

O DIJALOGU U OPTICI SOCIOLOGIJE RELIGIJE

Srdan VRKAN
Split

Ovo je zadivljujuće i zastrašujuće vrijeme.

A. Giddens i V. Hutton

U modernom svijetu, religija je središnja snaga koja mobilizira ljude. Ono što je važno, u konačnoj analizi, jeste da to nije politička ideologija, niti ekonomski interesi, nego vjerska uvjerenja, obitelj, krv i doktrina, to je ono zašto se ljudi bore i spremni su položiti svoj život.

Samuel Huntington

Bez mira među religijama, neće biti mira među narodima.

Hans Küng

Sažetak

Rad se kreće u smislenom okviru sociološke analize dijaloga, ali ne samo kao ideje u koncilskom projektu po-današnjem katoličkom djelovanju u suvremenom svijetu, nego i kao činjenice društvenog života u nekoliko posljednjih postkoncilskih desetljeća. Stoga se rad predočuje ponajprije kao kritično sociološko čitanje novijeg povijesnog iskustva s dijalogom. Pri tome se rad zalaže izbjeći kako zamku klizanja od prijeko potrebne rasprave sub specie temporis u raspravu o dijalogu sub specie aeternitatis ili u raspravu o dijalogu per se tako i opasnost klizanja u zamku 'poželjnog mišljenja'.

Rad je podijeljen u dva dijela. U prvom dijelu središnje je pitanje o značenju novijeg povijesnog iskustva s dijalogom upravo u ovim prostorima i u desetljeću koje je za nama, te se zaključuje da kritička analiza upravo tog povijesnog iskustva ima visoko simptomatično značenje za suvremenu raspravu o dijalogu. I to po tome što to povijesno iskustvo pruža, prvo, realističku podlogu da se tematika dijaloga promatra projicirana na izrazito konfliktnu povijesno- društvenu i kulturnu pozadinu u kojoj je došlo do sustavnog pribjegavanja nasilju u masovnim razmjerima za realizaciju određenih političkih ciljeva u kontekstu prevage politika identiteta i, stoga, i identitetskih borbi. I, drugo, po tome što to povijesno iskustvo svjedoči o pokazanoj nemoći ili neučinkovitosti prakticiranog dijaloga u takvim prilikama i u sučeljavanju s izazovima koji su upravo te prilike nametnule. U drugom dijelu u središte pozornosti dolazi sprega između promišljanja i prakticiranja dijaloga i čitanja znakova vremena, te ponajprije velikih promjena u čitanju znakova vremena, pa se prikazuju u osnovnim crtama glavne promjene u tom pogledu od vremena II. Vatikanskog koncila do najnovijih vremena poslije 11. rujna. Sugerira se zaključak da su se načini promišljanja, usmjeravanja i prakticiranja dijaloga mijenjali kako se mijenjalo čitanje znakova vremena, te se upozorava da sada načelna opcija za dijalog više nije dostatna da bi se izišlo na kraj s novim izazovima koji se danas i ovdje ne mogu zaobići i zanemariti.

Postoje za sociologa religije dva niza ključnih pitanja opće naravi s kojima mora nekako izići na kraj kad se upušta u sadržajnu raspravu o dijalogu ovdje i sada.

Naravno, pod pretpostavkom da dijalog nije više dan samo kao jedna od ideja u koncilskom projektu po-današnjnja Katoličke Crkve nego i kao jedna činjenica društvenog života u nekoliko posljednjih desetljeća. A to znači i kao činjenica o kojoj je već stvoreno stanovito povijesno iskustvo i o kojoj se može raspravljati ne samo na temelju onoga što koncilski očevi time htjeli nego i na temelju tog iskustva.

Prvi niz takvih pitanja upravo se tiče općeg značenja dosadašnjeg povijesnog iskustva s dijalogom u ovim prostorima u okviru dramatičnih zbivanja u zapletima i raspletima teške društvene krize koja se očitovala izvorno kao terminalna kriza 'samoupravnog socijalizma' i jugoslavenske federacije, ali se zatim manifestirala i kao kriza tranzicije, izrazito opterećena različitim patologijama tranzicije.

Drugi niz pitanja tiče se dubokih promjena u širim međunarodnim razmjerima, koje su se očitovale od kasnih šezdesetih godina do nakon 11.rujna i kao promjene u duhu vremena (*Zeitgeist*), te su se barem kao izazovi odrazile i na suvremeno katoličanstvo kao što se na izrazile i kao promjene u društvenom i duhovnom ozračju mogućeg dijaloga *hinc et nunc*. Naime, nema dvojbe da je sama koncilaska ideja o potrebi promicanja dijaloga izvorno bila uvjetovana i osobitim ozračjem šire naravi kao i osobitim koncilskim čitanjem znakova vremena. To je bila pozadina na kojoj je došlo do obrata koji je kardinal Franz König opisao ovim riječima:» Od borbenog stava, otpora, neprijateljskog i čisto negativnog odnosa, Crkva je prešla na stav dijaloga koji postavlja pitanja i želi shvatiti i pomoći svijetu koji za Crkvu nije nešto neprijateljsko od čega se mora braniti ili protiv čega se mora boriti»(navodi se prema Six, 1970:77).

I.

U sklopu prvog niza pitanja kao prvo pitanje se nameće pitanje o značenju koje može uopće imati nama raspoloživo novije povijesno iskustvo o dijalogu kao i iskustvo dijaloga od koncilskih vremena do danas upravo u ovim prostorima. Posrijedi je, dakle, prethodno pitanje: ima li to iskustvo i neko šire simptomatično značenje, ili je pak to iskustvo u osnovi vezano samo za jednu anomaliju ili pak za jedan devijantni povijesni slučaj koji sa stajališta suvremenog promišljanja o dijalogu i suvremene prakse dijaloga tvori daleko više jednu iznimnu, perifernu ili malo značajnu epizodu iz koje se, stoga, legitimno ništa ili gotovo ništa razložito ne može zaključivati, nego što bi predstavljalo nekakav izrazito simptomatični slučaj?

