



Krzysztof Krysieniel

Wyższa Szkoła Bankowa w Poznaniu
Wydział Zamiejscowy w Chorzowie
e-mail: kkrysien@chorzow.wsb.pl
tel. 32 349 84 67

Religia w konflikcie etnicznym w Bośni i Hercegowinie*

Streszczenie: Trwająca w latach 1992-1995 wojna w Bośni i Hercegowinie była niezwykle krwawym, ale i skomplikowanym konfliktem. Trudno jednoznacznie określić jej przyczyny, winnych wybuchu i gwałtownej eskalacji agresji, a także wymiary, w których się toczyła. Jednym z czynników, do którego strony konfliktu często się odwoływały, okazała się religia. W imię Boga/Allacha dokonywano najgorszych zbrodni na wyznawcach innej wiary, a jednocześnie zdarzały się walki wewnątrz tej samej wspólnoty konfesyjnej. Była zatem religia traktowana przedmiotowo, w zależności od potrzeb i sytuacji, co prezentowany artykuł ma w możliwie szerokim zakresie ukazać.

Słowa kluczowe: wojna, religia, wspólnota konfesyjna, Bośnia i Hercegowina

1. Wstęp

Bośnia i Hercegowina jest (była?) wyjątkowym w skali Europy miejscem spotkań kultur, cywilizacji, a przede wszystkim różnych religii, które w ewidentny sposób oddziałują na wszystkie aspekty życia społecznego [Marković 2012: 55]. Jak uważa Dino Abazović, nie można zrozumieć specyfiki tego miejsca bez ukazania wpływu i wkładu religii i grup religijnych na kształtowanie się przez wieki relacji między mieszkańcami [Abazović 2006: 219]. Wyznawana wiara odegrała także kluczową rolę w procesie kształtowania się narodów, gdyż stała się najstarszym

* Artykuł jest poszerzoną i uaktualnioną wersją referatu wygłoszonego na II Kongresie Politologii w Poznaniu.



przejawem oraz najsilniejszym fundamentem kolektywnej tożsamości [Cvitković 2006a: 65].

Bez wielkiej przesady można stwierdzić, że mimo licznych i często dramatycznych zmian, które dotknęły ziemię Bośni i Hercegowiny w całej historii jej istnienia, jedna cecha pozostawała bez zmian – zawsze była wspólnotą wieloreligijną [Šavija-Valha 2009: 50]. Przez wieki mieszkali obok siebie muzułmanie, prawosławni, katolicy, a nawet wyznawcy judaizmu, którzy znaleźli na tej ziemi schronienie po wypędzeniu z Hiszpanii. Funkcjonowali bez poważniejszych problemów i sporów, kultywując tradycje dobrosąsiedzkie (*komšiluk*) [Holenstein 2007: 152]. Niestety, o takim postrzeganiu Bośni i Hercegowiny można już pisać tylko w czasie przeszłym. Krwawa wojna, toczona w latach 1992-1995, całkowicie zburzyła istniejący wielowiekowy porządek, doprowadzając do głębokich podziałów wśród mieszkańców.

W niniejszym artykule podjęto próbę wyjaśnienia, jaką rolę odegrała religia w procesie kształtowania się narodów Bośni i Hercegowiny i relacji między nimi? Czy była inspiratorem i główną przyczyną konfliktu, czy tylko narzędziem w rękach cynicznych ultranacjonalistów dla realizacji ich własnych celów? I dalej, idąc tym tokiem myślenia – czy wojna z ostatniej dekady lat 90. XX w. miała charakter wojny religijnej, czy jedynie doszło do instrumentalizacji religii, jak tego chce większość autorów [Filandra 2008: 25]? A jeśli ta druga odpowiedź wyda się bliższa prawdzie, to pozostanie – tylko i aż – odpowiedzieć na niezwykle trudne pytanie – jak było możliwe odrzucenie w tak krótkim czasie wielowiekowej tradycji względnie pokojowego współzamieszkiwania wyznawców islamu, prawosławia i katolicyzmu? I – co równie ważne – czy w obliczu tragedii 100 tysięcy ofiar, czystek etnicznych i zbrodni jest szansa na odbudowanie przedwojennych relacji?

2. Geneza zróżnicowania religijnego

Współczesna bośniacko-hercegowińska wieloreligijność korzeniami sięga jeszcze do czasów starożytności. W 395 r. cesarz Teodozjusz podzielił swoje rozległe imperium na dwie części, wschodnią i zachodnią, a granicę między nimi wyznaczała rzeka Drina. Wkrótce ziemię prowincji stały się miejscem ścierania dwóch odłamów chrześcijaństwa – wschodniego i zachodniego. W bezpośredniej sąsiedztwie zaczęły formować się oddzielne i odmienne systemy prawno-państwowe, a jednocześnie dwie tradycje kulturalno-religijne oraz polityczne – łacińska oraz bizantyjska [Imamović 2006a: 23]. Przez kolejne kilka wieków prowincja przechodziła z rąk do rąk, dostając się bądź pod panowanie władców chorwackich, bądź serbskich. Kwestia podległości stała się szczególnie ważna po 1054 r., gdy doszło do Wielkiej

Schizmy i ostatecznego podziału chrześcijaństwa. Jak uważa Vera Kržišnik-Bukić, był to jeden z dwóch momentów, gdy religia odegrała istotną rolę w kontekście późniejszego procesu tworzenia się narodów w Bośni i Hercegowinie (drugim – według autorki – było wkroczenie islamu na Bałkany) [Kržišnik-Bukić 2003: 298]. Po Wielkiej Schizmie biskupstwo Bośni określano jako rzymskokatolickie, prawdopodobnie najpierw podlegające Splitowi, a potem Dubrownikowi.

Kolejne lata przyniosły istotne zmiany dla Bośni. Od początku XII w. stopniowo stawała się ona bytem w znacznym stopniu niezależnym, mimo że formalnie pozostawała w wasalnej zależności od królów węgierskich, którzy podporządkowali sobie Chorwację. Pierwszym znanym z imienia władcą Bośni był Borić, ale to jego następca, Kulin (noszący chorwacki tytuł bana), w drugiej połowie XII w. utworzył fundamenty pod suwerenną państwowość. W 1180 r. zerwał więzi wasalne z Bizancjum, które dwie dekady wcześniej przejęło kontrolę nad tym obszarem, i stał się władcą praktycznie niepodległego państwa. Przejęcie władzy przez bana Kulina rozpoczęło okres rozkwitu średniowiecznej Bośni. Jego dzieło kontynuowali następcy, spośród których przede wszystkim należy wymienić Tvrtko I, za którego rządów Bośnia stała się najpotężniejszym państwem zachodniej części Półwyspu Bałkańskiego. Potwierdzeniem jego pozycji była koronacja w październiku 1377 r. u grobu św. Sawy w monasterze Mileševi na króla Serbii, Bośni i Przymorza. Choć symbolicznie przyjął imię Stefan, które nosili wszyscy serbscy władcy, to raczej nie można mieć wątpliwości, że był królem państwa bośniackiego [Skowronek, Tanty, Wasilewski 2005: 91; Imamović 2006a: 34]¹.

Równocześnie coraz silniejszą pozycję zdobywał lokalny odłam chrześcijaństwa. Jak pisze Noel Malcolm, „Żadna karta historii Bośni nie wzbudza większej dyskusji niż schizmatyczny Kościół bośniacki czasów średniowiecza” [Malcolm 1997]. Według Nebojšy Šaviji-Valhy powstanie lokalnego odłamu chrześcijaństwa było możliwe dzięki peryferyjnemu położeniu ziem bośniackich oraz z powodu braku dominującego wyznania – katolicyzmu lub prawosławia [Šavija-Valha 2009: 50]. Pozostający po 1054 r. w ramach chrześcijaństwa zachodniego, ale w rzeczywistości odseparowany od reszty ziem pod zwierzchnictwem Rzymu Kościół bośniacki stopniowo pogłębiał niezależność, choć oficjalnie schizmy nigdy nie ogłoszono.

