

NEKE OD PREPREKA OPROSTU U SEKULARNOM DRUŠTVU

Zorica Maros

Katolički bogoslovni fakultet
Univerziteta u Sarajevu
maroszorica@gmail.com

UDK: 322
27-28.87+2-185.57(497.5)
27-28.87+2-185.57(497.6)
<https://doi.org/10.34075/cs.56.1.4>
Pregledni znanstveni rad
Rad zaprimljen 5/2020.

Sažetak

U radu se ne prikazuje zasebna teorija oprosta iz neke strogo sekularne znanstvene discipline nasuprot onoj teološkoj (pod pretpostavkom da je to uopće moguće). Naprotiv, rad analizira prepreke i poteškoće u razumijevanju oprosta, a s njime i pomirenja, proizišle iz osnovnih obilježja suvremene kulture i stavova pojedinih građana. Terapeutska je kultura, uz naglašavanje individualizma, marginalizirala teološko shvaćanje oprosta, a s njom povezana tendencija natjecanja u viktimizaciji, čvrstim konstruktima žrtve i počinitelja, onemogućila je poslijeratnu obnovu društva. Uz to, terminološke nejasnoće oko pojma oprost javljaju se kao oblik samoispunjavajućeg proroštva, proroštva one vrste koja potvrđuje vlast pogreške. Nakon predstavljanja nekih obilježja modernog društva, nadalje terapeutske kulture i s njome olakšanog natjecanja u viktimizaciji (stradanju), rad analizira određene terminološke nejasnoće vezane za pojam oprosta. Zaključno je predstavljena teorija nadređenog identiteta koji slabi nepropusne konstrukte identiteta žrtve i počinitelja, čime olakšava procese oprosta i pomirenja, a u cilju poslijeratne obnove zajedništva.

Ključne riječi: terapeutska kultura, viktimizacija, oprost, pomirenje, nadređeni identitet

UVOD

Zbog čega govor o oprost i pomirenju u sekularnom društvu?¹ Već u treće desetljeće društva naše šire regije ulaze s *dugom prošlosti*, s *manipuliranim sjećanjima* i *neprerađenim traumama*. Društvo podijeljeno na žrtve i počinitelje, prijenos pamćenja, a s njime i traumana nova pokoljenja, novi nacionalizmi, nova, u posljednje vrijeme sve oštrija, etnička getoiziranja po principu *in* i *out* skupine, društveno-politički, ali i moralno-duhovni život čine pozornicom trajne prošlosti, neoprostivih zločina i nepomirenih građana. Što to društvo drži u *teroru* „prošlosti koja ne želi proći“², onemogućavajući ne samo izgradnju zdravoga, sekularnog društva nego i stvarajući nove vjerske, ali i sekularne fundamentalizme?

Sekularnom društvu pripisuje se i nastanak svojevrsne terapeutske kulture iz koje proizlazi i sve prisutniji fenomen natjecanja u viktimizaciji, koji smatramo jednom od kolektivnih prepreka procesima oprosta i pomirenja. Druga prepreka, koja je, iako društveno uvjetovana i oblikovana, ipak bitno individualno prihvaćena, jest terminološka nejasnoća oko shvaćanja pojma oprost. Vodeći se mišlju da „definiranje situacije realnom, čini ju realnom u posljedicama“³, rad upućuje na mogućnost samoispunjavajućeg proroštva, proroštva one vrste u kojemu „lažna koncepcija postane istinitom“, potvrđujući time vlast greške⁴. Kultura natjecanja u viktimizaciji i konceptualna nejasnoća oko pojma oprost, stvaraju situaciju uzročne povezanosti, oblikujući društvenu stvarnost koja samu sebe održava.

Iako se u radu više vodimo sociološkom slikom bosanskohercegovačkog društva, ipak je uključeno i referiranje na hrvatsko. No budući da je u predloženoj analizi riječ o kulturološkim obilježjima i antropološkim psiho-socijalnim dinamizmima, govor zapravo izmiče potrebi smještanja u strogo određeni kontekst. Rad ne pretendira dati neku zaokruženu cjelinu o bilo kojem spomenutom aspektu, već nudi naznake kojima bi trebalo usmjeriti eventualna buduća istraživanja teme oprosta i pomirenja među građanima.

¹ Članak je prerađeno i za tisak dopunjeno izlaganje s međunarodnog znanstvenog skupa „Religioznost i sekularizacija“, održanog u Rijeci, 1. ožujka 2019., pod pokroviteljstvom Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Područnog studija u Rijeci. U članku su pod navodnim znacima donesene riječi pripadajućih autora, a kurzivom riječi ili sintagme koje su se iz osobnih preferencija željele istaknuti i naglasiti.

² Paul Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Il Muligno, Bologna, 2004., 83.

³ Ivan Kuvačić, O dometima jedne istraživačke strategije, *Rev. za soc.*, XXIV (1993.) 3-4, 131.

⁴ Ivan Kuvačić, O dometima jedne istraživačke strategije, 135.

TERAPEUTSKA KULTURA

Jednu od važnijih prepreka, nazovimo globalnog karaktera, oprost u pomirenju imamo u izvjesnoj *kulturi natjecanja u viktimizaciji*, sve više raširenoj ne samo zbog sve prisutnije viktimizacije šireg sloja društva, nego i zbog onoga što autori nazivaju terapeutskom kulturom. Taj je oblik kulture bitno uvjetovan suvremenim kretanjima društvenih promjena, posebno naglašenim individualizmom, koji već prema definiciji umanjuje važnost oprosta, a i njemu pripadajućih kategorija poput: suosjećanja, milosrđa, kajanja. Naime, izvjesna trivijalizacija oprosta osiromašila je suvremeno poimanje i praksu oprosta u modernoj zapadnoj kulturi, jer je zaživjelo terapeutsko shvaćanje oprosta, a s njime oprost postao marginaliziran pojam⁵. Činjenica je da je priličan broj psiholoških pristupa oprost u znatno individualiziralo taj pojam, predstavljajući ga kao zamjenu negativnih emocija pozitivnima, a „za vlastito dobro“⁶ i poradi „oslobođenja od emocionalnog zatočeništva“⁷. Uz to, kulturološko isticanje važnosti individualne autonomije, vrijednosti pojedinih čina, učinkovitosti neprekidnog napretka kao i zamjena teološkog jezika psihološkim kategorijama, pridonijelo je marginalizaciji kršćanskog shvaćanja oprosta koje naglašava zajedništvo, karakter, obnovu povijesti kroz kajanje, izgradnju odnosa kroz praštanje⁸.

Terapeutska je kultura vrsta moderne opsesije za samoostvarenjem. Riječ je o takozvanom kulturnom obratu (pomaku) koji se dogodio jačanjem utjecaja psihologije i savjetovanja tijekom 20. stoljeća. Istraživanja sociologa i kulturnih analitičara upozoravala su na štetnost rastućeg utjecaja psihologije i savjetovanja te s njima povezanom spomenutom opsesijom sobom i vlastitim unutarnjim životom. Pomak od prethodne individualne rezerviranosti i oslanjanja na samoga sebe, na emocionalni ekspresionizam i trajno traženje pomoći od psihologa i savjetnika, doveli su do narcisoidne okupiranosti samim sobom, što je zatim utjecalo na širenje kulture žrtve. Trajna kritika terapeutske kulture jest to da ta opsesija i usredotočenost na unutarnji život potiče na svojevrsni moralni kolaps. Neki

⁵ Usp. L. Gregory Jones, *Embodying Forgiveness. A Theological Analysis*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, Michigan, 1995., 36.

⁶ Lewis B. Smedes, *Forgive and Forget. Healing the Hurts we Don't deserve*, Harper and Row, New York, 1984., 12-13.

⁷ Robert D. Enright, *Forgiveness is a Choice. A Step-by-Step Process for Resolving Anger and Restoring Hope*, American Psychological Association, Washington DC, 2008., 74.

⁸ Usp. L. Gregory Jones, *Embodying Forgiveness...*, 37.

autori tvrde da je ta pojava *psihološkog čovjeka* smrt zapadne kulture, jer, umjesto izgrađivanja vlastitog identiteta prema van i prema zajedničkom cilju (što je na koncu primarna funkcija kulture), terapeutska je kultura omogućila rađanje društva kojemu je cilj poboljšano i samoostvareno ja (sebstvo)⁹.

