

Alen Kristić

VJERSKE INSTITUCIJE U BiH: GOVOR »RAZROKOSTI«?

1. Uvod

Razumijevajući javni govor vjerskih institucija u širem smislu riječi teološkim govorom – taj bi govor u svakom slučaju morao izvirati iz teologije koja u svjetlu Božje riječi kritički promišlja cjelokupnu svjetsku zbilju – u ovom promišljanju ne želim govoriti o pravu vjerskih institucija na javnu riječ u BiH, nego o tome u kojoj mjeri je javna riječ vjerskih institucija u BiH odgovorna, odnosno koliko je to autentičan teološki govor.

Dakle, svjesno želim pomaknuti naglasak s prava na obvezu i kad je u pitanju javni govor vjerskih institucija u BiH, i to iz dva razloga. Ne samo zato što je bosanskohercegovačko društvo bez sumnje društvo »sporenja o pravima« u kojem svi žele prava bez obveza, nego i zato što sam duboko uvjeren da u bosanskohercegovačkom društvu ključni problem i u slučaju javnoga govora vjerskih institucija ne predstavlja pravo odnosno sloboda, nego odgovornost odnosno autentičnost. Pa čak bi i bez lokalnih, to jest prostorno-vremenskih uvjetovanosti, ispravno bilo govoriti prvo o obvezi, pa tek onda o pravu, zato što obveza, kako to uviđa Simone Weil, prethodi i sebi podređuje svako pravo.¹ Kritičko promišljanje o tome u kojoj je mjeri javni govor vjerskih institucija u BiH odgovoran odnosno autentičan kao svojevrsan teološki govor podijelit ću na četiri dijela.

¹ Usp. S. Weil, *Ukorijenjenost – Preludij za deklaraciju o dužnostima prema ljudskom biću*. Nakladni zavod Globus, Zagreb 2003, str. 9–14.

U prvome dijelu govorit ću o načelnim oznakama autentičnoga teološkoga govora koje će mi potom poslužiti kao parametri za uspostavu dijagnoze kad je u pitanju javni govor vjerskih institucija u BiH. U drugome dijelu govorit ću o nekim simptomatičnim oznakama javnoga govora vjerskih institucija u BiH, da bih u trećemu dijelu izrekao dijagnozu s obzirom na taj govor. U četvrtomu, ujedno zaključnom dijelu, iznijet ću, ukoliko dijagnoza bude negativna, terapiju koja bi javnom govoru vjerskih institucija u BiH vratila autentičnost. Promišljanje će biti strukturirano, kao i svaka analiza, metaforički kazano liječnički pregled, od tri djelatna koraka – *zamjećivanja simptoma, uspostave dijagnoze i propisivanja terapije* – što omogućuje prethodno znanje, to jest poznavanje parametara nužnih za uspostavu dijagnoze, jer baš ti parametri razgraničavaju zdravo od bolesnog stanja.

2. Parametri za uspostavu dijagnoze

Govoreći o autentičnim oznakama teološkoga govora oslanjat ću se prvenstveno na uvide kršćanske teologije koja se na konstruktivno-dijaloški način sučelila s modernom, što je zapravo preduvjet relevantnoga teološkog govora u postmoderni. Neovisno o toj kršćanskoj perspektivi, uvjeren sam da će izneseni uvidi o autentičnim oznakama teološkoga govora uvelike biti relevantni i iz perspektive islamske tradicije, premda donekle moraju biti utemeljivani i obrazlagani na drugačiji način.

2. 1. Humanizacija i sloboda

Na samom početku važno je istaknuti da govor vjerskih institucija sam po sebi nije nevin i dobar govor. Teološki govor, neovisno o tome što mu je »predmet« Bog, nikakav automatizam ne štiti od zastranjenja. Baš naprotiv, jer je predmet toga govora Apsolutno, taj je govor u trajnoj kušnji da zapadne u zabludu da je i sam apsolutan, ponad svakoga kritičkog propitivanja. To jednako vrijedi i za vjerske

institucije čije je pozvanje da upućuju na Apsolutno, ali se nerijetko stavljaju na mjesto Apsolutnog. U slučaju da vjerski govor ili vjerske institucije za sebe prisvoje oznake Apsolutnog, pred sobom imamo puku vjersku ideologiju i ideologizirane vjerske institucije koje su kao idolizirane društvene zvijeri čak totalitarnije od ovozemaljskih totalitarnih ideologija i društveno-političkih formi izniklih iz njih, o čemu uvjerljivo progovara spomenuta francuska filozofkinja i mistikinja židovskoga podrijetla Simone Weil.² Sukladno tome, uza sve poštovanje ne smijemo smetnuti s uma da su vjerske institucije i teološki govor relativne ovosvjetske zbilje koje nam valja kao takve i uzimati ukoliko ne želimo zapasti u idolopoklonstvo koje neumitno rađa nasiljem.³ Iz sasvim teoloških razloga, dakle, javni govor vjerskih institucija uvijek iznova trebamo budno, čak budnije nego govor nekih drugih institucija, podvrgavati kritičkoj analizi, u čijem bi središtu trebalo stajati pitanje: *U čijem se interesu zapravo javno izgovara riječ Bog?*⁴ Da ne živimo još uvijek u predmodernom mentalitetu odnosno *mentalitetu polovične moderne*, to vjerojatno ne bi trebalo isticati, jer povijest svjetskih religija zorno pokazuje da je teološkom govoru, uključujući javni govor vjerskih institucija, svojstvena dijalektika, kojom je naposljetku obilježeno sve ljudsko.

Konkretno, teološki govor može biti:

a) govor koji otvara nove mogućnosti odnosa prema zbilji, pa na osnovi toga i govor sposoban izraziti strast za oslobođenjem, za novim i boljim, slobodom naprosto, dakle, govor usmjeren sveobuhvatnom ozdravljenju svjetske zbilje, pa i svakog konkretnog društveno-političkog ambijenta, ili

b) govor koji apsolutizira i sakralizira postojeće, pa na osnovi toga i zamrznut i zamrzavajući govor koji paralizira djelovanje i u kojem vlada represivna struktura.

² Usp. S. Weil, *Težina i milost*. Litteris, Zagreb 2004, str. 198–204.

³ O ukorijenjenosti nasilja u idolopoklonstvu pogledati: M. Babić, *Nasilje idola*. Did, Sarajevo 2002.

⁴ U središte teološkog promišljanja to pitanje stavlja katolički teolog J. B. Metz, razvijajući novu političku teologiju. O tome pogledati: J. B. Metz, *Politička teologija*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004; J. B. Metz, *Memoria passionis – Provokativni spomen u pluralističkom društvu*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009.

Sažeto kazano, teološki govor, pa i govor vjerskih institucija, može biti govor humanizacije ili govor dehumanizacije, odnosno govor slobode ili govor neslobode. Navedeno se da još zaoštriti na pozadini tvrdnje Simone Weil da je predmet obveze vazda ljudsko biće, a samo ta obveza, sukladno naravi ljudskog bića, i jest vječna: »Čovjek je obvezan prema svakome ljudskom biću zbog same činjenice da je riječ o ljudskom biću.«⁵ To bi na poseban način moralo vrijediti za teološki govor, uključujući javni govor vjerskih institucija. Prvenstvena obveza toga govora mora biti ljudsko biće, pa bi taj govor prije svega morao biti ljudski govor, dakle, govor »za«, a ne »protiv« konkretnog čovjeka.

Da je tomu tako, proroki je zamijetio i papa Ivan XXIII., a u tome duhu usmjerio je, saznavši ga, Drugi vatikanski koncil, o čemu na potresan način govore njegove testamentarne riječi sa samrtničke postelje: »Sada smo, više nego ikad sigurno, više nego u prošlim stoljećima, pozvani služiti čovjeku kao takvom, a ne samo katolicima, poglavito i posvuda braniti prava ljudske osobe, a ne samo prava Katoličke crkve. Ne mijenja se evanđelje, već ga mi počinjemo bolje razumijevati...«⁶

Naprosto, svrha je kršćanstva kao i svake religije čovjek, pa tako čovjek mora biti i svrha teološkoga i javnoga govora vjerskih institucija.⁷ Razaznaje se to i iz samog Dekaloga, zajedničke baštine

⁵ S. Weil, *Ukorijenjenost – Preludij za deklaraciju o dužnostima prema ljudskom biću*, str. 10.

⁶ G. Zizola, *Utopija Ivana XXIII*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1977, str. 383. O važnosti Ivana XXIII. u tome smislu pogledati: A. Kristić, »Papa Ivan XXIII – San o Crkvi služenja«, *Svjetlo riječi*, XXVII(2009), 320, str. 45–47. O papi Ivanu XXIII. dostupna je na hrvatskom jeziku i knjiga: Ch. Feldmann, *Ivan XXIII. – Njegova ljubav i njegov život*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2002.

⁷ Navedena tvrdnja može izazvati prigovor uperen protiv zagovaranja teološkog horizontalizma. Međutim, u svijesti da je kršćanskom teologijom odveć dugo vladao licemjerni teološki vertikalizam kao ideološko sredstvo metafizičkog opravdanja nepravednih društveno-političkih odnosa – drugačije nije bilo niti u drugim religijskim tradicijama – ističem da je temeljni zahtjev autentičnoga teološkog vertikalizma ništa do teološki horizontalizam odnosno sam Bog; sukladno kršćanskom misteriju utjelovljenja, on u središte teologije (mišljenja o Bogu) stavlja čovjeka, pa ljudskost postaje temeljni kriterij i svrha samoga teološkog govora. Sam Bog, dakle, naš pogled odvraća od samoga sebe, metaforički kazano od nebeskih visina, skrećući ga na čovjeka kraj nas, i to ne na

židovske, kršćanske i islamske tradicije, u kojoj Bog samoga sebe objavljuje kao branitelja i jamca ljudskosti.⁸ A da ni to ne bi ostalo odveć apstraktno i načelno, nadodajmo da Bog, branitelj i jamac ljudskosti, sebe kroz *Stari i Novi zavjet* objavljuje kao *pristranog Boga*, što u prvi mah može zazvučati strano, pa zaslužuje dodatno pojašnjenje.⁹ Božja pristranost očituje se u tome što je to prvenstveno Bog potlačenih i prezrenih, dakle, Bog žrtava. Tek kroz tu pristranost očituje se Božja univerzalnost, to da je Bog biblijske tradicije Bog za sve ljude, i to tako što tlačitelje poziva na obraćenje. Dakle, Bog biblijske tradicije jest Bog za sve ljude, ali tako što je Bog »za« potlačene i ujedno Bog »protiv« tlačitelja, a to dijalektičko Božje »za« i »protiv« izraz je jedne te iste božanske spasenjske ljubavi iz koje nije isključen nitko, ali koja se ozbiljuje različito, jer je čin milosrđa, pozvat ću se opet na S. Weil, spram siromašnog dati mu komad kruha, a spram bogatog od njega zatražiti komad kruh¹⁰, pa to Bog tako i čini. Naprosto, samo kroz dijalektiku »za« i »protiv«, Bog i potlačenog i tlačitelja može osloboditi zla tlačenja, vraćajući potlačenom pravicu i zahtijevajući od tlačitelja obraćenje.