W procesie kształtowania się Kościoła bośniackiego szczególnie istotną rolę odegrały trzy determinanty. Po pierwsze, umiarkowane zaangażowanie religijne bośniackich możnowładców i feudałów, którzy wiarę wykorzystywali przede wszystkim dla realizacji własnych celów. Po drugie, permanentne zagrożenie ze

¹ W tym kontekście szczególnie interesująca może być informacja, że mimo koronacji w miejscu wyjątkowo ważnym dla prawosławia, pod względem zorganizowania religijnego Bośnię łączyło więcej z katolicką Chorwacją.

strony sąsiadów i walka o zachowanie tożsamości przyczyniły się do powstania religii, którą można było uznać za własną. Po trzecie wreszcie, widoczna była słabość katolicyzmu i prawosławia, nieposiadających rozbudowanej struktury kościelnej na ziemiach bośniackich [Šavija-Valha 2009: 53].

Wśród historyków nie ma zgody na temat pochodzenia i istoty Kościoła bośniackiego. Nie dotrwał żaden konkretny opis organizacji, ceremonii oraz teologii pochodzący z samej Bośni. Zachowane dokumenty to relacje autorów spoza prowincji, z czego wynika wielość podejść i prób tłumaczenia zjawiska. Do najważniejszych poglądów na temat genezy Kościoła bośniackiego można zaliczyć te, które odwołują się do bogomilstwa (bułgarskiego heretyckiego ruchu społecznego), odłamu w ramach prawosławia lub katolicyzmu, w pełni samodzielnego bytu religijnego, a także religii o charakterze synkretycznym, łączącym cechy katolicyzmu i prawosławia [Imamović 2006a: 39-40]. Bez względu na to, która z tych koncepcji jest najbliższa prawdzie, dla władców europejskich Bośnia pozostawała „ziemią heretyków” [Filipović 2004: 133]. Niemniej jednak Kościół bośniacki przeżył okres rozkwitu w XIV i na początku XV w., a ówczesni władcy Bośni, jeśli nawet nie byli jego wiernymi, to utrzymywali z nim przyjazne stosunki. Na szesnastu władców bośniackich, sześciu należało do Kościoła bośniackiego, pięciu katolickiego, czterech zmieniało wyznanie, a co do jednego nie ma pewnych danych [Kržišnik-Bukić 1997: 19]. Kres działalności nadszedł, gdy król Tomasz w 1459 r. potępił „heretyków”.

Działalność Kościoła bośniackiego pośrednio przyczyniła się do upadku niezależnej państwowości. Inaczej niż w przypadku Kościoła katolickiego i Cerkwi prawosławnej, które w innych państwach wspierały „swoich” władców, Kościół bośniacki związał się z wielkimi feudałami, co wpłynęło na osłabienie pozycji władcy [Imamović 2006a: 42]. Słabość centralnej władzy państwowej stała się szczególnie widoczna w chwili wkroczenia potęgi tureckiej na Bałkany. Obszar Bośni i Hercegowiny był zajmowany przez Osmanów stopniowo. Najpierw pod panowanie tureckie dostała się Bośnia (do 1463 r.), a wkrótce po niej Hercegowina (w 1482 r.) [Malcolm 2002: 43-44]. Z punktu widzenia problematyki religijnej najważniejszym aspektem był związany z osmańskimi podbojami proces islamizacji, który na stałe zmienił strukturę wyznaniową prowincji. Jak pisze Malcolm, bezpośrednio po wkroczeniu Turków we wschodniej i centralnej Bośni zaledwie około 1,5 tysiąca mieszkańców wyznawało islam, stanowiąc niewielki odsetek wobec ok. 185 tysięcy chrześcijan. A jeszcze mniejszy wpływ nowa wiara zdobyła w Hercegowinie. Większością w granicach dzisiejszej Bośni i Hercegowiny muzułmanie stali się najprawdopodobniej dopiero pod koniec XVI albo na początku XVII w. [Malcolm 2002: 52-53].

Przyczyny i przebieg procesu islamizacji miejscowej ludności należą do najbardziej kontrowersyjnych tematów z zakresu historii tego państwa. Jednym

z najważniejszych punktów spornych jest rzekoma powszechność i tempo konwersji. Popularna opinia o masowym przechodzeniu na nową wiarę jest trudna do obronienia, gdyż do zdobycia pozycji religii z najliczniejszym gronem wyznawców islam potrzebował około 150 lat [Malcolm 2002: 56; Šavija-Valha 2009]. Natomiast wśród przyczyn należy wskazać nie jedną, a wiele: słabość dotychczasowych struktur religijnych, humanitarny stosunek nowych władz do podbitych narodów (łagodniejszy niż władców chrześcijańskich), zmniejszenie obciążeń podatkowych po przejściu na islam, polepszenie sytuacji prawnej (katolicy i prawosławni np. mieli zakaz wykonywania niektórych zawodów), otwarcie możliwości awansu społecznego, szansa na wolność dla wziętych w jasyr chrześcijan, szybki rozwój nowych ośrodków miejskich (zdominowanych przez muzułmanów, w tym Sarajewa) oraz prawo do zachowania części tradycji po zmianie wiary [Imamović 2006b: 38; Šavija-Valha 2009: 56-57].

Należy podkreślić, że proces islamizacji nie objął wszystkich mieszkańców podbitej prowincji. Panujący w Cesarstwie Osmańskim względny (jak na owe czasy) pluralizm religijny oraz brak przymusu konwersji przyczyniły się do ukształtowania się wyjątkowego w skali regionu społeczeństwa wielowyznaniowego. Wymieszania religijnego dopełnili Żydzi sefardyjscy, w znacznej liczbie osiedlając się na obszarze Bośni po wypędzeniu z katolickiej Hiszpanii pod koniec XV w. [Hoare 2007: 43]. Potwierdzeniem tolerancji religijnej stało się chociażby wydanie przez sułtana Mehmeda II Fatiha w 1463 r. specjalnego aktu, w którym zagwarantował bośniackim katolikom prawo do wyznawania swojej wiary, jednakże z koniecznością zachowania lojalności [Čaušević 2005: 66]. Przywilej ten dotyczył zakonu franciszkanów, jedyne uznane przez Turków za przedstawicieli katolickiego kleru w podbitej prowincji. Mogli oni także prowadzić działalność świecką, tworząc odrębną prowincję (Bosna Srebrena), która objęła praktycznie wszystkich katolików mieszkających na obszarze Bośni i Hercegowiny [Sinanović 2006: 262]. Trzeba jednak zauważyć, że Turcy bardziej sprzyjali prawosławiu, gdyż Cerkiew podporządkowana była Cesarstwu Osmańskiemu, a Kościół katolicki związany był z wrogiem Turków – Monarchią Habsburską.

Dla późniejszych o wieki procesów zróżnicowania narodowościowego fundamentalne znaczenie miało wprowadzenie przez Turków systemu polityczno-społecznego, opartego na kryterium religijnym – tzw. systemu milletów. Dotyczył on wyznawców tych religii monoteistycznych, których wiara miała wspólne korzenie z islamem (tzw. narody Księgi), a przywódca duchowy był poddany sułtana. Takie warunki spełnili np. Grecy, Ormianie, Żydzi i Serbowie. Członkowie wspólnot religijnych regulowali wewnętrzne stosunki na podstawie zasad swojej wiary. Milletem kierował przywódca religijny, wybierany przez wiernych (nominację musiał zatwierdzić sułtan). W ramach autonomii stanowiono regulacje w zakresie

obyczajów, prawa własności, sądownictwa, małżeństw czy szkolnictwa [Šavija-Valha 2009: 59-60].

Wysoki stopień samodzielności w połączeniu z silnym poczuciem odrębności doprowadziły do stopniowej homogenizacji milletów i – z czasem – do wykształcenia się odrębnej tożsamości narodowej. Przez długie lata ich istnienia zostały stworzone ramy socjalne, kulturalne i duchowe, w których rozwijały się trzy wspólnoty religijne i cywilizacyjne, mające wspólne pochodzenie, język i folklor [Lovrenović 2008: 7]. Gdy w wieku XIX w Europie zaczęła kształtować się idea narodowa, w Bośni i Hercegowinie nie było już szans na stworzenie jednego narodu, ponieważ podziały oparte na systemie milletów ugruntowały się zbyt mocno [Vukoja: 2004: 120]. Zgadza się z taką opinią Marko A. Hoare, uważając, że różnice religijne z czasu panowania tureckiego, zakorzenione w muzułmańskich przywilejach i autonomii instytucji chrześcijańskich przekształciły się w podziały narodowe ery nowożytnej [Hoare 2008: 144].