Upravo je ovo samoostvareno sebstvo glavno obilježje suvremenog shvaćanja ličnosti, odnosno individualizma. Prema tom konceptu ličnost je shvaćena kao *individuum* čija se subjektivnost temelji na njezinoj specifičnosti, na onomu što je samo njoj vlastito i stoga od drugih različito. U tom su shvaćanju prisutna dva obilježja: ekspresionizam, kao artikulacija svih posebnosti i jedinstvenosti, i utilitarizam, prema kojemu to izražavanje posebnosti dobiva obilježje jedinstvenosti, jedinstvenog ostvarenja vlastitih privatnih ciljeva i želja, i to u službi osobnog blagostanja i napretka. Nasuprot tomu stoji kršćansko shvaćanje ličnosti kao *osobe*, što neki nazivaju puritanskim (biblijskim) individualizmom¹⁰, koji ističe jedinstvenost osobe pred Bogom, jedinstvenost utemeljenu na snazi, karakteru i moralnoj ispravnosti osobe. Riječ je zapravo o shvaćanju ličnosti kao osobe čija se subjektivnost ne temelji na onome što je različito i stoga nekomunikabilno s drugima (individualizam), već u shvaćanju osobe (persone) koja se izgrađuje u svom jedinstvenom identitetu, ali komunicirajući s drugima, transcendirajući samu sebe i dijeleći svoj identitet u cilju izgradnje društva i zajedništva s drugima, zajedništva koje ne poništava jedincatosti¹¹.

SLABLJENJE TEOLOŠKOG IZRIČAJA

Iako su na marginalizaciju oprosta u suvremenom svijetu utjecali spomenuti kulturološki razlozi, ipak nije sam modernitet jedini razlog te marginalizacije nego i kršćansko dvosmisleno naslijeđe. Naime, iako su kršćani nedvojbeno i neupitno naglasili važnost oprosta, pod utjecajem modernog društva i sekularnog svijeta i kršćanska se pobožnost okrenula prema unutrašnjosti: Božji oprost postaje

⁹ Usp. Katie Wright, *Theorizing therapeutic culture. Past influences, future directions*, *Journal of Sociology* 44 (2008.) 4, 321-323.

¹⁰ Usp. Laurence J. Kirmayer, *Psychotherapy and the Cultural Concept of the Person* (2007.), <https://www.researchgate.net/publication/6259886> (16. 04. 2020), 7.

¹¹ Usp. Laurence J. Kirmayer, *Psychotherapy and the Cultural Concept of the Person*, 6-7; Ivan Šarčević, *Pluralizam i univerzalnost patnje. Pretpostavke međureligijskog dijaloga*, *Bogoslovska smotra* 73 (2003.), 2-3, 437.

individualna transakcija između Boga i pojedinca, pri čemu se zanemaruje eshatološki kontekst, a time i posljedice za kršćansku zajednicu, društveni i politički život¹².

Osim toga, kršćanstvo je bitno sekulariziralo vlastiti jezik. Izvan bogoštovlja, katkad i unutar njega, pokazuje se tendencija usvajanja ne-teološkog rječnika kako bi se opisala kršćanska teologija i kršćanski život. Na primjer, umjesto kajanja za grijeh kako bi se zadobila milost, otkrio Božji oprost i time ostvarilo pomirenje, govori se o „prihvati da si prihvaćen“ kako bi se izmirilo sa sobom i time ostvarilo unutarnji ekvilibrij. Umjesto opraštanja i pomirenja u međuljudskim odnosima sve se češće govori o „upravljanju konflikta“ ili „sučeljavanju s teškim ljudima“¹³. Dakle, jezik i izričaj kršćanskog oprost preuzela je terapijska gramatika, pa se, možda i s razlogom, govori o kulturi mentalnog moralizma i terapijskog narcizma. Kada je oprost shvaćen primarno u individualističkim i privatističkim terminima, gubi se iz vida njegova ključna uloga uspostavljanja načina života ne samo s vlastitom unutrašnjošću nego i u odnosu s drugima, a sve zajedno preko odnosa s Bogom¹⁴.

Prema Gregoryju Jonesu četiri su osnovna problema koja su osiromašila suvremeno shvaćanje i praksu oprost u modernoj zapadnoj kulturi, a koji ukazuju na to da je zaživjelo terapijsko shvaćanje oprost. Prije spomenuto moderno isticanje tema poput: individualne autonomije nasuprot zajedništva, izoliranih čina umjesto karaktera, neizbježnog napretka umjesto pokajanja, te fascinacija tehnološkim razvitkom, pomogli su potkopavanju prakse oprost i marginalizaciji tog pojma. Pred naglašavanjem individualne autonomije oprost koji se bitno odnosi na očuvanje i jačanje zajedništva gubi važnost; oprost koji odražava kvalitetu čovjeka, koji je vrлина, nebitan je u svijetu u kojemu se više vrednuju ostvarenja izoliranih i pojedinih čina umjesto oblikovanja karaktera; oprost koji nužno zahtijeva promišljanje o povijesti, njezinu obnovu i iscjeljenje kroz kajanje i praštanje, nepotreban je u svijetu neizbježnog napretka koji se na povijest ne osvrće; i na koncu, ako vrijedi samo uspješno korištenje tehnike, tada se za oprostom poseže samo ako on koristi za daljnju kontrolu ili ako se prepoznaje kao jedan od potrebnih budućih strateških koraka¹⁵.

¹² Usp. L. Gregory Jones, *Embodying Forgiveness...*, 37-38.

¹³ Ibid, 38.

¹⁴ Usp. Ibid, 39.

¹⁵ Usp. L. Gregory Jones, *Embodying Forgiveness...*, 37.

NATJECANJE U VIKTIMIZACIJI

Dakle, jačanje terapijske kulture tumači se kao poticanje kulturnog pada i omogućavanje novih oblika društvene kontrole, što zapravo pokazuje i kultura natjecanja u stradanju, gdje se iskustvo žrtve pretvara u političko sredstvo ostvarenja određenih interesa. Naime, terapijska je kultura, uz ovo naglašavanje individualističkog pristupa oprost, bitno pridonijela natjecanju u stradanju, odnosno borbi za status žrtve, čime je na izvjestan način otupila sposobnost empatije, a s time i potrebu opraštanja i pomirenja. Viktimizacija je „sindrom anđeoske nevinosti“¹⁶, komotnost kojom ljudi nastoje ostvariti bilo egzistencijalno priznanje, bilo različite društveno-političke pogodnosti. Skupine uključene u duge, nasilne sukobe natječu se oko raznih materijalnih i psiholoških resursa, a jedan od njih je i status žrtve, očitovan u činjenici da se svaka skupina fokusira na vlastita stradanja, pa i u slučaju relativno istog stupnja nasilja svaka skupina vjeruje da je njezina žrtva veća od žrtve druge skupine¹⁷. Ovakvo stajalište, koje s vremenom poprima obilježje izgrađenog mentalnog stava, često je povezano sa smanjenom željom i poticajima za oprostom i pomirenjem. Tko god može potvrditi status žrtve, on sebe postavlja iznad krivnje i time *većim autoritetom pohbeđuje*, jer status žrtve projicira sliku nevinosti preko koje su svi drugi na neki način već prema definiciji počinitelji¹⁸.

Iako se može potvrditi i u posve oprečnim stajalištima, ustrajavanje na statusu žrtve najčešće potkopava moralnu uračunljivost, političku solidarnost i budućnosti orijentirano političko djelovanje. Dakle, kultura natjecanja u stradanju nadilazi puku činjenicu sve većeg broja ljudi koji traže status žrtve, ono postaje tendencija korištenja stradanja kao opravdanja, isprike, objašnjavanja počinjenih zločina, a s tim i smanjenja pojedinačne, ali i kolektivne odgovornosti¹⁹. Čini se da natjecanje u stradanju proizlazi iz čvrstih konstrukta žrtve naspram počinitelja, koji su međusobno isključujuće uloge, odnosno identiteti. Uloga žrtve je nepropusna i ako je netko žrtva, drugi je nužno, prema definiciji, počinitelj. Takav

¹⁶ Pascal Bruckner, *Napast nedužnosti*, Nakladni Zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1997., 12-14.

¹⁷ Usp. Ervin Staub, *Overcoming evil, genocide, violent conflict, and terrorism*, Oxford University Press, New York, 2011., 470.

¹⁸ Usp. L. Gregory Jones, *Embodying Forgiveness...*, 45.

