



Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Zvonko Martić

**HODOČASNIČKO MJESTO KAO PROSTOR  
MEĐURELIGIJSKOGA DIJALOGA –  
MARIJANSKO SVETIŠTE U OLOVU**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2016.



Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Zvonko Martić

**HODOČASNIČKO MJESTO KAO PROSTOR  
MEĐURELIGIJSKOGA DIJALOGA –  
MARIJANSKO SVETIŠTE U OLOVU**

DOKTORSKI RAD

Mentor: Dr. sc. Marijana Belaj

Zagreb, 2016.



University of Zagreb

Faculty of Humanities and Social Sciences

Zvonko Martić

**A PILGRIMAGE SITE AS A SPACE OF  
INTERRELIGIOUS DIALOGUE – THE  
MARIAN SHRINE IN OLOVO**

DOCTORAL THESIS

Supervisor: Marijana Belaj, Phd.

Zagreb, 2016.

## Informacije o mentoru

Dr. sc. Marijana Belaj izvanredna je profesorica u Odsjeku za etnologiju i kulturnu antropologiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Na istom je Fakultetu diplomirala 1994. godine etnologiju i informatologiju. Doktorirala je 2006. godine na Sveučilištu u Zagrebu u području humanističkih znanosti, polje etnologija i antropologija, s temom *Sveci zaštitnici u hrvatskoj pučkoj pobožnosti*.

Zaposlena je pri Odsjeku za etnologiju i kulturnu antropologiju od 2000. godine. Od 2001. godine uključena je u izvođenje nastave pri Odsjeku. Trenutno je nositeljica i izvođačica ukupno pet kolegija na preddiplomskoj, diplomskoj i poslijediplomskoj razini studija etnologije i kulturne antropologije, jednoga na diplomskom studiju antropologije, te je izvođačica dijela jednog kolegija na poslijediplomskom studiju etnologije i kulturne antropologije. Šest kolegija od navedenih tiču se religijskih tema. Kao predavač je gostovala u izvođenju nastave pri ljubljanskom Odjelku za antropologiju in kulturno antropologiju.

Sudjelovala je u znanstveno-istraživačkim projektima Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta Uništena tradicijska kultura zapadne Slavonije (2000.–2002.), Identitet i etnogeneza primorskih Bunjevaca (2002.–2005.), Etnološka baza podataka kao izvor znanja o etničkim i nacionalnim identitetima (2006.–2007.), te 2004. godine u istraživačkom projektu *Political Places in Change* Odsjeka za kulturalne studije i povijest umjetnosti Sveučilišta u Bergenu. Od 2006.–2012. godine vodila je institucionalni nezavisni znanstveno-istraživački projekta Hodočašća i konstrukcija hodočasničkoga mjesta. Godine 2015. sudjelovala je u provedbi dionice EU projekta *CreArt* Od državne umjetnosti do kreativnih industrija – transformacija rodnih, političkih i religijskih narativa (nositelj HDLU). Trenutno je pri matičnom Odsjeku koordinatorica projekta *Usklađivanje studijskih programa u području društvenih i humanističkih znanosti s potrebama tržišta rada* (voditelj: doc. dr. sc. Dragan Bagić, nositelj: Filozofski fakultet, potpora: Europski socijalni fond). Od 2003. godine članica je uredništva i od 2013.–2015. godine glavna urednica znanstvenog časopisa *Studia ethnologica Croatica* te članica međunarodnog izdavačkog savjeta znanstveno-stručnog časopisa *Cris* i znanstvenog časopisa *Etnoantropološki problemi* (Sveučilište u Beogradu). Od 2011. godine članica je Upravnog odbora Hrvatskog etnološkog društva. Od 2012. članica je Etičkog povjerenstva Odsjeka za etnologiju i kulturnu antropologiju. Članica je udruga HED, SIEF, Hrvatskog hagiografskog društvo “Hagiotheca” te Centra za eksperimentalnu arheologiju.

Znanstveni interesi kreću joj se u širokom rasponu tema i kulturnoantropoloških pogleda u području religije i religioznosti, posebice u području suvremenih hodočašća, religijskog pluraliteta i pluralizma te dinamike međureligijskih odnosa i dijaloga. Uz brojne znanstvene radove i izlaganja na znanstvenim skupovima, objavila je knjigu *Milijuni na putu. Antropologija hodočašća i sveto tlo Međugorja* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2012.).

## Sažetak

Tema ovoga rada je izvaninstitucionalni međureligijski dijalog u katoličkom marijanskom svetištu u Olovu, srednjobosanskom gradiću, koje dijele pripadnici dviju religijskih tradicija, katoličke i islamske. Polazište ovoga rada su teorije o dijeljenju hodočasničkog mjesta u okviru antropologije hodočašća i antropologije religije, poddiscipline etnologije odnosno kulturne antropologije.

Rad počiva na konceptu interreligijskog svetišta i u njemu ostvarenog međureligijskog dijaloga. Dijeljenje svetišta podrazumijeva da različite religijske zajednice dijele i neke zajedničke ideale. Zajednički ideal katolika i muslimana u Olovu, i na tom idealu građen međureligijski dijalog, počiva na zajedničkoj ideji da je sveto locirano u mjestu (Belaj M.). U marijanskom svetištu sveto je poosobljeno u liku Djevice Marije, imenovane prema mjestu Gospa Olovska. Posjetitelji svetišta, koji mu pristupaju kao svetom mjestu, prilaze s različitih pozicija i u njega unose vlastite diskurse. Sveto mjesto se promatra kao prostor koji ne teži unificiranju, već može uzvratiti pluralnost diskursa, iz čega proizlazi i njegova univerzalnost (Eade i Sallnow).

Cilj ovoga rada bio je prikazati katoličko hodočasničko mjesto i kultno mjesto muslimana kao jedinstveno svetište dugog povijesnog trajanja, čija jedinstvenost proizlazi iz njegove vlastite povijesti, rasporeda svetih lokacija i specifičnog povijesnog bosanskohercegovačkog konteksta u kojemu se odvija interreligijski dijalog.

U prikupljanju etnografske građe korištene su tehnike sudjelovanja s promatranjem, promatranja i intervjua. Intervjui su okosnica etnografskog dijela ovoga rada, a obavljani su s tri različite skupine: katolički hodočasnici, muslimani stanovnici Olova i hijerarhijski službenici (katolički svećenici i olovski imam). Poseban prinos u radu je u autoetnografiji koja objedinjuje trojnu ulogu doktoranda: istraživača etnologa i kulturnog antropologa, hodočasnika i teologa.

Analiza građe potvrdila je da su interreligijske interakcije u olovskom svetištu dugog povijesnog kontinuiteta te da izvaninstitucionalni međureligijski dijalog počiva na zajedničkim predodžbama o svetom, pobožnim praksama i naracijama kojima pripadnici različitih religijskih tradicija posvećuju isto mjesto. Dijalog se iz svetišta prenosi na druga područja svakodnevnog života i aktualan je i u izvanrednim okolnostima, kakve su one ratne.

### Ključne riječi

Olovo, Gospa, sveto mjesto, međureligijski dijalog, katolici, muslimani

## **Summary**

The theme of this work is non-institutional interreligious dialogue in the Catholic Marian shrine of the central Bosnian town of Olovo, shared by members of two religious traditions, Catholic and Muslim. The premise of this work are theories about the sharing of pilgrimage sites within the anthropology of pilgrimage and anthropology of religion, subdisciplines of ethnology or cultural anthropology.

The work is based on the concept of an interreligious shrine and the inter-religious dialogue that takes place inside it. Sharing a shrine implies that different ethnic communities also share some common ideals. The common ideal of Catholics and Muslims in Olovo, as well as the interreligious dialogue built on this ideal, is based on the shared assumption that the sacred is located in a place (Belaj M.). In the Marian shrine the sacred is personalized in the figure of Virgin Mary, named after the locality “Our Lady of Olovo”. Visitors to the shrine, who approach it as a sacred place, come to it from different positions and bring into it their own discourses. The sacred place is considered as a space which does not aspire to unification, but can return a plurality of discourses, from which issues also its universality (Eade and Sallnow).

The aim of this work was to show a Catholic pilgrimage site and a Muslim cultic site as a unique sanctuary of long historical duration, whose uniqueness stems from its own history, the position of its sacred locations and the specific Bosnian-Herzegovinian historical context in which the interreligious dialogue takes place.

Ethnographic data was collected using the techniques of observation, participant observation, and interview. Interviews are the backbone of the ethnographic part of this work. They were conducted with three different groups: Catholic pilgrims, Muslims residents of Olovo and religious officials (Catholic priests and the imam of Olovo).

Data analysis has confirmed that interreligious interactions in the Olovo shrine have a long historical continuity and that the non-institutional interreligious dialogue is founded on shared perceptions about the sacred, on devotional practices and on narratives by means of which members of different religious traditions sanctify the same place. The dialogue is carried over from the shrine to other areas of everyday life and is maintained in extraordinary circumstances, such as war, as well.

## **Keywords**

Olovo, Our Lady, sacred place, interreligious dialogue, Catholics, Muslims

## Sadržaj

<b>Informacije o mentoru .....</b>	<b>4</b>
<b>Sažetak.....</b>	<b>5</b>
<b>Summary .....</b>	<b>6</b>
<b>PROLOG .....</b>	<b>9</b>
1. UVOD.....	12
2. TEORIJSKO UTEMELJENJE PRISTUPA MEĐURELIGIJSKOM DIJALOGU U HODOČASNIČKOM MJESTU.....	21
2.1. Različitost diskursa upisanih u sveta mjesta.....	24
2.2. Hodočasničko odredište kao sveto mjesto – zajednički ideal pripadnika različitih religija .....	27
2.3. Međureligijski dijalog u hodočasničkom mjestu .....	40
2.4. Konceptualni okvir istraživanja međureligijskoga dijaloga u Olovu .....	50
3. METODOLOGIJA ISTRAŽIVANJA MEĐURELIGIJSKOGA DIJALOGA U KONTEKSTU HODOČAŠĆA.....	53
3.1. O istraživačkom pristupu i istraživanju .....	53
3.2. Primjena autoetnografije u istraživanju interreligijskog svetišta i međureligijskoga dijaloga .....	70
4. TEOLOŠKO UTEMELJENJE MEĐURELIGIJSKOGA DIJALOGA I GLOBALNI IZAZOVI....	72
4.1. Definicija međureligijskoga dijaloga .....	73
4.2. Teološka podloga međureligijskim prijedorima .....	77
4.3. Društveni poticaji i zapreke međureligijskom dijalogu .....	81
4.4. Izazovi teološkog tumačenja i utemeljenja međureligijskoga dijaloga .....	85
5. MEĐURELIGIJSKI DIJALOG I EKUMENIZAM U BOSNI I HERCEGOVINI – IZMEĐU PRIJEPORA I SURADNJE .....	92
5.1. Općenito o zaprekama međureligijskom dijalogu i ekumenizmu u Bosni i Hercegovini.....	93
5.2. (Ne)zadovoljstvo sadašnjim državno-pravnim i teritorijalnim uređenjem Bosne i Hercegovine .....	116
5.3. Zajedničko na rubovima – interetnička i interreligijska komunikacija u Bosni i Hercegovini .....	119
5.4. Istraživanja interreligijskih svetišta u Bosni i Hercegovini.....	123
5.5. Međureligijska svetišta u Bosni i Hercegovini .....	126
6. SVETIŠTE GOSPE OLOVSKE I NJEGOVA INTERRELIGIOZNOST.....	132
6.1. Povijest olovskog svetišta .....	133
7. SVETIŠTE U OLOVU – NJEGOVA SVAKODNEVNICA I HODOČASNIČKA VREMENA ..	146

7.1. Svakodnevni život u olovskom svetištu .....	147
7.2. Hodočašća i hodočasnička vremena u marijanskom svetištu u Olovu .....	149
<b>8. KULTNE LOKACIJE OLOVA U RELIGIJSKOM DIJALOGU KATOLIKA I MUSLIMANA.</b>	<b>164</b>
8.1. Marijansko svetište – muslimansko <i>dovište</i> .....	164
8.2. Predaje katolika i muslimana o kulturnim objektima u olovskom svetištu .....	166
8.3. Crkva Uznesenja Blažene Djevice Marije i druge svete lokacije .....	169
8.4. Slika Čudotvorne Gospe Olovske .....	175
8.5. <i>Crni kamen</i> – čuvar višestoljetne uspomene .....	180
8.6. <i>Gospina voda</i> – mjesto ozdravljenja .....	186
8.7. Grob fra Luje Zloušića – kultni grob olovske crkve .....	189
8.8. Hodočasničko Olovo i njegova interritualnost.....	192
8.9. Specijalizacija i reputacija olovskog svetišta .....	196
<b>9. DIJALOG ŽIVOTA I DIJALOG DJELA KATOLIKA I MUSLIMANA U OLOVU</b> .....	<b>200</b>
9.1. Katolički hodočasnici u muslimanskim domovima .....	200
9.2. Dijalog katoličkih svećenika i imama, „olovski model“ .....	205
9.3. Interakcije franjevac i muslimana u Olovu .....	211
9.4. Dijalog katoličkih stanovnika Olova i muslimana .....	217
<b>10. „OLOVSKI MODEL“ MEĐURELIGIJSKOGA DIJALOGA U DIJELJENOM SVETIŠTU</b> .....	<b>219</b>
10.1. Religiozno iskustvo u konstrukciji olovskog svetišta kao svetog mjesta.....	223
10.2. Olovsko svetište – višeznačni prostor, sinkretizam, hibridnost .....	230
10.3. „Olovski model“ međureligijskoga dijaloga.....	235
<b>11. ZAKLJUČAK</b> .....	<b>245</b>
<b>12. LITERATURA</b> .....	<b>264</b>
<b>Curriculum Vitae</b> .....	<b>288</b>
<b>Curriculum Vitae (engleski)</b> .....	<b>290</b>



## PROLOG

U ovome radu ću etnološki i kulturnoantropološki predstaviti međureligijski dijalog ostvaren unutar marijanskog svetišta, katoličkog hodočasničkoga mjesta, u Olovu, danas većinskom muslimanskom naselju središnje Bosne, pedesetak kilometara udaljenom od Sarajeva. Specifičnost međureligijskoga dijaloga promotrit ću kroz religijski fenomen hodočašća i hodočasničkog mjesta kao stjecišne točke dijaloga dviju religijskih skupina, katolika i muslimana. U polazištu rada je promatranje religioznoga iskustva svetoga koje je zajedničko vjernicima različitih vjerskih svjetonazora. Iskustvo svetoga pripadnika jedne te ostvareno u svetištu druge religijske skupine zamagljuje granice postavljene religijskom i etničkom različitosti i omogućuje međureligijski dijalog pripadnika različitih religijskih i etničkih skupina.

Sadržaj rada bit će podijeljen u jedanaest poglavlja. U uvodnom dijelu kratki je osvrt na društveno politički kontekst Bosne i Hercegovine i pristup u interpretaciji prijeporne stvarnosti ove zemlje u području etničkog i kulturnoreligijskog. Također, ukratko se tumači da istovremeno s prijeporima poticanim u raznim centrima moći, u ovoj zemlji postoji dugi povijesni kontinuitet međusobnih komunikacija na periferiji, u svakodnevnom životu i u razmjeni religioznog iskustva.

U drugom poglavlju razmatraju se teorijska polazišta rada u okviru kojih se problematizira religiozno iskustvo svetoga ostvareno u hodočasničkom mjestu. Ono se promatra kao zajedničko svim religijskim sustavima i religioznim pojedincima te u odnosu na društveno-politički i javni diskurs nesklon ostvarenju interetničkog i interreligijskog dijaloga.

Treće poglavlje posvećeno je metodologiji istraživanja, posebice poziciji istraživača s višestrukim ulogama: teolog postaje etnolog i kulturni antropolog i hodočasnik. U želji boljeg razumijevanja iskustva svetoga i predstavljanja religioznog iskustva ostvarenog u hodočašću koristi se i autoetnografska metoda. Etnografski podaci prikupljeni su među trima istraživanim skupinama: katoličkim hodočasnicima, muslimanskim stanovnicima Olova i katoličkim svećenicima. Uz ove, u radu se koriste i arhivski podaci svetišta u Olovu.

Četvrto poglavlje obrađuje teološko utemeljenje međureligijskoga dijaloga i globalne izazove koji utječu na interreligijske interakcije. Uz radnu definiciju međureligijskoga dijaloga ukratko se prikazuje povijest kontakata službenih predstavnika različitih religijskih zajednica. Problematiziraju se i razna teološka polazišta u kojima se prednost daje teološkom

fundiranju međureligijskoga dijaloga pred etičkim, političkim, pedagoškim i društvenim razlozima specifičnosti društvenog, političkog i kulturnog konteksta. Za razliku od teološkog utemeljenja, izvaninstitucionalni dijalog je onaj svakodnevni, neslužbeni, spontani, prijateljski dijalog u kojem se ostvaraju jednostavne razmjene iskustava, ali se dijele i sveta mjesta, sveto vrijeme i svete osobe.

U petom poglavlju prikazuju se međureligijski dijalog u Bosni i Hercegovini u njegovoj raspetosti između prijepora i suradnje. Prijepori su snažne razlike u pogledima na prošlost, sadašnjost i budućnost Bosne i Hercegovine koje priječe međureligijski dijalog. Unatoč, ovim prijeporima, na primjeru svakodnevne komunikacije i kratkog prikaza interreligijskih svetišta triju religijskih skupina (muslimana, katolika i pravoslavnih) koje posjećuju pripadnici drugih skupina, pokazuje se dugo povijesno trajanje međureligijskih komunikacija u hodočasničkim odredištima.

Šesto poglavlje posvećeno je povijesti olovskog svetišta s naglaskom na interreligioznost ovoga hodočasničkog odredišta. Povijesni prikaz pokazuje da, unatoč devastiranju svetišta, katolički hodočasnici i muslimani Olova ostaju vjerni svetištu pristupajući mu kao svetom mjestu tako pokazujući stalnost interreligijskih interakcija koje su se mijenjale kroz povijest, ali su zadržale kontinuitet hodočasničkog mjesta kao prostora međureligijskoga dijaloga.

U sedmom poglavlju promatra se svakodnevna rutina u svetištu smještenom u Olovu, mjestu s malim brojem katolika. Za razliku od svakodnevne rutine u kojoj nema intenzivnih posjeta svetištu prikazuju se brojnija hodočašća u četiri istaknuta hodočasnička vremena: 1. svibnja, Velika Gospa (15. kolovoza), Mala Gospa (8. rujna) i hodočašće u posljednju nedjelju u listopadu, kada se komemorira obljetnica smrti fra Ljudevita Luje Zloušića, obnovitelja olovskog svetišta. Peto događanje nije u samom Olovu, nego u šest kilometara udaljenim Bakićima, no zbog povijesnih veza s olovskim svetištem, koje je poslužilo kao poticaj utemeljenju ovog hodočašća, ono se promatra kao sastavnica hodočašća u olovsko svetište.

Promatranje kulturnih lokacija u olovskom svetištu kao važnim sastavnicama u religijskom dijalogu katolika i muslimana obrađuje se u osmom poglavlju ovoga rada. Pridavanje značenja svetom lociranom u mjestu, predajama povezanim s Marijom i religijske prakse uz pojedine kulturne objekte dio su dijeljenja i stvaranja svetog mjesta između

pripadnika ovih dviju religijskih zajednica. Muslimani marijansko olovsko svetište smatraju svojim kulturnim mjestom i nazivaju ga *dovištem*.

U devetom poglavlju prikazuje se dijalog života i dijalog djela na različitim razinama u kojima se dijalog odvija između katoličkih hodočasnika i muslimana stanovnika Olova, između franjevac i olovskog imama, zatim dijalog religioznog iskustva, života i djela u svakodnevici i izvanrednim ratnim uvjetima između franjevac i muslimana. Na kraju ovog poglavlja prikazuje se i dijalog između malobrojnih katoličkih stanovnika Olova i muslimana.

Pretposljednje, deseto poglavlje, podcrtava spoznaje o izvaninstitucionalnom dijalogu u specifičnosti hodočasničkog mjesta i bosanskohercegovačkog suvremenog konteksta u kojemu olovsko svetište, dugog povijesnog trajanja, pokazuje da međureligijski dijalog ima mnoge oblike i ne ovisi o nekoj diktiranoj suvremenoj multireligijskoj/multikulturnoj politici i ideologiji, nego se odvija i na religioznoj i društvenoj razini spontanog zajedništva.

U zaključnom, jedanaestom zaključnom poglavlju, ukratko se sažima prikazana i interpretirana građa o različitim razinama međureligijskoga dijaloga u Bosni i Hercegovini, prostoru uz kojega se, u pravilu, veže govor o sporu kao žarišnoj točki društvenih i kulturnih odnosa poticanih i religijskim razlikama. Za razliku od dijaloga na institucionalnoj razini u kojemu su metode političke metode a ciljevi mirotvorstvo, na primjeru Olova se kroz povijesna svjedočanstva i suvremeni odnos katolika i muslimana pokazuje da religiozno iskustvo svetoga, kao glavni hodočasnički motiv i zajednička karakteristika svih religijskih sustava, teži skladnom zajedništvu.

## 1. UVOD

Postsocijalistička i poslijeratna Bosna i Hercegovina na početku trećeg tisućljeća opterećena je tranzicijskim problemima promjene društveno-političkog sustava, teške gospodarske krize, ratnim ranama devedesetih godina prošloga stoljeća i jakim etničkim napetostima. U javnom diskursu predstavlja se kao zemlja raspeta između idealizacije interetničkih odnosa na jednom polu, te stalnog naglašavanja razlika na drugome, pri čemu se inzistira na nemogućnosti stvaranja zajedničkog multietničkog i multireligijskog društva. Dok, s jedne strane, pojedini kulturni djelatnici i političari govore o skladnom dobrosusjedskom, komšijskom odnosu – koji su nacionalistički usmjereni lideri iz susjednih zemalja narušili svojim uplitanjem uz pomoć svojih poslušnika, političkih vođa bosanskohercegovačkih nacionalističkih stranaka – s druge strane, pojedini političari javno iznose prijedloge o podjeli Bosne i Hercegovine i stvaranju novih država na njezinom području.

U zemlji izašoj iz ratnog stanja s nametnutim unutranjim državnopravnim uređenjem i u povijesno nataloženim razlikama neriješenih etničkih pitanja, najjasnije vidljivih u tripartitnoj interpretaciji zajedničke povijesti, religijske razlike se izvlače i plasiraju u javni diskurs prema trenutnim društveno-političkim potrebama pojedinaca i/ili interesnih skupina. Tri konstitutivna naroda, Hrvati, Srbi i Bošnjaci, pripadaju trima različitim religijskim zajednicama – katoličkoj, pravoslavnoj i islamskoj. U svakoj od etničkih skupina religijska je pripadnost osnova u gradnji etničke identifikacije. Dok su se hrvatska i srpska etnička zajednica formirale već krajem 19. stoljeća i do danas zadržale kontinuitet, bosanski su muslimani prolazili kroz specifičnu gradnju etničkog identiteta. Naime, do devedesetih godina prošloga stoljeća, iako su bili zasebna zajednica, imali su isti etnonim za vjersku i etničku pripadnost, a razlika je bila u pisanju malim, odnosno velikim slovom. Naime, pisana malim početnim slovom, riječ „musliman“ označavala je religijsku, a pisana velikim početnim slovom, etničku pripadnost. Devedesetih godina bosanski muslimani uzimaju etnonim Bošnjaci, te na taj način odvajaju religijsko od etničkog imenovanja.

Uzimajući novi etnonim, Bošnjaci nisu svoj jezik nazvali bošnjačkim, nego bosanskim. Odabir ovakvog imena jezika u hrvatskom i srpskom javnom i političkom diskursu protumačio se kao ponovno oživljavanje ideje tzv. bosanstva i/ili bošnjaštva stvorene krajem 19. i početkom 20. stoljeća. Bošnjački intelektualni krugovi jasno izlažu i zauzimaju se za ovu ideju, prema kojoj bi svi stanovnici Bosne i Hercegovine pripadali jednoj etničkoj

skupini, a zadržali bi svoju religijsku pripadnost (Zovkić 1998: 197-198). Iako ova ideja etničke identifikacije ne ukida religijsku pripadnost, specifičnost bosanskohercegovačkih identiteta je u isprepletenosti i neodvojivosti religijskog i etničkog identiteta. Oni jednostavno korespondiraju na način da „biti Hrvatom značilo je i znači biti i rimokatolikom, i obratno“ (Cvitković 2006: 82). Isto tako biti Srbinom znači biti pravoslavac, a biti Bošnjakom značilo je i znači istovremeno biti muslimanom. Odricanje jednog, etničkog, u pravilu se tumači kao odricanje i drugog, religijskog identiteta.

Institucije vlasti na različitim razinama utemeljene su na broju predstavnika pojedinih etničkih skupina. Složen ustroj vlasti i njezino (ne)funkcioniranje odražava se i u međureligijskim interakcijama. Osobit problem predstavlja to što se ne podudaraju državno-administrativne jedinice s upravom pojedinih religijskih zajednica na svim razinama.

Kako ni religijske zajednice nisu pasivni primatelji prijepornih poruka iz javnog diskursa, one ih katkad koriste za idealističko promoviranje multireligijskog društva, navodeći, s jedne strane, primjere dugog postojanja, jednih uz druge, četiriju vjerskih objekata različitih religijskih skupina, ili, s druge strane, prijepore iz javnog diskursa koriste za vlastite nacionalističke interese, upotrebljavajući jednako pogrdan i uvredljiv govor iz drugih sfera javnog života o pripadnicima drugih religijskih i etničkih skupina (Zovkić 1998: 200). Dok traju razne javne rasprave i prijepori u javnom i znanstvenom diskursu o prošlosti, sadašnjosti i budućnosti Bosne i Hercegovine, službeni predstavnici religijskih zajednica ipak su kroz institucionalne okvire više angažirani u nastojanju da se prijepori riješe i ostvari bolja međusobna komunikacija. Učinili su to odmah po završetku rata devedestih godina prošlog stoljeća formiranjem Međureligijskoga vijeća Bosne i Hercegovine u kojemu, uz katoličke, pravoslavne i islamske predstavnike, ravnopravno sudjeluju i članovi židovske zajednice. Međureligijska vijeća često su osnivana s ciljem rješavanja problema nastalih između religijskih zajednica, kao i poticanja međuvjerske mirotvorne suradnje (Merdjanova i Brodeur 2014: 16). Inače, institucionalni interreligijski dijalog odvija se na više razina i osobito je dinamičan u dijalogu teologa koji traže različite zajedničke točke kao polazište dijaloga. Javnost je veoma dobro informirana o djelovanju hijerarhijskih struktura s ciljem ostvarivanja institucionalnog međureligijskoga dijaloga.

Institucionalni međureligijski dijalog veoma je zastupljen u javnom diskursu i o njemu ima dosta objavljenih pisanih radova iz različitih rakursa (Zovkić 1998, 2010, Silajdžić 1999, 2003, Hafizović 2002, Šarčević 2003). Međutim, malo se govori i piše o izvaninstitucionalnom međureligijskom dijalogu koji se ostvaruje kroz svakodnevnu

komunikaciju ili razmjenu religijskih iskustava pripadnika različitih religijskih i etničkih skupina.

U znanstvenom diskursu Bosna i Hercegovina mnogo se češće predstavlja kao konfliktna zona te se, kroz različite pristupe, prikazuje utjecaj religijskih zajednica i njihova međusobna (ne)komunikacija u ratu devedestih godina prošlog stoljeća u Bosni i Hercegovini (Bax 1995, Sells 1998, 2003, Hayden 2002, Pace 2009). Na pitanje zašto se Bosna i Hercegovina češće prikazuje kao konfliktni, nego interakcijski prostor, teško je ponuditi kratak i jasan odgovor. Uzroci pristupa bosanskohercegovačkoj stvarnosti kao prijepornom i konfliktnom području mogu se svesti na dvije vrste ambicija: jedne su unutarnje bosanskohercegovačke, a druge su „ambicije (...) usmjerene na Bosnu izvana“ (Noel 2011: 37).

Unutarnje ambicije pojedinih etničkih i religijskih skupina su ponajviše izražene u polaganju prava na bosanskohercegovački prostor, koji bi prvotno bio povijesno pravo jedne od tri religijske i etničke skupine. U svakoj od njih ova je politika podgrijavana uvijek iznova stvaranjem nekih novih mitova koji bi trebali odgovoriti na pitanje „tko je legitimni vlasnik Bosne i Hercegovine i njene teritorije“ (Bringa 1997: 26). Poziva se na različite događaje i povijesna razdoblja kako bi se dokazalo „tko je vlasnik zemlje na osnovu toga, tko je tu prvi živio“ (ibid. 26).

Druge ambicije su interesi velikih sila čije je uplitanje u prošlosti i sadašnjosti bilo presudno za unutarnje odnose, ali i državno-pravno ustrojstvo Bosne i Hercegovine. Nisu to samo interesi susjednih država, nego i širi društveno-politički interes svjetskih sila, pa se postavlja i pitanje „koji su argumenti uistinu prevagnuli u glavama državnika Europe i Amerike da reagiraju na ratne sukobe u Bosni potezima koji ne samo što nisu riješili krizu, nego su je još mnogo više produbili“ (Noel 2011: 38).

Uz političke interese, na tumačenje bosanskohercegovačke povijesti i stvarnosti utječu stavovi pojedinih znanstvenika koji podržavaju utjecajnu Huntingtonovu (1998) teoriju sukoba civilizacija. Zatim, postoje i znanstveni radovi koji svjedoče snažnu političku konotaciju i ciljeve određenih interesnih skupina. Primjer za to je izrada američke političke studije o pozitivnoj ulozi religija u rješavanju sukoba *Religion, The Missing Dimension of Statecraft* u kojoj se „sve podlaže američkoj vanjskoj politici kao vrhovnom mjerilu“ (Zovkić 1998: 271). U interpretaciji povijesti i odnosa u Bosni i Hercegovini za valjane podatke uzimali su se, i još uvijek uzimaju, tekstovi koji su „mit prihvatili i predstavljali kao povijest a političku retoriku kao činjenične spoznaje“ (Bringa 1997: 8). Kako je o povijesti Bosne malo

pisanih podataka, mnoge radove o njenoj prošlosti prate „magle historijskog neznanja“ (Noel 2011: 38), pa su zato moguće razne interpretacije istih događaja.

Neosporno je da su povijest i sadašnjost Bosne i Hercegovine opterećene raznim prijeporima i sukobima koji neće biti prešućeni u ovom radu. Međutim, s konfliktima supostoje neprekidne komunikacije između pripadnika različitih etničkih i religijskih skupina (Bringa 1997, Lovrenović 2002, Baskar 2012).

\*\*\*

Iako je u ovom radu naglasak na izvaninstitucionalnom, predstaviti će se i širi kontekst institucionalnog međureligijskog dijaloga u Bosni i Hercegovini koji reprezentiraju lokalni svećenici i imami. Izboru teme izvaninstitucionalnog interreligijskog dijaloga doprinijelo je vlastito životno iskustvo interakcija s pripadnicima različitih religijskih i etničkih skupina, ostvarivanih na raznim područjima života. Kako ovaj dijaloški kontekst nisu istraživali domaći etnolozi, izbor teme potaknut je i potrebom predstavljanja uloge religija u bosanskohercegovačkom društvu unutar specifičnog prostora hodočasničkog odredišta.

Kada je riječ o osobnom interesu u odabiru teme, moram istaknuti da je ona proizašla iz jednostavnoga prijateljskog razgovora s bosanskim franjevcem. Dok smo nas dvojica pokušavali jedan drugome objasniti svoje viđenje složenih odnosa između etničkih i religijskih skupina u Bosni i Hercegovini, analizirajući kako svoju osobnu dušobrižničku odgovornost, tako i odgovornost političara, intelektualaca i hijerarhijskih vjerskih službenika za današnje stanje u zemlji u kojoj živimo, složili smo se kako je Bosna čudna zemlja u stanju stalne napetosti i sukoba. Ipak, na osnovi osobnih iskustava kontakata s pripadnicima drugih etničkih i religijskih skupina, zaključili smo da su prijepori obilježje zemlje u kojoj smo rođeni i u kojoj živimo, ali da istovremeno u svakodnevnom životu ljudi komuniciraju i održavaju prijateljske veze.

Moj sugovornik mi je ispričao, kao anegdotu koja ilustrira interreligijske komunikacije, kako je u Olovu tijekom cijelog rata 1990-ih godina jedna muslimanka zvonila na crkvi. Potom mi je prepričao susret neke njegove redovničke braće i muslimanke koja je zvonila. Prema njegovom kazivanju, fra Berislav Kalfić, tadašnji upravitelj svetišta, imao je prometnu nezgodu i završio u bolnici. U svetištu je ostao samo stariji fratar, fra Bernardin Matić. Franjevci iz susjednog samostana u Visokom došli su obići olovsko svetište i fra Bernardina. Kada su došli pred crkvu bilo je podne, vrijeme kada katolici, uz zvonjavu zvona, mole molitvu Anđeo Gospodnji. Na olovskoj crkvi zvonila je jedna žena. Po završetku

molitve i zvonjenja, fratri su joj prišli pozdravljajući uobičajenim katoličkim pozdravom u Bosni i Hercegovini, *Hvaljen Isus i Marija*. Žena im je oštro odgovorila: „Dobar dan! Mene se tako ne pozdravlja.“ Jedan od fratara ju je pitao: „Pa, kako zvoniš?“ Odgovorila mu je: „Pa, lahko. Vučem.“

Misleći kako je to još jedna od tipičnih anegdota koje šire bosanski franjevci, odlučio sam nazvati tadašnjeg upravitelja svetišta, fra Gabrijela Tomića. Fra Gabrijel mi je potvrdio istinitost ove priče rekavši kako je Naila Halilović, žena o kojoj je riječ, prije nekoliko minuta bila kod njega na kavi te kako bi mi, da sam nazvao koju minutu ranije, ona sama bila to ispričala. Iako sam već ranije dolazio u Olovo i čuo da muslimani dolaze moliti u svetište, ova priča sa zvonjenjem muslimanke u katoličkoj crkvi zvučala je kao obećavajuće istraživačko područje.

Odmah po prvom dolasku u Olovo 2008., uz susret s Nailom, osobito me se dojmio susret s Asimom Kopicem. Nakon razgovora s njime, olovsko svetište i interakcije katolika i muslimana postali su središtem mojih istraživanja. Asim Kopic bio je vlasnik jednog motela i, dok se obnavljalo svetište, udomio je fra Gabrijela besplatno na šest mjeseci u svom motelu. Tijekom tih šest mjeseci dolazile su i časne sestre koje su pomagale u svetištu. I njih je Asim besplatno ugošćivao u motelu. U razgovoru s Asimom nikako nisam mogao dokučiti razlog zbog kojega je primio fra Gabrijela. Kada sam već uviđao da pomalo pretjerujem s pitanjima, kroz šalu sam dobacio da je ipak malo čudno da jedan musliman drži pod svojim krovom šest mjeseci bosanskog fratra. Asim mi je odgovorio: „A što je tu čudno?“

Pokušavajući pisati ovaj rad, dok sam preslušavao tonske zapise, pisao transkripte i pokušavao etnografske podatke prenijeti u znanstveni diskurs, negdje u meni odzvanjalo je to ljudsko, jednostavno, samo po sebi razumljivo „što je tu čudno“ i „lahko – vučem“, kao izrazi samo-po-sebi-razumljivoga odnosa prema potrebi i religioznoj praksi pripadnika druge religijske skupine. U tom traganju i interpretaciji nastajale su mnoge nejasnoće, otvarala su se razna pitanja na koja u ovom radu možda neće biti dat dostatan odgovor i objašnjenje. Odmah u uvodu mogu reći da me vodila iskrena želja prikazati mikrosvijet, prije nekoliko stoljeća međunarodnog, a danas regionalnog hodočasničkog mjesta, u kojem katoličko marijansko svetište muslimanski stanovnici Gornjeg Olova nazivaju svojom crkvom i svojim dovištem.

Olovsko svetište nije izuzetak, nego je samo jedno među sličnim interreligijskim svetištima na području trusnog Balkana, gdje pripadnici različitih vjerskih i etničkih skupina u izvanrednim životnim uvjetima ostaju odani jednom svecu ili svetištu (Duijzings 2005: 65). Ne samo područje Balkana, nego i u drugim krajevima svijeta, od Indije, Nepala, Sri Lanka,



Vijetnama, Kine do Mediterana, postoje svetišta koja dijele pripadnici različitih religijskih tradicija, ostvarujući određene moduse religijske suradnje i transcendirajući etničke i kulturnoreligijske razlike (Albera i Couroucli 2012, Bowman 2012).

Naglasak u ovom radu je na hodočasničkom odredištu, svetom mjestu, koje je *raison d'être* hodočašćenja (Belaj, M. 2011: 243). Susret sa svetim u hodočasničkom mjestu dio je religioznog iskustva koje svoj specifičan izričaj nalazi u hodočasničkoj pobožnoj praksi. U ovom radu o interreligijskom svetištu, hodočasničkom odredištu jedne religijske skupine koju „koriste“ i pripadnici drugih religijskih skupina, polazi se od pretpostavke da pripadnici različitih religijskih zajednica imaju barem minimum zajedničkih vrijednosnih ideala o mjestu, a to je njegova svetost (Belaj i Martić 2014: 71).

U marijanskom svetištu sveto je poosobljeno u liku Djevice Marije, imenovane prema mjestu Gospa Olovska. Cilj ovoga rada je na osnovu objavljenih zapisa, neobjavljene arhivske građe i vlastitih podataka dobivenih terenskim istraživanjem predstaviti međureligijski dijalog u olovskom svetištu i pokazati njegov dugi povijesni kontinuitet. Uz prikaz povijesnog kontinuiteta interreligijskog svetišta, cilj rada je pokazati i kako pripadnici različitih religijskih zajednica svojim religijskim praksama i naracijama posvećuju ovo mjesto. U radu se traga i za odgovorima na druga pitanja. Kakva je komunikacija između hijerarhijskih predstavnika i posjetitelja svetišta koji pripadaju drugim religijskim tradicijama? Kako se uopće odvija izvaninstitucionalni međureligijski dijalog na lokalnoj razini između hijerarhijskih predstavnika religijskih zajednica? Koliko interreligijski karakter svetišta pridonosi njegovoj reputaciji?

U radu se propituje i kako međusobni kontakti i zajedničko „dijeljenje“ svetog mjesta u Bosni utječe na religijsku i etničku identifikaciju te kako se odvijaju drugi oblici dijaloga izvan hodočasničkog mjesta, koji su potaknuti komunikacijama ostvarenim u svetištu.

Danas su česti kontakti bosanskohercegovačkih vjerskih lidera na različitim razinama i njihovi kontakti usmjereni su na mirotvorstvo. Nasuprot ovom planiranom, nesvakodnevnom i političnom dijalogu, interakcije između pripadnika različitih religijskih skupina događaju se spontano, u svakodnevnom životnom prostoru, uz primordijalni cilj ostvarenja religioznog iskustva svetoga.

U interpretaciji interreligijskih interakcija u hodočasničkom mjestu transcendiranje religijskih granica promatra se i u kontekstu „življene religioznosti“ u čijem tumačenju dominiraju, s jedne strane, individualno i subjektivno iskustvo, a s druge strane, prožimanje i

odvajanje institucionalnih i izvaninstitucionalnih svjetonazora i pobožnih praksi. Religioznost uopće shvaćena je kao način osobnog življenja religije koji „obuhvaća ljudske stavove, čine i osjećaje kojima čovjek izražava svoj odnos prema svetome i božanskom“ (Hoško 2001: 381). Odnos prema svetome, u okviru življene religioznosti, razumijeva se kao individualno i konkretno tumačenje religijskih predodžbi i pobožnih praksi s fokusom na „iskustveni doživljaj svetoga“ (Jukić 1988: 74). Življena religioznost je „religiozni izričaj čovjeka u totalitetu njegova osobnog života i daje tom životu sadržaj, i to unutar zajednice kojoj čovjek pripada“ (Hoško 2001: 381).

Iako je življena religioznost pojedinca individualan religijski izričaj, ona se ne shvaća kao neka zasebna religija, nego se radi „o istoj religiji koja se kroz religioznost živi i prakticira drukčije od propisanog, ali u prožimanju s njime“ (Belaj, M. 2007: 48). U hodočašću i hodočasničkom odredištu pojedinac ima mogućnost da svoj pohod svetom mjestu usmjerava „prema svojem temeljnom referentnom okviru, subjektivnom iskustvu“ (Belaj, M. 2012: 14). Prožimanje službenih i izvaninstitucionalnih pobožnih praksi obilježava hodočašće i hodočasničko odredište, tako da su „na jednom polu vrlo formalizirano, čak i obvezujuće ponašanje, naspram suprotnom polu, gdje dominiraju neformalnost i neinstitucionalizirano ponašanje“ (Morinis 1992: 14).

Koncept življene religioznosti, polazeći od naglašenog individualnog i subjektivnog iskustva svetoga i prožimanja i preklapanja službenih i neslužbenih formi kulta i vjerskih predodžbi, jednako je podatan za interpretaciju hodočasničkog odredišta i unutar vlastite i unutar tuđe religijske tradicije. Naime, u oba slučaja, i u pohodu svetom mjestu pod nadzorom vlastite, i onda kad se radi o svetištu druge religijske skupine, posjetitelj svetišta u središte stavlja iskustvo svetoga i obavlja pobožne prakse koje nisu uvijek dio samo službenog kulta, nego i neslužbenog. Posjetitelj interreligijskog svetišta „postaje *bricoleur* koji manipulira objektima i znakovima unutar simboličkog teritorija i kombinira ih sa svojim vlastitim kulturalnim i religioznim posebnostima“ (Couroucli 2012: 9).

U ovom radu, izvaninstitucionalni se dijalog smješta unutar specifičnog fenomena hodočašća kao pobožne prakse, i hodočasničkog mjesta koje zajednički koriste kako katolici, tako i muslimani, a uz njih, iako u manjoj mjeri, danas to čine i poneki pravoslavni vjernici. Iako s pravoslavnim vjernicima nisu obavljani razgovori, povijesni podaci o svetištu svjedoče o njihovim boravcima i obavljanjima nekih religijskih praksi na tom mjestu. Pristup prikazu olovskog svetišta vođen je i misljuje kako, „dok su hodočasnička putovanja – po svojoj asketičnosti – prilično slična, sveta mjesta su napadno različita“ (Jukić 1988: 89). „Napadna

različitošću“ marijanskog svetišta u Olovu u odnosu na druga hodočasnička odredišta jest jedna od značajki koje ističu i kazivači od kojih su prikupljeni etnografski podaci. Polazeći od objavljenih pisanih radova i komparirajući ih s vlastitim etnografskim zapisima, olovsko svetište i interreligijski dijalog u njemu promatram kao praksu dugoga trajanja koja je živa i danas.

\*\*\*

Važan metodološki koncept primijenjen u ovom radu je autoetnografija (Hayano 2001). Pri prikupljanju etnografske građe, u meni se preklapala trojna pozicija: etnolog i kulturni antropolog – teolog – hodočasnik. Koristeći etnološke istraživačke metode i sudjelujući u hodočašću u Olovu, želio sam iz očista istraživanih postići razumijevanje stvaranja svetog mjesta. Tijekom prikupljanja etnografskih podataka, kroz poziciju istraživača u ulozi hodočasnika, nastojao sam vlastito doživljeno iskustvo u olovskom svetištu iskoristiti za razumijevanje specifičnog hodočasničkog religioznog iskustva, ostvarenog u ovom hodočasničkom odredištu kao izravan kontakt sa svetim.

Uz osobna hodočasnička iskustva u Olovu, koristio sam i iskustva s nekoliko hodočašća u Bosni i Hercegovini (Komušina, Stup i Međugorje), Hrvatskoj (Krasno), Italiji (Rim) i Francuskoj (Lisieux). Općenito mogu reći da nisam sklon hodočašću kao pobožnoj praksi, i kao hodočasnik sam u svako od spomenutih mjesta hodočastio po jedanput.

Etnografski podaci prikupljeni su od svih onih koji su na bilo koji način u korelaciji s olovskim svetištem: franjevac koji upravlja svetištem, lokalnog imama, katoličkih hodočasnika, muslimanskih stanovnika Olova, te trgovaca i ugostitelja koji u hodočasničkim danima nude svoje proizvode i usluge.

U radu se problematizira i pitanje istraživanja i interpretacije hodočasničkog iskustva kao dijela općeg i specifičnog religioznog iskustva koje prate mnoga metodološka i konceptijska ograničenja, imajući pritom u vidu da „problem bavljenja (hodočasničkim) iskustvima više leži u intradisciplinarnom vrednovanju istraživačkog iskustva antropologa samoga“ (Belaj, M. 2010: 8).

Slijedeći sve češći suvremeni znanstveni pristup istraživanju raznih etnoloških tema, i u ovom radu pristup je interdisciplinarni. U promišljanju o utemeljenju i ostvarenju izvaninstitucionalnog međureligijskog dijaloga, koriste se i radovi iz drugih znanstvenih disciplina koje se bave interreligijskim dijalogom i iskustvom svetoga: sociologije religije, povijesti i teologije. Osobito su teolozi i službeni predstavnici raznih religijskih zajednica u

međusobnoj komunikaciji tražili osnovu na kojoj valja graditi međureligijski dijalog i način na koji ostvariti interakcije unutar vlastitih dogmatskih i pastoralnih konteksta.

Sve tvrdnje i definicije iznesene u ovom radu shvaćam kao radne i primjenjive samo na jedno hodočasničko mjesto u središnjoj Bosni. One su formulirane na osnovi kulturnoantropoloških teorija i metoda, povijesnih izvora, etnografskih podataka i vlastitog iskustva. Budući da je cilj ovoga rada pokazati međureligijski dijalog u jednom specifičnom kontekstu hodočasničkog mjesta, te da je hodočasničko iskustvo temeljeno na pojedinačnim i subjektivnim religioznim iskustvima svetoga, i interpretacije u ovom radu ne shvaćaju se kao konačne i opće, jer se „stvarnost čak i u istoj kulturi shvaća, doživljava i interpretira na više načina“ (Belaj, M. 2012: 61). Zato se i interpretacija u ovom radu shvaća samo kao jedna od mogućih interpretacija interreligijskog svetišta i u njemu ostvarenog međureligijskog dijaloga.

## 2. TEORIJSKO UTEMELJENJE PRISTUPA MEĐURELIGIJSKOM DIJALOGU U HODOČASNIČKOM MJESTU

Teorijski okvir ove teme prije svega određuju sada već brojni radovi o tzv. Dijeljenim svetištima (*shared shirnes*) u okviru antropologije hodočašća, poddiscipline etnologije i kulturne antropologije. U fokusu su ovih radova svetišta, u pravilu hodočasnička odredišta, koja dijele pripadnici dviju ili više religijskih tradicija, a istraživači pozornost usmjeravaju na „propusnost granica koje dijele njihove religijske zajednice“ (Albera 2012: 219). Ova, kao i sva hodočasnička odredišta, „počivaju na ideji da postoje osobita mjesta gdje je sveto toliko blizu da je s njime moguće ostvariti izravan susret“ (Belaj, M. 2012: 35). U traganju za svetim, hodočasnik pristupa svetištu kao svetom mjestu u kojemu želi doživjeti „dodir s božanskim u obliku posebnih moći za koje se smatra da prebivaju na tom svetom mjestu“ (McKvitt 1991: 93).

Tumačenje svetosti mjesta povlači pitanje „je li mjesto sveto samo po sebi ili ga hodočasnici čine svetim“ (Belaj, M. 2010: 8). Da hodočasnici čine mjesto svetim sukladno je „dominantnom stajalištu (suvremenih) antropološki orijentiranih istraživača hodočašća i hodočasničkih mjesta“ (ibid.). Opći antropološki stav je da se sveto mjesto razumijeva tako da njegova svetost nije kategorija zadana sama po sebi, već se mora obnavljati kako bi postojala.

„Svetost nije nešto dano i stalno, već mora neprestance biti stvarano i obnavljano. Hodočasnik mora uložiti svjesni napor da upotrebljava odgovarajuće simbole, mitove i obrede kako bi oživio iskustvo hodočašća i učinio stvarnim svetost mjesta.“ (McKevitt 1991:79)

Novija antropološka istraživanja o hodočašću i svetim mjestima ne promatraju svetost kao stvarnost odvojenu od sveukupnog iskustva i svakodnevnog života religioznih ljudi, nego polaze od mišljenja da je svetost „stvarnost s osobitim kvalitetama, koja je (samo) dio hodočasnikove (ukupne) konceptualizacije svijeta, ukorijenjene u kulturu kojoj on pripada, ovdje i sada“ (Belaj, M. 2012: 41).