O toj božanskoj osloboditeljskoj praksi na veličanstven način progovara Marijin *Veliča*: »Slavi duša moja Gospodina... junačko djelo izvede mišicom svojom: rasprši one koji su oholi u misli srca svoga; zbací s prijestolja vladare, a uzvisi neznatne; gladne zasiti dobrima, a bogataše otpusti praznih ruku...« (Lk 1, 46–55).

U tome smislu i teološki bi govor, pa tako i javni govor vjerskih institucija, morao biti pristran, i samo je pod tim uvjetom taj govor, gledano iz kršćanske perspektive, nošen *biblijskim govorom*.

apstraktnog pojedinca – to je puka tlapnja – nego konkretnu osobu upletenu u složene društveno-političke odnose.

⁸ O tome pogledati: A. Chouraqui, *Deset zapovijedi danas*. Konzor, Zagreb 2005.

⁹ O Božjoj pristranosti odnosno pristranosti Božjega kraljevstva govori Jon Sobrino, istaknuti predstavnik teologije oslobođenja, koji djeluje u El Salvadoru. Izričito o tome pogledati: J. Sobrino, *Christologie der Befreiung*. Matthisa-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag, Ostfildern 2008, str. 123–125. Značajna je i Sobrinova kristologija pisana iz perspektive žrtava: J. Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus – Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*. Matthisa-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag, Ostfildern 2008.

¹⁰ Usp. S. Weil, *Nadnaravna spoznaja*. Naklada Ljevak, Zagreb 2000, str. 171.

2. 2. Vjernost zemlji

Teološki bi govor, *mutatis mutandis* i javni govor vjerskih institucija, morao biti nešto između čitanja svete knjige (*Biblije* ili *Kur'ana*) i čitanja novina. Dakle, taj nam govor ne bi smio posredovati niti puku sliku prošlosti niti puki opis sadašnjosti.¹¹ Autentičan teološki govor uvijek izvire iz dijalektike prošlog i sadašnjeg koja i prošlost i sadašnjost sili na otvorenost. Pogledom u prošlost čovjek susreće svjedočanstva o Božjim osloboditeljskim činima i obećanjima koja ga oslobađaju za promišljanje i ozbiljenje novih mogućnosti u sadašnjosti, radikalno za novo i bolje sutra. Sjećanje na prošla Božja osloboditeljska djela podsjeća nas zapravo uvijek iznova na privremenost snaga koje proizvode nepravdu i ropstvo u sadašnjosti, oslobađajući nas tako hipnotizirajućeg utjecaja postojeće zbilje. Pred nama se uslijed toga otvaraju obzori nade, ali nade koja mora ostati povijesna.¹²

Sada postaje razvidno da se u autentičnome teološkom govoru, uključujući javni govor vjerskih institucija, čin sjećanja spojen s činom nade nužno mora preobražavati u solidarni angažman u sadašnjosti, što daje za pravo F. Nietzscheu kad kaže da je sud prošlosti uvijek proročanstvo, ali ga je moguće razumjeti samo ukoliko smo kao poznavatelji sadašnjosti ujedno i graditelji budućnosti. Dakle, teološki govor mora krasiti *aktivna vjernost sadašnjosti* odnosno *vjernost zemlji*, što od kršćana na jedinstven način zahtijeva tajna utjelovljenja, ne dopuštajući im da vjernost zemlji izigraju u ime vjernosti bilo kojoj metafizičkoj ili intimističkoj fantazmi, što se, nažalost, prečesto događalo.¹³ Samo dok bude vjieran dijalektici prošlosti i sadašnjosti,

¹¹ Usp. R. A. Alves, *Teologija ljudske nade*. Naklada Naprijed, Zagreb 1996, str. 78.

¹² Usp. *Isto*, str. 78–79.

¹³ Na vjernosti zemlji kao obvezi kršćana, a u ime vjere u utjelovljenje i u uskrsnuće ustrajno je u svojoj teološkoj misli inzistirao D. Bonhoeffer, stvarajući važne poticaje danasve za kasniju novu političku teologiju i teologiju oslobođenja, imajući upravo na umu Nietzscheove prigovore kršćanskoj praksi i mišljenju. Kršćanska kritička borba protiv svijeta mora se izdržati u svijetu, isticat će Bonhoeffer, jer je to uvijek solidarna borba za svijet. A ta kritička borba protiv svijeta otpor je životu u liku »sunovraćenosti u sebe«, koji se nerijetko ponajvećma skriva među »pobožnim« bjeguncima iz svijeta, i to otpor u ime novog isusovskog života u liku »postojanja za druge«.

teološki će govor biti sposoban umaći kako kušnji servilnog stava prema faktičnom, tako i kušnji neodgovornog bijega u prošlost. A upravo to i jest znak u kojoj su mjeri neka zajednica ili institucija vitalne.

Riječ je, iz kršćanske perspektive kazano, zapravo o dijalektici smrti i uskrsnuća; spremnost da se sebe uvijek iznova mijenja i negira, čak spremnost da se umre, preduvjet je zadobivanja novog života. Dakle, i teološki je jezik nužno promjenljivi jezik uvijek potrebit obnove.¹⁴

2. 3. Zadaće teološkoga govora

Nakon rečenog moguće je orisati neke presudne zadaće teološkoga, pa i javnoga govora vjerskih institucija, a u našem bosansko-hercegovačkom kontekstu prividno blagonaklonom religijskom osobito je važna proročko-kritička zadaća toga govora.¹⁵ Dakle, prva bi zadaća teološkoga govora bila briga za stvaranje novog i boljeg čovjekovog sutra (proročko-kritička i antropološka dimenzija), ali ne u onostranom nego ovostranom, dakle, danas i ovdje, među nama, u našim konkretnim povijesnim odnosno društveno-političkim prilikama (povijesna dimenzija), jer očekivanje konačnog spasenja koje je pridržano Bogu (eshatološka dimenzija) nije razlog da čovjek ne djeluje u sadašnjosti, nego upravo obratno, razlog čovjekova djelovanja u sadašnjosti kao da sve ovisi o njemu, a u svijesti da ipak sve ovisi o Bogu (»aktivna opuštenost« onkraj očajanja i preuzetnosti, glavnih grijeha protiv nade).¹⁶

No, teološki govor mora biti i radikalno otvoren za dijalog odnosno kritiku iz drugih diskursa, primjerice političkog humanizma, sociologije, filozofije (dijaloška dimenzija), što bi se moglo označiti potrebom za *konstruktivnim dijalogom sa suvremenošću*, bez čega će teološki jezik biti getoiziran i lišen bilo kakve relevantnosti za suvremenog

¹⁴ Usp. R. A. Alves, *Teologija ljudske nade*, str. 78.

¹⁵ O tome pogledati: S. Kušar, »Proročko-kritička dimenzija teološke misli«, *Bogoslovska smotra*, 70(2000), 3/4, str. 725–744.

¹⁶ Usp. R. A. Alves, *Teologija ljudske nade*, str. 80.

čovjeka.¹⁷ Poseban aspekt dijaloga sa suvremenosti je, naravno, dijalog s teologijama drugih religija (ekumenska i međureligijska dimenzija).

Naposljetku, teološki bi govor u društvo morao unositi nešto novo (dimenzija originalnosti), a ne naprosto ponavljati obećanja drugih, primjerice politike, ekonomije ili psihologije. Oponašanjem postojećega teološki govor postaje jalov, nesposoban roditi novu zvijezdu, kako je taj prigovor protiv teologije lijepo formulirao F. Nietzsche.¹⁸

Imajući u vidu naš bosanskohercegovački društveno-politički kontekst, na kraju ovog dijela istaknut ću još jednom da se mjera autentičnosti teološkoga, a time i javnoga govora vjerskih institucija, prvenstveno mjeri time: a) koliko taj govor konkretno osnažuje ljudskost, za nju otvara nove mogućnosti i prostore, među nama danas i ovdje, u konkretnom društvu, dakle, tu izlet u apstraktno, veličanstvena religijska učenja ili načelni proglasi nemaju vrijednosti; b) koliko je taj govor pristran govor u biblijskom smislu, odnosno u kojoj mjeri izvire iz djelatne sućuti za žrtve; c) koliko taj govor konkretno oslobađa temeljnih ljudskih strahova (strah od smrti, istrebljenja i gladi...) koji dokidaju čovjeka, pa samim time uvećava slobodu kreativnoga ljudskog djelovanja u svim segmentima društva; d) koliko je taj govor sposoban kao obogaćujući poticaj primiti kritike iz drugih diskursa odnosno »jezičnih igara«;

3. Zamjećivanje simptoma

Od mnoštva znakovitih obilježja javnoga govora vjerskih institucija u BiH, izabrat ću osam koja su po mome sudu toliko dominantna da njihovu činjeničnost nije potrebno niti potkrepljivati konkretnim primjerima – činjeničnost tih obilježja potvrdilo bi čak i površno listanje bosanskohercegovačkoga vjerskog i dnevno-političkog tiska, a kamoli ne ozbiljna analiza – što nam zadati opseg ovoga rada uostalom i ne dozvoljava, kao niti da uđemo u po sebi nužnu i opravdanu analizu

¹⁷ Usp. *Isto*.

¹⁸ Usp. *Isto*, str. 80–81.

stanja pojedinačnih vjerskih institucija s obzirom na obilježja njihova javnoga govora, što je, dakako, uvjetovano samom naravi svake od njih, ali i poviješću i društveno-političkim prilikama u BiH.

Konkretno, riječ je o sljedećim obilježjima javnoga govora bosanskohercegovačkih vjerskih institucija: *nesposobnosti prihvatanja kritike, odsuću samokritike, posredovanju krivog načina pripadanja, bešćutnoj usredotočenosti na sebe, relativizmu bez stvaralaštva, nepovijesnosti i neprijateljstvu spram sekularizacije*, što sve skupa vrhuni u *robovanju tvrdoglavom poricanju krivnje*.

Usudit ću se ipak donijeti sud da je situacija s obzirom na javni govor vjerskih institucija u BiH najbolja unutar Katoličke crkve – što ne znači da je ta situacija blizu onakve kakva bi trebala biti!!! – a to se ima zahvaliti prije svega što je Katolička crkva globalna institucija (uvijek potencijalni branik mnogim devijacijama javnoga govora!) i što je na bosanskohercegovačkim prostorima nazočna franjevačka tradicija, koja je od svojih početaka vezana uz protest protiv devijacija u Crkvi (politizaciji, juridizaciji i militarizaciji), ali i zrelosti kršćanske teologije uopće (na svjetskoj razini), što je trajni poticaj kršćanskim teolozima s područja BiH.

Bilo bi također nepravedno ne reći kako u svim zajednicama postoje pojedinci koji se ustrajno bore protiv devijacija javnoga govora vjerskih institucija u BiH, teološkoga govora uopće, pa čak i da postoje pojave koje ne dopuštaju da sasvim zgasne nada u moguće prevladavanje tih devijacija, kojima, nažalost, jako pogoduju nepovoljne političko-ekonomske prilike u regiji, ne na zadnjem mjestu procesi tranzicije i posljednji rat.