¹⁹ Usp. Justin Snyder, *An Introduction to Trauma and Politics: Victimhood, Regret, and Healing*, https://www.researchgate.net/publication/264379898_An_Introduction_to_Trauma_and_Politics_Victimhood_Regret_and_Healing/link/53da67e90cf2e38c63368aa1/download (03. 04. 2020.), 16.

način razmišljanja ne proizlazi nužno iz potrebe diskreditiranja patnje druge skupine, nego radije proizlazi iz potrebe priznanja vlastita stradanja. Ta je potreba kombinirana sa strahom da će svako prepoznavanje tuđe žrtve ne samo osporiti vlastito stradanje nego i nametnuti ulogu počinitelja²⁰.

To znači da bi neki oblik zajedničkog identiteta koji bi bio nadređen identitetu žrtve i počinitelja, mogao olakšati procese oprosta i pomirenja. Takav bi identitet promovirao inkluzivne konstrukte koji bi sa svoje strane poticali prosocijalne tendencije i ponašanja koji bi se mogli iskoristiti za mijenjanje sadašnjeg stanja, a s time i osmišljavanje drugačije budućnosti. Dodatno, natjecanje u stradanju stvara i trajno održava opasnost novog nasilja, budući da održava zločine živima, a mržnju prisutnom²¹. Osim toga, kako donosi Jones, viktimizacija nerijetko na neki način degradira i same žrtve, ali i njihove dobročinitelje. Žrtve jer ih svodi na objekt sažaljenja, a njihove dobročinitelje jer navodnim dobročinstvima nerijetko ostvaruju svoje političke ciljeve. Zbog toga je, kako donosi Jones, ova vrsta suosjećanja postala novo „ljudsko lice prijezira“²².

TERMINOLOŠKE NEJASNOĆE VEZANE ZA POJAM OPROSTA

Uz ove poteškoće nastale zbog stvaranja terapijske kulture snažno naglašenog individualizma te kulture natjecanja u viktimizaciji, postoje i izvjesne terminološke nejasnoće povezane s pojmom oprost. Stoga ćemo ukratko analizirati neke aspekte tih nejasnoća, koje, čini se, bitno onemogućavaju proces oprost, a i pomirenja, jer stvaraju određenu vrstu mentalne i psihološke prepreke za njihovo ostvarenje. Oprost genocida ili masovnih ubojstava neki znanstvenici, mirotvorci, vjerski predstavnici smatraju ozdravljajućim i transformirajućim, no postoje i oni koji ideju oprost za one koji su planirali, organizirali i izvršavali masovna ubojstva smatraju nezamislivom, čak i duboko dehumanizirajućom. Smatraju oprost uvredom žrtvi i osporavaju bilo komu pravo opraštati

²⁰ Usp. Nurit Shnabel – Samer Halabi – Masi Noor, Overcoming competitive victimhood and facilitating forgiveness through re-categorization into a common victim or perpetrator identity, *Journal of Experimental Social Psychology* (2013.), <http://dx.doi.org/10.1016/j.jesp.2013.04.007>, (22. 01. 2020.), 2-9.

²¹ Usp. Ervin Staub, *Overcoming evil, genocide, violent conflict, and terrorism*, 471.

²² L. Gregory Jones, *Embodying Forgiveness...*, 46.

u ime žrtava, pogotovu ako pravda nije ostvarena, te barem minimalna moralna satisfakcija pružena kroz kažnjavanje počinitelja²³.

Slična pojmovna povezivanja dominiraju našom širom društveno-političkom, ali i akademskom scenom. Na tribini u organizaciji Katoličkoga bogoslovnog fakulteta u Sarajevu, u studenome 2017., jedan od tri bivša logoraša koji su bili gosti tribine, izjavio je da ulaže puno truda, intelektualne i emotivne energije kako bi svo- ga sina, koji je rođen godinama poslije prestanaka rata, poučio da ne treba, ne smije mrziti. A na tribini u prosincu 2017. gošća je bila žrtva seksualnog nasilja. To joj je bila prva prilika javnoga govora o svojem iskustvu. Na pitanje je li počiniteljima oprostila, vidno zbunjena i uzrujana, više puta je ponovila: „Mi im oprostiti ne smijemo. Ako oprostimo, oni će ponoviti.“ Osim toga rekla je da počinitelji, koje susreće na ulici, ne samo da se ne kaju ili traže oprost nego ju i ismijavaju zbog onoga što su joj učinili. Nakon toga je ponovno naglasila: „Mi im ne smijemo oprostiti radi naše djece. Ako oprostimo, oni će zločin ponoviti!“²⁴

Na pitanje bi li procesuiranje zločinaca pomoglo i olakšalo proces opraštanja, i bivši logoraši, pripadnici tri međusobno sukobljene strane, a i žrtva seksualnog nasilja dali su potvrđan odgovor, ali s razlikom u povezivanju procesuiranja zločinaca i oprosta. Ta razlika puno govori i o uzročnoj povezanosti stupnja individualnog iscjeljenja s mogućnošću oprosta. Dok je za bivše logoraše procesuiranje zločinaca potrebno, ali ne i nužno, jer tvrde da su oprostili iz unutarnjih pobuda i vlastitog preuzimanja odgovornosti za sadašnjost, za žrtvu seksualnog nasilja kažnjavanje zločinaca je nezaobilazno kako bi uopće razmotrila mogućnost oprosta. Općenito govoreći, u bosanskohercegovačkom društvu o oprostima se rijetko govori, a i kad se spomene, smatra se vjerskom krilaticom lišenom sadržaja, novim ideološkim sredstvom neke podmukle politike ili pak načinom amnestiranja zločina. Tvrdi se da država ne smije oprostiti sve kada bi pojedinci i oprostili, pa i ubojstvo cijele obitelji. Od države se zahtijeva da pravda bude učinjena, zločinci kažnjeni, a time žrtvama dana barem minimalna moralna satisfakcija za pretrpljeno zlo.

²³ Usp. Ervin Staub, *Overcoming evil, genocide, violent conflict, and terrorism*, 471.

²⁴ Ovaj i sljedeći paragraf neznatno promijenjen preuzeti iz: Zorica Maros, Kad je kazna perverzna, a zaborav nemoguć. Promišljanje o oprostima u kontekstu bosanskohercegovačkog društva, u: Zorica Maros – Darko Tomašević (ur.), *Oprost i pomirenje. Krilatice lišene sadržaja?*, Katolički bogoslovni fakultet/Glas Koncila, Sarajevo/Zagreb, 2018., 288-290.

Zločin genocida traži pravdu, a ne oprost. To je zločin s kojim se ne treba i ne može miriti, to je zločin koji se ne prašta²⁵.

Empirijsko istraživanje o stavovima hrvatskog pučanstva o oprost i pomirenju pruža uvid u shvaćanje slično spomenutima. Naime, to je istraživanje htjelo pokazati kako nastaju razmišljanja o oprost, koji udio pučanstva je spreman na oprost te koji su korelati te spremnosti. Rezultati do koji su autori došli stvaraju potrebu, ali i pružaju priliku jasnijeg terminološkog prikaza teme oprosta. Ustvrdivši da se oprost i pomirenju može pristupiti bilo iz pojedinačne razine bilo iz kolektivne (dakle psihološki i društveni aspekt), autori tvrde da su oba pristupa iznimno važna i na koncu komplementarna, budući da važnost tih fenomena ljudskih mogućnosti „nadrasta sudbinu pojedinačnih žrtava“²⁶. Naime, znanstvena istraživanja o oprost, posebno ona iz psihološke pozicije, pokazala su da se sposobnost oprosta i opraštanja ogleda kako na kognitivnoj i afektivnoj, tako i na ponašajnoj razini, donoseći pojedincima psihološku dobrobit na svim navedenim razinama, budući da ih oslobađa mehanizma osvete, koji je evolucijski uvjetovan, a traumom izazvan. A što je više pojedinaca oslobođenih trajnim priželjkivanjem osvete, to je društvo kao cjelina kvalitetnije usmjereno na konstruktivno djelovanje²⁷.

