

MEĐURELIGIJSKA VIJEĆA I IZAZOVI VJERSKIH KONSOCIJACIJA NA BLISKOM ISTOKU: ŠTO RAZLIKUJE LIBANON OD IRAKA I IRANA?

Vedran Obućina* 

Universität Regensburg
Institut für Osteuropa Forschung
E-mail: v_obucina@yahoo.com

<https://doi.org/10.20901/an.18.07>

Pregledni rad
Zaprimljeno: 16. 7. 2021.
Prihvaćeno: 26. 8. 2021.

Sažetak Konsocijacijska je demokracija nakon Drugog svjetskog rata postala učestao način za premošćivanje dubokih političkih podjela u vezi s nasilnim ili dugotrajnim sukobima u društvu. Vjerski su identiteti često bili u središtu konsocijacijskih mehanizama, pa su se funkcionalni politički poreci konsocijacijskim mehanizmima nastojali oblikovati podjelom vlasti između vjerskih skupina u društvu. Na Bliskom istoku su vjerski identiteti posebno značajni, a u vrijeme postsekularizma njihova važnost dodatno jača. Podjela vlasti na temelju vjerske pripadnosti može postati oblikom standardizacije državne ili regionalne vlasti te dovesti do perpetuiranja podjela i blokade društva. Ovaj članak u tom smislu kritizira učinke religijske konsocijacije u Libanonu. Nakon kratke komparacije sa slučajevima Iraka i Irana, autor u članku, koji uz politološku perspektivu obilježava i političkoteološka dimenzija, zagovara međureligijska vijeća kao mogući konstruktivni kanal izgradnje mira u vjerski podijeljenim društvima na Bliskom istoku.

Ključne riječi Bliski istok, religija, religijska konsocijacija, međureligijsko vijeće, Libanon, Irak, Iran

Uvod: religijske podjele, pluralna društva i konsocijacije

S raspadom velikih federacija koje su ideološki i politički nastojale prevladati etničke, nacionalne, kulturološke i vjerske različitosti i protimbe, politologija je krenula k sve većem proučavanju višeslojnih država i podijeli moći u njima. U hrvatskoj politologiji time se osobito bavila Mirjana Kasapović koja je skrenula pozornost na svjetske trendove u institucionalnom dizajnu odnosno u izradi ustavnih aranžmana koji su pogodni za pluralna društva (Kasapović, 2004).

* Autor je politolog i teolog te svećenik Ortodoksne Starokatoličke crkve koji istražuje i piše o religijskim sukobima te kroz međunarodne međureligijske organizacije poput Religija za mir, Međunarodnog instituta za religiju i mir te Instituta za ekonomiju i mir aktivno sudjeluje u religijskoj medijaciji u sukobima na Balkanu, Kavkazu i Bliskom istoku

Potrebu da politolozi, a ne samo (ustavni) pravnici, budu konstitucionalni inženjeri, istaknuo je već talijanski politolog Giovanni Sartori u svojim izdanjima knjige o institucionalnom dizajnu (Sartori, 1994). Sartori u politolozima prepoznaje softver i hardver institucionalnog dizajna i tjera ih ne samo na proučavanje već i na aktivno sudjelovanje u stvaranju novih institucionalnih pravila koja se moraju prilagođavati društvenim promjenama u svrhu rješavanja svakog problema koji ugrožava demokratski poredak. Ovo je osobito značajno u pluralnim društvima.

Mirjana Kasapović naglašava važnu razliku između pluralnih i pluralističkih društava u politološkom pojmovniku na temelju rada Alvina Rabushke i Kennetha A. Shepslea (Kasapović, 2011). Dok su sva moderna društva pluralistička, u smislu da postoje značajne kulturne, vjerske i etničke podjele, samo u pluralnim društvima te značajke imaju političko značenje odnosno politika se razvija uzduž tih osobitosti. Spomenuti istraživački dvojac naglašava kako su temeljna obilježja pluralnog društva: (1) kulturna različitost, (2) političko organiziranje kulturnih zajednica i (3) istaknuto značenje etničnosti (Rabushka i Shepsle, 2009, u: Kasapović, 2011: 68).

Pluralna društva se dijele u četiri kategorije: (1) društva s uravnoteženom kompetitivnom, s malo etničkih zajednica pri čemu niti jedna nema jasnu kompetitivnu prednost (primjeri: Gvajana, Belgija, Trinidad, Malezija); (2) društva s dominantnom većinom, gdje jedna etnička zajednica ima brojčanu prednost ali i stalnu potrebu prilagođavanja političkog sustava s drugim zajednicama (Šri Lanka, Cipar, Mauricijus, Sjeverna Irska, Ruanda, Zanzibar); (3) društva s dominantnom manjinom, gdje je manjina preuzela vlast (primjeri su većinom povijesni, kao Južnoafrička Republika ili nekadašnja Rodezija, ali se u tu skupinu mogu ubrojiti i Bahrein te Etiopija); (4) fragmentirana društva, gdje postoji velik broj etničkih skupina, bez izrazite dominacije jedne od njih (Kongo, Libanon, bivša Jugoslavija, Nigerija i Sudan). Neke od ovih država više ne pripadaju pretpostavljenim kategorijama uslijed demografskih i drugih promjena. Istraživači pluralnih društava kao Rabushka i Shepsle skeptični su oko uspjeha bilo kakvog institucionalnog dizajna jer smatraju da je svako politiziranje etničkih, vjerskih i/ili kulturnih razlika unaprijed osuđeno na sukob i nestabilnost.

No, primjeri pokazuju da su mnoga pluralna društva opstala na ovaj ili onaj način, neka s održavanjem pozitivnog mira, dok su neka i dalje u nemogućnosti održati i negativan mir, koji se definira kao odsustvo nasilnog sukoba ili straha od njega (Galtung, 2004). Možemo pritom uočiti dvije međusobno suprotstavljene pozicije. S jedne strane, svjedočimo nizu političkih i ideoloških pokreta religijskih i etničkih manjina, migranata, ali i postmodernih ili populističkih pokreta koji proizvode ideje, obrasce djelovanja i kulturu koja je protivna dominantnoj kulturi u nekom društvu i koji žele posjedovati priznati identitet. Nasuprot pokušajima uspostave uniformnih kulturnih obrazaca na globalnoj razini kroz kulturne i umjetničke izričaje, trendove i oblike života, sve je jača identifikacija s vlastitom kulturnom odrednicom na lokalnoj razini, što dovodi do sukoba koji može ostati "samo" politički, ali koji također često prijete i nasilnim sukobom.

Zbog toga su još šezdesetih i sedamdesetih godina politolozi stvorili mehanizme koji su se mogli koristiti u institucionalnom dizajnu. Tako je Gerhard Lehmbruch stvorio koncepte pod njemačkim nazivima *Proporzdemokratie* (demokracije u kojima sve političke i društvene snage društva proporcionalno sudjeluju u političkom odlučivanju), *Konkordanzdemokratie* (demokracije u kojima velik broj političkih stranaka, saveza, manjina i društvenih skupina sudjeluje u političkom procesu i političkom odlučivanju putem konsenzusa, pa se zove i konsenzusna demokraci-

ja) i *Verhandlungsdemokratie* (demokracije u kojima se odluke donose suradnjom i kompromisom političkih elita kako bi se premostio sukob), dok je Arend Lijphart stvorio koncept konsocijacijske demokracije (Kasapović, 2004). U ovom se radu konsocijacija uzima kao krovni pojam za sve oblike dijeljenja vlasti. Konsocijacija uključuje (1) stvaranje velike koalicije u kojoj sudjeluju političke elite svih dijelova pluralnog društva; (2) međusobni veto odnosno potreba konsenzusa za donošenje političkih odluka uz mogućnost veta pod točno određenim uvjetima; (3) proporcionalnost odnosno razmjernost temeljena na obliku pluralnog društva i brojnosti stanovništva; (4) segmentna autonomija, u smislu običajnog prava određenih zajednica.¹

Iako utjecajna, Lijphartova ideja konsocijacije često je bila predmet kritika, osobito onih Donalda L. Horowitza i Benjamina Reillyja. Oni iskazuju sumnju u političku volju svih aktera za konsocijacijskim uređenjem koje često i učvršćuje podjele u društvu, a dugoročno se konsocijacija mora zamijeniti boljim demokratskim sustavom s obzirom na deficite demokratskog odlučivanja. Horowitz predlaže centripetalizam kao alternativu konsocijaciji, gdje politički akteri imaju izborni motiv za vođenje umjerene politike, gdje postoji dogovor između etničkih vođa o političkim i društvenim problemima koji nadilaze stranačke i etničke podjele i gdje centrističke političke stranke i koalicije prevladavaju u političkom prostoru (u: Kasapović, 2004: 107). Kao oblik otpora takvim načinima institucionalnog dizajna, Will Kymlicka predlaže "multikulturalno građanstvo", gdje pripadnici različitih etničkih zajednica imaju pravo na (teritorijalnu) samoupravu; polietnička prava za izražavanje kulturne posebnosti; i pravo na posebnu predstavljenu u političkim institucijama (u: Kasapović, 2004: 108, 109). To je sada već globalno poznati kanadski model.