Nema, naime, sumnje da je osobitost našeg novijeg povijesnog iskustva s dijalogom u tome što se to iskustvo odnosi na jednu iznimno zaoštrenu kriznu i konfliktnu društvenu situaciju s iznimno visoko postavljenim očekivanjima, ali upravo ta očita krizna i konfliktna iznimna zaoštrenost kao i visoko postavljena očekivanja učinaka od dijaloga ne govore načelno ništa protiv simptomatičnog značenja tog povijesnog iskustva nego suprotno dodatno naglašavaju njegovu iznimnu znakovitost. Ako je uvjerljiva tvrdnja Danièle Hervieu-Lèger da je prije «Europa bila laboratorij u kojem se ostvarivao izlazak iz religije», dok je »danas Europa laboratorij u kojem se izgrađuje nova kultura individua na simboličkim resursima religije « (Hervieu-Leger, 2003:105), onda su upravo ovi prostori postali danas privilegirani laboratorij u kojem kao da se zapravo iskušavaju na djelu mogućnosti u ulozi religijskog u izgradnji novih socijalnih povezanosti, ali i u mogućem ozbiljenju novih podjela i teških suprotstavljanja, te novih oblika sustavnog društvenog uključivanja, ali i društvenog isključivanja. Ništa ne gubi na svojoj osobitosti to povijesno iskustvo ako bi stajala Giddensova dijagnoza našeg vremena kao kasne moderne, jer je to dijagnoza, koja naglašava da su, «uzevši općenito, mnogi različiti oblici kulture i svijesti koji su bili karakteristični za pred-moderni' svjetski sistem' tvorili jedan istinski fragmentirani sklop ljudskih zajednica. Suprotno tome, kasna moderna proizvodi jednu situaciju u kojoj

čovječanstvo u nekom pogledu postaje jedno 'Mi', te se sučeljava s problemima i prilikama u kojima nema 'drugih'» (Giddens,1991: 27). U tom slučaju bi mogao biti posrijedi pravi 'rat kultura' oko toga kako se zapravo definira ovo 'Mi', a dijalog bi mogao biti u službi definiranja tog 'Mi' navodno» bez drugih».

Time se, naravno, samo slijedi poznati metodološki naputak Louisa Althussera koji je svojevremeno ukazivao na velike heurističke prednosti izučavanja upravo ekstremnih slučajeva kao i mišljenja u krajnostima, jer se tako lakše otkrivaju neki makro-strukturalni trendovi i povijesne i situacijske prisile koje su na djelu i u tzv. normalnim slučajevima, ali u okviru mišljenja na razini prosjeka ostaju nevidljive i ispod površine javnosti da bi u krajnje zaoštrenim konfliktnim i kriznim situacijama neočekivano i burno izbili u javnost.

Naravno, pri tome postoji i za sociologa religije stalna prisutna opasnost klizanja od nužne, ali tegobne rasprave o dijalogu sub specie temporis u daleko ugodniju raspravu o dijalogu sub specie aeternitatis. No, to bi praktično značilo pobjeći od rasprave o dijalogu u ovim prostorima i u vremenima potkraj 20. stoljeća, koje zacijelo, kako je to naglasio Eric Hobsbawm,¹ nije završilo baš sretno i na početku 21. stoljeća za koje se još manje može ustvrditi da je započelo sretno u raspravu, o dijalogu kao takvom, tj. o dijalogu per se, izvan i iznad konkretnog vremena i prostora. A bi značilo pobjeći i od velikih izazova koji se upravo na toj povijesno-društvenoj pozadini danas nameću, pored ostalog, i suvremenoj sociologiji religije kad je, pored ostalog, već sam društveni realitet uvjerljivo opovrgnuo ili barem učinio veoma upitnim neka iznimno euforična i pre-optimistička očekivanja iz ranih osamdesetih godina. I to, prvo, euforična očekivanja onoga što je trebalo donijeti urušavanje i slom komunizma u svjetski razmjerima (Michnik,1992.142.), te, drugo, euforična očekivanja o burnom društvenom razvoju zemalja Latinske Amerike u sklopu epohalnog vala demokratizacije (Przeworski, 1995)i, treće, očekivanja da će se 90-te godine razvojno pokazati i potvrditi kao «nove zlatne godine» (Jänicke, 1985) onako kako su to bile 60-te i 70-te godine, odnosno da je s krajem 20-tog stoljeća nastupio i kraj «vremenima ekstrema»(Hobsbawm,1995), te, na kraju, i očekivanja da je konačno nastupilo vrijeme prevage «demokracija bez neprijatelja» (Giddens, Beck), dok se zapravo čini da «mi bez slika neprijatelja ne možemo živjeti»(Meyer 1997:9)..²

Isto tako postoji slična opasnost skliznuća u neki oblik onoga što se engleski naziva 'wishful thinking' odnosno 'mišljenja prema vlastitim željama'. Zapravo, rasprava o dijalogu ovdje i sada mogla bi se zamisliti voditi i kao rasprava u kojoj je bi prije svega posrijedi bilo izjašnjavanje pro i contra dijaloga i u kojoj bi pojedini sudionici trebali samo izlagati argumente u prilog ili protiv dijaloga. No, to bi značilo neizbježno napuštanje okvira otvorenog i kritičkog promišljanja o problemu dijaloga sada i ovdje, i to ponajprije kad smo svjesni da o dijalogu danas moramo misliti i raspravljati nakon već više nego desetljetnog povijesnog iskustva iz ovih naših prostora koje nas veoma uvjerljivim jezikom činjenica upozorava na niz ključnih momenata.