Ne ulazeći u statističke prikaze pojedinih odgovora općeniti zaključci i rezultati tog istraživanja pokazali su da je oprost u većini slučajeva uvjetovan izvanjskim razlozima, to jest da se oprost daje samo na traženje oprosta i na neki oblik naknade i odštete žrtvama. Sažimajući raspravu i rezultate provedenog istraživanja, autori pokazuju da su žitelji koji su sebe smatrali i proglašavali žrtvama proteklog rata pokazali veliku rezervu u pogledu oprosta i pomirenja. Više od četiri petine ispitanika podržava uvjetovani oprost, koji je ujedno i oprost koji nudi neku materijalnu ili moralnu zadovoljštinu, dok je veoma mali postotak građana, njih osam posto, spreman na bezuvjetni oprost, a ostatak građana mašta o osveti i zagovara ju²⁸.

²⁵ Usp. Mirsad Tokača, Nakon genocida, pomirenje je u Bosni nemoguće (18.08.2016.), <https://stav.ba/mirsad-tokaca-nakon-genocida-pomirenje-je-u-bosni-nemoguće/> (15.4.2020).

²⁶ Usp. Goran Milas – Ivan Rimac – Nenad Karajić, Spremnost na oprost i pomirenje nakon domovinskoga rata u Hrvatskoj, *Društvena istraživanja* 16 (2007.), 6/92, 1152.

²⁷ Ibid, 1152-1153

²⁸ Usp. Ibid, 1154; 1167-1179. Podatak iz ovog članka koji na izvjestan način govori u prilog tezi o sveprisutnoj viktimizaciji, jest da čak „86,2% ispitanih smatra da je hrvatski narod u cjelini bio žrtva rata u izrazitoj mjeri, dok 12,6% drži da je bio žrtva, ali u manjoj mjeri. Samo 0,9% ispitanih građana drži da se hrvatski narod u cjelini ne može smatrati žrtvom proteklog rata“. Ibid, 1156.

Čini nam se da bismo mogli reći kako se spomenuti, traumom izazvan, a evolucijski uvjetovan, mehanizam osvete u većini slučajeva ne odnosi na osvetu poradi osvete, nego je više riječ o priželjkivanju pravednog kažnjavanja koje bi pružilo zahtijevani oblik materijalne ili moralne zadovoljštine. Osim toga ovakvi stavovi ne samo da potvrđuju činjenicu da je oprost sveopće ljudsko iskustvo, čime izmiče vjerskoj privatizaciji, nego i činjenicu da je o njemu ipak teško govoriti bez referiranja na religiju. Izdvojen iz religijskog konteksta i tumačenja, reducira se na pojmove koji njemu jesu bliski, ali na koje se oprost ne može i ne smije svesti. Iz ovih je stavova razvidno da se oprost uvjetuje, ali time i neopravdano miješa s pravdom, isprikom, kaznom, zadovoljštinom.

Iako se ne mogu uzeti kao statistički reprezentativni uzorak, ovi stavovi ipak predstavljaju snažan *iskustveni autoritet*. Ono što je upečatljivo iz spomenutog svjedočanstva bivšeg logoraša čiji sin *mrzi* zbog iskustva oca koji je to iskustvo *oprostio*, jest potvrđena činjenica da mržnja koju rat izazove ne prestaje umjetnim mirom, nametnutim političkim kompromisom, izvanjski forsiranim suživotom. Prenosi se na buduće generacije, možda čak i u čistijem obliku negoli se našla tijekom ratnih događaja. U ratu je, uvjetno rečeno, i opravdana jer se javlja kao reakcija na postojeću situaciju. Nerijetko je samo biološki mehanizam obrane, reakcija na nesigurnost, bijes i strah, više negoli čista, iskristalizirana, *ničim materijalnim* izazvana mržnja. Čini se da je transgeneracijski prijenos traume povezan sa stvaranjem mržnje kao određenog mentalnog stava, što je intelektualno i psihološki *daleko opasnije* od mržnje kao izazvane reakcije, jer se, pored ostalog, javi kao njezin čisti premda *maskirani* oblik.

Iz svjedočanstva žrtve seksualnog nasilja proizlazi zapravo činjenica da oprost ne može biti zahtijevan od žrtava, da ne može biti neposredni odgovor na pretrpljeno zlo te da je govor o oprost u neprimjeren, neukusan, možda čak i psihološki štetan sve dok se ne dotakne bijes, strah, poniženje²⁹; sve dok se ne suoči s patnjom, dok ju se ne preradi do te mjere da prestane biti gotovo *opipljiv sadržaj današnjeg dana*. Iz istog tog svjedočanstva proizlazi i zahtjev za procesuiranjem počinitelja, njihovim *sklanjanjem s ulica*, kao i zahtjev za njihovim kajanjem i traženjem oprosta. Slična shvaćanja proizlaze i iz empirijskog istraživanja stavova hrvatskog pučanstva, te je razvidno da se oprost postavlja kao alternativa pravdi, kažnjavanju zločina, da se eventualno i može dati, ali na zahtjev počinitelja i neku materijalnu ili moralnu zadovoljštinu.

²⁹ Usp. Ervin Staub, *Overcoming evil, genocide, violent conflict, and terrorism*, 471.

DEFINIRANJE OPROSTA

Evidentno je da je oprost izazov i na teoretskoj i na praktičnoj razini, i iz sekularne, ali i iz striktno religijske pozicije. Premda kršćansko shvaćanje oprosta u sebi uključuje sve pozitivne aspekte njegova tumačenja iz sekularnog promišljanja, on se na njih ne svodi. Kršćanski je pojam oprosta širi i ne služi primarno individualnom iscjeljenju kroz odrješenje krivnje, nego je, kako donosi Jones, „milostivo-iritantni podsjetnik“ na ono što može i treba biti zajedništvo s Bogom i drugima. Svrha oprosta jest obnova zajedništva, pomirenje lomova, obnova ljudskosti i onih koji su zlo učinili. U svijetu nasilja, grijeha i zla oprost je nužan da bi se zajednica obnovila, ljubav ostvarila, pomirenje postiglo. Oprost je način života u vjernosti Božjem kraljevstvu, dakle svojevrsan put duhovnosti kojim vjernici umiru *starima sebi* i uče se živjeti u zajedništvu s Bogom. Kršćansko poimanje oprosta nadilazi čak i njegovu težinu iz striktno sekularnog shvaćanja upravo zato što zahtijeva disciplinu umiranja i uskrsavanja s Kristom, disciplinu koja ne poznaje prečice niti tehnike koje bi nadomjestile svu ranjivost ljudskog postojanja. Dakle, u duhovnom i simboličnom smislu kršćanski oprost podrazumijeva odricanje od samih sebe; podrazumijeva vlastitu smrt shvaćenu kao specifičan oblik sudjelovanja na Kristovu umiranju i življenje u obećanju novog utjelovljenog života. Osim toga, kršćanski je oprost radikalna kritika zlostavljачke situacije, i još radikalnija nada u budućnost kakvu trenutna situacija ne dopušta³⁰.

Shvaćen u ovome smislu oprost u kršćanstvu te pomirenje koje kršćani mogu ponuditi u svijetu neprijateljstva stvorenog patnjom, nije nešto što oni nalaze u sebi samima ili nešto što nekom pomno osmišljenom strategijom postižu, nego moć iscjeljenja, Božji dar koji oni sami otkrivaju. Stoga, kako to tvrdi Robert Schreiter, nije više pitanje kako da kao žrtva oprostim onima koji su mi zlo nanijeli, već je pitanje: „Kako da otkrijem milost Božju koja izvire u mojem vlastitom životu, i kamo me to vodi?“³¹ Gledano iz ove perspektive, pomirbeni proces započinje žrtva, ne počinitelj, i pravi je subjekt tog pomirenja upravo sama žrtva: „Da bi bilo pomirenja, žrtve moraju opraštati (...). A to opraštanje mora u sebi nositi nešto od Božje neizmjerne milosti.“³² To znači da je sa stajališta vjere i vjerničkog života početak oprosta i pomirenja, „s onu stranu žrtve i

³⁰ Usp. L. Gregory Jones, *Embodying Forgiveness...*, 4-5.

³¹ Robert. J. Schreiter, *Pomirenje. Poslanje i služba pomirenja u preobrazbi društvenog poretka*, Družba misionara Krvi Kristove, Zagreb, 1994., 72.

³² Ibid, 74.

počinitelja³³, odnosno u Božjoj zbilji, onoj stvarnosti koju kršćanstvo naziva Božjom milošću, zbilji koja ne poništava ljudska nastojanja i napore nego ih upravo čini mogućima. Ta zbilja omogućuje iskorak iz statusa žrtve, ali i statusa počinitelja, stvarajući time upravo spomenutu *budućnost kakvu trenutna situacija ne dopušta*, odnosno mogućnost suživljenja s pretrpljenom patnjom, ali i mogućnost otkupljenja i samog zločinca od zla koje je učinio³⁴.