3. 1. Nesposobnost prihvatanja kritike

Posljednja dva desetljeća vjerske institucije u BiH koriste po sebi pozitivnu promjenu nastalu rasapom komunizma. Postale su punopravne sudionice javnoga govora o cjelokupnoj društveno-političkoj zbilji. Čak se nerijetko poslije pozicije prisilne šutnje suočavaju s pozicijom sudionika javne debate s posebnim autoritetom. Razumijevajući početna nesnalaženja s novom situacijom, mora se ipak kritički

zapaziti trajna navada vjerskih institucija u BiH da sudjeluju u javnoj debati o aktualnim problemima bez ozbiljne pripreme, koja je preduvjet odgovornosti za javnu riječ. Manjak pripreme ili drugačije kazano bontona u javnoj debati zakriva se redovito moralizatorskim brbljanjem. Naprosto, zaboravlja se da pravo sudjelovanja u javnoj debati za sobom vuče i specifične obveze.

Sučeljeni smo često ne samo s nespremnošću vjerskih institucija da odgovaraju za javno izgovorenu riječ (neovisno je li tu riječ izrekao vrhovni poglavar, vjerski službenik ili vjernik), nego i s nespremnošću da budu na raspolaganju javnosti za kritičko propitivanje javno zastupanih stavova i javne prakse, posebice ukoliko se ti stavovi i praksa negativno reflektiraju na sveopću društveno-politički zbilju. Bježeći od obveze da budu ne samo subjekt već i objekt javne debate (zahtjev transparentnosti), vjerske institucije gotovo svaku kritiku upućenu izvana olako proglašavaju fobijom: islamofobijom, kršćanstvo-fobijom, vrijeđanjem svetih spisa, stoljetnih religijsko-nacionalnih vrijednosti...

Ne negirajući postojanje zbiljskih fobija, ipak bi od vjerskih institucija u BiH nakon zakazanja u predvečerje i tijekom posljednjeg rata – doduše, svake na njoj svojstven način i u različitom stupnju – bilo za očekivati čisto ljudski, a kamoli ne vjernički (dakle, u smislu radikalizacije ljudskosti), više ponizne spremnosti za prihvaćanje kritičkih osvrta izvana. No, čini se kao da tim zakazanjima nisu zbiljski potresene, o čemu će domalo biti više riječi!

U svakom slučaju, javnost se više s pravom ne zadovoljava teoretskom ljepotom i uzvišenošću religijskih učenja, već odsudnim postaje jedino pitanje koliko je svaka religija (posebice vjerska institucija) konkretno pridonijela opraštanju, pomirenju ili socijalnoj pravdi u konkretnom društvu! Veličanstvenost religijskog učenja više ne može biti izgovor za neljudsku religijsku praksu, čemu uz javnost napose doprinose dezideologizirana teologija i sociologija religije! Riječ je zapravo o bolnom privikavanju vjerskih institucija u BiH na život *u svijetu od stakla*, kako je taj fenomen opisao Ž. Mardešić¹⁹,

¹⁹ Usp. Ž. Mardešić, *Svijet od stakla*, u: Ž. Mardešić, *Odgovornost kršćana za svijet*, Svjetlo riječi, Sarajevo–Zagreb 2005, str. 70–72.

dakle, u svijetu u kojem zahvaljujući medijima sve postaje prozirno, pa i zatajene političke zloupotrebe, novčane pronevjere i seksualni skandali u krilu vjerskih zajednica, naprosto, nevjernost vjerskih institucija temeljnim zahtjevima i vrijednostima izvorne tradicije na koju se pozivaju, što je posredno signal nevjernosti Bogu, koja se vazda mjeri stupnjem izdaje konkretnog marginaliziranog čovjeka. A upravo je u fenomenu svijeta od stakla Mardešić razaznavao razlog za radost jer priječi glumljenu i površnu vjeru, napominjući da dulje traju i bolje funkcioniraju sustavi koji svoju tamnu stranu ne poriču.²⁰ Već to je dostatno da se vjerske institucije u BiH kane obranaškoga govora o fobijama – a pitanje je li ta strategija ispravna i kad je riječ o pravim fobijama – svjedočeći temeljnu duhovnu istinu da je nedužnost uvijek puka tlapnja, a laž temeljna duhovna bolest, što potvrđuje i moderna psihologija.

Naposljetku, obranaško zatvaranje uz negiranje tamne strane i na osobnoj i na kolektivnoj razini za posljedicu ima patološke reakcije (mentalitet viktimizacije, neurotičnu uvjerenost u svjetske zavjere...) uz tragično finale. Nijedna narcisoidnost, koja nam je ustvari svima urođena, nije pogubnija od one koja je metafizički poduprta.

3. 2. Odsuće samokritike

Nesposobnost bosanskohercegovačkih vjerskih institucija da trijezno prihvate kritike izvana izravno je povezana s kroničnim nedostatkom samokritike u okrilju samih vjerskih zajednica / institucija, koju, važno je istaknuti, ne može zamijeniti nikakva kritika izvana.

Naš je problem, uvelike povijesno uvjetovan, to što gotovo i nemamo odraslih vjernika. Većina vjernika odgojena je u poslušničkom mentalitetu, dakle, nekritičkom i pasivnom duhu, što je posljedica, ne na zadnjem mjestu, života na razmeđu civilizacija, kultura i religija, mjestu gotovo trajnih sukoba, gdje je stalna prijetnja političko-religijskog neprijatelja zahtijevala zbijene redove, pa se iz tih razloga

²⁰ Usp. *Isto*, str. 71–72.

na našim prostorima u istom duhu još uvijek živi čak i politički. Ne čudi odviše što u takvom ozračju i vjerskim institucijama i državi odgovaraju gotovo isključivo konformistički podanici bez kritičkoga: proročkog duha i građanske odvažnosti.

No, danas hitno trebamo demokratizaciju vjerskih zajednica iznutra na osnovi koje će se oblikovati kritička masa vjernika sposobna iznutra slobodno propitivati i kreirati zbilju svake vjerske zajednice, pa time biti i konstruktivan dijaloški partner onoga hijerarhijsko-službenog u njima. Trebamo ustvari vjernike koji će spoznati da jesu i moraju biti subjekti u vjerskim zajednicama. I kod nas postaje sve snažnija »sociološka disonanca«, odnosno to da ono što vjerske institucije zagovaraju u društvu – demokracija, ljudska prava, sloboda pojedinca, jednakost svih, transparentnost... – nisu spremne dosljedno ili nikako provesti u samima sebi.²¹ Na to se nadovezuje još jedan nama svima zajednički problem, onaj pripadanja, kojim je odsudno obilježen i teološki govor odnosno javni govor vjerskih institucija u BiH, ali i u regiji uopće.

3. 3. Bez umijeća pripadanja

Umijeće istinskog pripadanja još uvijek nam je daleko. Razlog tomu je nadasve naše zanemarivanje prirodno-animalnih automatizama, koji uvjetuju naše grupno ponašanje, tlo grupnog egoizma i nesnošljivosti, i naš strah od samoće. Samo u samoći, međutim, može stasati zbiljska osobnost. Bez nutarnje samoće nema slobode i odgovornosti. Samo onaj tko zna biti sam – samotnik – može pripadati na pravi način, jer u samoći se prima dar izravnog doživljaja zbilje kao sjedinjenosti svega sa svime u Bogu. Postavši u samoći svjestan tog jedinstva, samotnik se vraća u svijet ispunjen uviđavnosti i sućuti prema svima, sposoban čak ljubiti i neprijatelje, jer je u samoći iskusio da je i on sam ljubljen od Boga, unatoč vlastitoj nevrjednosti (spoj kontemplacija i akcije).

²¹ O toj »sociološkoj disonanci« pogledati M. Volf, *Trinität und Gemeinschaft – Eine ökumenische Ekklesiologie*. Grünewald – Neukirchener, Mainz–Neukirchen–Vluyn, 1996, str. 17.

Za samotnika Bog postaje »tlo« apsolutne slobode s kojeg može prirodnim grupama pripadati s kritičkim odmakom; izvor konačne sigurnosti i zaštićenosti samotnika više nije prirodna grupa nego sam Bog. Zato se duhovni život i začinj u samoći.

No, čovjek koji bježi od samoće postaje nesposoban za istinsko zajedništvo. Njegovo pripadanje, svejedno je li riječ o nacionalnoj, religijskoj ili stranačko-političkoj zajednici, nije ništa do ustrašeni bijeg od sebe, utapanje u grupi, skopčano sa žrtvovanjem vlastitoga ja: osobne odgovornosti, slobode, krivnje ili misli. Grupa je za takvog čovjeka opijum koji otupljuje njegov strah od samoće, pa nije začudo da na pogrešan način kuša potvrditi sebe, zaliječiti razdijeljenost u sebi, i to isključivanjem drugih, doživljavajući patološki svaku različitost i drugost kao prijetnju. Grupa sačinjena od takvih pojedinaca postaje kotao kolektivističkog fanatizma, a njezin je Bog tek totem grupe, idol žedan ljudske krvi.²² Nažalost, jezik vjerskih institucija u BiH nerijetko odaje upravo robovanje prirodno-animalnim mehanizmima grupnog egoizma i nesnošljivosti, odnosno neprevladani strah od samoće u vjernika. Naše su vjerske zajednice još uvijek dominantno sačinjene od nesigurnih i ugroženih pojedinaca koji sigurnost i zaštitu traže u grupi. Da bi im dala oslonac, grupa mora biti snažna, a to znači smanjiti dodir s onima izvana. Gubljenje dodira s onima izvana za sobom povlači uvećanje podozrivosti i osjećaja ugroženosti. Radikalizacija grupe i destabilizacija društva su neminovne posljedice.²³

Autentične religijske poruke čovjeka pak oslobađaju ne samo straha od samoće, nego i spona grupe. Vjera u božanskog Boga svih ljudi – ta svi smo djeca Božja – vjerniku zabranjuje podjelu na »nas« i »druge«; umjesto »grupnih interesa«, bilo nacionalnih ili religijskih, pred vjernikom je zadaća služenja čovjeku, jer mu sigurnost više nije položena u prirodnoj grupi, pa niti u naciji, nego u apsolutno slobodnom biću, Bogu. Otuda vjerniku snaga da preraste prirodnu grupu, djelujući iz nutarnje slobode i bogatstva, protivno egoističnim normama prirodne

²² Usp. A. Kristić, »Thomas Merton – Mistika i otpor«, *Svjetlo riječi*, XXVII(2009), 319, str. 45–47.