Kada se govori o svetosti mjesta iz perspektive hodočasnika, odnosno o polazištu onih koji pristupaju hodočasničkom mjestu kao prostoru susreta sa svetim, konstatira se da svetište posjeduje određenu duhovnu privlačnost (*spiritual magnetism*) (Preston 1992: 33):

„[J]edan zajednički nazivnik je *duhovni magnetizam*, koji se može definirati jednostavno kao moć hodočasničkog svetišta da privuče vjernike. Ne radi se o intrinzičnoj 'svetoj'

kakvoći misterioznog podrijetla koja objektivno zrači iz mjesta hodočašća; nasuprot tome, duhovni magnetizam proizlazi iz ljudskih pojmova i vrijednosti, kroz povijesne, geografske, društvene i druge sile koje se okupljaju u svetom središtu“ (ibid. 33).

Duhovni magnetizam mjesta „može postati tako snažan da pređe kulturne granice skupine i tako privuče hodočasnike mnogih pripadnosti“ (Morinis 1992: 5).

Ono što snaži privlačnost hodočasničkog mjesta i što potiče hodočasnike na ponovni dolazak u svetište su osobna iskustva svetoga doživljena u tom svetištu, informacije kroz razne tiskovine, televizijske emisije, internetske portale, darovani predmeti iz svetišta i slično, a putem kojih se stvara odnos prema svetištu:

„Hodočasnik unaprijed zna u kakvo odredište ide i zašto hodočasti, jer se proces upisivanja značenja u mjesto ne odvija isključivo unutar fizičkog prostora tog mjesta, već svugdje gdje postoje oni koji se tim prostorom koriste.“ (Belaj, M. 2012: 231)

Ovo mišljenje suprotno je razumijevanju svetišta koje zagovaraju Eade i Sallnow (1991) u zborniku *Contesting the Sacred. The Anthropology of Cristian Pilgrimage*, gdje su u uvodnom tekstu napisali:

„Moć svetišta, stoga, velikim dijelom proizlazi iz toga što je ono gotovo kao religijski prazna posuda, obredni prostor u koji je moguće staviti različita značenja i prakse. (...) Sveto središte tada, u toj perspektivi, javlja se kao posuda u koju hodočasnici pobožno liju svoje nade, molitve i čežnje.“(ibid. 15)<sup>1</sup>

Koncept svetišta ima svoje izvorište u etskoj perspektivi koju su usvojili Eade i Sallnow, zanemarujući pritom emsku, odnosno hodočasničku perspektivu, prema kojoj sveto mjesto nije konstrukt, nego svetost iz njega zrači sama po sebi. Za razliku od pristupa Eadea i Sallnowa, u konstrukciji hodočasničkog Međugorja Marijana Belaj (2012) je pošla od obiju perspektiva, emske i etske, da bi pokazala kako hodočasničko mjesto izgleda iz obiju perspektiva i kako je emska perspektiva važna za razumijevanje hodočasničkog sagledavanja hodočasničkog mjesta. U svom istraživanju usporedila je dva različita posjeta hodočasničkom mjestu. Prvi put je pristupila hodočasničkoj lokaciji u skupini hodočasnika, a drugi put samo sa skupinom istraživača. Kao zaključak iznijela je da, dok su kod prvog posjeta

---

<sup>1</sup> Koncept svetišta kao religijski prazne posude proizašao je iz istraživačke pozicije službenika-pomagača koju je zauzeo John Eade tijekom istraživanja u Lourdesu i takav je stav „utemeljen na njegovu subjektivnom iskustvu koje proizlazi iz odabrane istraživačke pozicije“ (Belaj, M 2010: 11).

„neminovno bili uvučeni u hodočasnički diskurs, u drugom nas je posjetu mjesto bez hodočasnika, bez hodočasničkih kategorija, kozmologija i iskustava, neminovno udaljilo od njegova hodočasničkog karaktera, od biti koju mu pridaju hodočasnici – ono je za nas tada bilo 'religijska praznina'. Razlog tomu je sama istraživačka pozicija kojoj je primarni motiv istraživački (a ne hodočasnički) i čiji je ishod uvjetovan situacijski (a ne religijskom konstantom).“ (ibid. 231)

Hodočasničko odredište je, kao i svaki drugi korišteni prostor,

„ispisan prostor koji implicira da ljudi na trajan način 'upisuju' svoju prisutnost na svoje okruženje. (...) [A] odnos između ljudi i njihovog okruženja obuhvaća više od pridruživanja značenja prostoru. Uključuje prepoznavanje i kulturnu elaboraciju uočenih vlastitosti okoliša na uzajamno konstituirajuće načine kroz naracije i praksu.“ (Low i Lawrence-Zuniga 2007: 13-14)

Prenoseći ovo mišljenje na hodočasničko odredište, može se reći da hodočasnik „svoj doživljaj i razumijevanje u hodočasničko mjesto upisuje praksama, naracijama, materijalnim predmetima poput zapisa, votiva ili osobnih predmeta koje ostavlja u svetištu“ (Belaj, M. 2012: 41). Naracijama o svetom i religijskim praksama u svetištu posjetitelji sakraliziraju mjesto i prostor ostvarujući „fizičko iskustvo onoga što je prije bilo poznato samo kroz svete naracije ili njihove vizualne ilustracije“ (Coleman i Elsner 1995: 204). Hodočasničke naracije vezane za hodočašća i svetište dio su kulturnog konteksta i njihova specifičnost je u hodočasničkom doživljaju i tumačenju svetog kao ideala, lociranog u hodočasničkom mjestu.

„Više općenito, ovdje nalazimo ono što se zove hodočasnički kôd koji leži u osnovi koncepata i praksi hodočašća u kulturi. Kroz pjesme, umjetnička djela, priče, drame, i slično, ovaj kôd upravlja poruke o relativnoj važnosti hodočašća kao osobne prakse, obrise razina svetih mjesta u kulturi, i semantičku povezanost hodočašća s drugim kulturnim kategorijama.“ (Morinis 1992: 22-3)

Sveta mjesta obavijena su i posvećenim memorijama nastalim u naracijama o događajima i pojedinim lokacijama u kojima religiozni pojedinac ili skupina prepoznaje djelovanje svetoga. Najčešće su to predaje o postanku svetišta, intervencijama svetoga tijekom hodočašća u prošlim vremenima – „može biti smatrano da se to događa iz drevnog, udaljenog i posvećenog vremena prošlosti koja je povijesno sjećanje lokaliteta“ (Sparks 2011: 42).

Razni oblici usmenih kazivanja, predaje i legende<sup>2</sup>, vezane su uz svetišta i u njima uz pojedine kultne objekte. Uz termin predaje i legende, veoma mi je blizak pojam *predanja*, jer se koristi u bosanskohercegovačkoj folkloristici i sinonim je za predaje. Prema Palavestri (1991: 40), predanja o religijskoj tematici nazvana su *historijsko-religijska predanja* i pričaju o povijesnim i svetim osobama, bogougodnicima, bogomoljama, crkvama i džamijama. To su razna pričanja o kulturnim objektima i mjestima koja se štiju i žive u sjećanju naroda, kao i u njegovim usmenim predanjima. Religijska predanja nastaju kada se kazivač

„naizmjenično okreće zbilji historijskog događanja i ličnosti koja u njemu sudjeluje, pa mašti i tradicijskom, odnosno religijskom vjerovanju iz koga crpi građu za svoje kazivanje, da bi se opet vratio formulaciji realnoga svijeta.“ (ibid. 131)

U interakcijama pripadnika različitih religijskih skupina, dijeljenje naracija o svetom lociranom u mjestu osnažuje svetost mjesta i potiče pojedince i skupine na pohod svetištu i obavljanje rituala na lokacijama povezanim sa svetim. Svi oni u sveto mjesto unose svoje vlastite percepcije i utječu na kvalitetu hodočasničkog mjesta.

## 2.1. Različitost diskursa upisanih u sveta mjesta

Hodočasnička odredišta ne koriste samo hodočasnici, nego i druge skupine kojima prvotni cilj nije posjet svetištu iz religioznih motiva. One u svetište ulaze s vlastitim motivima i pridaju mu različita značenja ovisno o poziciji i ciljevima zbog kojih koriste svetište. Međutim, i sami hodočasnici ne pristupaju hodočasničkom odredištu na isti način: „[Č]ak i oni koji posjećuju isto mjesto, sudjeluju u mnoštvu često nespojivih interpretacija. (...) Iako je hodočasničko središte fiksno u prostoru, nije fiksno u značenju“ (Coleman i Elsner 2002: 202). Mnoga značenja i razumijevanja hodočasničkog mjesta proizlaze upravo iz različitih pozicija svih onih koji su na bilo koji način povezani sa svetištem:

„Načini 'korištenja' hodočasničkog mjesta zrcale šarolik repertoar razumijevanja i značenja koja u njega unose religijski stručnjaci, službenici svetišta, hodočasnici različitih kategorija i drugi posjetitelji, lokalno stanovništvo, trgovci ugostitelji i svi ostali uključeni u njegovo oblikovanje.“ (Belaj, M. 2012: 44)

---

<sup>2</sup> Termini predaje i legende, kao usmene forme, veoma su bliski u značenju jer sadrže nadnaravne elemente i vjerovanja u čuda, ali legendama je unutarnji „iskaz različit od predaja: ne unose strah i nesklad, nego vjeru u Božja i svetačka čuda; nastoje uspostaviti red i harmoniju, pa im je i stil drugačiji od predaja“ (Bošković Stulli 2006: 23-4)



Jednako tako oblikovanje i razumijevanje hodočasničkog mjesta koje dijele pripadnici različitih religijskih skupina mora se promatrati u interakcijama svih njegovih korisnika, uz specifičnosti religijskog pluralizma kakav nude ova odredišta:

„Da bi se shvatilo značenje (...) kontinuiteta religioznog pluralizma, nužno je razmotriti interakciju koreografije svakodnevnog života u svetištu sa službenijim koreografijama koje uspostavljaju vjerske vođe i ustanove.“ (Albera 2015: 98)

Jedna od karakteristika hodočasničkog odredišta je da sveto mjesto može upiti i reflektirati mnogostruke religijske diskurse, kao i one nereligijske. Time hodočasničko odredište pokazuje svoj univerzalistički karakter (Eade i Sallnow 1991: 15). Univerzalnost i pluralnost hodočasničkog odredišta ne umanjuju njegovu jedinstvenost u odnosu na druga svetišta, nego pokazuju kako se „univerzalizirajuće kulture 'vjerovanja' nalaze u napetosti s parohijalnim kulturama ukorijenjenim u 'mjestu'“ (Coleman i Elsner 1995: 206).

Univerzalizam svetišta odražava „pluralitet glasova svih onih koji su uključeni u oblikovanje (...) toga hodočasničkog odredišta“ (Belaj, M. 2012: 237). Interreligijska svetišta, kao i sva druga hodočasnička mjesta, oblikuju svi njihovi korisnici. Svetište upija i uzvraća njihove diskurse koji ne moraju nužno voditi skladu, nego odražavaju razne prijepore. Zato korisnici svetoga mjesta ostvaruju određene stupnjeve zajedništva, a u društveno-političkim (ne)prilikama ovom zajedništvu može se dogoditi „obrat iz relativne simbioze u sukob“ (Dujizings 2005: 16). Prijepor se pojavljuje jer „dijeljenje nije nikada sasvim odijeljeno od elemenata koji potencijalno vode do nadmetanja i sukoba“ (Albera 2012: 243). Različitost diskursa posredovanih unutar dijeljenog svetog mjesta tako može težiti zajedništvu ili razdvajanju. Ovo mišljenje je na tragu dviju dominantnih antropoloških paradigmi u interpretaciji hodočašća i hodočasničkog mjesta (prema Belaj, M. 2012: 22-33).

Prvu paradigmu predstavlja interpretacija hodočašća kao svojevrsnog zajedništva, *communitas* (Turner i Turner 1978). Kako navode Turnerovi, hodočašće je „sjajno liminalno iskustvo religioznog života“ (ibid. 7) jer „hodočasnik traži privremeno oslobađanje od struktura kojima je obično vezan“ (ibid. 9). Promatran u kontekstu identiteta, „*communitas* je spontan, neposredan, konkretan. (...) Ne stapa identitete (...), teži univerzalizmu i otvorenosti“ (ibid. 250-251). Prema prijevodu Marijane Belaj (2010: 9) *communitas* je „stanje spontanog i jednakosnog zajedništva.“

No nakon što su brojne studije pokazale kako se Turnerov *communitas* ne može potvrditi kao temeljna značajka hodočašća (usp. Belaj, M. 2012: 27-28), u antropologiju hodočašća „paradigmatski obrat“ (ibid. 29) uveli su britanski antropolozi Eade i Sallnow (1991). Oni su pošli od toga da se hodočašća ne mogu tumačiti samo kao područja društvenih odnosa, nego i kao “područje sukobljenih diskursa” (*realm of competing discourses*) koji

„mogu supostojati ili natjecati se s alternativnim diskursima. Te različite diskurse s njihovim višestrukim značenjima i razumijevanjem različite kategorije donose u svetište. (...) [S]vaka skupina pokušava interpretirati postupke i motive drugih u kategorijama svojeg vlastitog specifičnog diskursa.“ (Eade i Sallnow 1991: 5)

Eade i Sallnow hodočasničko odredište definiraju kao “arenu za međugru raznolikih uvezenih percepcija i razumijevanja, u nekim slučajevima međusobno fino diferenciranih, u drugima radikalno polariziranih” (1991: 10).

U kritikama fokusiranja na diskurzivni prijemor, kako su ga postavili Eade i Sallnow, ističe se da

„zbog sužena fokusa zbornika, [isključivo na hodočašće kršćanske tradicije] ali i potrebe za novom paradigmom, drukčijom od Turnerove, prenaplašena je usmjerenost na odnose među skupinama i u vezi s njima na ideju diskurzivnih prijepora. (...) Tako predstavljeno hodočašće je 'kontekst za zastupanje i snaženje ideja' (Coleman 2002: 359), katkada i ideološka bojišnica, pri čemu razumijevanje individualnih hodočasničkih kategorija i kozmologija, hodočasničkih praksi koje imaju vlastito unutarnje značenje te individualnog (religijskog) iskustva hodočasnika ostaje izvan okvira te paradigme.“ (Belaj, M. 2012: 32)

Međutim, sučeljavajući pojedina tumačenja ovih autora, Turnera s jedne strane i Eadea i Sallnowa s druge, i njihova pojašavanja vlastite paradigme, Marijana Belaj pokazuje kako ove dvije paradigme „nisu toliko suprotstavljene kako se može činiti“ (Belaj, M. 2012: 33). Naime, ona ističe da Turner *communitas* tumači kao težnju univerzalizmu i otvorenosti, a ne kao ujednačavanje identiteta, što odgovara ideji o univerzalizmu hodočasničkog mjesta Eadea i Sallnowa (ibid.)

Univerzalizam svetišta pokazuje da hodočasnička odredišta ne teže uniformiranosti, nego pluralnosti diskursa. „Otvorenost svetišta namjerno je održavana djelovanjima i međudjelovanjima konstituenata kojima je cilj omogućiti izostanak uniformnosti vjerovanja i

praksi“ (Bigelow 2012: 39). Univerzalizam svetišta, shvaćen kao njegova sposobnost da ne ujednači i ne upije, već da uzvratiti pluralnost diskursa svih onih koji su na bilo koji način korisnici svetog mjesta, podloga je interreligijskim hodočasničkim odredištima.

## 2.2 Hodočasničko odredište kao sveto mjesto – zajednički ideal pripadnika različitih religija

U svojoj definiciji hodočašća i hodočasničkog mjesta Morrinis (1992) ističe:

„hodočašće je putovanje na koje se osoba upušta u potrazi za mjestom ili stanjem za koje vjeruje da utjelovljuje vrijednosni ideal. U najkonvencionalnijem slučaju, cilj hodočašća je stvarno svetište koji se nalazi na nekoj određenoj geografskoj točki. (...) [T]a hodočasnička mjesta utjelovljuju intenzivirane verzije kolektivnih ideala kulture.“ (ibid. 4)

Jednako tako i kod hodočasničkih odredišta koja dijele različite religijske skupine, njihovo zajedničko korištenje istog svetišta „nesumnjivo implicira dijeljenje barem nekih vrijednosti i ideala“ (Belaj i Martić 2014: 60). Ova svetišta u pravilu su hodočasnička odredišta pod nadzorom jedne, a koriste ih i pripadnici druge religijske skupine, i oni „dijele temeljnu ideju hodočasničkog mjesta – njegovu svetost“ (ibid. 71).

Na ovakva hodočasnička mjesta upozorili su već Edith i Victor Turner (1978) istražujući kršćanska hodočašća i hodočasnička odredišta, nazivajući dijeljena svetišta „rijetkim i zanimljivim izuzecima“, i objašnjavajući ih iz rakursa spasenjskih religija koje,

„iako u načelu sveopće, u praksi podižu korporativne zidove koji ih štite od nepripadnika. Ta se ekskluzivnost odražava u sustavu hodočašća. Uz rijetke i zanimljive izuzetke, hodočasnici različitih povijesnih religija ne posjećuju svetišta jedni drugih, i ni u kom slučaju ne pronalaze spasenje *extra ecclesia*.“ (ibid. 9, istaknuli V. i E.T.)

Međutim, prema današnjim kulturnoantropološkim istraživanjima svetišta koja dijele pripadnici različitih religijskih skupina, može se reći da dijeljena svetišta nisu rijetka, a u posljednje vrijeme sve su više u fokusu kulturnih antropologa.

### 2.2.1. Određenje pojma interreligijsko svetište

Interreligijska svetišta su „sveta mjesta na kojima više religijskih skupina vrši pobožne prakse, često unutar istog prostora i u isto vrijeme“ (Couroucli 2012: 1). Interreligijska kvaliteta svetišta proizlazi iz načina korištenja hodočasničkog odredišta i međusobnih komunikacija različitih religijskih skupina u i oko svetišta:

„[R]itualne, narativne i administrativne arene razmjene proizvedene su i utemeljene u zajedničkim svetim mjestima. Kvaliteta tih interakcija ključni je pokazatelj stupnja sukoba ili suradnje na takvim mjestima, te načina na koje ta mjesta utječu na zajednice u kojima je svetište smješteno.“ (Bigelow 2012: 25)

Kvaliteta interreligijskih interakcija u svetištima koja zajednički koriste pripadnici različitih religijskih skupina može biti izražena kroz različite oblike i stupnjeve međusobnih interakcija: od sudjelovanja u samom središtu službenog slavlja jedne skupine, kakvo je prisustvo i obavljanje rituala muslimana u katoličkoj liturgiji (Albera i Fliche 2012), do „minimalne razine dijeljenja“ (Albera 2012: 234). Potonje je slučaj s interakcijama poput pomoći u gradnji i zaštiti kulturnih objekata susjedne religijske skupine tijekom ekstremnih situacija, kao što je bilo tijekom ratnih događanja u Bosni i Hercegovini (Baskar 2012). Religijska kvaliteta interreligijskih odnosa u Bosni i Hercegovini, promatrana u kontekstu sudjelovanja muslimana i pravoslavnih u katoličkoj liturgiji, najsnažnije je izražena u crkvi sv. Ante u sarajevskom naselju Bistrik. Tu muslimani i pravoslavni daju misne stipendije, pale svijeće i ostavljaju razne darove tijekom svojeg hodočasničkog obilaska ove katoličke crkve u istom itinerariju sa sufijskim grobom *Turbe sedam braće* i pravoslavnom crkvom. Sličan je način sudjelovanja i miješanja pravoslavnih i muslimana s katolicima u euharistijskom slavlju u svetištu sv. Ive u Podmilačju, u okolici Jajca.

Bosanskohercegovačka, kao i druga interreligijska svetišta, u pravilu su hodočasnička odredišta. Fenomen interreligijskih hodočašća i svetišta je „drevan i raširen, iako često uglavnom neprimijećen. (...) [P]roteže se od Balkana do Irana i od Maroka do Indije“ (Sparks 2011: 20). Brojnost uglavnom nedavno objavljene literature pokazuje aktualnost teme interreligijskih svetišta za tumačenje globalnih i lokalnih društveno-političkih, kulturnih i religijskih odnosa u različitim dijelovima svijeta.

Iako je među prvima, malo je korištena studija Harjota Oberoia *The Construction of Religious Boundaries. Culture, Identity, and Diversity in Sikh Tradition* (1994). Istražujući

interreligijske odnose muslimana i hindusa u tradiciji Sikha u 19. stoljeću u Indiji, Oberoi je istaknuo da interreligijska svetišta u ovom dijelu svijeta postoje na specifičnoj osnovi razumijevanja religiozne pripadnosti i same religije, jer su „narodi potkontinenta nastavili sa svojim obredima, hodočašćima i činima religiozne pobožnosti bez objektiviranja religije u ekskluzivnu stvarnost“ (ibid. 13). Zato su „religiozne kategorije kao što su 'Hindus', 'Musliman' i 'Sikh' bile dvoznačne i fluidne, nisu imale čistu formu“ (ibid. 419).

Zbog specifičnosti složenog kastinskog odnosa i fluidne etničke i religijske identifikacije u Indiji, za promatranje međureligijskoga dijaloga u interreligijskim svetištima u Bosni i Hercegovini korisnije su studije iz zemljopisno bližih područja, gdje su snažnije objektivizirane religijske i etničke identifikacije skupina koje sudjeluju u interreligijskoj komunikaciji u kršćansko-muslimanskim svetištima Balkana i Mediterana. Među takvima je studija o interreligijskim svetištima na Kosovu, koju je nizozemski antropolog Ger Dujzings objavio u srpskom prijevodu pod naslovom *Religija i identitet na Kosovu* (2005; izvorno izdanje je iz 2000). Rad je plod autorovog istraživanja krajem osamdesetih godina prošloga stoljeća i bavi se odnosima između lokalnih katolika Hrvata i Albanaca, muslimana Albanaca, pravoslavnih Srba i Roma (potonje Dujzings naziva Ciganima). U žarištu istraživanja bili su odnosi između tih skupina, a autora je prije svega zanimala uloga rituala u nastajanju i ocrtavanju etničkih i religijskih identiteta u mješovitim svetištima na Kosovu, među kojima su srpsko-pravoslavni manastiri Gračanica i Zočište i rimokatoličko marijansko svetište u Letnici, gdje žive Hrvati. Dujzings na istraživanom području zaključuje da religija i ritual pomažu, s jedne strane, da se ustanove oblici zajednice koja prelazi etničke granice, a s druge strane, da se razdvoje, razgraniče i ocrtaju etnički identiteti (ibid. 51).

U najširem smislu, interreligijsko svetište „jednostavno označava istovremeno korištenje istog mjesta“ (Bowman 2012a: 8). U literaturi na engleskom jeziku za označavanje svetišta koja dijele dvije ili više religijskih skupina najučestalija su dva termina: dijeljena (*shared*) i mješovita (*mixed*) (usp. Albera i Couroucli, Bowman 2012). Antropolog Glenn Bowman piše kako radije koristi pojam mješovita (*mixed*) nego dijeljena (*shared*) jer je termin dijeljenja veoma problematičan multivalentan termin

„budući da 'dijeljen' podrazumijeva prijateljstvo koje se, smatram, ne može pretpostavljati (...) dok 'miješanje', na primjer, ne pretpostavlja ni antagonizam ni sinkretizam, već jednostavno označava istovremeno korištenje istog mjesta.“ (Bowman 2012a: 8)

Iako se terminima „dijeljeno“ ili „mješovito“ svetište označava stvarnost zajedničkog korištenja istog mjesta od strane pripadnika različitih religijskih skupina, mislim da je pojam interreligijskog, odnosno međureligijskog svetišta bliži hrvatskom javnom diskursu i jasnije izražava o kakvim se mjestima radi. Međutim, to ne znači da se u ovom radu neće koristiti i termin dijeljenog svetišta, jer ovaj termin je udomaćen u radovima kulturnih antropologa i on izražava istu stvarnost kao i pojam interreligijsko svetište. Zato se ova dva termina u ovom radu koriste kao sinonimi.

Uz ova dva termina, o prirodi ovih svetišta govori i termin „ekumensko svetište“ koji u studiji o Kosovu koristi Dujzings (2005: 16). Ipak, udomaćenost i široka upotreba termina međureligijskog i interreligijskog dijaloga sponatno i snažnije usmjeravaju pozornost na različite oblike komunikacije pripadnika različitih religijskih tradicija. Zato termini „međureligijsko“ i „interreligijsko svetište“ stavljaju u žarište sveto mjesto u kojemu pripadnici dviju ili više religijskih skupina obavljaju pobožne prakse s vjerom u prisutnost svetoga i njegovu lociranost u tom mjestu.

Zbornik *Sharing Sacred Space in the Mediterranean. Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries* uredili su Dionigi Albera i Maria Couroucli (2012) obrađujući dijeljena svetišta na području Mediterana. Sami ističu da je studija „zasnovana na etnografskom i povijesnom istraživanju kroz vrijeme i kulture iz perspektive *longue durée*, [te] želi biti prva komparativna studija mješovitih praksi“ (Couroucli 2012: 5). U ovom zborniku ispituju se razni načini ostvarivanja interreligijskih odnosa vezanih uz svetišta, a osobito se ističe miješnje praksi u samim svetištima. Jasno ističući činjenicu dugog povijesnog trajanja svetišta koje dijele pripadnici različitih religijskih skupina u području Mediterana, autori u zborniku „upućuju na mnoštvo pojmova koji se donekle preklapaju: mješovito štovanje, dijeljenje, hibridnost, ukrštanje“ (Albera 2012: 220), jednako tražeći i operabilnost drugih koncepata poput sinkretizma (ibid.). U zborniku je skupljen

„dovoljno velik korpus podataka da bi se moglo iznijeti niz općih napomena o podjeli svetog prostora, o praksama i društvenosti, kao i o interakciji između aktera i struktura koje su posvećene kultu.“ (ibid. 234)

Radovi iz ovog zbornika nude bogate podatke o sličnostima oblika interreligijskih dijaloga, a ističu posebnosti pojedinih svetišta u zemljama Mediterana, kao i u Bosni i Hercegovini (usp. Baskar 2012). Pojmovi i koncepti koje autori pojedinih radova u ovom zborniku navode „nisu bez određene nejasnoće, upućuju na različite aspekte (mjesta, ljudi,

prakse, vjerovanja) s nejednakim stupnjevima preciznosti“ (Albera 2012: 220). Radovi nude mnogostruke pristupe u interpretaciji miješanja i dijeljenja svetih mjesta: „[I]zražavajući kompleksnost društveno-političkih konteksta, ove figure lokalnih dionika artikuliraju međuigru lokalnih i supralokalnih razina“ (Valchinova 2012: 87).

Moglo bi se reći da se u interpretaciji o dijeljenim svetištima ocrtavaju dvije osnovne razlike u kojima je, s jedne strane, u središtu prijepor izražen različitim terminima kao što su *višeznačni prostori (ambiguous space)*, *konkurentska dijeljenja* i *antagonistička tolerancija* (Hasluk 1929, Hayden 2002), dok je, s druge strane, naglasak na interakcijama u formi dijeljenja – *dijeljenje svetinja* (Bowman 2012, Albera i Couroucli 2012, Belaj i Martić 2014).

### 2.2.2. *Communitas* – zajedništvo u interreligijskim svetištima

Kako je Marijana Belaj (2012) sustavno prikupila i analizirala koncept *communitasa* iz raznih Turnerovih radova, nadalje će se u objašnjenju ovoga koncepta slijediti njezin prikaz. O Turnerovu *communitasu* sažeto se može reći sljedeće:

„Napuštanje svjetovnih uloga i statusa, odnosno ukidanje svih razlikovnih značajki društvene strukture (*anti-structure*) tijekom liminalnog razdoblja, dovodi do privremenog, sponatnoga i ravnopravnog zajedništva pojedinaca, do njihova neposredovanog i zajedničkog iskustva jedinstva (*communitas*).“ (Belaj, M. 2012: 25)

Hodočasnici koji polaze iz različitih socijalno-geografskih područja zbog

„bezbrojnih nesreća izazvanih najrazličitijim okolnostima i nada koje nude paradigme i simboli religije, slijevaju se u 'jedinstvo zasebnih ali sličnih emotivnih dispozicija' – hodočasnik postaje dio gomile sličnih, a sličnost i intencija koja se pripisuju ritualu stvara zajedništvo osjećaja, odnosno *communitas*.“ (Turner i Turner prema ibid. 26)

Također, Turner navodi:

„Društveni modalitet svojstven svim hodočašćima je kompromis između strukture i jednakosti [*communitas*], pri čemu jedno stalno potvrđuje drugo, što je, rečeno teološkim rječnikom, oprost od grijeha, u kojem se razlike prije prihvaćaju i toleriraju nego produbljuju prema agresivnoj opoziciji.“ (Turner 1974a: 208 prema ibid. 26)

Prihvatanje i toleriranje razlika unutar zajedništva ostvarenog tijekom hodočašća i u hodočasničkom mjestu koje dijele pripadnici različitih religijskih skupina, kako navodi Dujzings na primjeru kosovskih svetišta, omogućuje „određen stupanj *communitasa* [koji] je veoma krhka i nesigurna stvar koja se, u izvjesnim političkim uvjetima, može preokrenuti u svoju suprotnost“ (2005: 16). Iako krhak, *communitas* se ostvaruje u dijeljenju mjesta i obavljanja rituala, pa i onda kada se hodočasnici različitih religijskih skupina „susreću u relativnoj harmoniji, ali bez neposrednog dodira“ (ibid. 100). Dujzings ipak na kraju zaključuje da se u hodočasničkom mjestu zajedništvo ostvaruje, a „oblici hodočašća i slavljenja svetaca su se stopili uprkos činjenici da su različite etno-religijske grupe neposredno bile u žestokom sukobu“ (ibid. 118).

Vjernost određenim praksama i mjestima, tijekom ratnih sukoba i uprkos njima, zabilježena je i u Bosni i Hercegovini. Tijekom žestokih sukoba u Sarajevu pripadnici različitih religijskih tradicija su posjećivali *Turbe sedam braće*, crkvu sv. Ante i Staru pravoslavnu crkvu na Baščaršiji. „Sveta mjesta ne moraju uvijek odražavati dinamizam širih društvenih odnosa“ (Sparks 2011: 342). Jednako tako, *communitas* ili neke njegove značajke u hodočasničkim odredištima mogu biti mnogo otporniji na pritisak i prijemor unutar šireg društvenog konteksta.

Uz zajedništvo u i oko svetišta, postoje i različiti interpretacijski ključevi u kojima se mogu tumačiti prožimanja vjerovanja raznih religijskih tradicija:

„Različita tumačenja istih predmeta i radnji sredstvo su koje skupinama, čije se religijske koncepcije i prakse mogu činiti nesumjerljivim, omogućuje da se sa štovanjem okupe oko istog mjesta, dok su mimikrija, oponašanje, odricanje i izbjegavanje temeljne strategije miješanja nominalo nesumjerljivog u i oko istog mjesta.“ (Bowman 2012a: 4-5)

2.2.3. Višeznačni prostori, konkurentsko dijeljenje, antagonistička tolerancija, sinkretizam, hibridnost

Britanski arheolog Hasluk u dvije studije pod nazivom *Chistianity and Islam under the Sultans* I. i II. (1929) koje su među prvim radovima o otomanskom razdoblju, označava interreligijska svetišta kao „višeznačne prostore“ (*ambiguous space*). Brojnost ovih svetišta i njihovu opću prihvaćenost Hasluk ističe kao opće mjesto.



„Pohađanje kršćanskih iscjeliteljskih svetišta od strane Turaka toliko je uobičajen fenomen danas da ne bi zavređivao više od usputnog spomena da nije činjenice da je to mogao biti važan stadij prijenosa mnogih svetih mjesta iz kršćanstva u islam. Donosimo stoga izbor slučajeva koji pokazuje kako je ta praksa rano započela te da je zajednička cijelom turskog području od Bosne do Trabzona i Egipta.“ (Hasluk 1929: 66)

Hasluk stavlja naglasak na nekoliko različitih procesa koji su se događali u djelovanju heterodoksnih derviša bektašijskog reda pri prijenosu kršćanskih svetaca i svetih mjesta pod njihovu upravu i smještanje istih u muslimanski religijski diskurs. Kršćanska sveta mjesta, koja su postala muslimanska, i nadalje su nastavili posjećivati kršćani, u mirnoj koegzistenciji zajednički koristeći mjesto:

„Jedina stvar koja je ovdje nedvojbeno doživljavala stapanje bio je prostor, ali ne nužno i vjerovanje, što fenomen dvoznačnih svetišta čini slučajem islamizacije prostora prije nego ljudi. Dok se može činiti da je korištenje ovih mjesta religiozno dvoznačno, neodgovorno je pripisivati im značenje koje ona nisu nužno imala.“ (Krstić 2013: 252)

Ova višeznačna svetišta, „prisvajana i pohađana od obje religije, predstavljaju, čini se, poseban stupanj razvoja – razdoblje ravnoteže“ (Hasluk 1929: 565). Konstatacija o zajedničkom dijeljenju svetoga mjesta pokazuje da su ova svetišta „mjesto intenzivnog interreligijskog pregovaranja prije nego izdvojene oaze u kojima su poništene religijske razlike“ (Krstić 2013: 252).

Suvremena istraživanja dijeljenih svetišta u Bosni i Hercegovini obilježili su pristrani pristupi. U tom kontekstu osobito se ističu Bax (1995) i Hayden (2002), koji su ponudili jednodimenzionalnu sliku i pristranu interpretaciju opće bosanskohercegovačke stvarnosti (Belaj i Martić 2014: 60). Nizozemski antropolog Bax (1995), pišući o Međugorju, istakao je ovo hodočasničko mjesto kao slučaj dugog takmičenja za teritorij koje završava Marijinim ukazanjima. Njegovo mišljenje preuzima i Hayden (2002: 214). Ovaj stav je naširoko kritiziran (usp. Belaj, M. 2012: 65-68, Jolić 2013, Belaj i Martić 2014: 60). Pitanje prijepora o Međugorju nije pitanje etničke i religijske prirode, odnosno interetničkih i interreligijskih antagonizama, nego je riječ prije svega o prijeporu unutar Rimokatoličke crkve u Hercegovini između franjevac i dijecezanskog biskupa (Belaj, M. 2012: 68, Belaj i Martić 2014: 60).

Pitanje koje će u suvremenoj kulturnoantropološkoj interpretaciji interreligijskih svetišta stajati u središtu jest „treba li takvo dijeljenje promatrati kao pokazatelj tolerancije ili

kao manifestaciju konkurencije“ (Hayden 2002: 213). Govoreći o dijeljenim svetištima, Hayden ističe da dijeljena svetišta u Indiji i Bosni

„zrcale nadmetanje među skupinama i 'toleranciju' koja je više pragmatična prilagodba na situaciju u kojoj represija praksi druge skupine možda nije moguća, negoli aktivno prigrbljivanje Drugoga. (...) U tim područjima prijelazi na političke sustave ovisne o pristanku većine doveli su do preobrazbe religijskih mjesta na načine koji umanjuju ili čak uništavaju prakse lokalnih manjina.“ (ibid. 219)

Hayden kroz analizu interreligijskih svetišta svoj stav proširuje na opću sliku odnosa i načina življenja u multietničkim i multireligijskim društvima i stavlja sveukupne odnose pod znak prijepora. Tako i

„koegzistencija može biti stvar nadmetanja između pripadnika različitih skupina, koja očituje negativnu toleranciju kao pasivno nemiješanje i zapravo je posljedica nesposobnosti objiju skupina da nadvladaju onu drugu.“ (ibid. 206)

Hayden interreligijska svetišta promatra kao prostore konkurentskih dijeljanja (*competitive sharing*), kritizirajući radove autora koji tvrde da u Bosni postoji kultura pluralizma (*pluralistic culture*) (Hayden 2002: 206). Polazeći od političkih studija i stavljajući u središte naglašene odnose interetničkih i interreligijskih podjela i konflikta, Hayden kritizira autore koji u bosanskohercegovačkom prostoru vide i interetničku i interreligijsku suradnju i

„optužuje ih za pristranost i kritičku slabost te, neizravno, nedostatak odgovornosti, budući da ne uzimaju u obzir nepogodne činjenice. Žaljenja je vrijedno, međutim, što propušta upotrijebiti istu osjetljivost pri razvijanju svoje vlastite perspektive.“ (Belaj i Martić 2014: 60)

Hayden (2002) u svojim polazištima ističe snažan upliv središnjih vlasti na svakodnevne odnose u zajedničkom življenju pripadnika različitih etničkih i religijskih skupina. U novijim studijama o dijeljenim i mješovitim svetištima, dokazima proizašlim iz brojnih etnografskih istraživanja u raznim dijelovima svijeta i osobito Mediterana kritizira se Haydenov stav (usp. Bowman 2012, Albera i Couroulci 2012, Belaj i Martić 2014). Među prigovorima Haydenu jest što je zanemario „složenost međudnosa i autokonceptualizacija u 'graničnim zonama' u kojima su identiteti lokalni proizvodi prije nego produžeci hegemonijskih ortodoksnih diskursa države“ (Bowman 2012a: 4).

Hayden (2002) je objašnjenje dijeljenih svetih mjesta tražio i u korištenju termina sinkretizam, iznoseći mišljenje da je ključno promatranje sinkretizma kao procesa koji

„kao *uvjet* sinteze može biti bolje promatran kao *privremeno očitovanje* odnosa između dvije društvene skupine, koje se i dalje razlikuju jedna od druge. (...) [S]inkretizam je, čini se, mjera odnosa u datom trenutku između članova skupina koje se međusobno razlikuju, i varljivo je promatrati ga kao toleranciju, a ne nadmetanje.“ (ibid. 207, istaknuo R.H.)

Sam pojam sinkretizma označava „spajanje raznovrsnih religijskih elemenata u novi religijski sustav ili preuzimanje pojedinih religijskih elemenata od drugih religija“ (Rebić 2002: 865). Sinkretizam je često „kombinacija praksi i vjerovanja proizašlih iz različitih religijskih zajednica“ (Hayden 2002: 207). Sinkretizam upućuje na sinteze različitih religijskih formi, uz razne prijepore i natjecanje termina koji su prošli kroz mnoge povijesne transformacije u značenjima:

„'Sinkretizam' je polemički termin koji često implicira 'neautentičnost' ili 'kontaminaciju', infiltraciju navodno 'čiste' tradicije simbolima i značenjima za koje se smatra da pripadaju drugim, nekompatibilnim tradicijama. Često se upire u različite lokalne verzije pojmovno standardnih 'svjetskih religija' kao što su kršćanstvo i islam kao vrhunske primjere sinkretizma u ovom kritičkom smislu, osobito u djelima misionara i teologa. Zanimljivo je da je slično negativno shvaćanje pojma sinkretizma prisutno kod mnogih antropologa i stručnjaka religijskih znanosti koji rade bez neke određene religijske pripadnosti ili angažmana.“ (Steward and Shaw 1994: 1)

U prikazivanju interreligijskih i interkulturnih interakcija često se spominje sinkretizam (Baskar 2012, Hayden 2002, Mitterauer 2008), budući da je nemoguće izbjeći taj termin u raspravi o interkomunalnom miješanju u svetištima. Iz rasprava teologa, katoličkih i protestantskih, u 17. stoljeću nastao je spor oko samoga korištenja pojma:

“Taj 'rat riječi' između sinkretista i antisinkretista ima tendenciju izbrisati izvorno značenje sinkretizma i, kada se proširi na analizu 'dijeljenih svetišta', odvlači pozornost od onoga što se zapravo događa na tim lokalitetima“ (Bowman 2012b: 11).

U tumačenju sinkretizma na području Jugoistočne Europe kaže se da je tu prisutan „relativno jak sinkretizam, čiji korijeni sežu u pretkršćanska vremena. (...) [S]lične pojave nalazimo i u hodočašćima: kršćani posjećuju mauzolej islamskog sveca, muslimani

hodočaste relikvijama kršćanskog sveca ili čudotvornoj Marijinoj slici. Sačuvani su podaci o zajedničkim vjerskim slavljinama muslimana, pravoslavaca i katolika u zapadnom balkanskom prostoru s jako izmiješanim stanovništvom.“ (Mitterauer 2008: 14)

Kada se govori o sinkretizmu i njegovoj manifestaciji u interreligijskim svetištima, može se govoriti kao o „terminu u 'slabom' smislu kojim se označava kruženje i preplitanje heteroklitnih praksi i vjerovanja“ (Albera 2012: 220). Zajedničko korištenje mjesta, pobožne prakse i vjerovanja zamagljuju granice između svjetonazora, ali ipak ostaju međusobno odijeljene, i „prekogranična istraživanja se 'snalaze' s elementima izvedenim iz dviju ili više religijskih cjelina, ali ne rezultiraju konstrukcijom novih sinkretičkih entiteta“ (ibid.). Elementi koji imaju odlike sinkretizma u interreligijskim svetištima i u ritualnim praksama „mogli bi biti shvaćeni kao djelomično sinkretički, ali samo na vrlo ograničen način. Simboli su bili upijeni, razmijenjeni i spojeni, ali bez potpunog spajanja religijskih tradicija“ (Sparks 2011: 95).

Uz pojam sinkretizma, u tumačenju procesa nastalih u susretu različitih kultura u okviru promjena proizvedenih globalizacijom i povećanim kretanjima operabilan je i pojam hibridnosti kojim

„povjesničari i antropolozi pokušavaju obuhvatiti taj uistinu zanimljiv fenomen, miješanje tradicija, s kritički oštroumnom osjetljivošću za moć, diskurs i identitet, i shvaćanjem da je 'mješavina' za religije normativna, a 'čistoća' rijetka i često izmišljena.“ (Frankfurter 2003 prema Sparks 2011: 89)

Porijeklo riječi „hibrid“ je u latinskom jeziku i označava dijete Rimljanina i inozemke, slobodnjaka i ropkinje, sa značenjem mješanca, križanca. Pridjev „hibridan“ znači ukršten, miješan, križan, raznorodan; pojam „hibridizacije“ znači „križanje, ukrštanje, umjetno postizanje mješavina u biljnom i životinjskom svijetu“ (Klaić 2004: 537). Termin hibridnosti obuhvaća „prostor koji se zbiva između dvije autentične zone kao što je bilo u slučaju inkorporacije kršćanstva u indigene religije“ (Mesić 2007: 176).

„*Hibridnost, hibriditet* ili kulturna *hibridizacija* najrazvijeniji je i najviše korišten pojam za označavanje proturječnih procesa kulturnih sudara i miješanja“ (ibid.). Sam pojam hibridnosti u znanstvenom diskursu povezan je s raznim disciplinarnim problemima interpretacija susreta i međusobnih utjecaja raznih kultura. Hibridnost se osobito učestalo koristi unutar postkolonijalnih kulturnih teorija. Prema teoriji koju je razvio Homi Bhabha

([1994] 2004), kulturna hibridnost tumači se na primjeru susreta kolonizatora i koloniziranih u označavanju kulturnih iskaza i sustava izgrađenih u proturječnom i ambivalentnom prostoru. Taj prostor iskazivanja novih kulturnih oblika naziva se „Treći prostor iskazivanja“ (ibid. 78).

„Treći prostor, mada se sâm po sebi ne može predstaviti, uspostavlja diskurzivne uvjete iskazivanja koji osiguravaju da značenje i simboli kulture nemaju praisvorno jedinstvo, odnosno nepromjenljivost, da čak i isti znaci mogu biti iznova prisvojeni, prevedeni, historizirani i pročitani“ (ibid. 79).

Bhaba je u jednom intervjuu jasno istaknuo: „Važnost hibridnosti nije u tome što omogućuje praćenje dvaju izvornih trenutaka iz kojih proizlazi treći, za mene je hibridnost prije 'Treći prostor' koji omogućuje da proizađu druge pozicije“ (Bhabha prema Rutherford 1990: 211).

Kada se govori o procesu spajanja religijskih elemenata u interreligijskim svetištima, na primjer vjerovanja muslimana u Isusa i Mariju, oni jesu objedinjeni u vjerovanju, ali na veoma limitiran način. Naime,

„nema konačnog spajanja dvaju religijskih tokova (...) već svojevrsno posuđivanje simbolizma (...), estetika koju se uvažava, ali ju se inkorporira putem jasno različite teologije. Doista, sposobnost glatkog povezivanja različitih elemenata na ovaj način tipična je za hibridnost.“ (Sparks 2011: 96)

Za interreligijska svetišta važno je kako se manifestira hibridnost svetačkih likova i božanstava „koji svetištu daju duhovnu auru koja može privući štovatelje druge religije“ (Albera 2012: 228). Koncept hibridnosti polazi od pretpostavke

„o temeljnoj *različitosti* između kulturnih oblika ili vjerovanja koji ulaze u mješavinu. Svojevrsna je ironija da, međutim, sam proces hibridizacije pokazuje razlike relativnima, i uz neznatan pomak u perspektivi, odnos se također može opisati u smislu jedne afirmacije *sličnosti*. Tako se katolički sveci mogu shvatiti s jedne strane kao ikone kršćanstva, a s druge, kao preostaci pretkršćanskog poganizma pripisani kršćanskom kanonu.“ (Mesić 2007: 178, istaknuo M.M.)

U interreligijskim svetištima upravo u relativnosti razlika i afirmaciji sličnosti može se promatrati „treći prostor“ koji nudi sam proces hibridizacije. Posjetitelj interreligijskom svetištu kao „trećem prostoru“ prilazi iz vlastitog rakursa subjektivne i ponekad heterodoksnosti življene religioznosti:

„[I]ako je neizbježno heterodoksno, prelaženje religijskih granica može biti olakšano narativnim konstruktima koji na neki način prelaze religijsku razdjelnicu; neki štovatelji uspijevaju prevladati naizgled nepremostive teološke i doktrinalne prepreke u svojoj potrazi za spasenjem i dobrobiti koje očekuju da će pronaći zahvaljujući posredovanju 'panteona' druge religije.“ (Albera 2012: 232)

Kako je dijeljenje interreligijskog svetišta i u njemu ostvarenogmeđureligijskog dijaloga fluidan proces, koji ponekad djeluje proturječno, teško je svediv pod jedan interpretativni koncept. Tako i sam pojam hibridnosti ostaje parcijalan, kao i svi

„novi kritički pojmovi [koji] već i zbog svoga predmeta ostaju ambigvitetni, i onda nužno parcijalni, zahvaćajući uvijek samo dio, ili samo jedan aspekt procesa u nekom odsječku prostora i vremena“ (Mesić 2007: 181-2).

Tumačenje više aspekata iste stvarnosti interreligijskih i internetičkih interakcija na području jugoistočne Europe i Balkana, koje svojevrsni vrhunac nalaze na malom prostoru Bosne i Hercegovine gdje supostojе velike monoteističke religije, traži i različite interpretacijske diskurse. Interreligijska, kao i druga svetišta, smještena su unutar svakodnevnog životnog prostora u kojem se ostvaruju kontakti unutar životne svakodnevnice i međusobne komunikacije. Zato se interreligijske interakcije u Bosni i Hercegovini nužno promatraju i kroz prakse *komšiluka*, lokalnog naziva za dobrosusjedske odnose, koji je postao i tehnički termin.

#### 2.2.4. *Komšiluk* – koncept dobrosusjedskih odnosa

Riječi *komšija* i *komšiluk* potječu od turskih riječi *komşu* i *komşuluk* i znače susjed i susjedstvo (Škaljić 1996: 413). *Komšiluk* nije striktno određeno zemljopisno područje i definiran je prema gledištu pojedinog domaćinstva „kao zbroj kuća koje ga okružuju i s kojima ima odnose međusobnih obveza, razmjene, podrške [i] koja su se međusobno posjećivala češće nego što su posjećivali druge“ (Bringa 1997: 70). U koncept *komšiluka* spadaju razni oblici društvene razmjene: gostoljubivost kao oblik socijalne razmjene izražene u obliku uzajamne kućne posjete, dobrovoljni rad *moba* koja je „uključivala gradnju kuće, rad u polju, i/ili bilo koji veći zahvat, koji je domaćinstvo trebalo brzo izvesti“ (ibid. 84-85). Praksa *komšiluka* obuhvaća razne vidove razmjene i između pripadnika različitih etničkih i religijskih skupina koje zajednički dijele prostor *komšiluka*. Upravo zbog toga „u Bosni

*komšiluk* ima specifičnije značenje i odnosi se na svakodnevne odnose između različitih etnoreligijskih skupina koje žive u blizini jedna drugoj“ (Baskar 2012: 62).