Definiranje oprosta iz sekularne pozicije govori o sličnim mogućnostima, ali s drugačijim naglascima i drugačijim izričajem. Ako za definiranje oprosta iz sekularne pozicije uzmemo mjero-davnim teoretski okvir autora koji su se na tom području akademski istaknuli, onda bismo oprost mogli definirati kao događaj koji unosi novost u neopozivost nekog čina, čime prekida lančani slijed ponavljanja zla kroz osvetu, zbog čega se oprost predstavlja kao izvorno, ničim izazvano originalno djelovanje³⁵. Premda se govori o događaju, to ipak ne osporava činjenicu da je oprost proces aktivnog zaborava, odnosno proces *žalovanja* u cilju ozdravljenja memorije³⁶, proces koji možda nikada neće biti dovršen, a u velikoj većini slučajeva i ne bude. Upravo je većina odsutnosti tog čina razlog zbog kojega ga Vladimir Jankélévitch proglašava naporom koji je često na granici ljudskih snaga, činom koji se možda još nikad u povijesti nije potvrdio³⁷. A da je riječ o iznimno zahtjevnoj djelatnosti i iznimno teškom konceptu, govori i Jacques Derrida, nazivajući oprost mogućnošću nemogućeg, darom koji se može dati samo za ono što je neoprostivo, zbog čega je oprost zapravo stvarnost hiperbolične etike³⁸.

³³ Usp. Ivan Šarčević, Ni Kajin ni Abel. Pomirenje: s onu stranu žrtve i počinitelja, u: Rebeka Anić – Ivan Milanović Litre (ur.), *Oprost i pomirenje. Izazov Crkvi i društvu*, Hrvatski Caritas i Franjevački institut za kulturu mira, Zagreb-Split, 2002., 72.

³⁴ Usp. Ibid, 72-73.

³⁵ Usp. Hannah Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2004., 176-177.

³⁶ Usp. Paul Ricoeur, *Il perdono difficile*, *Protestantismo* 51 (1996.), 307.

³⁷ Usp. Vladimir Jankélévitch, *Il perdono*, IPL, Milano, 1968., 13.

³⁸ Usp. Jacques Derrida, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004., 47. Više u: Zorica Maros, *Nasilje u etničkim sukobima. Etika oprosta, odgovornosti i otpora*, Katolički bogoslovni fakultet/Glas Koncila, Sarajevo/Zagreb, 2018., 237-264.

ANALIZA TERMINOLOŠKIH NEJASNOĆA

Odvajanje oprosta od spomenutih termina s kojima on jest povezan, ali na koje nije svodiv, pomaže u njegovu definiranju. Što se tiče spomenute alternative između oprosta i pravde, bitno je istaknuti da je ona umjetno stvoren konstrukt, makar psihološki i društveno itekako opravdan i razumljiv. Riječ je o čvrstom uvjerenju da je za oprost minimalan uvjet priznati zločine i procesuirati počinitelje. Međutim, društveni pristup paradigmi pravednosti, zločin – krivnja – kazna, ne pokriva, pogotovu ne iscrpljuje, složenost međuljudskih odnosa i konkretnih situacija³⁹. Naime, pravda jest nužna, ali ima vlastita ograničenja jer ona nije toliko racionalna kategorija da se može točno i precizno odrediti. Budući da pravednost zahtijeva proporcionalnost, kazniti pravedno zločinca, značilo bi, kako to Jankélévitch kaže, „poistovjetiti kalvariju žrtava s kaznom počinitelja“ i time potvrditi pravdu kao „perverziju moralnog smisla“⁴⁰. Osim toga pravda je neostvariva u društvima u kojima granicu između heroja i zločinca ne uspostavlja njihovo djelo, nego etnička pripadnost (naši zločinci njihovi heroji, a naši heroji njihovi zločinci)⁴¹. Na koncu, ako ostajemo pri društvenoj paradigmi, ako je pravda zadovoljena, čemu uopće potreba za oprostom? Dakle, u krutu paradigmu zločin – krivnja – kazna, paradigmu koja ne može pokriti sve bogatstvo dinamizma ljudskog života, kršćanstvo uvodi novozavjetnu paradigmu zločin – krivnja – opraštanje⁴², odnosno unosi oprost kao oblik meta-pravde, ljubavi koja upravo omogućuje ostvarenje pravde tamo gdje je ona neostvariva.

Sama po sebi pravda nije dostatna, *a može dovesti i do negacije same sebe* ako se ne otvori ljubavi koja je jača od same pravde i koju ona nadilazi⁴³. Osim toga, zahtijevati da pravda bude ostvarena (pod pretpostavkom da je to uopće moguće) kako bi se moglo oprostiti, impliciralo bi da nakon ostvarene pravde posljedično i nužno slijedi oprost. Kakva je to pravda koja žrtvi oprost nameće

³⁹ Usp. Josip Jozić, Iskustvo oproštenosti kao preduvjet opraštanja. Egzistencijalno-antropološki aspekti pomirenja u krivnji počinitelja, u: Zorica Maros – Darko Tomašević (ur.), *Oprost i pomirenje. Krilatice lišene sadržaja?*, Katolički bogoslovni fakultet/Glas Koncila, Sarajevo/Zagreb, 2018., 124.

⁴⁰ Vladimir Jankélévitch, *Il perdono*, 245.

⁴¹ Usp. Miroslav Volf, Oprost, pomirenje i pravda. Kršćanski doprinos mirnijem društvenom okruženju, u: Rebeka Anić – Ivan M. Litre (ur.), *Oprost i pomirenje. Izazov Crkvi i društvu*, Hrvatski Caritas/ Franjevački institut za kulturu mira, Zagreb/Split, 2002., 24.

⁴² Usp. Josip Jozić, Iskustvo oproštenosti kao preduvjet opraštanja..., 124.

⁴³ IVAN PAVAO II, *Messaggio per la Giornata della Pace 2004*, AAS 96 (2004.), 110.

kao dužnost? Ako bi se takva prava i mogla ostvariti, potvrdila bi Jankélévitchevu „perverziju moralnog smisla“, jer bi ona izjednačila zločin s pripadajućom *pravednom kaznom*⁴⁴.

S pravdom je povezano i kažnjavanje zločina i često se u širem društvenom shvaćanju ta dva termina pokazuju kao krucijalno povezani. Naime, mnogi smatraju da se žrtve opraštanjem odriču prava na kažnjavanje ili pak da će žrtva, ako kazni onoga kome je oprostila, tim kažnjavanjem učiniti moralno neprihvatljivo djelo. Upravo zbog ovakvog povezivanja oprosta i kazne oprost se smatra moralno neprihvatljivim jer bi odustajanje od kazne, pored ostaloga, bilo štetno i za pravni sustav. No oprostom se ne amnestiraju zločini, ne nivelira njihova težina, ili pak odgovornost za njih, još manje se oprostom odustaje od kazne. Oprostom se, mogli bismo to tako reći, *zločin re-dimenzionira* na način da ono učinjeno ne opterećuje sadašnje odnose, da ne postane prizma sadašnjeg djelovanja i ne ostane trajni *opipljiv sadržaj svakog novog dana*⁴⁵.

S ovim uvjetovanjem pravde, oprosta i kazne tijesno je povezano i uvjerenje, kako to pokazuje i članak o empirijskom istraživanju u Hrvatskoj, da se za oprost mora imati barem isprika, odnosno kajanje zločinca i njegovo traženje oprosta⁴⁶. Potrebu isprike, kajanja, kazne, istaknula je, sasvim razumljivo i opravdano, spomenuta gošća tribine. Međutim i isprika i traženje oprosta mogu biti, često i jesu, instrumentalni i strategijski osmišljeni⁴⁷. Osim toga, potvrđivanje ovakvog stava na nekoj akademskoj ili pak pravnoj razini impliciralo bi, kao i u slučaju uvjetovanja pravdom, da se oprost mora dati ako se počinitelj kaje i traži ispriku, što bi bila svojevrsna nova viktimizacija žrtava, jer bi joj se oprost opet nametao kao dužnost. Ista logična dedukcija vrijedi i za kaznu. Tražiti kaznu zločinca kao uvjet oprosta implicira da se zločincu nakon kazne mora oprostiti. Ovakva promišljanja i uvjetovanja ne samo da bi mnogim žrtvama odu-

⁴⁴ Usp. Zorica Maros, Kad je kazna perverzna, a zaborav nemoguć..., 296-297.