Jednak błędne byłoby twierdzenie, że wyznawcy różnych religii żyli w Bośni i Hercegowinie w całkowitej izolacji. Wspólne słowiańskie pochodzenie oraz język umożliwiały podtrzymywanie kontaktów między członkami milletów. Do katolicyzmu i prawosławia przeniknęły pewne tradycje typowe dla islamu, a wyznawcy Mahometa zachowali wiele chrześcijańskich zwyczajów, a nawet wcześniejszych – pogańskich [Mahmutćehajić 2010: 12]. Zachodziły intensywne interakcje międzywyznaniowe, oparte na wzajemnym szacunku i przyjaźni, a nawet na wspólnym obchodzeniu uroczystości religijnych [Šavija-Valha 2009: 63].

Oslabienie imperium tureckiego, które postępowało od końca XVII w., przyniosło także stopniowe zmiany na obszarze Bośni i Hercegowiny. Nabrały one przyspieszenia, gdy w XIX w. rozpoczął się na Bałkanach proces kształtowania nowoczesnych narodów, w tym Serbów i Chorwatów. Jednakże niski poziom moralny i intelektualny duchownych prawosławnych oraz podobny katolickich franciszkanów przełożyły się na początkowo umiarkowany – w porównaniu z sąsiednimi prowincjami – skutek [Malcolm 2002: 126]. W odpowiedzi na próbę rozbudzenia idei narodowej ze strony Serbów i Chorwatów, tureccy zarządcy podjęli działania zmierzające do zbudowania społeczeństwa, identyfikującego się ponad podziałami religijnymi z państwem osmańskim. Powołano m.in. pierwsze instytucje o mieszanym, muzułmańsko-chrześcijańskim (w niektórych przypadkach także żydowskim) składzie, jednak efekty były w podobnym stopniu niezadowolające [Balcer 2008: 31].

Głębokie zmiany dla wspólnot religijnych i wzajemnych stosunków między nimi przyniósł zwołany w 1878 r. Kongres Berliński. W obliczu wojennych porażek Turcji i jej wyraźnego osłabienia Austro-Węgry uzyskały zgodę innych mocarstw na okupację Bośni i Hercegowiny. Sytuacja prowincji uległa gwałtownej przemianie, gdyż została zajęta przez dualistyczne państwo, na którego czele stał władca

wyznający katolicyzm, starający się nie dopuścić do wzrostu znaczenia dopiero co stworzonego państwa prawosławnych Serbów, a także pragnący jeszcze bardziej osłabić pozycję Turcji w regionie². Tymczasem, chociaż Kościół katolicki był w pewnym stopniu faworyzowany, to jednak pozostałe najważniejsze wyznania uzyskały dość szeroką autonomię. Aby nie zaognić relacji z sułtanem, Wiedeń zapewnił, że muzułmanie żyjący w okupowanej prowincji zachowają pełnię praw i swobód religijnych, jak też otrzymają gwarancje wolności i bezpieczeństwa [Čaušević 2005: 198-199]. W stosunku do ludności prawosławnej, po początkowej próbie pełnego podporządkowania Cerkwi nowym władzom, wprowadzono pewien zakres samorządu na terenach zamieszkałych przez tę grupę i uznano jej prawo do posługiwania się językiem serbskim i cyrylicą.

Podjęto natomiast kolejną próbę stworzenia narodu ponadreligijnego, która podobnie jak poprzednia (jeszcze z czasów tureckich), zakończyła się niepowodzeniem. Zamiast zbudowania wspólnoty obywatelskiej kształtowały się coraz głębsze podziały między wyznawcami trzech najważniejszych religii [Vukoja 2004:122]. Przyspieszone zostały procesy zróżnicowania etnicznego wśród prawosławnych i katolików, również muzułmanie zaczęli podkreślać swoją odrębność. Jak pisze Tomislav Ilšek, przełom XIX i XX w. był kluczowy dla przemiany bośniacko-hercegowińskich wspólnot religijnych w narodowe, a proces ten najszybciej zachodził wśród ludności prawosławnej, a najwolniej wśród muzułmanów [Ilšek 2002: 159]. Tworzono osobne dla poszczególnych grup wyznaniowych instytucje społeczne i polityczne, odrębne szkoły i przedszkola, domy kultury, towarzystwa charytatywne, wydawnictwa, a nawet banki i spółdzielnie rolnicze oraz partie polityczne [Kasapović 2005: 88].

Sytuacja nie uległa znaczącej zmianie także po oficjalnym włączeniu Bośni i Hercegowiny w skład Austro-Węgier, co nastąpiło w 1908 r. W dwa lata po aneksji cesarz Franciszek Józef usankcjonował specjalny akt prawny, Statut ziemski (Zemaljski ustav), w którym m.in. głównym wspólnotom wyznaniowym nadał kolektywne prawa oraz samorząd, a także wprowadził system rotacji na wysokich stanowiskach. W Statucie zagwarantowano swobodę praktyk religijnych dla członków uznanych przez władzę wyznań (muzułmanów, prawosławnych, katolików, grekokatolików, ewangelików i żydów), jak też m.in. podzielono między członków wspólnot konfesyjnych miejsca w nowo powołanym parlamencie – Saborze. Parytet religijny dotyczył także innych utworzonych wówczas organów i instytucji [por. Bosanski ustav... 1991].

Wybuch I wojny światowej w 1914 r. postawił mieszkańców Bośni i Hercegowiny w niezwykle skomplikowanej sytuacji. Do jesieni 1915 r. Bośnia i Hercegowina

² Można nawet znaleźć opinie, że ten krok przyczynił się do wzrostu wrogości na tle religijnym, zjawiska wcześniej w Bośni i Hercegowinie niespotykanego.

stanowiła bezpośrednio zaplecze frontu, ze wszystkimi związanymi z tym faktem niedogodnościami. Austro-Węgry, w armii których walczyło wielu Chorwatów, ale również muzułmanów oraz Serbów – poddanych cesarza, toczyły wojnę z państwem serbskim. Z kolei grupa ochotników muzułmańskich zasilła wojska serbskie, dając w ten sposób wyraz niechęci wobec panowania Franciszka Józefa, ale jednocześnie zdecydowana większość mieszkańców wyznająca islam ostro sprzeciwiała się utworzeniu Wielkiej Serbii. Gdy jesienią 1918 r. wojska serbskie wkroczyły na terytorium Bośni i Hercegowiny, doszło do zemsty na muzułmanach za antyserbską postawę. Według niektórych źródeł zginęło około tysiąca wyznawców Allacha, a 270 wiosek zostało spłądrowanych. Jednak, co warto podkreślić, zbrodni na ludności cywilnej dokonywali przede wszystkim Serbowie spoza Bośni i Hercegowiny, którzy traktowali muzułmanów jako naturalnych wrogów i byli nieprzyzwyczajeni do wspólnego z nimi zamieszkiwania [Malcolm 2002: 162-163].

Po zakończeniu I wojny światowej Bośnia i Hercegowina znalazła się w nowym państwie – Królestwie Serbów, Chorwatów i Słoweńców (od 1929 r. Królestwo Jugosławii). W początkowym okresie funkcjonowania zachowana była względna reprezentacja wchodzących w jego skład narodów, czego przejawem było np. obsadzenie w belgradzkim rządzie trzech ministerstw przez przedstawicieli Bośni i Hercegowiny, z uwzględnieniem parytetów etniczno-religijnych³. Jednak szybko uwidoczniły się centralistyczne dążenia Serbów, które silnie wpłynęły na kształt konstytucji z 1921 r. Jednym z nielicznych odstępstw od centralizmu było przyznanie Bośni i Hercegowinie gwarancji zachowania granic (jako jedynej prowincji), połączonej z prawem do wolności wyznania oraz działalności sądów szariackich na obszarze zamieszkanym przez muzułmanów (w zakresie spraw rodzinnych i spadkowych) [Imamović 2006b: 85]. To w pewnym stopniu liberalne podejście do islamu, reprezentowane przez zdominowane przez Serbów władze, wyraźnie odróżniało się od ostrego traktowania katolickich Chorwatów, których dążenia autonomiczne uważano za największe zagrożenie dla jedności państwa. Nierówne traktowanie religii odzwierciedlało się w regulacjach ustawowych. Król Aleksander w listopadzie 1929 r. sankcjonował prawo dotyczące położenia Cerkwi prawosławnej, następnie gminy żydowskiej (w grudniu) i Wspólnoty islamskiej (w styczniu 1930 r.), natomiast Kościół katolicki nie doczekał się nowych ram działania⁴. Jednocześnie monarcha zakazał tworzenia partii politycznych na bazie wspólnot religijnych, co akurat w przypadku Bośni i Hercegowiny było normą i miało długoletnią tradycję.

