријеме посљедњег рата више је инспирирана у својим програмима накарадном интерпретацијом повијести, док је мало или нимало респектирала њене стварне тијекове. То је било посебно транспарентно у иступима њена два епископа Амфилохија Радовића и Атанасија Јевтића. У самом рату они су били предводници "тврде линије" унутар Српско-православне цркве, која је све више преовлађивала. У самим почецима патријарх Павле, додуше више својом *пасивношћу*, пружао је благи отпор или бар сијао недоумице у такве намене. Једном пригодом, овако је то изразио: "О томе да потичемо од истих прародитеља, те да су сви људи браћа и да братски треба да поступају у свим приликама живота говорили смо..."¹⁸. Или: "Човјек као личност најбоље постиже свој циљ када су му душа и тело у сагласности, те се телу не даје више него што му припада, а души се не даје мање него што њој припада."¹⁹ Како је рат одмицао оваква упозорења да су сви људи браћа и да требају људски поступати и у неприликама, те настојања да се строго лучи између духовног и тјеле-

Ratka PERIĆA: *Ekumenski odnosi i ratni sukobi u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini (1991-1993)* – види: *Konfesije i rat*, стр. 173-198.

¹⁸ Интервју Патријарха српског под насловом: *Заједно или одвојено, али увек као људи* - у књизи Milorada VUČELIĆA (1992): *Razgovori sa epohom*, Književna zajednica Novog Sada, стр. 271.

¹⁹ Исто, стр. 266.

сног - та и таква упозорења, па чак и самог Патријарха сплашњавала су и - ишчезла. И не само то. Она се преобратила, ријечју и дјелом, у политички ангажман који је изравно пријетио свему живућем што није српско, односно православно.

Илустрације ради, достатно је подсејити и на његов посјет Палама, гдје је дао изравну, нескривену подршку и охрабрење Караџићевој политици. Сљедствено томе, захтјев водства Српско-православне цркве за оставком Слободана Милошевића породило се из самог очаја: од њега су се оградиле само зато што није успео у пакленим плановима, тражећи учинковитију алтернативну политичку силу. У коначници, ова Црква није дјеловала сукладно светим књигама, чак ни на разини декларативности. У том озрачју, будућност јој није нипошто наклоњена по плану духовности, будући да је неодложна потреба редифинирања, како свог теологијског програма, тако и своје социјално-политичке усмјерености. Преузетно је очекивати од ње брзо духовно оздрављење. У овом тренутку разложито је утврдити да се потенцијално нове снаге могу јавити готово као усамљене особе, чиме преузимају сав ризик овог повијесног изазова.

Исламска заједница дијели судбину водства њој блиске политичке странке (СДА). Спрега ова два чимбеника била је видљива још на почетку успостављања демократског политичког устроја. А период тијekom рата потакао је силну политизацију религије и религизацију политике. Било је замјетљиво да реторика политичких вођа постаје вјерска, а вјерских политичка. Ова заједница је, успркос лојалности коју је пословично исказивала у претходном политичком саставу, била веома оптерећена разним облицима прикрађивања своје изворне религијске дјелатности. Носитељи отпора томе били су драстично кажњавани. Њена усмјереност на самом почетку рата одавала је збуњеност, недоумице, неартикулираност, што није ништа друго него опонашање такве усмерености бошњачких политичких чимбеника.

Прелажење у активитет Исламске заједнице догодило се, с ријетким изузецима, на погрешан начин. Њено водство безрезервно је прихватило просудбу да рат постаје битно вјерски. Тиме је, и не хтијући, изашла у сусрет агресору који је устрајно протежирао тезу о рату не као освајачком, него управо вјерском. Оваква управљеност дугује не само мисаоној конфузији, него и безазлену отпору који је израстао на самој оштрици очаја. Страдалништво Бошњака је битан кључ за одгонетање посвемашње (дез)оријентираности.