U praksi komšiluka postoje određene granice kojima se čuvaju odvojeni identiteti zajednica, na primjer „neprihvatanjem miješanih brakova između članova dviju zajednica“ (Bringa 1997: 93). Ovakve pojave tumače se time da komšiluk ne stvara propusnost granica, nego su

„prakse *komšiluka* regulirale odnose između pojedinaca kao predstavnika skupina za koje je slučaj htio da žive u međusobnoj blizini, dok su same te skupine ostajale u strukturalnoj opoziciji, bez mogućnosti miješanja.“ (Hayden 2002: 206)

Hayden u svojem pristupu zanemaruje dinamizam interakcija u praksi komšiluka, u kojemu istraživači promatraju „model multietničke tolerancije i mirne kohabitacije, ili istražuju njegov potencijal da se odupre ili spriječi nasilno uništenje multietničkog društvenog tkanja“ (Baskar 2012: 53). Pitanje snage i krhkosti održavanja dobrosusjedskih odnosa i u kriznim situacijama, osobito ekstremnim poput onih ratnih, „opisuje odnose *komšiluka* kao bitno dvoznačne, krhke i inherentno sklone tome da se okrenu u svoju suprotnost kad se država raspala“ (Bougarel prema Baskar 2012: 66). Koncentracija na prijepore i sukobe zanemaruje činjenicu da je i u ratu bilo solidarnosti. O tome piše i Dunja Rihtman-Auguštin:

„Trebali bismo obnoviti jednu novu, suvremenu retoriku o dobrim susjedima. (...) O ljudima koji su u ratu riskirali vlastite živote da bi spasili muškarca, ženu, dijete u nevolji ne pitajući (a znajući) o njihovoj vjeri i naciji.“ (Rihtman-Auguštin 2000: 209)

Neosporno je da su u ratu i nasilju rušeni objekti i ubijani ljudi. Međutim, istovremeno je bilo mnogo primjera solidarnosti u kojima su pojedinci i skupine riskirali i vlastite živote „iako je to uglavnom nepoznato, također zahvaljujući znanstveničkom podcjenjivanju ili nepoznavanju tih dokaza“ (Baskar 2012: 67).

Baskarova kritika ignoriranja primjera pozitivne tolerancije izravno je upućena Haydenovom (2002) konceptu negativne tolerancije jer u Bosni pomoć potrebnima u ratu „gledala bi se kao suglasna s njihovom kulturom *komšiluka*, koja vrednuje ne negativnu nego pozitivnu toleranciju, to jest aktivnu skrb za 'komšije' drugih etnoreligijskih pripadnosti“ (Baskar 2012: 67). Zato „raznolikost situacija treba etnografski promatrati i točno opisati u njihovoj kompleksnosti“ (ibid. 67).

Uz zaštitu komšija, zabilježeni su i primjeri zaštite svetišta, crkava, džamija, turbeta i sličnih kulturnih mjesta. U praksi komšiluka mnogo je primjera zaštite kulturnih objekata, kao što je i mnogo primjera pomoći u izgradnji vjerskih objekata, gdje sudjeluju pripadnici različitih religijskih skupina (Žanić 1998, Lovrenović 2002, Baskar 2012). Religijske su građevine građene i na ideji *sevapa*, što bi označavalo vjesku zaslugu kod muslimana (Bringa 1997: 89). Međutim, ideja *sevapa* veoma je česta i kod katolika. Iz osobnog iskustva znam da bi se u gradnju pravoslavnih i muslimanskih vjerskih objekata katolici u okolini Dervente uključivali financijskom pomoći ili pomoći u radu, govoreći da je „sevap pomoći svaku bogomolju“.

U studiji o Marijinoj kući u Efezu Sparks (2011) objašnjava religijske prostore komunikacija pojmom *adab*, regulator odnosa u islamskom diskursu, koji je sadržajno sličan *komšiluku*. Ističe da je *adab*

„oblik tradicionalne muslimanske etikete i životnog stila koji ne samo da je po podrijetlu arapski i preislamski, nego također pronalazi pristup u kulturni kontekst nemuslimanskih naroda koji žive u muslimanskim društvima. *Adab* regulira odnose u svim kontekstima, a u modernom svijetu posebice i dalje cvjeta u religijskim prostorima. (...) Faktor kulture gostoprimstva (što je element *adaba*) jest također ključ načina na koji se ostvaruje dijeljeno hodočašćenje u tradicionalnim kulturama unutar kulturne zone koju istražujemo, od kojih mnogi imaju vrijednost u odnosima između zajednica (često zvanih *komšiluk* na Balkanu).“ (Sparks 2011: 15-16)

Sve što u svetištu zajednički dijele pripadnici različitih religijskih zajednica – sveto mjesto, sveti lik, rituali, geste, naracije i drugi oblici komunikacija – može se promatrati kao dio procesa u kojemu se ogledaju njihove međusobne različitosti i sličnosti kroz prizmu različitih termina. Granice uspostavljene etničkim i religijskim razlikama u datom povijesnom i društveno-političkom kontekstu mogu biti zamagljene kroz zajedničke procese tolerancije, koegzistencije, ali i međureligijskoga dijaloga.

### 2.3 Međureligijski dijalog u hodočasničkom mjestu

Međureligijski dijalog u hodočasničkom mjestu ostvaruje se ponajprije u zajedničkom poimanju svetoga i kroz religiozno iskustvo svetoga koje je locirano u hodočasničkom mjestu. Tu pripadnici različitih religijskih tradicija „dijele temeljnu ideju hodočasničkog odredišta – njegovu svetost“ (Belaj i Martić 2014: 71). Kroz razne narative i rituale, pripadnici različitih



religijskih skupina posvećuju isti prostor i u tom istom svetom mjestu ostvaruju iskustvo svetoga kao osnovni motiv pohoda svetištu.

### 2.3.1 Iskustvo svetoga u hodočasničkom mjestu

Važan okvir za ovaj rad je pojam iskustva svetoga jer će se putem njega promatrati interakcije katolika i muslimana, odnosno izvaninstitucionalni interreligijski dijalog u hodočasničkom odredištu. Iako je hodočašće i zajednička pobožna praksa, ono je „visoko individualistička praksa u kojoj osoba [nastoji] uspostaviti izravan kontakt sa svojim božanstvom, za razliku od grupnog događaja koji naglašava Turner“ (Morinis 1992: 8). Međutim, „Turner je naglasio kako je izravno iskustvo, samo po sebi, u središtu pozornosti hodočasnika“ (Belaj, M. 2010: 9). Koncept iskustva svetoga je složen fenomen i traži interdisciplinarni pristup. U ovom se radu za razumijevanje subjektivnih iskustava svetog koriste radovi etnologa i kulturnih antropologa, teologa i sociologa religije, pri čemu je fokus na iskustvu svetoga kao religijskoj stvarnosti koja je primordijalna osobina religioznih ljudi.

Termini „religiozno iskustvo“, „sveto“, „hodočašće“ i „hodočasničko mjesto“ pripadaju području religije i religioznosti. Uz interdisciplinarnan pristup istraživanim temama religioznosti i međureligijskim interakcijama, važno je i zajedničko nazivlje, jer

„nazivi se, naime, mogu živjeti u oprekama: ili kao otuđenje ili krčenje sustava zbiljnosti koja nadolazi. U tom je onda smislu svako istraživanje nazivlja vrlo neizvjesno i povezano s mnogim poteškoćama, ali istodobno plodno ishodima. Kad je pak riječ o religiji, može ono postati pomoć u susretu različitih konfesija, koje upravo zbog svoje prevelike vezanosti uz opterećene povijesne pojmove, što su izvorišta golemih nesporazuma, jedva nalaze put do međusobnog razumijevanja.“ (Jukić 1997: 21)

S pojmovima religioznog iskustva i svetoga povezane su brojne terminološke i interpretacijske poteškoće. Iako pokazuju ograničenja i složenost, oni se istovremeno istraživačima religijskih tema nude kao veoma podatni i upotrebljivi pojmovi. Kako je određenje oba termina, sveto i iskustvo, u humanističkom znanstvenom diskursu dosta problematično, ukratko ću dati objašnjenja oba pojma.

U suvremenoj religiologiji sve se učestalije i uspješnije rabi pojam svetoga jer on može „postati pomoć u susretu različitih konfesija“ (ibid.). Sveto je „temeljena religijska kategorija

koja podrazumijeva ono čemu se religiozni čovjek klanja, što štuje“ (Rebić 2002: 915). Sveto se „specifično odnosi na cijenjene ideale koji su slika savršenstva“ (Morinis 1992: 2).

U tumačenju pojma i stvarnosti svetoga, među utjecajnim studijama je rad njemačkog filozofa i religijologa Rudolfa Otta koji i nosi naziv *Sveto. O iracionalnom u ideji božanskog i njezinu odnosu spram racionalnog* (2006). U njemu autor sveto promatra kao samosvojnu kategoriju koja se javlja samo na religioznom području i kao takva u sebi ima posvema svojevrsan moment koji se otima racionalnom. Otto ga imenuje numinoznim objektom koji je *mysterium tremendum, fascinans*, te se ne da, kao svaki prvotni i temeljeni podatak, definirati u strogom smislu, jer sveto je nešto „*sasvim drukčije*“, *ganz andere* (ibid. 40).

Suvremena znanost o jeziku raščlanjuje pojam svetog polazeći odlatinskog *sacer* i *sanctus*:

„Najnovija istraživanja upozoravaju na to da riječi *sacer* i *sanctus* zapravo dolaze od *sancire* u smislu davanja zakonitosti, valjanosti i zbiljnosti svakom ljudskom okruženju. Zato u rimskoj religiji sveto omogućuje čovjeku da shvati bitni ustroj svijeta i uspostavi temeljne odnose s božanstvom.“ (Jukić 1997: 31)

Pojam sveto nije jednoznačan, i, uz mnoga analogna, ima i suprotnih značenja. Ako se traži primjer „toj strukturnoj ambivalentnosti i suprotnosti značenja, lako ćemo ih zapaziti u svim religijskim sustavima kao i u svim svjetskim religijama“ (Tadić 1998: 363). Mnogostrukost pojma svetoga i njegovih značenja specifičnost je svih religijskih sustava (usp. Jukić 1997: 21-65).

Iako se u ovom radu radi o interreligijskom kontaktu monoteističkih religijskih sustava, kršćanstva i islama, ipak pojam svetoga omogućuje usporedbu s drugim religijskim sustavima jer je ono „prikladan hermeneutički pojam za produbljivanje uvida u prirodu religioznih iskustava i može poslužiti kao suplement za karakteriziranje fenomena poput praznovitosti kod istočnjačkih religija bez Boga“ (Zorić 2010: 34).

Kao privremeni i neobvezni zaključci o upotrebi pojma sveto u modernoj religijologiji mogu se navesti mišljenja da je sveto

„toliko općenito shvaćeno da se s njim praktički teško može bilo što točnije i suvislije odrediti u području religije. (...) [P]ostal je sve više religiozno Nešto i Netko, a sve manje religiozno obilježje toga Nečega i Nekoga, kako je to bio slučaj u religijologiji

pozitivizma i evolucionizma. (...) Sveto se odvojilo od kršćanstva i tako oslobodilo pojam religije od naslijeđa kršćanskog etnocentrizma i crkvenog određenja svetoga. (...) Sveto se pokazalo najpogodnijim pojmom za određivanje sinkretizma modernih religijskih pokreta i sekti, ali i svjetovne religije. (...) Sveto je očito u usponu.“ (Jukić 1997: 65)

Sveta mjesta promatrana su i u perspektivi transcendentnosti svetoga koje se izljuje u svijet, tako da „svaka vrsta svetog prostora podrazumijeva neku hijerofaniju, izjev svetoga.(...) [Č]esto čak i nije nužno da se radi o teofaniji ili hijerofaniji u strogom smislu riječi: dovoljno je bilo kakav znak koji ukazuje na svetost mjesta“ (Eliade [1957] 2004: 23). Nasuprot ovoj interpretaciji svetog mjesta kao transcendentnog izlivanja svetoga, Eade i Sallnow koncept svetog mjesta objašnjavaju pojmom *place-centred sacredness*, tumačeći da samo mjesto posjeduje svetost. Ističu kako takva mjesta „postaju izvorište svete moći koja se nastavlja očitovati kroz čudesna ozdravljenja. Tu mjesto i moć mjesta očito imaju poglavitu važnost“ (1991: 6). Isti autori, nadalje, *place-centred sacredness* promatraju iz dvije perspektive:

„Iz jedne perspektive, svetište može biti shvaćeno kao da emanira izravno iz matrice živog krajolika; ono je poseban slučaj ktoničkih moći terena. (...) [A]li iz druge perspektive, može biti shvaćeno kao posvećenje teritorija putem nasumičnih ukazanja izvanjskih, stranih božanstava, čija je moć *sui generis*, no koja odlučuju kanalizirati ju kroz određena mjesta do određenih populacija.“ (ibid. 6)

Sveta snaga hodočasničkog središta „proizlazi iz kolektivnog ulaganja u ideale koji su pohranjeni u hodočasničkom središtu“ (Morinis 1992: 6). Ne ulazeći dalje u tumačenja termina sveto, u ovom radu ono se promatra kao ono što, iz perspektive vjernika, „postoji samo po sebi, [te] je u kontekstu hodočasničkog fenomena locirano u mjestu“ (Belaj M. 2010: 10).

Određenje pojma iskustvo također je problematično, jer sam termin je mnogoznačan i bez značenjskog jedinstva. Iskustvo je „više temeljna riječ za razumijevanje onoga što se u subjektu događa negoli jasan i precizan pojam o tom događaju“ (Mieth prema Tadić 1998: 362). Iskustvo, tumačeno kroz etimologiju riječi u romanskim jezicima koji „za termin iskustvo upotrebljavaju riječ *ex-periri* ima gotovo isključivo značenje kao i naša hrvatska riječ – nešto iz kušanja dobiti“ (Tadić 1998: 362). Iskustvo je uvijek osobno, subjektivno,

aktivno i djeluje na osobni život; „iskustvo pak (religiozno!) snažno osobno određuje osjećaje, reagiranja, način življenja, razmišljanja i djelovanja. Dakle, cijeli život“ (ibid. 362).

Termin iskustvo sve se učestalije koristi u suvremenom antropološkom diskursu. Prema Čargonji (2011), sam pojam i kultura iskustva u suvremenom svijetu toliko su zauzeli javni prostor i opći diskurs, da se svijet promatra iz iskustva kroz različite prizme. I toliko je osobno i kolektivno iskustvo postalo rabljeni pojam, da bi se moglo reći kako su dijeljena iskustva postala utjecajna motivacijska snaga naših života, jasno artikulirana u mnogim aspektima naših kultura. Ovo gledište omogućuje nam da kažemo kako živimo u kulturi iskustva (ibid. 284).

Sam po sebi, koncept iskustva je vrlo kontradiktoran i paradoksalan jer

„ono je trenutak i njegova interpretacija, osobni neiskazivi doživljaj u svoj svojoj punini, ali i prerada tog doživljaja. Iskustvo je neposredno zbivanje i akumulacija tih trenutaka koji rezultiraju u određenoj vještini, iskustvu, sjećanju i priči.“ (Čargonja 2010: 14)

Poteškoće u interpretaciji pojma iskustvo još se više usložnjavaju kada se tom istom iskustvu dodaje atribut religioznoga. Religiozno iskustvo je dio sveukupnog iskustva koje se može promatrati na tri razine. Prema Mouroux (1954) prva bi bila empirička razina (*empirical level*), na kojoj sva iskustva ostaju nepodvrgnuta sudu. Druga razina je eksperimentalna (*experimental*): iskustvo stečeno u kušanju. To je svjesna i hotimična razina koja je konačno i konstruirana u znanstveni diskurs. Treća razina iskustva je stečena, iskušana razina (*experientiallevel*), na kojoj se iskustvo razumije u njegovom osobnom totalitetu, sa svim njegovim strukturalnim elementima i svim njegovim motivacijskim principima. Upravo ovoj trećoj razini je vlastit temelj religioznog iskustva, koje se može definirati kao čin, ili skupina činova, kroz koje čovjek postaje svjestan relacije sa svetim (Mouroux 1954:14-15).

Religiozno iskustvo je dio sveukupnog iskustva i odrednica je osjećaja, reagiranja, načina življenja, razmišljanja i djelovanja. Zahvaća cjelokupnu čovjekovu egzistenciju i od onoga koji ga ima traži doista radikalne odgovore. Religiozno iskustvo u suvremenim religijskim istraživanjima zauzima središnje mjesto i ono je „zbog svoje fluidnosti i neuhvatljivosti, budući da je proces a ne statičnost, ujedno i *via crucis* svakog istraživanja“ (Tadić 1998: 369).

Ako se promatra u relaciji sa svetim, „posve drugim“ (*ganz andere*), religiozno iskustvo jest iskustvo nečega nezemaljskoga, rekli bismo teološkim rječnikom: nadnaravnog, različitog od drugih ljudskih iskustava, kako o njemu piše i Otto (2006: 40). Naime, „bitni element koji karakterizira religiozno iskustvo i koji ga razlikuje od svih drugih ljudskih iskustava, jest siguran osjećaj susreta s nadnaravnom stvarnošću (*supernatural agency*)“ (Glock i Stark 1965: 41). Glock i Stark su definirali religiozno iskustvo kao

„sve osjećaje, percepcije i senzacije koje akter doživljava ili religiozna skupina ili društvo definira kao one koji uključuju neku komunikaciju, ma kako neznatnu, s božanskom biti, tj. Bogom, konačnom stvarnošću, transcendentalnim autoritetom.“ (ibid. 42)

Dok filozofsko-teološke rasprave o religioznom iskustvu pomažu razumijevanju složenog fenomena deduktivnim metodama, dotle, zbog metodološkog pristupa pri prikupljanju podataka etnografskim istraživanjem i stvaranju teorija na osnovi iskaza istraživanih, za antropologe iskustvo ostaje neuhvatljiv osnovni koncept s kojim antropolozi u pravilu nisu zadovoljni, ali bez kojega ne mogu jer je iskustvo granica koju svi moraju prijeći (Geertz 1986: 374).

U promišljanju metodoloških i interpretacijskih ograničenja pojma iskustvo u kulturnoantropološkom diskursu vodio sam se raspravom i odabirom literature Marijane Belaj (2010). U ovom radu autorica problematizira korištenje (hodočasničkog) iskustva kao znanstvene činjenice u etnološkim i kulturnoantropološkim istraživanjima, no posebno naglašava da „problem bavljenja (hodočasničkim) iskustvima više leži u intradisciplinarnom vrednovanju istraživačkog iskustva antropologa samoga“ (ibid. 8). Problem korištenja iskustva kao znanstvene činjenice na osnovi koje se gradi teorija obrađuje zbornik radova *The Anthropology of Experience*, koji su uredili Bruner i Turner (1986).

U uvodnom tekstu Bruner promišlja o poteškoćama korištenja iskustva kao koncepta i ističe da možemo iskusiti samo osobni život, ono što prima naša vlastita svijest. Mi ne možemo znati cjelovito iskustvo drugoga, čak i ako znamo mnogo tragova i neprestano pravimo mnoge zaključke. A kako se artikulacije iskustva transformiraju u ekspresije, sam odnos između iskustva i njegovih ekspresija je uvijek problematičan te je jedno od najvažnijih istraživačkih područja u antropologiji iskustva. Nadalje, u uvodnom tekstu navedenog zbornika pod naslovom *Experience and its Expression*, Bruner navodi da su odnosi, po kojima mi jasno razumijemo druge ljude i njihove ekspresije na osnovu našega vlastitog iskustva i samosvijesti, dijaloški i dijalektički. Ali, kako ekspresije ujedno strukturiraju iskustvo, ovdje

se postavlja kritična distinkcija između stvarnosti (*reality*), odnosno toga je li iskustvo stvarno te kako se ta stvarnost prezentira u svijesti, i ekspresije – kako je osobno iskustvo oblikovano i izraženo. Samo naivni pozitivisti mogu vjerovati da su ekspresije jednake stvarnosti, jer mi u svakodnevnom životu prepoznajemo pukotine između iskustva i njegove simboličke manifestacije u ekspresijama. Neka iskustva su nerazvijena, i mi jednostavno ne razumijemo što smo iskusili zbog toga što su iskustva neizreciva, ili zato što nam nedostaju performativni i narativni resursi, ili zbog nedostatka vokabulara. Kada govorimo drugima o svojim iskustvima, također ponekad uviđamo da, čak i ako mi govorimo, naša izvješća ne obuhvaćaju sve što mislimo i osjećamo tijekom toga iskustva. Svaki antropološki terenski radnik dobro zna da žanrovi antropoloških ekspresija – naše zabilješke, dnevnici, zapisi i profesionalne publikacije – ne obuhvaćaju bogatstvo i kompleksnost našeg doživljenog iskustva na terenu. Antropologija iskustva vraća našu pozornost iskustvu i njegovim ekspresijama kao prirodnom značenju. Prednost proučavanja kulture kroz iskustvo u tome je što se osnovna jedinica analize utemeljuje na ljudima koje istražujemo, a ne na antropolozima kao stranim promatračima. Interpretativni proces uvijek operira na dvije razine: ljudi koje mi istražujemo interpretiraju svoja vlastita iskustva u formi ekspresije, a mi, s druge strane, kroz naš terenski rad interpretiramo njihove ekspresije. No odnosi između iskustva i ekspresija uvijek su problematični (sve prema Bruner 1986: 3-10).

Metodološka i konceptijska ograničenja u korištenju pojma iskustva (Belaj, M. 2010) različito su tumačena i dovođena u pitanje kao operativni pojmovi u antropologiji. Međutim, unatoč interpretacijskim ograničenjima i poteškoćama, „iskustvo mora biti analizirano u relacijama s društvenim i kulturnim obrascima“ (Morinis 1992: 17). Iskustvo je bilo i ostalo kulturom posredovan diskurs. Kada se govori o samom problemu interpretacije religioznog iskustva, njegovo ograničenje proizlazi i iz zapadnjačkog shvaćanja religije i svega što je povezano s religijom kao autonomnog i izoliranog područja ljudske aktivnosti, a time i izoliranog područja antropološkog teoretiziranja (Coleman 2002: 363). Problem je u racionalističkom pristupu zapadnjačke znanosti, koju određuje pozitivistička nemogućnost prihvaćanja ontologije transcendentnog, a upravo „iskustvo nam (...) omogućava da nadiđemo kategorije pozitivističkog redukcionizma koji će se uvijek razbijati o hridi ljudske iracionalnosti i slobodne volje“ (Čargonja 2010: 18).

Kako ističe M. Belaj (2010), religiozno iskustvo istraživača i istraživanih samo po sebi ne garantira jedinstveno predstavljanje i razumijevanje. Ni vlastita religioznost antropologu ne garantira da će razumjeti sva religijska iskustva, jer sva su ona parcijalna i zasigurno

nepotpuna istina. Rasprave doprinose razumijevanju stvarnosti religijskih iskustava i približuju razumijevanju dostupne istine, ali ne do kraja (Belaj, M. 2010: 40). Zato traganje za specifičnošću religioznog iskustva svetoga u hodočasničkom mjestu ostaje uvijek parcijalno, subjektivno doživljeno i interpretirano, kao jedan od mogućih prikaza fenomena, ali u očima istraživanih uvijek prvotnog uzroka hodočašćenja i pohoda svetištu. Ponekad je to pohod svetištu unutar vlastite religijske tradicije, a ponekad u hodočasničko odredište druge religijske skupine. Izravno i osjetilno iskustvo svetoga u hodočašću i hodočasničkom odredištu „samo po sebi, u središtu je pozornosti hodočasnika. Ono je temeljna odrednica i motiv hodočasnika i bez njega nije moguće tumačiti hodočašće“ (Belaj, M. 2012: 52). U tumačenju hodočašća u ovom radu, hodočasničko iskustvo samo je dio onoga ukupnoga religioznog iskustva religioznih ljudi koji su „aktivni stvaraoci svoje religioznosti, a taj proces uključuje čitavo njihovo biće“ (Belaj, M. 2007: 127).

Upravo snažnija involviranost hodočasnika, fizička i duhovna, u nastojanju stjecanja intenzivnijeg iskustva svetoga, čini hodočasničko iskustvo drugačijim od onih iskustava doživljenih u svakodnevnom religioznom iskustvu. Etnografski podaci prikupljeni kod hodočasnika daju za pravo tumačenju specifičnosti hodočasničkoga iskustva kroz njihovo investiranje po kojemu je „hodočašće napor pojedinca“ (Margy 2008: 33).

Hodočašće je

„arena raznovrsnih hodočasničkih motiva i iskustava, izrazito individualnih i subjektivnih. Ni smisao koji sami pridaju svojim iskustvima nije jednozačan, kao što nije jednoznačno viđenje vlastita mjesta u svijetu ni svijeta samoga.“ (Belaj, M. 2012: 57)

U viđenju vlastitog svijeta, religioznom čovjeku odnos sa svetim je temeljan i njegov transformativni učinak u svakom pojedinom slučaju je zaseban. Vlastito iskustvo mijenja svijet u kojem živi i koji religiozni čovjek pokušava sakralizirati. Etnolozi i kulturni antropolozi koji se bave istraživanjem hodočašća moraju poći od toga da će

„bilo koje antropološko proučavanje hodočašća biti ozbiljno manjkavo ako se ne uhvati u koštac s moći svetoga da privuče pojedinca i preobrazi ga iz jednog stanja bitka u drugo, jer taj je proces sakralizacije izravno usporediv sa, i značajan za, naše razumijevanje procesa socijalizacije.“ (Turnbull 1992: 259)

U sveukupnom procesu na hodočasničko iskustvo utječu i neki drugi čimbenici mjesta i aktera involviranih u hodočašće i hodočasničko odredište, čime se pojačava heterogenost ove pobožne prakse:

„načini 'korištenja' hodočasničkog mjesta zrcale šarolik repertoar razumijevanja i značenja koja u njega unose religijski stručnjaci, službenici svetišta, hodočasnici različitih kategorija i drugi posjetitelji, lokalno stanovništvo, trgovci, ugostitelji i svi ostali uključeni u njegovo oblikovanje“ (Belaj, M. 2012: 44).

Sva se ta heterogena iskustva upisuju u hodočasničko mjesto koje ih kontinuirano reflektira i ponovno stvara (ibid.). U tom mjestu između svih aktera postoji određen stupanj odnosa koji može zrcaliti veoma širok prostor komunikacija, od prijepora do tolerancije, pa i do intenzivnog dijaloga na raznim razinama.

### 2.3.2. Međureligijski dijalog i iskustvo svetoga

Međureligijski dijalogse odvija na različitim razinama, od onih službenih (hijerarhijske strukture) do komunikacija pripadnika različitih religija u njihovom svakodnevnom životu, ali i posjetama pojedinim svetištima. Način djelovanja hijerarhijskih struktura je stanoviti oblik političke religije, podređene svjetovnim odnosno ideološkim ciljevima u kojima su mirotvorstvo i suživot u središtu svih aktivnosti. Najčešće se međureligijski dijalog promatra u funkciji doprinošenja većoj društvenoj harmoniji, jer

„vrijednost međureligijskog dijaloga posvuda se uvažava, posebno kad se ima u vidu njegov potencijal za prevenciju i rješavanje konflikata, te posredovanje u njima, s jedne strane, i potencijal da potiče bolje razumijevanje među pojedincima u društvu, s druge strane.“ (Merdjanova i Brodeur 2014: 13)

Postizanje političkih ciljeva kroz aktivnosti religijskih zajednica pokazuje primjer formiranja Međureligijskoga vijeća Bosne i Hercegovine kao mirotvornog projekta. Kada se kao cilj interreligijskih interakcija postavi pitanje mirotvorstva ili bilo koji drugi politički cilj, da bi tu funkciju obavile, religijske zajednice ulaze u prostor sekularizirane stvarnosti i bivaju instrumenti u ostvarenju svjetovnih ciljeva:

„[Da] bi religijske zajednice obavile svoju mirotvornu funkciju, što dakako nije njihova temeljna zadaća gledom na istinsku narav njihova poslanja, one moraju posegnuti za



ekumenskim dijalogom. A ti su novi fenomeni u mnogome sekularizirani i podsjećaju na političke sporazume i nagodbe. Zbog toga, kako to naglašava čuveni hrvatski sociolog religija Jakov Jukić i primjećujemo stanovitu diskrepancu između službenog međureligijskog dijaloga i pučkoga prijateljstva ljudi različitih konfesija. Ta dva puta ne mogu skupa, jer ni ekumenizam njihovih uvjerenja nije jednak: u prvih (Vijeće) više političan, u drugih (vjernici) više religiozan.“ (Silajdžić 1999: 213)

Kulturnoantropološka istraživanja interkulturalnih i interreligijskih odnosa katolika i muslimana u Bosni potvrđuju dijaloški interakcijski odnos karakterističan za manje sredine, koji je suprotan od diskursa u centrima moći (usp. Bringa 1997). U sličnim studijama uočeno je kako granice u pograničnim društvima nisu tako jasno postavljene kao što je to slučaj na razinama središnjih državnih ideologija i službenih vjerskih ortodoksija. Državni i vjerski centri uvijek naglašavaju nepromjenjivost i neprodornost barijere, koja je uglavnom skovana od religijskih elemenata, i nastoje očuvati ovu podjelu. U svakodnevnom pak životu, granica je oblast interakcije i razmjene prije nego podjele (Driesen i Duijzings prema Belaj i Martić 2014: 59).

Svakodnevni život na granici bio je

„češće u znaku oprezne koegzistencije negoli rata do istrebljenja. Prekogračna su neprijateljstva ublažavali mnogi čimbenici: trajna komunikacija, zajednički interes u trgovini, rodbinske veze te zajednički kulturni obrasci kao što su ideali časti, junaštva i lojalnosti rodu i pobratimstvu. Tim mehanizmima kršćani i muslimani kontrolirali su razaranja i krvoprolića i ograničavali obostrano društveno i gospodarski razorne sukobe. Pat na granici zasnivao se koliko na strahu i ravnoteži snaga, toliko i na međusobnom poštovanju i snošljivosti“ (Bracewell 1997: 180-186 prema Žanić 1998: 370-371).

Analiza izvaninstitucionalnog dijaloga u ovom radu prati, prema pojedinim segmentima, podjelu koju donosi dokument Papinskog vijeća za međureligijski dijalog *Dijalog i navještaj* iz 1991. godine. U broju 42 dokument sažima prostor međureligijskog dijaloga kroz četverostruku podjelu:

- a) *Dijalog života*, u kojemu se sugovornici trude živjeti u duhu otvorenosti i dobrosusjedstva, dijeleći zajedničke radosti, teškoće, probleme i brige;
- b) *Dijalog djela*, u kojemu kršćani i drugi sugovornici surađuju na integralnom razvoju i oslobođenju;

- c) *Dijalog teoloških razmjena*: područje stručnjaka koji traže dublje razumijevanje, smisao i shvaćanje vlastite vjerske baštine pred sugovornicima koji su drugačiji;
- d) *Dijalog vjerskog iskustva*, gdje osobe ukorijenjene u svojim vlastitim tradicijama dijele svoja duhovna iskustva, kao što su molitva i kontemplacija, vjera i putovi traženja Boga ili Apsolutnoga.

Ukratko, dok sudionici službenog, tj. institucionalnog, međureligijskoga dijaloga kao svoj primarni cilj imaju postizanje mira na globalnoj i lokalnoj razini, no u pravilu više u diplomatskom i političkom diskursu, dotle sudionici izvaninstitucionalnog dijaloga imaju za cilj izravno iskustvo svetoga koje u pojedinim slučajevima može biti i izvan vlastite religijske tradicije. Uz *dijalog vjerskog iskustva*, interakcije se događaju u redovitim svakodnevnim ili izvanrednim životnim situacijama kao *dijalog života* i *dijalog djela*. Međusobna isprepletenost i interakcija područja dijaloga čini ih teško razlučivima, no u dijeljenju hodočasničkog mjesta najčvršće im je uporište religiozno iskustvo.

#### 2.4. Konceptualni okvir istraživanja međureligijskoga dijaloga u Olovu

Konceptualno polazište ovoga rada čine koncepti interreligijskoga svetišta i međureligijskoga dijaloga ostvarenog u hodočasničkom mjestu. Primjer na kojemu se propituju ovi koncepti marijansko je svetište u Olovu. Iako su hodočašća kao prakse slična, hodočasnička su mjesta, zbog različitih povijesnih, društvenih, kulturnih, ekonomskih i inih razloga, poprilično različita. Svako od njih

„posve je jedinstveno, s vlastitim smislom sakralnosti, vlastitom uporabom prostora, vlastitom poviješću, kombinacijom participirajućih zajednica i obrednih praksi. Raznolikost je golema i u svim se slučajevima odupire generalizaciji. Svako je mjesto jedinstveno i po tome u kojoj je mjeri bilo mjesto sklada i susreta između zajednica, ili pak lokus podjele i osporavanja.“ (Sparks 2011: 20)

Pristup olovskom svetištu kao specifičnom i jedinstvenom mjestu dugog povijesnog trajanja ne znači da ovo svetište nema sličnosti s drugim hodočasničkim odredištima, već ga se promatra u njegovom jedinstvenom povijesnom, kulturnom i religijskom kontekstu unutar specifičnosti bosanskohercegovačke stvarnosti.

Upravo povijest svetišta, kao i povijest cijele Bosne i Hercegovine, pokazuje da je to „zemlja s političkom i kulturnom poviješću različitom od bilo koje druge zemlje u Europi“ (Neol 2011: 37). U toj i takvoj jedinstvenoj povijesti izrasla je i specifična povijest olovskog marijanskog svetišta, čiji počeci ostaju bez pisanih dokaza, ali svoj uspon započinje u 16. stoljeću, otkada se spominje kao interreligijsko hodočasničko odredište.

Ova vremenska distanca pokazuje da je olovsko svetište dijeljeno i mješovito svetište dugog povijesnog trajanja u kojemu pravoslavni, muslimani i katolici koriste isto hodočasničko mjesto i pristupaju mu kao svetom mjestu, tj. kao mjestu gdje je sveto locirano, te s njim žele ostvariti kontakt prvenstveno dijeleći „temeljnu ideju hodočasničkog mjesta, a to je da je ono sveto, te da je to sveto utjelovljeno u liku Marije, Gospe Olovske“ (Belaj, M. 2014: 20).

Pitanje kulturnih objekata, njihov raspored i pučko tumačenje, također je jedna od posebnosti olovskog svetišta. Opće je mjesto da su katolička svetišta često nastala u blizini izvora mineralne vode kojoj se pripisuje ljekovitost. Kako je u blizini olovskog svetišta takav izvor, može se pretpostaviti i ova mogućnost njegova postanka. Pitanje jedinstvenosti može se promatrati i u zamjeni središnjeg kulturnog objekta čudotvorne slike Gospe Olovske jednim kamenom, o čemu će detaljnije biti riječi kasnije. Naime, središnji kulturni objekt bila je čudotvorna slika Gospe Olovske, a poslije rušenja svetišta 1704. godine, u vrijeme obnove svetišta i danas to je *crni kamen* (Duvnjak 2008).

Hasluk spominje olovsko svetište, premda ga pogrešno imenuje crkvom grčko-pravoslavnom i navodi da je u Sarajevu: „'Notre Dame du Plomb' (Kurshunlu Jami), Sarajevo. Ovu crkvu, koja posjeduje čudotvornu sliku Djevice, pohađali su Grci, Latini i Turci“ (1929: 66). Kao što je već ranije prikazano, višeznačnost svetih mjesta Hasluk promatra kroz transformaciju svetih likova i mjesta iz kršćanskih u islamska pod utjecajem bektašijskog derviškog reda. Specifičnost višeznačnih prostora, kako je istaknula Tijana Krstić, bila je „slučaj islamizacije prostora prije nego ljudi“ (2013: 252). Tako promatrana višeznačnost prostora ne može se primjeniti na olovsko svetište jer ono nikada nije bilo islamizirano, niti ima povijesnih podataka o pokušajima islamizacije. Štoviše, bilo je jedno od rijetkih koje Osmanlije kod osvajanja Bosne nisu porušile; naprotiv, ovo svetište u prvim godinama vladavine Osmanlija proživljava svoje zlatno doba (usp. Zirdum 2008). Kao dijeljeno mjesto, olovsko svetište se može promatrati ne u napetosti, nego u različitom tumačenju istog mjesta i kulturnih objekata iz perspektive dviju religijskih tradicija, katoličke i islamske.

Drugi koncept ovoga rada, međureligijski dijalog u hodočasničkom mjestu, bit će promatran pod tri aspekta: religijskog iskustva, dijaloga djela i dijaloga života, kako to pokazuje građa o specifičnosti olovskog svetišta. Ova tri aspekta međureligijskog dijaloga bit će promatrana na različitim razinama izvaninstitucionalnoga dijaloga: u načinu na koji se odvija međureligijski dijalog hijerarhijskih predstavnika na lokalnoj razini, dijalog upravitelja svetišta, bosanskih franjevac, i muslimana Gornjeg Olova, dijalog katoličkih hodočasnika i muslimana, te napokon način ostvarenja interreligijskih i interetničkih interakcija malobrojnih katoličkih stanovnika Olova i muslimana.

Pri prikazu građe u ovom radu propitivat će se i pojmovi *communitasa*, sinkretizma, hibridnosti, višeznačnih prostora i *komšiluka* u i oko olovskog svetišta. Prije nego što pristupim prikazu i analizi građe, objasnit ću metodološki postupak i vlastitu istraživačku poziciju.

### 3. METODOLOGIJA ISTRAŽIVANJA MEĐURELIGIJSKOGA DIJALOGA U KONTEKSTU HODOČAŠĆA

Prikupljanje etnografskih podataka u Olovu obavljeno je višekratno od prosinca 2008. do kolovoza 2012. godine. Intenzivniji etnografski rad odvijao se u hodočasničkim danima s katoličkim hodočasnicima i muslimanima koji su dolazili na misna slavlja. Izvan hodočasničkog vremena prikupljeni su podaci o konekcijama muslimana sa svetištem i značenjima koja pridaju Gospi i olovskom svetištu.

Istraživanja sam obavio i izvan olovskog svetišta, u Kraljevoj Sutjesci i u župama Čemerno i Vijaka. To su tri olovskom svetištu veoma bliska mjesta, odakle dolazi veliki broj hodočasnika. Uz prikupljanje građe i razgovore s hodočasnicima obavio sam intervjue i s nekim franjevcima o njihovim hodočašćima u Olovou samostanu u Kraljevoj Sutjesci među kojima je živio i fra Bernardin Matić, bivši upravitelj olovskog svetišta. Tu sam također dobio na uvid dio arhiva olovskog svetišta, čiji je prijepis napravio fra Bernardin.

Polazeći od toga da „svaki antropolog sa sobom na teren nosi svoju osobnu imovinu koju koristi da bi dobio podatke koji su nedostupni onima s drugačijom imovinom“ (Belaj, M. 2010: 37), izdvojit ću one elemente svoje imovine za koje smatram da su mi pomogli u prikupljanju podataka. Ponajprije, to je iskustvo svakodnevnog života s muslimanima i pravoslavnima, teološki studij, svećeničko zvanje koje su kao prednost u prikupljanju podataka isticali i sami istraživani, te veliki broj kontakata zahvaljujući dugogodišnjem istraživanju raznih područja tradicijske kulture u Bosni i Hercegovini.

U ovoj zemlji sam rođen, odrastao, školovao se i radio s muslimanima i pravoslavnima. Kroz svakodnevni kontakt upoznao sam neke religijske prakse i njihovo značenje, što je često bila i tema zajedničkih razgovora. Zato se moja osobna imovina u etnografskom istraživanju sastojala od moje tripartitne pozicije: etnologa i kulturnog antropologa, teologa te hodočasnika.

#### 3.1. O istraživačkom pristupu i istraživanju

U definiranju istraživačkog pristupa interreligijskom hodočasničkom mjestu i u njemu ostvarenom međureligijskom dijalogu, polazi se od etnoloških i kulturnoantropoloških saznanja uočenih na drugim hodočasničkim lokacijama u Bosni i Hercegovini. Među njima je

najiscrpnija studija o Međugorju (Belaj, M. 2012), u kojoj istraživanje nije imalo za cilj ponuditi „neke konačne i reprezentativne činjenice i neku objektivnu povijest stvaranja (...) hodočasničkog odredišta“ (ibid. 61), nego je temeljeno na „pojedinačnim i subjektivnim iskustvima međugorskog prostora i hodočašća, jer je vođeno idejom da legitimira i prihvati ono što je ključno iz perspektive istraživanih“ (ibid. 61).

Slijedeći pristup u spomenutoj studiji o Međugorju (usp. ibid. 60-61), perspektiva istraživanih i religiozno iskustvo svetoga katolika i muslimana u olovskom svetištu ocrtani su četirima koordinatama: mjesto – tekst – osoba – kretanje, promatranima ne kao neovisne veličine, nego u interakciji (ibid. 60).

„Mjesto“ [je promatrano] kao prostor značenja i društvene interakcije, smješten ne samo u fizičkoj lokaciji, već i u riječima, odnosno tekstu, ili u nekoj važnoj osobi koja je postala dijelom hodočasničkog itinerara, ili pak u događaju: „tekst“ se odnosi na interpretacije i definiranja (...) hodočasničkog središta u cjelini, pojedinih lokacija (...) te događaja (...) sadržanih u usmenim kazivanjima, u propovijedanjima i komentarima, u objavljenom gradivu (...) i sl.: koordina „osoba“, odnosi se na hodočasnička iskustva, ali i na iskustva svih onih koji se koriste prostorom (...) hodočasničkog odredišta (...) „kretanje“ [se shvaća] kao (...) tjelesno kretanje [u hodočasničkom mjestu, ali i] metaforičko kretanje (...) tj. transformacije u fizičkom, psihičkom ili duhovnog aspektu života ljudi koje su rezultat (...) fizičkih hodočašća (...) i bivanja u hodočasničkom mjestu (ibid. 60-61).

U istraživanju je korišteno i vlastito religiozno iskustvo, posebice iskustvo hodočašćenja u olovsko svetište. Osobnu religioznost smatram prednošću u istraživanju religijskih tema. Koliko je ta istraživačka pozicija važna i kako djeluje na etnologe i kulturne antropologe, pokazuju primjeri velikih antropoloških imena (Evans-Pritchard, Victor Turner). Kako Marijana Belaj piše, oni su polazili od toga da je religija bitno unutarnji život i da se može istraživati jedino iznutra te da antropologu vjerska pozadina omogućuje privilegirano razumijevanje religije. Govor o religiji sa stajališta antropologa nevjernika uspoređivali su s govorom slijepca o bojama. Iako vlastita religioznost omogućuje određenu prednost, ipak se slažem s mišljenjem da „ni vlastita religioznost antropologu ne garantira da će razumjeti sva religijska iskustva“ (Belaj, M. 2010: 40).

Razumijevanje svih religijskih iskustva i nije cilj u ovome radu o međureligijskom dijalogu u Olovu, u kojem se definicije i tvrdnje ne postavljaju kao opće i konačne, nego kao

radne i primjenjive u specifičnom i jedinstvenom primjeru kakvo je olovsko svetište koje jest slično, ali i različito od drugih. Interpretacija interreligijskih interakcija u ovom radu shvaćena je samo kao jedan od mogućih načina tumačenja zajedničkih i pojedinačnih iskustava svetoga. To tumačenje temelji se na podacima dobivenim iz očišta istraživanih, koji svoje svetište, mjesto i međusobne odnose tumače drukčijima u odnosu na druge.

U ovom sam istraživanju koristio tehnike sudjelovanja s promatranjem, promatranja i intervjua. Tijekom terenskog rada ove sam tehnike kombinirao prema trenutnim događajima u svetištu ili prema potrebama u prikupljanju određenih tematskih cjelina.

Sudjelovanje s promatranjem shvatio sam kao kontinuiran proces građen na međusobnom povjerenju i suradnji mene i kazivača te kao „način bivanja u svijetu“ (Atkins i Hammersley 1998: 111). Tehnika sudjelovanja s promatranjem osobito je bila plodonosna tijekom sudjelovanja u euharistijskom slavlju, bivajući među muslimanima koji su stajali uz ogradu olovskog svetišta i promatrajući njihovo ritualno držanje tijekom euharistijskih slavlja. Neki od njih su tijekom intervjua tvrdili da znaju sve katoličke molitve i red misnog slavlja, međutim ni jedan od prisutnih muslimana nije verbalno i gestama sudjelovao ni imitirao neke geste iz misnoga slavlja. Ova tehnika je korištena i kod promatranja neverbalnih načina komuniciranja katolika i muslimana.

Intervjui s kazivačima su okosnica etnografskog dijela ovoga rada. Na početku istraživanja intervjui su bili polustrukturirani, da bi kasnije sve više bili otvoreni. Naime, kako sam višekratno dolazio u Olovo, s nekim kazivačima sam obavio razgovore i nekoliko puta. Svi kazivači bili su upoznati s ciljem istraživanja i mogućnosti objavljivanja podataka uz obećanje da im se neće navoditi ime i prezime. Samo je jedna hodočasnica izričito tražila da joj se ne spominje ime, dok su drugi izrazili stav da nemaju što skrivati. Ipak, njihova imena neću spominjati, osim onih koji su izričito to tražili ili su javno govorili o svojim iskustvima u nekim medijima.

Intervju je u prikupljanju etnografskih podataka bio korišten što je više bilo moguće „kako bi se postiglo da se ljudi otvore i izraze na svoj vlastiti način i u svojim vlastitim tempom“ (Bernard 2006: 211). Usvajanje termina istraživanih i način njihove interpretacije provjeravani su i komparirani s kazivanjima drugih sugovornika. Kako sam i sam odrastao u bosanskoj kulturi koja ima sklonost jednom, nazvao bih, umiljatom prikazu stvarnosti, morao sam si ponekad dozvati u pamet upozorenje lokalnog imama iz središnje Bosne čije je

kazivanje zapisala Tone Bringa (1997: 10): „Uvijek imaj na umu da ljudi čine jedno, zборе drugo, a misle treće.“ Ipak, kazivanja sugovornika u pravilu su bila pouzdana i, naravno, subjektivna. Njihova vjerodostojnost provjeravana je u komparaciji s dostupnim pisanim zapisima i ostalim kazivanjima, osobito onima o međureligijskim interakcijama.

U intervjuima se istaknula tema naracija o postanku svetišta, pojedinim kulturnim objektima i osobi Marije, Gospe Olovske, te pojedinim povijesnim događajima u svetištu.

„Naracije su inherentno susljedne. One artikuliraju događaje, iskustva, osjete i interpretacije u nizove, stvarajući zaplete, uspostavljajući odnose i kontekstualizirajući, te tako biva oblikovana priča, povijest, evolucija – koja se potom dalje razvija dodavanjem novih događanja. Tako naracije uspostavljaju trajni red i smislenost između različitih trenutaka ili mjesta iskustva.“ (Rapport 2000: 76)

S Janjom Lekić, koja je izričito inzistirala da joj se ime spominje, koristio sam i metodu produbljenog intervjua (*in-depth*). Janja Lekić bila je jedina hodočasnica 1992. u Olovo i dugogodišnja domaćica u svetištu. S Janjom sam razgovarao u tri navrata: dva puta tijekom njezina hodočašća u Olovo i treći put u župnom uredu u Vijaci, u okolici Vareša, gdje ona trenutno živi. Kako je Janja često hodočastila u Olovo i tijekom svoga rada čula razna kazivanja u i o svetištu, te kako je imala veoma intenzivan kontakt sa susjedima muslimanima, njezina kazivanja su u mnogo slučajeva otkrivala važnost pojedinih kulturnih objekata, naracije o objektima i osobito raznolikost religijskih praksi u specijalizaciji svetišta oko problema obitelji s porodom.

Intervjui su obavljani s trideset i dvoje katoličkih hodočasnika, dvadeset i četvero muslimana i jedanaest katoličkih svećenika. Svi su kazivači sebe smatrali religioznim, iako neki od njih nisu obavljali propisane obveze njihovih službenih religija. Religioznim su se smatrali i trgovci koji su tijekom hodočašća obavljali osobne pobožnosti u svetištu. Katolički trgovci su bili na jednom od više misnih slavlja.

Kako su intervjui obavljani s tri različite skupine: katolički hodočasnici, muslimani stavnovnici Olova i hijerarhijski službenici (katolički svećenici i olovski imam), ukratko ću se osvrnuti na svaku od istraživanih skupina s fokusom na kazivanja o vlastitim iskustvima sugovornika, o interreligijskim interakcijama, o tuđim iskustvima, o olovskom svetištu i kontaktima s muslimanima u i oko svetišta.



U razgovorima s katoličkim hodočasnicima u olovskom svetištu pitanja su usmjerena prema specifičnom religioznom hodočasničkom iskustvu svetoga i njihovim interakcijama s muslimanima. Više konkretnih podataka o potonjem pitanju mogli su dati samo stariji hodočasnici jer su njihove komunikacije bile mnogo življe. Naime, oni su spavali u muslimanskim kućama, zajedno s njima okupljali se u slavljinama u mjestu i nastavljali druženje i izvan hodočasničkog vremena. Danas uglavnom mlađi hodočasnici dolaze na jedan dan i, kako hodočaste u manjim skupinama, spavaju u crkvi ili u domu svetišta. O interreligijskim interakcijama u svetištu znaju iz pričanja starijih hodočasnika.

Današnji hodočasnici, koji nisu spavali u muslimanskim kućama, imaju usputne kontakte s muslimanima. Mnogi hodočasnici su iznenađeni kako ih, kada ih prepoznaju kao hodočasnike, muslimani u Olovu pozdravljaju i ljubazno upućuju lakšim putem do svetišta. Ono što su neki mlađi hodočasnici znali isticati kao specifičnost olovskog svetišta jest i njima teško objašnjiva veza koju stvaraju fizička blizina marijanskog svetišta i džamije.