³ Chorwat-katolik został ministrem ds. religii, Serb-prawosławny objął tekę ministra zdrowia, a muzułmanin stanął na czele resortu lasów i kopalń.

⁴ Do końca istnienia Królestwa Jugosławii sytuacja prawna Kościoła katolickiego nie została uregulowana. Wprawdzie we wrześniu 1935 r. rząd w Belgradzie podpisał konkordat z Watykanem, ale wobec protestu przedstawicieli Cerkwi nie został on ratyfikowany w parlamencie.

Kres względnej współpracy muzułmańsko-serbskiej nastąpił w kilka lat po tragicznej śmierci króla Aleksandra, która nastąpiła w 1934 r. Latem 1939 r. doszło do historycznej ugody między Serbami i Chorwatami i do utworzenia autonomii chorwackiej, obejmującej prawie całość obszaru Bośni i Hercegowiny. Przedmiotowe, a nie podmiotowe potraktowanie prowincji był klęską dotychczasowej polityki liderów muzułmańskich [Hoare 2008: 132].

3. Religia w czasie II wojny światowej i w komunistycznej Jugosławii

Porozumienie serbsko-chorwackie i włączenie Bośni i Hercegowiny w skład Banowiny Chorwackiej było faktem tylko przez kilkanaście miesięcy, gdyż 6 kwietnia 1941 r. Jugosławia została zaatakowana przez Niemcy i ich sojuszników. Dla obszaru Bośni i Hercegowiny upadek Królestwa skutkowało inkorporacją całego jej historycznego obszaru do nowego, faszystowskiego tworu – Niezależnego Państwa Chorwackiego (Nezavisna Država Hrvatska, NDH). Nowe władze rozpoczęły eksterminację Serbów, Żydów i Cyganów – niestety z udziałem zakonu franciszkanów, którzy w niektórych obozach koncentracyjnych sprawowali ważne funkcje doradcze [Walkiewicz 2000: 126]. Dla Serbów jedną z nielicznych szans na fizyczne przetrwanie w NDH stanowiła konwersja na katolicyzm, co było traktowane przez Chorwatów jako proces asymilacji [Lovrenović 2008: 8]. Władze faszystowskie nie zakładały natomiast prześladowań ludności wyznającej islam. Co więcej, powołano nawet dywizję SS złożoną w bośniackich muzułmanów. Z kolei utworzone serbskie oddziały partyzanckie, na których czele stał oficer armii jugosłowiańskiej Dragoljub Mihailović, planowały po zwycięskiej wojnie wysiedlić Chorwatów na ich obszar etniczny, a wyznawców islamu poddać fizycznej eksterminacji lub wysłać do Turcji [Redžić 2004: 23]. Jednak w tej krwawej wojnie „wszystkimi” z czasem najsilniejszą pozycję zdobyła ponadnarodowa partyzantka komunistyczna, na której czele stał Josip Broz Tito. Ten polityk i dowódca miał największy wpływ na kształt nowej Jugosławii, w tym także panujących w niej relacji międzyreligijnych.

Po przejęciu przez Komunistyczną Partię Jugosławii władzy w państwie oraz uchwaleniu konstytucji opartej na radzieckich wzorcach, także na poziomie nowo utworzonych republik przystąpiono do ostatecznego kształtowania struktur oraz norm prawnych. Ostatniego dnia grudnia 1946 r. przyjęta została pierwsza, nowoczesna konstytucja w historii Bośni i Hercegowiny, na którą składały się 133 artykuły [Ibrahimagić, Kurtćehajić 2002: 435-461]. Ustawa zasadnicza miała gwarantować równe prawa dla wszystkich obywateli bez względu na przynależność

narodową lub wyznawaną wiarę, jednak nie wymieniała z nazwy żadnej narodowości ani religii, co różniło ją od wcześniejszych aktów prawnych⁵. Dość szybko wprowadzone w duchu komunistycznym reformy wywołały sprzeciw społeczny. Szczególnie dotyczyło to rolniczej ludności muzułmańskiej w północno-zachodniej Bośni i Hercegowinie, która w 1950 r. zaprotestowała przeciwko przymusowej kolektywizacji. Ten bunt, określany „powstaniem cazińskim”, wprawdzie zakończony został krwawymi represjami oraz przesiedleniem części jego uczestników na obszary z dominacją ludności serbskiej (w dalszej perspektywie emigracją do Turcji), to jednak przyczynił się (obok zerwania kontaktów władz w Belgradzie z państwami „bloku wschodniego”) do zmian systemowych i ukształtowania jugosłowiańskiej wersji komunizmu [Imamović 2006b: 108].

Kolejne reformy ustrojowe, które były efektem uchwalania nowych konstytucji lub ustaw konstytucyjnych, w niewielkim stopniu wpływały na ewolucję stosunku władz do religii. W państwie komunistycznym nie mogło być mowy o nieskrepowanej działalności wspólnot wyznaniowych, choć trzeba też przyznać, że represje stosowane wobec duchownych i wiernych nie osiągnęły takich rozmiarów jak w innych krajach socjalistycznych (może z wyjątkiem początku lat 50., gdy np. religię wyrzucono ze szkół) [Kuburić 2009: 252]. Dla Tity i jego najbliższego otoczenia religia sama w sobie nie stanowiła największego zagrożenia, choć oczywiście ideologia komunizmu zwalczała to „opium dla mas”. Potencjalnie najgroźniejsze dla nowej ekipy było to, że Cerkiew prawosławna i Kościół katolicki stanowiły silne wsparcie dla nacjonalizmów – serbskiego i chorwackiego, których wzrost mógł doprowadzić do rozbicia wielonarodowej federacji [Tanner 1999: 207]. Dlatego za wszelką cenę starano się spacyfikować nastroje narodowe, nachalnie promując ideę „braterstwa i jedności”.

Osobnym problemem, ale za to szczególnie ważnym w Bośni i Hercegowinie, stała się kwestia przynależności narodowej wyznawców islamu. Paradoksalnie, sytuacja muzułmanów była klarowniejsza w Królestwie Jugosławii, gdzie traktowano ich jako część narodu jugosłowiańskiego, neutralnego pod względem religijnym. W komunistycznej Jugosławii zastąpiono jugoslawizm etniczny politycznym, uznając odrębność Serbów, Chorwatów, Słoweńców i Macedończyków – dla fenomenu muzułmańskiego nie znaleziono odpowiedniego rozwiązania. Dodatkowo sytuacja uległa skomplikowaniu, gdy pod presją polityki ateizacji zmalał stopień identyfikacji z religią, która przez wieki była wyróżnikiem tej grupy (pod koniec lat 80. XX w. tylko 37% Muzułmanów deklarowało się jako wierni, a 61% młodzieży nigdy nie było w meczecie) [Sundhausen 2009: 23]. W przeprowadzanych w Bośni i Hercegowinie kolejnych spisach powszechnych wyznawców islamu traktowano w różny

⁵ Jednak już w czasie wojny komuniści przyjęli deklarację, że „Bośnia i Hercegowina nie jest ani serbska, ani chorwacka, ani muzułmańska, ale i serbska, i chorwacka, i muzułmańska”.

sposób. W 1948 r. mogli się zadeklarować jako *muslimani-neopredijeljeni* (muzułmanie niezdecydowani, nieokreśleni), a w 1953 r. jako *Jugoslaveni-neopredijeljeni* [Bieber 2008: 21]. W 1961 r. wprowadzono kategorię *Musliman u etničkom smislu* (Muzułmanin w znaczeniu etnicznym, z dużej litery), co utrudniło odróżnienie słowiańskich wyznawców islamu od Turków i Albańczyków, członków tej samej wspólnoty religijnej. Dopiero w 1971 r. zaproponowano jako jedną z możliwości sformułowanie *Musliman u smislu narodnosti* (Muzułmanin w znaczeniu narodowości). Wreszcie w 1981 r. podano już tylko *Musliman*, bez jakichkolwiek dodatkowych określeń [Sundhausen 2009: 24]⁶. W 1971 r. Muzułmanie stali się najliczniejszą grupą etniczną w republice, spychając Serbów na drugie miejsce. Nacisk kładziony na odrębność narodową stał się jednym z czynników wpływających na rozpoczęcie pod koniec lat 80. XX w. procesu „odtajania zamrożonego nacjonalizmu” w tej multietnicznej republice [Redžić 2003: 45].