Među mnogobrojnim oblicima pluralnih društava ističu se društva s religijskim razlikama koje služe kao osnove kolektivnih identiteta. U nekim državama religijska se razlika poistovjećuje s etničkim identitetom. Tako se u Bosni i Hercegovini Bošnjaci definiraju i preko islama, Srbi i preko Srpske pravoslavne crkve, a Hrvati i preko rimokatoličanstva. Na Cipru je podjela između Grka i Turaka ujedno i podjela između pravoslavaca i muslimana. Kod albanskog stanovništva općenito, religijska identifikacija nije toliko važna. Postoje Albanci muslimani, Albanci rimokatolici i Albanci pravoslavni, ali ta je razlika manje važna od zajedničke etničke pripadnosti. Unatoč tome, na Kosovu i osobito u Sjevernoj Makedoniji, Albanci su "uzeli" i muslimanski identitet kao protuidentitet pravoslavnim Srbima i Makedoncima. Može se također govoriti i o Kurdima koji su podijeljeni na sunitsku i šijitsku denominaciju islama, ali svoj kurdski etnički identitet postavljaju kao osnovicu svoje identitetske politike.

S druge strane, postoje monoetničke države ili pluralna društva u kojima sam etnicitet ne igra toliko važnu ulogu kao što je igra religijska pripadnost. U Sjevernoj Irskoj se sukob odvija na temelju političke odrednice pripadnosti uniji s Velikom Britanijom ili Republici Irskoj, ali ta je dvojna lojalnost pojačana prezbiterijansko-anglikanskom pripadnošću prvih (uz manji udio metodista) odnosno rimokatoličkom pripadnošću drugih. U Libanonu etnički arapski identitet nije bio presudan za stvaranje religijske konsocijacije jer su Libanonci podijeljeni na kršćane, sunitske muslimane, šijitske muslimane i druze. U Bahreinu sunitska manjina drži

¹ Unutar standardnih mehanizama poput velike koalicije na vlasti, prava veta, proporcionalnog izbornog sustava našle su se zemlje različitih političkih iskustava i nasljeđa prošlosti poput Nizozemske, Austrije, Švicarske, Belgije, Bosne i Hercegovine, Cipra, Šri Lanke, Libanona (Kasapović, 2005; 2016).

vlast nad šijitskom većinom: iako su svi Arapi, ova denominacijska podjela vodi diktaturi kraljevske obitelji iz manjinske skupine.

U konačnici, valja i dalje imati u vidu da preko osamdeset posto svjetskog stanovništva iskazuje vjeru u neki oblik nadnaravnog bića odnosno doživljava sebe kao religioznu osobu (Cox i dr, 2017: 1). Ova je samoidentifikacija povezana s vjerskim uvjerenjima, ali i idejama, institucijama i akterima koji su stvarali društva u povijesti i koji ih stvaraju danas.

Uloga religije u podijeljenim društvima: može li suradnja vjerskih vođa pomoći izgradnji mira?

Religija je identitetska odrednica u mnogim pluralnim društvima, često i suprotno teološkim učenjima. Ona se, kao takva, preoblikuje kako bi služila interesu političkih i vjerskih aktera. U ovom članku, rad Edwarda Azara (1990) koristi se kao teorijski okvir za razjašnjavanje podjele moći na temelju religije prvenstveno u Libanonu, ali s "korektivnim" komparativnim slučajevima Iraka i Irana u segmentu njihovoga zasebnog pristupa religijskim razlikama i učešću religije u podjelama u njihovim društvima bez većih institucionalnih odredbi. Glavno je pitanje rada zašto je Libanon, za razliku od Iraka i Irana, vjerske različitosti usmjerio prema institucionalnom inženjeringu. Također se daje alternativa strogom ustavnom inženjeringu. To se čini kroz rad međureligijskih² vijeća koja mogu odigrati integrativnu ulogu u društvima obilježenima nasilnim društvenim sukobima. Stoga, prije tumačenja libanonskog slučaja – jedine istinske kosocijacije na Bliskom istoku (Kasapović, 2016) – i kratke usporedbe istoga s Iranom i Irakom, valja objasniti važnost religije za upravljanje sukobima, posebno u kontekstu Bliskog istoka.

Uz izuzetak Sjeverne Irske, posljednje podjele na temelju religijskog identiteta u Zapadnoj Europi postojale su u Nizozemskoj, gdje je pilarizacija dovela do osnivanja katoličkog, protestantskog, kao i nevjerskoga socijalističkog stupa društva. Religijske podjele ovise o načinu gledanja na religijski pluralizam. Osnovno je pitanje može li jedna religija priznati druge puteve ostvarivanja religijskih ciljeva ili eshatologije osim svog vlastitog? Uobičajeno se na ovo pitanje odgovara idealtipski: ekskluzivisti smatraju da samo njihovo vjersko tumačenje postiže soteriološki i eshatološki cilj³, dok inkluzivisti smatraju da i druge vjere mogu biti učinkovite u prepoznavanju identične istine i stvarnosti, a pluralisti govore kako svaka religijska tradicija pruža vlastiti, odvojeni i neovisni put prema vjerskom cilju. Pritom valja podsjetiti da niti jedna religija ne govori kako postoje više istina. Istina je, prema

² Iako se tim pojmovima teološki gledano mogu pripisati bitne razlike, u kontekstu politološke rasprave one su manje važne pa se mogu sinonimno koristiti termini "međureligijsko" (eng. *interreligious*) i "međuvjersko" (eng. *interfaith*). Ova napomena vrijedi i općenito za pojmove religije (*religion*) i vjere (*faith*) u okvirima ovog teksta.

³ Eshatologija je teološki pojam koji se odnosi na posljednje vrijeme čovjeka pojedinačno i svijeta/kozmosa općenito, odnosno na religijsku nauku o zagrobnom životu. Soteriologija se u kršćanstvu bavi pitanjem spasenja kroz Isusa Krista koji je shvaćen kao soter tj. spasitelj. Oba su se pojma – i eshatologija i soteriologija – u povijesti kršćanstva koristila u političkim ideologijama. Ideal kršćanstva naime nije pratio univerzalizam crkvene poruke, već je stvorena politička eshatologija u kojoj se spasenje "rezervira" za ideološki podobne istomišljenike, dok su protivnici demonizirani ili osuđeni na vječno prokletstvo. Takvo ideološko kršćanstvo u sebi sadrži desne ili lijeve vrijednosne elemente i često je oblik (zlo)upotrebe kršćanskih ili općih religijskih ideja u političkoj areni. V. detaljnije u: Galot, 1997; Nemet, 2002; Metz, 2004.

religijskom gledištu, samo jedna i ukoliko se religijske tradicije slažu u tome kamo ta istina vodi – posebno u soteriološko-eschatološkom smislu – onda je moguće prihvatiti religijski pluralizam.

Radikalnije tumačenje zasniva se na transcendentnom jedinstvu religija gdje se sve religije, bez obzira na njihove primjetne razlike, gledaju kao iste. Primjerice, abrahamske monoteističke religije – židovstvo, kršćanstvo i islam – dijele jednako razumijevanje religijskog cilja. Unatoč odlukama Drugog vatikanskog sabora o pozitivnim i duhovnim segmentima budizma i hinduizma, vrlo je teško prihvatiti inkluzivnost ili pluralizam kad su u pitanju religije s vrlo različitim eschatološkim očekivanjima. Drugim riječima, postoje napetosti između, primjerice, budizma i islama jer su te religijske tradicije konceptualno strane jedna drugoj. Istovremeno, taj se latentan sukob formalno ne može pretvoriti u nasilni, jer su religijske institucije odbacile nasilno rješavanje problema. Ipak, kao što je poznato, ovo je samo načelni stav i vrlo je dvojbena koja je uloga religijskih zajednica u nasilnim sukobima. Primjerice, lokalno budističko i muslimansko vodstvo u Tajlandu ili Mjanmaru temelji svoj pristup "Drugome" na dehumanizaciji i nacionalnoj podjeli.

Na Bliskom istoku religijska je odrednica važan dio pluralnih društava. Čak i u onim zemljama koje baštine socijalističko-panarapsku inačicu institucionalnog dizajna, kao što su Egipat i Sirija, ustavotvorci nisu mogli zaobići islamski zakon. Iako je sekularizam složena ideja, koja se neizbježno se povezuje s razumijevanjem sve-toga, on se bez zadržke može koristiti tek u zapadnoeuropskim (post)industrijskim društvima. No, i u europskim društvima, ali i na globalnoj razini, može se razvidjeti utjecaj postsekularizma kojega Mavelli i Petito razumiju kao "činjenično zamagljivanje granice između sekularnog i religijskog" a ono "uključuje temeljnu dimenziju moći koja se često zanemaruje u novijim radovima (s) pojavom novih oblika zajednice, gdje pitanje nije samo inkluzija drugih, već daleko složeniji niz pitanja koje se tiču sekularnog i religijskih izvora autoriteta, legitimnosti i moći" (Mavelli i Petito, 2014: 7). Na području Bliskog istoka i Sjeverne Afrike ustavi raznoliko gledaju na ulogu religije u društvu i političkom ustroju, kako se može vidjeti u *Tablici 1*.

Kako se može vidjeti, velika većina bliskoistočnih zemalja nije sekularna, već je u institucionalni dizajn kao državna religija unesen islam u raznim denominacijama i školama. Vlada gotovo uvijek uključuje ministarstva koja se bave religijskim pitanjima, a većinu vjerskih dužnosnika postavlja država. Iznimka na širem području Bliskog istoka i Sjeverne Afrike jest Turska koja je nominalno sekularna država, iako s vladavinom Recepta Tayyipa Erdoğan i stranke AKP islamizam biva uzdignut na razinu nove državne ideologije. Izraelski ustav uopće ne spominje religiju, dok libanonski izbjegava navesti religijske skupine. U Palestini se islam ne definira kao državna nego kao službena religija čime se nastoji izbjeći definiranje uloge nepriznate države u vjerskim pitanjima. Sirija je također htjela izbjeći nametanje islama kao državne religije, pa je u svoj ustav unijela odredbu da predsjednik uvijek mora biti musliman, te da zakonodavstvo ne može biti protivno islamskom zakonu. Tunis je možda i najzanimljiviji po svom rješenju. Nema državne ni službene religije, ali država se nameće kao zaštitnik religije odnosno kao oslonac u borbi protiv ekstremizma, pri čemu je takfirizam⁴ naveden kao jedini primjer. Malo koja od ovih država je

⁴ Takfirizam je ideologija koja poziva na ubijanje muslimana za koje se smatra da su nevjernici. Takfiri je musliman koji čini takfir odnosno apostazu, koji "glumi" da je musliman, te koji unosi nemir i podjele u muslimanskoj zajednici. Islamski zakon određuje smrtnu kaznu za apostazu. Neutemeljen takfirizam se smatra velikim nedozvoljenim činom (haram) u islamskom pravu, te ga primjenjuju samo radikalni režimi poput Saudijske Arabije ili ekstremističke skupine.