Intervjui s katoličkim hodočasnicima o njihovom hodočasničkom iskustvu u olovskom svetištu obavljani su pojedinačno, ali tri puta i kao skupni intervjui. U prvoj skupini bila su četvorica hodočasnika koji su pješačili stotinjak kilometara, druga skupina brojala je pet muškaraca studenata, a treća skupina pet djevojaka. Kada se radi o religioznom iskustvu ostvarenom kroz naracije o zavjetima u hodočašću, ova tehnika intervjuja se pokazala nepouzdanom. Naime, dok su kazivači bili zajedno, govorili su da su im zavjeti općeniti za obitelj, za zdravlje, uspjeh u poslu, i iznosili su manje intimne zavjete. Međutim, kada sam sa svakim od njih pojedinačno razgovarao, ispostavilo se da su zavjeti bili duboko intimni i nisu ih htjeli otkriti ni pred svojim prijateljima.

Nasuprot tome, tehnika skupnih intervjuja o predajama i naracijama vezanim uz pojedine kultne objekte pokazala se mnogo učinkovitijom jer su se sugovornici međusobno poticali, dopunjavali pa i korigirali što se pokazalo uspješnim (usp. Španiček 2002: 16). Kada se radilo o predajama vezanim za olovsko svetište, kazivači su se nadopunjavali, podsjećajući jedni druge na priče koje su čuli od starijih. Spominjali su imena osoba od kojih su priču čuli, tražili jedni od drugih potvrdu svojih kazivanja i tijekom kazivanja evocirali uspomene na vlastita hodočašća i ljude s kojima su hodočastili.

Intervjui s muslimanima obavljani su u njihovim kućama, u dvorištima, u ugostiteljskim objektima i ponekad slučajnim susretima tijekom šetnji u Olovu. Intervjui su

bili pojedinačni i tri puta skupni. Jedan od tri skupna intervjua obavio sam s dvije žene o religijskim praksama koje obavljaju one i muslimani koje one poznaju. Njih dvije nisu znale mnogo o povijesti svetišta ili nekim pričama vezanim uz Gospu. Drugi skupni razgovor bio je s troje muslimana, dvije žene i jednim muškarcem. Oni su davali dosta informacija o svojim pobožnostima u svetištu i znali su neke predaje vezane uz svetište i njegove kultne objekte. U trećem skupnom razgovoru s muslimanskim stanovnicima Olova bila su četvorica mlađih ljudi i nijedan od njih nije obavljao nikakve religijske prakse u svetištu, veoma malo su znali o njegovoj povijesti i povijesti interreligijskih kontakata u Olovu. Od njih četvorice, trojica su živjela u selima u okolici Olova.

Osim razgovora s olovskim muslimanima, razgovarao sam i s muslimanima u Bakićima. Njihova iskustva i način interpretacije interreligijskih interakcija služili su mi kao komparativni podaci, jer muslimani iz Bakića nisu sudjelovali u misnim slavljinama, ali su neke kultne objekte u svome selu povezivali s katoličkim svecem, sv. Rokom, i njemu posvećenim izvorom vode.

Muslimani Gornjeg Olova u svojim kazivanjima vraćali su se u povijest i svoja kazivanja potkrepljivali i sjećanjima na priče njihovih starih, ističući važnost marijanskog svetišta za njihovo mjesto i njihovu povezanost s franjevcima. Gotovo svi su obavljali neke od religijskih praksi u svetištu. I oni koji nisu sami vršili pobožne prakse, potvrđivali su povijesnu povezanost i zaštitničku ulogu Gospe za njihovo mjesto.

Podaci muslimana o većini kulturnih objekata korespondirali su s iskazima katoličkih hodočasnika. Međutim, neka mjesta vezana uz Gospu Olovsku katolici nemaju u svojim naracijama, dok ih muslimani jasno ističu i povezuju s osobom Gospe.

Tijekom istraživanja razgovarao sam i s muslimanima iz Donjeg Olova ili nekih sela u blizini Olova, ali ovi razgovori nisu snimani jer su se dogodili tijekom slučajnih susreta. U tim razgovorima nije bilo bitnih podataka za samo olovsko svetište i interreligijske interakcije u njemu, ali su bili zanimljivi jer su proširivali kontekst male srednjobosanske sredine o međureligijskom dijalogu i percepciji drugih religija.

Ono što je karakteriziralo odgovore na pitanja tijekom intervjua jest njihova kratkoća. Veoma malo sugovornika se „raspričalo“ o započetoj temi. Većina odgovora je u nekoliko kratkih rečenica, bilo da se radi o pitanjima o religijskim praksama muslimana u marijanskom svetištu, bilo da smo razgovarali o predajama vezanim za svetište i kultne objekte. Veoma

kratki odgovori davani su osobito kada bismo se dotakli teme rata 1990-tih. Inače, kazivači su bili otvoreni i odgovarali su na sva pitanja koja sam postavio. Kratkoću odgovora nisam shvaćao kao nelagodu o započetoj temi. Kada bih upitao mogu li malo pojasniti svoje stavove, najčešći odgovor je bio da se o tome nema što naširoko govoriti nego „to je tako i gotovo“.

Nisu mnogo duži govori bili niti u naracijama o postanku svetišta, nastanku i tumačenju značenja pridanih pojedinim kulturnim objektima. Naime, obim priče o pojedinoj temi nije bio širok. Nastojeći otkriti zašto su kratke naracije, uvidio sam da su takve i u objavljenim tekstovima o usmenoj književnosti Bošnjaka (usp. Softić 2002). Izgleda da je ovo jedna važna odlika njihove usmene predaje.

Jedno pitanje o intervjuima s muslimanima meni su postavljali katolici, a ja ga nisam postavljao muslimanima. Bilo je to pitanje islamizacije katoličkog stanovništva Olova. Ovo je bilo meni postavljano pitanje nekih katoličkih hodočasnika koji misle da muslimani u Olovu časte Blaženu Djevicu Mariju jer su islamizirani katolici. Možda se ovo pitanje može činiti i kao slijepa točka ovoga rada i važan nedostatak u traženju razloga zašto muslimani časte Gospu u Olovu.

Pozitivan odgovor muslimanskih kazivača o možebitnom katoličkom porijeklu njihovih predaka prije primanja islama nudio bi odgovor kroz koncept sinkretizma. Naime, bilo bi jednostavno tumačenje: današnji muslimani Olova islamizirani su katolici i samo su zadržali pobožnost prema Gospi. Temu islamizacije započeo sam samo jednom sa skupinom mlađih muslimana. Od njih sam čuo ono što sam čuo i u drugim mjestima gdje sam razgovarao s muslimanima: u pravilu, oni sebe smatraju potomcima „bosanskih bogumila“. I u jednom neobjavljenom tekstu za monografiju o Olovu, imam Esad Pepić, iako se ne poziva na izvore, piše:

„Prvi muslimani Olova bili su autohtoni stanovnici koji su, kao i većina bosanskog stanovništva, u jednom dugom vremenskom periodu, postepeno, prihvatili njima do tada nepoznatu duhovnu tradiciju, što su je upoznali dolaskom Osmanlija. Tako 1485. godine u njemu se bilježe tri domaćinstva muslimana. Prvi njegovi kućedomaćini muslimani zvali su se Hizir sin Dibuna, Širmerd sin Pribila i Ahmed sin Milišina“.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Tekst je pisan 2007. pod naslovom *Vremeplov Medžila islamske zajednice Olovo (Prilog monografiji)*. Kada sam pitao za izvor na osnovu kojega je napisao ovaj tekst, imam me uputio na jednog bošnjačkog povjesničara koji mi je prosljedio jedan popis stanovništva u kojem nisam mogao utvrditi ova imena iz pripremljene monografije.

Ovaj rad ima polazište u predstavljanju međureligijskoga dijaloga iz perspektive istraživanih, pa se zbog toga kao polazište uzima i njihovo tumačenje povijesti. O „bogumilstvu“ i načinu znanstvene interpretacije ove teme koja izaziva mnoge kontroverze bit će govora u poglavlju o disparatnim pogledima na prošlost i zaprekama međureligijskom dijalogu.

Intervjui s katoličkim svećenicima o hodočašću i hodočasničkom mjestu bili su mi osobito važni iz više razloga. Jedan od onih važnijih razloga za ovaj rad je njihovo znanje i iskustvo o međureligijskom dijalogu u olovskom svetištu i njihov stav prema ovoj temi. Zatim, zanimalo me usporediti njihove hodočasničke pobožne prakse s onima koje obavljaju laici u svetištu, i, kao treća tema, znanje svećenika o povijesti olovskog svetišta, kulturnim objektima u njemu i možebitno obavljanje nekih obreda uz kultne objekte.

Među intervjuiranim svećenicima su trojica bivših upravitelja svetišta, franjevci iz okolnih župa koji su hodočastili u Olovo i kao mala djeca, zatim sadašnji župnici i dijecezanski svećenici. Iako bi se o svećenicima kao hodočasnicima i njihovom iskustvu svetoga u hodočasničkom mjestu moglo pomisliti da je ono drugačije ili da su njihovi motivi i ciljevi hodočašćenja dosta različiti od laika, ipak, njihove motivacije i način hodočašćenja ne razlikuje se mnogo od drugih hodočasnika. Ukratko, moglo bi se reći da je osnovna razlika u hodočašću svećenika u odnosu na laike u značenju koje svećenici pridaju pojedinim kulturnim objektima i u načinu obavljanja pobožne prakse. Ponajviše razlike čini njihova uloga ispovjednika i slavitelja euharistije tijekom hodočasničkog vremena.

Svećenici ne iskazuju štovanje slici Gospe Olovske niti obavljaju pobožnosti uz neki od kulturnih objekata. Kao hodočasnici, ako dolaze sa skupinom vjernika, kada uđu u crkvu pomole se i onda započinju ispovijedati ili sudjeluju u misnom slavlju. Dok vjernici obilaze oko oltara moleći, svećenici stoje ili kleče u lađi crkve. Oko oltara obilaze samo u vrijeme organiziranoga slavlja s mladima uoči 1. svibnja ili ako vode organizirane procesije sa slikom.

Ono što me pomalo iznenađuje kod franjevac, pa i kod onih koji su obavljali službe u Olovu, jest da nisu znali gotovo ništa o pojedinim kulturnim objektima i o pučkom tumačenju tih objekata, kao ni o religijskim praksama oko tih kulturnih objekata.<sup>4</sup> Nisu mi znali objasniti

---

<sup>4</sup> Ponekad djeluje pomalo i nestvarno kako malo pozornosti svećenici pridaju izvaninstitucionalnoj religioznosti. Primjer kojim bih ovo ilustrirao je razgovor s majkom jednog svećenika. Ona svetište u Olovu smatra posebnim mjestom jer, prema njezinom kazivanju, njezini roditelji su poslije mnogo godina i gubitka nerođene djece, učinili zavjet Gospi Olovskoj da njezina majka rodi živo i zdravo dijete. Ona tvrdi da je rođena Gospinim

što je, niti pokazati gdje je *Gospina voda*; o *crnom kamenu* znali su samo da ljudi pale svijeće, ali ništa o tome kako puk tumači i objašnjava zašto mu je važan taj kamen. Odgovori na pitanje o hodočasničkom itineraru u olovskom svetištu bili su više interpretacija njihovih osobnih načina hodočašćenja.

O povezanosti muslimana sa svetištem znali su iz objavljenje literature, ustvari iz knjige fra Bernardina Matica *Gospa olovska* (1991.) i poneki podatak koji su čuli od bivših upravitelja svetišta. Upravo su upravitelji svetišta iz svojih osobnih iskustava ponudili najviše podataka o komunikaciji s muslimanima i o odnosima muslimana prema svetištu. Njihova vlastita iskustva, a osobito ono što je zapisao fra Berislav Kalfić u *Kronici svetišta Majke Božje u Olovu*, daje dosta veliki korpus podataka o interreligijskim interakcijama, osobito u predratno i ratno vrijeme devedesetih godina prošloga stoljeća.

Esad Pepić, olovski imam, rođen je u Crnoj Gori, studij je završio u Istanbulu i sa svojom obitelji živi i radi od 1998. kao glavni imam Medžlisa u Olovu. Razgovore s imamom tri puta sam snimao, dok sam mnogo više prijateljskih razgovora obavio s njime i njegovom obitelji. Imam dolazi iz druge islamske tradicije, koja se razlikuje od ove bosanske i olovske. Primjer te razlike su dovišta i dove, s kojima se efendija Pepić susreo tek u Olovu. Njegov odnos s katolicima i franjevcima započeo je također nakon dolaska u Olovo. Imam je veoma angažiran na polju međureligijskoga dijaloga, ne samo kao službeni predstavnik islamske zajednice, nego u komunikaciju uvodi i svoju obitelj. Njegova supruga i djeca redovito su išla fra Gabrijelu čestitati Božić i u toj prigodi obilazili crkvu i slušali o povijesti olovskog svetišta.

Podatke koje je imam Pepić imao o interreligijskim interakcijama između katolika i muslimana u Olovu, saznao je od članova svoga džemata i od kontakata s upraviteljima svetišta. Terminologija koju imam upotrebljava u govoru o svetištu i Mariji znatno se razlikuje od domaćeg stanovništva, što nije samo posljedica njegove teološke izobrazbe, nego i njegovog porijekla. Naš kontakt je u međuvremenu postao prijateljski, čujemo se barem prigodom vjerskih blagdana i susrećemo u različitim zgodama.

---

zagovorom. O ovome njezin sin svećenik prvi je put čuo kada sam s njim obavio razgovor i pitao ga što misli o majčinom kazivanju.

### 3.1.1. Teolog i etnolog na terenu

Katolički svećenici u povijesti europske i svjetske etnološke i kulturnoantropološke znanosti dali su veliki doprinos. Sigurno među najpoznatijima je Wilhelm Smidth koji je utjecao i na povijest hrvatske etnologije. Njegov učenik bio je nositelj prve katedre za etnologiju u Hrvatskoj: osnovana „1923. i to na Bogoslovnom fakultetu kao *Katedra za uporednu nauku o religijama*, koju je sve do 1960. držao Aleksandar Gahs (1891.-1962.)“ (Belaj, V. 1998: 353).

Bez želje za davanjem povijesnog prikaza doprinosa teologa etnologiji, na istraživačkom primjeru u Olovu preklapaju se ove moje dvije pozicije: etnologa i teologa-svećenika. Nisam morao praviti velike odmake od dušobrižničke prakse. Naime, sebi sam jasno zacrtao cilj, a to je istražiti kako vjernici, katolici i muslimani, obavljaju određene religijske prakse, kakva objašnjenja daju tim istim pobožnim praksama, kroz kakve naracije osmišljavaju hodočasničko mjesto i prostor, kao i kako međusobno komuniciraju. Nisam nimalo dvojio treba li ili ne treba predstaviti i one primjere u kojima se pučka religioznost nije poklapa s ortodoksijom katoličkog nauka. Bilo mi je jasno da moj posao u Olovu nije dušobrižništvo, već prikupljanje etnografskih podataka i njihova interpretacija istih iz očista istraživanih, tumačeći ono što čine i vjeruju. Znači, na terenu sam bio etnograf koji prikuplja podatke i, koristeći etnološke i kulturnoantropološke teorije i metode, interpretira dobivene podatke u diskursu ove znanosti, a ne teologije.

Za moju osobnu istraživačku poziciju etnologa i svećenika izdvojio bih još dva, za mene važna podatka: ja sam i redovnik karmelićanin, a osobito važno za istraživanje u Olovu je činjenica da sam od 1996. do 2004. djelovao kao dijecezanski svećenik u Vrhbosanskoj nadbiskupiji. Šest posljednjih godina tog razdoblja pastoralno sam djelovao u župi Čemerno i Vogošća, predgrađu Sarajeva. Župa je to u kojoj živi četiristo pedeset katolika među dvadesetak tisuća muslimana i koja je veoma živo povezana sa svetištem u Olovu, kamo su vjernici pojedinačno i organizirano hodočastili.

Mogu istaknuti da teološki studij i svećeničko zvanje predstavljaju veliku prednost kod istraživanja religijskih tema kako kod katolika, tako i kod muslimana i pravoslavaca. Kazivači su često isticali upravo svećeničko zvanje kao prednost u razumijevanju njihovih religioznih iskustava i egzistencijalnih dvojbi. Izraženo je to riječima „svećenik ste i Vi ćete to razumijeti“, kako su govorili katolici, ili „Vi ste Božji čovjek, pa znate o čemu govorim“, kako su znali reći muslimani. Teološki studij i pripadnost karmelićanskoj redovničkoj

zajednici pomogli su u interdisciplinarnom pristupu, ali i jednom posebnom odnosu bosanskohercegovačkog puka prema svećeniku. Naime, bilo je nekoliko zanimljivih razgovora s katoličkih hodočasnicima. S jednom skupinom hodočasnica iz Vareša obavio sam razgovor u civilnoj odjeći i bile su veoma suzdržane. Sutradan sam istoj skupini prišao u habitu i doživio potpuno drugi pristup. U opuštenoj i veseloj atmosferi, uz komentare kako u prijašnjem razgovoru nisu bile sigurne da sam svećenik, raspričale su se tako da sam dobivao podatke koje su dan ranije prešućivale.

Iz mnoštva kontakata s pripadnicima drugih religijskih i etničkih zajednica proizašao je širok krug poznanika i prijatelja koji su rado pomagali u realizaciji mojih projekata, ali i dopuštali pristup nekim segmentima njihova života u koje teško da bi dopustili zaviriti da nisam svećenik.<sup>5</sup>

Znanje i iskustvo o olovskom svetištu prije početka istraživanja učinili su da sam i prije istraživanja postao *insajder*, sudionik u pravom smislu riječi, a kada započinju znanstvena istraživanja, onda i kazivač i istraživač. Tako početkom znanstvenog istraživanja pozicija sudionika *insajdera* postaje metodološka pozicija gdje je

„istraživač praktično, kognitivno i emocionalno suživljen s terenom, istraživanja se kreću u kontinuiranom tijeku i miješanju osobnog iskustva i stvaranja antropološkog znanja, a sam *istraživač postaje kazivačem* jer posjeduje izvjesno znanje o istraživanome stečeno osobnim životnim iskustvom, ali nevezano uz istraživačku temu. (...) U svim tim elementima istraživanje kod kuće kao istraživanje vlastite kulture najizravnije upleće autobiografsko u etnologiju. (...) Tijekom terenskog istraživanja etnolog bliskoga implicitno ima fluidnu epistemološku poziciju između *sudionika-insajdera* (istraživača) i *sudionika-svjedoka* (kazivača). Dok je prva pozicija metodološka ova druga u sebi nosi autobiografsko, kao 'autentično' svjedočenje istraživača o svojim životnim iskustvima: to je pozicija koja ga smješta među kazivače, a njegov osobni iskaz čini dijelom emske perspektive“ (Čapo Žmegač, Gulin Zrnić i Šantek 2006: 31-32, istaknuli autori).

Zaista, tijekom pisanja rada ponekad sam zastajao pred pitanjem jesam li podatak koji u datom trenutku koristim dobio od kazivača tijekom istraživanja ili je to iz korpusa znanja i

---

<sup>5</sup> Kao primjer izdvojio bih, sada već dugogodišnje, prijateljstvo s dervišima i njihovim šejhom Azmirom Muftićem. Prvi puta primili su me tijekom istraživanja tradicijske odjeće Bošnjaka iz okolice Vareša, jer se u tekiji čuva nekoliko primjeraka nošnji. Prvi razgovor je bio dogovoren da ne bude više od četrdeset i pet minuta i svako malo je prekidao intervencijama šejha, ako bi razgovor prešao iz sfere odjeće na život derviša. Taj prvi razgovor je trajao oko pet sati i poslije nekog vremena šejh je dopustio tonsko snimanje cijeloga razgovora. Prijateljski odnos se nastavio i kroz posjet derviša samostanu u kojem živim.

iskustva stečenog izvan terena. To iskustvo terena je totalizirajuće i zahtijeva sve antropologove resurse: intelektualne, fizičke, emocionalne, političke i intuitivne (Okley 1992: 8). Vlastito iskustvo susreta sa svetim na hodočasničkom mjestu u Olovu bit će potpuno svjesno uspoređivano s iskustvima drugih hodočasnika kroz povremeni autobiografski način prikazivanja, ili – uzimajući naziv koji neki etnolozi za tu istu metodu koriste gotovo sinonimno – kroz autoetnografsku metodu po kojoj se uzima legitimno „unošenje osobnog iskustva u etnološko istraživanje i pismo“ (Čapo Žmegač, Gulin Zrnić i Šantek 2006: 32).

Hodočasnička pozicija imala je za cilj osobno doživjeti hodočasničko iskustvo u olovskom svetištu, i to poslije nekoliko istraživanja.

### 3.1.2. Etnolog i hodočasnik

Kako je u fokusu istraživanja ovoga rada religiozno iskustvo svetoga ostvareno u specifičnom kontekstu hodočašća, htio sam u osobnom iskustvu, kao hodočasnik, doživjeti iskustvo o kojem sam razgovarao s kazivačima, i u trostrukoj metodološkoj poziciji etnologa, teologa i hodočasnika interpretirati dobivene podatke. Prije samog istraživanja u olovskom svetištu organizirano sam hodočastio s vjernicima iz župe Čemerno. U ovoj župi obavljao sam službu župnika od 1998. do 2004., i u tih šest godina sa svojim sam župljanima pet puta autobusom odlazio na hodočašće uoči Velike Gospe u Olovo.<sup>6</sup>

Tijekom ovih pet hodočašća u Olovo slušao sam i pamtio pričanja o prijašnjim hodočašćima, naracije o nastanku svetišta, kulturnim objektima i kontaktima katolika i muslimana u i oko svetišta. Ova hodočašća su se odvijala prije nego što sam započeo studij etnologije i kulturne antropologije. Međutim, započevši znanstvena istraživanja, uz ovu dvostruku poziciju, etnolog i svećenik, u istraživanju hodočašća i iskustva svetoga ostvarenog u hodočasničkom mjestu želio sam doživjeti hodočasničko iskustvo svetoga u Olovu.

Zato sam 2010. sa skupinom hodočasnika iz Sarajeva hodočastio u Olovo. Zbog toga se i dio ovoga rada bavi prožimanjem tih triju pozicija: etnolog, svećenik i hodočasnik. Ovdje mogu ukratko kao osobno zapažanje iznijeti da je specifičnost hodočasničkog u odnosu na

---

<sup>6</sup> Župa Čemerno je susjedna župa svetištu u Olovu. Sela koja pripadaju ovoj župi udaljena su između dvadeset i trideset kilometara od Olova. Vjernici iz župe Čemerno redovito hodočaste u Olovo 14. kolovoza, uoči svetkovine Uznesenja Blažene Djevice Marije ili Velike Gospe, a na sam dan Velike Gospe (15. 8.) hodočaste na Stup, sarajevsko prigradsko naselje.



svakodnevno religiozno iskustvo snažnije duhovno i fizičko investiranje u ostvarenju iskustva svetoga.

„Stupanj do kojega možemo projicirati naše rezultirajuće iskustvo na iskustvo drugih hodočasnika jest, dakako, upitan; no možemo barem, kao dio naše tehnike sudjelovanja, slijediti model tih drugih hodočasnika, od kojih neki prave takve projekcije ili nastoje usporediti iskustva, dok su drugi zadovoljni svojim osobnim iskustvom i radije ga čuvaju za sebe. Jedna ili druga preferencija mogu se očitovati u odabranom načinu putovanja – u društvu ili samostalno – no samo iskustvo može odrediti promjenu preferencije. Sve ove činjenice otkrit će se jedino potpunim sudjelovanjem.“ (Turnbull 1992: 262)

Potpuno sudjelovanje (*total participation*) u prikupljanju etnografskih podataka razumio sam unutar emske perspektive kao nužnost radi ostvarivanja osobnog doživljaja hodočasničkog iskustva u olovskom svetištu kako bih to iskustvo mogao komparirati s iskustvima hodočasnika i njihovom interpretacijom vlastitih iskustava. Polazeći od pretpostavke da su hodočašće i hodočasničko mjesto arene „raznovrsnih hodočasničkih motiva i iskustava, naglašeno individualnih i subjektivnih“ (Belaj, M. 2010: 10), pokušavao sam razumjeti hodočasnička iskustva drugih kroz vlastito. Slažem se s Edith Turner (1978: xix) kada o razumijevanju religioznih, pa tako i hodočasničkih iskustava kaže da „antropolog ne može razumjeti punu snagu religioznog materijala bez neke vrste skoka u iskustvo tog materijala“.

Kako sam već spomenuo, u pokušaju boljeg razumijevanja hodočasničkih iskustava hodočastio sam sa skupinom mladih iz Sarajeva u Olovo uoči prvog svibnja 2010. Cilj mi je bio steći iskustvo i spoznaju o tome da li iskustvo svetoga u hodočasničkom mjestu stvara otvorenost za međureligijski dijalog ili ga sprječava. Kako sam već ranije dobio poziv za spavanje u pansionu jedne muslimanske obitelji, odlučio sam tada biti njihov gost.

Na ovo hodočašće nisam nosio ništa čime bih snimao razgovore, fotografirao ili bilježio bilo kakve podatke. Jednostavno, krenuo sam u Sarajevo, prespavao i ujutro iz sarajevske katedrale krenuo pješice s desetero mladih i jednim svećenikom na put od pedesetak kilometara. Svjesno uloženi napor stavljanja u hodočasničku poziciju ne može istraživača pretvoriti u stroj koji ne bi u sebi bilježio ono što ne bilježi ni diktafon niti fotoaparat. Hod u molitvi, napor, kiša koja je taj dan padala jednim dijelom našeg hodočasničkog puta, zbog čeka sam promrzao, i ulazak u svetište nije me ostavljao ravnodušnim, uzbuđenje je došlo do

vrhunca kad sam čuo zvuk zvona pomiješan s pjesmom umornih hodočasnika nadomak olovskoj crkvi. O tom doživljaju kasnije sam zapisao:

„Cjelodnevni hod, umor, molitve, uzbuđenje drugih hodočasnika kulminirali su u trenutku kada smo čuli zvuk zvona s olovske crkve. Istoga trenutka jedna je hodočasnica zapjevala *Čuj nas Majko* i svi smo prihvatili tu pjesmu. Nastavili smo hodati, ali taj hod je bio drugačiji. Jednostavno drugačiji, baš kao i osjećaj neizreciv. I htio bih da ostane skriven od drugih ljudi i sakriven i od mojih naknadnih promišljanja o njemu. Osjećao sam da su se stijene nad olovskom crkvom spustile i put poravnao. Tih stotinjak i nekoliko koraka bili su dio u kojem sam bio izvan svojih misli. Nisam imao što susprezati osim suza. I da, teško je o ovome pisati jer se razlijeva najdublji doživljaj koji niti sam ne razumijem, a kako bih ga tek mogao nekome izreći i očekivati da me razumije. U trenutku blizina Boga i Marije (ovdje jednostavno ne mogu koristiti termin sveto jer izdao bih sama sebe i to nije bio trenutak za izdaju) valjda su se spojili u jednom trenutku, u jednom mjestu, u sto i nešto koraka. Možda je na sav osjećaj utjecalo ranije stečeno znanje o svetištu, sreća jer sam uspio prepješačiti pedesetak kilometara u jednom danu i to doživio kao nekakav osjećaj i svoje osobne spremnosti i ustrajnosti u vjeri. I, zaista, iskustvo u hodočasničkom mjestu ponajviše određuje upravo duhovno i fizičko investiranje u susret sa svetim. Hodočasničko iskustvo svetoga svojim intenzitetom ne mora biti jače ili slabije od svakodnevnog religioznog iskustva, ali ono je drugačije jer mjesto, vrijeme i način njegova ostvarenja jesu drugačiji. U takvom raspoloženju bio sam otvoreniji za svaki susret i spremniji slušati ljude. I da, taj osjećaj trajao je kratko. Ali bio je to „duhovni korak naprijed“ (da se poslužim Turnerovim izrazom), i te večeri kada sam došao u pansion kod svojega domaćina muslimana i sutradan dok sam ujutro slavio euharistiju s malim brojem hodočasnika, časnih sestara i s fratrima iz svetišta. Sve oko mene odisalo je mirom, iako su neki ljudi bili užurbani. Moj svijet je bio miran i spreman prihvatiti sve ljude koje sam susretao. Zato mislim da hodočašće nudi širinu i spremnost za dijalog. Intenzitet osjećaja mira i zadovoljstva polagano se smanjivao, ali nije potpuno nestao. I trajao je dok sam napuštao Olovo 1. svibnja 2010. u 15 sati. Nisam se vratio ni da bih upitao jednu od mojih kazivačica zašto je došla u svetište dok je ispred crkve razgovarala s fratrima. Iz ranijih razgovora znao sam da često dolazi, moli, daje misne stipendije i pali svijeće za rođenje unuka. I ja sam se u autu pomolio za njezinu nakanu vraćajući se u samostan.“

Kada sam ovo naknadno čitao, postavio sam sebi pitanje svoje znanstvenosti i unošenja vjere u znanstveni diskurs. To je na tragu misli da su pojedini antropolozi običavali izbjegavati u svojem

„proučavanju religijskih sustava, ono što je središnje svoj religiji: moć vjere, osjećaj svetoga, percepciju duha. (...) Bilo koje antropološko proučavanje hodočašća bit će ozbiljno manjkavo ako se ne uhvati u koštac s moći svetoga da privuče pojedinca i preobrazi ga iz jednog stanja bitka u drugo, jer taj je proces sakralizacije izravno usporediv sa, i značajan za, naše razumijevanje procesa socijalizacije. Prečesto smo toliko fascinirani urednošću strukture (i antistrukture) i toliko zauzeti znanstvenom analizom empirijske činjenice i njezinom redukcijom na teoriju i sustav, da smo skloni previdjeti manje opipljivu ali unatoč tome stvarnu činjenicu procesa, koji je jednako legitiman kao subjekt proučavanja.“ (Turnbull 1992: 259)

Zato mislim da takvo raspoloženje doživljeno u hodočasničkoj praksi čini hodočasnika spremnijim za bilo kakav, pa onda i međureligijski dijalog, budući da „hodočasnici nisu dakle samo točke izjaravanja duhovnosti, koja sebe besplodno grije, nego taj izvanredni numinozni ugođaj šire na sve strane, kud god prolaze i koga god sretnu“ (Jukić 1988: 89).<sup>7</sup> Tijekom puta od Sarajeva do Olova susretali smo različite ljude koji su nas hodočasnike pozdravljali podizanjem ruku i znakom trube njihovih automobila.

Na ovom putu bili smo u hotelu jednog muslimana koji je, prema kazivanju jedne hodočasnice koja je već peti put išla na ovo hodočašće, rekao hodočasicima da uvijek mogu svratiti k njemu jer tako i on ima udjela u njihovom hodočašćenju. Nakon desetak kilometara pred nas je s darovima izašao drugi musliman čija je majka, znajući da taj dan prolaze hodočasnici, pripremila voće i sokove, darivajući ih hodočasicima. Ovi doživljaji tijekom hodočašća i susreti s muslimanima i izvan Olova utjecali su i na moje osobno hodočasničko iskustvo.

Jedina neugodnost na tom hodočasničkom putu bile su provokacije tri-četiri dječaka koji su, idući skriveni grmljem nekoliko metara paralelno s hodočasničkom skupinom, proizvodili neartikulirane zvukove i smetali hodočasicima u molitvi. I to je dio hodočasničke stvarnosti, koji ne dopušta interpretaciju interreligijskih interakcija u Bosni i Hercegovini bez prijevora.

Na kraju poglavlja o pristupu i vlastitoj istraživačkoj poziciji u istraživanju i predstavljanju rezultata mogega rada moram istaknuti kako se slažem s mišljenjem da

---

<sup>7</sup> Kod povratka hodočasnika iz Vidovica, u okolini Orašja, koji hodočaste u Gornju Tramošnicu, u župnoj crkvi za njih se organizira doček. Vjernici, koji čekaju hodočasnike, formiraju dva reda, jedan nasuprot drugoga, i između njih prolaze hodočasnici. Veliki broj onih koji čekaju, dodiruju hodočasnike i onda čine znak križa na svome tijelu. Kažu da to čine jer onda „imaju dijela u hodočašću“.

„svako etnološko pisanje implicira izvjestan izbor i polazi od izvjesne pozicije koja korespondira s osobnim interesima i stavovima istraživača kao i s prostorom i trenutkom u kojemu etnolozi djeluju.“ (Čapo Žmegač, Gulin Zrnić i Šantek 2006: 18)

Osobno zanimanje za interreligijske i interetničke interakcije proizašlo je iz osobnog stava da religije nisu izvor sukoba i da religiozno iskustvo teži dijalogu i razumijevanju, nasuprot prijeporima i sukobima koje izazivaju interesi u kojima se koriste religijski elementi. To zanimanje odredila je i postratna i tranzicijska Bosna i Hercegovina, u kojoj se svakodnevno čuje o mnogim neriješenim društveno-političkim odnosima, različitim interpretacijama prošlosti i stalnom zlogukom proricanju budućnosti.

Jednostavno, probleme i razne prijepore doživljam kao i svatko tko u Bosni i Hercegovini živi. No moji osobni kontakti s prijateljima, bivšim školskim i radnim kolegama, pravoslavicima i muslimanima, i dalje traju. Eto, možda je razlog i to što sam od prvog do četvrtog razreda osnovne škole sjedio u istoj klupi s jednim Bošnjakom, a tijekom gimnazijskog školovanja sve četiri godine u istoj klupi sjedio sam sa Srpkinjom.<sup>8</sup> Sva ta životna iskustva i sjećanja poticala su me u istraživanjima. Naravno, niti jednog trenutka nisam smetnuo s uma da postoji širi prostor međusobno prekinutih komunikacija među susjedima i prijateljima različitih etničkih i religijskih identiteta.

U interpretaciji međureligijskih i međuetničkih odnosa iznosit ću i vlastita iskustva iz raznih projekata i prijateljskih odnosa s muslimanima Bošnjacima. Iako nemam izravnih podataka iz istraživanja među pravoslavnim Srbima u Olovu jer su odselili, iskustvo stečeno u kontaktu s pripadnicima ove religijske i etničke skupine u drugim dijelovima BiH također je dio sveukupnog vlastitog iskustva međureligijskoga dijaloga.<sup>9</sup>

Ne znam kako imenovati svoje kontakte s dervišima i povjerenje koje su mi iskazali primajući me u svoju tekiju i počastivši me svojim dolaskom u samostan u kojem živim i radim. Derviši i šejh Azmir zajedno s karmelićanskim bogoslovima sadili su cvijeće, uoči katoličke svetkovine Duhova i bili su zajedno na molitvi prve večernje časoslova, kasnije su imali koncert svojih pjesama i sa svima prisutnima na koncertu sudjelovali su na domjenku.

---

<sup>8</sup> U ratu devedesetih godina prošloga stoljeća izgubio sam zavičaj, moja obitelj je protjerana i dom porušen.

<sup>9</sup> Inicijativa za poslijediplomski studij etnologije i kulturne antropologije došla je od mojih redovničkih poglavara koji su željeli da moje amatersko bavljenje etnografskim radom postane znanstveno. Razlog je bio i rad na prikupljanju odjeće i nakita Hrvata, Srba i Bošnjaka u Bosni i Hercegovini za etnografsku zbirku u Samostanu – duhovnom centru „Karmel sv. Ilije“ na Buškom jezeru.

Prespavali su u samostanu i sutradan su s karmelićanskim bogoslovima otišli u Livno posjetiti stare livanjske džamije.

Moji osobni kontakti s muslimanima i pravoslavnim veoma su intenzivni u realizaciji više projekata iz područja istraživanja i prezentacije tradicijske kulture. Ovi projekti proizašli su iz mojih ranijih etnografskih istraživanja koja su bila fokusirana na nošnje i nakit Hrvata, Srba i Bošnjaka s ciljem monografske obrade različitih načina odijevanja u Bosni i Hercegovini s kraja 19. i početka 20. stoljeća. Projekt provodim zajedno s Jasminom Fazlagićem, umjetničkim fotografom, Bošnjakom iz Sarajeva. Radimo sa sve tri etničke skupine i prošli smo mnoge gradove, sela i zaseoke širom Bosne i Hercegovine. Kako fotografiramo odjevne predmete „u kontekstu običaja, svakodnevnice i vjerskih rituala“ (Martić 2012a: 235), morao sam iščitati mnoge etnografske zapise i tako upoznati različite elemente izvaninstitucionalne religioznosti svih triju religijskih skupina u Bosni i Hercegovini. Tijekom ovih istraživanja, u susretima s muslimanima, pravoslavnima i katolicima redovito sam tražio podatke o međusobnim kontaktima i načinima međureligijskih interakcija u raznim dijelovima Bosne i Hercegovine.

U realiziranim projektima predstavljanja nošnji i nakita u Bosni i Hercegovini kroz izložbe fotografija s članovima lokalnih folklornih skupina inscenirali smo i teme o izvaninstitucionalnoj religioznosti među kojima je i susret različitih religijskih skupina tijekom hodočašća. Fotografija prikazuje dolazak katoličkih hodočasnika iz Vidovica pred kuću u pravoslavnom selu Obudovcu, u okolici Orašja. Na hodočašću Gospi od Anđela (2. kolovoza) u Tramošnicu katolički hodočasnici odmaraju kod pravoslavnih domaćina koji ih ugošćuju, daju im milostinju za crkvu i misne stipendije.

Jedna od fotografija snimljena je i u olovskom svetištu. Ova fotografija bila je dio izložbe fotografija organizirane u Olovu 2011. na čije je otvaranje došao i olovski imam Pepić. Kako smo se već dugo poznavali i srdačno pozdravili naš susret je komentirala Židovka iz Mostara, koja se u to vrijeme zatekla u olovskim toplicama. Rekla je da nije mogla vjerovati svojim očima da je vidjela susret katoličkog redovnika i hodže kako se srdačno i prijateljski pozdravljaju, te da je mislila kako to nikada više neće vidjeti.

Među projektima u radu s pripadnicima drugih etničkih i religijskih skupina je i istraživanje i prikupljanje bosanskohercegovačke čipke. Od čipkarica sam čuo podatak i navešću ga samo kao ilustraciju jer mi je omogućio lakši pristup istraživanima u Olovu. Iako

sam stalno živio u doticaju s muslimanima, nisam znao da muslimani ne vole za kršćane neutralan pozdrav „dobar dan“. I to saznanje primijenio sam u prvim kontaktima s olovskim muslimanima. Kako nikada nisam koristio pozdrave „dobar dan“ ili „dobro jutro“, neki moji sugovornici su pohvalili kako sam ih pozdravio pozdravom „kako ste“, „uranili“ i sl.

U razumijevanju međureligijskoga dijaloga pomogli su mi osobni kontakti s imamima u Livnu i Tomislavgradu, pravoslavnim svećenikom u Livnu, kao i susreti s drugim imamima i pravoslavnim svećenicima koji su mi pomagali u realizaciji projekata u raznim mjestima Bosne i Hercegovine. Svi su ovi kontakti utjecali na promjenu mojih osobnih stavova. Mislim da je to najbolje, iz vlastitoga iskustva, izrekao moj bivši profesor Mato Zovkić (1998: 12):

„Zahvalan sam svima koji su moje nastupe uvrštavali u programe, ali sam još zahvalniji Bogu što sam prilikom ovih susreta postajao svjesniji svoje katoličke i hrvatske duhovne baštine te sposobniji s pažnjom pratiti vjernička izlaganja drugih i drugačijih i susretati se s njima.“

I sam sam kroz interakcije s muslimanima i pravoslavcima postajao svjesniji vlastite religiozne baštine i sve više prihvaćao kao osobno životno pravilo: drugi ima pravo biti drugačiji.

### 3.2. Primjena autoetnografije u istraživanju interreligijskog svetišta i međureligijskoga dijaloga

Tijekom terenskog rada kombinirao sam različite tehnike prikupljanja etnografske građe i u interpretaciji iste građe pristupio interdisciplinarno. Pozicija hodočasnika u svetištu vlastite religije i izravnog osobnog iskustva svetoga učinili su olovsko svetište kako važnim dijelom znanstvenog istraživanja, tako i osobne religioznosti. Upravo zbog emocionalnog odnosa s istraživanima, multimetodološkog pristupa i unošenja osobnog iskustva u istraživanje, metodologija se kreće unutar autoetnografije. Ovaj metodološki postupak uključuje istraživanje u vlastitoj kulturi.

„Iako autoetnografija nije specifična istraživačka tehnika, metoda ni teorija, ona obilježava svo troje u njihovoj primjeni u terenskom radu. Problemi autoetnografije u velikoj su mjeri problemi etnografije dodatno povećani istraživačevom upletenošću i intimnošću s njegovim predmetom“ (Hayano 2001: 123).

Kako se unutar etnologije i kulturne antropologije mogu konstruirati i znanja o sebi (*ethnographic self*), i autoetnografske dionice i autoetnografski narativ iz osobnoga religioznoga, u ovom slučaju hodočasničkog iskustva, može preuzeti određeni korpus teksta. Tako postavljena „autoetnografija strateški pozicionira etnologa kao instrument spoznavanja i privilegira njegovo kulturno iskustvo kao jednako važno u razumijevanju kulturne i društvene stvarnosti“ (Potkonjak 2014: 14).

Autoetnografija pruža široku mogućnost deskriptivnog i kritičko-analitičkog pristupa istraživanoj temi međureligijskog dijaloga „odozdo“ u marijanskom svetištu u Olovu. Iako je fokus ovoga rada na interakcijama i razmjenama unutar koncepta interreligijskog, neće se prešutjeti ni prijepori u ostvarenju interreligijskih i interetničkih odnosa u i oko svetišta, jer stvarnost hodočasničkih mjesta su i konkurentski diskursi (Eade i Sallnow 1991: 5). Pokušava se

„razjasniti što stvara okolnosti za ovu slabo razumljenu pobožnost, kako bi se uočilo načine na koje se manifestira i lociralo te svete prostore na kontinuumu od onih koji teže skladu održavanjem dosljednog etosa dijeljenja, do onih koji su otišli tako daleko da su postali mjesta sektaške napetosti i suparništva. Ista mjesta, kao električni naponi, mogu biti obilježena snažnom konfluencijom ili opasnom polarizacijom.“ (Sparks 2011: 18)

U radu se neće prešutjeti, kako prijepori i polarizacije, tako ni poteškoće proizišle iz suvremenih disparatnih pogleda na prošlost, sadašnjost i budućnost, jer to je dio stvarnosti u Bosni i Hercegovini i reflektira se i na lokalnim razinama. Ipak, paralelno s ovim prijeporima, a katkad i otvorenim sukobima, interetničke i interreligijske komunikacije ne prestaju niti u ekstremnim društvenopolitičkim uvjetima, kakvo je ratno stanje. Tu se postavlja problem kako uravnoteženo interpretirati ove odnose kako se ne bi dogodilo, s jedne strane, idealiziranje suživota, ili pak s druge strane, zanemarile važne interreligijske interakcije dugog trajanja.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> O međureligijskom dijalogu u olovskom svetištu imao sam 2011. izlaganje na jednom savjetovanju u Međugorju koje je organiziralo Vijeće za evangelizaciju Južnoslavenske konferencije franjevačkih provincijala iz kojega je nastao jedan rad o međureligijskom dijalogu u Olovu (usp. Martić 2012). Kako je fokus izlaganja bio na međusobnim komunikacijama i predstavljanju Olova kao mjesta koje je olovski imam definirao kao „drugačije“ od drugih mjesta u BiH moj govor izazvao je jednog od sudionika savjetovanja, koji je izjavio kako je međureligijski dijalog u Olovu „prikazan malo idealno. Naša [bosanskohercegovačka] stvarnost nije tako idealna kako je prikazana. Svi mi imamo različite pristupe u javnosti i osobne stavove koje ne iskazujemo pred drugima. Puno je više problema.“ Dobio sam dojam kako se radi o sumnji u vjerodostojnost iskaza istraživanih i moje osobne zadivljenosti olovskim primjerom međureligijskoga dijaloga. Međutim, kasnije smo u osobnom razgovoru razjasnili nejasnoće. Meni je bilo važno da ništa od moga etnografskog dijela izlaganja nije dovedeno u sumnju. Naime, taj franjevac često je hodočastio u Olovo i imao je prigodu upoznati neke ljude koji su

#### 4. TEOLOŠKO UTEMELJENJE MEĐURELIGIJSKOGA DIJALOGA I GLOBALNI IZAZOVI

Suvremeni međureligijski dijalog postao je jedno od prvorazrednih društvenih i teoloških pitanja. Poticaji za međusobno upoznavanje različitih religijskih tradicija i za utemeljenje odnosa pripadnika različitih religijskih zajednica, institucionalnih i izvaninstitucionalnih, sve su intenzivniji i enormno se povećavaju. Ovome pogoduje i u posljednjih stotinjak godina povećana mobilnost, olakšana medijska mogućnost upoznavanja kultura i velik broj ljudi koji su iselili ili kao izbjeglice ili kao migranti (Braybrook 1992: 310). Popis razloga zbog kojih se susreću dvije ili više religija, supostojeći na istom prostoru, može se manje-više proširivati nabrojanjem i političkih i vojnih osvajanja, trgovačkih veza, migracija i misionarskim djelovanjem. Posljedica ovakvih međusobnih isprepletenosti različitosti, u velikom dijelu svijeta, učinila je da su „sve očitije kulturne pa i religijske pluralizacije društva, u prvom redu zapadnih ali sve više i društava Trećeg svijeta“ (Bižaca 1997: 25).

Uz pluralizaciju nužno ne ide sklad, nego i prijepori pa i otvoreni sukobi, koji prelaze u ratove. Zbog sudjelovanja pripadnika različitih religijskih skupina u tim prijeporima i sukobima pri čemu se oni pozivaju na religiju i nju optužuju da je čimbenik sukoba. Odgovornost religijskih lidera je promijeniti, iz dalje i bliže povijesti, baštinjene odnose nerazumijevanja i nepoznavanja koji su stvorili platformu za sukobe umjesto za međusobnu suradnju i dijalog. Iako u međureligijskom dijalogu sudjeluju članovi raznih religijskih zajednica, za ovaj dio svijeta u kome mi živimo, prvenstveno usmjerenje je na dijalog između monoteističkih religija. Njihovi su se odnosi predugo temeljili na međusobno suprotstavljenim stajalištima formiranim na raznim razinama.

„[Č]injenično na razini mentaliteta, kulturalnih oblikovanja, religioznih socijalizacija židovi, kršćani i muslimani ne prakticiraju umreženo nego odvajajuće mišljenje. (...) Danas su antagonističko-odbojne tendencije među ljudima triju religija postale jače. Deviza glasi: osiguranje identiteta preko novog profiliranja jednoga protiv drugoga.“ (Kushel 2011: 31)

---

spominjani po imenu. On je bio i jedan od kazivača, ali on i njegova obitelj nisu spavali u kućama muslimana i uopće veoma je malo komunicirao s njima tijekom hodočašća. Uz to, on se u našem osobnom razgovoru više referirao na opće stanje prijepora unutar društvenopolitičkih odnosa i nezadovoljstva položajem Hrvata u Bosni i Hercegovini, nego što je promatrao olovski primjer interreligijskih interakcija.



I dok s jedne strane rastu i jačaju „antagonističko-odbojne tendencije“, s druge strane, istovremeno „među vjernicima i vjerskim vođama porasla je svijest o religioznoj vrijednosti dijaloga i tolerancije“ (Mišić 2002: 456). Kršćanski teolozi vole reći da je međureligijski dijalog postao „nezaobilazan znak našeg vremena“ (Kovač 2011: 191).

U definiranju međureligijskoga dijaloga stajališta se razlikuju s obzirom na nositelje i ciljeve koji se žele postići koristeći se formom i načinom djelovanja sudionika dijaloga.

#### 4.1. Definicija međureligijskoga dijaloga

Međureligijski dijalog obuhvaća široki spektar društvenih skupina i utječe na interreligijske interakcije gdje god životni prostor dijele dvije ili više religijskih skupina. Upravo zbog te širine u interpretaciji međureligijskoga dijaloga može se pristupiti s različitih strana. Različiti pristupi interpretaciji i definiranju međureligijskog dijaloga ovise o postavljenim ciljevima i fokusu autora na pojedinu temu ili na subjekte involvirane u bilo kakav oblik komunikacije članova različitih religijskih skupina.

Tako, s jedne strane, mogu se promatrati službene razine hijerarhijskih predstavnika religijskih zajednica i teologa, a s druge strane, interreligijske interakcije na pučkoj razini, unutar svakodnevnice u njegovom spontanom i izvaninstitucionalnom okviru. Ovaj potonji, „dijalog odozdo“, znatno se razlikuje u odnosu na onaj službeni, „dijalog odozgo“, koji se ostvaruje i kroz različite oblike, metode i ciljeve.

Objedinjujući sve aktere i službene predstavnike i vjernike koji ulaze u interreligijske komunikacije pod međureligijskim dijalogom podrazumijevaju se „sve forme ljudske komunikacije, kako kroz govor tako i kroz zajedničke aktivnosti, koje podstiču uzajamno razumijevanje i suradnju između ljudi različite religijske samoidentifikacije.“ (Merdajanova i Brodeur 2014: 14).