Stosunek Tito i jego współpracowników do mahometan można uznać za wyjątkowy. Był sprzeczny z komunistyczną zasadą nieuznawania narodu powstałego na bazie religii, jednak w tym przypadku zwyciężyły względy polityczne. Wśród nich można wymienić m.in. nieidentyfikowanie się bośniackich wyznawców islamu z Serbami lub Chorwatami (co wpływało na osłabianie nacjonalizmów), a także zbliżenie Belgradu z krajami islamskimi w ramach ruchu państw niezaangażowanych [Balcer 2008: 37]. Wspierająca muzułmanów polityka komunistów spowodowała, że czołowi duchowni Wspólnoty islamskiej niemal do końca lat 80. XX w. pozostali projugosłowiańscy⁷. Pod tym względem odróżniali ich od zwierzchników kościołów chrześcijańskich, mocno zaangażowanych w ruchy nacjonalistyczne. Ich sytuacja była także inna od tej, w której przyszło funkcjonować ich braciom w wierze w innych krajach: „Muzułmanie w komunistycznej Jugosławii żyli pod czymś w rodzaju szklanego klosza, który w dużej mierze izolował od ideologicznych zawirowań, mających miejsce w pozostałej części świata islamu” [Jusić 2011: 32].

Za prawdziwy fenomen można uznać tempo, w jakim w mocno zlaicyzowanym społeczeństwie Bośni i Hercegowiny rozbudziły się ruchy religijne. Po ponad czterech dekadach istnienia komunistycznego państwa religia odgrywała w tej multietnicznej republice niewielką rolę, pomimo faktu, że to właśnie wiara stanowiła *de facto* jedyny prawdziwy wyróżnik Serbów, Chorwatów i Muzułmanów. W latach 80. XX w. odmienności między muzułmanami, prawosławnymi i katolikami można było (nieco złośliwie) sprowadzić do tego, że Serbowie nie chodzili do cerkwi, Muzułmanie do meczetu, a Chorwaci do kościoła [Szul 2009: 26]. Aż

⁶ W 1993 r. oficjalnie zamieniono określenie Muzułmanie na Bośniacy.

⁷ Do wyjątków można zaliczyć aresztowanie w 1983 r. grupy 13 działaczy muzułmańskich, z późniejszym Przewodniczącym Prezydium Bośni i Hercegowiny Aliją Izetbegovićem na czele, zakończone procesem i wyrokami skazującymi.

29% badanych mieszkańców Bośni i Hercegowiny nie deklarowało przynależności do żadnej wspólnoty religijnej, co stanowiło największy odsetek wśród wszystkich republik jugosłowiańskich [Powers 1996: 236]. Dość częstym zjawiskiem były mieszane małżeństwa, które świadczyły o braku dystansu etnoreligijnego między przedstawicielami poszczególnych wspólnot wyznaniowych. Wspólnie także obchodzono święta religijne. Ale już przeprowadzony na wiosnę 1991 r. spis powszechny wykazał, że 95% mieszkańców republiki identyfikowało się z którąś z religii (42,76% z islamem, 29,39% z prawosławiem i 13,56% z katolicyzmem). Za wytłumaczenie tego zjawiska może posłużyć zaproponowana przez Ivana Cvitkovicia koncepcja „pobożności typu 1990”, bardzo mocno związanej z upadkiem socjalizmu i pierwszymi wyborami wielopartyjnymi, w których istotną rolę odegrała identyfikacja religijna i aktywny udział duchownych w kampanii wyborczej. Także i inne zjawiska odcisnęły swoje piętno, jak chociażby bezrobocie czy narastający kryzys moralny [Cvitković 2006b: 208].

Dość szybko ukształtował się specyficzny religijny nacjonalizm, który objawiał się tym, że czynnik religijno-konfesyjny w procesie wyodrębniania się tożsamości narodowej jest silny, a pozostałe odgrywają mniejszą rolę. Przywódcy duchowi zaczęli dyktować wiernym, członkom społeczności etnicznej, co jest ich interesem politycznym, społecznym, kulturalnym, jakie rozwiązania są najlepsze dla ich narodu, a kto jest śmiertelnym wrogiem i kogo trzeba zwalczać [Mujkić 2007: 61-62]. Zmanipulowani przez liderów wierni zaczęli postępować nie w zgodzie z własnym sumieniem, ale według politycznych wskazówek nacjonalistów. Z takim podejściem wystarczył już tylko krok do czynnego wykorzystania religii w wojnie.

4. Wojna z lat 1992-1995 – religijna, domowa, etniczna, agresja z zewnątrz?

Tak jak wyjątkowe w najnowszej historii Europy było okrucieństwo i liczba ofiar, tak i wyjątkowy jest też brak jednomyślności co do charakteru wojny. Opinia w tej kwestii zależy od narodowości autorów – inaczej konflikt oceniają Serbowie, inaczej Chorwaci, a jeszcze inne spojrzenia reprezentują Bośniacy. Brak także zgody co do istoty konfliktu wśród badaczy spoza regionu.

Przedstawienia najczęściej spotykanych określeń dotyczących charakteru wojny podjął się Slaven Kukić. Po pierwsze, była to klasyczna agresja na suwerenne i niepodległe państwo, dokonana przez podmioty zewnętrzne. Według drugiego podejścia wydarzenia z lat 1992-1995 miały charakter wojny domowej. W kolejnym podejściu nacisk jest kładziony na spór etniczno-religijny, a według czwartego na początku wojna miała charakter agresji, po czym przekształciła się w długo-

trwałą wojnę domową [Kukić 2004: 81]. Kilka różnych określeń przytacza także Tomislav Ilšek – agresja, wojna religijna, konflikt wrogich państw lub podzielona odpowiedzialność [Ilšek 2002: 160].

Dla rozważań w tym artykule najważniejsza jest odpowiedź na pytanie, czy konflikt w Bośni i Hercegowinie miał charakter religijny. Z jednej strony Ivanković pisze: „Najbardziej ewidentne, najwyraźniejsze manifestacje w trakcie tej wojny były związane z wyznaniem. Niczym tak łatwo się nie da posługiwać, jak wiarą, szczególnie w kraju, gdzie przynależność religijna służy do wyznaczania granic narodowych, kulturowych i cywilizacyjnych. [...] Nic na naszym terytorium nie ma tak głębokich korzeni jak religia i nic nie jest tak łatwo wykorzystywane jak jej symbole” [Ivanković 2008: 66]. Jednak więcej jest opinii przeciwnych, jak chociażby Ivana Lašicia, dla którego, pomimo wykorzystania symboli wiary i silnej identyfikacji religijnej, najważniejsze pozostawało podkreślenie tożsamości narodowej i związanej z nią mitologii [Lašić 2008: 107]. Również Tadeusz Mazowiecki opowiedział się przeciwko uznaniu wojny w Bośni i Hercegowinie za konflikt religijny [Mojzes 1998: 180]. Podobnego zdania jest Aydin Babuna, który wskazuje na sojusz – wprawdzie łamany i kruchy – Muzułmanów i Chorwatów przeciwko Serbom [Babuna 2006: 415].