Tablica 1. Službeni status religije u državama i teritorijima Bliskog istoka i Sjeverne Afrike

DRŽAVA/TERITORIJ	USTAVNO ODREĐENJE RELIGIJE
Alžir	Islam kao državna religija
Bahrein	Islam kao državna religija
Egipat	Islam kao državna religija
Irak	Islam kao državna religija
Iran	Islam kao državna religija
Izrael	Ustavno neodređeno
Jemen	Islam kao državna religija
Jordan	Islam kao državna religija
Katar	Islam kao državna religija
Kuvajt	Islam kao državna religija
Libanon	Ustavno neodređeno
Libija	Islam kao državna religija
Maroko	Islam kao državna religija
Oman	Islam kao državna religija
Palestina	Islam kao službena religija
Saudijska Arabija	Islam kao državna religija
Sirija	Islam je religija predsjednika Republike i osnova zakonodavstva, ali se ne prepoznaje kao državna ili službena religija
Sudan	Islam kao državna religija do 2020., nakon čega postaje sekularna republika
Tunis	Država je zaštitnik religije, ali ne prepoznaje se državna religija
Turska	Sekularna država
Ujedinjeni Arapski Emirati	Islam kao državna religija

liberalna demokracija – i Izrael i Tunis postali su defektne demokracije – ali prihvaćaju oblike islamske demokracije. Potonja se najviše približava obliku savjetovanja kroz savjetodavne parlamente i skupštine (Fuller, 2003: 61) odnosno kroz šuru koja je i najbolji mehanizam organiziranja oporbe, jer su dobrodošli rasprava i savjeti iz različitih kutova, ako to vodi činjenju dobra i zabrani zla. Ova načela, barem idealno gledajući, vode "posebnom shvaćanju islamske demokracije, koja unutar prihvaćenih okvira vodi političkom pluralizmu, slobodi izražavanja, te slobodi mirne oporbe kao temelja islamskog civilnog društva" (Obućina, 2017a: 148).

U oblicima podjele vlasti među religijskim zajednicama, religija se često vidi kao remetilački čimbenik. U mnogim povijesnim sukobima na religiju se gledalo kao na biljeg, doprinos ili čimbenik nasilnog sukoba. Jednako je naglašen značaj vjerske identifikacije. Međutim, postoji mali broj analiza sukoba koji idu dublje, analizirajući kako je religija zapravo važna u danom sukobu, te integrirajući posebna razmatranja, izazove i pitanja koja se odnose na religiju. Kao što pokazuje analiza 278 međudržavnih i unutardržavnih teritorijalnih sukoba između 1946. i 2001. godine, "sukobi koji uključuju religiju znatno su žešći od ostalih vrsta sukoba" ali kada

se uzme u obzir relevantnost religije za sukob, "odnos između uključenosti religije i intenziteta sukoba slabi ispod prihvaćene razine" (Pearce, 2005: 349). Pearce objašnjava kako se vjerski identitet ugrađuje u političke ciljeve u sukobima, iako se vjerske dogme razlikuju u usporedbi s vjerskim narativom u sukobima. Međunarodne vjerske organizacije i mirovni instituti razvili su takvu analizu sukoba, iako je gotovo svaki sukob na svijetu toliko specifičan da uopćavanje ne samo da može biti lišeno bilo kakve pomoći, već može i ometati proces izgradnje mira.

Sukobi na Bliskom istoku koji imaju vjersku sastavnicu u sebi mogu se tumačiti teorijom Edwarda Azara o dugotrajnim društvenim sukobima (Azar, 1990). Azar sugerira da postoje četiri preduvjeta za pojavu i intenziviranje sukoba: (1) komunalni sadržaj; (2) uskraćivanje ljudskih potreba; (3) upravljanje i uloga države; (4) međunarodne veze putem učinka prelijevanja. Komunalni sadržaj uključuje identitetske skupine, koje mogu biti rasne, etničke, vjerske, kulturne i druge. Ovi često preklapajući identiteti povijesno su jaki na Bliskom istoku, a povijesne su okolnosti poticale jake identitetske veze i zasebnost zajednice u inače multietničkom i multireligijskom okruženju. Odnos između identitetskih skupina i država srž je problema, piše Azar, koji spominje kolonijalnu povijest. Uskraćivanje zadovoljavanja ljudskih potreba povezano je s kolektivnim iskustvima sigurnosnih potreba, razvojnih potreba, potreba političkog pristupa i potreba identiteta, često na način kulturnog i vjerskog izražavanja. Država bi trebala biti sposobna odgovoriti na te pritužbe o uskraćenosti, ali većina dugotrajnih društvenih sukoba događa se u krhkim i autoritarnim vladama koje to nisu sposobne.

Spomenute preduvjet Azar doživljava kao latentni sukob, ali kroz dinamiku procesa oni postaju aktivni sukobi, a to uključuje komunalne akcije i strategije, državne akcije i strategije, te ugrađene mehanizme sukoba. Identitetske skupine formiraju, organiziraju i mobiliziraju pojedince. U njima se pojavljuje vodstvo među etničkim/vjerskim aktivistima i političkim poduzetnicima koji koriste strahove u svojim skupinama. Oni su ti koji političke ciljeve prevode u taktiku. Država može udovoljiti osnovnim potrebama, ali i frustrirati identitetske skupine ili ih potisnuti, gdje je njihova legitimnost u pitanju. Kada za to dođe vrijeme, povijesni odnosi antagonističkih skupina, ekskluzivni mitovi, demonizirajuća propaganda i dehumanizirajuće ideologije služe kao opravdanje za diskriminatorne politike i legitimiranje zločina. Jačanje svih ovih sastavnica spiralno vodi u otvoreni nasilni sukob i rat.

Uloga političkih stranaka ili pokreta ovdje je važna, ali je podjednako značajan autoritet vjerskih vođa. Vjerski vođe gotovo jednoznačno tvrde da religija nije temeljni uzrok sukoba i da se religija (zlo)upotrebljava za neke druge dobitke. Religija se doživljava samo kao etiketa ili maska za druge političke ciljeve, "često korištene i zloupotrebljavane za uokvirivanje i postizanje drugih ciljeva, poput moći, interesa, položaja i dostojanstva" (Reychler, 2015: 192). Međutim, u ovom radu prihvaća se ideja da se, ako želimo raspoznati utjecaj religije na sukob i utjecaj sukoba na religiju, "moramo kloniti pristupa na liniji političke teologije i odbaciti definicije koje dovode do objašnjenja vjerskog nasilja kao puke vanjske instrumentalizacije" (Seibert, 2018: 18). Korisniji je suštinski pogled na religiju "s obzirom na njezin vjerovani sadržaj (i značenja koja se odnose na" transcendentne entitete u konvencionalnom smislu" (Berger, 1974, 125-128). Neke vjerske institucije također koriste religiju u svjetovne svrhe, slično političkim ciljevima, što je još opasnije jer objašnjavaju ovu upotrebu u vjerskim pojmovima, a potencijalni sukob čine vjerskim. Stoga su međunarodne međureligijske organizacije odlučile utjecati na političku (zlo)upotrebu religije putem političkih i religijskih institucija.

U postsekularnom društvu, religijske institucije se pojavljuju kao moć sama po sebi koju je potrebno uključiti u političke procese, čak i u diplomaciju. Povijesni i teološki okviri mira i aktivnog stvaranja mira snažno su naglašeni, jer su ti okviri često citirani među samim vjerskim službenicima. Vjerski vođe na međunarodnoj, nacionalnoj i lokalnoj razini prepoznati su kao graditelji mira na temelju duhovnog autoriteta i legitimiteta, sposobnosti da dopru do lokalnog stanovništva putem široke mreže, moralnih i vjerskih učenja i aure svetosti mira, kako ispovijedaju religije. U smislu izgradnje mira, uloga religije i alata poput međureligijskog dijaloga "novi je koncept koji pruža potporu proučavanju međureligijskog dijaloga na način da se teoretski i praktično poveže s poljima studija mira i rješavanja sukoba" (Merdjanova i Brodeur, 2009: 32). Sve više i više mirovnih praktičara na globalnoj se razini obraćaju "nizu vjerskih institucija usmjerenih na djelovanje (poput) *Fellowship of Reconciliation, Buddhist Peace Fellowship, Rabbis for Human Rights, World Council of Religions for Peace, American Friends Service Committee, Sikh Coalition, Mennonite Central Committee, United Religions Initiative, Salam Institute, Interfaith Encounter Association, Pax Christi International* i *Community of Sant'Egidio*" (Dubensky, 2016: 4).