*Opći religijski leksikon* međureligijski dijalog i njegove ciljeve definira kao

„dijalog među sljedbenicima različitih religija. Svrha mu je pridonijeti mirnu suživotu i međusobnu razumijevanju religijskih i konfesijskih zajednica. Stoga međureligijski dijalog ne ide za nekim dogmatskim, moralnim i kulturnim zajedništvom, već za upoznavanjem druge religije uz čuvanje vlastitog religijskog i duhovnog identiteta.“ (Rebić 2002: 564)

Iz širih i užih definicija međureligijskog dijaloga kao primarni cilj proizlazi ostvarenje interreligijskih interakcija kojima je svrha porast međusobnog razumijevanja i upoznavanja s namjerom postizanja mirnoga suživota.

Iako se uz termin međureligijski dijalog u interreligijskoj interpretaciji pojavljuje i termin ekumenizam, teolozi ih koriste za dva različita konteksta međuvjerskih odnosa. U kršćanskoj teologiji za dijalog između kršćana koristi se termin ekumenizam i on „jest težnja za jedinstvom kršćana u širem smislu, a težnja za uspostavom jedinstva među kršćanskim Crkvama i crkvenim zajednicama u užem smislu“ (Perić i Lacko 1987: 35). Dok se termin ekumenizam upotrebljava samo unutar kršćanstva i promatra kao

„nastojanje oko pomirenja, suradnje, zblizavanja i jedinstva u nastojanju oko zblizavanja i jedinstva kršćanskih crkava. Dok se međureligijski dijalog odnosi na sve religije, ekumenizam je dijaloški napor unutar kršćanskih crkava“ (Rebić 2002: 233).

Terminološke opreke i upotreba termina mogu biti prepreka za otvoreniji i konstruktivniji razgovor. Zato sudionici međureligijskoga dijaloga teže za sve korektnijim nazivljem i u zajedničkim nastupima trude se koristiti tehničke termine pojedine religijske zajednice kao vlastite teološke ili kao zajedničke tehničke termine.<sup>11</sup>

Tako u Bosni i Hercegovini islamski teolozi žele da se termin ekumenizam upotrebljava i za dijalog kršćana s nekršćanskim religijama. Ove pojmovne distinkcije i približavanje u njihovom značenju iz osobnog iskustva donosi Mato Zovkić (2000: 643) koji piše:

„iako se ekumenizam u strogom smislu riječi prvenstveno odnosi na kršćane, iz osobnih kontakata s muslimanskim teolozima u Sarajevu znam kako oni žele da se ekumenizmom nazove i dijalog sa sljedbenicima drugih religija. S katoličke strane ima teologa koji uviđaju potrebu da ekumenizam sve više prerasta u međureligijsku suradnju radi rješavanja zajedničkih problema.“

Uvažavajući terminološka približavanja teologa u radu će se gotovo sinonimno koristiti pojmovi ekumenizam i međureligijski dijalog. Naravno, identičan termin s međureligijskim dijalogom i ekumenizmom je i pojam interreligijski dijalog.

---

<sup>11</sup> Zovkić (2000: 643) upozorava da katolici trebaju pripaziti i kada govore o ekumenizmu s manjim kršćanskim zajednicama i naslovljavati ih kako oni sami sebe nazivaju „kršćanima proizašlim iz reformacije“, a ne koristeći katolički pejorativni pojam „protestanti“.

Pojmovne i sadržajne odrednice međureligijskoga dijaloga biti će ukratko prikazane kroz kratki osvrt na povijesni razvoj praktičnog međureligijskog dijaloga. Iako će se na nekim mjestima dotaknuti i dijalog s istočnjačkim religijama prikaz je fokusiran na odnose triju monoteističkih religija – židovstva, kršćanstva i islama. Povijesni prikaz za cilj ima pokazati stupnjevitost razvoja dijaloga između religija u kome se izmjenjuju prijemor i tolerancija. U prikazu se posebna pozornost posvećuje dijalogu kršćanstva i islama jer se rad bavi međureligijskim dijalogom u katoličkom marijanskom svetištu s muslimanskom većinom.

#### 4.1.1. Povijest službenog međureligijskoga dijaloga

Međureligijski dijalog je stvarnost i drevna i suvremena. Ipak, kao „rijedak slučaj akademskog konsenzusa da naučnici modernim početkom međureligijskog ili međuvjerskog dijaloga smatraju dvonedjeljni Parlament svjetskih religija (World Parliament of Religions) održan u Chicagu 1893. godine“ (Merdjanova i Brodeur 2014: 24). Povod ovoj proslavi bila je četiristota obljetnica otkrića Amerike kada su građani i vjernici Chicaga priredili svjetsku izložbu od 28. kolovoza do 5. rujna iste godine. Osnivanje Parlamenta religija i proslava u Chicagu bio je „odlučan poticaj međureligijskim pothvatima, kršćanskom ekumenizmu te proučavanju religija svijeta na teološkim fakultetima“ (Zovkić 1998: 51).

Nakon Parlamenta religija svijeta formiran je 1900. Svjetski savez za vjersku slobodu (International Association for Interreligious Freedom skraćeno IAFR) koji je, iako se fokusirao na religijsku slobodu, donio veliki broj liberalnih kretanja u različitim religijama svijeta. Za organizirane djelatnosti međureligijskog dijaloga veliki doprinos se dogodio 1936. formiranjem Svjetskog kongresa religija (World Congress of Faiths). Poslije Drugog svjetskog rata 1948. osnovano je Svjetsko vijeće crkava (The World Council of Churches skraćeno WCC) čije se formiranje tumači kao rezultat međukršćanskog dijaloga (Merdjanova i Brodeur 2009: 10-12).

U Japanu je za udruženo mirotvorno djelovanje sljedbenika različitih religija

„bitno doprinio budistički pokret *Risho Kosei-kai*, koji je 1938. osnovao budistički laik (ne monah) Nikkyo Niwano u znak tihog suprotstavljanja militarističkom mentalitetu koji je podgrijavao vojne planove o osvajanju tuđih zemalja. (...) Budistički monasi smjera Tendai, koji stoljećima drže svoj duhovni centar na Brdu Hiei iznad Kyota u Japanu, dali su zajedno sa židovskim i protestantskim vjerskim poglavarima iz SAD-a ključni

doprinos u organiziranju velikog međureligijskog skupa u Kyotu od 16. do 21. listopada 1970. na kojem je osnovana Svjetska konferencija religija za mir (*World Conference of Religions for Peace – WCRP*).“ (Zovkić 2010: 168-169)

Osobit zamah međureligijskom dijalogu daje Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.), kada je prvi puta u svojoj povijesti Katolička crkva službeno zauzela stav o nekršćanskim religijama i položaju Crkve u suvremenom svijetu. Tri službena dokumenta: *Deklaracija o vjerskoj slobodi (Dignitatis humane)*, *Deklaracija o stavu Crkve prema nekršćanskim religijama (Nostra aetate)* i *Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu (Lumen gentium)* imaju kao zajedničku karakteristiku

„pozitivno vrednovanje i prihvaćanje pluralizma – religijskog, kulturnog, političkog i nacionalnog. Ovi dokumenti pozivaju kršćane i sljedbenike drugih religija da u međuvjerskom dijalogu i humanoj suradnji poštuju savjest jedni drugih“ (Zovkić 1998: 35).

Novi pristup Katoličke crkve teolozi nazivaju „epohalni preokret“ i „kopernikanski zaokret“ prema drugim religijama i islamu (Kovač 2011: 191-192). Time je Katolička crkva ušla „u epohu kritičkoga revaloriziranja svoje ranije uloge u svjetskoj povijesti, i konsekvantno tome, kritičko-pozitivnog pristupa modernom pluralistički strukturiranom svijetu (Silajdžić 2003: 310). Dokumenti Drugog vatikanskog koncila biti će poticaj za nova teološka promišljanja i druge dokumente koji će poticati razvoj i međusobnu komunikaciju između službenih predstavnika međureligijskih zajednica.

Organizirajući molitvene i potičući teološke susrete Katolička je crkva preuzela teološku inicijativu u međureligijskom dijalogu. Sve ove aktivnosti pratit će i izdavanje novih službenih dokumenata na razini cijele Katoličke crkve i pojedinih biskupskih konferencija i biskupija, ali i velikoga broja novih teoloških radova i razmišljanja o nužnosti i utemeljenju međureligijskog dijaloga.

„U siječnju 1966. Katolička crkva u Hrvatskoj započela je godišnje međuvjerske molitve, tzv. 'Molitvenu osminu za jedinstvo kršćana'. Biskup dr. Franić bio je taj koji je organizirao prvu zajedničku ekumensku molitvu klerika koji su predstavljali stare jugoslavenske etničke suparnike: katoličkih Hrvata i pravoslavnih Srba. Nije to bio tek susret dviju etničkih nacija čija su nacionalistička krila bila u sukobu od osnivanja države 1918., već i duhovni susret dviju ranije suparničkih crkava.“ (Perica 2001: 41)

Na tragu duhovnih susreta u međureligijskim aktivnostima bili su molitveni susreti u Asizu (1986. i 2002.), kojima uz bok stoje i druga dva pretežito teološka skupa održana u indijskom Bangaloreu (1996.) i u talijanskom gradiću Bose (1998.). Svi navedeni „dogadaji iznjedrili su, svaki na svoj način, neke ideje i sugestije korisne za teološko utemeljenje međureligijskog dijaloga“ (Bižaca 2002: 605).

Iako se međureligijski dijalog prelijeva i na nereligiozna područja života, on je ponajprije aktivnost religioznih ljudi. Kao takav, sam po sebi, izazov je za religijske skupine bilo da se radi o odnosima službenih predstavnika i/ili o interakciji u svakodnevnom življenju širokih slojeva pripadnika različitih religijskih skupina. Komunikacije svojstvene međureligijskom dijalogu idu za zajedničkim rastom u spoznavanju i prakticiranju istine o svijetu i čovjeku, uz istodobno uvažavanje posebnosti svakog od sugovornika. Ipak, nerealno je očekivati da se mogu ukloniti svi međusobno suprotstavljeni pogledi i iskustva. Jer „određene antinomije se opiru svakom pokušaju harmonizacije. (...) Razlozi za to su dvojake naravi: društveni i teološki“ (Bižaca 1997: 25).

U nastavku rada ukratko ću prikazati i jedne i druge zbog toga što se i kod izvaninstitucionalnog dijaloga javljaju pitanja društvenih i teoloških prijepora, dok se istodobno traži njihovo nadilaženje kod interakcija pripadnika različitih religijskih i etničkih skupina.

#### 4.2. Teološka podloga međureligijskim prijeporima

Drevni i inicijalni susreti pripadnika različitih religija i njihovi odnosi jednih prema drugima, unutar monoteističkog sustava, prikazani su u svetim spisima židova, kršćana i muslimana. Zato su za njih, kao narode knjige, najvažniji sveti spisi koji kao „prazvorci obvezuju, vežu savjesti“ (Kuschel 2011: 35).

Odnos židova i kršćana obilježen je snažnim prijeporima i sukobima počevši od odnosa prema Isusovoj osobi, do Pavlovih progona kršćana i stalne unutarnje napetosti razumijevanja kršćana kao dijela židovstva ili kao zasebne religije. U biblijsko-evanđeoskoj perspektivi, Isus sam prezentira osobu koja potiče komunikaciju sa strancima i nežidovima u duhu punog respekta. U dijalogu sa Samarijankom (Iv 4, 1-26), susretu s Kanaankom, Sirofeničankom (Mk 7,25-30), rimskim satnikom (Lk 7, 1-10), u paraboli o dobrom Samarijancu (Lk 10, 25-37) i izlječenju deset gubavaca (Lk 17, 11-19) Isus nedvosmisleno i javno prepoznaje visoke

vrijednosti nežidova. Tako se početak uključenosti kršćana u međureligijski dijalog vraća do samoga Isusa (Hall 2010: 49).

Ranokršćanski dijalog s religijama i kulturama ponajviše se očituje u pristupu obraćenog apostola Pavla koji se pozitivno postavljao prema kulturnom pluralizmu gradova u kojima je propovijedao. Iz egzegetskih Pavlovih tekstova u njegovim poslanicama „izlazi kako je Pavao vjerovao da pripadnici etnički i kulturno različitih skupina u Crkvi i u ljudskom društvu mogu živjeti u miru, njegujući vlastiti identitet i poštujući identitet drugih (Zovkić 2008: 473).

I židovstvo i kršćanstvo doživjeli su novi izazov pojavom islama. Kršćanska teologija je „odmah nakon pojave islama u 7. stoljeću i njegova širenja na prostoru Azije, Afrike i Europe otvorila problem mjesta islama i njegova poslanika Muhammeda, a.s., unutar povijesti 'božanskog spasenja'“ (Silajdžić 2003: 7). Muhamedov odnos s židovima i kršćanima dosta je slojevit. Najčešće je komentiran s teološkog stajališta dok su se zanemarivali politički okviri, proizašli i iz svađe između Muhameda i židova i progona židova „iz njihovih naselja u Medini i da je njegovo postupanje prema njima uvijek bilo povezano s bitkom na Bedru, bitkom kod Uhuda i bitkom kod jarka“ (Bobzin 2006: 108). Prije potpunog raskida sa židovima i kršćanima

„Muhammad je, koliko god je to bilo moguće, išao ususret tomu da ostane u dobrim odnosima s njima. Kao početak, sve što je od njih želio bilo je da ga priznaju kao proroka, zajedno s njihovim vlastitima, Mojsijem i Isusom, naročito imenovanim od Allaha da vodi Arape prema monoteističkoj istini. Ali oboje su ga odbacili i odbili svojom isključivošću. (...) Kasnije, kada je Muhammad bio u političkom sukobu s kršćanima, a također možda kada je prikupio izvjesnu količinu dodatnih informacija glede kršćanskih vjerovanja, onako kako su ih razumjeli siromašni kršćani Arabije *Kur'an* je dodao tim činjenicama neke antikršćanske polemike.“ (Rodinson 1998: 284 – 286)<sup>12</sup>

Prva stoljeća po pojavi islama i njegov susret s kršćanima različito se tumače i doživljavaju. Po nekima je to vrijeme obilježeno kao miran period, a kao dokaz tolerantnog odnosa muslimana prema kršćanima navodi se da su kršćani neometano smjeli nositi križeve oko vrata tako izražavajući

---

<sup>12</sup> Autori različito pišu ime Muhamed i u citatima su njihove inačice ovoga imena.

„i svoja osjećanja u bogomoljama svojih muslimanskih prijatelja. Ti muslimansko-kršćanski kontakti su bili srdačni, sa puno razumijevanja i međusobnog uvažavanja kako na najvišem nivou između kalifa i patrijarha jednako tako i među običnim ljudima vjernicima.“ (ibid. 23)

Međutim, izgleda da ni prvi kontakti nisu baš bili tako idilični, jer su to ipak ratna osvajanja uz koje je došlo do diskriminirajućega položaja kršćana i židova prema odredbi drugoga kalifa Omara (634. – 644.). Kršćani i židovi, kao vjernici Knjige, bili su „zaštićeni građani“ (*zimije* – mi bismo rekli 'građani drugog reda'), uz uvjet da se pokoravaju islamskim zakonima, plaćaju porez (*džiziju*)“ (Rošćić 2012: 64-65).<sup>13</sup>

Ratovi koji su uslijedili u islamsko-arapskom prodiranju prema Europi, nastavljene otomanskim osvajanjima, i prije njih križarski ratovi stvorili su veliki potencijal sumnji, predrasuda i strahova prenesenih i na polje teologije gdje su oštre polemike prevladavale gotovo do Drugog vatikanskog koncila. Gledanje kršćana na islam bilo isključivo kao na

„đavolsku herezu i religiju mača, na Muhameda kao lažnog proroka i oličenje Antikrista, na Kuran kao na falsifikat Biblije i sotonsku objavu, a na muslimane kao na hordu razvratnih pogana.“ (Kovač 2011: 192)

Dominantan kršćanski pogled na islam odredili su sukobi nastali u dugom povijesnom razdoblju u kojem će

„dugi i iscrpljujući ratovi koje je kršćanski svijet vodio protiv islama i njegova širenja prema europskom kontinentu, od križarskih ratova do turskih osvajanja, odredit će negativno razumijevanje islama i muslimana. Zbog toga će prvi susreti sirijskih i bizantijskih kršćana s islamom i muslimanima biti u znaku odbacivanja i osude kako na doktrinarnome jednako tako i na političkom planu.“ (Silajdžić 2003: 7)

Dok su se na kršćanskom Zapadu stvarale predrasude o muslimanima u konfrontaciji dvaju svjetova, islamskog i kršćanskog, i među muslimanima su se razvijali i podupirali negativni stavovi o kršćanima. U tome je sudjelovala i islamska ulema trudeći se da kršćane identificira kao militantne križare i španjolske inkvizitore što je proizvelo „da takav pojam kršćana bude stalno prezentan u svijesti vjernih muslimana“ (Jablanović 1967: 73).

---

<sup>13</sup> Rošćić (2012: 65) kao dokaz neravnopravnog položaja kršćana donosi i Omarov ugovor sklopljen u Damasku nakon osvajanja ovoga grada i Sirije u 7. stoljeću u kome se kršćani obvezuju da neće graditi samostane, crkve, konake, neće javno vršiti bogoštovne čine, neće kršćanima braniti prelazak na islam, u susretima s muslimanima susretati će ih s poštovanjem i ako muslimani budu htjeli sjesti kršćani će ustati. Na ulicama u koje zalaze muslimani kršćani neće pokazivati križeve i knjige, a na crkvama zvona će tiho zvoniti.

Povijest crkve i njezin formalno-pravni raskol 1054. rascijepio je kršćanstvo na istočno i zapadno. Iako su teološki razlozi raskola veoma važni, ipak su prečesto u prvom planu bili razlozi druge naravi. Nakon raskola na Istoku se sve više razvila,

„ne samo krivnjom pravoslavnih, neka mržnja prema svemu što je latinsko. To izražavaju slogani iz tog vremena: Radije turski turban nego li latinska mitra, ili bilo što samo ne Rim. Naravno treba spomenuti da su im Latini u mnogo čemu dali i povoda za tako nešto, posebno kroz križarske vojne, koje su 1204. god. okupirale Carigrad i uspostavile zapadni patrijarhat. Istočnjaci su to doživjeli kao novi napad 'divljih barbara'. Istočnjaci su također u mnogome okrivljivali Zapad za pad Carigrada 1453. god. (...) Naravno da su i zapadnjaci bili previše nepovjerljivi prema istočnjacima. U tim okolnostima treba reći da je svaki pokušaj uspostave jedinstva bio praćen određenim političkim ciljevima i velikom dozom nepovjerenja.“ (Ikić 2003: 31-32)

Političke i vjerske promjene, podjela zapadnog kršćanstva i nastanak protestantskih crkava u 16. stoljeću, stvorile su novi prostor religijskih prijepora i sukoba. Općenito, reformatorska vjerska tradicija je, poradi svojeg naglašeno pesimističkog gledanja na ljudske mogućnosti izvan izričite vjere u Krista, pod utjecajem pojedinih teologa i uopće reformatorskog biblijskog monizma teško prihvaćala međureligijski dijalog. Ipak, nakon mnogo žestokih rasprava Ekumensko vijeće crkava je konačno 1977. na svom generalnom zasjedanju usvojilo *Osnove smjernice za dijalog s ljudima različitih religija i ideologija*. *Smjernice* sadrže poticaje i preporuke crkvama članicama, koje bi one primjenjivale u međureligijskoj praksi. Ali, „nisu sve protestantske zajednice, a da o pravoslavnim crkvama i ne govorimo, a niti svi protestantski teolozi jednako oduševljeni navedenim smjernicama“ (Bižaca 1997: 33). Svoje nezadovoljstvo pokazuju odbijajući sudjelovanje u međureligijskom dijalogu.

Protivnika međureligijskog dijaloga ima u svim religijskim skupinama. Među katolicima je teško razumjeti krute i nedijaloške stavove nekih vjernika, a posebice pojedinih klerika „koji ne prihvaćajući i ne šireći pravi koncilski dijaloški nauk štete Crkvi iznutra, dajući i svjedočeći krivu sliku Crkve i njezina nauka“ (Ikić 2007: 230). S druge strane „i danas veliki dijelovi islamskog svijeta ne pokazuju skoro nikakav autentični dijaloški interes“ (Bižaca 1997: 25).

Ipak, istovremeno s time, u politički, kulturno i religijski rascjepkanom svijetu, velik broj židova, kršćana (zapadnih i istočnih), muslimana te pripadnika raznih religija istoka



ulažu velike napore u nastojanju ostvarenja međureligijskoga dijaloga. Osim one svakodnevne komunikacije, ljudi različitih religijskih skupina koje dijele zajednički životni prostor i međusobno komuniciraju, sve je izraženija druga vrsta ostvarenja međureligijskoga dijaloga uz sudjelovanje službenih predstavnika, angažiranih pojedinaca i raznih udruga u osmišljavanju i promicanju interreligijskih aktivnosti.

#### 4.3. Društveni poticaji i zapreke međureligijskom dijalogu

Međureligijski dijalog jedan je dio društvene stvarnosti i na njega utječu politički, kulturni, ekonomski, povijesni i ini diskursi. Uz teološke rasprave o međureligijskom dijalogu rasprave o dijalogu proširile su se na pitanja snošljivosti kultura i o ostvarenju mira među religijama tako da se dijalog između religija pomaknuo „na rang prvorazrednog političkog pitanja“ (Ratzinger 2004: 7).

Analize suvremenog svijeta i položaja religija u njemu, manje-više, polazi od toga da je suvremeni svijet kroz višestruko ekonomsko, ekološko, komunikativno i kulturno umreženje utjecao i na religiju koja je dio ukupnih svjetskih procesa. Zato je religija postala i čimbenik svjetske politike zbog svoga utjecaja na stotine milijuna ljudi. Utjecaj koji religija ima

„može biti iskorišten za mržnju i neprijateljstvo, ali i za mir i pomirenje. Upravo iz prostora *aktivne politike* dolaze sve jači zahtjevi da vođe velikih religija pokažu znakove aktivne suradnje i uzajamnog uvažavanja.“ (Kushel 2011: 31-32, istaknuo K.J.K)

Svojevrsni je paradoks uvlačenje religije u politička pitanja sekulariziranoga zapadnoga svijeta jer su sve „razvijene zemlje u naše doba već posve sekularizirane, a one Trećeg svijeta i postkomunističkog poretka velikom brzinom ulaze jednako u taj obzor svjetovnosti“ (Jukić 1997: 179). Unatoč sekularizaciji, društvene znanosti sve više pozornosti pridaju religioznosti i njezinom utjecaju na sveukupna društvena kretanja na lokalnoj i globalnoj razini. Primjer je novi pristup suvremene politologije koja kritizira svoj tradicionalni pristup utemeljen na filozofiji države, uz svjesno protivljenje nekih intelektualca o utjecaju vjere na društvene odnose. Snagu i utjecaj religioznog čimbenika zanemarivali su, zbog svoga zapadnog pozitivističkog sekulariziranog stava, i tvorci međunarodnih odnosa, kako kroz zanemarivanje pojedinaca, tako i ustanova koje djeluju iz vjerskih ili duhovnih pobuda. U prikupljanju informacija ni specijalizirani špijuni nisu dosada pozorno pratili vjerska zbivanja u nekoj zemlji (usp. Johnston i Sampson 1994).

Promjene na društveno političkom i kulturnom području ukazale su na važnost međusobnog upoznavanja i komunikacije među religijama, jer njihove interakcije doprinose porastu razumijevanja. Time se istakla važnost religijskog čimbenika u suvremenom svijetu, čime su kultura i religija ponovno došle u središte političkih znanosti (Merdjanova i Brodeur 2009: 1).

Prestankom hladnoratovskog razdoblja svjetske povijesti u političkom diskursu aktualizirana je tema o uspostavi novog svjetskog poretka. Duboke promjene u dvadesetom stoljeću izašle su iz regionalnoga i postale globalne:

„Sve nedaće koje su prije uglavnom bile regionalnog karaktera, dobile su oznaku *svjetski* (danas bismo rekli *globalni*): ratovi su postali *svjetski*, zagađivanje okoliša također, govori se o *svjetskom sukobu civilizacija*, pa i organizirani kriminal poprima *svjetske – globalne* oznake. Nikada u povijesti ljudi nisu kao danas bili toliko međusobno povezani zahvaljujući mogućnosti brzih putovanja cijelim globusom, izmjenama informacija najrazličitijim sredstvima komunikacije.“ (Mišić 2002: 455, istaknuo A.M.)

Ipak, ostaju i velike razlike izražene osobito u društveno-političkom i pravnom uređenju zapadnih i islamskih zemalja. Zapadne zemlje su sekularizirane, dok je sekularizacija za muslimane neprihvatljiva. Neprihvatljivost sekularizacije nije samo za religiozne muslimane nego i državne predstavnike iz zemalja koje u imenu zemlje imaju njezinu religijsku oznaku. Ova znatna i veoma važna razlika između islama i drugih suvremenih religija na području politike ogleda se i na primjerima skupova državnika pojedinih zemalja. Na primjer, nema prakse sastanaka čelnika pojedinih zemalja u kojima je dominantno kršćanstvo, budizam ili neke druge religije, „ali jeste praksa da se sastanu šefovi država i vlada islamskih zemalja (bez obzira na razlike u njihovim političkim i islamskim vrijednostima, sustavu vlasti, itd.)“ (Cvitković 2006: 16). To je zato što je referentni stav uređenja vjerskih ustanova u većinskim muslimanskim zemljama tijekom povijesti slijedio „koncept organskog ili funkcionalnog jedinstva političkog i religijskog autoriteta“ (Karčić 2006: 188).

Iz različitih koncepata islama i kršćanstva razvija se i teorija sukoba islamske i kršćanske civilizacije, koji bi proistjecali iz prirode dviju vjera i na njima utemeljenih civilizacija, budući da su obje vjere univerzalističke i misionarske, istovremeno različite i slične.

„Sukob je bio proizvod razlike, osobito razlike između muslimanskog poimanja islama kao načina života koji politiku i vjeru nadilazi i spaja, te zapadnokršćanskog poimanja zasebnih carstava Boga i cara. Međutim, sukob je potjecao i iz njihovih sličnosti. Obje su vjere monoteističke te, za razliku od politeističkih vjera, ne mogu lako asimilirati dodatna božanstva.“ (Huntington 1998: 261)

Prema ovoj teoriji religije su središnja mjesta civilizacija i kako dolazi do sukoba civilizacija na njihovim razdjelnicama onda su i religijske sličnosti i razlike i uzorci sukoba (ibid.).<sup>14</sup>

Suvremeni Zapadni svijet zapljusnuli su veliki migracijski valovi i sve učestaliji teroristički napadi. Zapreku međureligijskom dijalogu osobito stvaraju i razni teroristički napadi koji su se dogodili u posljednjih desetak godina. Među njima su napadi

„zrakoplovima na njujorške Blizance i Pentagon, 11. rujna 2001. godine, nasilne tragedije u vlaku 11. ožujka 2004. u Madridu, fanatičnoga napada u podzemnoj željeznici 7. i 21. srpnja 2005. u Londonu, nereda paljenja vozila i oštećenja ustanova listopada 2005. po Francuskoj, krvavih prosvjeda po islamskim zemljama u veljači 2006., podmetanje eksploziva u vlakovima u Kölnu 31. srpnja 2006. mnogi se pitaju: Ponavlja li se prošlost srednjega vijeka i sukoba između muslimana i kršćana?“ (Pranjić Pilipović 2010: 173).

Uz rastuću svijest o mogućim sukobima, na Zapadu se istovremeno dogodio i svojevrsni postkolonijalni sindrom koji se u zapadnjačkoj svijesti izražava i kao određeni osjećaj krivnje naspram dugo zapostavljenim autentičnim vrijednostima neeuropskih kultura i religija. Na Zapadu je poljuljana stoljetna sigurnost da univerzalno širenje zapadne civilizacije predstavlja obvezatni put prema autentičnom napretku čovječanstva i počela su se

„s puno više pažnje promatrati društvena ostvarenja drugih kulturnih tradicija. (...) [U] takvom pak promijenjenom civilizacijskom ozračju, koje karakterizira rastuća društvena kompleksnost, dijaloško ophođenje postaje poželjan stil življenja i najprimjerenija metoda u izgradnji nekonfliktualnih društvenih odnosa.“ (Bižaca 1997: 27)

Izazov za međusobne odnose kršćanstva i islama je mogućnost prilagodbe muslimana kod useljavanja na Zapad:

---

<sup>14</sup> U Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini vođene su mnoge rasprave o primjenjivosti Huntingtonove teorije na uzroke rata i krize i „čini se da niti jedna politološka knjiga u zadnje vrijeme nije uzburkala domaću javnost, kao što je Huntingtonova knjiga, koja je doista izazvala strasno prihvaćanje i odbijanje, te grupiranje prema političkim ideološkim i kulturnim razdjelnicama“ (Milardović 1998: 28).

„Islam je često obavijen arapskim kulturnim podnebljem i kada se nađe u Europi ili Americi, pred njim je veliki izazov kako se uključiti u život tih kontinenata, posebice Europe, koja ponajviše ima korijene na kršćanskim zasadama. Hoće li doseljeni muslimani uspjeti prihvatiti europsko naslijeđe i na tome živjeti kur'ansku poruku najviše je od muslimana.“ (Pranjić Pilipović 2010: 293)<sup>15</sup>

Useljavanje muslimana nije više samo ekonomska i politička migracija, nego ima za posljedicu i islamsku prisutnost u organiziranim kulturnim i akademskim institucijama, poput Interdisciplinarnog centra islamskih znanosti u Bologni, kao i u drugim europskim centrima. Prigovor ovim institucijama jest što

„te centre otvara i financira Saudijska Arabija, koja se želi predstaviti svijetu, pa i u okviru država islamskog nadahnuća, kao vrhunski (*par excellence*) glasnogovornik i provoditelj modela islamskog zakona, a u biti je glasnogovornik islama *vahabita i salafita*, koji je među najrigoroznijim i najtradicionalnijim (s javnim primjenjivanjem tjelesnih kazna, kako predviđa Kur'an).“ (*Islam i kršćanstvo* 2002: 38)

Dok sam studirao teologiju, na kolegijima koji su obrađivali temu međureligijskoga dijaloga najčešće pitanje koje su studenti postavljali profesorima bilo je pitanje poštivanja načela reciprociteta. Pod tim načelom studenti su podrazumijevali pitanje uživanja ljudskih prava kršćana u islamskim zemljama ekvivalentno onima koja uživaju muslimani u kršćanskim zemljama. Kao argument u prilog teze o nepostojanju takvog reciprociteta služila bi činjenica dopuštanja gradnje džamija u Europi nasuprot zabrani gradnje crkava u Saudijskoj Arabiji i drugim islamskim zemljama. Isto to pitanje se postavlja i u pojedinim raspravama o izazovima pred islamom (usp. Pranjić Pilipović 2012: 182).

Pitanja ljudskih prava i jednakopravnog položaja pripadnika različitih religijskih skupina itekako utječu na međureligijski dijalog. Pitanja gradnje crkava u islamskim zemljama, jednakosti pred zakonom i slobode ispovijedanja vjere kršćana u islamskim zemljama opravdanje su protivnicima međureligijskog dijaloga, koji ga smatraju nemogućim

---

<sup>15</sup> Problem inkorporiranja muslimana u talijanski društveni, politički i kulturni život bio je poticaj Biskupskoj konferenciji Emilie Romagne izda dokument pod nazivom *Islam i kršćanstvo* u čijem se uvodu otvoreno iznose problemi prilagodbe muslimana, uz pozitivno vrednovanje islama, ali i otvorenim pastoralnim i političkim problemom (2001: 11): „Političari ne smiju ostati bez prikladna odgovora na pitanja koja svi Talijani zdrave pameti sebi postavljaju: Kako se misli da islamsko obiteljsko pravo, shvaćanje žene, mnogoženstvo, poistovjećivanje religije s politikom – stvari od kojih muslimani ne odustaju, osim ondje gdje nemaju još snage da ih utvrde i nametnu - mogu zajedno postojati s načelima i pravilima koja nadahnjuju i upravljaju našom uljubdom?“

zbog razlika koje postoje i na području objavljenih spisa, dogmatike i načina života, odnosno primjene vjere u društveno političkom životu.

Katolicima angažiranim u međureligijskom dijalogu prigovara se malo isticanje uske, gotovo nerazdvojive povezanosti vjerskog i političkog elementa u islamu, te kako ne vode računa

„o cjelovitu fenomenu islama jer u njemu teologija ne može biti odvojena i samostojna grana, ona je uvijek angažirana, to jest prava 'politička teologija'. I tu su velike razlike i ne malene poteškoće u tom dijalogu [a] zagovornici i predvoditelji međureligijskog dijaloga s katoličke strane vrlo pomno i korektno prate i pišu vrijedne radove i knjige o *faktologiji* odnosa kršćanstva i islama, ali vješto (mudro) i bojažljivo zaobilaze zbiljsku *problematiku*. (Roščić 2012: 13-14, istaknuo N.M.R)

#### 4.4. Izazovi teološkog tumačenja i utemeljenja međureligijskoga dijaloga

U pokušajima rješavanja zbiljske problematike pronalaska teološkog mjesta za utemeljenje međureligijskoga dijaloga, teološka promišljanja su otvorila novo područje poznato kao teologija religija. Stvarajući novo teološko područje, teologija religija otkrila je i nove izazove za teologe, kojima je prvotni cilj postaviti načela za dijalog unutar vlastite religije kao startnu dijalošku poziciju u susretu s drugim religijom.

Teolozi promišljaju o polazišnoj točki i teološkom mjestu utemeljenja međureligijskoga dijaloga, dok istraživanja sociologa religije i drugih humanističkih znanosti koje se bave ovom tematikom stavljaju fokus na doprinos religija mirotvornim procesima na lokalnim i globalnim razinama. Kako je za međureligijski dijalog važno i njegovo teološko utemeljenje kao i njegova mirotvorna funkcija, onda je i u istraživanju dijaloga najbolje koristiti interdisciplinarni pristup studija religijskih znanosti i teologije (Merdjanova i Brodeur 2009: 27).

Potaknuta međureligijskim dijalogom i pokušajima njegovoga određenja u međusobnim odnosima, istinama i dogmatizmima, nova disciplina teologija religija „još nema točno određeni epistemološki sustav: i to je jedan od odlučujućih razloga suvremene rasprave“ (*Kršćanstvo i religije* 1999: 9). Teologiju religija neki nazivaju i „međureligijska teologija“, te je utemeljuju na stupnjevitom pojmu međureligijskog dijaloga. Napetost i nedorečenost problematike teologije religija čine da

„prenošenje ovakvih teoloških teza u začetku na naše govorno područje može biti riskantno ili provokativno, a i ono također može biti korisno i plodonosno. (...) Njihov cilj je izazivanje ozbiljne teološke refleksije i ukazivanje na teološke pokušaje ozbiljnih i uvažanih teologa u pravcu međureligijske teologije, kojoj bismo upravo mi zbog naše multireligiozne baštine i višestoljetnoga iskustva određene forme suživota mogli dati važne poticaje i smjernice.“ (Ikić 2007: 234 – 235)

Teolozi u svojim teološkim promišljanjima traže zajedničku točku unutar različitih religijskih tradicija kao oslonca na kojem bi se utemeljio međureligijski dijalog. Rasprave su sve intenzivnije, a zajednička karakteristika su im dvostruki izvori na kojima se utemeljuju polazišno teološko mjesto u interreligijskim interakcijama: traganje za zajedničkim elementima iz svetih spisa i iz duhovno-monaških tradicija.

Teolozi prigovaraju da se u zadnje vrijeme u nekim „teološkim ambijentima velikoj temi međureligijskog dijaloga prilazi s funkcionalne, mirotvorne točke gledišta, dok se njegova teološka dimenzija zapostavlja“ (Bižaca 2009: 192). Veoma aktivan *dijalog teoloških razmjena* izrodio je mnoštvo raznih promišljanja o teološkom utemeljenju međureligijskoga dijaloga kojimaje cilj izbjeći prijepore i ostvariti jedinstveno teološko polazište, te na njemu ostvarivati međureligijski dijalog.

U pokušajima teološkog utemeljenja međureligijskoga dijaloga posve je razvidno

„da je dijalog (trijalog!) između židovstva, kršćanstva i islama neophodan. U njemu se treba dobrohotno otkriti što spaja, što je zajednička baština, a što kao specifičnost razdvaja te tri religije Knjige. A svaka od njih prisvaja za sebe oznaku 'jedina i prava' pa se može reći da su sve tri dogmatske, apsolutističke i stoga isključive, samodostatne, nepomirljive, pa čak i ratoborne.“ (Roščić 2012: 83-84)

Velike zapreke dolaze od nepoznavanja drugih religijskih tradicija i načina života njihovih pripadnika. Često se međusobno nerazumijevanje potiče i krivim dijaloškim načelima u kojima se zanemaruje vlastita dogmatska i teološka tradicija, pa kao takve nemaju potporu u vlastitoj religijskoj zajednici. Danas se osjeća potreba boljeg poznavanja svake religije, ali i čvrstog utemeljenje u vlastitim dogmatskim načelima, kako bi se stvarao prostor povjerenja unutar religijskih zajednica kojima teolozi pripadaju. Sve manje se traže općeniti modeli međureligijskoga dijaloga, jer

„teološko se razmišljanje mora ograničiti na promišljanje konkretnih i točno određenih pojava da bi se izbjegli globalni i apriorni sudovi [a] da bi se izbjegao dogmatizam, traže se izvanjski potpornji koji bi omogućili vrednovanje istine određene religije, ali dosadašnji napori u ovom pravcu nisu uvjerljivi. Ako je teologija *fides quaerens intellectum*, nije jasno kako se može napustiti 'dogmatsko načelo' ili kako se može voditi teološka rasprava a da se pritom zanemare vlastiti izvori.“ (*Kršćanstvo i religije* 1999: 10-11).

Jedna od polazišnih i univerzalnih točaka u trijaloškom međureligijskom dijalogu između židovstva, kršćanstva i islama bilo bi vraćanje na izvor teološke misli, odnosno davanje prednosti teološkom fundiranju međureligijskoga dijaloga pred etičkim, političkim, pedagoškim i društvenim razlozima. Utemeljenje međureligijskoga dijaloga na osnovu svetih spisa i osoba koje su im zajedničke, može doprinijeti plodonosnom dijalogu. Međutim, sveti spisi u sebi kriju različita tumačenja i postavljaju teško premostive poteškoće. Disparatan stav triju monoteističkih religija kao

„dualističko-cijepajuće mišljenje ima uporište i u tekstovima svetih spisa židovstva, kršćanstva i islama i tim se svetim spisima židovstva, kršćanstva i islama legitimira i propagira. Međutim, mi u ovim prazvorima primjećujemo drugi temeljni ton, jednu drugu poruku, jedan drugi nalog. Stoga je razračunavanje s prazvorima uvijek razračunavanje oko primjerenog izlaganja velikih tekstova. I ovaj proces izlaganja nikako nije harmoničan. Stalno postoje konflikti oko primjerenog izlaganja spisa, kontroverze, spor. To je neizbježno ali se odvija po pravilima. A temeljno je pravilo izložiti vlastite interese koji reflektiraju vlastitu perspektivu, koji vlastite principe izlaganja čine transparentnim.“ (Kuschel 2011: 36 – 37)

Kada je riječ o biblijskom učenju kršćana i kur'anskom učenju muslimana, ističu se dva teološka problema: mjesto i uloga Isusa i tumačenje svetoga rata *džihada* u islamu. Potonji problem džihada među tumačima Kur'ana tumači se dvojako, minimalistički i maksimalistički:

„U prvom slučaju, minimalistički ili mali džihad znači oružanu obranu muslimanske zajednice dok bi veliki džihad ili maksimalističko poimanje značilo borbu za oslobađanje cijeloga svijeta od Zla. Pri tome valja voditi računa da je jedan od bitnih elemenata islamske strategije i ciljeva ponovno stvaranje *umme*, zajednice islamskih vjernika pod jednim vođom.“ (Rošćić 2012: 56)

U međureligijskom dijalogu katolika i muslimana, kao što sam naveo, osobito je osjetljivo pitanje kakvu ulogu ima osoba Isusa Krista u ovim dvjema religijskim zajednicama:

„Temeljno učenje Kur'ana o Isusu, islamska isusologija, predstavlja teološko razaranje lika i djela Isusa Krista jer kategorički niječe bitne vlastitosti Bogočovjeka i njegova spasenjskoga djela po Križu i Uskrsnuću. Taj teološki antikristicizam pretočio se u oporbeni stav prema kršćanstvu i kršćanima.“ (ibid. 63)

Iz ove snažne dogmatske razlike između dviju religijskih tradicija, kršćanske i islamske, traži se premošćivanje u razumijevanju. U svakom slučaju, problemi u odnosima između kršćanstva i islama ne proizlaze samo iz razlika u društveno-političkom uređenju, nego i iz velikih dogmatskih i teoloških razlika koje se ponekad tumače kao nepomirljive. Primjerice, kao bitne razlike između islama i katolicizma u dokumentu *Islam i kršćanstvo* (2002: 20-34) navode se:

- islam: jedinstvo – jedincatost Boga / katolicizam: jedinstvo i trojstvo Boga;
- islam: nespoznatljivost Boga i istina Kur'ana / katolicizam: nespoznatljivost i objava Boga;
- islam: čovjek mora živjeti prema Kur'anu / katolicizam: spoznaja i ljubav Božja u Duhu;
- islam: objava Boga u Kur'anu / katolicizam: objava utjelovljene Riječi;
- islam: zajednica čuva pojedinca / katolicizam: dostojanstvo ljudske osobe i
- islam: Islam je religija i država / katolicizam: Crkva se ne identificira s državom: laicizam.

Kako sveti spisi triju monoteističkih religija o temeljnim pitanjima ostaju u prijeporu i u nekim svojim dijelovima stvaraju nepremostive poteškoće, teolozi su započeli tražiti utemeljenje u nekim drugim područjima koje su prihvatljive za sve tri religije. Među takvima, kao polazište međureligijskoga dijaloga, ponuđen je univerzalni moral u okviru dokumenta *Deklaracija o svjetskoj etici* koji je 1993. predložen na posebnom skupu vjerskih poglavara i duhovnih vođa velikih religija i vjerskih pokreta na Parlamentu religija (Zovkić 1998: 50).

Za službene predstavnike religijskih zajednica i općenito za većinu teologa, međutim, neprihvatljivo je stvaranje univerzalističke religije. Pojedini intelektualci potiču stvaranje univerzalističke religije, no tu inicijativu odbijaju teolozi, a službeni predstavnici svih religija se



„protive sinkretističkim pokušajima liberalnih mislilaca da stvore jednu religiju koja bi svima imponirala. U tom smislu nema ni univerzalnog moralnog kodeksa koji bi u savjesti vezao sve ljude u pluralnom društvu i mnoštvu kultura. Ipak, univerzalni moral postoji prije usvojenih deklaracija i kodeksa, jer su ljudi različitih religija sposobni tražiti istinu i činiti dobro zato što su ljudske osobe. (...) Sljedbenici različitih religija mogu zadržati uvjerenje kako je njihova religija najbolja i zato obvezatna (*Absolutheitsanspruch; claim for absoluteness*) te u isto vrijeme priznavati da i drugačiji mogu spoznati istinu i činiti dobro.“ (Zovkić 2004: 283)

Iz pluralnoga traganja za općim dobrom i religioznoj motivaciji za siromašne i one koji trpe teolozi pokušavaju iznaći interreligijsku polazišnu točku za utemeljenje svima prihvatljivoga i mogućega međureligijskog dijaloga. Za neke od njih to je univerzalnost ljudske patnje, koja

„ne isključuje druge religije, niti ih teološki uključuje u sebe, niti prerasta u relativistički pluralizam religija, nego odgovornost za drugoga razumijeva kao konkretnu solidarnost u patnji i potrebu drugoga, pri čemu vlastita vjera dobiva svoju konkretnu sigurnost, potvrđuje vlastiti identitet i pronalazi nešto zajedničko što obvezuje sve i čija obligacija proistječe iz vjere. (...) Univerzalnost patnje podrazumijeva posve jasno priznavanje patnje drugoga.“ (Šarčević 2003: 448-449)

Uz svete spise, univerzalni etos i patnju kao polazište za međureligijski dijalog ostaje i dalje teško rješiv problem tumačenja vlastitih izvora i dogmatizam koji ima svaka religija. U međureligijskom zanosu katoličkih monaha dogodio se pokušaj utemeljenja dijaloga na religioznom iskustvu kroz molitvene meditativne tehnike. Tako su zajedničku točku u međureligijskom dijalogu pokušali utemeljiti i ostvariti katolički monasi nastojeći pomiriti kršćansko i hinduističko advaitsko iskustvo. Benediktinski monah Beda Griffiths i Henri Le Saux živjeli su među hinduistima i zajedno molili. Zacrtali su sebi kao cilj ostvariti trajan dijaloški kontakt s hinduističkom vjerom i kulturom, prilagođavajući kršćansku teologiju i monašku praksu hinduističkim molitvenim metodama. Iako predstavljaju paradigmu radikalno vođenoga dijaloga na razini religioznog iskustva, njihov pokušaj ostao je opterećen trajnom napetošću s obzirom na naslijeđeno kršćansko pojmovlje, što „svjedoči o nepomirljivim razlikama među dvjema duhovnim tradicijama, koje jednostavno na razini povijesne egzistencije nije moguće ukloniti nikakvom dijaloškom metodom“ (Bižaca 1997: 24).

U dijalogu religioznog iskustva osobita se pozornost pridaje zajedničkim molitvenim susretima, u kojima bi se trebali poštivati i čuvati religijski identiteti i integritet svih

sudionika, pa i jedinstvenosti njihovih molitvenih tradicija. Pokušaj da se molitvena pobožna praksa, kao zajednička karakteristika svih religijskih sustava, postavi kao načelo službenog međureligijskog dijaloga u sebi ima

„neprihvatljivih elemenata, iluzija, moralnih nedorečenosti pa i anomalija. Prema tome, u odnosima kršćana s religijama prisutno je zaobilazno pitanje istine u religijskim tradicijama, tako da kršćanin teško može potpuno zanemariti razlikovanje između 'vanjske' i 'unutarnje' perspektive, kako to pod svaku cijenu pokušava Pluralistička teologija religija.“ (Bižaca 2002: 615)

Unutarnjoj perspektivi teologije religija pripada i dijalog religioznog iskustva kroz molitvene prakse kojima prethodi bitno razlikovanje u shvaćanju svetoga, posobljenoga ili neosobnoga, koje imaju različite religijske skupine. Među prigovorima zajedničkim molitvama jesu svojevrсно simuliranje nekog zajedništva kojega nema, moguće promicanje relativizma i slična teološka pitanja. Međutim, na primjerima susreta u Asizu 1986. i 2002. i drugim molitvenim događanjima uočava se pozitivna strana ovakvog oblika međureligijskoga dijaloga i da je ovo jedna od mogućih općeprihvaćenih zajedničkih točaka međureligijskoga dijaloga. U pitanju molitve u međureligijskom dijalogu u teološkim raspravama naznačuje se razlikovanje multireligijske i međureligijske molitve. Ovom razlikom se ističe da

„dok se pri multireligijskoj molitvi moli u jednakome kontekstu, ali odijeljeno na različitim mjestima, međureligijska molitva znači zajedničko moljenje osoba ili skupina koje pripadaju različitim religijama.“ (Ratzinger 2004: 96)

Ne ulazeći u ove teološke rasprave, očigledno je da se i ovom pojmovnom razlikom pokušava ukazati na poteškoće teološkog utemeljenja međureligijskoga dijaloga i zajedničkog čina religioznog iskustva kakva je molitva. Razlika u shvaćanju Boga kao osobnoga ili neosobnoga, i u iskazivanju molitvenih čina u međureligijskom molitvenom dijalogu pokazuje se „vidljivo, ali na način koji daje osjetiti da ona ujedno mora postati krikom za ozdravljenjem naših razjedinjenosti“ (ibid. 94-95).

Veoma aktivan *dijalog teoloških razmjena* izrodio je mnoštvo promišljanja o točkama na kojima se može utemeljiti međureligijski dijalog i izbjeći prijepori. Za neke teologe to je univerzalni moral kršćana i nekršćanskih religija koji se izvodi iz stava „da vlastita religija sadrži najdublje religiozne istine i najuzvišenije moralne poticaje te nas u isto vrijeme osposobljava da ostanemo otvoreni za istinu i dobro kod drugih“ (Zovkić 2004: 301).