To iskustvo, na prvom mjestu, nam govori o upravo u ovim prostorima i u prošlim desetljećima dokazanoj društvenoj nemoći dijaloga ili o kvazi totalnoj društvenoj neučinkovitosti dijaloga i dosadašnje prakse dijaloga. I to ne na slučajan način nego kad se dijalog nastoji prakticirati u osnovi u ozračju onog tipa društvenih sukoba koje je Charles Taylor nazvao 'identitetskim borbama', a Alain Touraine opisao kao novu vrst društvenih sukoba koji se razlikuju od klasičnih sukoba iz industrijskog doba po tome, jer su tada bili

¹ Hobsbawm je ustvrdio da se “stoljeće se završilo globalnim neredom priroda kojeg je bila nejasna i bez vidljivog mehanizma bilo za okončavanje tog nereda, ili da se drži pod kontrolom”. Y. Sadowski tvrdi da se razdoblje potkraj prošlog tisućljeća može nazvati “vremenom bratoubilaštva”(Sadowski, 1998:84-86).

² Dapače, kao da je posrijedi vrijeme u kojem se prividno potvrđuje Carl Schmittova parafraza glasovite Descartesove formule “Cogito, ergo sum” u formulu “ Mislim, dakle, imam neprijatelja; imam neprijatelja, dakle, ja sam ja”.

dominirali sukobi između suprotstavljenih društvenih klasa, ali u ime istih vrijednosti. Danas, naprotiv, po Touraine-u, sukobi ne suprotstavljaju samo društvene aktere nego kulture, svijet instrumentalne akcije svijetu kulture i življenom svijetu / Erlebnisswelt/, pa tako između njih više nema mogućeg posredovanja, nema zajedničkih vjerovanja, ni zajedničkih praksi. To je pak razlog što su danas društveni sukobi zamijenjeni afirmacijom apsolutnih razlika i totalnim odbacivanjem drugih (Touraine, 1992:372). A to je Samuel Huntington samo poopćio u svojim tezama o 'srazu civilizacija'.³

Na drugom mjestu, to nama raspoloživo povijesno iskustvo govori još uvjerljivije o drastično destruktivnim i veoma nehumanim učincima tog i takvog tipa sukoba.⁴ Naime, posrijedi su sukobi koji, sociološki gledano, nisu vertikalne, pa stoga, ni negocijabilne naravi, nego su po pravilu sukobi horizontalne naravi, pa su, stoga, posrijedi društveni sukobi tipa »ili-ili«, «sve ili ništa», «na život i smrt» koji se po pravilu ne uspijevaju riješiti uvođenjem demokracije (Županov, 2000:25). I to kada nam raspoloživo iskustvo govori, dapače, o slabim šansama da se dijalogom ovdje i sada blokira ili poništi ona prizemna logika društvenih obrata koju je Ulrich Beck prepoznao na djelu u Njemačkoj početkom tridesetih godina, pitajući se kako su to «od susjeda postali Jevreji» (Beck, 1995:131), a koja se očitovala tako što su se gotovo preko noći jučerašnji dugotrajni susjedi pretvorili najprije u druge, a zatim u tuđince i, na kraju, u neprijatelje, pogodne i za istrebljenje. A ta se logika gotovo doslovno ponovila u ovim prostorima u prošlom desetljeću.

Na trećem mjestu, to iskustvo je u velikoj mjeri oblikovano i kao dramatično iskustvo sučeljavanja sa zlom i ophođenja sa zlom. I to sa zlom koje se očituje i u obliku zlopamćenja ili pamćenja koje se gotovo iscrpljuje u pamćenju zla, a kojim se u osnovi samo priprema pamćenje jučerašnjeg zla za njegovo obnavljanje i perpetuiranje u obliku sutrašnjeg zla.

Na kraju, to nas iskustvo isto tako zacijelo upozorava i na mogućnost da se dijalog ne samo koncipira nego i prakticira ponajprije kao sredstvo da se umiri vlastita svijest i stvori neka vrst moralnog alibija kako bi se moglo mirno spavati u uvjetima pravih orgija nasilja i masovnih zločina ili nas upozorava da retorika dijaloga može ponekad ići ruku pod ruku s pribavljanjem legitimiteta politikama za koje je očito da ne mogu svoje strategijske ciljeve realizirati nego sustavnim pribjegavanjem nasilju u masovnim razmjerima.

Ključno pitanje, koje rasprava o dijalogu u optici sociologije ne bi smjela zaobići je, stoga, za nas danas pitanje o razlozima dosadašnje iskustveno dokazane nemoći i neučinkovitosti proklamiranog, pa i prakticiranog dijaloga u ovim prostorima u desetljeću koje je za nama. I to je, prije svega, pitanje je li je ta nemoć i neučinkovitost čisto slučajna, ili je samo posljedica nekih subjektivnih propusta u praksi dijaloga, ili je bila samo prigodno situacijski (balkanski) uvjetovana, ili je pak dublje strukturalno- tranzicijski uvjetovana? Naime, usudio bih se ustvrditi da bi sociologija religije teško mogla povjerovati da je

³ Samuel Huntington, The Clash of Civilizations, Foreign Affairs, 1993, Summer. Vrijedi naglasiti da Huntington drži da Europe završava u osnovi tamo gdje započinju pravoslavlje i islam. It is relevant to underline that Huntington maintains that Europe basically ends where Orthodoxy and Islam begin.