²³ O mehanizmima ugrožene grupe pogledati: V. Bajsić, »Mehanizmi grupnog ponašanja – Granice čovjekovih mogućnosti«, *Bosna franciscana*, 1(1993), str. 31–46.

grupe. O tome je proročki i ustrajno na našim prostorima posebice pisao hrvatski katolički teolog V. Bajsić: »Ono što Krist zapravo zahtijeva jest to da se kršćanin ne smije nikada *utopiti* u svojoj grupi, pa bila to i sama Crkva, jer će time samo izopačiti Crkvu i sniziti je na razinu čopora. Apsolutiziranje interesa Crkve kao grupe dovodi neminovno do inkvizicije i spaljivanja vještica. Crkvena je doktrina, kako rekosmo, da Bog stvara svaku pojedinu dušu, tj. čovjek nije samo dio grupe, bilo narodne bilo crkvene duše, nego je biće koje se nikada ne može posvema 'svrstati', pa ga i ne smijemo nikada promatrati samo kao pripadnika neke grupe. Njegova svijest koja izražava njegovu osobnu slobodu i odgovornost, koju mu nitko ne može oduzeti niti je sam može nekome prepustiti, ne smije se utopiti ni u kakvoj etničkoj ili 'crkvenoj' savjesti. Zahtjev da se ljubi neprijatelj moguće je provesti tek tako da se svi ljudi smatraju pripadnicima 'naše grupe', tj. našima. Napokon je Krist za sve umro i svi su djeca Božja. Crkva zato ne smije biti neka zatvorena grupa koja se ponaša po 'naravi stvari', te se stoga ne može dobro uspoređivati s drugim grupama. Ona je grupa svoje vrste, već otrpve otvorena svima, a njezin je 'grupni interes' to da služi čovjeku a nikako da ga instrumentalizira u svrhu jačanja svoje grupne moći, možda samoga pustoga broja svojih pripadnika. Njezina bi zadaća morala biti mijenjati grupne mehanizme dokle je to moguće, a ne služiti se njima da se sama brani ili nameće drugima kao grupa...«²⁴ Dok ta svijest ne prožme govor vjerskih institucija u BiH, robovat ćemo političko-religijskom nacionalizmu, a naše će tobožnje štovanje Boga biti samo značka ispod koje ćemo licemjerno i dalje tjerati naše prirodno-animalne instinkte grupnog egoizma i nesnošljivosti, kao što su ta značka u nekim drugim vremenima, ne tako davno, bile totalitarističke ideologije, fašizam i komunizam.

Dakle, bez te svijesti bosanskohercegovački teološki govor, uključujući javni govor vjerskih institucija u BiH, nije i neće biti u stanju preobraziti naš pogubni način življenja i izražavanja ljubavi prema domovini i narodu. A naša ljubav prema domovini i narodu u

²⁴ V. Bajsić, *Crkva i grupni čovjek*, u: V. Bajsić, *Život i problemi crkvene zajednice*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2000, str. 120. Taj članak prvotno je objavljen u: *Bogoslovna smotra* (1980), 2/3, str. 218–233.

pravilu nije ništa do idolatrija samih sebe. Razlog tomu je to što ta ljubav ne izvire iz sućuti nego iz osjećaja nacionalne veličine, kako to oštroumno zamjećuje S. Weil. A u području nacionalne oholosti i sebičnosti nema mjesta za obzir prema drugima, priznanje vlastite krivnje i ograničenje želja; sve to predstavlja zločin, čak svetogrđe. Zato ljubav koja izvire iz osjećaja nacionalne veličine nije legitimna za kršćanina – a to ne bi smjela biti niti za jednog autentičnog vjernika! – jer nema boju kršćanske poniznosti, slobodne kristovske usmjerenosti prema dolje. Kršćaninu je po uzoru na Krista primjerena samo sućut prema domovini i narodu. To je osjećaj bolne nježnosti za nešto lijepo, lomno i prolazno. Domovinu i narod treba voljeti kao nešto zemaljsko. Za razliku od nacionalne veličine, po naravi isključive, sućut je univerzalna, ali i sposobna razlikovati dobro i zlo. Očiju otvorenih i za dobro i za zlo, i u jednome i u drugome nalazi razlog za ljubav. Zapažajući nepravde, laži i zločine u prošlosti i sadašnjosti domovine i naroda, bez prikriivanja i prešućivanja, sućut ne postaje manja nego bolnija; za nju je i zločin razlog približavanja da bi se podijelio sram.²⁵

3. 4. Govor bešćutne usredotočenosti na sebe

Nije začudo da je govor vjerskih institucija u BiH, duboko obilježen grupnim egoizmom i nesnošljivošću, ujedno govor u kojem nema djelatne sućuti za konkretne žrtve bosanskohercegovačkog društveno-političkog ambijenta, pri čemu prvenstveno mislim na žrtve nacionalističke mržnje (ne samo one pogođene mržnjom, nego i na same mrzitelje) i na žrtve socijalne nepravde, pri čemu je napadni govor o nacionalnim interesima, pa barem je to jasno, tek smokvin list iza kojeg se skrivaju tvorcima socijalne nepravde. Još uvijek od vjerskih institucija u BiH nismo čuli jasnu i konkretnu javnu osudu (a kamoli radikalni raskid) s konkretnim tvorcima socijalne nepravde i raspirateljima nacionalne mržnje, pri čemu tvorcima socijalne nepravde i

²⁵ Usp. A. Kristić, »Simone Weil – Kršćanka izvan Crkve«, *Svjetlo riječi*, XXVII(2009), 321, str. 45–47.

nacionalne mržnje ništa i nije bolji zaklon do načelnih osuda socijalne nepravde i nacionalističkih omraza, koje se, istina, začuju od vremena do vremena od eksponenata vjerskih institucija.

U očima ljudi pogođenih socijalnom nepravdom i nacionalističkom mržnjom vjerske institucije zapletene u takav načelan govor izgledaju poput svećenika i levita iz Isusove prispodobe o dobrom Samaritanu koji naprosto zatvorenih očiju i srca prolazi drugom stranom ulice pored obespravljenih i poniženih ljudi, kojih je iz dana u dan sve više. A u srcu takvih vjerskih institucija i vrhunska molitva bez sumnje postaje vrhunska blasfemija. Ta bešćutnost u govoru i djelima spram konkretnih žrtava društveno-političkih prilika u BiH usko je povezana s grčevitom zabrinutošću vjerskih institucija za vlastiti opstanak. Ta briga vjerske institucije gura u oportunističke, više ili manje javne, saveze s društveno-političkim strukturama odgovornima za neljudsko stanje u BiH, nadasve nacionalističku podjelu zemlje i rastuću socijalnu nepravdu.

Za autentične vjerske institucije opstanak je pak Božji problem – primjerice Crkva vjeruje u Kristovo obećanje nepobjedivosti – a njezin je problem beskompromisno zalaganje za konkretne društveno-političke žrtve, što za sobom povlači gotovo u pravilu sukob s tvorcima nepravde. Tek se u rizičnom zalaganju za žrtve pokazuje iz čega žive vjerske institucije, iz vjere u Boga ili iz vjere u neljudska političko-ekonomska savezništva.

Kazavši da kad uistinu radi, Crkva radi protiv opstanka Crkve, talijanski kršćanski filozof G. Vattimo pogodio je bez sumnje paradoksalnu bit svih autentičnih vjerskih institucija: razlog njihova postojanja je uvijek izvan njih samih!²⁶

Dakle, apsolutiziranje institucionalne slobode od strane vjerskih institucija uvijek je za posljedicu imalo žrtvovanje slobode navještaja Božje riječi, odnosno etičke konkretnosti Božje objave. Skriveno iz načelnih osuda socijalne nepravde, političarenja, mržnje ili rata vjerske institucije spašavaju istina sebe, ali na cjedilu ostavljaju konkretnog

²⁶ Usp. R. Rorty / G. Vattimo / S. Zabala, »Kakva je budućnost religije nakon metafizičke?«, *Europski glasnik*, XII(2007), 12, str. 260.

čovjeka, mrvljenog zupčanicima moći i dobiti. Politički korektne, vjerske institucije načelnošću izdaju uvijek etički konkretnu Božju riječ u čijem središtu je zahtjev za socijalnom pravdom i mirom.²⁷

Sučeljeni smo zapravo i u BiH s fenomenom institucionalizma, odnosno bosanskohercegovačke vjerske institucije više ili manje ponašaju se kao da su ljudi zarad njih, a ne one zarad ljudi.²⁸ Kamo sreće da su vjerske institucije u BiH onoliko strasti uložile primjerice u obranu otpuštenih radnika, žrtava kriminalnih pretvorbi mnoštva poduzeća, koliko za po sebi opravdana pitanja o povratu imovine vjerskim institucijama, zakonskom reguliranju položaja vjerskih zajednica u državi ili tretiranju vjerskih institucija u medijima. Tada se za njih ne bi moglo reći da nerijetko ostaju nijeme kad trebaju protestirati, a protestiraju kad trebaju ostati nijeme.

Ukratko, vjerske institucije u BiH još uvijek odaju feudalno-birokratski profil koji bi pod hitno trebalo preobraziti u onaj osobni, kako bi i sama vjera postala osobna i time svjedočka, a ne ideološka zakrpa. Dakle, prava sloboda vjerskih institucija ne ogleda se u materijalno-institucionalnoj sigurnosti institucija, već u stupnju slobode institucija za djelatnu obranu konkretnog ugroženog čovjeka, čak i pod cijenu da se sama vjerska institucija nađe među žrtvama, što se uvijek jasno ogleda i u javnom govoru institucija, njegovoj etičkoj načelnosti i konkretnosti.

3. 5. Relativistički govor bez stvaralaštva

Zamjetna je i u javnom govoru vjerskih institucija u BiH česta osuda relativizma u postmodernom svijetu. Taj je govor licemjerman, čak i onda kad izriče formalne istine, jer same vjerske institucije već dugo relativiziraju vlastite religijske tradicije na koje se pozivaju, i to ono vrhunsko u njima kao što su zahtjev za socijalnom pravdom, nenasiljem, opraštanjem, mirotvorstvom, svim onim što u očima »svijeta«

²⁷ Usp. A. Kristić, *Papa Ivan XXIII – San o Crkvi služjenja*, str. 45–47.

²⁸ Izričito o katoličkom institucionalizmu pogledati: A. Kristić, »Institucionalni katolicizam«, *Bobovac*, XIV(2008), 165, str. 6–7.

izgleda kao ludost, ali što se ubraja u bit autentično religioznog, na način božanske preobrazbe svijeta.

Prevladavanje tog relativizma, opravdavanog nacionalnim interesima ili institucionalnom sigurnošću, u govoru vjerskih institucija omogućio bi im da ujedno sačuvaju svoj identitet i relevantnost u društvu, što je odsudni problem religija uopće u svijetu, jer bi povratkom svojoj biti bile u stanju u društvo unositi nešto novo, sadržaje koje ne mogu pružiti politički, ekonomski ili znanstveni programi. Da i ne spominjemo da se bijeg od svoje biti, zakona svoga bića, uvijek plaća frustriranošću i mahnitošću.²⁹

Ukoliko bi to učinile, vjerske institucije u BiH ne bi i dalje, gotovo redovito, oponašale »diskurs sporenja o pravima«, koji prevladava bosanskohercegovačkim društveno-političkim ambijentom, nego bi vlastitim primjerom (govorom i djelima) poticale vjernike i građane uopće na dragovoljno prihvaćanje dužnosti u svrhu jačanja prava. Tada bi bile u stanju napraviti i odmak od političkoga govora kakav je u BiH, govor straha, podjela, prkosa, govor erosa bez etosa i *ratia*, pa religijski govor ne bi bio govor zbijanja vlastitih redova, govor zaštite svoga teritorija, govor zastrašivanja neprijatelja. U tom slučaju mogle bi pridonijeti drugačijem pamćenju prošlosti, zasnovanom ne na selektivno-biološkom pamćenju (zlopamćenju), nego na očišćenom pamćenju, dakle, pamćenju u kojem se spajaju sjećanja na vlastitu pretrpljenu patnju i sjećanje na zlo koje smo mi nanijeli drugima, kako prošlost ne bi bila razlog novih sukoba i mržnji.