U složenoj mreži izgradnje mira, vjerski akteri mogu pomoći u iscjeljivanju, unutarjem miru, stvoriti put do pomirenja, a također i spriječiti pojavu novih nasilnih sukoba ili barem smanjiti ulogu religije i (zlo)uporabe religije u tom cilju. Slijedeći model usporedbe pravosudnih sustava Howarda Zehra, kler može biti koristan u uspostavljanju restorativne pravde (Zehr, 2002). Religijska izgradnja mira specifična je jer izravno cilja na vjerske aktere i institucije, koristi vjerske ideje i uvjerenja kao resurse za odgovor i transformiranje vjerskih čimbenika ili šireg niza čimbenika koji doprinose nasilnom sukobu, ali i transformiranju negativne mirovne situacije u društvu koje karakteriziraju podjele, predrasude, mržnja, isključivanje itd. Ako se temelji na međureligijskom dijalogu, tada ovo djelovanje označava "sve oblike aktivnosti međuvjerskog dijaloga koji njeguju etos tolerancije, nenasilja i povjerenja" (Merdjanova i Brodeur, 2009: 25). Čak i najmanje geste značajne su za javnost, posebno ako vjerski vođe imaju snažan autoritet u lokalnom društvu (Gopin, 1997: 9).

Praktičari vjerske izgradnje mira moraju biti svjesni suptilnosti i nijansi ovog područja, gdje gotovo ništa nije monolitno, već se susreće pluralistička religija, s vlastitim sustavom logike, iskustva i pogleda na religiju i njena specifična učenja. To čini vjersku izgradnju mira vrlo specifičnim područjem mirovnih studija i zahtijeva dodatna teološka i medijacijska znanja (Dubensky, 2016: 5). Naime, doktrina i sveti spisi samo su dio vjerske tradicije i za mnoge laike to nije vrlo poznat ili važan dio njihove religije; to se više religiozni rituali i prakse koje se mijenjaju s vremenom i prilagođavaju se okolnostima u kojima ljudi žive. I dok su vjerski vođe poznati na nacionalnoj ili globalnoj razini kao važni za poruke mira, stvarna vjerska izgradnja mira daje prednost akterima niže razine ili onima koji nisu pripadnici elita.

Slučaj Libanona: blokada religijske konsocijacije i potencijal vjerskih vođa u izgradnji mira

Etno-vjerske razlike jedan su od glavnih uzroka sukoba na Bliskom istoku. Bliskoi-stočne zemlje su uvijek bile u središtu etničkih kriza, ukorijenjeni u raznim oblicima napetosti, sukoba i nasilja. Ove napetosti i sukobi ne samo da jačaju, nego sa svojom intenzifikacijom i u kombinaciji s ostalim kulturnim podjelama i razlikama (uključujući vjerske podjele) posložnjavaju društveni život. Ova poteškoća je, s jedne

strane, prouzrokovala manjak napretka u procesu integriranja skupina u jedinstven narod, a s druge strane nedostatak stvaranja nacionalnog identiteta u Libanonu.

Na određen način, Libanon utjelovljuje regiju Levanta kako ju opisuje Mirjana Kasapović: "Levant je središte Bliskog istoka i arapskog svijeta te ključna zemljopisna poveznica islamske civilizacije u Aziji i Africi, ali nije bio isključivo arapski i islamski prostor jer su na njemu živjeli i još žive i brojni pripadnici židovske i kršćanske zajednice" (Kasapović, 2014: 55). S obzirom na manjak unificiranoga nacionalnog identiteta, libanonsko je društvo ostavljeno utjecaju svojih susjeda i regionalnih sila, prije svega utjecaju Sirije, Irana, Saudijske Arabije, Egipta, Jordana, Katara. U Libanonu živi 18 službenih vjerskih zajednica, koje su obilježene različitim etničkim porijeklom i religijskim identitetom; iako je to bez sumnje kulturološko bogatstvo, političke posljedice tih razlika eponimski se opisuju kao libanonizacija (Kasapović, 2016: 220). Etničke i vjerske razlike dovele su do sukoba i građanskog rata, ali su još u devetnaestom stoljeću te razlike dovele i do međureligijskih poveznica i ranih oblika konsocijacijskih rješenja u lokalnoj upravi (Makdisi, 2000).

Multikulturalnost Libanona dovela je do niza prijetnji i političkih jazova. Sunit-ski i šijitski muslimani te maronitski kršćani čine glavne konfesionalne zajednice u Libanonu, ali je stanovništvo sastavljeno od raznih lokalnih kultura (Fawaz, 2009: 26, 27). Iako su muslimani dominantni po broju stanovnika, nisu homogeni. Ova trodimenzionalna demografska i politička priroda Libanona povijesno je služila kao izvor napetosti i secesionizma. Stoga je Libanon razvio politički sustav koji se najviše približava konsocijaciji. Temelji se na vjerskom pluralizmu koji je institucionaliziran u političke blokove, kako bi se izbjegao sukob i ostvarila politička stabilnost. Potonja se minimalistički definira uvjetima u društvu gdje nema društvenih nemira, ubojstava, državnih ili vojnih udara, građanskog nemira, etničkih napetosti i teškog prijenosa vlasti na najvišim razinama. Međutim, stabilnost sa sobom uključuje i elemente "pozitivnog mira", koji ipak nedostaju u Libanonu. Pritom se misli na skup obilježja mira kako ga definira Institut za ekonomiju i mir iz Sydneyja: djelotvorna vlada, jednaka distribucija resursa, slobodni protok informacija, dobri odnosi sa susjedima, visoka razina ljudskog kapitala, prihvaćanje prava Drugih, niske razine korupcije i zdravo poslovno okruženje (IEP, 2020).

Nakon što su anglo-francuske snage osvojile Siriju i oduzele ju iz ruku Osman-skog Carstva, Francuska je 1920. godine preuzela Libanon kao svoj protektorat. U to vrijeme, većina Sirijaca bili su muslimani (kao i danas), a većina Libanonaca su bili maronitski kršćani (što se u konačnici promijenilo u korist muslimana). Libanon je proglasio neovisnost od Francuske 22. studenog 1943. godine, a 1946. Francuzi su u potpunosti napustili zemlju (Kasapović, 2016: 252). Prema nacionalnog dogovoru, koji je sklopljen usmenim putem između raznih vjerskih skupina u zemlji, predsjednik države je maronitski kršćanin, premijer je sunit-ski musliman, predsjednik Nacionalne skupštine šijitski musliman, a čelnik vojnih snaga druz. U članku 95 libanonskog ustava iz 1943. godine namijenjeno je jednako predstavljanje vjerskih zajednica u javnim ustanovama i u vladi na privremen, ali nespecificiran period vremena. Razlog ove odredbe bila je želja da niti jedna politička ili vjerska skupina, ili vojska, ne preuzme potpunu vlast ili nametne svoju ideologiju na državnoj razini. Tri najveće vjerske zajednice podijelile su svoja mjesta po ministarstvima, a manje zajednice ispunjavaju upražnjena mjesta u odjelima pojedinih portfelja, posebno gdje je potrebno uravnotežiti jednak omjer zastupljenosti kršćana i muslimana. S time se stvara nejednakost među građanima, jer nemaju sve vjerske zajednice jednaka prava. Iako je konsocijacijska demokracija u Libanonu značajno ugrozila kohezi-

ju društva, pa i dovela do trajnih podjela koje su bile instrumentalne u građanskom ratu, segmentiranje društva je dovelo i do određenih društvenih sloboda koje nisu viđene u drugim arapskim državama. Tako je Libanon već zarana uživao slobodu govora i medija, te je provodio parlamentarne izbore.

Libanon nije sekularna država. Iako nema ustavom definirane državne religije, zakonodavstvo u privatnopravnoj sferi ipak ne nastupa po sekularnom građanskom pravu, već po vjerskom i običajnom pravu u pitanjima obitelji, braka, rastave, nasljeđivanja, a djelomično i obrazovanja. Kako bi se krenulo od sustava zatvorenih i visoko autonomnih vjersko-političkih zajednica u razvoj nacionalne države, potrebno je ostvariti veću razinu sekularnosti u zemlji. Takav korak bi zahtijevao mnogo manjih reformi koje traže i znatan institucionalni inženjering. Političke i gospodarske institucije trebale bi se redefinirati, običajno pravo standardizirati, izborni zakon izmijeniti, a sve političke i društvene institucije trebale bi prestati dijeliti svoje pozicije po vjerskom ključu.

Svjetovna ideja sekularizma također sadržava oštru razliku između javne i privatne domene, a sekularizacija teži tome da religiju smjesti u privatnu sferu, zajedno s obiteljskim životom, osobnim hobijima i interesima, nasuprot javnim područjima tržišta, države, medija, zakona, politike, znanosti i obrazovanja. To je dovelo do "sekularizma kao državnštva" (Casanova, 1994.) koje je podijelilo zemlje na one koji imaju asertivan ili neprijateljski sekularizam (npr. Francuska) i one s pasivnim ili neutralnim sekularizmima (npr. Velika Britanija), s različitim razinama javne prisutnosti vjerskih organizacija i aktera. Treba, međutim, napomenuti da je sekularizam ideja koja je u velikoj mjeri iznimna, jer se ukorjenjuje u Zapadnoj Europi, ali ne toliko u ostatku svijeta (Davie, 2002). Suprotno tome, "za većinu ljudi na svijetu religija ostaje glavnim dijelom privatnog i kolektivnog identiteta (i) vjerske institucije promiču moralna načela i brane svoje interese" (Reychler, 2015: 193).