⁴ O tome uvjerljivo govore podaci o mrtvima. Bosanski demograf profesor Ilijaš Bosnjović je kolovoza 1995. ocijenio ljudske gubitke za cijelu Bosnu i Hercegovinu na 325.000, (ili na 6,4% ukupnog pred-ratnog stanovništva) s 279.000 poginulih ili nestalih u sukobima, 15.000 umrlih zbog zdravstvenih posljedica rata, te uz manjak uslijed reducirane stope nataliteta od oko 58.000. I to sa slijedećom nacionalnom distribucijom u gubicima ljudskih života: 180.000 Muslimana (ili 9,4% od odgovarajuće predratne populacije), 115.000 Srba (ili 8,3% od odgovarajuće predratne populacije) 38.000 Hrvata (ili 5,0% od predratne populacije), te 19.000 "ostalnih" (ili 5,4% od predratnih tako deklariranih stanovnika BiH). Latinka Perović pak tvrdi da prema dosad utvrđenim podacima, ukupan broj civilnih i vojnih žrtava u ratovima devedesetih godina u prostoru bivše Jugoslavije iznosi 297.000 od čega u Bosni i Hercegovini 258.000 ljudi, te dodaje da prva brojka znatno premašuje broj američkih žrtava u Drugom svjetskom ratu.

nemoć dijaloga ovdje i sada bila ponajprije uvjetovana neprimjerenim definicijama dijaloga, ili čisto lokalnim propustima u praksi dijaloga, ili samo sučeljavanjem nastojanja oko dijaloga s nadmoćnog plimom obnove atavističkih stoljetnih mržnji i pradavnih sukoba i s masovnom re-privatizacijom nasilja, ili pak, na kraju, ponajviše navodno spontanom ekspanzijom 'slobodno lebdeće' agresivnosti prema Talcott Parsonsovom terminu. Suprotno tome čini se da je u sociološkoj optici razboritije pretpostaviti da nemoć dijaloga daleko više i izravnije bila uvjetovana temeljitim obratom u sferi makro-politike i makro-kulture. I to u smjeru prevage tzv. politike identiteta što se očitovalo u činjenici da su izrazito nacionalističke političke strategije zadobile gotovo posvuda neosporavanu političku dominaciju i kulturnu hegemoniju, te su se bile pretvorile u državne politike. A te su po tendenciji i u najboljem slučaju demokraciju zamišljale i prakticirale kao »demokraciju istosti (sameness) namjesto priznavanja i poštivanja razlika«, te «zahtijevajući strogu privrženost vlastima kao službenom otjelovljenju nacionalne tradicije» (Calhoun, 1994: 325). U tom smislu dogodio se onaj obrat koji je Alain Touraine opisao kao zamjenu «slobodarske nacionalne svijesti nacionalističkom sviješću, agresivnom prema vani i homogenizirajućom prema unutra» (Touraine, 1998:406) pri čemu se u krajnjoj analizi legitimitet političke vlasti izvodio iz njezine suglasnosti s baštinom, s prirodom, s povijesnim usudom i s nekom zadanom esencijom prije nego iz poštivanja univerzalnosti ljudskih i građanskih prava, te na slobodarskim odlukama građana. Istodobno su te strategije slijedile dijametralno suprotstavljene strategijske ciljeve i nisu se ustezale od pribjegavanja autoritarnim i nasilničkim sredstvima za realizaciju svojih političkih ciljeva. Stoga, ta nemoć barem djelomice ukazuje na postojanje šire upitnosti i jednog dubljeg protuslovlja koji se ponajprije tiče uloge religije i religijskih institucija u afirmaciji nacionalnih identiteta ili u «izgradnji nove kulture individua na simboličkim resursima religije» i u kontekstu dominacije politika identiteta, te još više u pribavljanju religijskog legitimiteta politikama identiteta. A to znači i na podlozi njima svojstvene radikalne politizacije kulture i kulturnih razlika i antagonizacije kulturne različitosti⁵, na jednoj strani, i njihovog proklamiranog vjerskog univerzalnog poslanja, na drugoj.

Upravo u tim prilikama i na temelju takvog iskustva otkriva se prvo protuslovlje s kojim se rasprava o dijalogu ovdje i sada suočava. I to se mora suočiti i onda kad se dijalog, i samo kao među-religijski dijalog, minimalistički smjesti u okvire pukog sprečavanja da se postojeće religijske tradicije, religijski simbolizmi i religijske resurse smisla do kraja mobiliziraju za političke svrhe, koje se ne mogu realizirati drugačije nego nasilnički, agresivno i autoritarno. A to znači i kad se uvaži činjenica da mirotvornost javno proklamirana od strane nekih društvenih aktera ne znači i njihovu spremnost prihvatiti nužne pretpostavke za uspostavljanje stabilnog i pravednog mira, nego govori prije svega o njihovim očekivanjima da svoje političke ciljeve koji su inače doveli do ekspanzije govora mržnje i do orgija nasilja mogu ostvariti i na miran način.

Sve to bi značilo da je posrijedi protuslovlje : kako danas pledirati , s jedne strane, za dijalog kada to može izgledati beskorisno i utopističko, a, s druge strane, kako ne pledirati za dijalog kad se dijalog danas čini daleko nužnijim i urgentnijim nego u izravno post-koncilskim vremenima kad je bila izvorno proklamirana potreba dijaloga. U tim i takvim prilikama i naše sadašnje promišljanje o dijalogu - čini se - da se nužno smješta u smisleni okvir u kojem kao da se nameće samo jedna ključna dilema ili jedan niz ključnih dilema kao što su dileme: ili dijalog ili pristati na društvenu normalnost orgija teških društvenih sukoba, odnosno ili dijalog i tolerancija ili netolerancija i nezaustavivi plimni val mržnje i govora mržnje u funkciji duhovne pripreme za sutrašnja međusobna istrebljivanja, ili dijalog ili