Dakle, vjerske institucije u BiH pozvane su u društvo unijeti nešto novo, odnosno nepatvorenu religijsku logiku – *Trebamo učiniti prvi korak prema drugima čak i ako na njega neće biti odgovora!* – a ne robovski oponašati političku, zapravo politikantsku logiku – *Trebamo sačuvati svoje položaje!*

Dostatno je čak i površno prelistati bosanskohercegovački vjerski tisak pa zapaziti da li i u BiH vjerske institucije izbjegavanje govora

²⁹ O tome je instruktivno pogledati knjigu u kojoj kao ogledni primjer služi analiza smislenosti redovničke egzistencije danas kao religiozne egzistencije *par excellence*: J. B. Metz / T. R. Peters, *Pasija za Boga i zbog Boga*. Svjetlo riječi, Sarajevo–Zagreb 2009.

o konkretnim životnim problemima i pitanjima (pomirenje, nenasilje, socijalna pravda...) plaćaju zapadanjem u banalan govor o tome tko što smije nositi, kako izgledati, s kim se družiti, kako će se listati sveta knjiga... iznad čega se izdižu tek rijetke iznimke poput mjesečnika bosanskih franjevaca *Svjetlo riječi*.

Suvišne u svijetu, zbog relativističkog bijega od samih sebe, izazivat će sve više podsmijeh i prezir. Ali to je neizbježna cijena relativističkog govora bez stvaralaštva, novosti, imaginacije...

3. 6. Govor onkraj povijesti

Sve do sada rečeno signalizira da javnom govoru vjerskih institucija u BiH ne polazi za rukom očuvati vjernost spram jednog od temeljnih zahtijeva autentičnoga teološkoga govora: taj govor mora biti povijestan, govor određen poviješću i govor za povijest. Ne treba smetnuti s uma da bez hrabrosti za stvaranje povijesti, što može samo povijestan govor (i djela), postajemo njezini bijedni objekti. Dakle, autentičan govor vjerskih institucija ne smije biti govor samodostatne spekulacije koja se hrani iznutra, nematerijalni i apsolutni govor.³⁰

Da je tomu tako, europska kršćanska teologija uvjerala se na krajnje bolan način suočavajući se tragedijom Auschwitz, odgovornošću kršćana za taj »šok kontingencije« dvadesetog stoljeća. Taj »šok kontingencije«, iznova je tu istinu morala usvojiti europska kršćanska teologija, zabranjuje o Bogu govoriti apstraktnim pojmovljem, dakle, svaku vrst govora imunoga na konkretne ljudske patnje.³¹ Govoriti o Bogu može se autentično samo lica okrenutog svijetu, povijesnoj patnji konkretnih ljudi, što ustrajno ponavlja katolički teolog J. B. Metz.

Reći Bog u Isusovom smislu, podsjetit će taj teolog, znači dopustiti da nas tuđa patnja potrese u našoj religijskoj sigurnosti, pa tako tuđe trpljenje postaje religioznom provokacijom, koja nas sili na praksu

³⁰ Usp. R. A. Alves, *Teologija ljudske nade*, str. 161–162.

³¹ Usp. J. B. Metz, *Bog i vrijeme – Teologija i metafizika na razmeđu moderne*, u: *Religija, moderna, postmoderna: filozofsko-teološka razmatranja*, Hegelovo društvo / Hrvatski studiji – Studia Croatica, Zadar–Zagreb, str. 51.

su-patnje, a samu pobožnost uznemiruje patničkim pitanjem koje se vraća Bogu.³² Ne biti fiksiran za tuđu krivnju nego osjetljiv za tuđu patnju zadaća je autentičnoga teološkoga govora, pa i javnoga govora vjerskih institucija, što nije ništa drugo do vjernost povijesti. To je uvidjela, kao i svi autentični kršćani, i S. Weil, za koju je željeti istinu značilo uvijek željeti izravni kontakt sa zbiljom – sa životom izrabljenih i prezrenih – jer svijet valja voljeti kakav jest ne izmišljajući. Početak zla u nama gubitak je dodira sa zbiljom, prevlast ugodnih sanjarija, a pouzdan znak zbiljnosti zbilje njezina okrutnost i hrpavost. Zato se, strastveno zaokupljena socijalnom pravdom, S. Weil uvijek stavljala na stranu potlačenih kao pravda koja uvijek bježi iz pobjedničkog tabora.³³

Takav bi morao biti, a u velikoj mjeri ili čak uopće nije, javni govor vjerskih institucija u BiH, dakle, to ne bi smio biti govor onkraj povijesti, govor mimo života izrabljenih i prezrenih.

A razlog tog zlokobnog »nije« nadasve je u tome što vjerske institucije u BiH, ali i one u regiji, još uvijek nisu potresene našim domaćim »šokom kontingencije« iz posljednjeg rata kojeg simboliziraju nadasve imena tri grada: Vukovara, Sarajeva i Srebrenice. Iako će o mehanizmima bijega od povijesti u govoru vjerskih institucija u BiH biti kasnije govora, naznačimo već sada da su dvije temeljne strategije bijega od povijesti odnosno od života potlačenih: religijsko-politički nacionalizam i fundamentalističko-karizmatični pokreti, odnosno metafizičko podupiranje nepovijesnih nacionalističkih mitova i intimistička duhovnost.

Dakle, hitno bi se i u javnom govoru vjerskih institucija u BiH morala nazirati istina da nas Božja riječ ne udaljava od povijesti, pa to ne bi smio niti javni govor vjerskih institucija, nego nas približava povijesti i odgovornom sudjelovanju u njoj, štoviše naređuje nam odgovorno sudjelovanje u povijesnoj areni, i to u korist potlačenih.³⁴

³² Usp. J. B. Metz, *Memoria passionis – Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, str. 41.

³³ Usp. A. Kristić, »Simone Weil – Kršćanka izvan Crkve«, *Svjetlo riječi*, XXVII(2009), 321, str. 45–47.

³⁴ Usp. R. A. Alves, *Teologija ljudske nade*, str. 162.

Zato je govor vjerskih institucija, ukoliko je autentičan, ne samo povijestan, nego uvijek i proročki; mora poticati na solidarni angažman u korist žrtava i borbu protiv nepravednih struktura; bez tog angažmana bit će tek puka ideologija koju obilježava posvemašnji lom između riječi i djela.

3. 7. Govor protiv sekularizacije

Sekularizacija – izvorno biblijski proces! – kao radikalna desakralizacija svih prirodnih i povijesnih pojava nužna je oznaka autentičnoga teološkoga govora, što je ujedno važan aspekt proročke dimenzije teološkoga govora.³⁵ Govor vjerskih institucija u BiH ne samo da u tome biblijskom smislu nije sekularan i sekularizirajući, što bi podrazumijevalo obračun s političkim idolopoklonstvom i religijsko-političkim nacionalizmom (također zahtjev Dekaloga, i to prve zapovijedi), nego se čak sekularnost nerijetko napada kao nešto protureligijsko, što bi se moglo reći tek za jednu posve drugu pojavu, onu sekularizma. Dakle, zadaću teološkoga, pa i javnoga govora vjerskih institucija, predstavlja čuvanje praznog mjesta za Boga u srcu ljudi, i to tako što će uvijek iznova rušiti idole, nadasve oboženu naciju, ekonomski probitak i vođe, svejedno bile to političke ili religijske, jer idoli, lažna božanstva, onemogućuju budućnost.

U suvremenoj teologiji, nadahnutoj izvornom biblijskom sekularizacijom, transcendencija se ne razumijeva metafizički, dakle, u smislu da ona onemogućuje slobodno i odgovorno ljudsko djelovanje, nego je ona posred života kao stalno relativiziranje sadašnjosti i otvaranje novih mogućnosti, kao relativiziranje svih zemaljskih pojava i likova.³⁶ Priliči joj, dakle, paradigma »putnika« odnosno »svete nesigurnosti« jer je protiv statičnog identiteta, posvećenih nacionalističkih projekata, tobože božanski savršenih!

Tako bi i u govoru vjerskih institucija u BiH morao vladati stav nepovjerenja prema svakome, pojedincu ili skupini koja za sebe

³⁵ Usp. *Isto*, str. 164–165.

³⁶ Usp. *Isto*, str. 41–45.

pokušava prigrabiti atribute apsolutnoga, a ne stav oportunitizma; a povlašten oblik tog nepovjerenja humor su i satira, dakle, ismijavanje svih ovozemaljskih sakralizirajućih pokušaja, što je kronični nedostatak javnoga govora bosanskohercegovačkih vjerskih institucija i teologije u BiH uopće. Na taj bi način javni govor vjerskih institucija izbjegao kušnji da od činjenica stvara sustav vrijednosti; umjesto toga bi imenovao stvari koje nedostaju, oduzimao magičnu snagu stvarima koje jesu, i eto nas opet kod imaginacije i stvaralaštva kao preduvjeta čovjeka oslobođena za budućnost.³⁷

Da bi teološki govor, pa i govor vjerskih institucija morao biti sekularno-sekularizirajući govor satire i humora, dakle, ikonoklastički govor subverzivnosti, koji nas podsjeća da nijedna sadašnjost nije konačna i da ništa zemaljsko nije apsolutno, govori i mistička duhovnost. Svi grijesi zapravo izviru iz pokušaja da čovjek nutarnju prazninu nastalu uništavanjem vlastitog »ja« ili preko gubitka voljene osobe ispuni zabavom, slavom ili religijskim iskustvima. To činimo jer se bojimo da bi se u njih mogao ušuljati Bog. Praznini, unatoč tome, treba dopustiti da se preobrazi u glad za Bogom, a krhkost života u glad za izvorom života. No, praznina je čovjeku neizdrživa. Neutaživa žeđ za apsolutnim, urođena sposobnost obožavanja, neiskorjenjiva potreba za predanjem, tjera ga na izbor između idolatrije i Boga. Poniznost je u čovjeku, ali smo često ponizni pred lažnim bogovima, kaže S. Weil.³⁸

Zato je zadaća teološkoga govora pa i javnoga govora vjerskih institucija proročki podsjećati da u svijetu nužnosti nema ničeg apsolutnog čime bi čovjek mogao popuniti nutarnju prazninu. Sve zemaljsko je pregrada, ali i prolaz do Boga, sredstvo nalik mostu (*metaxa*), koji valja prijeći, a ne na njemu graditi nebodere. Bit zemaljskog je, dakle, posredništvo. Čovjeku su potrebna relativna zemaljska dobra – ognjište, zavičaj, tradicija... – ali ne kao nadomjestak već stepenica do Boga. Voljeti Boga preko zemaljskih stvari. Ali to uviđa samo onaj tko Boga ljubi nadnaravnom ljubavlju. Većina od zemaljskih stvari

³⁷ Usp. *Isto*, str. 167–169.

³⁸ Usp. S. Weil, *Težina i milost*, str. 95–96.

čini nadomjestak za Boga, materijal za zatrpavanje nutarnje praznine, predmet obožavanja.³⁹ Pravoga Boga obožava onaj tko uvjetne stvari voli samo uvjetno. A od toga nije izuzet niti vlastiti narod, vlastita domovina, vlastita partija, vlastita religija, vlastita vjerska institucija / zajednica. Priječiti da te zbilje zaposjednu mjesto u čovjeku koje pripada božanskom Bogu, jedinom Apsolutu, znači njegovati sekularno-sekularizirajući govor satire i humora. Dakle, to je hitna zadaća govora i djelovanja vjerskih institucija u BiH, pozvanih da čak i same sebe u tome smislu uvijek iznova relativiziraju.