Додатна невоља је у томе што Бошњаци, притиснути лошим политичким наслијеђем, и даље ревно истрајавају не само на испреплитању религије и нације, него и на њиховој замјени мјеста. Околност да је ислам јединствена религија по неразлучивости духовног и свјетовног, то им увелико олакшава и потиче. Процес дистингвирања споменутих феномена омогућава, међутим, еуропски

контекст. Зато би требало поради на интелектуалном плану на томе да сувремена држава буде што више секуларна, како би омогућила религији да буде што више *духовна*. Превид овог процеса измијешта нас и просторно и повијесно и нужно доноси неотклоњиве и далекосежне последице.

Није претјерано приметијети да однос државе, те политичких и културних чимбеника може силно омогућити тијекове препорода, јер повијесни комплекси често овај национ гурају на криви пут. Знаменити исламски филозоф и теоретичар Сејид Хусеин Наср с добрим разлозима сматра да је "западна институција која је нанијела највиша зла исламској политичкој доктрини - национализам! А национализам је главно чедо Француске револуције које је 'убаштињено' свијету, исламској свијету нарочито".²⁰ То кукавичје јаје треба што прије одбацити, јер свако оклијевање у том погледу је одгађање духовног раста.

Овоме ваља прикључити честу наваду Еуропљана да криво дешифрирају чак и изворно религијско понашање муслимана. "Велика већина муслимана која је традиционално живјела сукладно исламу нашла се од политичких структура на удару. На Западу традиционални се муслимани приказују као нешто фундаменталистичко, као нешто што је најближе дефинирано остатком средњовјековља."²¹ То потврђује духовност муслимана, потиче тамне пориве и даје крила свим облицима социјалног и духовног затварања. У домаћем контексту, ислам без других осуђен је на пуко преживљавање и као духовна и као социјална чињеница.

Утемељене повијесне просудбе о улози ислама на овом тлу унутар муслиманских редова потенцирају силно уважавање других и мотивирају плодну интеракцију. Што будемо успјешније превредновали наше духовно, посебице повијесно наслијеђе, уклањат ћемо посреднике међу домаћим религијама. На тој црти охрабрујуће одзвања Ј. Јукића: "Новија повијесна истраживања не потврђују да би кршћани - посебице на балканским просторима - били сношљивији и обзирнији од муслимана. Напротив, цркве су остале, али џамије нису."²² То се продужава, могло би се рећи, све до наше сувремености. И то не произлази само због тога што су неки људи из друге вјерске заједнице рушили исламске богомоље, него и због тога што се неки муслимани нису у "адекватној" мјери ангажирали у том "стваралаштву" рушења њихових богомоља. То им, дакако, служи трајно на част.

²⁰ Ексклузивни интервју др Енеса Карића са Сејидом Хусеином Насром, *Preporod*, br. 4/1996, стр. 19.

²¹ Исто, стр. 19.

²² Ј. ЈУКИЋ (1995): *Društvo, rat i religija, y: Konfesije i rat*, Split, Centar za religijska istraživanja.

IV

Једна од битних претпоставки ослобађања процеса посвемашње духовне еманципације је ваљано постављање односа између државе и вјерских заједница или, шире, политике и религије. Никад није достатно истицати мисао из службених докумената Другог ватиканског концила у чијем озрачју треба ове односе изнова промишљати: "Црква није, по своме послању и нарави, везана ни за који посебан облик људске културе, политички, економски или друштвени систем" (*Gaudium et spes*, 42). По свему судећи оптимално повољан однос између државе и цркве, односно вјерских заједница, постигао би се тек тада када би се оне престале односити једна спрам друге, кад би им пошло за руком да се толико разграниче како би се њихова дјелатност мимоилазила. Заправо, у синтагми *блиска дистанца* садржана је једна таква могућност. Јер, оне никада не би смјеле себи допустити да се испреплету, још мање поистовјете, али у сваком случају би требало избјећи да се безнадно удаље, још мање супротставе. То је, зацијело, у социјалном животу тешко постићи. Одвајањем државе од цркве у правним прописима тек се зачиње процес њиховог одвајања унутар друштва. Слободом вјерског живота религија се не потиче на прикривену или пак отворену политичку дјелатност; у тако обликованим социјалним ситуацијама и сама у себи интензивира противљење сваком уплитању у изванрелигијску дјелатност.