⁵ Terry Eagleton upozorava na osobitost takve definicije i upotrebe kulture , jer u tom smislenom okviru više «kultura nije ono što stavljate u svoj walkman nego ono u ime čega se ubija u Belfastu ili Sarajevu» (Eagleton, 2000:38).

neizbježno koketiranje s fundamentalizmom i faktično klizanje u neki oblik fundamentalizma, ili pozitivan odnos spram moderne i duha moderniteta ili povratak u predmodernu i pristanak na duh protu-moderne itd.⁶

II

Drugi niz pitanja polazi od uvjerenja o sadržajnoj povezanosti dvije velike teme II. vatikanskog koncila. To su : prvo, tema o poželjnom čitanju znakova vremena ili o novom čitanju znakova vremena i ,drugo, tema o poželjnom dijalogu. Čitanje znakova vremena može se sociološki tumačiti kao koncilskom terminologijom izražena potreba za svojevrsnom , novim vremenima primjerenom, katoličkom dijagnozom našeg vremena (Zeitdiagnosis). Ta dijagnoza je bila u osnovi dijagnoza modernog vremena, moderne i duha moderniteta, te je ,barem djelomice, predstavljala reviziju ili odstupanje od poznate dijagnoze iz Syllabusa ili iz enciklike E suprema apostolatus cathedra. No, vremenski promatrano, ta dijagnoza se mijenjala, pa su te promjene utjecale i na narav i na usmjerenje dijaloga.

Usudio bih ustvrditi da se početna dijagnoza na kojoj se gradilo usmjerenje na dijalog bila u velikoj mjeri približila dominantnom svjetovnom duhu vremena iz razdoblja šezdesetih i sedamdesetih godina koje je Eric Hosbawm po glavnoj struji i po dominantnom trendu nazvao 'zlatnim godinama' a koji je duh bio prožet izrazitim povijesnim optimizmom. To je, naime, razdoblje bilo doživljeno kao vrijeme u kojem su građani zapadne Europe- kako je to konstatirao Jürgen Habermas - bili dovoljno sretni što su razvili jedan poseban način života utemeljen na, ali ne i reduciran na blistavu materijalnu infrastrukturu. Pri čemu je brzi i stabilan ekonomski rast poslužio kao podloga za državu blagostanja i socijalnu državu, koje su stvorile okvir kako za regeneraciju poratnih europskih društava tako i za svojevrsno 'pripitomljavanje kapitalizma'. To je bio duh vremena koji je veoma optimistički cijenio činjenicu da je Europa, koja je stoljećima bila suočena s teškim strukturalnim sukobima, oštrim konfrontacijama i dugotrajnim napetostima, uspjela to manje-više prevladati, razvijajući institucionalne aranžmane za produktivno rješavanje intelektualnih, društvenih i političkih sukoba, naučivši iz teških, ako ne i fatalnih, borbi kako izlaziti na kraj s dubokim rascjepima, podjelama i rivalitetima između svjetovnih i crkvenih vlasti, grada i sela, vjere i znanja, te kako izići na kraj s endemičnim sukobima između vojujućih religijskih konfesija i zaraćenih država. Taj duh je uključivao i uvjerenje da je moderna Europa uspjela institucionalizirati sveobuhvatni spektar konkurirajućih konzervativnih, liberalnih i socijalističkih interpretacija kapitalističke modernizacije u ideološki sustav političkih stranaka. (Habermas, 2001). Taj duh povijesnog optimizma bio je dodatno hranjen i onim što je Beck prepoznao kao «Božji dar» hladnog rata kojim se socijalizam na istoku Europe pokazao kao « eksperiment samo-organiziranog vlastitog opovrgavanja», jer je « Istok postao jedini dokaz za to da je kapitalizam nužan, dokaz da se kapitalizam s njegovim krizama i tendencijama raspada nikako ne može ukloniti» (Beck, 2000:169) . Pod utjecajem takvog duha vremena i njemu bliskog čitanja znakova vremena dobio je svoj konkretni smisao i poziv na po-današnjenje (aggiornamento) katoličanstva kao i

⁶ Dilema je zapravo još teža i složenija ako se primjerice uvažava tvrdnje Charles Taylora da je « ono što nazivamo nacionalizmom u osnovi moderno iako postoje kontinuiteti. Stoga je smrtonosna strana nacionalizma, to jest ona koja vodi do 'etničkog čišćenja', mogućnost koja je sadržana u ovom modernom obliku. Nije slučajno što je 20. stoljeće, doba demokratskog buđenja, isto tako olovno doba etničkih čišćenja i ne samo u Europi» (Taylor, 2002:8).

na dijalog. A taj poziv je značio u osnovi, bez obzira na moguću višeznačnost i izrazita kolebanja, poziv na dijalog s gotovo svim značajnim kulturnim komponentama moderne i modernosti. U tom smislu imaju pravo oni koji su u tim odlukama II. vatikanskog koncila prepoznali svojevrsni zaokret «od anateme do dijaloga». Pri tom se taj zaokret, dakako, najizrazitije očitovao u pozivu na dijalog i s modernim ateizmom i u stvaranju posebnog sekretarijata za one koji ne vjeruju (non-credentibus). O tome uvjerljivo svjedoči izjava bečkog kardinala Franza Königa, prvog predstojnika spomenutog sekretarijata, u kojoj se navodi da su kršćani u «nevjericima vidjeli propast svakog poretka, svakog ljudskog društva», te su «predbacivali nevjericima njihovo poricanje Boga ne samo kao jednu užasnu aberaciju, nego i kao težak zločin», te je naglasio da post-koncilna crkva ne ide više naspram ateizma s anatemama, s ognjem i mačem, nego predlažući dijalog» (navodi se prema Six, 1970:11 i 137). Naravno, poziv na dijalog značio je de facto prešutno priznavanje autonomije vremenitih vrijednosti kao i normalnosti i legitimiteta društvene, kulturne i svjeto-nazorne, pa i religijske pluralnosti, svojstvene današnjem svijetu i suvremenim društvima.⁷ I to pluralnosti ne kao prolazne, prigodne i slučajne povijesne i društvene datosti ili aberacije s nužno negativnim ili dvojbenim predznakom, koju bi treba u najboljem slučaju samo tolerirati.