Ten ostatni przykład jest zaledwie wstępem do szerszego spostrzeżenia dotyczącego wojny w Bośni i Hercegowinie. Był to bowiem konflikt „wszystkich ze wszystkimi”. W zależności od okresu i regionu, walki toczyli Serbowie z Muzułmanami, Muzułmanie z Chorwatami, Serbowie z Chorwatami, ale i bili się przedstawiciele tego samego narodu. Przez długi czas wojska muzułmańskie podległe rządowi w Sarajewie prowadziły kampanię przeciwko jednostkom zbuntowanego muzułmańskiego dowódcy Fikreta Abdicia w północno-wschodniej części kraju (notabene podjął on współpracę z Serbami), a w początkowym okresie wojny doszło do dramatycznych starć między oddziałami chorwackimi, za którymi stały zwalczające się partie polityczne. Nierzadko oddziały militarne były tworzone przez lokalnych watażków nieuznających żadnej władzy zwierzchniej. Trudno też mówić o czysto religijnym wymiarze konfliktu, jeśli Serb, generał Jovan Divnjak, dowodził obroną Sarajewa przed atakiem wojsk serbskich, a w niektórych oddziałach chorwackich odsetek Muzułmanów w połowie 1993 r. sięgał niemal 25% [Marijan 2004: 101]. Z kolei ponad 400 Chorwatów zginęło, walcząc w szeregach oddziałów muzułmańskich, a 38 w serbskich [Lučić 2010: 131].

Już w listopadzie 1992 r. liderzy trzech głównych wspólnot wyznaniowych zgodnie ogłosili, że to nie jest wojna religijna, a określanie tego tragicznego konfliktu w ten sposób oraz używanie symboli wyznaniowych musi spotkać się z potępieniem [Powers 1996: 221]. Była to raczej wojna prowadzona przez dalekich od religijności ludzi, którzy założyli symbole religijne i użyli ich jako wyróżników, nie mając często pojęcia, co te symbole tak naprawdę oznaczają. Wielu z nich –

i to po wszystkich trzech stronach konfliktu – było kilka lat wcześniej zagrożeniami komunistami, którzy „odkryli” wiarę i możliwości jej wykorzystania, tak jak zrobili to poprzednio z ideologią komunistyczną [Sokolović 2005: 121]. Dzięki temu stało się możliwe pobłogosławienie przez patriarchę Pavla Radovana Karadžicia, Biljana Plavšić i Ratka Mladicia jako tych, „których sam Bóg posłał, aby zjednoczyli Serbów i stworzyli serbskie państwo” [Manojlović 2009: 464-465], a także gorące poparcie franciszkanów z Hercegowiny dla władz samostwańczej Herceg-Bośni. Symptomatyczne wydarzenie opisuje Tomasz Kuczur: „18 kwietnia 1994 r. demonstranci zebrani w Sarajewie wymachiwali flagami Arabii Saudyjskiej i Turcji, a nie flagami ONZ, NATO czy Stanów Zjednoczonych [...]. Mieszkańcy tego miasta przekazali światu wyraźny sygnał, że identyfikują się z muzułmańskimi współwyznawcami oraz kogo w rzeczywistości traktują za prawdziwych przyjaciół” [Kuczur 2008: 163]. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na ciekawy aspekt, związany z pomocą państw muzułmańskich w czasie wojny dla swoich braci w wierze w Bośni i Hercegowinie. Otóż nie można pominąć swoistej rywalizacji w świecie islamskim między Iranem i Arabią Saudyjską. Ta „Ingerencja [...] miała podstawy polityczne, wynikające ze sprzeczności interesów między nimi i mało przypominała religijną solidarność w imię Allacha” [Parzymies 2005: 163].

Nie była to zatem wojna *stricte* religijna, choć z całą pewnością kwestia wyznawanej wiary odgrywała istotną rolę. Trudno się zatem dziwić, że oprócz czystek etnicznych i destrukcji pamiątek „wrogich” kultur niszczone były także symbole religijne, co traktowano jako naturalny proces „oczyszczania” terytorium. W tej wojnie bowiem stały się one ważniejsze od wiary i tego, co ona ze sobą niesie [Lašić 2008: 108].

Tragicznym podsumowaniem wojny na i z symbolami religijnymi niech będą następujące informacje: według szacunkowych danych na obszarze Bośni i Hercegowiny zniszczono od 1000 do 1500 meczetów (ponad 2/5 ich ogólnej liczby), około 450 kościołów oraz ponad 150 cerkwi [Babuna 2006: 415]. Niszczono całe kompleksy zabudowań używanych przez przeciwników dla celów religijnych, niejednokrotnie stawiając w ich miejsce własne świątynie, mające zakryć i wymazać wszelkie ślady po poprzednikach. Destrukcja „wrogich” symboli wiary była akceptowana i popierana przez część duchownych, silnie zaangażowanych po którejś ze stron konfliktu. Co gorsza, ci sami duchowni nie widzieli nic złego w budowaniu obozów koncentracyjnych w bezpośredniej bliskości Međugorje czy błogosławieniu wojsk udających się do Srebrenicy. Jak pisze Michael Sells, w przypadku wydarzeń w Bośni i Hercegowinie można mówić wręcz o „religijnym ludobójstwie” [Sells 2002: 186].

Rola religii w wojnie w Bośni i Hercegowinie była, paradoksalnie, jednocześnie oczywista i ukryta. Ofiary prześladowań, dokonanych w manifestacyjny sposób

w imię swojej wiary i w obronie tradycji religijnych, stanowiły jedynie przykrycie dla głębszych problemów, mających charakter społeczny, ekonomiczny i polityczny. Jednocześnie wyznawana wiara stanowiła główny czynnik służący do selekcji – wobec braku innych wyróżników, takich jak wygląd, język czy ubiór [Sells 2003: 309]. Można zatem uznać, że wymazanie religii z dramatycznej historii lat 90. XX w. byłoby tak samo błędne, jak przypisanie jej decydującego, najważniejszego wpływu na ówczesne dramatyczne wydarzenia [Perica 2006: 117].

5. Religia w postdaytońskiej Bośni i Hercegowinie – zagrożenie czy droga do pojednania?

Porozumienie pokojowe, które parafowano w listopadzie 1995 r. w Dayton (USA), a uroczyste podpisano w grudniu tego samego roku w Paryżu, zakończyło wprawdzie krwawą wojnę, ale nie przyczyniło się do zbudowania stabilnego i funkcjonalnego państwa. Rozwiązania ustrojowe preferują przedstawiciele trzech – Bośniaków, Serbów i Chorwatów, dyskryminując innych obywateli Bośni i Hercegowiny. Biorąc pod uwagę silne powiązanie kwestii etnicznych z konfesyjnymi można stwierdzić, że system daytoński usankcjonował i zinstytucjonalizował „nacionalizm religijny” [Mujkić 2008: 48].

Normą jest, niestety, angażowanie się wspólnot religijnych w kolejne kampanie wyborcze i otwarta agitacja na rzecz „swoich” stronnictw, a uroczystości religijne stały się stałym elementem działalności partyjnej [Rađo 2008: 182]. Doszło do przejścia wiary ze sfery prywatnej, „niewidzialnej”, do sfery życia publicznego, czyli swoistej „deprywatyzacji religii” [Abazović 2010: 10]. Przy okazji religia stała się elementem „kultury wysokiej”, w której można znaleźć źródło tożsamości zbiorowej każdego z narodów [Vlaisavljević 2004: 112]. Wiara często bywa mitologizowana, stając się symbolem wszelkiego dobra (u swoich) bądź zła (u innych).

Co szczególnie smutne – wśród przywódców muzułmańskich, prawosławnych i katolickich brak jest dalekosiężnej strategii postępowania, która dawałaby szansę na pojednanie. Żadna ze stron nie chce wykonać pierwszego kroku, uznać własne winy i przeprosić za zbrodnie popełnione z imieniem Boga na ustach. Zamiast tego wciąż autorytet duchownych jest wykorzystywany przede wszystkim w celach politycznych przez najważniejsze partie nacjonalistyczne [Lasić 2010: 259-260]. Celne, krytyczne spostrzeżenia przedstawia Esad Bajtal: „Zamiast wczorajszego, twardego i aksjologicznego ateizmu dzisiaj w Bośni i Hercegowinie mamy trzy wykluczające się teizmy, które służą nowej, radykalnej ideologizacji [...]. Odwołująca się do wartości bezspornych pod kątem cywilizacyjnym i obywatelskim swoboda wyznaniowa zmienia się w wykorzystywanie wiary w złych zamiarach

z życia codziennym, szkole i społeczeństwie. [...] Parafrazując Clausewitza – można mówić o kontynuacji wojny metodami religijnymi” [Bajtal 2006: 111]. Zbliżone podejście prezentuje Nerzuk Ćurak, według którego wulgarny ateizm z czasów komunizmu został zastąpiony przez wulgarny teizm i religię konfliktu [Ćurak 2006: 151-152].