Ово све посебно долази до изражаја у пријеломним социјалним тренуцима. Сви или готово сви свјетовни погледи тада испоље своју недостатност у тражењу излаза из посвемашње социјалне кризе. Проширен простор неизвјесности, несигурности силно мотивира људе да прихватају сваку алтернативу која није, надасве, свијетовно обојена. Смјена политократско-монопартијске диктатуре вишестраначком демократијом збила се (политички) као једнократан чин, али ће се одвијати и одвија се (социјално) као дуготрајан процес који је тек навијештен. Зато данас - како утемељено тврди Срђан Врцан - "добијају на кредибилитету схваћања о дубоким, унутарњим протусловљима, укоријењеним у сам процес транзиције, и то како његовим вањским тако и нутарњим структуралним околностима".²³ Све што се до сада догодило и, поготово, што ће се вјеројатно догодити, већ има и све ће више имати не мале посљедице на опсег, интензитет и структуру религијске свијести, те на положај и улогу вјерских заједница. То је не мала кушња и за државу и политичке странке да у вјерским заједницама покушају наћи ослонац и подршку provedбе својих политичких програма и замисли.

²³ Срђан ВРЦАН (1997): *Транзиција, религија, црква: потај за расправу и размишљање, у: Црква и држава у друштвима у транзицији*, Split, Hrvatska akademska udruga, стр. 233.

Тајна мудрости у успостављању суодноса државе и цркве садржана је у заједничком напору да држава избјегне да буде "колективни теист" или пак "колективни атеист". У сугласју с тим, црква не смије ни у којој домени инструментализирати државу и, успоредо с тим, узнастојати се отхрвати било ком облику, отворене или прикривене, манипулације од стране државе и политичких странака. "Ни једно вјерничко друштво не смије постати политичка странка - одлучно каже загребачки надбискуп Јосип Бозанић - нити се смије у свом дјеловању формално поистовјетити с неком политичком странком."

Социолошки увиди, међутим, показали су да је религија у претходном политичком саставу била сатјерана у зидине богомоља да су вјерници, укратко, у много чему били грађани другог реда. Но, положај различитих вјероисповести био је у неким аспектима различит. Тако је Српска православна црква, као аутокефална била национална и није имала међународну заштиту. То је био само један од разлога зашто је православље било често окренуто према актуалном режиму, тражећи (па и добијајући) у њему становит ослонац. И Исламска заједница је готово спремно пристајала на лојалан однос, и то не само што није била интернационално повезана него и из разлога што је, у правилу, носила мањински комплекс ("оток ислама у мору кршћанства"). То заштитило није важило за Католичку цркву у Хрватској која је у исти мах била и интернационална и не мало национално обојена. Међународна заштита коју је уживала, узорита организираност и каквоћа свећеника, те обликована материјална основица што је извирала из усрдне подршке њених припадника - све то јој је омогућавало не само аутономно понашање, него и често опорбен став спрам актуелног политичког устроја.

У овом тренутку присуствујемо идеологијском вакууму који је наступио за оне генерације што су одгојене у *једној* идеологији. На дјелу је распрснуће вриједносне свијести. Као да вјерници све више почињу третирати политику не приписујући јој априорни предзнак, отклањајући помисао да се она обвезатно једначи са злом. Тијекови социјалног и политичког живота сугерирају и неке узнемиравајуће увиде. А вјерске заједнице као да све мање одолијевају овом негативном изазову. Тако, примјерце, Косовски мит сада носи израженија обиљежја и свјетовног и црквеног, па је све мање изгледно успостављање црте разграничења. Пред нашим очима - опетовано подсећамо - српство и светосавље испреплићу се, и штовише, наступају заједно. Зато се национална црква и национална идеологија слијевају једна у другу, поистовећујући се. Актуални државници, не двојећи између своје државничке и страначке функције, на једној, и приватног свјетоназора, на другој страни, не суспрежу се од манифестационе и стварне потпоре вјерских заједница у реализирању својих по-