Tradicionalna struktura političke moći u Libanonu temelji se na ravnoteži zajednica koje nisu definirane samo etnički nego i vjerski. Tako postoje sljedeće priznate skupine u Libanonu: kršćani (maroniti, pravoslavni, rimokatolici, pravoslavni Armenci, katolički Armenci, protestanti, pravoslavni Sirijci, katolički Sirijci, pravoslavni Kopti, te Kaldejci koji se također dijele na one koji priznaju papu i koji su samostalni), muslimani (suniti, šijiti, druži⁵, alaviti i ismailiti), te Židovi, koji povijesno nisu postigli značajnu političku predstavljenost (Kasapović, 2016: 245). Iako je dogovor među njima bio nužan za kakvu-takvu integraciju zemlje, srž libanonske nestabilnosti je zapravo vjerska konsocijacija koja upravlja državom. U tom sustavu, upravljačka mjesta u vladi, javnim ustanovama, vojsci i sudstvu dijele se na temelju vjerskih denominacija, a ne na temelju meritokracije. Stoga je lojalnost vjerskoj skupini u hijerarhiji vrijednosti viša od nacionalnog identiteta. Iako je Libanon pri dolasku Francuza bio većinski kršćanska zemlja, danas privatna ispitivanja javnog mnijenja pokazuju da je 55 posto građana muslimanske vjeroispovijesti, 38 posto su kršćani, a sedam posto druži, no ova ravnoteža se sve više dovodi u pitanje s velikim priljevom palestinskih i sirijskih izbjeglica koji nemaju državljanstvo ali obitavaju u Libanonu. Etnički je Libanon poprilično homogen, jer 83 posto stanovništva čine libanonski Arapi, oko osam posto palestinski Arapi, pet posto je Armenaca, te četiri posto ostalih.

⁵ Iako su druži ubrojani u muslimane jer je njihova religija proizašla iz ismailitskog smjera islama unutar šijitizma, oni sami se ne smatraju muslimanima, a i rijetko koja islamska skupina ih tako identificira. Radi se o sinkretističkom vjerovanju proizašlom iz levantskih mono-teističkih religija, s dodacima istočnih vjerovanja poput reinkarnacije.

Vjerski identiteti su okosnica stranačkog sustava koji je iznimno razvijen. Kao i drugdje na Bliskom istoku, političke stranke ne moraju biti čvrste institucije, već je riječ o institucionalnoj povezanosti određenih političkih ličnosti. Osim što predstavljaju blokove vjerskih zajednica, one također imaju razne oblike potpore izvan zemlje. No, neke su stranke preživjele kao izraziti predstavnici pojedinih religijskih skupina. Među njima se ističu:

1. Stranka Kataeb (ili Libanonska falanga), stvorena 1936. godine kao kršćanska stranka u kojoj najveći utjecaj ostvaruju maronitski kršćani. Tijekom povijesti svog postojanja, stranka je razvila veliku bliskost s Francuskom, ali je ujedno bila veliki podupiratelj libanonskog opstanka i jedinstva, smatrajući da je zadaća Falange očuvati Libanon za Libanonce (kao nacionalni projekt), ostvariti libanonski gospodarski rast te biti stranka koja je osnovala i sačuvala demokraciju u Libanonu, a kroz nju i istočno kršćanstvo/istočno katoličanstvo i kao političku snagu. Stranka je imala važnu ulogu u Libanonskom građanskom ratu od 1975. do 1990. kada je stranka imala i svoju miliciju (Badran, 2009: 38). Dugogodišnji predsjednik stranke Pierre Gemayil ubijen je 2006. godine, a također su izvršena još dva atentata na visoke dužnosnike stranke 2007. i 2020.

2. Sirijska socijalno-nacionalistička stranka, najveća sekularna snaga u zemlji, organizirana od strane sirijske i libanonske političke elite u Bejrutu 1932. godine pod vodstvom Antoinea Saada. Stranka se od početka borila za uklanjanje vjerske konsocijacije te je svoju platformu zasnovala na pozivu na okupljanje svih Libanona (a i Sirijaca) bez obzira na njihovu vjersku pripadnost. Dugogodišnji rad ove stranke zasniva se na ideji odvajanja religije od države, zabrani ulaska vjerskih vođa u politička, pravosudna i etnička pitanja, zaobilazanja prepreka između različitih etničkih i vjerskih skupina, raspuštanja fragmentacije i regulacije gospodarstva od strane etno-vjerskih elita te očuvanje interesa radnika i države, te stvaranja nacionalne vojske koja bi imala istinsku vrijednost u stabiliziranju libanonske nacije.

3. Libanonske snage, stranka koja je izrasla na sukobu unutar Kataeba kada je došlo do povećavanja palestinske prijetnje za libanonske kršćane. Stranka je nastala 1976. godine na čelu s Bašrom Gemayilom od niza desno orijentiranih stranačkih milicija, a i danas ima snažno predstavnništvo u parlamentu. Stranka je okrenuta kršćanima, ali je kontroverzna prošlost bila presudna da se 1994. godine zabrani pod sirijskim uplivom. Međutim, nastavila je s radom 2005. godine, nakon što su se sirijske trupe povukle iz Libanona.

4. Progresivna socijalistička stranka, glavna stranka libanonskih druza, koju je 1949. godine osnovao Kamal Jumblatt (Badran, 2009: 42). Zagovara implementaciju socijalne države, osnivanje zadruga, sustava osiguranja i obvezatnog javnog obrazovanja. Tijekom svog postojanja, stranka je bila vrlo bliska sa sirijskom strankom Ba'ath i s vladom Gamala Abdela Nassera u Egiptu. Nakon sirijskog ustanka u tzv. Arapskom proljeću, stranka je pozvala sirijske družu na borbu protiv Assadove vlasti.

5. Pokret Budućnost, danas najvažnija politička stranka sunitskih muslimana koju od 2005. godine vodi Saad Hariri. Jedna je od najsnažnijih stranaka u Libanonu i odupire se sirijskoj prisutnosti i utjecaju u zemlji.

6. Pokret Amal, koji je stvorio Musa al-Sadr 1960. godine kao politički pokret jedinstva libanonskih šijita (Norton, 1987). Pod njihovim djelovanjem je 1967. stvoreno Visoko vijeće šijita na jugu zemlje. Tijekom građanskog rata, šijiti su se okupljali ponajviše oko ove stranke.

7. Hezbollah, šijitska stranka koja je stvorena izravno pod utjecajem iranskih revolucionara u osamdesetim godinama (Zisser, 2009). Okuplja libanonske šijitske

duhovnike i ima uske veze s Iranom. Kao politički pokret, opire se izraelskoj okupaciji dijelova Libanona, te se predstavlja kao zaštitnik interesa marginalizirane šijsijske zajednice. Hezbollah ima i svoje paravojno krilo koje je u nekim zemljama stavljeno na listu terorističkih organizacija. Odnosi između Hezbollaha i pokreta Amal imali su svoje uspone i padove (Norton, 1987). Odnosi su fragmentirani od 1985. godine i između njih je dolazilo i do oružanih napada. Pобољшани odnosi su ostvareni nakon medijacije Sirije i Irana. Danas se nalaze u solidnim odnosima te nastupaju zajedno kao politički blok šijita u Libanonu.

Ove političke stranke predstavljaju stranačke religijske interese i nastupaju protiv političkih institucija koje nastoje nametnuti nacionalni institucionalni dizajn (Weiss, 2010). One su čimbenici iz teorije Edwarda Azara koji intenziviraju latentni sukob i prevode ga u nasilje ili rat. Slaba država nije u mogućnosti provesti učinkovite političke programe zbog specijalnih interesa vjerskih skupina koje odbijaju bilo koji vid dalekosežnih reformi. Kad je predsjednik Fouad Chehab krajem pedesetih godina nastojao provesti reformu javnog sektora i ostvariti veću jednakost građana bez obzira na njihovu vjeroispovijest, vjerske zajednice su se oštro suprotstavile i reforme nisu prošle (Kasapović, 2016: 253). Chehab je u svoje vrijeme nastojao ostati izvan hladnoratovskih tijekova koji su uzrokovali pad prozapadne vlade u Iraku 1958. godine i uspjeh socijalističke panarapske inicijative za ujedinjenjem Egipta i Sirije u Ujedinjenu Arapsku Republiku. No, već tada je počelo dolaziti do ograničenih sukoba između raznih frakcija u Libanonu, a to se povećalo dolaskom palestinskih izbjeglica nakon Arapsko-izraelskog rata 1967. godine. Palestinski problem je doveo do političkog i gospodarskog šoka koji libanonska država nije mogla amortizirati, a pojačane vjerske razlike konačno su dovele do građanskog rata 1975. godine. Ne ulazeći dublje u problematiku građanskog rata, valja naglasiti kako je društvena, etnička i vjerska heterogenost Libanona pojačala gospodarske čimbenike kao povod za sukob (Sambanis, 2000; Collier i Hoefler, 2004; Kasapović, 2016). Stalna vanjska upletenost u unutarpolitičke tijekove također je bila važan čimbenik izbijanja ovog dugotrajnog rata (Elbadawi i Sambanis, 2000).

Taifski dogovor 1989. doveo je do novog libanonskog Ustava koji je izglasan 1990. (Kasapović, 2016: 257). Dogovor je uključivao uravnoteženu podjelu vlasti. No, Taifski dogovor je također uključivao ideju o stvaranju nacionalnog tijela koje bi postepeno zamijenilo religijsku konsocijaciju, što je postalo dijelom libanonskog ustava. Konsocijacija je prijelazna i potrebno ju je zamijeniti, bio je stav i vanjskih čimbenika i domaćih ustavotvoraca. Do danas takvo tijelo nije napravljeno. Isti je ugovor pozvao na privremeni boravak sirijskih trupa u Libanonu kako bi se povratio javni red i mir, ali te su vojne formacije ostale u zemlji sve do 2005. godine, nakon što je ubijen premijer Rafik Hariri, a Libaninci izašli na ulice u golemim prosvjedima u ono što se naziva Revolucijom cedrova (Kasapović, 2016: 269-70). Ironično, upravo je sirijska prisutnost najviše formirala nacionalnu svijest Libanonaca koji su zbog prisutnosti strane vojske stvorili svoj protuidentitet. No, utjecaj drugih zemalja na pojedine vjerske blokove je nastavljeno. Jednomjesečni rat Libanona i Izraela 2006. godine bio je ujedno početak rasta političkih napetosti između vlade i parlamenta, gladajućih stranaka i oporbe, dugotrajnih prosvjeda u Bejrutu i blokade biranja novog predsjednika države. Mogućnost ponovnog izbijanja sukoba dovela je 2008. do dogovora u Dohi gdje se, posredstvom Katara, došlo do kompromisa u vidu trenutačnog izbora člника vojske za predsjedničkog kandidata, stvaranja nove vlade u kojoj se podijelila moć između dotadašnje vlasti i oporbe i modificiranja izbornog zakona kako bi se zadovoljili zahtjevi kršćanske oporbe.