⁴⁵ Usp. Justin Tosi – Brandon Warmke, Punishment and Forgiveness (21. 11. 2015.), <https://static1.squarespace.com/static/56f2e1d086db43ccbd668b78/t/57c3192af7e0ab69ed223d24/1472403754499/Punishment+and+Forgiveness.pdf> (03.02.2019.), 203-204.

⁴⁶ Usp. Goran Milas – Ivan Rimac – Nenad Karajić, Spremnost na oprost i pomirenje nakon domovinskoga rata u Hrvatskoj, 1157.

⁴⁷ Usp. Ervin Staub, *Overcoming evil, genocide, violent conflict, and terrorism*, 478. Kako autor donosi, u Ruandi su, recimo, smanjene kazne onima koji su priznali zločine. Slično se dogodilo u Južnoj Africi pred TRC komisijom. Počinitelji su morali priznati i opisati ono što su počinili kako bi im se udijelila amnestija, i često to priznanje nije bilo iskreno, nego površno i instrumentalizirano što samo može produbiti patnju žrtava.

zela mogućnost opraštanja, nego bi i oprost smjestila izvan dosega žrtve, odnosno u djelatni prostor počinitelja. Recimo u slučaju da zločinac više uopće nije živ, ili pak da svoj zločin sam shvaća kao zakonitu i jedino moguću obranu te se stoga i ne kaje jer ne smatra pogrešnim ono što je učinio. Oprost mora biti moć i privilegij žrtve, a ne pravo i zahtjev počinitelja⁴⁸. Žrtvi bi se trebalo spasiti bar taj prostor intimne odluke i mogućnosti vlastitog odlučivanja hoće li, može li oprostiti, neovisno o ostvarenoj pravdi, počiniteljevu kajanju, njegovu traženju oprosta i eventualnoj naknadi.

U svjetlu ovakva definiranja oprosta evidentno je da prije spomenuti stavovi i bilo kakva uvjetovanja oprosta, kao i spomenute alternative, proizlaze iz njegove prilično pojednostavnjene slike; pojednostavnjene ne samo iz pozicije kršćanske vjere u kojoj se oprost daje unatoč svim rizicima⁴⁹, nego i iz nekog striktno etimološkog i dubljeg filozofskog pristupa, kako smo to vidjeli. Konceptualne konfuzije oko oprosta emocionalno uvjetuju javnost, na što je upozorilo i empirijsko istraživanje o stavovima hrvatskog pučanstva, pokazujući da i najjednostavnija promjena u formulaciji samih pitanja bitno utječe na stavove i odgovore pojedinaca⁵⁰. Isto tako, imajući u vidu na početku spomenutu misao da definiranje situacije realnom, čini tu situaciju realnom u posljedicama, stječe se dojam da ovakvi stavovi dobivaju obilježje samoispunjavajućeg proroštva, proroštva one vrste u kojemu „lažna koncepcija postane istinitom“⁵¹. Naime, uvjetovanje oprosta pravdom, molbom počinitelja, procesuiranjem zločinaca, materijalnom ili bilo kojom drugom zadovoljštinom, kao i bilo čime drugim, čini oprost nemogućim, neostvarivim, čime se održava živom situacija koju su zapravo omogućile i oblikovale upravo pogrešne koncepcije.

Čini se da spomenute nejasnoće oko termina oprost proizlaze iz miješanja termina oprosta i pomirenja; ta su dva pojma bitno povezana, ali se ne mogu poistovjetiti. Dok oprost kao dar ne trpi nikakva izvanjska uvjetovanja i ograničenja, dotle se istinsko pomirenje, ono oslobođeno ideoloških konotacija, može postići samo ako se prizna narav počinjenoga, procesuiraju počinitelji i uklone

⁴⁸ Usp. Jennifer Aniston, A Secular Forgiveness, <https://noplaceforsheep.com/a-secular-forgiveness/>, (22.01.2019.), 1.

⁴⁹ Usp. Ante Vučković, Esej o opozvanom oprost, *Vijesnik Đakovačke i Srijemske biskupije* 3 (1998.), 159-160.

⁵⁰ Goran Milas – Ivan Rimac – Nenad Karajić, Spremnost na oprost i pomirenje nakon domovinskoga rata u Hrvatskoj, 1157.

⁵¹ Ivan Kuvačić, O dometima jedne istraživačke strategije, 135.

postojeće nepravde⁵². Naime, nasilje stvara nejednakost, umanjujući one koji su ga pretrpjeli. Kada žrtve i počinitelji nastave živjeti zajedno, ta se nejednakost pojačava onda kada se pristupi ideološkim i oportunističkim traženjima oprosta, zapravo onda kada počinitelji ne pokažu žaljenje i spremnost na neki oblik zadovoljštine, odnosno naknade. Stoga istinskog pomirenja nema sve dok se ne odustane od ideologije laži i ne promijene strukture koje potiču na nasilje. Budući da je nasiljem izgubljena sigurnost, pouzdanje u svijet, žrtvama je ponajprije potrebno vratiti izvjesni stupanj tog pouzdanja, vratiti moć i osjećaj pravde, te omogućiti da budu prepoznate i priznate kao stvarne žrtve⁵³.

Potreba tog priznanja proizlazi i iz svjedočenja gošće na tribini: žrtvama se mora vratiti povjerenje u svijet koji ih okružuje. Moraju znati da društvo u kojemu žive štiti žrtvu, a ne počinitelja. Zbog toga bi procesuiranje zločina, iskreno kajanje počinitelja, neki oblici naknade pokazali da su počinitelji odustali *od svojih žrtava*, da su zapravo odustali od svih onih razloga i ideologija koji su ih doveli do toga da postanu počinitelji⁵⁴. Upravo ovi zahtjevi upozoravaju da traženje statusa žrtve, odnosno da kultura natjecanja u viktimizaciji nije jednoobrazan fenomen te da mu se ne može pristupiti ideološkom isključivošću ni u negativnom ni u pozitivnom smislu. Iako natjecanje u viktimizaciji ide za oslobađanjem od krivnje, ono isto tako i nameće krivnju. Stoga, postoje činjenice koje govore u prilog vrijednosti i važnosti prepoznavanja statusa žrtve, a temelje se na argumentima na kojima počivaju ti zahtjevi. Naime, ustrajavanje drugih na patnji dovodi do toga da počinitelji, ali i promatrači, počinju ozbiljno shvaćati povijesne nepravde i zločine, preuzimati odgovornost za njih (ne krivnju) kroz kajanje, ispriku ili pak financijsku kompenzaciju, što znači da priznavanje naravi počinjenog kao i procesuiranje počinitelja može razviti nov oblik moralne krivnje, solidarnosti, te omogućiti transformaciju postojećeg društva⁵⁵.

No ono što se čini bitnim naglasiti, jest da, sve da do istinskog pomirenja nikad ne dođe, sve da se puna pravda čak i ostvari kroz *pravedno* kažnjavanje počinitelja, žrtve koje su preživjele *ono što ih je trebalo ubiti*, u sebi nose iskustvo „razora u bitku“ kao vapaj

⁵² Usp. Robert Schreiter, *Pomirenje...*, 43; Zorica Maros, Kad je kazna perverzna, a zaborav nemoguć..., 302-303.

⁵³ Usp. Ervin Staub, *Overcoming evil, genocide, violent conflict, and terrorism*, 475-476; Robert Schreiter, *Pomirenje...*, 36-43.

⁵⁴ Usp. Ervin Staub, *Overcoming evil, genocide, violent conflict, and terrorism*, 472.

⁵⁵ Usp. Justin Snyder, *An Introduction to Trauma and Politics: Victimhood, Regret, and Healing*, 18-19.

za jedinstvom bitka koji se samo oprostom može ostvariti⁵⁶. Stoga oprost ima svoju snagu i vrijednost sve ako se i svi uvjeti ostvare ili pak sve da do istinskog pomirenja nikad i ne dođe. Stoga, iako oprost ne može bit uvjetovan, osobito ne zahtijevan od žrtava, on ipak može i treba biti potican i promoviran⁵⁷ i u tom smislu možda čak definiran kao društveni imperativ.