A sve to skupa znači da govor vjerskih zajednica mora biti vrhunski *govor trijeznosti i racionalnosti!*

3. 8. *Govor poricanja krivnje*

Opisana negativna obilježja javnoga govora vjerskih institucija u BiH kao izvorište, prema mojemu sudu, imaju nesposobnost vjerskih institucija da priznaju konkretnu (su)krivnju, i to ne samo za posljednji rat u čijem vihoru se raspala Jugoslavija, nego i za ranije krvave sukoba na našim područjima, premda, naravno, nije moguće govoriti o isključivoj krivnji vjerskih institucija za te sukobe, koji uostalom nikada nisu niti imali samo isključivo lokalne uzroke.

Doista, u javnom govoru vjerskih institucija u BiH još uvijek nema niti naznaka suočavanja i priznanja povijesnih krivnji za spomenute sukobe, počevši od onoga posljednjeg iz 90-ih godina prošlog stoljeća. A samo bi bespoštedna istina prema samima sebi tim vjerskim institucijama povratila jednostavnost i čestitost, priprostu ljudskost naprosto, koju su sve, premda ne u istom stupnju, u sukobima nesumnjivo izgubile.

Riječ je u biti o krivnji koja se korijeni u višestoljetnom kompromisu u okrilju vjerskih institucija u BiH, ali i cjelokupnoj regiji, između nacionalističkog i etičke konkretnosti božanskih objava na kojima se temelje religijske tradicije u BiH, i to u korist nacionalističkog

³⁹ Usp. *Isto*, str. 183–186.

s gušenjem etičkoga karaktera božanskih objava koji se posebice očituje u Dekalogu.

Priznanje krivnje je pak i kad su u pitanju vjerske institucije pred-uvjet njihova opravdanja i obnove, ljudske koliko i vjerničke.

Na posebno radikalnan način taj se zahtjev tiče institucija koje se diče kršćanskim imenom jer jedino u spoznaji krivnje započinje proces čovjekova suoblikovanja s Kristom, kako je to istaknuo njemački pastor, žrtva nacista, D. Bonhoeffer, priznajući zastupnički u ime obnove povijesne krivnje svoje vlastite Crkve, skrivljene u vremenu nacionalsocijalizma.⁴⁰ Važna su nam u tome smislu Bonhoefferova zapažanja jer nas podsjećaju na obilježja autentičnog priznanja krivnje – odsudnog izazova za vjerske institucije u BiH i regiji – a koja je po njemu, kad su u pitanju kršćanske zajednice, uvijek jedinstveni znak Kristove milosti i početak suoblikovanja Kristu, što je bit kršćanske etike i života uopće.

Prvo, autentično priznanje krivnje uvijek se zbiva bez osvrtnja na sukrivce: »Ono [priznanje krivnje] je strogo ekskluzivno time što svu krivnju preuzima na sebe. Tamo gdje se još računa i odvaguje, na mjesto priznanja krivnje s obzirom na Kristov lik stupa neplodni moral samopravednosti.«⁴¹ Nepatvorena religijska logika i tu je ta da svaki grijeh nekog drugog mogu opravdati, samo svoj vlastiti grijeh ostaje krivnja koju nikada ne mogu opravdati. To ne vrijedi samo za pojedince nego i za vjerske institucije, zasigurno za one kršćanske. Drugo, te krivnje ne smiju biti načelne, nego konkretne, kao što su krivnja za bezbožnost masa, krivnja za otpad vlasti od Boga, krivnja za smrt odgovornog djelovanja, krivnja za iskorištavanje radne snage, krivnja za život slabih i nemoćnih, krivnja za opsjednutost čašću, sigurnošću i bogatstvom koje ne priliči vjerskim institucijama, zapravo krivnja za svih 10 zapovijedi Dekaloga. Treće, obrana od priznanja konkretnih povijesnih krivnja od strane vjerskih institucija pod izlikom da su u odsudnim trenucima bile zapriječene da se upuste u borbu s

⁴⁰ Riječ je zapravo o poglavlju *Etike* D. Bonhoeffer naslovljenom *Krivnja, opravdanja, obnova*. Pogledati u: D. Bonhoeffer, *Etika*. Ex libris–Synopsis, Rijeka–Zagreb 2009, str. 149–156.

⁴¹ D. Bonhoeffer, *Etika*, str. 148.

protuljudskim i protubožanskim silama jer bi tako dovele u pitanje bogoslužje i zajedničarski život odnosno same sebe izraz je okorjele bezbožnosti.

U tome smislu, napose zbog kršćanskih vjerskih institucija, važno je doslovce prenijeti Bonhoefferove riječi jer se radi o naširoko rasprostranjenoj navadi među vjerskim institucijama u BiH i regiji: »Tako govori nevjernik koji u priznanju krivnje ne spoznaje ponovno zadobivanje lika Isusa Krista, koji je nosio grijeha svijeta, nego samo opasno moralno degradiranje. Slobodno priznanje krivnje čak ne predstavlja nešto što bi se moglo učiniti ali i izbjeći, nego proboj lika Isusa Krista u Crkvu; Crkva dopušta da se na njoj dogodi ili pak prestaje biti Kristova Crkva. Onaj tko guši ili upropaštava priznanje krivnje od strane Crkve, taj čak postaje na beznadežan način kriv prema Kristu. Time što priznaje krivnju, Crkva ne razrješava ljude vlastitog priznanja krivnje, nego ih poziva u zajednicu priznanja krivnje.«⁴²

Dakle, vjerske institucije u BiH pozvane su da postanu zajednice priznanja krivnje jer će bez toga i dalje ispražnjene od autentične religijske logike biti najveći kočničari društveno-političke obnove umjesto da budu njezine predvodnice, i to prvenstveno priznanjem svojih konkretnih povijesnih krivnji. Opet se to na izniman način tiče kršćanskih vjerskih institucija jer samo priznanjem svojih krivnji mogu zadobiti udioništvo u Kristovu liku, liku onoga koji nas je, prema kršćanskom učenju, spasio tako što je na sebe dobrovoljno preuzeo naše krivnje.

4. Uspostava dijagnoze

Na osnovi opisanih simptoma koji, prema mome sudu, obilježavaju javni govor vjerskih institucija u BiH kao svojevrsan teološki govor, ali i javni govor vjerskih institucija u cjelokupnoj regiji, da se utemeljeno ustvrditi da javni govor vjerskih institucija u BiH, uzevši ga u cjelini, boluje od *apatije teološkog idealizma*, odnosno *pogubne*

⁴² Usp. *Isto*, str. 151–152.

zapletenosti u načelan i frazeološki govor, što je znak da od te iste bolesti boluje i sama teologija u BiH.

Već je naznačeno da je ta bolest plod veće ili manje rastrganosti vjerskih institucija u BiH između etičke konkretnosti božanske objave/a i neljudskih političko-društvenih sila koje se kušaju legitimirati svetim, a te su sile u BiH nacionalističke provenijencije, što znači da, apsolutizirajući tlo, krv i rasu, poriču bit svake autentične religijske poruke koja mora biti poruka slobode i duha.

Te se političko-društvene sile, bez bilo kakve istinske katarze od 90-ih godina prošlog stoljeća do danas unatoč strahotama rata, po potrebi kušaju u masi legitimirati uz pomoć vjerskih institucija, što u njima uvijek iznova rađa mukom izbora: Prevladati strah od moguće propasti, pa se tim neljudskim društveno-političkim silama bespoštedno oduprijeti? Ili im se pragmatično prikloniti u maniri dodvoravanja ili totalnog izručenja, što svakoj vjerskoj instituciji izvan svake sumnje osigurava vrhunsku društvenu, političku i ekonomsku moć i ugled? Rastrgane tom mukom, kao razroki uznici vječitog sukoba, vjerske institucije u BiH (ali i u cijeloj regiji!) u prijelomnim vremenskim razdobljima, kao što je bilo ono 90-ih godina prošlog stoljeća, ostaju bez sustavnog institucionalnog odgovornog djelovanja, a čast im, ako uopće, spašavaju odvažni pojedinci, noseći nerijetko križ osude i prezira u vlastitim zajednicama. Umjesto da u izazovnim vremenima izriču konkretne upute u konkretnim situacijama konkretnim ljudima, dakle, konkretne zapovijedi za konkretno vrijeme, mjesto i osobe, one u ime institucionalne sigurnosti i političke korektnosti pribjegavaju frazeološkom i načelnom etičkom govoru. Ali odijeljene od konkretnih određenja – vezanosti uz konkretne osobe, vrijeme i mjesta – božanske zapovijedi u kojima se korijeni etički govor i sam taj etički govor gube svoje ovlaštenje i težinu, zbiva se posvemašnje razaranje etičkog govora i božanskih zapovijedi, njima ovladava apsolutna nemoć.⁴³

Dakle, vjerske institucije nisu pozvane naprosto deklamirati opća etička načela i dogmatski ispravne sadržaje vjere, nekakve

⁴³ Usp. *Isto*, str. 361.

vječne istine, nego zakoračiti u konkretnu zbilju i u svijesti o vlastitoj ograničenosti, ali i Božjoj milosti, usuditi se formulirati ono zapovjedbano i nužno »ovdje i sada«, one istine koje vrijede danas, baš za nas u našoj konkretnoj društveno-političkoj zbilji.⁴⁴

Konkretno, u predvečerje posljednjeg rata 90-ih godina prošlog stoljeća nije dostajalo da vjerske institucije načelno osuđuju rat kao zlo, nego da konkretno osude konkretni rat koji se spremao i konkretne političko-društvene sile koje su taj rat spremale (napose, one koje su se pozivale na njihovu religijsko-nacionalnu tradiciju), te da vjernicima zabrane – a za to nadasve ima mjesta, čak bezuvjetne nužnosti u kršćanskom nauku – da u svoje ruke uzmu oružje predvođeni tim neljudskim društveno-političkim silama.

Takav je zahtjev primjerice 1934. na danskom otoku Fanøu pred Svjetskim savezom i Svjetskim vijećem za praktično kršćanstvo postavio D. Bonhoeffer svjestan nadolazeće katastrofe Drugoga svjetskog rata. Tvrdeći da se teološki ne smije miješati mir i sigurnost – »Mir znači u potpunosti se izručiti Božjem nalogu i ne tražiti jamstava, nego u vjeri i poslušnosti dati svemoćnom Bogu povijest naroda u ruke, umjesto da samoživo želimo njome upravljati. U borbama se ne pobjeđuje oružjem, nego s Bogom.«⁴⁵ – proročki je pred kršćanske crkve stavio istinu da će konkretni Božji nalog ispuniti samo ukoliko kršćane bezuvjetno pozovu na mir, na što su obvezane vjerom u Krista Kneza mira: »Samo veliki ekumenski koncil svete Kristove Crkve iz cijelog svijeta može reći da svijet mora primiti riječ mira škrgućući zubima i da narodi moraju biti sretni zato što će Kristova Crkva svojim sinovima u ime Krista oduzeti oružje iz ruku, zabraniti im rat i obznaniti Kristov mir nad poludjelim svijetom. Zbog čega se bojimo gnjevnog pokliča svjetskih sila? Zašto im ne oduzmemo moć i ne vratimo je Kristu. To danas još možemo učiniti. Ekumenski se koncil okupio i on može Kristovim vjernicima obznaniti taj radikalni poziv na mir.«⁴⁶

⁴⁴ Usp. *Isto*, str. 361–362.