S obzirom na potpuni nedostatak odvojenosti vjerskih identiteta od *de facto* sustava plijena u političkoj areni, važno je naglasiti i kako vjerski vođe gledaju na religijsku konsocijacijsku demokraciju u Libanonu. Zemlja je to visoke religioznosti. Čak 90 posto stanovništva 2006. je izjavilo da nastoje živjeti po učenjima svoje vjere, a nema velike razlike između vjerskih denominacija po tom pitanju (Henley, 2016: 10). Vjerski vođe u Libanonu imaju dvije glavne uloge. S jedne su strane vjerski vođe u pitanjima svoje religije, no s druge su javni predstavnici vjerskih zajednica koje čine konsocijacijski sustav u zemlji. Taj sustav je institucionalizirao i njihov položaj u političkoj sferi, a uz to je doprinio s financijskim dobitima vjerskim zajednicama, obrazovnim institucijama, pojedincima, pa se, primjerice, mnogi klerici zapošljavaju u državnim institucijama. Vjerski vođe proizlaze iz političko-vjerske elite i koriste religiju za političke svrhe. Unatoč tome, većina (zapadnih) dionika u rješavanju libanonskih problema ne gledaju u njima sastavni dio političke scene već "samo" predstavnike religijskih struktura u vjerskim zajednicama, iako se međunarodni dužnosnici u protokolarnim posjetima Bejrutu redovito s njima sastaju. Vjerski vođe su na čelu svojih zajednica i "zakonski su odgovorni za upravljanje vjerskim pitanjima, na vrhu nacionalne hijerarhije duhovnika koja vodi vjerska mjesta, škole i sudove koji određuju mnoge vidove svakodnevnog života libanonskih građana, uključujući vjenčanje, razdvoje i nasljedstva" (Henley, 2016: 4).

U svojim izjavama, vjerski vođe rijetko govore protiv drugih vjerskih zajednica, ali svi su zajedno složni da se religijski konsocijacijski sustav u Libanonu mora zadržati. Napokon, otuda i proizlazi sva moć njih osobno, kao i vjerskih zajednica općenito. Na svojim (neizabranim) pozicijama imaju odličnu početnu točku s koje se može smanjiti sva međureligijska bitka za prevlast i mogu koristiti svoje položaje za vrlo važnu deradikalizaciju svojih pripadnika. Međutim, normalizacija njihovog položaja ne omogućuje nikakvu reformu političkog sustava. Njihova nebirana pozicija dolazi s autoritetom unutar tradicionalnog sustava utjecaja u libanonskom društvu (Henley, 2016: 5). Taj sustav djeluje stoljećima i u njemu neformalni savez religijskih vođa rješava društvene probleme. Religijski su vođe dio državne elite, ali njih ne bira država već oni utječu na državu. To je rijedak slučaj na Bliskom istoku. U Saudijskoj Arabiji, diktatorsko-teokratskom dualizmu, vladajuća dinastija ipak bira šeihe u vahabijским vijećima. U središtu intelektualnog sunizma Egiptu, opet je država ta koja izravno ili neizravno nameće glavnog imama al-Azharu. S obzirom na to da Libanon nema državne religije, ne može niti nametati religijske predstavnike, ali zakonski okvir ipak daje preduvjete za jačanje religijskih institucija kroz, primjerice, denominacijsko obrazovanje.

Oni koji imaju autoritet također bi mogli biti lišeni vlasti, jer se autoritet često nalazi izvan institucija – u misiji, pozivu i sposobnostima. U tradiciji sve tri monoteističke vjere postoji snažna konotacija sudaca i proroka u Starom zavjetu, koji uglavnom nisu imali politički sustav ili instituciju moći iza sebe. Smatralo se da je svećenik vrlo važan, jer je on sluga Božjeg plana za ljudsko spasenje, a kao apostolski nasljednik "sol zemlje" (Mt 5, 13-15). To je ono što se smatra vjerskim autoritetom a u povijesti je imao političku moć u kombinaciji s vjerskom vlašću. Primjerice, u kršćanstvu Crkva posjeduje autoritet, i kao zajednica vjernika i kao mistično Kristovo tijelo. Autoritet Crkve dolazi od autoriteta Isusa Krista i Svetoga Duha i privremeni je autoritet, zasnovan na Svetoj Bibliji. U praksi, ova se vlast provodi kroz kateheze, propovijedi i sakramente. Duhovno vodstvo svećenika ima zadaću utjecati na savjest pojedinca. Da bi mogao držati takvu vlast, svećenik bi trebao biti dobro obrazovan, obučan i odgovoran. Međutim, čak i svećenik bez dobrog obrazovanja i

odgovornosti može imati autoritet vezan uz svoj poziv, a ne kao dio svoje osobnosti i aktivnosti.

U pogledu vjerske izgradnje mira, može se istaknuti da svaki svećenik može imati vlast (kanonski ili normativno), ali stvarni autoritet imaju samo oni koji stvarno djeluju za mirno društvo. Osoba koja je u Libanonu imala oba autoriteta unutar kršćanske zajednice svakako je bio maronitski patrijarh Nasrallah Boutros Sfeir, koji se povukao sa svoje dužnosti 2011. godine (Henley, 2016: 9). Tijekom sirijske vojne okupacije, on je iskoristio vrijeme za povratak maronitskog kršćanstva u sve pore libanonskog društva, a vrhunac njegovog utjecaja povezuje se s epizodom posjeta pape Ivana Pavla II. Libanonu 1997. s porukom "Libanon je više od države, on je poruka". Maroniti su u uniji s rimskim papom, pa stoga kler nema mogućnost izravnog političkog djelovanja, ali su mnogi maronitski političari pod velikim utjecajem maronitskih duhovničkih krugova. I od Sfeirovog nasljednika, Bechara Boutros al-Rahija, koji je 2012. godine imenovan kardinalom, očekuje se povećana političko-diplomatska aktivnost po pitanju rješavanja mnogobrojnih problema. U veljači 2021. al-Rahi je pozvao na sazivanje međunarodne konferencije za pomoć Libanonu (al-Arabiya, 2021). Među sunitima je posebno poštovan bio veliki muftija Hassan Khaled, koji je ubijen 1989. godine jer je istupio snažno u javnost u korist trajnog mira i protiv nepotističkih veza. Među družima je osobit autoritet imao njihov vjerski poglavar (*sheikh al-aql*) Muhammad Abou Shaqra.

Općenito se smatra da suniti islam nema razvijen duhovnički sustav, ali zapravo su u svim sunitiskim zemljama razvijene teološke hijerarhije koje počivaju na konsenzusnom donošenju odluka (idžma). Šijitski islam, međutim, ima visoko razvijenu hijerarhiju na čijem je čelu mardža-taklid odnosno izvor znanja. Većina mardži se nalazi u Iranu, manje u Iraku, te s tek ponekim mardžom u ostalim zemljama. U Libanonu je najčuveniji mardža bio veliki ajatolah Muhammad Hussein Fadlallah koji je umro 2010. godine, a koji je bio ključna osoba za raspravu o bilo kojim političkim, društvenim i vjerskim pitanjima. Za razliku od ostalih vjerskih skupina, šijiti imaju i najveću spremnost prihvaćanja djelatne političke funkcije za religijsku osobu, kao što je to slučaj s vođom Hezballaha Hassanom Nasrallahom.

Element povjerenja je od posebne važnosti. Dok diplomatski ili stručni medijator intervenira u situacijama sukoba danas, u povijesti su "prirodni posrednici bili svećenici, šamani ili stariji članovi zajednice, jer su im ljudi vjerovali" (Horowitz, 2007: 52). Kako identitet vjerskog vođe nalaže poštovanje i legitimitet (Chiwetalu Ossai, 2019: 266), taj identitet može imati značajan utjecaj na rezultate mirovnih procesa. No, koliko god takav institucionalni autoritet mogao pridonijeti izgradnji mira, to može biti i ograničenje legitimiteta posrednika: "u takvim slučajevima, sudjelovanje vjerskih vođa ili vjerskih aktera u posredovanju i drugim oblicima neslužbenog mirotvorstva može ne samo dati malo ili nimalo rezultata, već bi mogli potaknuti mržnju i nasilje" (Chiwetalu Ossai, 2019: 266). Stoga u visoko religioznom društvu vjerska izgradnja mira može uspjeti potkrepljujući se svetim tradicijama i duhovnim zavjetima i zvanjima s jedne strane, ali to može predstavljati i teret ako se na ovo posredovanje gleda jednostrano. U Libanonu je povjerenje u vjerske vođe poljuljano. U petnaest godina građanskog rata, niti jedan viši duhovnik nije ubijen od strane druge vjerske skupine, ali su zato mnogi ubijeni, oteti ili pretučeni od strane vlastite vjerske zajednice zbog političkih stavova, percipirane korupcije, djelovanja u političkim krugovima pa čak i zbog mirovnih inicijativa (Henley, 2016: 11).