Ključni izazov za dijalog u tom ozračju je bio kako dijalogom pridonijeti afirmaciji onih modernih tendencija koje su inače smjerale na ovladavanje i upravljanje kulturnim različitostima (Meyer,). Najizravniji izazov za dijalog tada je bio upravo dijalog s ateistima i nevjerujućima i to u odnosu naspram tradicionalne formule «nulla sallus extra ecclesiam». No, taj izazov je bio u osnovi riješen tako da je taj aspekt dijaloga bio veoma brzo zanemaren i zaboravljen, ali zanemaren i zaboravljen na veoma znakovit način.

Potkraj 20.stoljeća, čini se, da je došlo do značajnog obrata kako u društvenoj zbilji današnjeg svijeta, pa tako i u glavnoj struji duha vremena. Taj obrat ima dvije faze: prvu obilježava krah komunizma u osamdesetim godinama prošlog stoljeća, a druga započinje s 11. rujna ovog stoljeća, ali i prije kad počinje jačati svijest koju je Dahrendorf posve jasno izrazio svojom konstatacijom da se sada «sučeljavamo s povijesnim apsurdom da smo htjeli stvoriti nešto, djelomice i s ciljem jačanja demokracije, ali smo to stvorili na način koji intrinzički nije demokratski»(Dahrendorf, 2003:102).

Po svojem odrazu na duh vremena, taj obrat se, pored ostalog, manifestirao kao raspad 'konsenzusa oko napretka' (Beck) koji je dominirao u tzv.'zlatnim godinama', a na koji se oslanjalo, barem u stanovitoj mjeri, izvorno koncilsko čitanje znakova vremena. No, u svakom slučaju posrijedi su – čini se - veoma značajne promjene u znakovima vremena koje bi trebalo sada čitati. Čini se da su te promjene prije svega produbile i pojačale već postojeće razlike među utjecajnih načina u katoličkom čitanju znakova vremena.

Prvo novo čitanje znakova vremena je bilo obilježeno izrazitim optimizmom, pa i svojevrsnim trijumfalizmom. To se na razini krilatica očitovalo u pobjedonosnom uzviku «Bog je pobijedio na Istoku». No, još potpunija i radikalnija je interpretacija značenja te pobjede ne samo kao pobjede nad komunizmom i komunističkim ateizmom kao državnim ateizmom, nego u daleko širem smislu zaokreta od prijašnje sekularizacije društvenog života k nastupajućoj desekularizaciji tog života ili snažnoj revitalizaciji religije. U okviru dijela katoličke misli to je bilo protumačeno tako da je ono što se «na Zapadu dogodilo od prosvjetiteljskog osamnaestog stoljeća (ali u nekom obliku i od vremena talijanske Renesanse) u osnovi bilo ' pogrešan put'. Napuštanje jedine 'ispravne', tj. kršćanske perspektive od strane svjetovnih ideologija koju su se smjenjivale jedna za drugom,

⁷ Naravno, dosljedno priznavanje pluralnosti dovelo je u pitanje dva uobičajena i široko prihvaćena kao neupitna uvjerenja. I to o uvjerenja o 'normalnosti' postojanja samo jedne jedine religije za svako društvo i uvjerenja o postojanja faktičnog monopola nad 'sredstvima i putovima spasenja'. Vidi kritičku analizu različitih pristupa pluralnosti koju je razradio Gustavo Guizzardi (Guizzardi, 2003. 13).

objašnjavalo bi neprekinuti niz nesreća moderniteta i tako 'današnju krizu' (Messori,1989:110). Još izravniji i dodatni poticaj bio je što je i u okviru svjetovne sociološke misli, primjerice po Zygmuntu Baumanu, krah komunizma bio protumačen kao širi « krah određene moderne ideje' skiciranog društva' (designed society)» kao što je, po njemu, «komunistički sistem bio spektakularna dramatizacija prosvjetiteljske poruke» (Bauman,1992: 221). A to znači da bi posrijedi bio epohalni neuspjeh ključne moderne ideje o društvu kao « ljudskoj tvorbi», po kojoj se društvena zbilja može svjesno oblikovati prema ljudskim nacrtima, namjerama i nakanama , te se može u tu zbilju svjesno unositi željeni red i nametati joj stanoviti poredak. A to bi značilo, pored ostalog, da je povijesni poraz pretrpjelo moderno nastojanje oko afirmacije autonomije vremenitih vrijednosti i oko afirmacije mogućnosti opstojanja svjetovnog društva ili stabilnog društva utemeljenog na svjetovnosti.⁸ Naravno, na pozadini takvog čitanja znakova vremena mijenja se narav ključnog izazova, te dijalog gubi svoj izvorni smisao dijaloga s drugima koji ostaju autonomni drugi kako u samom dijalogu tako i nakon dijaloga, te u je funkciji toleriranja suživota u pluralnom svijetu i društvu. Sada je dijalog u funkciji potvrđivanja Božje pobjede, ili pak u reduciranom obliku dijaloga s drugim u osnovi ne -zapadnim i nekršćanskim religijama.