Przy negatywnej w przeważającym stopniu roli religii w konflikcie w Bośni i Hercegowinie i jej wpływu na pogłębiające się podziały narodowe, należy wspomnieć o nielicznych pozytywnych przykładach. Jeszcze w trakcie wojny miały miejsce spotkania hierarchów katolickich, prawosławnych i muzułmańskich, w czasie których wzywano do zaprzestania przelewu krwi. Zdarzały się też przykłady zwykłych duchownych, którzy ryzykując własnym życiem doprowadzali do czasowych zawiesznień broni w celu wyprowadzenia z zagrożonego obszaru ludności cywilnej. Ciekawą próbę podjęła grupa duchownych i intelektualistów żydowskich, muzułmańskich, katolickich i prawosławnych, którzy stworzyli w Sarajewie organizację Zajedno [Razem], chcąc promować w ten sposób ideały pluralizmu religijnego [Mojzes 1998: 207-208].

Po zakończeniu wojny i parafowaniu porozumienia pokojowego w Dayton także starano się wrócić do odbudowy zerwanych więzów. Jednym z nielicznych przejawów współpracy wspólnot wyznaniowych w powojennej rzeczywistości stało się powołanie Rady Międzyreligijnej Bośni i Hercegowiny (Međureligijsko vijeće Bosne i Hercegovine, MRV BiH). Utworzono ją w czerwcu 1997 r. z inicjatywy Mustafy Cericia, przywódcy muzułmańskiego, prawosławnego biskupa Nikołaja, katolickiego kardynała Vinko Puljicia oraz Jakoba Finciego, przedstawiciela gminy żydowskiej. Celami, które przyświecały twórcom Rady, były m.in. promowanie dialogu międzyreligijnego, walka z uprzedzeniami, wzmocnienie kooperacji wspólnot wyznaniowych z organami państwowymi oraz ich współpraca z organizacjami i instytucjami regionalnymi i międzynarodowymi. Z perspektywy prawie 20 lat działalności Rady można stwierdzić, że jej członkom trudno wypracować wspólne stanowisko ze względu na różnice w poglądach i zaangażowanie polityczne⁸. Rada stała się ważnym forum wymiany poglądów i komunikacji międzyreligijnej, ale nie udało jej się zrealizować większości celów, dla których ją powołano. Wśród nielicznych realnych efektów działalności trzeba przede wszystkim wymienić opracowanie założeń ustawy o swobodzie wyznania i prawnym położeniu kościołów i wspólnot religijnych. Tekst przygotowany wspólnie przez duchownych przywódców wspólnot religijnych został tylko nieznacznie zmodyfikowany przez polityków i przegłosowany w 2004 r. w parlamencie [Brkić 2011: 39].

⁸ Wspomniany udział przywódców religijnych dotyczy przede wszystkim jawnego popierania niektórych partii politycznych, apeli wyborczych, krytyki wyników głosowania itp.

6. Podsumowanie

Przeprowadzone w 2007 r. przez Instytut Gallupa badania w ośmiu państwach Półwyspu Bałkańskiego wykazały, że oprócz Kosowa najczęściej przekonanych o istnieniu Boga mieszka w Bośni i Hercegowinie. Aż 74% respondentów jest tego absolutnie pewna, 14% twierdzi, że najprawdopodobniej istnieje, a tylko 4% uważa, że na pewno lub prawdopodobnie Bóg nie istnieje (8% nie ma zdania). Można zatem z całym przekonaniem stwierdzić, że religia stała się ważnym elementem codziennego życia, ale – jak podkreślają badacze – bardziej w sferze deklaratywnej niż rzeczywistej. Przyniosła jednak, niestety, także dezintegrację społeczeństwa zamiast jego stabilizacji [Kuburić 2009: 257].

Biorąc pod uwagę tę rosnącą siłę oddziaływania religii w Bośni i Hercegowinie i jej możliwość wpływu na kształtowanie się relacji między Bośniakami, Serbami i Chorwatami, można stwierdzić, że nie wykorzystuje ona swojego pokojowego potencjału. Co więcej, używana instrumentalnie w czasie wojny, wciąż traktowana jest jako narzędzie do walki politycznej, a nie środek do budowania zaufania i pojednania międzyetnicznego [Gaćeša 2007-2008: 108]. Trzeba jednak zauważyć, że przywódcy religijni, którzy mają „archetyp typowy dla dawnych despotycznych czasów”, sami dają się wykorzystywać w tym konflikcie. Symbole wiary służą także jako środek do podkreślania swojego prawa do zajmowania danego terytorium – stąd m.in. żenująca walka na wysokość wież między kościołami a meczetami w Mostarze⁹ czy też sprzeciw Serbów wobec odbudowy zburzonych w trakcie wojny meczetów w Banja Luce. Jak słusznie zauważa Ivanković: „kościół buduje się większe niż potrzeba [...], stawia się cerkwie na każde 7000 Serbów (nawet na cudzej ziemi), meczety można spotkać tam, gdzie ich nigdy wcześniej nie było – w ten sposób trwa «budowa nowej Bośni i Hercegowiny», czyli prowadzona jest wojna innymi środkami” [Ivanković 2008: 67].

Rewitalizacja religii w Bośni i Hercegowinie jest silnie powiązana z poczuciem przynależności narodowej. Wręcz nie do wyobrażenia jest odrębne traktowanie tożsamości narodowej i wyznawanej religii [Goodwin 2003: 174]. To zjawisko samo w sobie nie jest złe, ale dopóki w tym państwie najwyższą wartością dla polityków będzie obrona za wszelką cenę interesów własnego narodu (bośniackiego, serbskiego czy chorwackiego), trudno sobie wyobrazić, aby silnie powiązana z polityką religia pełniła pozytywną rolę. Bo – jak pisze Georges Corm – „Kryzys religii spowodowany jest wpływami polityki, która nadaje mu wyraźnie swoje piętno” [Corm 2007: 136].

⁹ Chodzi tu przed wszystkim o wybudowanie nieproporcjonalnie wysokiej, przytłaczającej okolice wieży kościoła franciszkanów czy umieszczenie na wzgórzu Hum wielkiego krzyża, doskonale widocznego z muzułmańskiej części miasta.