MODEL NADREĐENOG IDENTITETA

Pred nužnošću poslijeratne obnove društva kršćanstvo se suočava sa zadatkom ponovnog promišljanja nosećih pojmova objave i sadržaja vlastitog vjerovanja: grijeh, milosrđe, ljubav prema neprijatelju, opraštanje, pomirenje. Ovaj zadatak ponovnog promišljanja proizlazi iz nužde ne svođenja zahtjevnog „oprost nasljedovanja“, to jest oprosta poradi na sljedovanja Krista, na njegovu inačicu individualnog ozdravljenja, što jest bitno obilježje i kršćanskog shvaćanja oprosta, no nije njegov konačni sadržaj i izričaj. Iz kršćanskog poimanja oprost nije usmjeren samo na žrtvu nego i na počinitelja, ali i uništenje zla, dakle obnovu zajednice i zajedništva⁵⁸. Prije spomenuta uvjetovanja oprosta djelomično odgovaraju onome što Jones, pozivajući se na Bonhoefferovu „jeftinu milost“, naziva „jeftinim oprostom“. Kako to Jones donosi, budući da je istinski oprost iznimno ozbiljna i teška zauzetost duha, mnogi vjernici pribjegavaju njegovim „jeftinim verzijama“, kako bi se bolje osjećali, drugačije mislili i lakše nosili s vlastitom situacijom. Ovakva vrsta jeftinog oprosta zapravo samo maskira načine na koje je ljudski život upleten u različite oblike destruktivnosti. Štoviše, takva verzija oprosta često pogoršava ljudsku destruktivnost upravo jer maskiranje stvara moralni i politički vakuum⁵⁹, koji ne samo da ne pridonosi individualnom i društvenom iscjeljenju nego čak podržava psiho-socijalnu infrastrukturu koja je nasilje i omogućila.

Naime, prema Danielu Bar Talu, u situacijama dugotrajnih i tvrdokornih sukoba ljudi razvijaju određenu psiho-socijalnu infrastrukturu kako bi se lakše nosili s novonastalom situacijom, što im tijekom sukoba i te kako pomaže u sučeljavanju s postojećim stanjem. Ta je struktura zapravo oblikovanje određenoga psihološkog stanja uz pomoć kojega se novonastala teška situacija lakše psihološki proce-

⁵⁶ Usp. Josip Jozić, *Iskustvo oproštenosti kao preduvjet opraštanja...*, 124-125.

⁵⁷ Usp. Ervin Staub, *Overcoming evil, genocide, violent conflict, and terrorism*, 471.

⁵⁸ Usp. L. Gregory Jones, *Embodying Forgiveness...*, 39.

⁵⁹ Usp. *Ibid*, 6.

suira. Međutim taj usvojeni mentalni sklop ostaje i nakon što sukob prestane te postaje društveno uvjerenje, prizma kroz koju se usvajaju određene vrijednosti, tumače nove situacije te oblikuje buduće djelovanje⁶⁰. Ovo je jedan od razloga zašto je postkonfliktna izgradnja društva i oblikovanje političko-društvenog prostora zajedničkog bivšim žrtvama i počiniteljima iznimno težak i često nikad dovršen proces. Budući da je riječ o svojevrsnom psihološkom ustroju kolektiva, oblikovanom tijekom suočavanja s ratnim događanjima (dakle pod utjecajem zločina, trauma, neprerađene prošlosti), postkonfliktnu izgradnju zajednice, novi društveni ustroj i njemu pripadajući načini mogu pokrenuti, promovirati, čak i aktivno izgrađivati, no ne mogu ga sami ostvariti, još ga manje mogu jamčiti.

To znači da poslijeratna izgradnja društva zahtijeva upravo promjenu te usvojene psiho-socijalne infrastrukture. Budući da je viktimizacija, sa svojim čvrstim konstruktima žrtve i počinitelja, jedan od aspekata te strukture, smatra se da bi za poslijeratnu izgradnju odnosa zajednice mogao koristiti „model zajedničkog identiteta skupine“ (Common Ingroup Identity Model – CIIM). Ovaj model sugerira da se odnosi među skupinama mogu izgrađivati ako članovi skupine razviju zajednički identitet koji će biti nadređen njihovim zasebnim identitetima žrtve i počinitelja. Studija koja je utjecaj ovoga modela primijenila na židovsko-palestinski sukob, tvrdi da je stvaranje zajedničkog identiteta koji bi bio nadređen nepropusnim granicama identiteta žrtve i počinitelja, smanjilo moralnu defenzivnost tih naroda, a s time i natjecanje u viktimizaciji, što je onda pokrenulo i procese međusobnog opraštanja i pomirenja. Iako je, kako sami autori donose, njihova studija fokusirana na židovsko-palestinski sukob, ipak je ona zapravo istražila općenite psihološke procese koji se lako mogu primijeniti na sve oblike tvrdokornih sukoba⁶¹.

⁶⁰ Daniel Bar-Tal, Sociopsychological Foundations of Intractable Conflicts, *American Behavioral Scientist* 50 (2007.) 11, 1432-1433. U društvena uvjerenja koje čine tu psiho-socijalnu infrastrukturu autor ubraja: uvjerenje o ispravnosti vlastita djelovanja, uvjerenje o vlastitoj sigurnosti (zaštiti), zatim pozitivna slika o sebi, viktimizacija, dehumaniziranje i delegitimiziranje drugoga, nacionalizam, jak osjećaj pripadnosti određenoj skupini i na koncu uvjerenje da je cilj nasilja samo postizanje mira. Za autora ta su društvena uvjerenja ujedno i psihološko-mentalna priprema za sudjelovanje u ratu (za ubijanje). Usp. Ibidem. Vidi i: Zorica Maros, *Nasilje u etničkim sukobima...*, 24-25.

⁶¹ Usp. Nurit Shnabel – Samer Halabi – Masi Noor, Overcoming competitive victimhood and facilitating forgiveness through re-categorization into a common victim or perpetrator identity, 1-2. Kako to autori donose, u prilog ovom stavu govori činjenica da su međurasni sukobi smanjeni onda kada su se crnci i bijelci kategorizirali kao Amerikanci. Slično se dogodilo i kada su se Židovi i Nijemci počeli

Predlažući stvaranje zajedničkog identiteta žrtve i Židovima i Palestincima (npr. da se svi definiraju kao žrtve konflikta na Bliskom istoku), autori tvrde da bi se oni unatoč međusobnim podjelama mogli složiti bar oko toga da sukob trenutačno iscrpljuje obje strane, da na obje strane vlada nesigurnost, neodrživa ekonomija i svi popratni aspekti. Dakle, umjesto fokusiranja na zasebni identitet žrtava i počinitelja, *in* i *out* skupine, trebalo bi više razvijati inkluzivni identitet *mi*. Ovaj bi pristup smanjio natjecanje u stradanju i time olakšao međusobni oprost jer bi u isto vrijeme promovirao identitet nadređen nepropusnom identitetu žrtve, ali i zadovoljio primarnu želju za priznanjem stradanja jer objema stranama omogućuje biti prepoznate kao žrtve, što je psihološki razlog natjecanja u viktimizaciji⁶².

Usporedo s jačanjem zajedničkog identiteta žrtve, mogao bi ići i proces jačanja zajedničkog identiteta počinitelja. Unatoč tomu što se u mnogim sličnim sukobima može raspravljati čije je djelovanje bilo više agresivno ili manje legitimno (povijesna uvjetovanja, racionalizacija, uvjerenja skupine o ispravnosti djelovanja), ipak se obje strane mogu složiti da su počinile zločine jedni protiv drugih. Budući da su obje strane međusobno počinile zločine, obje strane povezuje nadređeni identitet počinitelja, što opet može olakšati procese oprost i pomirenja⁶³. To su zapravo ustvrdili i gosti na spomenutoj tribini, ističući da im je, unatoč početnoj neugodnosti, pa i animozitetu, susret s pripadnicima drugih etničkih skupina koji su također bili u nekom od logora (dakle i logoru koji je organizirala „njihova“ strana) pomogao i u osobnom ozdravljenju, a s time i u svjedočenju o potrebi opraštanja i pomirenja. Naime, kako su to rekli, uvidjeli da su da su i drugi slično prošli, da su i druge strane imale svoje žrtve, što znači da su i oni imali svoje počinitelje, koji su obično s naše strane. To im je iskustvo omogućilo shvatiti da su, unatoč svim razlikama, ipak povezani ne samo u identitetu žrtve nego i u identitetu počinitelja. Mogli bismo reći da su takvi susreti pružili priliku za

smatrati članovima ljudskosti, ljudskog roda, što je povećalo njihovu želju za opraštanjem i pomirenjem. Usp. Ibidem.