литичких програма. Прихваћајући то без оклијевања, а понекад и с усхитом, вјерски достојанственици религију, као суптилну и деликатну чињеницу, несмиљено уткивају у политичку свакодневницу, излажући је, прије или касније, колосалном унижавању. Јер, њезина посвемашња изворна снага може управо доћи до потпуног изражаја тек када су нестали или нестају социјални и политички стезници. Бивајући неспутана, остајући на својим неокрњеним извориштима, она ће коначно моћи пружити праву мјеру свог духовног приноса човјеку и култури. У односу на остале феномене, непатворена религија има повластицу да не буде пресија, да не успоставља простор своје опстојности тако што истискује друге феномене. Управо својом пословичном гипкошћу, моћном рефлексивношћу спрам надмоћи и не малом дјелотворношћу у смислу ублажавања социјалних напетости, религија, можебитно, успјешно конкурира другим силама. Ако их пак изравно користи и сама се излаже да буде употријебљена, да подијели њихову судбину, повијест је поучава да је својим дистанцирањем од политике често себи прискрбљивала неслућен морални престиж, а да је удруживањем с њом могла, у најбољем случају, имати тренутачне учинке.

Поникнути смо надом да ће ово друштво на духовном плану бивати све више - плуралистичко. Супериорност једног свијетоназора, или пак његова немоћ, све ће се више, срећом, исказивати на отвореној социјално-културној сцени. У таквом друштву духовни моћник није онај који располаже политичком (при)силом, него онај иза чијег става и концепта стоји артикулирана мисаона позиција. То је духовна ситуација која приређује згуснуту драму свијести у којој се човјек суочава с промијењеном улогом, искушава властиту мисону (не)довољност, наилази на (не)предвиђене препреке, бива прожет новим напетостима... Нудећи му на духовном раскрижју више могућности, које он, уз то, све више креира, човјек је у прилици да направи најбољи избор.

Повлачење цркве од претензија на политику и на њену авангардну мисију унутар нације, дакле, њено остајање у религијским оквирима, одговарало би превладавајућој тенденцији развоја цркве и религије у свијету и особитостима нашег друштва. Уклоном према оваквој усмјерености, и држава и црква показат ће да се темеље на хуманистичким принципима што се исцрпљују у *овостраном* (кад је говор о држави) и сежу у *онострано* (кад је говор о цркви).

Често цитирана Бокенфордова мисао може силно припомоћи утемељењу дјелотворног самоограничења државе и успостављања увјета неокрњеног достојанства човјека: "Слободна свјетовна држава живи од претпоставки које не може јамчити а да не изгуби властиту слободу." Готфри Куензлен сав свој напор је усмјерио на обликовање и органичко усвајање *етичке културе* грађана од које битно ови-

си тако замишљена држава. На тој црти, штовише, легитимно је омогућити цркви да оптимално слободно дјелује у свом пољу ("подсектору"), чиме јој се одузима универзално право посредника у сфери вреднота. Ма колико парадоксално изгледало, овај аутор разложито тврди: "Кршћанска религија имат ће функцију за државу и политику, такорећи јавну вриједност корисног учинка *само ондје гдје због те користи неће живјети*."²⁴

Нема никакве двојбе "да се модерни правни поредак заправо скрби искључиво за човјекову слободу а не за његову религиозност, односно, *за религиозност само онолико колико је она истодобно и нечија слобода*" (подцртао - Е. Ћ.).²⁵ Ово пак има за претпоставку једнак положај и оних који вјерују и оних који не вјерују. А слобода самог вјерског увјерења подразумијева заштиту свих облика савјести, што искључује било какву форму дискриминације. "Човјек је сам себи извор свих својих достојанстава, а није то никако Бог. То је разлогом да на чело сношљивости и збиља религиозног плурализма полако замјењује правно стање надмоћи само једне несношљиве и снажне Цркве."