Iako teolozi tragaju za univerzalnom točkom u trijaloškom međureligijskom dijalogu između židovstva, kršćanstva i islama, to se traganje uvijek iznova vraća na izvor teološke misli u kojoj je polazište da

„teološko fundiranje ima prednost *pred* svim etičkim, političkim, pedagoškim i društvenim konzekvencama. Bez povratnog vezanja za njihove svete spise, sve ostaje doslovno bez tla i dugoročno nedjelotvorno. Praizvori obvezuju, vežu savjesti.“ (Kuschel 2011: 35, istaknuo K.J.K)

Zato se u teološkom fundiranju međureligijskoga dijaloga aktualiziraju i filozofske rasprave iz prošlosti, koje svjedoče o suživotu židova, kršćana i muslimana (usp. Kuschel 2003). Već dugo se među kršćanskim i islamskim teolozima tumači da međureligijski dijalog židovstva, kršćanstva i islama vođen na doktrinarnoj razini nikada nije bio uspješan i pripada prošlosti. Ti teolozi žale za modelom dijaloga iz zlatnoga skolastičkog razdoblja rasprava judeo-kršćanske i islamske teološke i filozofske misli, te ističu kako novi model međureligijskog dijaloga

„unutar ibrahimovske (abrahamovske) religijske tradicije, osobito na našim prostorima, gdje se rečene tradicije najčešće prepliću, treba tek da u punoj mjeri postane naša teorijska, a potom i praktična svakodnevnica. Taj model treba a promiče jednu osebujnu vrstu ekumenizma koji bismo s pravom mogli osloviti *ezoterijskim ekumenizmom*. (...) Ovaj model ekumenskog susreta ide za tim da unutar različitih tradicija i religijskih genija otkrije duboko skrivene ali neizbrisive tragove transcendentnog jedinstva svakog od njih. Riječ je o autentičnom ezoterijskom dijalogu u kojemu tradicionalne religijske govore jedna drugoj zajedničkim i tajanstvenim rječnikom slikopisnog dijaloga, a koji jedino sukladira svetopovijesnom ritmu izvorne božanske Objave, i jedini je put koji baštinike ibrahimovske tradicije može dovesti do vječnog duhovnog pologa ostavljenog u baštinu Ademovim (Adamovim) sinovima.“ (Hafizović 2002: 68-69, istaknuo R.H)

Ustvare, tako shvaćena teorijska i praktična provedba međureligijskog dijaloga, s jedne strane, imala bi za polazište religiozno iskustvo kao zajednički duhovni polog svih religioznih ljudi, dok bi se, s druge strane, njegova specifičnost morala promatrati kroz zajedničke elemente tradicijske kulture i religioznosti izrasle u kontekstu dugog povijesnog supostojanja triju monoteističkih religija u Bosni i Hercegovini. To je onaj svakodnevni, neslužbeni, spontani, prijateljski dijalog u kojem se ostvaruju jednostavne razmjene iskustava, ali se dijele i sveta mjesta, sveto vrijeme i svete osobe.

## 5. MEĐURELIGIJSKI DIJALOG I EKUMENIZAM U BOSNI I HERCEGOVINI – IZMEĐU PRIJEPORA I SURADNJE

Zemljopisni i geostrateški položaj Bosne i Hercegovine učinio je da je ova zemlja „povijesno mjesto susreta raznih civilizacija“ (Bringa 1997: 24). Višestoljetnim susretima i koegzistiranjem civilizacija, bosanskohercegovački zemljopisni prostor postao je „pograničje“ katoličkom Zapadu, pravoslavnom Istoku i svijetu sunitskog islama.<sup>16</sup> Bosna i Hercegovina je pograničje u kojem se pripadnici različitih etničkih i religijskih skupina nisu samo susreli i razišli, nego su nastavili zajedno dijeliti životni prostor. Bosna i Hercegovina je postala multireligijska i multietnička zemlja u kojoj se u pravilu izjednačuje pripadnost religijskoj i etničkoj skupini: katolici su etnički Hrvati, pravoslavci Srbi i muslimani Bošnjaci.<sup>17</sup> Prema tome, svi etnički sukobi istovremeno se tumače i kao religijski, a religijske se razlike u javnom diskursu često navode kao glavni motiv sukoba. Jedan od razloga je što su religijske razlike najevidentnije, jer religijska je pripadnost markacijska granica etničkom, kulturološkom i civilizacijskom, a „ništa nije tako lako upotrebljivo kao religijsko“ (Ivanković 2008: 66).

Laka uporaba religijskoga u međuetničkim prijeporima osobito je moguća u zemljama poput Bosne i Hercegovine gdje su „religijske prakse i simboli konstituirajući faktor u procesu nastajanja paralelnih i suprotstavljenih kolektivnih kulturnih i političkih entiteta ili nacija (muslimanske, hrvatske ili srpske)“ (Bringa 1997: 207). Uz tri navedene, u BiH postoji i četvrta povijesna religijska skupina. To je židovska zajednica koja ima svoga predsjednika u Sarajevu te danas u cijeloj državi okuplja nekoliko stotina pripadnika. U Bosni i Hercegovini danas djeluje i petnaestak manjinskih religijskih skupina (usp. Dobutović 2012).

Islamska zajednica i Srpska pravoslavna crkva nemaju službenih dokumenata kojim određuju svoj stav prema međureligijskom dijalogu. Katolička crkva je na Drugom

---

<sup>16</sup> Termin „pograničje“, kako je cijeli srednjoeuropski prostor objasnio Czyzewski (2008: 9), trebao bi „da bude preveden na engleski jezik ne kao broderline (kako se masovno čini) već kao borderland.“

<sup>17</sup> Prije nego su bosanskohercegovački muslimani izglasali etnonim „Bošnjak“ prema Ustavu bivše Jugoslavije iz 1974. mogli su se izjasniti kao Muslimani. Ista riječ označavala je i religijsku i etničku pripadnost. Razlika je bila jasnija u pisanju. Naime, ako je riječ musliman pisana malim slovom označavala je religijsku, a pisana velikim početnim slovom imala je značenje etničke pripadnosti. Specifičnost u odabiru etnonima Bošnjak je i u tome što je jedna etnička skupina svoje ime proglasila „političkom odlukom konstitutivne skupštine Federacije Bosne i Hercegovine iz proljeća 1994. godine nakon što je Washingtonskim sporazumom prekinut rat između Bošnjaka i Hrvata osnovana Federacija, nacionalno ime dotadašnjim bosanskih Muslimana promijenjeno je u: Bošnjaci“ (Lovrenović 2002: 41-42, istaknuo I. L).

vatikanskom koncilu (1962.-1965.) donijela službeni stav i izdala nekoliko dokumenata kojim određuje metode i ciljeve u međureligijskom dijalogu. Poslije Drugog vatikanskog koncila, Katolička crkva se veoma brzo uključila u interreligijske interakcije na prostoru bivše Jugoslavije.

Hijerarhijski predstavnici svih četiriju religijskih zajednica organizirano djeluju u Međureligijskom vijeću Bosne i Hercegovine od 9. lipnja 1997., kada su zacrtali program rada i javno predstavili usvojeni tekst *Izjave o zajedničkim moralnim vrijednostima i obvezama* (Zovkić 1998: 217).

U promicanju međureligijskoga dijaloga osim hijerarhijskih službenika uključene su razne udruge i angažirani religiozni muškarci i žene. Svima je zajednička želja stvaranja povjerenja i pomirenja između pripadnika različitih religijskih i etničkih skupina u BiH.<sup>18</sup> Općenito se bosanskohercegovačko društvo promatra kao društvo prijepora i stalno se ističu različita tumačenja povijesti, nezadovoljstvo trenutnim državno-pravnim uređenjem te teško pomirljivi stavovi domaćih i međunarodnih političara o budućem ustrojstvu države. Obrazovanje i kultura sve se više odvajaju i priječe međureligijski dijalog.

### 5.1. Općenito o zaprekama međureligijskom dijalogu i ekumenizmu u Bosni i Hercegovini

Prikaz problematike zapreka međureligijskom dijalogu i ekumenizmu u Bosni i Hercegovini ima za cilj pokazati složenost problema u multietničkoj i multireligijskoj zemlji opterećenoj različitim interpretacijama istih povijesnih događaja i teškim ratnim naslijeđem, na što se naslanja nezadovoljstvo društvenopolitičkim uređenjem. Suvremeni politički, kulturni i znanstveni diskurs bitno utječe na odvijanje međureligijskoga dijaloga na hijerarhijskoj razini, ali se prelijeva i na široke slojeve i na sfere izvaninstitucionalnog dijaloga. Kompleksan odnos između tri etničke i religijske skupine zbunjuje i domaće autore, ali još više strance, koji u prikazu suvremene povijesti često zanemaruju složene povijesne i

---

<sup>18</sup> Doprinosi teologa u promišljanju spominjani su u prethodnom poglavlju.

suvremene okolnosti u kojima je formirano bosanskohercegovačko društvo ili jednostavno pristaju uz jedno mišljenje i od njega ne odstupaju.<sup>19</sup>

I tijekom svojih etnografskih istraživanja o raznim temama, često sam bio iznenađen koliko važnosti stanovnici Bosne i Hercegovine pridaju prošlosti. Osobno sam bio impresioniran gorljivim pozivanjem na prošle događaje i kod sugovornika koji općenito malo poznaju stvarne povijesne činjenice. Iako se tumačenje prošlosti razlikuje prema osobnim preferencijama, u pravilu sugovornici vide uzročno-posljedičnu vezu suvremenih događaja s onima iz prošlosti.<sup>20</sup>

Upravo zbog velike važnosti koju politička elita, znanstvenici i puk posvećuju prošlosti i njezinom utjecaju na suvremena događanja, u nastavku ću ukratko prikazati pojedina velika povijesna razdoblja u Bosni i Hercegovini. Iako će okosnicu podataka činiti povijesni izvori i njihova tumačenja pojedinih razdoblja, sažeto ću koristiti i objavljene radove koji se bave pučkim tumačenjem prošlosti, etnološke ili drugih srodnih znanosti, ali i podatke prikupljene tijekom vlastitih terenskih istraživanja drugih tema iz tradicijske kulture. Cilj je prikazati kako pojedine etničke i religijske skupine u sadašnjosti tumače prošlost, tj. prikazati njihovo društveno sjećanje, osobito stoga što se različitim percepcijama povijesti i interetničkih odnosa posvećuje malo pozornosti u istraživanjima u Bosni i Hercegovini.

Za potrebe ovoga rada zapreke za međureligijski dijalog promatrat će se kroz tri najzastupljenije teme u javnom i znanstvenom diskursu: disparatni tripartitni pogledi na povijest(i), (ne)zadovoljstvo sadašnjim državno-pravnim i teritorijalnim uređenjem i različite vizije budućnosti iz pozicije svake pojedine etničke i religijske skupine (usp. Zovkić 1998).

---

<sup>19</sup> Zovkić (1998: 270) je opisao susret s američkim politologom Davidom Johnstonom, autorom četiriju poglavlja i uvoda u knjigu *Religion, The Missing Dimension of Statecraft*. Johnston je izrazio „žaljenje što je uopće došlo do raspada Jugoslavije koji je sa sobom donio tolika ubijanja nevinih. Ja sam u zvratio da je i on, poput brojnih diplomata SAD, nasjeo propagandi jugoslavenske diplomacije koja je širila srpsko gledanje na bivšu Jugoslaviju i razloge nezadovoljstva naroda koji su je činili. Dodao sam da mi Hrvati i drugi nesrpski narodi s ovoga područja američkog ministra vanjskih poslova Jamesa Bakera držimo sukrivcem za neizravan poticaj jugoslavenskoj armiji na agresiju protiv Slovenije, Hrvatske i BiH zato što je prilikom svojega posjeta Beogradu, koncem svibnja 1991., izjavio kako SAD podržavaju cjelovitu Jugoslaviju te da neće ničim podržati one koji žele razlaz. Diplomatski pristojno saslušao je moj prigovor, ali nije ničim pokazao spremnost da u razgovoru s jednim nesrpskim sugovornikom nauči nešto o drugoj strani medalje.“

<sup>20</sup> U jednom razgovoru čuo sam kako Srbin tumači događaje u istočnoj Bosni, osobito u Srebrenici. Opravdanje je nalazio u, po njegovom mišljenju, legitimnoj osveti za prošle događaje jer su tu nekada, kako je rekao, „Turci“ (Osmanlije) ubijali Srbe i nabijali ih na kolce – i ne samo oni, nego su i muslimani koji su bili u ustašama činili slične zločine. I sada je, tumačio je, jednostavno stigla osveta jer „sve mora doći na naplatu“.

### 5.1.1. Disparatni pogledi na povijest Bosne i Hercegovine

Bosna i Hercegovina je kroz cijelu svoju povijest

„bila raspeta između nekih krupnih političkih i ideoloških podjela na europskom kontinentu. Njenom su teritorijom prolazile granice između Bizanta i Rima, između istočnog i zapadnog kršćanstva, kao i one što su razdvajale katoličku Austro-Ugarsku monarhiju i islamsko Osmansko carstvo. U posljednje vrijeme europski promatrači je često opisuju kao zemlju iza gvozdene zavjese.“ (Bringa 1997: 24)

Iako je Bosna i Hercegovina zemlja duge povijesti, mnogo je čimbenika koji su utjecali na njezinu povijest te je tumačenje te prošlosti veoma „tajnovito“:

„Bosanskohercegovačka prošlost govori nerazgovjetnijim i tajanstvenijim govorom negoli prošlost bilo koje druge južnoslavenske ili europske regije. Stoljetna sukobljavanja Bizanta, Zapada i Islama na tom tlu nisu mijenjala samo strukturu pučanstva u tom prostoru, nego i lomila i preoblikovala kulturnu fizionomiju te zemlje. Nove su epohe preplavljivale stare i zgonile ih u šutnju, oskudnost i neprepoznatljivost.“ (Džaja 1999: 7)

Različite interpretacije povijesti Bosne i Hercegovine i utjecaj prošlih događaja na suvremeni diskurs dio su nikada do kraja doživljenih i proživljenih procesa društvenih promjena kakve su poznate na Zapadu. Od pada srednjovjekovne bosanske države do demokratskih promjena devedesetih godina prošlog stoljeća, Bosna i Hercegovina prolazila je kroz nasilne promjene u kojima su se istovremeno događali diskontinuiteti na političkom, kulturnom i državnom području. Možda je upravo zato za ljude u Bosni i Hercegovini povijest toliko važna i u suvremenom trenutku, pa događaje tumače i prilagođavaju sebi jer nikada nisu uspjeli u dugom mirnom razdoblju promisliti i prihvatiti svoju prošlost.

Premda je pučka interpretacija povijesti

„nepouzdana i ahistorična u faktografiji *usmena narodna historija* nenadomjestiva je kao građa za upoznavanje normativnovrijednosnih stavova u nekom vremenu i načina na koje su se doživljavala, prosuđivala i tumačila određena zbivanja.“ (Žanić 1998: 15, istaknuo I. Ž.)

Kako se u bosanskohercegovačkoj javnom diskursu ponovno aktualiziraju predaje i s njima se postupa kao s historijskim činjenicama, zato će se u kratkom prikazu velikih

povijesnih razdoblja Bosne i Hercegovine navoditi i neka pučka tumačenje pojedinih razdoblja, događaja i/ili osoba važnih za pojedinu etničku i religijsku skupinu.

O povijesti Bosne i Hercegovine nema konsenzusa niti kod povjesničara. Bosanskohercegovačke historiografije postigle su konsenzus

„samo u jednoj stvari, naime u periodizaciji povijesti Bosne na a) bosansko srednjovjekovlje, b) osmansko razdoblje, c) austrougarsko razdoblje i d) jugoslavensko razdoblje s cezurom drugog svjetskog rata. Dakako, kad je riječ o ovome konsenzusu u pitanju je samo zajedničko vanjsko nazivlje ili kataloško etiketiranje pojedinih razdoblja. Vrednovanje, politički i ideološki interesi te metodički postupci više ili manje su različiti.“ (Džaja 2005: 106)

Sva prošlost se tumači u suvremenom dnevno-političkom kontekstu, u kojem su različiti pristupi postavljeni kao dokazi za svojatanje prošlosti Bosne i Hercegovine kao vlastite jednoj etničkoj i religijskoj skupini. Jednostavnije rečeno, svi odgovori na pitanje „čija je Bosna i Hercegovina“ bili bi „naša“, ovisno o tome tko i kako se imenuje onaj koji govori. I odmah na početku počinju izvori prijevora ponajviše skoncentrirani na etnogenezu i srednjovjekovno razdoblje.

Predslavenska je povijest Bosne i Hercegovine u sferi zanimanja povjesničara i arheologa. Za ovo bi se razdoblje moglo reći da uglavnom nema prijevora u javnom diskursu, jer govor o nasljednicima ilirskih plemena nije u fokusu zanimanja. Potpuno je druga situacija kod etnogeneze slavenskih plemena od kojih su se razvile današnje etničke skupine. Rasprave se kreću oko pitanja

„tko je, primjerice, praiskonski – kršćani, katolici i pravoslavci, heretici, bogumili? Imaju li današnji bh. narodi zajedničkog pretka, zajedničko podrijetlo, jesu li nastali od istog pretka – i kojega? – ili su se razlikovali od iskona? Indikativne su razlike i u vezi s odnosima koji povijesnu komunikaciju između tih naroda obilježavaju. Jesu li to odnosi interakcije, međusobnog prožimanja i uvažavanja, spremnosti na zajednički život i dijeljenje zajedničke sudbine, ili, pak, odnosi stalnog konflikta, netrpeljivosti i potrebe da se granica povuče jednom za sva vremena?“ (Kukić 2004: 79)

Razumljivo je da se povijesne teme najviše javljaju među povjesničarima čija su tumačenja istih događaja i istih izvora različita. Iako imaju dispartne poglede na prošle događaje, tri, po etničkoj crti razdvajanja, bosanskohercegovačke historiografije su slične



„u anakroničnom traženju potvrda u prošlosti za ono što se smatra relevantnim za političku sadašnjost, te ignorirajućem i ignorantskom pristupu drukčijim interpretacijama, koje se ne baziraju na nacionalnim mitovima, nego na kritičkom pristupu svim poznatim, odnosno pristupačnim povijesnim izvorima. Primjerice, fokusiranje bošnjačke historiografije i publicistike na fenomen bogumilstva nije izraz smirenih metodičkih analiza, nego interesa da svome današnjem identitetu dadnu što dublju vremensku dimenziju, odnosno da ga na taj način osiguraju od srpskog i hrvatskog osporavanja i Bosni utisnu što dublji i trajniji bošnjački pečat.“ (Džaja 2005: 109)

Prvi do sada poznati spomen imena i zemlje Bosna, *horion Bosona*, nalazi se u djelu bizantskog cara Konstantina Porfirogenta *De administrando imperio* iz 10. stoljeća i tumači se da bi, prema izrazu, *horion Bosona* mogao biti grad smješten na kršćanskom području. Iz ovoga naziva izvedeni

„izrazi 'civitas Bosniensis', 'Bosna', 'Bosanci', 'Bošnjaci' su definicije koje se temelje na topografskom etimonu. Posljedica toga je da etničnost ili nacionalna svijest stanovništva tog područja ne izražava u tim nazivima, nego ovisi od religijskog ili političkog opredjeljenja pučanstva.“ (Boba 1991: 126)

Drugi dio današnje države bila je zemlja Hum, stari naziv za Hercegovinu s prvim poznatijim vladarom Humske zemlje, knezom Mihovilom, koji se spominje u povijesnim vrelima još 912. godine (Lučić 2011: 10).

Srednjovjekovlje Bosne i Huma određeno je velikim promjenama i smjenama vladara i od tada zemlja ima multireligijski karakter jer u njoj su živjeli katolici, bosanski krstjani i pravoslavci. Ovi potonji su 1291. osnovali Humsku eparhiju sa sjedištem u Stonu kao dio autokefalne Srpske pravoslavne crkve (Korać 2011: 475). Katolici i pravoslavci tvrde da su pripadnici Crkve bosanske bili heterodoksni i šizmatični pripadnici jedne ili druge religijske skupine, dok današnji Bošnjaci tvrde da su bosanski krstjani prihvatili islam.<sup>21</sup> Iako je masovni proces islamizacije nastao tek u 16. stoljeću, ne odmah po turskoj okupaciji,

---

<sup>21</sup> O Crkvi bosanskoj osobito raspravljaju povjesničari, ali ni oni do danas nisu složni oko pitanja tko su bili bosanski krstjani, pripadnici Crkve bosanske. Pisani radovi o Crkvi bosanskoj raspravljaju o nastanku, brojnosti, društveno-političkom utjecaju u srednjovjekovnom bosanskom kraljevstvu i humskoj zemlji (usp. Šidak 1940, Šanjek 1975, 2005, Čošković 2005, Džaja i Lovrenović 2007, Mužić 2008). Današnji zaključci povjesničara o Crkvi bosanskoj i njezinim pripadnicima u odnosu na Katoličku crkvu jesu da su bosanski krstjani „priznavali sve vjerske istine sadržane u Apostolskom vjerovanju osim članka 'Vjerujem u svetu katoličku crkvu' a to znači: tri božanske osobe, jednoga Boga, materinstvo Majke Božje, *istočni grijeh* i osobne grijeha, *posebni sud* odmah nakon smrti i *strašni sud* na koncu svijeta, oproštenje grijeha, Kristovo uskrsnuće, milost Božju. Bosanski su

„muslimanski autori, želeći napraviti distancu od Hrvata i Srba, od samog početka i time dokazati autohtonost, inzistiraju na tezi da su današnji muslimani potomci 'Bosanske Crkve'. Neki idu čak dotle da poistovjećuju bit i narav Islama s ovom kršćanskom herezom, što je vrlo zanimljiva činjenica da narav jedne kršćanske hereze jest u sebi ista kao i narav Islama.“ (Vukoja 2004: 122)

Što su vjerovali i kakvo je bilo ustrojstvo Crkve bosanske i danas je problematično za povjesničare i teologe. Za potrebe ovoga rada samo će se ukratko izdvojiti nekoliko podataka o Mariji u vjerovanju bosanskih krstjana. Iz fragmentarnih izvornih tekstova ne može se ništa podrobnije reći o načinu obavljanja religijskih praksi. U tekstu oporuke poglavara Crkve bosanske koji je nosio titulu *gosta*, Radina Butkovića, napisane 1466. u Dubrovniku spominje se davanje milostinje uz druge blagdane i „na dan' svete deve Marije“ (Šanjek 1975: 180). O štovanju Djevice Marije govori i podatak o prijepisu Marijinog kantika u *Hvalovom zborniku*, napisanom 1404. koji je jedan od najbolje sačuvanih kodeksa pisan „za Hrvoja Vukčića-Hrvatinića, jednog od tadašnjih najvećih i najznačajnijih bosanskih feudalaca (...) a trebalo je, najvjerojatnije da služi privatnoj pobožnosti samog vlasnika“ (Kuna 1991: 297-298). Uz tekst Marijinog Magnificata, u *Hvalovom zborniku* su minijature i iluminacije na kojima se Marija pojavljuje na četiri slike u scenama iz Isusova života i na jednoj minijaturi s anđelom Gabrijelom (Maksimović 1986).

Kako su oskudni podaci o pučkoj religioznosti iz ovoga vremena, tako je malo narativa društvenog sjećanja i o bosanskohercegovačkom srednjovjekovlju. O usmenim povijesnim predajama ovoga razdoblja povijesti može se reći da je

„vrijeme bosanske srednjovjekovne historije potpuno izbljedilo u historijskoj svijesti naroda i da je ono što se danas priča kao historijsko predanje moglo biti obnovljeno samo utjecajem literature i školovanih pojedinaca.“ (Palavestra 1991: 51-52)

Naravno, teško je danas utvrditi koliko su utjecali literatura i školovani pojedinci na usmene predaje iz srednjovjekovne Bosne i Huma (u BiH se za njih koristi Palavestrin termin „predanja“). Ipak, u društvenom sjećanju postoje, iako ne tako brojni, podaci o osobama i događajima iz bosanskog srednjovjekovlja, koji nisu proizvedeni intelektualnim naporima društvenih i religijskih elita pojedinih skupinama.

---

krstjani prakticirali post, štovali svece i kršćanske blagdane (Božić, Blagovijest, Uskrs, Uzaš ašće, Dan sv. Djevice Marije“ (Džaja i Lovrenović 2007: 12, istaknuli autori).

Pozivanje na usmene predaje o srednjovjekovlju različito je kod triju etničkih skupina. Bošnjačke usmene predaje razvrstane su u više skupina od kojih

„prvu skupinu čine predaje o starom stanovništvu Bosne, koje predstavljaju značajnu i brojem bogatu cjelinu u okviru bošnjačkih historijskih predaja. Ove predaje čuvaju najstarije tragove sjećanja na davne, mitske narode koji su nekad naseljavali ove prostore. Slijedeće skupine historijskih predaja – o osmanskim osvajanjima Bosne, o hajdučkim i uskočkim napadima, o Boju pod Banja Lukom 1737; o progonima Bošnjaka; o Austro-ugarskoj okupaciji Bosne.“ (Softić 2002: 156)

Iz ovoga proizlazi zaključak da u bošnjačkim usmenim predajama nema događaja i osoba iz srednjovjekovne povijesti Bosne, osim onih koje govore o otomanskim osvajanjima srednjovjekovnih bosanskih i humskih gradova.<sup>22</sup>

U usmenoj predaji srpskog stanovništva u Bosni i Hercegovini teme iz srednjovjekovlja vezane su uz vladare srpske, nemanjićke dinastije i nalaze se „u predanjima koja su kompilacija uzoraka iz epske narodne poezije, lektire i narodnih popularnih pjesmarica“ (Palavestra 1991: 56). Dakle, ni kod srpskog stanovništva nema motiva vezanih za bosanskohercegovačke srednjovjekovne događaje i osobe.

Kod Hrvata postoji legenda o doseljenju petorice braće i dvije sestre Tuge i Buge. Prema predaji jedna od sestara, Buga, doselila je na prostor Bosne i Hercegovine, u selo Prisoje, u okolici Tomislavgrada. Predaja kaže kako je u Dučiću, u Prisoju, bila „gospodarica, neka Buga i po njoj je nazvano Buško jezero i narod, mi ovdje Bužani“ (Dragić 2005: 100).<sup>23</sup> Iako je, prema dosadašnjim istraživanjima, ovo jedini lokalitet na području Bosne i Hercegovine koji ima upisanu legendu o doseljavanju današnjih naroda na ovaj prostor, ne može se isključiti mogućnost da postoje i neki drugi lokaliteti koji su vezani uz doseljenje slavenskih plemena na ovo područje.

---

<sup>22</sup> U jednoj bošnjačkoj predaji o starim narodima kaže se: „Ondar su ovdje bili Hrvati i Madžari. Hrvati preuzeli Bosnu. Ondar Hrvati su imali dvije struje: niži narod, ko fukara, i bogatiji. I došli su u neslogu. Bogatiji su šćeli da ovi siromašniji budu hin ko kmetovi, ko potčinjeni. U tome je vremenu turska hin vazija iz Turkeстана udarila preko male Azije i prešli su u Evropu. Ondar one dvije struje zavađenih Hrvata tuže oni niši papi u Rim one bogatije. I papa njha radi toga prokune i ne prima hin više u svoju vjeru. Oni bogatiji imadnu sastanak i sami oni sebi izaberu, osnuju vjeru, pod imenom bogumili – e da budu Bogu mili“ (Softić 2005: 70).

<sup>23</sup> Hrvati iz okolice Tomislavgrada (ranije Duvna) kao svoju srednjovjekovnu predaju ističu krunidbu hrvatskoga kralja Tomislava na Duvanjskom polju. O vjerodostojnosti ovoga događaja i mjesta krunjenja vode se rasprave među povjesničarima (usp. Jolić 2002). Međutim, za stanovnike Tomislavgrada i okolice ovo je „dio njihove povijesti na koju se u svojim kazivanjima pozivaju i po kralju Tomislavu imenuju svoja društva, pjevaju pjesme i podižu mu spomenike“ (Martić i Bagur 2010: 32).

Iz srednjovjekovne povijesti Bosne i Huma u društvenom sjećanju Hrvata izdvajaju se dvije osobe: Kulin ban i kraljica Katarina Kosača. Doba Kulina bana je osobito znano kao navodno zlatno doba *dobrih dana od Kulina bana* i sjećanje na njega čuva se i u dječjoj i pastirskoj igri, pjesmama i imenu jedne hrvatske folklorne skupine (Martić i Bagur 2010: 32).<sup>24</sup> Nastanak historijskih predanja o kraljici Katarini Palavestra (1991: 53) tumači kao

„nastojanja bosanskih franjevaca da čuvaju i njeguju u narodu kult bosanske kraljice, pred kraj života gorljive katolkinje, koja je život završila kao papin štíćenik u Rimu. Oslanjajući se na realne historijske činjenice koju su mu franjevci prenosili, narod je svoja usmena kazivanja o kraljici Katarini ukrasio tradicijskim motivima i vjеровanjima u brojnim varijantama, koje se i danas mogu čuti u selima srednje Bosne, osobito u blizini starih franjevačkih samostana (Fojnica, Kreševo, Kraljeva Sutjeska).“

Ne ulazeći u dublju analizu Palavestrina mišljenja o načinu čuvanja uspomene na kraljicu Katarinu, ostaje činjenica da i danas starije Hrvatice u okolini Kraljeve Sutjeske nose crne marame *okruge* i sve do jedne kažu da su je počele nositi kada su čule da je umrla kraljica Katarina. Franjevci iz samostana u Kraljevoj Sutjesci pastoralizirali su i u drugim krajevima Bosne, ali u tim dijelovima zemlje nema priča o kraljici Katarini. Zato se ipak s izvjesnom rezervom mora uzeti da se i u samom puku čuva uspomena za koju se ne može tvrditi da je proizvedena utjecajem viših slojeva društva, u ovom slučaju franjevačkih.

U suvremenim bosanskohercegovačkim raspravama kao argumenti se koriste i podaci „usmene narodne historije“ i u pitanju etnogeneze koje spada među najprijeponija pitanja, pa ni

„svećenici i imami nisu imuni od mitske etnogeneze i 'nacionalnih interesa' vlastite zajednice. Dapače, neki od nas, svjesno ili nesvjesno, podliježu napasti da je važnija nacija od vjere te se tako vladaju i govore.“ (Zovkić 1998: 197-198)

Dugačak je popis društvenih i religijskih skupina čiji pripadnici nisu mogli odoljeti mitskoj etnogenezi svojih etničkih skupina.

Na prijeporna pitanja o etnogenezi samo se nastavljaју diskurzivni prijepori o dugom povijesnom razdoblju otomanske vladavine (1463.-1878.) u Bosni i Hercegovini. Ustvari, nastanak etničko-konfesionalne i kulturne predodžbe o Bosni i Hercegovini kakvu imamo

---

<sup>24</sup> U župi Čememo, u okolini Sarajeva, Hrvati svoje stare nošnje nazivaju *krstjanskim* i pjevaju pjesmu o Kulin banu: *Svani, svani, svani zoro rana, mi smo ovdje od Kulina bana*.

danas presudno je vezan za otomansko osvojenje Bosne (Lovrenović 2002: 68). Zato i povjesničar Srećko Džaja smatra da se težište u tumačenju etničke povijesti Bosne i Hercegovine u duhovnopovijesnom smislu mora „pomaknuti od srednjega vijeka na osmansko razdoblje“ (1999: 16).

Iz ovoga perioda posebno je problematično, a za hrvatsku i srpsku etničku skupinu i traumatično, društveno sjećanje na proces islamizacije, kao i na položaj kršćanskih skupina u Bosni i Hercegovini kao otomanskoj provinciji. Zastupnici različitih pristupa o pitanju islamizacije dijele se na dvije skupine: turkofili i turkofobi. Te dvije skupine imaju veoma različite poglede na ovo razdoblje bosanskohercegovačke povijesti:

„Turkofilna se vizija povijesne uloge Osmanlija u Bosni može svesti na sljedeću pojednostavljenu kratku formulu: u bosansko srednjovjekovno društvo, feudalno i konfesionalno razrovano, unijeli su Osmanlije pravni red i religijsku toleranciju kao i mogućnost socijalnog uspona nižih društvenih slojeva. Prijelazi na islam nisu bili prisilni nego dragovoljni. Osmanlije su obogatili sveukupno bosansko stanovništvo orijentalnim kulturnim vrednotama. Takva su shvaćanja raširena prije svega među povjesničarima islamske provenijencije. Njima nasuprot, turkofobi vide u Osmanlijama osvajače, koji su zaustavili politički i kulturni razvoj balkanskih naroda, a konkretno u Bosni su intenzivnim, više ili manje iznuđenim islamiziranjem, otuđili velik dio stanovništva od njegova nacionalnog identiteta.“ (ibid. 82)

Tumačenja povjesničara o osmanskom periodu bosanskohercegovačke povijesti uglavnom su poprilično jednostrana i dosta ovise o tome kojoj etničkoj skupini pripada pojedini povjesničar:

„Za razliku od srpskih i hrvatskih mitologizatora, koji osmansko razdoblje doživljavaju kao duboki lom u tkivu nacionalne povijesti i opisuju isključivo kao tuđe doba u kojemu je sve bilo *samo zlo i naopako*, bošnjački mitologizatori govore o čistom i savršenom kontinuitetu između bosanskog srednjovjekovlja i osmanskog razdoblja te osmansko razdoblje još više idealiziraju negoli srednjovjekovne *dobre Bošnjane*. U tim idealizacijama posebno mjesto pripada *mitu o idealnoj toleranciji* prema nemuslimanskom pučanstvu, kakva je navodno vladala u osmanskoj Bosni, a čiji korijeni u tim mitološkim interpretacijama sežu unazad do rimskih vremena.“ (Džaja 2005: 125, istaknuo S. Dž.)

Pad bosanskog kraljevstva i humske zemlje pod osmansku upravu započeo je prvim upadima Osmanlija 1386. i prolazilo različite faze do konačnog pada Huma 1491. (usp. Krešić 2011), dok je Bosna pala tek 1527. kada je ubijen kralj Stjepan Tomašević (Vukoja 2004: 122). Time je završeno skoro sto i pedeset godina turskog osvajanja Bosne i Huma, iako se kao godina pada bosanskoga srednjovjekovnog kraljevstva uzima 1463., kada je pao stolni grad Bobovac.

Otomanskim preuzimanjem Bosne i Huma nestaje bosanskih krstjana, a uz katoličanstvo i pravoslavlje pojavljuje se islam. Ponajprije ga čine doseljeni osmanlijski osvajači, a nedugo zatim započinje i proces islamizacije domaćeg bosanskohercegovačkog stanovništva. Masovnost i brzina islamizacije, kao specifično bosanska pojava, ni do danas nisu dovoljno objašnjeni, ali postojeći rezultati istraživanja dovoljno dokazuju

„kako su podjednako daleko od istine oba ekstremna stanovišta, s kojima se u pseudoznanstvenoj javnosti najčešće operira. Po jednomu (uvjetno rečeno, 'kršćanskomu') masovna islamizacija bila bi rezultat krvavog i nemilosrdnog, nasilnog nametanja, a po drugomu (muslimanskom) trebalo bi to biti neko čudesno dobrovoljno, gotovo nadnaravno prihvaćanje islama.“ (Lovrenović 2002: 71)

Ubrzo nakon što su pokorili Bosnu i Hum, Osmanlije su uveli i svoju državnu organizaciju kako bi izbjegli probleme na religioznom planu i

„podijelili zajednicu na konfesije ili 'nacije', poznatu još i kao *Millete*. Ovi su uživali svojevrsnu religijsku autonomiju i pripadnici jednoga *Millete* su držani po strani od pripadnika drugog *Millete*. Vjerske vođe, biskupi i rabini bijahu izravno odgovorni otomanskoj vlasti za lojalnost svojih podanika.“ (Vukoja 2004: 123)

Muslimani su bili dio vladajućeg sloja, uz islam kao državnu religiju. Kršćani, katolici i pravoslavni, bili su u podređenom položaju i plaćali su porez koji su plaćali svi nemuslimani prema islamskom pravilu. Ipak, položaj katolika bio je teži u odnosu na status pravoslavaca. Osim unutarnjih problema zbog toga što su bosanski biskupi stolovali izvan Bosne i franjevci Bosne Srebrene bili su tada jedina organizirana katolička institucija, uz manji broj popova glagoljaša, katolicima je bio problem i fizičkog opstanka. Položaj pravoslavnih vjernika ipak je bio bolji jer „Turci nisu bitnije ugrožavali opstanak i aktivnosti pravoslavne crkve, što nije bio slučaj s katolicima, prema kojima su uglavnom bili podozrivi“ (Zirojević 2007: 84).

Pravoslavna crkva u otomanskom razdoblju ojačala je svoju poziciju, osobito od 1557., kada je obnovljena pečka patrijaršija. Od tada su u pravilu patrijarh i veliki vezir bili iz iste obitelji. Naime,

„zahvaljujući velikoj ulozi Srba u turskim osvajanjima, kao i aktivnom zalaganju vezira Mehmed-paše Sokolovića; za prvog patrijarha bio je postavljen Makarije, brat ili bliski rođak Mehmeda Sokolović, a posle njegove smrti vezirovi sinovci, Antonije i Gerasim.“ (ibid. 84)

Odnosi Katoličke i Srpske pravoslavne crkve u otomanskom razdoblju bili su pod stalnom napetošću osobito zbog nastojanja

„pečkih patrijarha i drugih pravoslavnih vladika da skuće pod svoju vlast bosanske katolike i franjevce (...) sad su franjevci morali prizvati na sud ili da dokažu da oni nisu iste vjere. Gotovo svako takvo suđenje iziskivalo je mito od obiju strana, ponekad i vrlo visoko. (...) Franjevci su se redovno pozivali na ahdnamu i na razne fermane, ali je na koncu odlučivalo mito.“ (Gavran 1990: 53-54)<sup>25</sup>

Pad srednjovjekovnoga bosanskog kraljevstva pod osmansku vlast u društvenom sjećanju bio je veoma dramatičan događaj i osvajanje Bosne je „neprestano bilo prisutno u svijesti naroda kao najbolje zapamćeni dio njene historije, ne samo kod pobjednika i njegovih islamiziranih pristalica, već i kod pokorenog, kršćanskog dijela naroda“ (Palavestra 1991: 63). U pučkim interpretacijama otomanskog razdoblja su i različite forme usmene književnosti, u kojima se tumači položaj pripadnika pojedine etničke i religijske skupine.

Kod Bošnjaka predaje o osvajanju Bosne koncentrirane su na priče o poginulim ratnicima (šehidima) i dobrim ljudima *evlijama*. Među potonjima najpoznatija je legenda o Ajvaz dedi, na čiju molitvu su se raspukle stijene i potekla voda u Pruscu (Hadžić 2005: 90-91). Gradnja džamija, postanak raznih turbeta (grobova) i evlija (dobri ljudi – slično kultu

---

<sup>25</sup> Ahdnama je povelja koju je sultan Mehmed II. izdao 1463. fra Anđelu Zvizdoviću na Milodražu, u okolici Kiseljaka, kojom se dozvoljava povratak onima koji su izbjegli pred Turcima i jamči franjevcima (a time, s obzirom na vjeru, i katolicima) nesmetano ispovijedanje vjere, osobna sloboda i sigurnost imovine. Ovaj dokument nije sačuvan u originalu i o njemu postoje razni prijevori nekih bošnjačkih interpretatora i bosanskih franjevaca. Naime, „bošnjački interpretatori pokazuju veliku sklonost prema idealizacijama muslimanske ili bošnjačke sastavnice u kojoj osmansko razdoblje bh. prošlosti ima središnje značenje. U duhu tih idealizacija vadi se i Ahdnama bosanskih franjevaca iz pravnog sustava u kojemu je nastala (a to je međunarodno ugovorno pravo na islamski način) i prenosi u moderni pravni sustav o ljudskim pravima koja proglašavaju sve ljude ravnopravnim bez obzira na vjeru, rasu, nacionalnu pripadnost itd. Takvim idealizacijama dali su svoj obol i pojedini bosanski franjevci nazivajući Ahdnamu u slavljeničkom raspoloženju 'magna charta libertatum'“ (Džaja 2012: 13).

kršćanskih svetaca) su najčešći motivi u usmenim predajama koje čuvaju i prenose današnji Bošnjaci. U njihovom tumačenju otomanskog razdoblja je snažna identifikacijska poveznica s otomanskom vlašću, ponajprije religijska. Međutim, za posebnu raspravu ostaje pitanje etničkog poistovjećenja bosanskohercegovačkih muslimana s Osmanlijama i/ili Turcima, tadašnjim vladarima u ovoj zemlji.<sup>26</sup>

Kod kršćana, Hrvata i Srba, u BiH, predaje iz otomanskog doba vežu se uz prisilno regrutiranje dječaka i mladića za adžami-oglane i vojne jedinice – janjičare (devširma).<sup>27</sup> Otomanski period kod Srba je dio sveukupnog nacionalnog odnosa u formiranju kulturnog koda koji je kod njih

„najjače natopljen usmenom kulturom. (...) U skučenu okviru koje je nametnula Osmanska država cvjetala je ne samo snaga pripovjedačkog jezika, nego se povrh toga u Srba razvio mitski odnos prema vlastitoj povijesti i do danas oblikovao političku svijest Srba.“ (Džaja 2002: 240)

U cijelom tom procesu junačka epika bila je veoma utjecajna. Imala je takav ugled da, ako se htjelo suzbiti njezin utjecaj, moralo se jednako odgovoriti deseteračkim stihovima. Folklorna matrica epske pjesme o hajducima i uskocima iz otomanskog razdoblja rabljena je pred rat i tijekom rata devedesetih godina prošloga stoljeća za mobilizaciju etničkih skupina.

„Bez obzira na to jesu li nastajale spontano ili su stvarne u političko-propagandne svrhe, imaju li umjetničku vrijednost ili ostaju na razini neinventivne stihovane kronike, sve te pjesme svjedoče kako epski stih zajedno s cijelim ruhom epske poezije još živi u znatnim dijelovima južnoslavenskog stanovništva, gdje ima živu i nenadomjestivu društveno-estetsku funkciju.“ (Žanić 1998: 37)

---

<sup>26</sup> Iako je danas pojam „Turčin“ za Bošnjake pogrdan, bosanskohercegovački muslimani su u svojim vjerskim udžbenicima sami sebe nazivali Turcima, i to sve do sredine dvadesetoga stoljeća, jer „u osmanskome periodu biti 'Turčin' značilo je biti musliman i uživati bolji društveni status nego što su ga uživali 'Grci', tj. pravoslavci i 'Latini', tj. katolici. (...) Nakon 1878. godine, izjasniti se kao 'Turčin' značilo je vezati svoju sudbinu sa sudbinom Osmanskog carstva, te time ugroziti vlastito pravo da se ostane u Bosni i Hercegovini“ (Bougarel 2009: 119). Izvod iz jedne međžume – zbirke iz 1916. pisane arabicom, u kojoj se u formi dijaloga, pitanjima i odgovorima, uči i prenosi vjerovanje – govori o upotrebi pojma „Turčin“ kod bosanskohercegovačkih muslimana. Tu se kaže i da, „od kada je Adem peygamber posto, od onda sam ja Turčin, i od tada je naša turska vjera postala“ (Muftić Blažić 2010: 62).

<sup>27</sup> Devširma je odabir dječaka, nazivan i „danak u krvi“ (Džaja 1999: 62).



Među Hrvatima u predaji o otomanskom razdoblju postoji i snažno sjećanje na odvođenje djevojčica u hareme. O tome se čuva predaja kroz običaje tetoviranja, *bocanje križeva*, kod žena. Danas žene koje imaju tetovaže na pitanje o razlogu tetoviranja navode da je ta praksa nastala u otomansko vrijeme i da su se djevojčicama tetovirali križevi kako bi ih to spasilo od odvođenja u harem, ili, ako ih odvedu, da se zna tko su i odakle su.<sup>28</sup>

Kao i pitanje etnogeneze, disparatni pogledi na otomansko razdoblje bosanskohercegovačke povijesti u društvenom sjećanju tri etničke i religijske skupine u suvremenom društveno-političkom, znanstvenom i javnom diskursu stvaraju dubok jaz prijepora i predstavljaju zapreku interetničkom i međureligijskom dijalogu. Potpuno je drugačija situacija s austro-ugarskim razdobljem bosanskohercegovačke povijesti.

Vrijeme austro-ugarske vladavine (1878.-1918.), prvo okupacije, a nakon 1908. aneksije, predstavljalo je jedan novi, zapadnoeuropski utjecaj koji se suočio sa zemljom i etničkim skupinama od kojih su dvije, Hrvati i Srbi, prolazili i gotovo završili etničko formiranje prije dolaska Austro-Ugarske. I jedni i drugi su polagali pravo na Bosnu i Hercegovinu. Istovremeno s obostranim aspiracijama postojala je i razlika između hrvatskog i srpskog svojatanja Bosne i Hercegovine.

„Hrvatskom je nacionalizmu nedostajala ideološka kompaktnost koju je posjedovao srpski nacionalizam. Dok je srpska nacionalna ideologija gradila na pučkim elementima (narodni jezik i običaji) i sebi utvarala da nepravoslavnim navodnim pripadnicima velike srpske nacije (...) bez daljnje smije ponuditi probraženu i mitološku povijesnu sliku s duboko pomiješanim crkvenim i državnim simbolima, to nijedan od oba oblika hrvatskog nacionalizma – niti jugoslavenstvo niti velikohrvatstvo – nije raspolagao modelom takve vrste.“ (Džaja 2002: 200)

---

<sup>28</sup> Obredno tetoviranje Hrvatica objašnjavano je kao običaj, prisutan na ovom području prije doseljenja Slavena, poznat „tadašnjem starobalkanskom stanovništvu – Japodima, Ilirima, Tračanima, Dačanima i Agatirsima. Prihvatanje ovoga običaja od strane ranih slavenskih doseljenika bilo je moguće samo ondje gdje su postojali čvršći dodiri i asimilacija sa starim balkanskim stanovništvom“ (Petrić 2000: 131). Međutim, ovom objašnjenju nedostaje dokaz koji bi potvrdio „postojanje kontinuiteta koji prati ovu pretkršćansku i predslavensku praksu sa običajem tetoviranja bosanskohercegovačkih Hrvata“ (Martić 2010: 598). Iako u predaji današnjeg stanovništva središnje Bosne ne postoji drugo objašnjenje od navedenog (odvođenje u harem i identifikacija pripadnosti katoličkom i hrvatskom entitetu), Lovrenović je ovako okarakterizirao izjave žena pred kamerama hrvatske televizije tijekom rata devedesetih godina prošlog stoljeća i njihova objašnjenja tetovaža: „*to su križi, a mi ih bocamo od kada su Turci došli, da se zna da smo Hrvati i katolici* (...) sve se svodi na povijesnu ignoranciju i ideološku redukciju: *križi, da se zna da nismo Turci, nego – katolici!*“ (Lovrenović, I. 2002: 60, istaknuo I.L.). Lovrenović vidi politizaciju jednog običaja izanemaruje činjenicu da u puku nema drugog objašnjenja za tetoviranje osim ovoga koje su izrekle žene pred kamerama. Druga je stvar mogućih manipulacija ovim običajem.

Novi društveno-politički uvjeti postali su veliki izazov za muslimane. Našavši se u poziciji izgubljene socijalne i društvene prednosti koju im je davala pripadnost islamskoj zajednici tijekom otomanskog razdoblja, uz pitanja što će se dogoditi s onima koji su se pridružili ustancima i pobunama protiv dolaska austro-ugarske vojske, u novim uvjetima javilo se i redefiniranje identiteta. Naime, do tada je kod bosanskohercegovačkih muslimana stoljećima

„praktično bio izjednačen osjećaj pripadnosti Bosni, Osmanskom Carstvu i islamu, tj. konkretnom regionalno-jezičnom identitetu, političkoj državnosti velikoga kozmopolitskoga carstva, i univerzalnom religijsko-civilizacijskom sistemu. Sad je, odjednom, dovedena u pitanje sinonimnost tih triju elemenata.“ (Lovrenović 2010: 201)

Općenito vrijeme austro-ugarske vladavine i djelatnosti u unutarnjem uređenju Bosne i Hercegovine bilo je obilježeno strahom od nacionalizama i pokušajima stvaranja jedinstvene nacije:

„Okupacijski režim i nacionalizmi, koji su bili podgrijavani iz južnoslavenskog susjedstva, uzajamno su se blokirali. Prije svega iz straha od južnoslavenskih nacionalizama ponašala se Habsburška dvojna država neoapsolutistički i vodila je krajnje nesigurnu politiku. Htjelo se izgraditi Bosnu i Hercegovinu kao politički otok unutar južnoslavenskog svijeta.“ (Džaja 2002: 237)

Austrougarski političari u Bosni i Hercegovini borili su se prije svega za stabilnost pozicija Monarhije. A glavni uvjet je bio ne dopustiti nacionalno i političko zrenje. „[N]ajviši izraz te politike, i u njenim okvirima najosmišljeniji, bila je formula nacionalnoga bosanstva Benjamina Kállayja, koji je dvadesetak godina (1882.-1902.) upravljao Bosnom“ (Lovrenović 2010: 199).