Alternativna rješenja suživota vjerskih zajednica na Bliskom istoku: konstitucionalna zaštita vjerskih manjina u Iranu i "nepisana pravila" u Iraku

U Libanonu je konsocijacija zarana uvedena kao politički model za vjerski izrazito podijeljeno društvo. Međutim, kako je pokazano u studiji slučaja ove zemlje, konsocijacijska demokracija nije uspjela spriječiti daljnje sukobe i zapravo je pridonijela dugotrajnom građanskom ratu te perpetuaciji političke krize. Umjesto stvaranja ujedinjene nacionalne države, konsocijacija je u Libanonu dovela do nepotizma i korupcije temeljene na vjerskim načelima, trajno je podijelila Libanonce i ucijenila je građane lojalnošću prema vlastitoj vjerskoj skupini kako bi oni mogli uživati u partikularnim plodovima javnih politika. Konsocijacijska demokracija bi u načelu trebala ostvariti zadovoljavajući institucionalni dizajn koji omogućuje raznim segmentima društva da složno grade zajedničku državu i gospodarstvo. Unatoč činjenici da je Libanon u nekim trenucima imao velik gospodarski razvoj i rast, a i relativno visok BDP, kao i da su vjerske zajednice uživale golemu autonomiju, država nije uspjela u potpunosti izgraditi sebe kao nacionalnu državu niti je imuna na domaće nasilne sukobe. Svemu tome nije pomogla ni najveća dobit konsocijacijske demokracije u Libanonu, a to je komparativno visoka razina osobnih i građanskih sloboda te relativno slobodni mediji u odnosu na druge arapske zemlje.

Stoga se čini da je u Libanonu konsocijacijska demokracija dobra samo privremeno, kao prijelazni stadij prema doista održivom političkom sustavu. Uostalom, to potvrđuje i sam Lijphart u svojoj teoriji. Libanon je kroz konsocijacijsku demokraciju zacementirao svoje vjerske podjele i kroz njihovu autonomiju omogućio destabilizacijske čimbenike izvana. I u nekim drugim zemljama Bliskog istoka postoje značajne etničko-vjerske manjine, no te zemlje nisu uspostavile snažan konsocijacijski model kakav je vidljiv u Libanonu. Te države su u svom institucionalnom dizajnu namijenile razne druge oblike očuvanja statusa vjerskih zajednica.

Od svih zemalja Bliskog istoka, najveći naglasak na postojanju vjerskih zajednica izuzev Libanona ima Islamska Republika Iran. Kao zemlja koja sebe tumači teološki (ponekad i teokratski) kao zemlja šijitskog islama, svi zakoni i odredbe proizlaze iz sklopa ustavnog prava i islamskog prava. Vjerske manjine su stoga u Iranu eksteritorijalne. Primjerice, iako država u potpunosti zabranjuje proizvodnju, distribuciju i konzumaciju alkohola, pravo na to imaju kršćanske, židovske i zoroastrijanske zajednice jer je vino sastavni dio njihovih vjerskih rituala. Iran je odlučio predstavnicima vjerskih manjina – "zoroastrijancima, židovima, asirskim i kaldejskim, te armenskim kršćanima" – osigurati pravo glasa i parlamentarnu zastupljenost (Obućina, 2017a: 145). Ovo jamstvo se dodatno upotpunjuje zasebnim običajnim pravom priznatih vjerskih zajednica te slabim mogućnostima veta na odluke koje donosi šijitska većina za manjinska pitanja. Nadalje, priznate vjerske manjine ne mogu se natjecati na druga zastupnička mjesta u nacionalnim i pokrajinskim skupštinama, diskriminirane su po cijelom nizu pitanja, te ne mogu dobiti visoke političke i sigurnosne pozicije. Nepriznate vjerske manjine (primjerice, protestanti ili dalekoistočne religije) nemaju nikakva prava dok su neke religije (primjerice, Baha'i) u potpunosti zabranjene.

U Iraku također postoje mnoge vjerske zajednice koje su obilježene političkom lojalnošću pojedinim etničkim ili stranačkim blokovima (Dawisha, 2009). Irak je zemlja i s etničkim podjelama (Arap i Kurdi) i s religijskim. Arapi u Iraku su većinom šijiti (65%), a sunite (34%) čine podjednako Kurdi i Arapi. Ostalih dva posto

stanovništva su kršćani (među njima Kaldejska katolička crkva, Asirska crkva Istočka, Sirijska pravoslavna crkva i arhiepiskopija bagdadska Antiohijske patrijaršije), Jazidi, Zoroastrijci, Mandejci i Židovi. Vjerske podjele imaju svoju političku težinu. Iako je Irak većinski šijitski, nekoliko desetljeća neovisnog Iraka obilježila je sunitaska vladavina, ponekad uz potporu kršćana. Režim Sadama Husseina uključivao je sunitске vođe i kršćanske političare, a pokrenut je i brutalan napad protiv šijita nakon ustanka 1991. godine. Sadam Hussein je također naredio sustavne likvidacije šijitskih vjerskih vođa, naročito nakon Islamske revolucije u Iranu 1979. godine (Long, 2004).

Politički sustav u Iraku ne prepoznaje izravne denominacijske podjele vlasti, ali postalo je nepisano pravilo da je predsjednik države Kurd, vladu vode koalicije šijitskih stranaka, a u parlamentu se vodstvo ostavlja sunitским Arapima (Yıldız, 2007). Nakon rušenja Sadama Husseina, postojala je bojazan sunitских klanova za odmazdom nakon mnogih progona i pokolja šijitskih Arapa. I danas se vode borbe između (sunitски usmjerenih) islamističkih ekstremista i terorista te šijitskih paravojnih skupina. Zbog političke nestabilnosti i nesigurnosti, neke su šijitske političke struje pozvale na stvaranje Islamske Republike Iraka, kao što je to model u susjednom Iranu, ali tome se usprotivio glavni vjerski autoritet, mardža Ali al-Sistani (Cole, 2006; Arato, 2009). Iako su mnogi šijitski klerici dio političkog sustava (obiteljska dinastija al-Sadr poznata je po tome), najviši šijitski autoriteti odbijaju takvu ulogu i umjesto toga nastoje oživjeti Međureligijsko vijeće Iraka kao krovnu organizaciju za poštivanje vjerskih zajednica u zemlji.

U mnogim drugim zemljama Bliskog istoka, država je odlučila surađivati s međunarodnim međureligijskim organizacijama kako bi osnovali formalne ili neformalne oblike međureligijske suradnje za mir. Najznačajnija takva organizacija, Religije za mir (*Religions for Peace*, RfP), svojim je radom okupila vjerske čelnike u međureligijska vijeća u Iraku, Izraelu, Iranu, Palestini i Tunisu, a na cijelom području Bliskog istoka i Sjeverne Afrike djeluje kroz jedinstveno vijeće u kojemu sudjeluju razne regionalne i lokalne međureligijske organizacije. Primjerice, u Libanonu djeluje Arapska muslimansko-kršćanska dijaloška skupina, Odbor za islamsko-kršćanski nacionalni dijalog, Odbor za nacionalni dijalog. Iako je prerano zaključivati o njihovom uspjehu, ipak se čini uspješnijim zagovarati zajednička djelovanja po pitanju vjerskih razlika na Bliskom istoku.

S obzirom na to da je islam ustavno predodređen za državnu religiju u većini zemalja regije, u institucionalnom dizajnu je potrebno pronaći kvalitetno mjesto za druge vjerske skupine. To se relativno lako radi u zemljama koje imaju državnu religiju koja je ujedno i većinska religija stanovnika; primjerice, u Iranu. U takvim slučajevima, država može osigurati političko predstavništvo vjerskih zajednica kroz parlament i kroz veto u pitanjima koji se odnose na manjinske vjerske zajednice kako većinska zajednica ne bi mogla nametati rješenja (iako je sama praksa upitna, što nije predmet ovog rada). Libanon nije među takvim državama, ali je proces konsocijacijske demokracije pokazao da može biti uspješan jedino u zemljama koje imaju višu razinu demokratske razvijenosti i pozitivnog mira. U Libanonu je fragmentirano društvo ostavilo prostora određenim demokratskim procesima i slobodama, ali je ujedno formiralo dugotrajni društveni sukob između različitih vjerskih zajednica; konsocijacijska demokracija je taj sukob zacementirala, institucionalizirala razdore i dovela do nekonstruktivne političke aktivnosti vjerskih institucija u savezu s konfesionalnim stranačkim blokovima.

Zaključak: religijska konsocijacija ili međureligijska vijeća?

Uvesti krajnje sekularno stanje u zemlje Bliskog istoka nije moguće: vjerske zajednice su jedan od temeljnih stupova bliskoistočnih društava. Smisao međureligijskih vijeća kao politički neopterećene alternative za izgradnju mira i integraciju društva počiva na toj činjenici. Uz preduvjet potpisivanja ugovora s državom i neformalnim oblicima političke suradnje (vidi: Obućina, 2017b), međureligijska vijeća razvijaju međureligijske akcijske planove za suočavanje s nasilnim vjerskim ekstremizmom i provođenje inicijativa za deradikalizaciju. Ona također izdaju zajedničke međureligijske izjave kojima se potiče multireligijska zaštita i poštivanje vjerskih lokaliteta, vodeći niz savjetovanja za vjerske politike specifične za Bliski istok i Sjevernu Afriku (u kontekstu barem triju religija), kao i izjave za potporu državljanstvu i zaštitu ranjivih zajednica. Primjerice, regionalna suradnja služi kao neutralni regionalni sabor sirijskih vjerskih vođa dok unapređuju međureligijsku suradnju u zaustavljanju vjerski motiviranog nasilja, unapređuju napore na pomirenju i pomažu sirijskom stanovništvu.