Све су то dostatне, обвезатне, потицајне човјекољубиве премисе у знанствено-критичком промишљању суодноса политичког и *религијског* чимбеника. Оне се не јављају само као нужне, него су dostatне да на њима израсте правни и духовни инструментариј обликовања аутентичне хумане заједнице.

ЛИТЕРАТУРА

1. BECKFORD, James A. (1989): *Religion and Advanced Industrial Society*, London: Unwin Hyman.
2. JUKIĆ, Jakov (1997): Liberalizam i kršćanstvo, u: *Crkva i država u društvima u tranziciji*, Split, Hrvatska akademska udruga.
3. JUKIĆ, Jakov (1995): Društvo, rat i religija, u: *Konfesije i rat*, Split, Centar za religijska istraživanja.
4. JUKIĆ, Jakov (1998): Džihad, u: *Opća enciklopedija Jugoslavije*, svezak VIII, Zagreb.
5. KUENZLEN, Gottfried (1997): Napomene vezane uz odnos zapadno-liberalne ustavne države i crkve, u: *Crkva i država u društvima u tranziciji*, Split, Hrvatska akademska udruga.
6. KUNG, H. i drugi (1993): *Christianity and World Religions, Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, Maryhknoll, Orbis Books.
7. LUJIĆ, Božo (1995): *Konfesije i rat*, Split, Centar za religijska istraživanja.
8. PERIĆ, Ratko (1995): Ekumenski odnosi i ratni sukobi u Hrvatskoj i u Bosni i

²⁴ Gottfried KUENZLEN (1997): Napomene vezane uz odnos zapadno-liberalne ustavne države i crkve, u: *Crkva i država u društvima u tranziciji*, Split, Hrvatska akademska udruga, стр. 49.

²⁵ J. JUKIĆ, *Društvo, rat i religija*, стр. 65.

- Hercegovini (1991-1993), u: *Konfesije i rat*, Split, Centar za religijska istraživanja.
9. PRANDI, Carlo (1995): *Konfesije i rat*, Split, Centar za religijska istraživanja.
 10. SABOL, Josip (1995): *Konfesije i rat*, Split, Centar za religijska istraživanja.
 11. ŠIMUNDŽA, Drago (1997): *Demokratski procesi i Crkva*, Split, Hrvatska akademska udruga.
 12. VOLF, Dr Miroslav (1998): *Isključenje i zagrljaj: Teološko promišljanje identiteta, drugosti i pomirenja*, Zagreb, stepress.
 13. VUČELIĆ, Milorad (1992): *Razgovori sa epohom*, Književna zajednica Novog Sada.
 14. VRCAN, Srđan (1997): *Tranzicija, religija, crkva: poticaj za raspravu i razmišljanje*, u: *Crkva i država u društvima u tranziciji*, Split, Hrvatska akademska udruga.

Esad Ćimić, Zadar (Croatia)

THE POLITICAL AND RELIGIOUS IN SOCIETY **(based on the example of state-religious communities relationship)**

Summary

The secret of wisdom in establishing a relationship between the state and the church is contained in the mutual effort for the state to avoid being the "collective theist" or "collective atheist". In accordance with that, the church must not in any respect instrumentalize the state and, simultaneously, has to try to resist any form, either open or disguised, of manipulation on the part of the state and political parties.

The withdrawal of the church from politics and its avant-garde mission within a nation, which means its remaining within the religious framework, would suit the prevailing tendencies of church and religion development in the world and the peculiarities of our society. By avoiding this direction, both the state and the church will show that they are based upon humanistic principles which is exhausted in the *this-wordly* (when it comes to the state) and reaches the *other-wordly* (when it comes to the church).

Key words: church, state, politics, Christianity, Islam