Tema *bosanstva* danas je ponovno aktualizirana iako ne toliko agresivno, ali svako malo se pojavi u javnom diskursu ili se vraća kao pitanje sličnosti i razlika između nacije i etničke skupine (usp. Sokolović 2006). Bosanstvo je veoma gorljivo podržavao tadašnji ministar financija Benjamin Kállay, kojega su i Srbi i Hrvati smatrali pravim začetnikom jedne posebne *bošnjačke* nacionalne ideologije. Zato su ga obje strane napadale, jer kao ministar financija pobrinuo se „za oblikovanje čitave kulturne i izobrazbene politike u duhu *bošnjaštva* i za to je angažirao ugledne jezikoslovce i povjesničare“ (Džaja 2002: 210).

U usmenim predajama triju etničkih skupina iz vremena austro-ugarske okupacije Bosne i Hercegovine može se vidjeti disparatan pogled na prošlost. Kod Hrvata i Srba nema predaja o otporu novoj vlasti, dok je kod Bošnjaka ovaj događaj o otporu austrijske okupacije veoma živ do danas. Upravo

„ta činjenica uvjerljivo pokazuje koliki značaj je spomenuti događaj imao u svijesti naroda, koliko se dugo pamtio i prenosio u usmenoj tradiciji. Osnovni element na kojem počivaju usmene predaje o Okupaciji jeste otpor koji su Bošnjaci pružili dolasku Austro-ugarske u Bosnu.“ (Softić 2002: 200)

Iako je početni otpor bio snažan, kasniji događaji će promijeniti odnos pa će se i kod Bošnjaka, kao i kod Hrvata i Srba, ovo razdoblje tumačiti kao zlatno razdoblje modernizacije i ekonomskog prosperiteta.<sup>29</sup>

Austro-ugarska vlast je osobitu pozornost posvećivala vjerskim zajednicama i nastojala ih vezati uz carsku vlast. To je ostvarivala kroz izbor vodećih ljudi svih triju religijskih skupina i organiziranjem tih skupina na sličan način kako se to činilo u Monarhiji:

„Bosna i Hercegovina dobiva ustrojene sve tri najveće vjerske zajednice, čije su uprave mnogim organizacijskim i statusnim nitima, pa tako i prilično obilnim financijskim primanjima, vezane uz vladu i cara. Rezultat intenzivnih pregovora austrougarske diplomacije s Ekumenskim patrijarhatom u Carigradu bila je Konvencija 1880. kojom je Beč dobio mnogo veće mogućnosti da utječe na položaj i ustrojstvo Srpske pravoslavne crkve u Bosni i Hercegovini. Smijenjen je fanariotski (grčki) sarajevski metropolit Antim i 1881. postavljen domaći čovjek, Savo Kosanović. Redovita hijerarhija Katoličke crkve uvedena je 1881. i postavljen vrhbosanski nadbiskup Josip Stadler, a 1882. Vrhovnom odlukom cara Franje Josipa uspostavljen je medžlis-ul-ulema (kasniji Rijaset Islamske zajednice) i prvi reis-ul-ulema Hilmi ef. Omerović.“ (Lovrenović 2010: 198-199)

Početak kraja austro-ugarske vladavine dogodio se u Sarajevu atentatom pripadnika organizacije *Mlada Bosna*, Gavrila Principa, na austro-ugarskog prijestolonasljednika Franza Ferdinanda. *Mlada Bosna* u društvenom sjećanju Srba simbolizira težnju za oslobođenjem od tuđinske, austrijske vlasti, dok se Hrvati i Bošnjaci ne identificiraju s ovim pokretom (usp. Džaja 2002). Kao podanici Austro-ugarske, stanovnici Bosne i Hercegovine bili su dio vojnih postrojbi dvojne monarhije. Iako s mnogim prigovorima na agrarnu reformu, potiranje razvoja

---

<sup>29</sup> U Varešu sam čuo kod Hrvata priču o tome kako se „za vrijeme Austrije“ sve radilo na vrijeme i bilo pravedno nagrađeno. Pričaju kako je kod probijanja jednoga tunela došlo do teško savladivih poteškoća. I kako bi se izgradnja završila na vrijeme, došao je sam car i rekao: „Za kilu [kilogram iskopane] zemlje dajte kilu zlata“.

etničkih identiteta i pokušaje stvaranja jedne bosanske nacije, ipak austrijsko razdoblje je i danas percipirano kao jedino zlatno i prosperitetno razdoblje.

Nakon završetka Prvoga svjetskog rata 1. prosinca 1918., stvorena je nova država Južnih Slavena pod nazivom Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca, koja od 3. listopada 1929. nosi ime Jugoslavija. Među važnijim povijesnim događajima iz ovoga vremena je 20. lipnja 1928., atentat u jugoslavenskoj skupštini na Stjepana Radića, predsjednika Hrvatske seljačke stranke.<sup>30</sup> Godinu dana kasnije, 6. siječnja 1929. proglašena je osobna diktatura kralja Aleksandra, što je bio povod atentatu 1934. u Francuskoj, u kojemu je ubijen kralj. Pokušaj rješavanja stalnih međuetničkih i međureligijskih napetosti i problema stvaranjem Banovnine Hrvatske 1939. došao je prekasno (Goluža 2008: 271-272).

Dva desetljeća, koliko je trajala prva Jugoslavija, neće biti riješena dva najvažnija pitanja, agrarno i nacionalno, jer je država bila

„zasnovana na bezdušnoj eksploataciji zemlje i naroda, uz enormno učešće stranoga kapitala, u okolnostima gigantskih svjetskih ekonomskih i političkih kriza, nesposobna i nezainteresirana da riješi najakutnija svoja pitanja, nacionalno i agrarno, inferiorna u međunarodnim odnosima, s rastrovanim unutrašnjim političkim životom (permanentni stranački sukobi i parlamentarne krize, dvorske spletke i harange, atentati i nasilje kao sredstvo političke borbe), ova država je sve dublje tonula u korupciju, antagonizme, politički i financijsko-privredni kriminal, opću bijedu i zaostajanje.“ (Lovrenović 2010: 210)

Pitanje položaja etničkih skupina i njihovog međusobnog odnosa u prvoj Jugoslaviji obilježeno je pokušajima Srba koji su kao cilj imali

„stvoriti novi 'jugoslavenski' narod koji je, dakako, morao imati sve značajke tipične za Srbe: jezik, ustroj državne uprave i vojske, kulturu, sustav vrijednosti. Činili su to svim sredstvima, pa čak i pokušajima znanstvenog dokazivanja jezičnoga, kulturnoga i etničkoga (pa čak i rasnoga!) jedinstva južnih Slavena.“ (Belaj, V. 2001: 33)

Otpor nesrpskog stanovništva ovakvom pristupu jugoslavenstva u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini predvodila je Hrvatska seljačka stranka organiziranim djelovanjima na području očuvanja i promicanja tradicijske kulture, osobito formiranjem folklornih skupina Seljačke

---

<sup>30</sup> Zbog pjesme s dvostihom *Zapjevaj mi hrvatski mladiću, slava tebi Stjepane Radiću* u socijalističkoj Jugoslaviji oko 1960. Stipo Bošnjak Galušin iz Vranduka, u okolici Doboja, bio je u zatvoru.

sloge i organiziranjem njihovih smotri i na području Bosne i Hercegovine (usp. Vujeva 2010, Grganović 2010).

Međusobne odnose religijskih skupina na početku postojanja Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca u ekumenskim susretima i međureligijskom dijalogu obilježavao je pomirljivi ton svih vjerskih zajednica. Odmah po stvaranju nove države 1919. u Beogradu su se sastali svi pravoslavni biskupi, te su preko zagrebačkog nadbiskupa Bauera na tu konferenciju pozvali i sve katoličke biskupe. Jedan od zastupnika bio je dr. Šarić, sarajevski nadbiskup. Na sastanku su razmatrana mnoga značajna crkveno-politička pitanja (Goluža 2008: 197).

Međusobna suradnja katoličkih i pravoslavnih biskupa u Kraljevini SHS dogodila se 1927. u zajedničkim nastupima prema ministarstvu prosvjete zbog vjeronauka u osnovnim i srednjim školama, kada su vlasti htjele vjeronauka u školama svesti na minimum. Tada su se susreli nadbiskup Bauer i srpski patrijarh Dimitrije. Kasnije će ovi odnosi poprilično zahladnjeti, i to zbog prozelitizma Srpske pravoslavne crkve. Kao zapreka na putu kršćanskom ekumenizmu stajao je pristup osobi i djelu Save Nemanjića, osobito 1935. kada se slavila „svetosavska godina“. Tada su se katolički biskupi pobunili zbog prisile da katolici prisustvuju na ovim proslavama (ibid. 204-212).

Odnosi Katoličke i Srpske pravoslavne crkve opterećeni su u srpnju 1937., kada je potpisan ugovor između Beograda i Svete Stolice. Tada je Srpska pravoslavna crkva organizirala ulične prosvjede protiv konkordata s ciljem očuvanja statusa službene državne religije (Perica 2001: 40).

Katoličkoj crkvi i Islamskoj zajednici u prvoj Jugoslaviji bila je zajamčena ravnopravnost sa Srpskom pravoslavnom crkvom, ali ipak su bile u podređenom položaju. Iako se zbog podređenog položaja očekivalo razvijanje dijaloga između katolika i muslimana, to se nije dogodilo. Sve se završavalo na kurtoaznim kontaktima. Veoma važan događaj za muslimane u Bosni i Hercegovini bio je prvi prijevod Kur'ana 1937. godine. Međutim, u uvodu su prevoditelji iznijeli mnogo uvreda na račun kršćana, pa su u katoličkom tisku katolici poručili kako bi bilo bolje da su pozitivno prikazali islam, a kršćanstvo pustili na miru, uz preporuku čuvanja međuvjerskog mira i poštivanja života u građanskoj toleranciji (Goluža 2008: 215).

Kao općeniti zaključak može se uzeti da je „Jugoslavija između Prvog i Drugog svjetskog rata bila velika Srbija; većina drugih etničkih skupina jasno su bili građani drugoga

reda“ (Fine 2002: 11). Rastuća nezadovoljstva drugih etničkih skupina pokušalo se riješiti formiranjem banovina 1939., te na taj način preurediti državu. To je prekinuto u travnju 1941., kada je nestalo Jugoslavije (Lovrenović 2010: 214), a započinje Drugi svjetski rat.

Generacije koje su preživjele Drugi svjetski rat u sebi su nosile mnoge traume interetničkih sukoba jer svoja ratna iskustva i traume „niti su bili kadri zaboraviti, niti im je bila pružena prilika da oprost“ (Bringa 1997: 38). Bavljenje poviješću Drugog svjetskog rata „u bosanskohercegovačkoj historiografiji dugo je bilo opterećeno dnevnopolitičkim kontekstom“ (Kamberović 2006: 26). Taj je kontekst bio određen politikom Komunističke partije Jugoslavije i njezine ideologije, koja je sa zapadnim saveznicima izašla kao pobjednica iz rata. Bosna i Hercegovina između 1941. i 1945. bila je poprište jedne fantazmagorične ratne i političke stvarnosti kada se, na jednoj strani, uspostavila jedna nova država, Nezavisna država Hrvatska, u čijem je sastavu bila BiH, sa svojom dvostruko organiziranom vojskom, ustašama i domobranima, sa svojom državno-upravnom strukturom, a na drugoj strani,

„u isti mah, na cijelom tom prostoru prisutne su dvije druge države sa svojim vojskama, Njemačka i Italija, dogovorno odijeljene demarkacionom linijom. Tu su zatim četničke formacije pod komandom Draže Mihajlovića, ali i niz lokalnih ustaničkih četa ili milicija, i srpskih i muslimanskih i hrvatskih. U cijeli taj koloplet uključuju se krajem 1941. godine i Titovi partizani.“ (Lovrenović 2010: 225)

Neravnotežan položaj pripadnika religijskih skupina u Bosni i Hercegovini kao dijelu Nezavisne države Hrvatske određen je i činjenicom da su katoličanstvo i islam bile službene religije, dok su Srpska pravoslavna crkva i židovska zajednica bile diskriminirane zakonom iz travnja 1941. godine (Greble 2011: 75). Uloga i položaj Katoličke crkve u Nezavisnoj državi Hrvatskoj je izvor mnogih prijepora u kojima se Crkvu optužuje za suradnju s ustaškim režimom. I danas se u javnom diskursu mogu čuti razna pozivanja na ovaj dio crkvene povijesti i optužbe na račun mnogih svećenika i časnih sestara.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Na početku rata 1990-tih bio sam u sarajevskoj bogosloviji. Tijekom bombardiranja grada, susjedi iz okolnih zgrada nalazili su sklonište u podrumu bogoslovije. Mi studenti imali smo određeno vrijeme kada smo u podrumu pomagali ljudima u nekim potrebama (npr. ugrijati mlijeko za bebe). Jedna skupina žena i muškaraca se raspitivala što je iza jednih vrata koje vode iz ovoga podruma. Odgovorio sam da su tu sklonjene razne stvari iz podruma u kojem smo se nalazili kako bi on mogao služiti kao sklonište. Neki naši susjedi nastavili su između sebe razgovarati kao da ja nisam prisutan, kao da nisu u objektu Katoličke crkve, kako se u crkvama uvijek gradilo tajne kanale i kako su u tim prostorima časne sestre tijekom Drugog svjetskog rata pokapale ubijenu djecu. Manja skupina im se usprotivila i pitala ih znaju li gdje su.

Iako je bilo klerika koji su podržavali ustaše, bilo je drugih koji su se suprostavljali službenom državnom režimu (Ognyanova 2009: 160). Ono što iz Drugog svjetskog rata možda najviše utječe na interetničke i međureligijske odnose je činjenica da je na prostoru bivše Jugoslavije u ovoj zemlji „više ljudi stradalo od ruke svoje 'braće Jugoslavena', nego italijanskih i njemačkih okupacionih snaga“ (Bringa 1997: 38). Među stradalima su i hijerarhijski službenici religijskih skupina, među kojima su

„katolički svećenici i redovnici stradali razmjerno u većem broju nego svećenici i redovnici bilo kojega drugog naroda koji je pao pod komunističku vlast, a veliku većinu – njih više od osamdeset posto – poubijali su upravo jugoslavenski partizani.“ (Jonjić 2011: 460)

Stanje u Bosni i Hercegovini, kao i u ostalim republikama nakon Drugog svjetskog rata, određivalo se tako što je

„iz malobrojnog politbirovske jezgra Komunističke partije Jugoslavije dekretiran ideološki, politički, privredni, državni, ekonomski, odnosno ukupan koncept socijalističkog modela vlasti. U tom prvom poratnom periodu u javnosti su dominirale dvije konstante: s jedne strane, sustavno je afirmiran napredak u formi euforičnog veličanja postignutih rezultata u svim sferama života, a s druge, bilo je evidentno kontinuirano podsjećanje javnosti na postojanje lica i grupa koji su taj 'nezaustavljivi' napredak svjesno 'kočili'.“ (Katz 2006: 146)

Religijske skupine smatrane su kočnicama revolucionarnog napretka. Tada je započeo proces podizanja optužnica za kontrarevolucionarno djelovanje religijskih hijerarhijskih službenika, oduzimanja crkvene imovine, zabrane vjeronauka u državnim školama, zabrana vjerskog tiska, te drugi oblici gušenja vjerskih sloboda (usp. Akmadža 2011).

Među zaprekama međureligijskom dijalogu jest i iz socijalističke Jugoslavije naslijeđeno poimanje religije i njezine uloge unutar društvene zajednice. Naime, i danas je u javnom diskursu Bosne i Hercegovine prisutno snažno obilježje duboke opterećenosti komunističkim nasljeđem i sustavnom ateizacijom društva iz kojega su iznikli mnogi glavni protagonisti društveno-političkoga i vjerskoga života u Bosni i Hercegovini. U bivšoj socijalističkoj Jugoslaviji, pod pretežitim utjecajem vladajuće politike Komunističke partije Jugoslavije, odnosno Saveza komunista Jugoslavije,

„mjesto i uloga religije u aktualnim društveno-političkim razumijevana je, u najmanjem, dvojako – prvo ideologijski, pri čemu je religija krajnje negativno percipirana kao tradicionalistička, anakrona i retrogradna pojava inkompatibilna sa novom progresivnom 'misli epohe', a religijsko vodstvo gotovo isključivo kao klerikalno i anti-revolucionarno, i drugo, kulturno-povijesno, gdje je religija činjenica u bliskoj vezi sa nacionalnim bićem i osjećajima južnoslavenskih naroda.“ (Abazović 2009: 224)

Bivše socijalističke vlasti nisu se bavile rješavanjem nacionalnih pitanja, a držeći Crkvu i vjerske zajednice u getu i prisilnoj marginalizaciji (Zovkić 2000: 636) potiskivale su bilo kakav pluralizam. Upravo se na pluralizmu može graditi međureligijski dijalog i ekumenizam. Padom komunizma, koji nije podnosio pluralizam,

„iskrslu su, osobito u BiH, mnogovrsni potisnuti razjedinjujući elementi među ljudima i narodima. Komunizam nije našao pravo rješenje za unutarnje, osobito nacionalne razlike, pa je njegovim urušavanjem na površinu izbilo ono što je na tako jednom zgusnutom i malom prostoru tinjalo stoljećima. Izišlo se iz režima ateizma, u demokraciju, ali je ostao borbeni duh. Komunizam nije razdvojio vjeru i politiku, premda se gradio da mu je to jedna od osnovnih nakana, nego je od politike stvorio totalitarnu ideologiju s religijskim atributima, a religiju je potčinio, marginalizirao kao nepoželjnu privatnost i učinio od nje i religijskih institucija glavnog neprijatelja.“ (Šarčević 2003: 440)

Iako su socijalistički zakoni dopuštali slobodno ispovijedanje vjere, pravo udruživanja, neovisno sudstvo i nacionalnu ravnopravnost, ipak, „u svakodnevnom životu bilo je znatno drugačije, stoga je vrlo važno objasniti tu društvenu mimikriju koja je kod ljudi uvjetovala dvostruko mišljenje, javno i privatno“ (Katz 2011: 526).

Komunističko naslijeđe u poimanju religije i religijskih zajednica često se može čuti u javnim istupima pojedinaca. Sve su to posljedice nemogućnosti razvoja kulture dijaloga i slobodnoga iznošenja mišljenja, zbog čega je manjkalo i međusobnog upoznavanja među etničkim i religijskim skupinama.

Ipak, nije zanemariva ni činjenica da se unutar socijalističkog diskursa stvarala jedna paralelna stvarnost, a to je veličanje osoba, kult narodnih heroja, partizanskog pokreta i Josipa Broza Tita. Jedan od načina korištenja folklornih matrica bilo je jednostavno iz već postojećeg tradicijskog fundusa uzeti npr. neki napjev i ples i samo dodati novi tekst, zadržavajući melodijski i plesni obrazac. Prema već naslijeđenoj epskoj matrici junaštva



hajduka i pobunjenika iz otomanskog vremena, pojavljuju se novi partizanski likovi koji će i pred sam rat i tijekom rata devedesetih dobiti svoje epove i nove autore (usp. Žanić 1998).

U školama su se odgajale generacije kod kojih su, kako kazuju izvješća iz poratnih godina u školama, naglašavale „dvije riječi: ljubav i mržnja, prva za narodnooslobodilačku borbu, a druga za neprijatelje u rasponu od okupatora do svih vrsta 'narodnog neprijatelja'“ (Katz 2011: 526).

Iz toga su proizlazile i pjesme u kojima se veličala partizanska borba i lik i djelo Josipa Broza Tita. Sve što bi bilo protivno komunističkom veličanju i imalo bilo kakav oblik poetike otpora, sankcionirano je kaznama. Tako su pjesme o prisilom otkupu materijalnih dobara u okolini Dervente bile zabranjene. U okolini Kupresa se išlo u zatvor zbog pjesme *Šuma, šaša i zeleno žito nećeš mene u'vatiti Tito*. Opća je percepcija da se za bilo koju pjesmu u kojoj se na bilo koji način kaljao lik i djelo druga Tita i partizana odlazilo u zatvor.<sup>32</sup>

Vrijeme poslije Titove smrti obilježeno je ekonomskim kolapsom dogovorne privrede, smanjenjem represije i buđenjem želja etničkih skupina za stvaranjem samostalnih država, na što se iz Srbije prijetilo da,

„ako bude osamostaljivanja republika, to neće proći bez mijenjanja granica, po principu zaokruživanja svih područja na kojima žive Srbi. Sa stanovišta srpske nacionalne ideologije, Jugoslavija je u svakoj od svojih verzija bila zapravo politička metafora velike Srbije.“ (Lovrenović 2010: 247)

Politička metafora je trebala postati stvarnost. Da bi se to dogodilo, posegnulo se za oružanim sukobom koji će biti novi rezervoar podjela. U Bosni i Hercegovini u dalekoj i najbližoj povijesti „etničke i vjerske zajednice stvorile su mnoštvo predrasuda jedni o drugima da bi opravdale svoje minule ili namjeravane postupke, da bi svoju djecu i mlade čuvale od 'pogubnog' utjecaja drugačijih“ (Zovkić 1998: 203). Zato su današnje aktivnosti na području

---

<sup>32</sup> Do sada nije bilo etnoloških istraživanja o poetici otpora u socijalističko doba. Često sam na terenu nalazio kazivače koji bi, na pitanje o pjesmama koje nisu veličale Tita, odgovarali pitanjem: „Hoćemo li onu od sedam dana, jednog mjeseca, šest mjeseci ili godinu dana?“ Jer, navodno, svaka pjesma je imala određenu zatvorsku kaznu.

međureligijskog dijaloga opterećene međusobnim nepoznavanjem i nerazumijevanjem, što proizvodi distanciranost i predrasude.<sup>33</sup>

Unatoč nejednakim odnosima komunističkih vlasti prema pojedinim religijskim zajednicama, ateizaciji društva i marginalizaciji vjerskog života, međureligijski dijalog u Bosni i Hercegovini osobito je živ od šezdesetih godina prošloga stoljeća:

„Prema jugoslavenskom vladinom stručnjaku za interkonfesionalne odnose, ekumenska suradnja bila je posebice uspješna u Bosni i Hercegovini, gdje se katolički, pravoslavni i muslimanski kler posjećivao i pozdravljao na religijske blagdane i lokalne proslave. Na primjer, prigodom posvete novosagrađene pravoslavne crkve u srpskom gradiću u Gračanici u Bosni, mjesni srpski biskup zahvalio je 'našoj muslimanskoj braći na velikodušnim donacijama' za gradnju crkve. (...) Srpsko svećenstvo su katolički vjernici pozdravljali pljeskom u svetištima i bogomoljama u Hrvatskoj i Bosni.“ (Perica 2001: 42)

Primjeri ovakve vrste međureligijskoga dijaloga bit će intenzivirani u vrijeme političkih i predratnih previranja početkom devedesetih godina, kada vjerski lideri shvaćaju svoju odgovornost za novonastalu situaciju i pokušavaju 1991. i 1992. raznim kontaktima utemeljiti svoja polazišta.

Događaji iz Drugog svjetskog rata ostali su duboko usađeni u memoriju svake etničke skupine i ponovno će oživjeti tijekom rata devedesetih godina. Gotovo redovito pripadnici triju vojski imenovali su jedni druge prema nazivima vojnih postrojbi iz Drugog svjetskoga rata. U medijskim izvješćima, političkim skupovima i svakodnevnom govoru Hrvati su nazivani ustašama, Srbi četnicima, a Bošnjake se ponovno prozivalo handžar divizijom. Od kvalifikacija prema ratnim nazivima iz Drugog svjetskoga rata ne prežu ni akademici, koji to izražavaju i na znanstvenim skupovima i objavljuju u radovima. Kao primjer može poslužiti kvalifikacija

„šezdeset godina nakon pobjede nad svjetskim fašizmom i nakon što su i naši lokalni, ali ne manje zloćudni, fašizmi – ustaštvo i četništvo, bili pobijeđeni i za tu pobjedu položeno bezbroj najboljih života naših naroda, mi imamo realnost koja u sebi sadrži ideološki, politički, psihološki i praktički potencijal oživljavanja fašizma. (...) [N]užno je znati da

---

<sup>33</sup> „Društvena predrasuda je oblik društvene anti(sim)patije koja se očituje u pogrešnoj i nesavjetljivoj generalizaciji i pristranom vrednovanju pripadnika drugih društvenih grupa, a koja počiva na dinamici grupnog uključivanja i isključivanja s tendencijom ka regresiji u primitivne oblike agresivnosti u slučaju porasta međugrupnih napetosti. Ova tendencija ka regresiji je pravilo kod etničkih predrasuda“ (Supek 1992: 64, istaknuo R.S.).

fašizam nije stvar bolesti nekog određenog čovjeka – Adolfa Hitlera, Benita Musolinija, Ante Pavelića, Draže Mihailovića, Franje Tuđmana, Radovana Karadžića itd. – nego da je to jedan logičan i nužan proizvod nekih bitnih karakteristika kapitalističkog društva. (...) [K]ako je bilo moguće da nakon četrdeset i pet godina djelovanja vlasti antifašizma u našoj zemlji dođe do fenomena slaganja mase ljudi (naših Srba i Hrvata) s ekstremnim ideologijama i pokretima srpskog i hrvatskog nacionalizma i nacizma koji su otvoreno diskriminirali i provodili politiku eliminacije i uništavanja svakog znaka postojanja cijelog jednog naroda i njegove [bošnjačke] kulture.“ (Filipović, Mu. 2006: 11-13)

Karakter rata devedesetih godina je različit i u samom nazivu, iz kojega su vidljivi disparatni stavovi etničkih skupina. Bošnjaci ga nazivaju agresijom na Bosnu i Hercegovinu, rijetko ili gotovo nikada praveći razliku između ponašanja Srbije i Hrvatske, Srbi ga nazivaju građanskim ratom, dok su Hrvati u Bosni i Hercegovini preuzeli termin iz Hrvatske i zovu ga Domovinskim ratom. Uz terminološke razlike oko toga kako imenovati rat, velike su razlike i u interpretaciji prave prirode ratnih sukoba od 1992. do 1995. u Bosni i Hercegovini. Najzornije to pokazuju radovi zbornika pod nazivom *Karakter rata u Bosni i Hercegovini 1992.-1995.*, u kojemu se stavovi autora razlikuju prema njihovoj etničkoj pripadnosti i jednom općem stavu prema ratu iz rakursa vlastite zajednice. U radovima ovoga zbornika mogu se iščitati sučeljene vizije o tome što je bio rat u BiH iz kuta Bošnjaka, Hrvata i Srba, pri čemu

„i jedni, i drugi i treći operiraju cijelim nizom konstrukta izgrađenih na krajnje selektivnom odabiru činjenica, za koje, međutim, očigledno predmnijevaju da ih *svi znaju* i da su *svima jasne*“ (Ančić 2004: 36, istaknuo M. A).<sup>34</sup>

U prikazima posljednjega rata malo se pozornosti posvećuje lokalnim specifičnostima u kojima nije vladala opća matrica sukoba jedne etničke skupine protiv druge ili jedne protiv druge dvije u savezništvu.<sup>35</sup> Primjer je zapadna Bosna, u kojoj je gotovo cijelog trajanja rata

---

<sup>34</sup> Mladen Ančić (2004: 36) je izdvojio mitske interpretacije i unisono slaganje bošnjačkih autora, prema kojima je rat u BiH bio agresija i dogovorni rat dviju susjednih zemalja (Srbije i Hrvatske) s ciljem uništenja države Bosne i Hercegovine, odnosno istrebljenja Bošnjaka, najveće žrtve rata, te da je izostala međunarodna zaštita. Prikaz radova Hrvata u ovom zborniku je „stvorio i dojam šire lepeze stavova“ (ibid. 39). Blaže rečeno, kod Hrvata nema unisonoga stava niti konsenzusa o pravoj naravi rata i položaju Hrvata nakon rata. Dok je jas an stav srpskih autora, koji sukob u Bosni i Hercegovini vide kao jedinstveni rat s onim u Hrvatskoj i Sloveniji i „rat su pokrenuli nacionalisti koji su došli na vlast u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini početkom 90-tih godina, i to tako što je njihov zahtjev za izdvajanjem (secesijom) iz Jugoslavije, podržan od međunarodnih čimbenika, izazvao 'prirodnu' obrambenu reakciju Srba koji su stalno pred očima imali vlastito stradanje na tome prostoru tijekom Drugog svjetskog rata“ (ibid. 40).

<sup>35</sup> Tijekom rata učio sam njemački jezik i zarađivao za studij radeći u staračkom domu u malom gradiću Geseke u pokrajini Westfalen u Njemačkoj. Obitelj kod koje sam stanovao redovito je pratila događaje u ratom

bio međubošnjački sukob između pripadnika Armije BiH i vojnih postrojbi Autonomne pokrajine Zapadna Bosna pod vodstvom Fikreta Abdića. Naime, u tim sukobima dogodio se sukob između dijela Bošnjaka Zapadne Bosne i vojski pod upravom sarajevskih bošnjačkih vlasti. Islamska zajednica je u ovom sukobu žestoko ustala protiv „autonomaša“ iz Zapadne Bosne, te je proglasila fetvu kojom je zabranila vođenje sprovida (dženaza) pripadnicima vojske pokrajine Zapadna Bosna, a ukinula ju je tek 11. prosinca 2013. odlukom Vijeća za fetve.<sup>36</sup>

Po završetku rata akumulirani su novi imaginariji o zvjerstvu drugih i njihovoj mržnji prema svemu što ne pripada njihovoj etničkoj i religijskoj skupini. Ipak, tijekom svih ratnih događanja devedesetih, vjerski poglavari u Bosni i Hercegovini sastajali su se, ali i polemizirali (usp. Zovkić 1998), što će uroditi formiranjem Međureligijskog vijeća Bosne i Hercegovine. O naravi rata kao religijskog postoje razne rasprave koje se kreću od onih koji tvrde da, iako postoji korištenje simbola i sudjelovanje službenika pojedinih religijskih zajednica, ipak posljednje ratne sukobe 1991.-1995. bilo bi pogrešno tumačiti kao religijske (usp. Grabus 2005), do onih koji zbog dominantne uporabe religijskih simbola (usp. Ivanković 2008) ili s obzirom na to da je na prostoru bivše Jugoslavije od turske okupacije religija postala kriterij etničkih podjela, smatraju da bi ratu bolje odgovarala odrednica etničko-vjerski ili vjersko-etnički (usp. Lazarević 2004).

Naprasno zaustavljen rat potpisivanjem sporazuma u Daytonu i etničko-teritorijalna podjela, uz nedorečene zakonske propise i nepostojanje Ustava, novo su plodno tlo za međuetničke i međureligijske podjele u Bosni i Hercegovini.

## 5.2. (Ne)zadovoljstvo sadašnjim državno-pravnim i teritorijalnim uređenjem Bosne i Hercegovine

Uređenje suvremene države Bosne i Hercegovine određeno je Daytonskim sporazumom (1995.) i predstavlja ustroj države kakav nema niti jedna od postkomunističkih zemalja

---

pogođenoj zemlji. Moj domaćin je ucrtao mjesta sukoba o kojima su izvještavale njemačke i engleske televizijske postaje. Morao sam objašnjavati kako to da se muslimani i katolici zajedno bore u Posavini, dok međusobno ratuju u središnjoj Bosni. Kada je došao na red sukob među muslimanima u zapadnoj Bosni, moj domaćin složio je kartu i naslonio se pitajući me: „Kako vi mislite da vas mi razumijemo? Ne znam. Ja stvarno ne znam kakva je to zemlja i kakvi su to ljudi. Žao mi je, ali mislim da vas nitko na Zapadu ne može razumjeti.“

<sup>36</sup>

[http://www.rijaset.ba/index.php?option=com\\_content&view=article&id=18397:fetve-o-vjestacki-potpomognutoj-oplodnji-i-klanjanju-dzenaze-pripadnicima-paravojsne-formacije-ap-zapadna-bosna&catid=201:aktuelnosti-kat&Itemid=457](http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=18397:fetve-o-vjestacki-potpomognutoj-oplodnji-i-klanjanju-dzenaze-pripadnicima-paravojsne-formacije-ap-zapadna-bosna&catid=201:aktuelnosti-kat&Itemid=457)

nastalih raspadom Jugoslavije, niti uopće, izgleda, ijedna zemlja na svijetu. Naime, Bosna i Hercegovina podijeljena je na

„dva entiteta (Republika Srpska i Federacija BiH) i Distrikta Brčko, među pravnicima nema konsenzusa o tome je li ona federacija, konfederacija, konfederalno-federalni savez, asimetrična federacija-konfederacija ili unija, ili je to samo oblik protektorata (...) jer sve to je moguće zaključiti iz njezinog unutarnjeg (ne)uređenja.“ (Bojić 2011: 142)

Tako novouređena država prema dogovoru u američkom Daytonu samim svojim političkim uređenjem zaprečuje međureligijski dijalog jer se ni jurisdikcija vjerskih poglavara ne poklapa s daytonskim granicama entiteta i kantona (Zovkić 1998: 197-199).

Recentna ratna povijest devedesetih godina prošloga stoljeća u Bosni i Hercegovini stvorila je i novi izvor prijepora:

„postajući izvorom novog simboličkog kapitala, rat je kao interpretativni prostor uobličio etnije u političke nacije, sa težnjom da se nacionalni teritorij definira i kao nacionalna država. BiH je otud, bez obzira na ustavnu krizu, od Daytona na ovamo sve više i više iznutra konstruirana kao troetničko, a ne multietničko društvo, dok političke snage nastoje konstruirati na identičan način i državu.“ (Kazaz 2012: 20)

Nezadovoljstvo postojećim i želja za novim uređenjem države stvara novi prijepor i osigurava trajanje različitim pogledima na budućnost po kojima je

„Srbima BiH prvenstveno stalo do očuvanja stupnja nezavisnosti koju sada uživaju, ako im već međunarodna zajednica ne dopušta priključenje republici Srbiji. Znam da naši sugrađani Bošnjaci muslimani prvenstveno govore o ponovnoj integraciji države, o zaživljavanju državnih institucija daytonske BiH. Hrvati Hercegovine željeli bi sačuvati što viši stupanj autonomije, kad im već nije dopušteno priključiti se Republici Hrvatskoj, a mi Hrvati srednje Bosne koji živimo na području bošnjačke vlasti vapimo za zbiljskom jednakošću i ravnopravnošću svih građana i etničkih zajednica.“ (Zovkić 1998: 203)

Dok Srbi i Bošnjaci imaju vlastite političke konsenzuse oko uređenja Bosne i Hercegovine, Hrvati ove zemlje imaju upadno neujednačen stav o načinu ostvarenja jednakopravnosti. Govor o visokom stupnju autonomije znači želju za trećim etnitom s hrvatskim predznakom, o čemu „sada, deset godina poslije rata, ne smiju više slobodno ni reći to veliko 'DA' trećem entitetu, ni konceptu tri republike“ (Žepić 2005: 52). Upravo različiti pogledi Hrvata u BiH na njihov položaj, uređenje i odnos prema Hrvatskoj proizveli su

situaciju u kojoj se Hrvati u Bosni i Hercegovini nalaze dalje „od stabilnoga rješavanja vlastitoga položaja i artikulacije vlastitoga identiteta nego ikad do sada“ (Lovrenović 2002: 8).

Različiti stavovi Hrvata u Hercegovini i onih u Bosni o njihovom društveno-političkom položaju u Bosni i Hercegovini dio su nasljeđa iz posljednjeg rata. Različito se doživljavaju narodi i religije drugoga i drugačijega na užim lokalitetima gdje nije bilo sukoba između muslimana i katolika, kao i tamo gdje nisu ratovali katolici i pravoslavni, ili sami muslimani međusobno.

Kao posljedica rata u Bosni i Hercegovini dogodila se dosada nepoznata radikalizacija unutar islamske zajednice koja se pripisuje skupini salafi-wahabi, kolokvijalno zvanoj *vehabije*, koju se u javnosti percipira kao protivnika dijaloga. Iako je ovo prvenstveno unutarnji problem islamske zajednice u BiH, tiče se i vjernika drugih religijskih zajednica i građana jer je kontradiktoran i sam broj i utjecaj vehabija na domaće stanovništvo. Vehabije se u Bosni pojavljuju

„tijekom rata i sada djeluju u okrilju novih džamija koje su podizane uz pomoć pojedinaca i institucija iz Saudijske Arabije. Neki muslimanski teolozi i vjernici ljute se što vehabije pokušavaju obratiti domaće muslimane na novi oblik islama, jer da ovaj sunitski islam turskog porijekla nije potpuno ispravan.“ (Zovkić 2007: 238)

Prijeporni pogledi na povijest i sadašnja situacija puna predrasuda jednih prema drugima stvorili su teško savladive prepreke za međureligijski dijalog. U pokušaju izgradnje međusobnog povjerenja i davanja doprinosa izgradnji mira, hijerarhijski predstavnici različitih vjerskih skupina utemeljili su 1997. Međureligijsko vijeće Bosne i Hercegovine, koje sačinjavaju predstavnici islamske zajednice, Srpske pravoslavne crkve, židovske zajednice i Katoličke crkve.

Hijerarhijski dijalog „odozgo“ ima za cilj poticati razne inicijative u izgradnji međusobnog povjerenja i izgradnji mira, čime se inicira i suradnja na nižim razinama lokalnog svećenstva i imama. Vjernicima koji su dugo živjeli svoj dijalog „odozdo“ događaji na višim razinama služe kao opravdanje njihovih postupaka, ali ih i učvršćuje u ustrajavanju u kontaktima bez obzira na odnos dijela njihove lokalne zajednice koja je protivna dijalogu.

Međureligijski dijalog „odozdo“ u Bosni i Hercegovini odvija se na raznim razinama, od onih „svjetovnih“, svagdanjih interakcija, do interreligijskih odnosa u svetištima ili drugim

kontekstima vezanim uz neke religiozne radnje ili s njima povezane svjetonazore, po kojima se zamagljuju granice uspostavljene religijskim i etničkim pripadnostima.

### 5.3. Zajedničko na rubovima – interetnička i interreligijska komunikacija u Bosni i Hercegovini

Veoma su složene interpretacije bosanskohercegovačke stvarnosti i u njoj interetničkih i interreligijskih komunikacija, zato što, koje god se polazište izabralo, može se žestoko kritizirati i s mnogo dokaza potkrijepiti. U ovom radu je već istaknuto da će se specifičnost i jedinstvenost olovskog dijaloškog modela promatrati kao jedan lokalni primjer, a ne predstavlja cjelokupnu sliku interetničkih i interreligijskih interakcija u Bosni i Hercegovini.

Stvarnost svakodnevnih interakcija u malim sredinama konstanta je međuetničkih odnosa i dugo povijesno trajanje ima i posjećivanje svetih mjesta koje pohode pripadnici različitih religijskih skupina. Sve ove interakcije se promatraju kao različite i

„u odnosu na Historiju (najčešće sinonim za klanje, rušenje, masovno ludilo ideologija) ovo jesu manifestacije niskoga intenziteta. One su međutim, neuništive i neumorne: nikada ne prestaju plesti i tkati osnovu one drukčije historije ljudi – historije dijaloga, komunikacije, susreta i razmjene. Obilježena nesretnim podjelama, koje bi neki htjeli proglasiti fatumom, neizbježnošću, Bosna ima i revitalizirajuća iskustva ove drukčije povijesti.“ (Lovrenović 2002: 125-128)

U „revitalizirajućim iskustvima drukčije povijesti“ ukratko će biti predstavljeni neki elementi koji su u interetničkim i interreligijskim interakcijama „odozdo“ karakteristični za Bosnu, počevši od svakodnevne komunikacije unutar *komšijskih odnosa* i interakcija povezanih s religioznim iskustvom u svakodnevnom životu i u hodočašćima.

Ove interakcije su povezane s hodočašćem, hodočasničkim odredištem i Gospom, čija privlačnost utječe na međureligijski dijalog, ali ne poništavaju potpuno ni prijevore. Kao i druga mjesta, tako ni Olovo nije lišeno prijepora u kojima se međureligijske razlike uzimaju kao opravdanja ili čak uzroci sukoba. Općenito, ni hodočašća nisu izuzetak jer što vrijedi za svu povijest Bosne i Hercegovine, vrijedi dobrim dijelom i za povijest hodočašća u njoj (Oreč 1985: 583).

Tijekom istraživanja o Olovu, neminovno su se nametnula i druga mjesta u kojima su se ostvarivali interetnički i interreligijski kontakti. Kratki prikaz pojedinih kontakata pripadnika različitih etničkih i religijskih skupina ima za cilj pokazati širi kontekst raznih područja društvenih i religijskih komunikacija. Navođenje nekih primjera interetničkih i interreligijskih odnosa ovdje služi samo kao ilustracija šireg konteksta komunikacija kao uvod u malo detaljniji, ali ne cjelovit, prikaz svetih mjesta i osoba koja pripadaju jednoj, a posjećuju ih i pripadnici drugih religijskih skupina.

### 5.3.1. Svakodnevna komunikacija pripadnika različitih etničkih skupina

Jedno od najživljih interetničkih komunikacijskih područja je trgovina. Primjera iz prošlosti ima dosta i potvrđuju ih zapisi o trgovini nakitom (usp. Vladić Krstić 1995) i pomaganju židovskih trgovaca svojim muslimanskim kolegama koji su odlazili na molitvu (Ćeman 2006, prema Baskar 2012: 65).<sup>37</sup>

Interakcije među ženama i njihovo svakodnevno druženje ostvarivano kroz kućne posjete i zajedničko pijenje kave možda su najživlji primjer interetničkih komunikacija u Bosni i Hercegovini. Ovaj način interakcije bio je od ključne važnosti za integriranje etničkih skupina, osobito u selima, kroz gostoprimstvo ili gostoljubivost kao izraz društvene razmjene:

„Neke aktivnosti, poput posjeta na kavu, rezultirale su društvenim vezama i obavezama među domaćinstvima, uglavnom preko žena, čime su, preko žena, integrirale cijelu zajednicu; u drugim, kao što je zajednički ili dobrovoljni rad, akteri su bili muškarci; neke druge poput večernjih okupljanja (sijela) angažirali su i žene i muškarce.“ (Bringa 1997: 84)

Ispijanje kave kao društveni događaj i interetnička komunikacija nije rezervirano samo za žene, nego su i muškarci redovito zajedno pili kavu ili odlazili jedni drugima *na kavu* (Lovrenović 2002: 127).<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> I poslije rata devedesetih godina prošloga stoljeća, jedan od trgovaca mi je rekao da su se prve komunikacije, prekinute u ratu, obnovile između trgovaca.

<sup>38</sup> Kava je silno važan element druženja, ali danas njezino ime izaziva mnogo opaski i šala. Istovremeno sama riječ je postala identifikacijski element po kojemu se legitimira i etnički identitet: Hrvati govore kava, Srbi kafa i Bošnjaci kahva. Postavljao sam jednu izložbu u Travniku i uz fotografiju na kojoj je prikazana Hrvatica kako prži kavu napisao sam pripadajuću legendu. Direktorica muzeja gdje je postavljena izložba zamolila me da



Među običajima koji imaju i međuetnički karakter početkom 20. stoljeća u središnjoj Bosni navodi se i gostoprinstvo, pobratimstvo zajedničkog rada odnosno *mobe*, dobrovoljni rad (Filipović, Mi. 2003 [1949]. Moba kao pomoć uključivala je „gradnju kuće, rad u polju, i/ili bilo koji veći zahvat, koje je domaćinstvo trebalo brzo izvesti. Domaćin, glava kuće, bi hranio radnike (svoje susjede)“ (Bringa 1997: 85).

U Bosni se na mnogim mjestima pomoć u građenju obiteljskih kuća i vjerskih objekata drugih religijskih skupina smatra milosrdnim djelom. U pisanim radovima ima nekoliko primjera. Jedan od njih je u mjestu Bavljinina, u okolici Jajca gdje

„Srbi iz Baljevina Gornjih uzimaju slobodne dane iz firmi u kojima rade po Mrkonjiću, Jajcu, Banjoj Luci, samare svoje konjiće, i – grade komšijama džamiju. (...) Za cijelo vrijeme posljednjega rata Baljvine su bile u Republici Srpskoj. Ni ovoga puta nitko nije stradao, ni s jedne strane, a u kasnu jesen 1995, kada je rat okončan, u svoj Republici Srpskoj samo je munara baljvanske džamije stajala uzgor.“ (Lovrenović 2002: 126-127)

Baš kao što Lovrenović „iz zavičajnih okolnosti“ zapisa priču o gradnji bavlanske džamije, meni je iz zavičajnih okolnosti poznata priča o gradnji pravoslavne crkve u selu Ritešić. Sjećam se da je jedan moj susjed osamdesetih godina prošloga stoljeća bio angažiran u traženju drveća za krovnu konstrukciju na ritešićkoj pravoslavnoj crkvi. Govorio je da, gdje god je bogomolja, dobro je pomagati. Ova tradicija pomoći pri gradnji vjerskih objekata nastavlja se i danas. Naime, šejh Azmir Blažić Muftić, poglavar rifajjsko-bedevijske tekije, ispričao mi je kako su on i njegovi derviši pomagali pri obnovi filijalne crkve u Očeviji, u okolici Vareša.

Dobrosusjedski odnosi često su stavljani čak i ispred rodbinskih veza, jer susjedi bliže stanuju i brže mogu priskočiti u pomoć, pa se zbog toga kaže: „Komšija je preči nego brat“ (Filipović, Mi.[1949] 2003: 186).

Interakcije između pripadnika različitih etničkih i religijskih skupina u Bosni i Hercegovini odvijale su se i na drugim područja zajedničkog života. Jedan od veoma živih običaja su šišana kumstva. Tako, npr., o običaju šišanih kumstava imao sam prigodu slušati u Sarajevu gdje su dvije obitelji, muslimanska i pravoslavna, bile veoma bliske i svoju vezu su još više učvrstile šišanim kumstvom. I djeci su dali imena kakva se daju u onoj drugoj

---

napišem sve tri riječi za kavu „kako se nitko ne bi ljutio, a tako bismo pokazali da svi mi pijemo kavu, kafu i kahvu“.

etničkoj skupini. Tako je dijete pravoslavaca imalo muslimanko ime i obrnuto. U Rami je zabilježeno:

„Kumovalo se i s muslimanima. To je bilo takozvano *šišano kumstvo*. Dobar prijatelj iz muslimanske kuće uzeo bi (odrezao) malo kose s djetetove glave i ponio sa sobom kao znak trajnoga prijateljstva s tom kućom. Ovakvo kumstvo se izuzetno cijnilo i, bez obzira na okolnosti, kuma se ne bi smjelo zaboraviti.“ (Topić 2005: 126)

Svadbe su također jedno od područja interetničkih komunikacija. U raznim etnografskim zapisima o svadbenim običajima pokazuje se da su pojedinci i manje skupine pripadnika jedne religijske i etničke skupine obavljali neke od funkcija unutar svadbenog običaja. Uloge u svadbama u pravilu su odražavale snažne rodbinske i/ili prijateljske veze. Razni svirači i pjevači koji su sudjelovali u svatovima često su bili pripadnici etničkih i religijskih zajednica različitih od onih mladenaca i ostalih svatova. Jedan specifičan primjer jest sudjelovanje bošnjačkih bubnjara u hrvatskim svatovima u okolini Brčkog, u Bosanskoj Posavini (Martić 2014).

Između pravoslavnih kršćana i muslimana u okolini Brčkog komunikacije traju i tijekom dana proslave Uskrsa, koji se slavi po Julijanskom kalendaru. Naime, prema kazivanjima bošnjačkih žena iz mješovitih sela, one su išle pravoslavnim ženama po crvena uskršnja jaja. Muslimanske su djevojke na Jurjevdan (6. 5.) rano ujutro išle na vodenicu hvatati vodu *omahu* s kojom su se umivale vjerujući da ih ova voda proljepšava i čini mlađima. U *omahu* su stavljale ljuske od crvenih uskršnjih jaja vjerujući da će ih ta crvena boja učiniti rumenijim i ljepšim.

Katolici, pravoslavci i muslimani odlaze i kod pojedinih imama i bula *po zapise* ili, kako ih također zovu, *sihre*. *Sihr* je islamski naziv za bijelu magiju (Rebić 2002: 857). Ovoj praksi islamska ulema se snažno protivi, tvrdeći da to nije dopušteno činiti u islamu. Katolici koji su odlazili hodžama ili bulama, vjerski obrazovanim muslimankama, po zapise, u pravilu znaju da to nije dopuštena praksa. Upitani, kažu da o tome ne govore osim u ispovijedi.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Iako se o praksi *pisanju zapisa*, *sihri* u bosanskohercegovačkom puku govori kao o općem mjestu, u Islamskoj zajednici se stalno ističe kako kod njih „nema niko odgovoran za takvu vrstu liječenja, u smislu da je službeno postavljen od organa IZ. Ima onih koji se samoinicijativno bave time. To nije u opisu poslova imama“ ([http://www.rijaset.ba/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6941:lijeenje-od-sihra&catid=152&Itemid=218](http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=6941:lijeenje-od-sihra&catid=152&Itemid=218))

Svi ovi konteksti međusobnih interakcija, ali i oni koji nisu navedeni, i danas su veoma živi jer još uvijek se ljudi u Bosni i Hercegovini svakodnevno susreću i komuniciraju na radnom mjestu, na zajedničkim slavljinama blagdana unutar rodbinskih veza uspostavljenih brakovima između pripadnika različitih religijskih i etničkih zajednica, kao i u svim drugim kontekstima međusobnih komunikacija ljudi koji dijele zajednički životni prostor. Nerijetko se u komunikacijama prepričavaju i događaji i doživljaji religioznog iskustva, vlastitoga ili tuđega, te također prenose naracije o svetištima koje slušaju pripadnici raznih religijskih skupina te odlaze tražiti pomoć u drugo svetište.<sup>40</sup>

Tema interreligijskih i interetničkih odnosa u Bosni i Hercegovini do sada je slabo istražena i publicirana. Među domaćim autorima osobito se ističu radovi esejista i publiciste Ivana Lovrenovića (2002, 2010) koji osnovu za međuetničku i međureligijsku komunikaciju vidi u zajedničkom slavenskom i ilirskom supstratu kulture koju baštine sve tri etničke skupine. Sociolog religije Ivan Cvitković (2011) u knjizi *Moj susjed musliman* smatra da je problem multireligijskih sredina Bosne i Hercegovine slabo poznavanje vjerskih i etičkih postulata onoga drugoga, susjeda.