⁴⁵ Navod je preuzet iz: R. Frieling, *Put ekumenske misli – Uvod u ekumenologiju*. Teološki fakultet »Matija Vlačić Ilirik«, Zagreb 2009, str. 263.

⁴⁶ *Isto*.

Ili, suočene s podivljalom socijalnom nepravdom kod nas, potaknutom tranzicijskim i globalizacijskim procesima, vjerske institucije nisu pozvane naprosto načelno govoriti o socijalnoj pravdi, nego proročki imenovati i pozivati na odgovornost konkretne tvorce socijalne nepravde, koji se kiite etiketom »uzornih vjernika«. Ujedno moraju i konkretnim djelima javno stati na stranu konkretnih žrtava socijalne nepravde. Karitativno djelovanje vjerskih institucija po sebi hvalevrijedno nipošto ne može zamijeniti proročki prosvjed protiv konkretnih tvoraca socijalne nepravde, čak se nameće pitanje vjerodostojnosti karitativnog djelovanja bez tog proročkog prosvjeda, odnosno koliko je ono plod umirivanja vlastite savjesti i zatvaranja očiju pred pravim uzrocima socijalne bijede.⁴⁷

Nažalost takav konkretan govor, konkretan raskid s društveno-političkim silama, koje stvaraju nacionalističku mržnju i socijalnu nepravdu, izostaje, što svjedoči da vjerske institucije u BiH (ali u cijeloj regiji!) u velikoj mjeri žive ne iz vjere u Boga, nego iz vjere u trula svjetovno-politička savezništva.

Robovanje apstraktnom i načelnom govoru – »Istina koja nije konkretna i nije istina, naročito ne pred Bogom«, rekao bi D. Bonhoeffer! – u okrilju vjerskih institucija i zajednica u BiH poprima dva karakteristična oblika. Na prvom mjestu riječ je o kompromisnom religijskom životu i to u liku religijsko-političkog nacionalizma u okrilju kojeg se identificira Božje kraljevstvo s ozbiljenjem nacionalističkog projekta »nacionalno čistih područja«, pri čemu teološki govor i javni govor vjerskih institucija izdaju zahtjev povijesnosti, prvenstveno tako što pasivno ili aktivno potpomažu i izravno ili neizravno šire nepovijesne nacionalističke mitove,⁴⁸ u čemu važnu ulogu ima zlouporaba

⁴⁷ O tome što znači konkretan prosvjed protiv tvoraca socijalne nepravde pogledati: A. Kristić, »O. Romero – Proročki vapaj za socijalnom pravdom«, *Svjetlo riječi*, XXV(2007), 291, str. 25–27; A. Kristić, »Dom Hélder Camara – Franjo Asiški dvadesetog stoljeća«, *Svjetlo riječi*, XXVI(2008), 307, str. 45–47; A. Kristić, »Bartolomé de Las Casas – Zlato ili Bog«, *Svjetlo riječi*, XXVI(2008), 308, str. 45–47.

⁴⁸ Kao posebnost Izraela, a time i biblijske vjere uopće, J. B. Metz govori o nesposobnosti Izraela da se tješi mitovima, a u tome smislu niti Isusov križ, kao nešto povijesno najzasvjedočenije u njegovom životu, ne dopušta da vjera u uskrснуće postane mit pobjednika: »Često sam se pitao što zapravo razlikuje pretkršćanski Izrael – taj mali, kulturno

religijskih simbola i određenih formi pučke pobožnosti, po svojoj naravi propusnijih za nacionalističku zloupotrebu, što za posljedicu ima ideološko falsificiranje povijesti u korist trenutnih okapanja oko društveno-političke moći.⁴⁹ Dakle, riječ je o ogreznucu u političko-religijskom nacionalizmu,⁵⁰ konkretno političko-populističkom katoličanstvu, pravoslavlju i islamu. Tu se u ime dodvoravanja nacionalističkim vođama, personifikaciji nacionalnih interesa, načelnošću umrtvljuju za svaki oblik neljudskosti opasne poruke utemeljiteljskih religijskih spisa, pa čak i drevne upute iz Dekaloga, kao ona *Ne ubij!* ili *Ne ukradi!*, koje u sukobu s »nacionalnim dobrom« gube svoje apsolutno važenje.

Na drugom mjestu riječ je o radikalnom religijskom životu i to u liku fundamentalističko-karizmatiskim pokreta koje obilježava spiritualistička odvojenost vjere i politike – u gornjem slučaju smo imali konformističko identificiranje vjere i politike! – odnosno isključiva zabrinutost za očuvanje vlastite čistoće i kreposnosti (intimistička religioznost) koja iznikla iz razočaranja u politiziranu religiju nju samu ipak posredno potpomaže. U ovom slučaju povijesnost teološkoga i javnoga govora vjerskih institucija ne izdaje se u ime nacionalističkih nego u ime intimističkih fantazmi, jer se solidaran angažman za svijet izobličuje u narcisoidnu okrenutost vlastitom spasenju; svijet je tobože ionako zavrijedio propast i osudu od Boga koja se i priziva.

prije neznatni i politički neslavni pustinjski narod – od sjajnih visokih kultura njegova vremena od Egipta, od Perzije i od Grčke? Za mene je to poseban oblik bespomoćnosti, siromaštva, to je na izvjestan način Izraelova nesposobnost da se uspješno distancira od proturječja, strahova i beznađa stvarnosti – primjerice, uz pomoć mitologiziranja ili idealiziranja životnih okolnosti. Izrael nije poznao nikakvo mitsko odnosno idejno 'bogatstvo u duhu' kojim bi se bio mogao iznad vlastitih strahova, iznad osjećaja tuđine u egzilu te iznad povijesti stradanja koja ga je uvijek iznova snalazila. Izrael je u svojoj najunutarnijoj biti ostao mitski i idealistički nijem.« (J. B. Metz / T. R. Peters, *Pasija za Boga i zbog Boga*, str. 27).

⁴⁹ O važnosti religija u oblikovanju nacionalnih narativa odnosno nerijetko nepovijesnih mitova u službi nacionalističkih ideologija kod naroda u BiH pogledati: S. R. Goodwin, *Uloga religije u formiranju bošnjačkog, srpskog i hrvatskog nacionalnog narativa*, u: *Trauma i pomirenje* (zbornik radova). Trauma centra, Sarajevo 2009, str. 95–128.

⁵⁰ Kad je u pitanju katolička tradicija pogledati: A. Kristić, »Nacionalno-crkveni katolicizam«, *Bobovac*, XIV(2008), 164, str. 6–7.

5. Izricanje terapije

Postaje razvidno da je za ozdravljenje javnoga govora vjerskih institucija i teološkoga govora uopće u BiH (ali i u cijeloj regiji) presudan proboj do etičke konkretnosti, a upravo je etička konkretnost temeljno obilježje božanskih objava na kojima se korijene religijske tradicije u BiH. A taj će proboj biti moguć tek u slučaju radikalnog raskida unutar bosanskohercegovačkih vjerskih institucija s kompromisnim i radikalnim oblicima religioznog života, odnosno s političko-religijskim nacionalizmom i fundamentalističko-karizmatikom duhovnošću. Jasno je da do tog proboja – obrata od načelnog ka konkretnom, od frazeologije ka zbiljskom – može doći samo posredstvom božanske milosti koja je nosivi temelj autentičnog religijskog, ali uopće i ljudskog života. Na čovjeku je, odnosno na vjerskim institucijama da se upute onamo gdje im je zajamčen susret s božanskom milošću koja preobražava ne samo govor, nego i djelovanje. Koje je to mjesto i kako se na to mjesto dopijeva suglasne su i židovska i kršćanska i islamska religijska tradicija. To mjesto je konkretan i zbiljski svijet konkretnih ljudi onkraj svih metafizičkih, nacionalističkih ili intimističko-pobožnjačkih fantazmi.

Ukoliko žele progovoriti autentičnim teološkim govorom u javnosti, vjerske institucije moraju govoriti iz konkretnog i zbiljskog svijeta konkretnih ljudi, moraju ga naučiti prosuđivati odozdo, iz perspektive izrabljenih, nemoćnih, potlačenih i prezrenih, ukratko trpećih. Samo sučeljene s konkretnim licima trpećih, postat će svjesne i potresene bezbožnošću svakoga načelnog govora u javnosti, pa i onoga vlastitoga. Da bi raskinule s bezbožnim načelnim i apstraktnim govorom, vjerske se institucije na našim područjima, a poglavito njihovi poglavari, moraju odvažiti na konkretnu promjenu mjesta na kojem stoje i s kojeg, procjenjujući svjetsku zbilju, govore u javnosti. To novo mjesto mora biti među konkretnim žrtvama konkretnih, a ne neosobno-mitskih, protuljudskih i protubožanskih političko-ekonomskih sila, koje se tako rado kite kršćanskim ili islamskim imenom. Taj zahtjev za promjenom mjesta s kojeg se govori (i djeluje, jer je autentičan religijski govor uvijek djelatan govor) u ime zadobivanja etičke konkretnosti govora korijeni se zapravo na biblijskom konkretizmu

o kojem govori *Prispodoba o Posljednjem sudu* iz 25. poglavlja Matejeva evanđelja, koja je po sudu mnogih egzegeta ni više ni manje nego sažetak i bit evanđelja.

U *Prispodobi o Posljednjem sudu* (Mt 25, 31–46) kao kriterij božanskog suđenja ne javlja se pravovjernost odnosno dogmatska čistoća, dakle, fanatično zauzimanje za religijska načela i pravila, niti način ophođenja prema svetim utemeljiteljskim spisima, niti visina financijske potpore pružene vjerskim institucijama i autoritetima, nego jedino sasvim konkretan odnos prema gladnima, žednima, beskućnicima, golima, bolesnima, utamničenima, dakle, konkretnim žrtvama povijesti odnosno jednog konkretnog nepravednog društveno-političkog sustava, a ne smije se smetnuti s uma da su se kroz povijest sve do danas kreatori takvih neljudskih struktura fanatično zaklinjali u vjernost *Bibliji* ili *Kur'anu*, a drugačije nije bilo niti kod nas u predvečerje 90-ih godina 20. stoljeća.

Odnos prema konkretnim žrtvama nepravednih društveno-političkih odnosa eshatološki je kriterij božanskog suđenja jer se upravo s tim žrtvama poistovjećuje sam Isus, a preko njega i sam Bog – »Zaista, kažem vam, meni ste učinili koliko ste učinili jednomu od ove moje najmanje braće.« (Mt 25, 40) – pa te žrtve za kršćane predstavljaju povlašteno mjesto susreta s božanskom milošću, samim Bogom, jer su na svojevrsan način sakrament Božje nazočnosti u svijetu. Ne čudi da su se obraćenja velikana kršćanskog života i misli začínjala ustvari redovito kad su se ti pojedinci usudili otići među svoju »najmanju braću«, žrtve društva i vremena u kojem su živjeli.