⁶² Usp. Ibid, 2. Konkretni primjer ove strategije zajedničkog identiteta žrtve je organizacija *Palestinsko-izraelske ožalošćene obitelji za mir (Palestinian Israeli Bereaved Families for Peace)*, koja se sastoji od članova onih koji su u sukobu izgubili najmilije. Dijeleći zajedničko iskustvo gubitka voljenih, ove obitelji promoviraju solidarnost preko granica vlastite pripadajuće skupine. Usp. Ibidem.

⁶³ Usp. Ibid, 3. Stvaran primjer autori vide u pokretu *Ratnici za mir (Combatants for Peace)*, koji se sastoji od Palestinaca i Izraelaca koji su igrali aktivnu ulogu u nasilju te odlučili odbaciti njihova oružja i promovirati mirno rješenje konflikta. Usp. Ibidem.

razvoj empatije, i to kroz sposobnost shvaćanja i prihvaćanja tuđe perspektive. A empatija je u ovim slučajevima ključna jer se kroz prepoznavanje vlastite patnje i stradanja u pripadnicima protivnih skupina smanjuje osuđujuće crno-bijelo moraliziranje, čime se opet slabe čvrsti konstrukti žrtve i počinitelja⁶⁴.

Iako ova metoda sama po sebi nije rješenje, iako ovako djelomično predstavljena može izazvati i opravdane kritike te iako uključuje mnoge manjkavosti i nemogućnosti, ipak može biti jedna od mogućih i potrebnih strategija za jačanje međusobne povezanosti. Kako su to autori pokazali spomenutom studijom, ova metoda može smanjiti natjecanje u viktimizaciji, natjecanje koje je, kako je rečeno, jedna od najvećih prepreka procesima opraštanja i pomirenja⁶⁵.

Nakon zločina oprost i pomirenje su progresivni, stvar stupnjeva, proces radije nego događaj. Pokušaj opraštanja, slabljenje čvrstih i nepropusnih konstrukta žrtve i počinitelja kroz jačanje zajedničkog identiteta mogli bi biti skromni početak tih procesa. Budući da je riječ o procesima, povremeni povratak na prijašnje stanje svijesti je neminovan, posebno u nekim egzistencijalno prijetećim situacijama koje će evocirati ratna iskustva (nove političko-društvene krize i nesnošljivosti). No povratak u stanje viktimizacije gotovo neizbježno vraća i mržnju, jer ljude psihološki vraća u ono *iskustvo koje ih je trebalo ubiti*, zbog čega je pokušaj oprosta kroz prihvaćanje tuđih perspektiva, zapravo pokušaj izgradnje moralne zajednice⁶⁶ u kojoj se ljudi mogu osloboditi tog psihološkog zatočeništva u rubna životna iskustva. To znači da je nepristrana, objektivna, dakle emocionalno neopterećena edukacija o onome što se dogodilo, o razlozima tih događaja, o uvjetima koji su nekim događajima pridonijeli, jedan od nužnih uvjeta koji sukobljenim stranama može pomoći u procesima oprosta i pomirenja. Ovaj pristup, između ostaloga, pomaže shvaćanju da su obje strane bile dio nesretnih povijesnih i društvenih procesa, zapravo da su obje strane bile žrtve onog što jest *ljudsko*, premda nije, niti ikada može i smije dobiti obilježje humanog.

⁶⁴ Usp. Ibid, 2-9.

⁶⁵ Usp. Ibid, 9.

⁶⁶ Usp. Ervin Staub, *Overcoming evil, genocide, violent conflict, and terrorism*, 474.

ZAKLJUČAK

U radu su se analizirale neke poteškoće u razumijevanju oprosta, a s njime i pomirenja, proizišle iz nekih obilježja suvremene kulture i stavova pojedinih građana. Rad nije kanio pružiti iscrpnu i detaljnu analizu, nego ponuditi naznake za eventualna buduća istraživanja spomenute teme. Važnost teme opravdava činjenica da su već tri desetljeća društva naše šire regije duboko podijeljena na žrtve i počinitelje, izmučena ratom, materijalno i duhovno dodatno osiromašena nedovršenim mirom. Svaka nova društveno-politička kriza sve više zaoštrava etnička getoiziranja po principu *in* i *out* skupine, što je posebno evidentno u bosanskohercegovačkom društvu. To društvo čini pozornicom vječne prošlosti, neoprostivih zločina i nepomirenih građana, što onemogućuje izgradnju zdravoga i funkcionalnoga sekularnog društva. Sve prisutniji fenomen natjecanja u stradanju, rekli bismo beskompromisna i beskrupulozna borba za status žrtve, jedna je od kolektivnih prepreka procesima oprosta i pomirenja. Kada status žrtve postane političko sredstvo ostvarenja određenih interesa, tada se same žrtve viktimiziraju po drugi put. Drugu prepreku procesu oprosta, a s njime i mogućeg pomirenja (iako ne nužno), čini terminološka nejasnoća oko shvaćanja pojma oprost te izvjesna ideološka opterećenost tog termina pojmovima koji mu jesu srodni, ali s kojima se ne može poistovjetiti.

Pokušaj definiranja i oprosta i pomirenja pokazuje se zapravo iznimno zahtjevnim budući da oba pojma proizlaze iz međuljudskih odnosa i usmjerena su prema njima, oba su relacijska, dinamičke su stvarnosti, stoga se teško mogu definirati, staviti u točno određene okvire (*de-finire*). No unatoč toj težini mišljenja smo da je te termine nužno osloboditi nejasnoća, što se ovim radom djelomično i pokušalo učiniti. Opraštanje i pomirenje, iako su ideal, nisu nedostižni. Imajući u vidu svu težinu postkonfliktne izgradnje zajednice, posebno povijest ponavljanja zločina te stradanja nevinih žrtava upravo zato što se nije radilo ni na opraštanju ni na pomirenju, u izvjesnom se smislu oba termina nameću kao imperativi, imperativi poradi metafizičke odgovornosti za drugoga, ali i civilne odgovornosti za društvo koje nas okružuje.

Uvjetovati oprost bilo čime izvanjskim značilo bi ne samo oteći ga iz moći žrtava smještajući ga u područja neosobnih procesa, nego i svesti ga na logiku komercijalne razmjene. Oprost je moć žrtve, njezin dar počinitelju, nije pravo počinitelja na njegov zahtjev. Terminološka nejasnoća oko pojma oprost, kao i natjecanje u kulturi stradanja, pogoduju trenutačnom političkom ustroju koji je

poguban za građane i s time za izgradnju zdravoga civilnog društva. Promišljanje o oprost i iz čisto humanističke etike, a posebno iz pozicije kršćanstva, upravo odbacuje ta strogo laicizirana, ideološka zastranjenja uvučena u tu temu, a kako bi se spriječilo stvaranje političkoga i društvenog vakuuma koji bi omogućio nove zločine upravo zato što se prošlost nije oprostila i izmirila nego samo maskirala sadašnjim političkim interesima.

SOME OF THE OBSTACLES TO FORGIVENESS IN A SECULAR SOCIETY

Summary

The paper does not present a separate theory of forgiveness from a strictly secular scientific discipline as contrary to a theological one (presuming it is possible at all). On the contrary, the paper analyses the obstacles and difficulties in understanding forgiveness, and with it reconciliation, arising from the basic features of contemporary culture and the attitudes of individual citizens. Therapeutic culture, with an emphasis on individualism, has marginalized the theological understanding of forgiveness, and its associated tendency to compete in victimization, the rigid constructs of victim and perpetrator, made post-war reconstruction impossible. Besides, terminological vagueness about the concept of forgiveness appears as a form of *self-fulfilling* prophecy, a prophecy of the kind that affirms the power of error. After presenting some features of modern society, especially the therapeutic culture and with it facilitated competition in victimization (suffering), the paper analyses certain terminological ambiguities related to the concept of forgiveness. In conclusion, the theory of superior identity is presented, which weakens the impenetrable constructs of the identity of the victim and the perpetrator, thus facilitating the processes of forgiveness and reconciliation, with the aim of post-war renewal of communion.

Key words: therapeutic culture, victimization, forgiveness, reconciliation, superior identity