Literatura

- Abazović D., 2006, Ponovno razmatranje ideologije, etniciteta i uloge religije u Bosni i Hercegovini, *Godišnjak Fakulteta političkih nauka*, nr 1.
- Abazović D., 2010, *Religija u tranziciji*, Sarajevo: Rabic.
- Babuna A., 2006, National Identity, Islam and Politics in Post-Communist Bosnia-Herzegovina, *East European Quarterly*, nr 39.
- Bajtal E., 2006, Nacionalizam: Apologija podaništva, *Bosna Franciscana*, nr 25.
- Balcer A., 2008, *Zarys rozwoju bośniackiej tożsamości narodowej w Bośni*, w: P. Żurek (red.), *Tantum Historiae*, Bielsko-Biała: Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku Białej.
- Bieber F., 2008, *Bosna i Hercegovina poslije rata. Politički sistem u podjeljenom društvu*, Sarajevo: Buybook.
- Bosanski ustav – fototip izdanja iz 1910. godine*, 1991, Sarajevo: Muslimanski glas.
- Brkić M.-A., 2011, Dialog międzyreligijny a pojednanie. Doświadczenie Bośni i Hercegowiny, *Więź*, nr 1.
- Čaušević D., 2005, *Pravno politički razvitak Bosne i Hercegovine. Dokumenti sa komentarima*, Sarajevo: Magistrat.
- Corm G., 2007, *Religija i polityka w XXI wieku*, Warszawa: Dialog.
- Cvitković I., 2006a, *Hrvatski identitet u Bosni i Hercegovini*, Zagreb – Sarajevo: Synopsis.
- Cvitković I., 2006b, Religijske zajednice i politički izbori u Bosni i Hercegovini, *Godišnjak Fakulteta političkih nauka*, nr 1.
- Ćurak N., 2006, *Obnova bosanskih utopija*, Sarajevo – Zagreb: Synopsis.
- Filandra Š., 2008, Religija protiv nacije: slučaj Bošnjaka, *Godišnjak Bošnjačke zajednice kulture Preporod*, nr 1.
- Filipović M., 2004, Pitanje o nacionalnom identitetu Bošnjaka u historijskog perspektivi i u kontekstu njihovog povijesno-kulturnog identiteta, *Dijalog*, nr 1.
- Gaćeša D., 2007-2008, Fundamentalističke sklonosti srpskog pravoslavlja, *Bezbednost Zapadnog Balkana*, nr 7-8.
- Goodwin S.R., 2003, From UN Safe Heavens to Sacred Spaces: Contributions of Religious Sodalities to Peace Building and Reconciliation in Post-War Bosnia and Herzegovina, *Studies in World Christianity*, nr 2.
- Hoare M.A., 2007, *The History of Bosnia. From the Middle Ages to the Present Day*, London: Saqi Books.
- Hoare M. A., 2008, Uloga austro-ugarske vlasti u nastanku bosanskih nacionalnih pokreta, *Prilozi*, nr 37.
- Holenstein R., 2007, *Takvu sudbinu ne želim potpisati*, Sarajevo: Šahinpašić.
- Ibrahimagić O., Kurtćehajić S., 2002, *Politički sistem Bosne i Hercegovine*, Sarajevo: Magistrat.
- Ilšek T., 2002, Proces nacionalnog sazrijevanja naroda BiH u toku posljednjih stotinu godina kao paradigma komunikacija između različitih religija i kultura, *Prilozi*, nr 31.
- Imamović M., 2006a, *Osnove upravno-političkog razvitka i državnopravnog položaja Bosne i Hercegovine*, Sarajevo: Magistrat.
- Imamović M., 2006b, *Uvod u historiju i izvore bosanskog prava*, Sarajevo: Pravni Fakultet Univerziteta u Sarajevu.
- Ivanković Ž., 2008, Simboli rata, simboli mira, *Status*, nr 13.
- Jusić M., 2011, Islamistički pokreti u XX stoljeću i njihovo prisutstvo u Bosni i Hercegovini, w: *Islamska scena u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo: Udruženje Ilmijje Islamske Zajednice u BiH i Fondacija Konrad Adenauer, Fakultet Islamskih Nauka.
- Kržišnik-Bukić V., 1997, *Bosanski identitet. Između prošlosti i budućnosti*, Sarajevo: Bosanska knjiga.





- Kasapović M., 2005, *Bosna i Hercegovina: podijeljeno društvo i nestabilna država*, Zagreb: Politička kultura.
- Kržišnik-Bukić V., 2003, Historijske i historiografske kontroverze i dileme nacionalnog nominiranja u Bosni i Hercegovini, *Prilozi*, nr 32.
- Kuburić Z., 2009, Revitalizacija religije na Balkanu, *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, Knjiga XXIV.
- Kuczur T., 2008, *Ethnos i politics. Narod a społeczeństwo obywatelskie we współczesnej Europie*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kukić S., 2004, *Učinci rata u BiH*, *Status*, nr 3.
- Lašić I., 2008, (Zlo)uporaba religijskih simbola u (post)ratnoj BiH, *Status*, nr 13.
- Lašić I., 2010, Pomirenje i vjerske zajednice u Bosni i Hercegovini, *Status*, nr 14.
- Lovrenović I., 2008, Bosna i Hercegovina pred izazovom samostalnosti, *Duh Bosne*, nr 1.
- Lučić I., 2006, Ima li Hercegovine?, *Status*, nr 8.
- Lučić I., 2010, Što je (bila) Bosna i Hercegovina i tko smo (bili) mi, *Status*, nr 14.
- Mahmutćehajić R., 2010, No Final Curtain: The Neverending Drama of Bosna and Herzegovina, *Forum Bosnae*, nr 51.
- Malcolm N., 2002, *Bosnia. A Short History*, London: Pan Books.
- Malcolm N., 1997, *Kościół Bośniacki*, http://pogranicze.sejny.pl/krasnogruda_nr_7_noel_malcolm_kosciol_bosniacki,1311-1,12314.html [dostęp: 7.08.2012].
- Manojlović L., 2009, Dodikova antibosanska politika, *Republika*, nr 464-465.
- Marijan D., 2004, Bosna i Hercegovina 1991-1995 – u godinama nevršenog rata, *Status*, nr 3.
- Marković I., 2012, Interreligious Culture and Relations in Bosnia, *Forum Bosnae*, nr 55.
- Mojzes P., 1998, The camouflaged Role of the Religion in the War in Bosna and Herzegovina, *Dialogue International Edition*, nr 9-10.
- Mujkić A., 2007, *Mi, građani Etnopolisa*, Sarajevo: Šahinpašić.
- Mujkić A., 2008, Citizen's Right to Self-determination vs. Collective Right to Self-determination: a Bosnian Tale, *Bosnian Studies: Journal for Research of Bosnian thought and Culture*, nr 1.
- Parzymies A., 2005, Muzułmanie w Bośni i Hercegowinie, w: A. Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa: Dialog.
- Perica V., 2006, Zlatno doba i zlatno tele: o ambivalentnom karakteru religijskih pokreta – slučaj predratne Jugoslavije (1984-1991), *Forum Bosnae*, nr 35.
- Powers G.F., 1996, Religion, Conflict and Prospects for Reconciliation in Bosnia, Croatia and Yugoslavia, *Journal of International Affairs*, nr 1.
- Rado E., 2008, Bosna i Hercegovina u programima i praksi nacionalnih političkih stranaka, *Pregled*, nr 1.
- Redžić E., 2003, Bosna i Hercegovina na kraju Drugog svjetskog rata i u posljednjoj deceniji XX vijeka, *Dijalog*, nr 3.
- Redžić E., 2004, Jugoslavenska misao, Bosna i državnost Bosne i Hercegovine, *Dijalog*, nr 4.
- Šavija-Valha N., 2009, Religijski identiteti i društvena struktura Bosne i Hercegovine, *Migracijske i etničke teme*, nr 1-2.
- Sells M., 2002, *Iznevjereni most. Religija i genocid u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo: Sedam.
- Sells M., 2003, Crosses of Blood: Sacred Space, Religion and Violence in Bosnia-Herzegovina, *Sociology of Religion*, nr 3.
- Sinanović Z., 2006, Ljudska prava u historijskim dokumentima Bosne i Hercegovine, *Pregled*, nr 1-2.
- Skowronek J., 2005, Tanty M., Wasilewski T., *Słowianie południowi i zachodni VI-XX wiek*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Sokolović D., 2005, How to Conceptualize the Tragedy of Bosnia: Civil, Ethnic, Religious War or...?, *War Crimes, Genocide, & Crimes against Humanity*, nr 1.





- Szul R., 2009, *Język – naród – państwo. Język jako zjawisko polityczne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tanner M., 1999, *Hrvatska – država stvorena u ratu*, Zagreb: Barbat.
- Vlaisavljević U., 2004, Bosansko divljaštvo o neliberalni nacionalizam, *Status*, nr 4.
- Vukoja M., 2004, U potrazi za identitetom, *Status*, nr 4.
- Walkiewicz W., 2000, *Jugosławia. Byt wspólny i rozpad*, Warszawa: Trio.

The Role of Religion in the Bosnian War of 1992-1995*

Summary. The Bosnian War of 1992-1995 was not only extremely gory, but also very complex in that it is difficult to establish its causes and conclusively identify those responsible for the unprecedented outbreak and escalation of hostilities, or even delineate its actual magnitude. One of the critical factors behind the conflict was religion, which was indeed often cited by the warring parties as a motivation for their actions. While, on the one hand, most unspeakable crimes were committed in the name of God/Allah, on the other, clashes and tensions could be also observed within each of the religious communities. It could be therefore concluded that religion was to a large extent treated as an instrument that would come in handy in certain situations and contexts, which is what the paper aims to fully demonstrate.

Keywords: war, religion, religious community, Bosnia and Herzegovina

* This paper is an extended and updated version of the contribution presented at the 2nd National Congress of Political Science held on September 19-21, 2012 in Poznań, Poland.