Drugo čitanje novih znakova vremena je obilježeno izrazitim pesimizmom. To se očitovalo primjerice u ocjeni Petera Bergera da religijske prilike u zapadnoj Europi predstavljaju pravu 'crkvenu katastrofu', ali isto tako u tvrdnjama o žalosnom napredovanju 'civilizacije smrti' u kompeticiji s 'civilizacijom ljubavi mira'. I još više u prigodnim tezama o Bogu koji je okrenuo leđa današnjem svijetu, te se od njega udaljio , pa mu više ništa ne govori .U tom smislenom okviru i ideja i praksa dijaloga postaju besmisleni. Jednostavno, tema dijaloga pada u zaborav.

Treće čitanje znakova novijeg vremenu posreduje između spomenutih krajnosti. Ono veoma pozitivno ocjenjuje činjenicu kraha državnog ateizma kao glavnog neprijatelja i kao velikog epohalnog izazova religiji, ali negativno ocjenjuje ekspanziju ravnodušnosti koja sad nastupa kao glavni ali difuzni neprijatelj religije i kao njezin novi veliki izazov, kao što na isti način ocjenjuje «deregulaciju institucionalizirane religije», prema terminologiji Hervieu-Leger. To čitanje isto tako uključuje pozitivnu ocjenu činjenice da je na djelu novi povijesni val širenja demokracije i priznavanja ljudskih prava diljem svijetu, ali negativno ocjenjuje pluralizaciju današnjih društava koja vodi do izrazitog vrijednosnog polimorfizma i relativizma. Ono uključuje pozitivan odnos spram suvremene sekularnosti, ali i negativan odnos prema sekularnosti društva koja se događa u znaku prevage sekularizma, kao što uključuje veoma pozitivnu ocjenu afirmacije autonomije individualnosti pojedinca, ali i negativnu ocjenu onog što se naziva suvremenim narcisizmom ili sklonošću narcisoidnosti.

Na podlozi takvog čitanje znakova današnjeg vremena mijenja se temeljito okvir govora o dijalogu i primarna usmjerenost poželjnog dijaloga, kao i praksa dijaloga. Dijalog sada od puta za po-današnjenje crkve i katoličanstva postaje prije svega put u funkciji re-evangelizacije europskog prostora i po mogućnosti desekularizacije društvenog života i prije svega javnog života. No, čini se paradoksom jer kao da re-evangelizacija europskog prostora i priželjkivana desekularizacija javnog života sada idu osobitim putem. A to je put u kojem religijska obnova se događa u znaku po-baštinjenja tj. patrimonalizacije (termin je

⁸ A to bi značilo u onom duhu u kojem je već 1955. Jordan Pascual ustvrdio da to sigurno rehabilitira « staru mudrost kršćanske teologije, koja je uvijek ukazivala na bezizglednost svih ideologijskih nastojanja formulom da čovjeku nije dana sposobnost spasiti se vlastitim naporima, da se zlo ne može iskorijeniti iz ljudskog svijeta, te je potvrđivala da je prometejski čovjek – taj prauzor svih istinskih revolucionara – biće koje je neumitno osuđeno uvijek trpjeti poraze» (Pascual, 1955.592).

Hervieu-Lèger) religije ,odnosno pretvaranje religije u baštinu. No ta patrimonijalizacija religije se ne događa na temelju re-afirmacije religije kao ' patrimonium-a salutis', dakle, u znaku soteriološkog poslanja nego u znaku afirmacije religije 'kao rezervoara značenja koja se mogu koristiti za najrazličitije svrhe' (Hervieu-Leger). A to znači usporedno s trendom po kojem sve manje ljudi vjeruje u osobnog Boga s atributima judejskog i kršćanskog Boga, te se sve više odmiče od kršćanske vizije obećanog spasenja u onostranosti. To isto tako znači da «pretvaranje religije u baštinu živi od erozije njezine organizatorske moć u društvenom životu» (Hervieu-Leger,2003: 115). Tako, tumačeći rezultate najnovijih istraživanja religioznosti u Italiji, De Sandre konstatira da »Bog, Krist, Biblija su postali i za neke vjernike neizvjesni predmeti vjere, a projekcija onostranosti, 'vječnog života' za mnoge se re-dimenzionira u 'nešto' što malo obvezuje na ispravan život i malo privlači « (De Sandre, 2003: 155). To na primjeru suvremene Italije talijanski sociolozi religije opisuju ovako:» Italijani se osjećaju vezanim, premda pod različitim nazivima , za religiju rođenja(to jest katoličku) često uz visoki stupanj diferencijacije. Rađaju se katolici, ali vjerovanje sve više postaje stvar izbora pojedinaca. Dakle, za Italijane izvan katoličanstva čini se da postoje male mogućnosti zamisliti osjećaj kolektivnog identiteta, iako traganje za spasenjem ne ide više isključivo preko katoličke crkve, nego sve više preko pojedinca i njegovih osobnih izbora» (Pace, Guizzardi, Garelli,2003:308).

Ako se pak tako čitaju znakovi vremena, onda dijalog dobiva nužno drugi smisao. To više nije ponajprije dijalog usmjeren prema vani i s drugima nego je to dijalog okrenut prema unutra, odnosno dijaloško otvaranje se može pretvoriti u dijaloško zatvaranje.⁹ A sve ovo bi moglo značiti da i na veoma općenitoj ravni samo načelna opcija za dijalog sada i ovdje nije dostatna da bi se izišlo na kraj s velikim izazovima koji se nameću danas i ovdje.

Summary

The essay represents a sociological contribution to the debate on dialogue, but with dialogue not taken as an idea in a Second Vatican project of Catholic Church activity in the contemporary world, but as a fact of social life in the last decades since the Second Vatican Concilium. Therefore, the essay is presented as the result of a sociological reading of the latest historical experience about dialogue and with the dialogue. Such a reading has been done trying to avoid both the sliding from an analysis of dialogue sub specie temporis into a discourse on dialogue sub specie aeternitatis, or to dialogue per se as well as the sliding into the trap of well-known ' wishfull thinking'.