Za međureligijski dijalog, i to ne prvenstveno onaj na razini nauka nego na razini prakse, solidarnog angažmana za žrtve socijalne nepravde i protiv struktura koje porađaju te žrtve, važno je istaknuti postojanje hadisa sa istom porukom: »Moj robe, bio Sam gladan, a ti Me nisi nahranio, bio Sam žedan, a ti Me nisi napojio, bio Sam bolestan, a ti Me nisi obišao. Zbunjen čovjek odgovara, pa kako sam to mogao napraviti? Bog mu onda objašnjava: Jedan je moj sluga bio gladan, drugi žedan, treći bolestan, a ti nisi ništa učinio.« (Hadis Kudsi).

Dakle, samo se s toga mjesta istinski može razumjeti srž židovstva, kršćanstva i islama odnosno beskompromisno prihvatiti i praktici-

rati etička konkretnost židovske, kršćanske i islamske objave bez bezbožnog straha za institucionalnu sigurnost ili bezbožne žudnje za sigurnošću i bogatstvom koje ne priliči niti jednoj vjerskoj instituciji, pogotovu ne u društvu sapetom socijalnom nepravdom. Samo pod uvjetom promjene (fizičke koliko i mentalne) mjesta na kojem se živi i s kojeg se govori iz vjerskih institucija u BiH i regiji, začut ćemo autentičan, a to znači konkretan etički, teološki, naposljetku ljudski govor, konkretan koliko je konkretna svagdanja patnja konkretnih ljudi u našem konkretnom vremenu, govor koji ne samo zahtjeva nego i polučuje konkretno solidarno djelovanje. Kolikogod veliki simbolički potencijal imali vjerski poglavari na temelju svoje službe za mučnu ali spasonosnu promjenu, važan doprinos mogu dati voditelji vjernih zajednica u bazi – lokalnih župskih zajednica i džemata – gdje se zapravo jasno i vide razorne posljedice socijalne nepravde. Jer za sve vjerske institucije, ukoliko žele biti ljudske institucije i prakticirati solidarnu odgovornost za svijet, vrijedi ono što je D. Bonhoeffer zaronjen u konkretnost vlastitog vremena napisao o autentičnoj Crkvi: »Crkva je samo onda Crkva kad postoji za druge. Ponajprije mora ona pokloniti svoje vlasništvo onima koji trpe nevolje... Crkva mora sudjelovati u svjetovnim zadacima ljudske zajednice, i to ne vladajući, nego pomažući i služeći. Ona mora reći ljudima svih zvanja što je to život s Kristom, što znači postojati za druge.«⁵¹ Samo u tom slučaju vjerske institucije će i u BiH javnim govorom i djelovanjem pripravlјati ono što je nada svih religija, a što se u kršćanskoj tradiciji imenuje sintagmom Božjega kraljevstva među ljudima. Bez pripravlјanja puta Kraljevstvu Božjem, koje je u konačnici djelo Božje, a to pripravlјanje nije ništa do solidarni angažman za žrtve nepravdanih društveno-političkih struktura, vjerske institucije prakticirat će porugu Boga goru od bilo koje bezbožničke poruke, puko religiozno zazivanje Boga umjesto vršenja konkretne Božje volje.

Proboj Božje milosti u srce čovjeka, doduše, ne može zapriječiti ništa, ali postoje društveno-politička stanja koja otežavaju vjeru. Onaj tko je gladnoga ostavio da gladuje, gologa bez odijela, utamničenoga u

⁵¹ D. Bonhoeffer, *Otpor i predanje*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1974, str. 178.

okovima... – a sve su to čini vrhunske uvrede Bogu – kriv je za nevjeru gladnoga, gologa, utamničenoga... ukoliko ne dođe do vjere.

No, postoji li ta svijest u vjerskim institucijama i prožima li ona javni govor vjerskih institucija u BiH (i regiji)?

6. Zaključak

Ne sumnjam da će ova analiza, čiji je konačni rezultat poguban – autentičnoga javnoga govora od strane vjerskih institucija u BiH gotovo da i nema, odnosno potrebujemo posvemašnje uskrnuće iz smrti teološkoga govora uopće, pa time i javnoga govora vjerskih institucija – izazvati šok, ako ne i bijesno ogorčenje. No, pravu istinu koja mi se nameće zapravo još nisam uopće ni izrekao, a ona je ono posljednje što bi nas moralo nagnati na trijezno prihvaćanje stanja teološkoga govora uopće i javnoga govora vjerskih institucija u BiH ali i u čitavoj regiji:

Posljedica načelnog i apstraktnog teološkog govora, uključujući javni govor domaćih vjerskih institucija, od predvečerja 90-ih godina prošlog stoljeća do danas, ali i ranije, stravična je konkretnost »šoka kontingencije« koji smo doživjeli tijekom posljednjeg rata, a koji metaforički simboliziraju imena tri grada – Vukovar, Srebrenica i Sarajevo – dakle, stravična konkretnost civilnih žrtava stradalih u tim gradovima.

Jer su prijekor načelnog govora konkretne žrtve, nećemo imati autentičnoga teološkog govora, pa time niti autentičnog govora vjerskih institucija u BiH (i regiji), sve dok posvema ne budu potresene spomenutim »šokom kontingencije«, dakle, konkretnim žrtvama posljednjeg rata, koje zapravo svjedoče o istini naše kršćanstvenosti i islamstva, ljudskosti naprosto. Kao konačni zahtjev povrata autentičnosti teološkoga i javnoga govora vjerskih institucija u BiH, ali i u čitavoj regiji, nameće se nešto što bi se moglo nazvati *katoličkom, pravoslavnom i islamskom teologijom nakon Vukovara, Srebrenice i Sarajeva.*

Neće više biti moguć autentičan teološki govor iz islamske perspektive ako u njemu ne budu primjerice odjekivali krikovi žrtava iz Kazana i s Uzdola, kao što neće biti moguć autentičan teološki govor iz pravoslavne perspektive ako u njemu ne budu odjekivali krikovi žrtava iz Vukovara i Srebrenice, kao što, naravno, neće biti moguć niti autentičan teološki govor iz katoličke perspektive ako u njemu ne budu odjekivali krikovi žrtava iz Ahmića i Gabele. Vrijeme je da se teološki govor, kao i javni govor vjerskih institucija u BiH i regiji, oblikuje pred licem i nijemim krikovima žrtava iz posljednjeg rata, kako bi prevladao svaki oblik arogantnosti i trijumfalizma i postao barem malo više djelatno sućutan govor, naprosto malo više ljudski govor, pa bi bio osjetljiviji i na patnju žrtava u poraću, poglavito na socijalne nepravde. Tek u tome slučaju bi javni govor vjerskih institucija u BiH (i regiji), izvirući iz uskrsloga teološkoga govora, mogao pridonijeti nužnoj preobrazbi naše ljubavi prema vlastitome narodu i domovini, ali i preobrazbi razumijevanja veličine uopće, dakle, sveukupnoj i sveobuhvatnoj društveno-političkoj obnovi. Time bi ujedno prestala i svaka, umišljena ili objektivna, bojazan od nestanka, eliminacijom ili asimilacijom, bilo koje nacionalne, religijske ili kulturne zajednice u BiH i cijeloj regiji.

Literatura

- Babić, M. (2002), *Nasilje idola*. Sarajevo: Did.
- Bajsić, V. (1993), »Mehanizmi grupnog ponašanja – Granice čovjekovih mogućnosti«, *Bosna franciscana*, 1(1993), str. 31–46.
- Bajsić, V. (2000), *Život i problemi crkvene zajednice*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bonhoeffer, D. (1974), *Otpor i predanje*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bonhoeffer, D. (2009), *Etika*. Rijeka–Zagreb: Ex libris – Synopsis.
- Chouraqui, A. (2005), *Deset zapovijedi danas*. Zagreb: Konzor.
- Feldmann, Ch. (2002), *Ivan XXIII. – Njegova ljubav i njegov život*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Frieling, R. (2009), *Put ekumenske misli – Uvod u ekumenologiju*. Zagreb: Teološki fakultet »Matija Vlačić Ilirik«.
- Kristić, A. (2007), »Oscar Romero – Proročki vapaj za socijalnom pravdom«, *Svjetlo riječi*, XXV(2007), 291, str. 25–27.

- Kristić, A. (2008), »Bartolomé de Las Casas – Zlato ili Bog«, *Svjetlo riječi*, XXVI(2008), 308, str. 45–47.
- Kristić, A. (2008), »Dom Hélder Camara – Franjo Asiški dvadesetog stoljeća«, *Svjetlo riječi*, XXVI(2008), 307, str. 45–47.
- Kristić, A. (2008), »Institucionalni katolicizam«, *Bobovac*, XIV(2008), 165, str. 6–7.
- Kristić, A. (2008), »Nacionalno-crkveni katolicizam«, *Bobovac*, XIV(2008), 164, str. 6–7.
- Kristić, A. (2009), »Papa Ivan XXIII – San o Crkvi služenja«, *Svjetlo riječi*, XXVII(2009), 320, str. 45–47.
- Kristić, A. (2009), »Simone Weil – Kršćanka izvan Crkve«, *Svjetlo riječi*, XXVII(2009), 321, str. 45–47.
- Kristić, A. (2009), »Thomas Merton – Mistika i otpor«, *Svjetlo riječi*, XXVII(2009), 319, str. 45–47.
- Kušar, S. (2000), »Proročko-kritička dimenzija teološke misli«, *Bogoslovska smotra*, 70(2000), 3/4, str. 725–744.
- Mardešić, Ž. (2005), *Odgovornost kršćana za svijet*. Sarajevo–Zagreb: Svjetlo riječi.
- Metz, J. B. (2004), *Politička teologija*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Metz, J. B. (2009), *Memoria passionis – Provokativni spomen u pluralističkom društvu*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Metz, J. B. / Peters, T. R. (2009), *Pasija za Boga i zbog Boga*. Sarajevo–Zagreb: Svjetlo riječi.
- Religija, moderna, postmoderna: filozofsko-teološka razmatranja*. Zadar–Zagreb: Hegelovo društvo / Hrvatski studiji – Studia Croatica.
- Rorty, R. / Gianni, V. / Zabala S. (2007), »Kakva je budućnost religije nakon metafizike?«, *Europski glasnik*, XII(2007), 12, str. 245–262.
- Rubem, A. A. (1996), *Teologija ljudske nade*. Zagreb: Naklada Naprijed.
- Sobrino, J. (2008), *Christologie der Befreiung*. Ostfildern: Matthisa-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag.
- Sobrino, J. (2008), *Der Glaube an Jesus Christus – Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*. Ostfildern: Matthisa-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag.
- Trauma i pomirenje* (zbornik radova) (2009), Sarajevo: Trauma centra.
- Volf (1996) *Trinität und Gemeinschaft – Eine ökumenische Ekklesiologie*. Mainz – Neukirchen-Vluyn: Grünewald – Neukirchener.
- Weil, S. (2000), *Nadnaravna spoznaja*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Weil, S. (2003), *Ukorijenjenost – Preludij za deklaraciju o dužnostima prema ljudskom biću*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Weil, S. (2004), *Težina i milost*. Zagreb: Litteris.
- Zizola, G. (1977), *Utopija Ivana XXIII*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.