Kooptacija vjerskih vođa od političkih stranaka i službeno priznanje vjerskih vođa od strane države prepreke su takvom radu međunarodnih mirotnovnih organizacija. Od vjerskih se vođa očekuje, temeljeno na njihovim vlastitim kanonskim pravilima, teološka stručnost u vidu religijskog učenja, ljudska poniznost i neovisnost o političkim pitanjima u smislu učešća u političkom procesu. U situaciji kao što je libanonska, konsocijacijska demokracija je dovela do toga da vjerski vođe predstavljaju vjerske zajednice, koje opet dijele vlast u zemlji. Međutim, u političkim procesima i procesu stvaranja javnih politika nije je zapravo jasno koga vjerski vođe predstavljaju, ali je sasvim razvidno kako religijske institucije imaju utjecaja u političkim krugovima svoje skupine i među zainteresiranim stranim dionicima. S obzirom na to da vjerski vođe moraju biti oprezni po pitanju svoje retorike i ponašanja unutar svoje zajednice i političke elite, ali istovremeno biti otvoreni prema drugim vjerskim zajednicama, politički sustav Libanona guši njihovu mogućnost promjene (Henley, 2016: 15). Kao alternativa, nameće se ideja međureligijskog vijeća koje može djelovati pod državnim "patronatom" za jedinstvo i mirotvorstvo, umjesto da se takav konsenzus pronalazi kroz političke institucije. Spremnost za to su religijske institucije već pokazale, jer kad god je došlo do povećanih napetosti među sastavnicama libanonske konsocijacije, upravo su vjerski vođe bili ti koji su stali protiv dominantnih snaga i većinskih mišljenja u vlastitim zajednicama (Henley, 2016: 17).

Zaključno, ako legitimnost vjerskih vođa ne proizlazi iz političkih krugova, već iz njihove duhovničke pozicije, najveća dobit učešća vjerskih vođa u mirotvorstvu na Bliskom istoku mogla bi se ostvariti kroz formalne međureligijske ustanove, a ne kroz političke pozicije. To ne znači da će religija biti manje zastupljena u političkom prostoru: upravo suprotno, religijska učenja mogu dobiti veći autoritet i legitimnost.

Literatura

- Arato, A. (2009). *Constitution Making Under Occupation: The Politics of Imposed Revolution in Iraq*. New York and Chichester: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/arat14302>
- Azar, E. (1990). *The Management of Protracted Social Conflict: Theory and Cases*. Dartmouth: Aldershot.
- Badran, T. (2009). Lebanon's Militia Wars. U: B. Rubin (ur.), *Lebanon: Liberation, Conflict, and Crisis*. (str. 35-62). New York: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230622432>
- Berger, P. L. (1974). Some second thoughts on substantive versus functional definitions of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13(2), 125-133. <https://doi.org/10.2307/1384374>
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chiwetalu Ossai, E. (2019). The Relevance of Interreligious Collaboration in Peacebuilding. *International Journal of Research and Innovation in Social Science*, 3(4), 265-269.
- Cole, J. R. I. (2006). *The Ayatollahs and Democracy in Iraq*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Collier, P., i Hoefler, A. (2004). Greed and grievance in civil war. *Oxford Economic Papers*, 56, 563-595. <https://doi.org/10.1093/oep/gpf064>
- Cox, A., Nozell, M., i Alhaji Buba, I. (2017). *Implementing UNSCR 2250: Youth and Religious Actors Engaging for Peace*. United States Institute of Peace Special Report.
- Davie, G. (2002). *Europe, the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London: Longman & Todd.
- Dawisha, A. (2009). *Iraq: A Political History from Independence to Occupation*. Princeton: Princeton University Press.
- Dubensky, J. S. (ur.). (2016). *Peacemakers in Action: Volume 2: Profiles in Religious Peacebuilding*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elbadawi, I. A., i Sambanis, N. (2000). External Interventions and the Duration of Civil Wars. *Policy Research Working Paper no. 2344*. Washington, D.C.: World Bank.
- Fawaz, E. (2009). What Makes Lebanon a Distinctive Country? U: B. Rubin (ur.), *Lebanon: Liberation, Conflict, and Crisis* (str. 25-34). New York: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230622432>
- Fuller, G. E. (2003). *The Future of Political Islam*: New York i Basingstoke: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781403978608>
- Galtung, J. (2004). *Transcend and Transform: An Introduction to Conflict Work*. London: Pluto Press.
- Galot, J. (1997). *Isus Osloboditelj: Soteriologija*. Đakovo: Forum bogoslova.
- Gopin, M. (1997). Religion, Violence, and Conflict Resolution. *Peace and Change: A Journal of Peace Research*, 22(1), 1-31. <https://doi.org/10.1111/0149-0508.00035>
- Henlye, A. D. M. (2016). *Religious Authority and Sectarianism in Lebanon*. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.

- Horowitz, S. (2007). Mediation. U: C. Weibel i J. Galtung (ur.), *Handbook of Peace and Conflict Studies* (str. 51-62). Abingdon: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203089163>
- Institute for Economics and Peace (2020). *Positive Peace Index*. Sydney: IEP.
- Kasapović, M. (2004). Institucionalni dizajn – najkonjunktornija grana suvremene političke znanosti. *Politička misao: časopis za politologiju*, 41(1), 102-114.
- Kasapović, M. (2005). *Bosna i Hercegovina: podijeljeno društvo i nestabilna država*. Zagreb: Politička kultura.
- Kasapović, M. (2011). Pluralno i pluralističko društvo. *Političke analize: tromjesečnik za hrvatsku i međunarodnu politiku*, 2(7), 68-70.
- Kasapović, M. (2014). Što je Levant? *Političke analize: tromjesečnik za hrvatsku i međunarodnu politiku*, 5(19), 54-57.
- Kasapović, M. (2016). Libanon. U: M. Kasapović (ur.), *Bliski istok: Politika i povijest* (str. 219-260). Zagreb: Fakultet političkih znanosti.
- Lijphart, A. (1984). *Democratic Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries*. New Haven: Yale University Press.
- Long, J. M. (2004). *Saddam's War of Words: Politics, Religion, and the Iraqi Invasion of Kuwait*. Austin: University of Texas Press.
- Makdisi, U. (2000). *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*. Berkley, Los Angeles i London: University of California Press.
- Mavelli, L., i Petito, F. (2014). *Towards a Postsecular International Politics: New Forms of Community, Identity, and Power*. London i New York: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137341785>
- Merdjanova, I., i Brodeur, P. (2009). *Religion as a Conversation Starter: Interreligious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans*. London i New York: Continuum.
- Metz, J. B. (2004). *Politička teologija*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Norton, A. R. (1987). *Amal and the Shi'a: Struggle for the Soul of Lebanon*. Austin: University of Texas Press.
- Nemet, L. (2002). *Kršćanska eshatologija*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Obućina, V. (2017a). *Politički sustav Islamske Republike Iran*. Zagreb: Političke analize.
- Obućina, V. (2017b). The Role of Dowreh in the Political System of Iran. U: I. Konczak, M. Lewicka, i A.S. Nalborczyk (ur.), *The World of Islam: Politics and Society* (str. 19-35). Torun: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Pearce, S. (2005). Religious Rage: A Quantitative Analysis of the Intensity of Religious Conflicts. *Terrorism and Political Violence*, 17(3), 333-352. <https://doi.org/10.1080/09546550590929237>
- Reychler, L. (2015). *Time for Peace: The Essential Role of Time in Conflict and Peace Processes*. Brisbane: University of Queensland Press.
- Sambanis, N. (2002). *Ethnic War: A Theoretical and Empirical Enquiry into its Causes*. DECRG World Bank paper.
- Sartori, G. (1994). *Comparative Constitutional Engineering*. New York: New York University Press.

- Seibert, L.-H. (2018). *Religious Credibility under Fire: Determinants of Religious Legitimacy in Postwar Bosnia and Herzegovina*. Wiesbaden: Springer Verlag. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-21033-5>
- Yıldız, K. (2007). *The Kurds in Iraq: The Past, Present and Future*. London i Ann Harbor: Pluto Press.
- Weiss, M. (2010). *In the Shadow of Sectarianism: Law, Shi'ism, and the Making of Modern Lebanon*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Zehr, H. (2002). *The Little Book of Restorative Justice*. Intercourse, PA: Good Books.

Interfaith Councils and the Challenges of Religious Consociations in the Middle East: What Distinguishes Lebanon from Iraq and Iran?

Summary After the Second World War, consociational democracy became a frequent way of overcoming deep political divisions associated with violent or protracted conflicts in a society. Religious identities were often at the center of consociational mechanisms, and functional political orders were sought to be formed by consociational mechanisms dividing power between different religious groups. In the Middle East, religious identities are particularly significant, and in the post-secular era their importance is further strengthened. The division of power based on religious affiliation can become a form of standardization of state or regional power and lead to the perpetuation of division and blockade of society. Following this idea, the article criticizes the effects of religious consociation in Lebanon. After a very brief comparison with the cases of Iraq and Iran, the author in the article, which in addition to its political science perspective also has a political theological dimension, advocates interfaith councils as a possible constructive channel for building peace in religiously divided societies in the Middle East.

Keywords Middle East, religion, religious consociation, interfaith council, Lebanon, Iraq, Iran

Kako citirati članak / How to cite this article:

Obućina, V. (2021). Međureligijska vijeća i izazovi vjerskih konsocijacija na Bliskom istoku: što razlikuje Libanon od Iraka i Irana? *Anali Hrvatskog politološkog društva*, 18(1). Prethodna objava na mreži, <https://doi.org/10.20901/an.18.07>.