The essay is divided in two sections. The first one is focused upon underlying the high symptomatic relevance of historical experience of dialogue and with the dialogue in the nineties and in the area of former Yugoslavia due to two major sets of converging circumstances. Firstly, there is no doubt that the idea and practice of dialogue has been facing a peculiar historical situation characterized by dramatic social conflicts, basically as identitary struggle, and by systematic recourse to violence provoking the very orgies of violence, owing to the nature of some strategic political goals of diametrically opposed politics of identity. Secondly, there is no doubt that the crucial fact to be taken in due consideration is the fact of inefficiency and powerlessness of dialogue so far practiced under such circumstances.

⁹ Da su posrijedi veoma značajni obrati , može ilustrirati izjava ljubljanskog nadbiskupa Franca Rode u duhu ecclesiae militans a, koji je prije toga bio dugogodišnji tajnik Sekretarijata za nevjerujuće, da svoje novo imenovanje na visoku funkciju u Vatikanu shvaća kao prijelaz iz” bojišnice u glavni stožer”

Second section, underlying the existing link between the conciliary orientation to dialogue and the conciliary reading of the signs of times, is devoted to identification and description of the major changes in conceiving of and practicing dialogue due to changes in the respective readings of the signs of new times. In that respect some crucial stages are identified and described since the Second Vatican concilium up to recent time following September the 11th. It is suggested that in view of such changes the present-day very general option in favour to dialogue has not been any more sufficient to respond in a proper way to the new challenges that have lately arisen.

Literatura

- Bauman, Zygmunt 1992, *Intimations of Postmodernity*, London-New York, Routledge.
- Bauman, Zygmunt 1996, Gewalt – modern und postmodern, u: Miller, Max, Soeffner, Hans-Georg /ur./, *Modernität und Barberei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt, Suhrkamp, str.36-67.
- Beck, Ulrich 1995, *Die feindlose Demokratie*. Ausgewählte Ausätze, Stuttgart, Reclam.
- Beck, Ulrich 1996, Wie aus Nachbarn Juden werden. Zur politischen Konstruktion des Fremden in der reflexiven Moderne, u: .Miller, Max, Soeffner, Hans-Georg/ur./, *Modernität und Barberei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende es 20. Jahrhunderts*, Frankfurt, Suhrkamp, str.318-343.
- Calhoun, Craig /ur./, 1994, *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford, Blackwell.
- De Sandre, Italo 2003, Pratica, credenza e istituzionalizzazione delle religioni, u: Garelli, Franco, Guizzardi, Gustavo, Pace, Enzo /ur./ 2003, *Un singolare pluralismo, indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Bologna, Il Mulino, str.115-158.
- Eagleton, Terry 2000, *The Idea of Culture*, Oxford, Blackwell.
- Habermas, Jürgen 2001, Why Europe Needs a Constitution, *New Left Review*, 2001, September- October,.
- Hervieu-Lèger, Daniëlle 2003, Religion und sozialer Zusammenhalt, *Transit* ,2003, 28, pp.115-119.
- Hobsbawm, Eric 1995, *Age of Extremes, The Short Twentieth Century 1914-1991*, London , Abacus.
- Garelli, Franco, Guizzardi, Gustavo, Pace, Enzo /ur./ 2003, *Un singolare pluralismo, indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Bologna, Il Mulino.
- Giddens, Anthony 1991, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press.
- Guizzardi, Gustavo 2003, La pluralità dei pluralismi, u: Garelli, Franco, Guizzardi, gustavo, Pace, Enzo /ur./ 2003, *Un singolare pluralismo, indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Bologna, Il Mulino, str. 13-48.
- Messori, Vittorio 1989., Cattolici e mondo modernno, u: Jacobelli, Jader /ur./, *Crisi e fede*, Roma- Bari, Laterza.
- Meyer, Thomas (1998), Identitäts-Wahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds, Berlin, Aufbau Taschenbuch.
- Michnik, Adam 1991, Le diable de notre tempe, u: Mink, George, Szurek, Jean- Charles /ur./, *Cet etrange post-communisme, rupture et transitions en Europe centrale et orientale*, Paris, La Decouverte, str..139-146.
- Pace, Enzo, Guizzardi, Gustavo, Garelli, Franco 2003, Conclusioni. u: Garelli, Franco, Guizzardi, Gustavo, Pace, Enzo /ur./ 2003, *Un singolare pluralismo, Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Bologna, Il Mulino, str.297-312.

- Pascual, Jordan 1955. , Das Ende der Ideologien, *Neue Deutsche Hefte*.
- Przeworski, Adam /ur./ 1995, *Sustainable Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sadowski, Y. 1998, *The Myth of Global Chaos*, Washington D.C., Brookings Institution Press.
- Schmitt, Carl 1957, Die andere Hegel-Linie.u: *Hans Freyer zum 70. Geburtstag*, *Christ und Welt*, 10(1957)30, 3.
- Six, J.F. 1970, *Du Syllabus au dialogue*, Paris.
- Taylor, Charles 2002, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politische Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp.
- Touraine, Alain 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard
- Touraine, Alain 1998, *Le nationalisme contre la nation*, u: Birnbaum, Pierre /ur./ 1997, *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF, str. 401-424.
- Županov, Josip 2000, *Sociološka analiza 1990-tih u Hrvatskoj: uvodne napomene*, u: Maričić, Siniša /ur./ , *Hrvatska između demokracije i političkog nasilja*, Zagreb, Građanski odbor za ljudska prava