#### 5.4. Istraživanja interreligijskih svetišta u Bosni i Hercegovini

Religijske teme i pobožne prakse u dosadašnjim su etnološkim istraživanjima u Bosni i Hercegovini interpretirane kao relikti pretkršćanskih i/ili predislamskih svjetonazora i vjerovanja, koji su dobili kršćanska i islamska značenja. Općenito, religija i religioznost u bosanskohercegovačkoj etnologiji rijetko su istraživane teme, jednako kao i interetničke interakcije. Današnji stanovnici Bosne i Hercegovine, noseći u sebi shvaćanje prošlosti koja određuje djelovanje u sadašnjosti, kao i stanovnici ostalih bivših socijalističkih republika bivše Jugoslavije, svoje etničke osjećaje i religijsku pripadnost morali su, u ne tako davnoj prošlosti, prilagoditi ideološkom jugoslavenstvu. Socijalističke vlasti smatrale su da bi isticanje etničkih i religijskih tema narušavalo proklamirani princip bratstva i jednakosti. Zato

---

Samo jedna katolkinja mi je povjerila da je išla buli *po zapis*, jer je imala problema s kravom koja se nije dala pomusti. Morala je uzeti jedan list papira na kome je bio zapis, pomusti kravu kroz vjenčani prsten, to mlijeko odnijeti i proliti na prvi jasen uz štalu kako bi se krava smirila. I nakon što je sve to izvršila, krava je bila nemirna. Moja kazivačica je rekla kako je morala prodati kravu.

<sup>40</sup> Slušao sam svoje radne kolegice, pravoslavne, kako savjetuju jednoj muslimanki koja je imala problema sa začecem da ode u samostan Ostrog, u Crnoj Gori, i da se pomoli Vasiliju Ostroškom. Ona im je s ama govorila kako svaki tjedan obilazi *Turbe sedam braće*, crkvu sv. Ante i Staru pravoslavnu crkvu u Sarajevu.

domaći autori, pri čemu mislim na etnologe iz bivše Jugoslavije, nisu mogli niti smjeli istraživati kako su utemeljeni i gdje se ostvaruju interetnički i interreligijski odnosi religijskih i etničkih skupina u svakodnevnom životu.

Općenito bi se moglo reći da nedostatak etnoloških istraživanja o međuetničkim i međureligijskim skupinama ima dva uzroka: ideološki i znanstveni. Onaj ideološki uvjetovan je stavom da je sve što bi bilo isticanje etničkog bilo tumačeno kao opasnost nacionalizma. A „isticanje bilo kakvog nacionalističkog osjećaja u Titovoj Jugoslaviji bilo je smatrano antidržavnim aktom i kao takvo kažnjavano kao čin izdaje“ (Bringa 2002: 25). Zato je državna politika nastojala represivnim metodama zaustaviti bilo kakva nastojanja isticanja etničkog, a etnolozi, koristeći dominantan kulturnohistorijski, teorijskometodološki, kanon nisu istraživali etničnost nego kulturu u konstrukciji kulturnih zona ili areala. Naime, dok je država jačala represije nad centrifugalnim nacionalizmima

„domaći etnolozi nisu se usuđivali istraživati etničke odnose i etničke granice jer *nacionalizam* nipošto ne bijaše nešto o čemu se moglo dogovarati. (...) Hrvatska kulturnohistorijska etnologija, oslanjajući se uporno na svoje devetnaestostoljetne korijene, tragala za izvorima nacije i raspravljala o podrijetlu fenomena narodne kulture gubeći iz vida dinamiku etničnosti.“ (Rihtman Auguštín 2001: 187-188, istaknula D. R. A.)

Uz ideološke prepreke za istraživanje etničkih tema, razvoj istraživanja religije i religioznosti kočio je i dominantan etnološki teorijsko-metodološki pristup unutar spomenute kulturnohistorijske metode. Nedostaci ovog znanstvenog pristupa kod hrvatskih etnologa jasno su ocrtni na primjeru istraživanja pučke pobožnosti (Belaj, M. 2014: 14-17):

„Tako usmjerena etnologija je područje religioznosti prepoznavala samo kao polazište za istraživanje i rekonstrukciju praslavenskih, odnosno prahrvatskih vjerovanja. (...) Zato se još u 1990-ima, u tada još uvijek prilično prisutnim kulturnopovijesnim istraživanjima, pučka pobožnost promatrala upravo kao povijesni fenomen u okviru kojega se traga za pretkršćanskim korijenima pojedinih običajnih i izvaninstitucionalnih religijskih pojavnosti, i proučavaju etničke značajke (hrvatske pučke) religioznosti ne bi li se rekonstruirala etnička povijest.“ (ibid. 14, 16)

Domaći etnolozi u Bosni i Hercegovini nisu se previše bavili religijskim temama. I oni su promatrali religijske teme izvan institucionalnog nadzora hijerarhijskih službenika kao relikte nekih pretkršćanskih i/ili predislamskih svjetonazora (usp. Filipović Fabijanić 1978).

Danas su etnolozi i kulturni antropolozi u Bosni i Hercegovini malobrojna skupina – kako mi reče jedna etnologinja iz Banja Luke, „ima nas u cijeloj državi koliko prstiju na jednoj ruci“.

Etnolozi koji rade u Bosni i Hercegovini uglavnom su zaposleni u muzejima i bave se prikazom i čuvanjem muzejske građe ili tradicijskom odjećom i tekstilom. Zasadu prva studija domaćeg autora o interetničkim odnosima na primjeru mješovitih brakova, u nekim elementima problematičnih zaključaka, je magistarski rad etnologinje Irene Medar (2008) koji je obranila na Filozofskom fakultetu u Beogradu pod nazivom *Mješoviti brakovi na području opštine Banjaluka (1987.-2000. godine)*.<sup>41</sup>

Kako u Bosni i Hercegovini nema instituta ili neke akademske institucije za etnologiju i kulturnu antropologiju, interetničke i interreligijske teme iz Bosne i Hercegovine istražuju i o njima objavljuju radove strani autori. Do sada najiscrpniju studiju napisala je Tone Bringa (1997) koja „među antropolozima izvana koji su u posljednje vrijeme proučavali Bosnu i usmjerili pozornost na dijeljene religijske prakse, Tone Bringa bez sumnje zaslužuje posebnu pozornost“ (Baskar 2012: 54).

Međutim, i prije rada Tone Bringae strani autori pisali su o interetničkim i interreligijskim interakcijama. U studiji o muslimanskom selu u Zapadnoj Bosni, William Lockwood (1975: 195-211) posvetio je dio rada međuetničkim i međureligijskim interakcijama pripadnika sve tri zajednice u kontekstu trgovanja i u prostoru tržnice. Kratak prikaz kulturnoantropoloških istraživanja domaćih i stranih autora o interreligijskim i interetničkim komunikacijama donose urednici Bougarel, Helms i Duijzings u uvodu zbornika *The New Bosnian Mosaic. Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Society* (2007: 1-38).

---

<sup>41</sup> Autorica u radu o mješovitim brakovima ne problematizira svoj teorijsko-metodološki pristup obrađivanoj temi i mješovite brakove vidi kao veoma pogodno sredstvo za prikazivanje neposrednih odnosa dvaju naroda. Upravo mješovite brakove unutar interetničkih odnosa smatra pokazateljem s najvećom težinom, jer „prihvatanje mješovitog braka predstavlja najjači stepen bliskosti i prihvatanja druge grupe, predstavlja odsustvo negativnih stereotipa“ (Medar 2008: 39). Uz odsustvo negativnih stereotipa, autorica često navodi promjene imena i prezimena bračnih drugova, ali ih dublje ne analizira. Kako se fenomen čini veoma zanimljiv, autorica o njemu kaže: „Veliki je broj promjena imena i prezimena u brakovima sklopljenim između Srba i Muslimanki što nam ukazuje na činjenicu da su ti brakovi nastavili da egzistiraju na području opštine Banjaluka, ali sa varijantom u kojoj su se žene prilagodile sredini u kojoj žive promjenom imena, što je značilo prikrivanje nacionalnog identiteta ili čak njegovu promjenu. U slučajevima brakova između Srkinja i Hrvata i Srkinja i Muslimana muškarci mijenjaju svoj identitet promjenom izrazito nacionalnog imena svoje grupe u srpska imena i uzimanjem prezimena od žena“ (ibid. 54). Ovoj promjeni imena i prezimena autorica ne traži uzroka, ali u zadnjoj rečenici svoga rada ističe: „Iz ovih primjera se dosta može naučiti o kompromisima, poštovanju i toleranciji prijeko potrebnim na prostorima bivše Jugoslavije“ (ibid. 118).

Cornelia Sorbaji (2008) istraživala je interetničke i interreligijske komunikacije unutar koncepta dobrosusjedskih *komšijskih* odnosa u Sarajevu što je dio njezinih ranijih istraživanja i neobjavljenog doktorskog rada.

Iako je malo radova o religijskim interakcijama, one su dugog povijesnog trajanja i snažnog intenziteta, ako je suditi prema broju svetih mjesta koja pohode pripadnici različitih religijskih i etničkih skupina. Popis tih svetišta koji slijedi ne pretendira predstaviti sva interreligijska svetišta. Interreligioznost nekih od ovih svetišta spomenuta je u pisanim izvorima, i to uglavnom usput kao jedno od njihovih obilježja. Druga sam pak upoznao tijekom svojih obilazaka i istraživanju po Bosni i Hercegovini.

U kratkom prikazu interreligijskih svetišta u Bosni i Hercegovini koji slijedi ne može se raditi komparacija s olovskim svetištem jer nema sustavnih istraživanja o međureligijskom dijalogu u drugim svetištim. Prvenstveni cilj ovoga dijela teksta je smještanje olovskog marijanskog svetišta u širi bosanskohercegovački interreligijski kontekst. Stoga će samo ukratko biti navedena sveta mjesta koja pohode pripadnici dviju ili više religijskih skupina.

## 5.5. Međureligijska svetišta u Bosni i Hercegovini

Od taksativnog nabrojanja međureligijskih svetišta smatram važnijim ukazati na njihovu raširenost i brojnost. One potvrđuju da Olovo nije izoliran slučaj, nego jedno od interreligijskih hodočasničkih mjesta kakvih ima širom Bosne i Hercegovine i koja pokazuju da se granice zamagljuje u bilo kakvoj striktnoj (etno)religijskoj podjeli: katoličkih svetišta koja pohode muslimani i pravoslavni, pravoslavna svetišta u koja hodočaste muslimani i katolici, i neka islamska sveta mjesta koja koriste pravoslavni i katolici.

### 5.5.1. Katolička svetišta u koja hodočaste muslimani i pravoslavci

Kratki prikaz započet ću s jednim od najstarijih i najmasovnijih katoličkih svetišta u Bosni i Hercegovini. To je svetište sv. Ivana Krstitelja, sv. *Ive*, u Podmilačju, u okolici Jajca. O ovom svetištu pisala je Jadranka Grbić Jakopović (2011) u radu koji se ne bavi posebno praksama hodočašća i hodočasničkog mjesta, nego vodom i njezinim imanentnim značenjima. Autorica daje važne podatke o najstarijem hodočasničkom mjestu posvećenom jednom svecu u Bosni i Hercegovini. Središnji hodočasnički dan u ovom svetištu je 24. lipnja, kada se

prema katoličkom kalendaru slavi svetkovina ovog sveca. Na osnovi povijesnih zapisa, u svetištu sv. Ive „prostor hodočašća je multi-etno-konfesionalni i to mu je pribavilo epitet 'bosanskog Lurdesa' još u 19. stoljeću“ (Grbić Jakopović 2011: 158).

Marijansko svetište *Gospe Kondžilske* ili *Gospe Komušanske*, u Komušini, u Usori, imalo je multireligijski karakter već u 19. stoljeću:

„U Arhivi Franjevačke klasične gimnazije u Visokom čuva se opis župa Sivše i Komušine iz 1876. godine u kojem se izričito veli da u Komušinu na Veliku Gospu dolaze i pravoslavni i muslimani, koji obilaze Gospinu kapelu, ljube sliku i donose darove“ (Oršolić 1978: 130)

Pravoslavne djevojke pobuđivale su posebnu pozornost svojim pokorničkim hodočašćem u Kondžilo kod katoličkih stanovnika kroz čija su sela prolazile. Jedan katolički svećenik rođen u Gornjoj Komušini ispričao mi je kako su pravoslavne hodočasnice gologlave i bosonoge prolazile kroz njihovo selo te se ne bi zadržavale u selu, ali mještani su njihov prolazak pratili s divljenjem i smatrali to posebnošću Kondžilskog svetišta. Svetište je imalo multireligijski karakter sve do rata devedesetih godina prošloga stoljeća. Trenutno nema podataka o dolasku pravoslavnih, kojih je do prije spomenutog rata bilo mnogo više nego muslimana (Martić 2012: 152). O hodočašću u Komušini i svetištu na Kondžilu pisao je Mario Katić (2014), iznoseći zanimljivu tezu o izgradnji nacionalnoga svetišta Hrvata u Bosni i Hercegovini:

„Kondžilo postaje religiozno-nacionalni tematski park, u kojem posjetioci/hodočasnici mogu vidjeti i iskusiti sve one stvari koje ih čine dijelom zajednice bosanskih Hrvata, i stvari koje čine Komušinu i Kondžilo hrvatskim mjestom.“ (ibid. 32-33)

No, Kondžilo je bilo, i zasada ostaje, svetište samo Vrhbosanske nadbiskupije. Nacionalno svetište proglašava biskupska konferencija. O planovima da to bude nacionalno svetište Hrvata dosada nije bilo govora. I lokalni župnik mi je rekao da je Kondžilo svetište Vrhbosanske nadbiskupije i „prvi glas mi je da netko želi raditi nacionalno svetište“. U Bosni i Hercegovini inicijativa za izgradnju nacionalnog svetišta zasada nema.

U marijansko svetište na Stupu *Gospa Stupska*, gdje se na svetkovinu Uznesenja Blažene Djevice Marije (15. 8.) okupljaju hodočasnici iz Sarajeva i okolice, dolaze i mnogi sarajevski Romi. Oni su uglavnom muslimani i svaka od skupina koja dolazi u svetište ima svoj utvrđeni itinerarij. Na Veliku Gospu 2001. pratio sam njihov dolazak u svetište. Dolaze u

skupinama te jedni idu izravno u crkvu, gdje se mole pred Gospinom slikom stojeći, a neki i klečeći. Kada završe molitvu, vraćaju se natraške pognutih glava, ne okrećući leđa oltaru. Druga skupina Roma u svetište na Stupu došla je vodeći janje sa sobom. Vodeći ga na uzici, obišli su tri puta oko crkve, svezali janje za drvo i ušli u crkvu. Ne obazirući se na gužvu, brzo su se probijali kroz gužvu i pomolili uz Gospinu sliku, vraćajući se unatrag kao i skupina prije njih. Kasnije je jedan muškarac doveo janje i darovao ga župniku. Tijekom mise sjedili su u hladu i častili se. Nisu sudjelovali u misnom slavlju. Ni s jednom skupinom nisam uspio razgovarati.

Osobno sam se uvjerio i u međureligijski karakter groba Petra Barbarića u Travniku. Naime, tijekom jednog fotografiranja 2010. na groblju Bojna, gdje je nekada bio grob Petra Barbarića, prilazeći grobu vidio sam troje muslimana kako mole uz grob. Petar Barbarić (1874.-1897.) bio je sjemeništarac u Travniku. Njegovo štovanje započelo je odmah nakon njegove smrti, a osnaženo je 1935. nakon prijenosa neobično očuvanih zemnih ostataka iz groblja u sjemenišnu crkvu. Kult štovanja Petra Barbarića vratio se na grob kada su komunističke vlasti 1945. konfiscirale zgrade dječaćkog sjemeništa i gimnazije, i otada je bio zametnut svaki trag njegovu tijelu (Kukuljan 1990: 129, 136). Tijelo Petra Barbarića pronađeno je krajem devedestih godina prošloga stoljeća skriveno u sjemenišnoj crkvi, no i danas katolici i muslimani pohode njegov grob, gdje je bio ranije pokopan.

Od današnjih katoličkih marijanskih svetišta u Bosni i Hercegovini jedino je Međugorje svjetski poznato hodočasničko mjesto koje posjećuju i pripadnici drugih religijskih skupina (usp. Ćorić 2011, Belaj, M. 2012: 18, 115-118, Belaj, M. 2014a: 174-176). Dok se u ovim radovima spominje dolazak pripadnika različitih religijskih i etničkih skupina, ostaje pomalo nejasno koliko ga posjećuju pravoslavni i muslimani iz BiH.<sup>42</sup>

#### 5.5.2. Pravoslavna sveta mjesta u koja hodočaste muslimani i katolici

Staru pravoslavnu crkvu u Sarajevu, možda najaktivnije interreligijsko pravoslavno svetište u Bosni i Hercegovini, pohode muslimani i katolici. No o njoj će, zbog specifičnog itinerara sarajevskih hodočasnika, biti govora malo poslije. Uz ovu pravoslavnu crkvu, koliko mi je dosada poznato, katolici u Bosni i Hercegovini posjećivali su samo još jednu

---

<sup>42</sup> Iz dosadašnjih istraživanja poznat mi je samo slučaj muslimana iz Sarajeva koji sa svojom suprugom gotovo redovito nekoliko puta godišnje odlazi u Međugorje i tada koristi prigodu biti na misnom slavlju.



pravoslavnu crkvu. To je crkva sv. Ilije u Kožuhamama, u okolini Doboja. Katolici iz sela Bukovac, osobito djevojke, hodočastili su 2. kolovoza, kada se po pravoslavnom kalendaru slavi svetkovina sv. Ilije. Danas nema ovoga hodočašća jer su Hrvati katolici iz Bukovca tijekom rata devedesetih godina prošloga stoljeća protjerani iz svoga sela i danas žive izvan Bosne i Hercegovine.<sup>43</sup>

Među poznatijim pravoslavnim svetištima u koja hodočaste i muslimani jest ono u Čajniču, gdje je poznata čudotvorna ikona Bogorodice Čajničke (Đurić, M. 2013: 208). Prije tridesetak godina kada sam bio u Čajniču moji su pravoslavni domaćini spominjali kako imaju jednu prijateljicu katolkinju koja s njima ide u crkvu i potvrdili da mnogi muslimani, osobito muslimanke, hodočaste u crkvu u ovom istočnobosanskom gradu. Tijekom jednog boravka u Čajniču pravoslavci su mi spominjali da se muslimanke provlače ispod ikone Bogorodice Čajničke i doživljavaju mnoga uslišanja.

### 5.5.3. Muslimanska sveta mjesta koje pohode katolici i pravoslavni

Tekija u Blagaju, u okolini Mostara, sufijsko je svetište u kojem se jednom godišnje muslimani skupljaju na manifestaciju *Dani mevluda i zikra* koja se organizira od 1975. godine. O dolasku katolika u ovo muslimansko svetište postoji kazivanje jedne katolkinje koja je hodočastila na mjesto „na kojem se ukazuje Fatima (Poslanikova kćerka i najpopularnija žena u islamu)“ (Bringa 1997: 92).

Pravoslavni vjernici s muslimanima dijele jedno kulturno mjesto u Gerzovu, u okolini Mrkonjić Grada, gdje se nalazi jedno turbe u kojem je, prema predaji, pokopan mitski junak Alija Džerzelez. Slično mjesto bilo je i u Zovi Doli, gdje se do Drugog svjetskog rata svaki Ilindan (2. kolovoza) prema pravoslavnom kalendaru slavio sv. Ilija, dok su muslimani taj dan slavili Aliđun (Niškanović 1978).

Do rata 1990-tih „u Večićima kod Mrkonjić Grada, sve tri konfesije su zajedno obilježavale *Aliđun* pored tamošnjeg turbeta i u hladu ogromne lipe“ (Mičijević 2016: 66).

---

<sup>43</sup> U sklopu ovog hodočašća imam dosada jedini podatak o sudjelovanju u liturgijskom činu i blagovanju *koljiva* katolika u pravoslavnoj crkvi u BiH. Naime, moja tetka, mamina sestra, gotovo redovito je hodočastila u ovo pravoslavno svetište i kaže kako su djevojke ujutro išle u župnu crkvu u Foči, gdje se slavila *Gospa od anđela*, a onda bi produžile u Kožuhe gdje bi prisustvovala popodnevnim pravoslavnim liturgijskim obredima i poslije bi plesali i hvatale su se zajedno do srpskih djevojaka u kolo.

Od muslimanskih svetišta *dovišta* u koja su dolazili katolici dosada sam tijekom terenskih istraživanja saznao u Brčkom za svetište u mjestu Palanka, gdje se do 1968. održavao jedinstven (na području Bosne i Hercegovine) običaj *kišne dove na kamenčiće*.<sup>44</sup>

„Trebalo posebno napomenuti da se prilikom održavanja kišnih dova u selima u okolini Brčkog u povorkama prolazilo kroz susjedna sela, nastanjena često katoličkim i pravoslavnim žiteljima. Ne pamti se gotovo niti slučaj da se prilikom prolaska povorki kroz ta sela, a nekada i preko njihovih posjeda, preko kojih vode pješačke staze, dogodio bilo kakav izgred ili nešto slično. Te su povorke, naprotiv, u navedenim prilikama, posmatrane sa uzajamnim poštovanjem i uvažavanjem.“ (Mulahalilović 2005: 189)

Katolici iz okolice Brčkog su mi ispričali kako su odlazili na ove dove na kamenčiće i ostajali uz ogradu džamije dok je trajao obred, ali nisu ulazili u dvorište džamije.

#### 5.5.4. Neka specifična interreligijska svetišta u Bosni i Hercegovini

Pod specifičnim interreligijskim svetištima u ovom radu mislim na ona svetišta koja ne pripadaju ranije navedenoj podjeli. Među takva sveta mjesta u Sarajevu su: Stara pravoslavna crkva, crkva sv. Ante na Bistriku i *Turbe sedam braće*.

„U Sarajevu postoji jedna čudna praksa. Stare žene savjetuju osobi koja se nalazi u nevolji kojoj više nema lijeka da ode na tri mjesta: u staru pravoslavnu crkvu na Baščaršiji i zapale svijeću, da dođu ‚*kod svetog Ante*‘ na Bistriku i zapale svijeću ili dadnu sadaku (milostinju) te da odu ‚*kod sedmero braće*‘ i *ostave sadaku*‘.“ (Lucić 1996: 234, istaknuo L.J.L.)

Ova tri svetišta u Sarajevu hodočasnici povezuju u hodočasnički itinerarij po kojemu je obvezna neprekinuta posjeta svakom od njih, čime se povezuje u jedan obredni čin (usp. Martić 2012: 152). Međutim, pripadnici različitih religijskih skupina imaju i različite itinerarije. Prema mojim dosadašnjim saznanjima, itinerarij muslimana je: *Turbe* – crkva sv. Ante – Stara pravoslavna crkva. Katolici polaze iz crkve sv. Ante, idu na *Turbe* i onda u

---

<sup>44</sup> „Kamenčići, na koje bi se pojedinačno proučilo navedeno aje iz Kur'ana i na svaku stotinu kamenčića navedena dova, smjestili bi se u dvije čvrste vreće, onda bi se učvrstila konopcima i iz učenje tekbira spustila u vodu. Iza toga, neko od prisutnih hafiza, koji ima dobar glas i lijep mekam, prouči 71. Sure Kur'ana (Sura Nû h) Poslije toga se učila kišna dova, kao i ostale kišne dove. (...) Nekoliko dana kasnije, vreće s kamenčićima koje su čuvali posebni čuvari na smjenu, izvadile bi se iz vode, ponijele i ukopale u zemlju, obično negdje u najbližem haremu, uz prisustvo mjesnog imama i džematlija – mještana i uz učenje tekbira. Zadnja kišna dova na kamenčiće u Posavini odražana je u Palanci kod Brčkog 1968. godine“ (Mulahalilović 2005: 189)

pravoslavnu crkvu. Itinerarij pravoslavaca je: Stara pravoslavna crkva – crkva sv. Ante – *Turbe*.

Sva tri mjesta pripadnici različitih religijskih skupina mogu posjećivati i odvojeno u neke određene dane, kao što je svetkovina sv. Ante (13. 6.), dok u Staru pravoslavnu crkvu dolaze zbog provlačenja ispod kovčega gdje su navodno posmrtni ostaci jednog djeteta nađeni kod obnove crkve. Škrinja je postavljena na jedan ukrašeni stol, a ispod stola provlače se žene tri puta, osobito one koje imaju problema s porodom. Ovaj obred nazivaju „provlačenjem ispod dječjeg groba“.

U pokušajima kompariranja interreligijskih svetišta u Bosni i Hercegovini započeo sam istraživati katolička hodočašća i hodočasnička mjesta koja imaju interreligijski karakter. Prvi izbor, uz olovsko svetište, bilo je hodočašće iz župe Vidovice, u okolici Orašja, odakle hodočasnici idu u Gornju Tramošnicu, gdje se slavi Gospa od Anđela (2. 8.). Hodočasnici kreću iz svoje župne crkve 1. kolovoza i u procesiji za križem okićenim svježim cvijećem, moleći i pjevajući, prolaze i kroz pravoslavna sela. Specifičnost ovih interreligijskih interakcija jeste u tome što se ne događaju u svetištu.

„Hodočasnici su na svom putu do Gornje Tramošnice išli i kroz mnogobrojna srpska sela. (...) [K]roz pravoslavna sela idući nismo imali nikakvih neugodnosti. Dapače, susretali su nas sa simpatijama nudeći hladnu vodu i voće za osvježenje.“ (Janjić i Orkić 2006: 127)

Hodočasnici iz Vidovica pjevaju razne pobožne pjesme tijekom prolaska kroz pravoslavna sela. Inače, oni gotovo cijelim putem mole i pjevaju, a ne prestaju niti kroz srpska sela. Neki su mi Srbi rekli da oni osobno ne zamjeraju što katolici pjevaju prolazeći kroz njihovo selo, ali da se u istim selima mnogo ljudi buni zbog njihovoga pjevanja. Jedan kazivač veli: „Neka prođu i što baš moraju pjevati. Eto, tako neki naši kažu. Al' nek' pjevaju. Meni ne smeta.“

Za razgovora s pravoslavcima pred čijim su kućama odmarali, vidio sam da jedna Srпкиnja daje milostinju ističući da se njezin dar stavi na oltar sv. Anti. Ona je zagrlila jednu hodočasnica i u uho joj šapnula nakanu za koju je dala milostinju i zamolila je da moli za potrebe njezine obitelji. Hodočasnica koja je preuzela brigu za predaju milostinje rekla je da ova žena gotovo uvijek šalje dar kada prolaze.

Usput sam uspio obaviti kratke razgovore s petero pravoslavnih koji su pozdravljali hodočasnike. Jedan od kazivača mi je rekao da je „nekako bilo gluho ovo vrijeme rata kada nisu [hodočasnici] prolazili. Bilo je teško kada dođe prvi avgust. Nešto prazno.“ Hodočasnici iz Vidovica su mi kazivali kako su jednom prošli pored jedne kuće u kojoj su inače odmarali misleći odmoriti se na drugom mjestu. Kada ih je ugledao domaćin, doviknuo im je da se vrate jer je njegova obitelj pripremila okrepu za hodočasnike. Rekao im je da, kada su oni kod njega, onda i on sudjeluje u njihovim molitvama i hodočašću.

Moguće je da se u lokalnim zajednicama u Bosni i Hercegovini nalaze još neka interreligijska svetišta koja su manje poznata široj javnosti. Kako još uvijek ne postoje sustavna istraživanja koja bi obuhvatila cijelu BiH, podatke o nekim svetištima dobivao sam u usputnim razgovorima istražujući druge teme.

Ipak, nabrojana interreligijska svetišta govore o poprilično raširenom fenomenu na cijelom prostoru Bosne i Hercegovine. U svim ovim interreligijskim svetištima postoje interakcije različitog intenziteta. Većina svetišta je dugog povijesnog trajanja i, unutar lokalnih zajednica, općeprihvaćeno mjesto međusobne komunikacije u religioznom kontekstu, koja, međutim, utječe i na sveukupne odnose između pripadnika različitih etničkih skupina.

Olovsko svetište kao prostor međureligijskog dijaloga pripada među ova mjesta i specifičnim načinom komuniciranja između katoličkih hodočasnika, pravoslavnih posjetitelja i muslimanskih stanovnika Gornjeg Olova. Ove specifičnosti obilježila je burna povijest, uspon i pad hodočasničkog mnoštva, rušenje i paljenje pa obnova svetišta, konstanta interreligijskih interakcija vezanih uz Gospu Olovsku te zajedničko sveto hodočasničko odredište katolika i sveto mjesto *dovište* muslimana Gornjeg Olova.

## **6. SVETIŠTE GOSPE OLOVSKE I NJEGOVA INTERRELIGIOZNOST**

Olovo je srednjobosanski gradić udaljen pedesetak kilometara od Sarajeva. Danas je ovo mjesto naseljeno većinskim muslimanskim stanovništvom. U današnjem Olovu, prema kazivanju sadašnjeg upravitelja svetišta, živi devetnaestoro katolika. Godine 1991., uoči rata, prema popisu stanovništva u samom gradu Olovu živjelo je 3514 stanovnika, od čega se 2327 izjasnilo kao Muslimani, 837 kao Srbi, 94 kao Hrvati, 203 kao Jugoslaveni te 53 kao

pripadnici nacionalnih manjina.<sup>45</sup> Prema podacima u svetištu, 1991. godine u Olovu je živjelo 75 Hrvata - katolika, a u obližnjim selima nije ih uopće bilo (Matić 1991: 11). Razlika između službenog popisa i podataka iz olovskog svetišta može se objasniti time što svi koji su se u službenom popisu stanovništva deklarirali Hrvatima i katolicima nisu imali kontakt sa svetištem.

Gradsko naselje podijeljeno je na dva dijela: Gornje Olovo, stari dio Olova u kojem se nalazi marijansko svetište, i Donje Olovo, novi dio grada koji se naziva i Podolovo. Novi dio Olova nastao je tek početkom 20. stoljeća (Karamatić 2008: 104). U Gornjem Olovu od katolika jedini stanovnik je upravitelj svetišta, a ostali stanovnici su muslimani. Katolici koji danas žive u Olovu naseljeni su u Donjem Olovu i doselili su se poslije Drugog svjetskog rata. U Donjem Olovu nalazi se i pravoslavna crkva koju je svećenik tijekom rata napustio. Novi svećenik, koji bi trebao preuzeti službu, prema kazivanju imama Pepića, bio je u posjetu načelniku općine 2012. godine. Otada nema informacija o njegovom dolasku u Olovo.

### 6.1. Povijest olovskog svetišta

O postanku crkve i svetišta u Olovu nema pisanih spomena. Kako ću prikazati, povijest svetišta se u pisanim svjedočanstvima može pratiti od sredine 15. stoljeća. Od 16. stoljeća olovsko se svetište spominje kao internacionalno svetište. K tome, od tada pa sve do danas Olovo je bilo i ostalo međureligijsko hodočasničko mjesto i kulturno mjesto muslimana u koje su dolazili i pravoslavni hodočasnici. Prije početka rata devedesetih i tijekom trajanja rata pravoslavni vjernici su napustili Olovo i otada nema podataka o njihovim dolascima u svetište.

#### 6.1.1. Olovo i olovsko svetište od prvog spomena do 1463.

Prvi poznati pisani izvor u kojem se spominje Olovo potječe iz dokumenta u dubrovačkom arhivu od 11. veljače 1382., vezanoga za trgovinu rudom olova, po kojem je mjesto i dobilo ime (Živković 2008: 56). Prema dostupnim pisanim izvorima teško je rekonstruirati postanak mjesta, franjevačkog samostana i svetišta. Rudarska gradska naselja u Bosni najčešće su bila kolonije dubrovačkih trgovaca i rudara Sasa, doseljenih iz Saske. U Olovu nema dubrovačke kolonije i do 16. stoljeća stanovnike ovoga mjesta „sačinjavali su

---

<sup>45</sup> Prema Federalnom zavodu za statistiku, <http://www.fzs.ba/Podaci/nacion%20po%20mjesnim.pdf>.

najvećma bosanski Hrvati katolici. Uz njih su se najprije doselili Sasi, kao rudari, zatim razni trgovci i obrtnici iz Dubrovnika i Dalmacije“ (Matić 1991: 11). Zbog kvalitetne rude olova mjesto Olovo se „poslije Srebrenice, razvilo u glavni rudarski i trgovački centar na čitavom bosanskom području“ (Kovačević Kojić 1978: 38).

Srednjovjekovna varošica Olovo imala je izrazito *latinski* karakter (Perić 1981: 20, istaknuo J.P.). Iako nema „pouzdanih podataka da je u samoj varoši bilo pravoslavnih“ (Filipović, Mi. 1934b: 302) Perić je, bez pozivanja na izvore, napisao kako je „naseljem u ime vladara, upravljao vojvoda, obično Srbin, domaći plemić, koji je i sam stanovao u gradu“ (Perić 1981: 20). Ne samo da vojvoda nije bio Srbin, nego, za razliku od drugih rudarskih i gradskih naselja u Bosni, gdje su upravljali knez i vojvoda, u Olovu u prvoj polovici 15. stoljeća u sustavu uprave uopće nema službe vojvode. Uređenje gradova koji su naseljavali Sasi bilo je takvo da su pored vlastitog suda (*curia Teutonicorum*), sastavljenog od građana (purgara), imali i vlastito

„gradsko uređenje, koje su donijeli sa sobom iz domovine. Prema dubrovačkim izvorima, purgari su, u stvari, sačinjavali gradsko vijeće, koje je, sa knezom i vojvodom, upravljao svim gradskim poslovima. (...) [P]urgari se, takođe, nalaze na rudnicima Fojnici i Olovu, te je, prema tome izuzimajući vojvodu, postojao isti sistem uprave kao u Srebrenici.“ (Kovačević Kojić 1978: 243)

O značaju Olova od druge polovice 14. i početka 15. stoljeća svjedoči postojanje franjevačkog samostana i tvrđave Olovac koja je

„za vrijeme turske vladavine služila za vojnu posadu. S nje se moglo dobro kontrolirati sve što se zbiva u dvorištu crkve budući da se nalazila na vrhu stožastog brijega u neposrednoj blizini crkvišta, sa sjeverozapadne strane. Sada su zidovi tvrđave posve zarasli, a ostao je naziv lokaliteta 'Gradina'.“ (Matić 1991: 10)

Franjevački samostan u Olovu prvi put spominje fra Bartolomej Pizanski u vremenu 1385./1390. u popisu tadašnjih provincija i vikarija s kustodijama i samostanima. O mogućnosti ranijeg spomena olovskog samostana postoji mišljenje koje je iznio povjesničar Dominik Mandić, prema kojem „taj popis bosanskih samostana, raspodijeljenih na 7 kustodija, uručio je *upravi Reda na generalnom kapitulu god. 1376.* bosanski vikar Bartul Alvernski“ (Knezović 2008: 218, istaknuo P.K.). Franjevački samostan u Olovu izgrađen je ispod velike stijene na rubu naselja, kako su se obično gradili franjevački samostani. Naime,

„prema dosadašnjim arheološkim istraživanjima franjevački samostani nalazili su se uglavnom nešto dalje od centra, bliže rubu naselja“ (Kovačević Kojić 1978: 273).

Ne zna se je li uz samostan bila izgrađena i crkva. Prvi pisani spomen Gospine crkve u Olovu potječe iz 15. stoljeća kao zabilješka u *Dubrovačkom ljetopisu* od 10. travnja 1454. i glasi:

„Izmiri se Herceg Stjepan s Dubrovnikom, sa ženom Jelenom, sinom Vladislavom te sa svojim zetom, bosanskim kraljem. Ovom se izmirenju obradovaše oba zeta, a obje kćeri njegove, Katarina i Marija, poslaše darove Gospinoj crkvi u Olovo“ (Matić 1991: 13-14).

Podatak o darovima Gospinoj crkvi u Olovu za Matića „ukazuje na to da je olovska crkva narodno svetište“ (ibid. 14).

Za sada se ne može potvrditi ni zanijekati mogućnost da je olovsko svetište bilo interkonfesionalno svetište i prije otomanskih osvajanja. Iako nema izričitih podataka o hodočašćima ni opisa drugih religijskih praksi kod bosanskih krstjana, pripadnika Crkve bosanske, moguće je da su hodočastili zbog toga što je Olovo bilo dio zemlje Pavlovića i što su bosanski krstjani štovali Djevicu Mariju. Naime, Olovo je pripadalo zemlji bosanske plemićke obitelji Pavlovića, poznatih podupiratelja bosanskih krstjana, članova šizmatičke Crkve bosanske. Iako su protežirali bosanske krstjane, u zemlji Pavlovića bilo je dosta katolika koji su gradili sakralne objekte, među koje spada i stari franjevački samostan Uznesenja Blažene Djevice Marije u Olovu (Živković 2008: 63). Olovo, kao i većinu gradova srednjovjekovne Bosne, naseljavali su katolici, „za razliku od pripadnika bosanske crkve, koji borave uglavnom po selima“ (Kovačević Kojić 1978: 284).

Kakav je bio odnos prema Mariji kod bosanskih krstjana ili, u današnjem javnom diskursu, bogumila, rečeno je nešto u povijesnom pregledu. Međutim, o pobožnostima i ritualima Crkve bosanske mnogo je zaključaka donesenih više na temelju potreba i stavova pojedinih autora, nego podataka iz povijesnih izvora. U svakom slučaju, tzv. Bilinopoljska abjuracija od 8. travnja 1203., izdata na Bilinom polju u Zenici, sadrži tekst u kojem se spominje da će se bosanski krstjani ubuduće godišnje pet puta pričešćivati na svetkovine, a među tim svetkovinama je i Uznesenje Djevice Marije. Time bosanski krstjani indirektno ispovijedaju i vjeru u „Marijino uznesenje i da je Marija djevica, njezino stvarno rođenje“ (Josipović 2005: 579).

### 6.1.2. Olovo od 1463. do 1704. i olovsko međureligijsko i internacionalno svetište

Nakon pada bosanskoga kraljevstva pod Osmanlije 1463. olovski samostan i crkva ostali su pošteđeni razaranja. Možda su bili pošteđeni uništenja baš zbog važnosti Olova kao rudarskog centra, za razliku od mnogih katoličkih crkava i samostana u Bosni. Za razvoj Olova i olovskog svetišta u prvom stoljeću otomanske vlasti značajno je uključivanje domaćeg stanovništva u otkup carine i trgovanje rudom olova. Kako su se u to vrijeme Dubrovčani na izvjesno vrijeme povukli iz Bosne, olovsku carinu zakupili su „viđeniji domaći trgovci, ali ne samo carinu, nego i rudnik, te tako ponovno oživjeli trgovinu i veze s Dubrovnikom“ (Živković 2008: 61).

Zahvaljujući porastu imovinske moći i novom položaju olovskih trgovaca i zakupaca rudnika, u prvih stotinjak godina otomanske vlasti povećava se važnost Olova, a onda i njegovog franjevačkog samostana i crkve. Tako je Gospino svetište u Olovu u 16., a osobito u 17. stoljeću

„bilo na glasu daleko izvan Bosne, što se vidi po tome da su hodočasnici dolazili iz udaljenih krajeva i izvan bosanskoga područja. Zahvaljujući toj činjenici olovski je samostan jedan od najuglednijih i najvažnijih u Bosni Srebrnoj. Vijesti o Olovu iz tog vremena su relativno česte i s mnogo podataka, a ponajviše se odnose upravo na samostan i svetište.“ (Karamatić 2008: 107)

Izgleda da je „zlatno doba“ za katolike u Olovu bilo 17. stoljeće, kada je grad, unatoč osmanskoj vladavini, ojačao, i to prvenstveno zahvaljujući trgovini rudom. Tada bosansko katoličko građanstvo čine obrtnici, trgovci i franjevci. Među njima, u povijesti bosanskog katoličanstva u ovom stoljeću najznačajnije uloge igrale su obitelji iz Olova i šire okolice, bilo da su u pitanju bosanski franjevci i biskupi, bilo pak bosanski katolički trgovci (Džaja 2008: 90).

Podatke o pojedinim povijesnim razdobljima o Olovu i svetištu, kao što su broj katoličkih i muslimanskih obitelji te broj članova tih obitelji, najviše su ostavljali apostolski vizitatori u izvješćima po kojima

„godine 1600. u Olovu ima 100 katoličkih kuća, koliko ih je u svome pastoralnom pohodu Olovu pobilježio fra Franjo Baličević, a toliko ih je, uz 30 muslimanskih, zabilježio i Atanazije Grgičević u svom izvješću 1626. godine, dok je sredinom XVII.



stoljeća, odnosno 1655. godine u Olovu bilo 135 kršćanskih i 44 muslimanske kuće, kako stoji u izvješću biskupa fra Marijana Maravića s njegova pastoralnog posjeta. Naglo opadanje broja katolika uslijedit će sedamdesetih godina toga stoljeća zbog konstantnog pogoršanja njihova položaja što će vrhunac dosegnuti osamdesetih i devedesetih godina u jeku Bečkog rata.“ (Karamatić 2008: 105)

Uz stalno opadanje broja katolika u Olovu, nije bilo ni značajnijeg porasta muslimanskoga stanovništva. Zanimljiva je činjenica da je prva džamija izgrađena 1602. godine, tek sto i šesnaest godina nakon spomena prvih muslimanskih obitelji. Ovome se kao razlog navodi i činjenica da nije bilo

„izrazite diferenciranosti muslimanskog i nemuslimanskog dijela grada. Možda je i to presudno utjecalo na prilično kasnu gradnju džamije u Olovu. Koliko je do danas poznato, džamija u Olovu sagrađena je 1010. hidžretske ili 1601 – 1602. godine po Isau, a.s. I to od drvenog materijala. Njen džemat je tada činio svega 16 domaćinstava sa imamom i hatibom Gazanferom i mujezinom Hrustemom. U blizini džamije sagrađen je mekteb, tj. niža škola.“ (Pepić 2007)

Najveći dio informacija o samostanu i svetištu dolazi iz kratkih izvješća u kojima autori ne propuštaju istaknuti specifičan odnos muslimana prema svetištu, ističući da su i pravoslavni hodočastili u Olovo. Naravno, ovaj odnos hodočasnika potpuno je drugačiji od stava i postupaka lokalne osmanlijske vlasti, izražene kroz plaćanja raznih kazni, kao i sredstava za organizaciju proslave Velike Gospe (15. 8.), koja su franjevci morali namaknuti kako bi janjičari osiguravali procesije. Tako će stalna karakteristika Gospina svetišta u Olovu biti, s jedne strane, pohodi muslimana i pravoslavnih kršćana kao vjernih Gospinih štovatelja, a s druge strane, nesklonost lokalne vlasti i pečkog patrijarha, s kojim će se franjevci morati parničiti na osmanlijskim sudovima.

Prvi pisani trag u kojem se spominje olovsko svetište kao interreligijsko je izvješće Franje Gonzage (1578.) u kojem stoji:

„Ovamo hodočaste i vjernici Bugarske, Srbije, Raške, Albanije, a i sami turci [muslimani] posebice na svetkovinu Djevičina Uznesenja, zadivljeni zbog milosti koje ovdje primaju na zazivanje pred slikom iste Djevice.“ (prema Zirdum 2008: 137)

Nekoliko godina kasnije biskup Franjo Baličević (1600.) spominje da zbog čudesnih događaja koji se događaju u svetištu neki muslimani tajno prihvaćaju vjeru:

„(...) slika Bl. Dj. Marije, koju je, kako se govori naslikao sv. Luka, pred kojom se stalno događaju velika čudesa ne samo kršćanima nego i samim muslimanima, ozdravljajući nijeme, gluhe, hrome, slijepe i sve vrste bolesti. Zbog takvih spomenutih čudesa mnogi muslimani tajno prihvaćaju vjeru. Ova je crkva mnogo posjećivana cijele godine, a posebno na svetkovinu Uznesenja, tako da je ovdje najveći sajam u zemlji.“ (ibid.)

Predaju o dolasku Gospine slike u Olovo iz porušenoga samostana u Zvorniku donosi Atanazije Jurjević (Georigiceo), čije se prezime transkribira i kao Grgičević (1626.), koji je prošao Bosnom prerušen u običnog bosanskog trgovca te dao zanimljiv

„prikaz čudotvornih svojstava ikone Djevice Marije u Olovu. On istančano opisuje grčenje i urlanje ljudi opsjednutih đavlom, koji su stajali oko slike, a iz njih bi u trenutku izlječenja izlazila krda svinja. Turci (muslimani) su se također koristili čudotvornom pomoći Djevice Marije i kada je jedan rekao svome bolesnom bratu da bi bilo bolje da umjesto toga vjeruje u proroka Muhameda, bolest je istog trenutka prešla na njega.“ (prema Tóth 2003: 103)

Franjo Varadinac (1679.) preuzima Gonzagin tekst:

„K njoj (crkvi) dolaze i ovamo se stječu i nevjernici: Bugari, Srbi, Rašani, Albanci i pogani svake godine na blagdan Uznesenja Bl. Dj. Marije; oni (ozdravljaju) od raznih bolesti.“ (prema Zirdum 2008: 138-9)

Tijekom 17. stoljeća u izvješćima iz Olova redovito će se spominjati posjeti pripadnika raznih etničkih i religijskih skupina, koji su pohodili olovsku crkvu nazivajući je najstarijom, najčuvenijom i najslavnijom u cijeloj Turskoj i susjednim zemljama jer je u njoj, prema predaji, bila slika Gospe koju je naslikao sv. Luka, učenik Isusov. Pred slikom, kako piše Pavao Rovinjanin (1640.)

„od Djevice toliko čudotvorne, da se to jezikom ne može izraziti, milosti ne primaju samo vjernici nego i nevjernici. U to su vrijeme turske žene plaćale, moleći gvardijana da ostavlja otvorena vrata sve do 4 i 5 u noći, i išle su na golim koljenima po zemlji od vrata klaustera sve do kapelice i slike Djevice najblaženije. (...) [T]urske žene nazivaju Djevicu najljepšim imenima koja se mogu čuti, što me iznenadilo.“ (prema Zlatović 1890: 27-28)

Spominjanje tajnih posjeta govori o napetosti koja je postojala između vjernih osjećaja muslimanskih žena i javnog muslimanskog diskursa koji je bio nesklon javnom

štovanju Marije i posjetu katoličkom svetištu. Sigurno ne bi dolazile noću i molile da su to bez smetnje mogle učiniti tijekom dana.

Pisani izvori iz 16. i 17. stoljeća uglavnom izrijekom spominju olovsko svetište kao multireligijsko svetište u koje su uz katolike hodočastili i muslimani i pravoslavni. Zajedničko slavljenje Gospinih svetkovina često su pratili i sukobi. Među opisima sukoba spominje se sudjelovanje don Šimuna Matkovića, koji je došao u Olovo, odakle je potjecala njegova obitelj. Izvješće je napisao Bartol Kašić 1613. na talijanskom jeziku i poslao ga u Rim. U njemu se spominje opis dviju procesija u Olovu 1609. i 1610., u kojima je sudjelovao don Šimun koji je

„bio čuo od svog oca, da su ondašnji Turci htjeli srušiti crkvu preblazene Djevice i rastrgati njezinu svetu sliku, pred kojom se događaju čudesne stvari, osobito na onim, koji su opsjednuti, mnoge od njih oslobađajući, bili to katolici, ili istočnjaci ili muslimani, dok svi glasno vapi: 'Presveta Djevice, izbavi nas! Blago onima, koji u Te vjeruju! Kršćanska-katolička vjera je prava'. Radi toga razdraženi neki Turci međusobno su govorili: 'Doklegod ova slika Marijina bude stajala na ovom mjestu množice se katolici; to će biti na štetu našoj vjeri. Hajde dakle da razbijemo ploču njezine slike!' – Odmah navale na kršćane, koji su se nalazili u procesiji; natjeraju ih u bijeg, pa se razbjegne tamo-amo više od 10.000 (deset hiljada) osoba.“ (prema Zloušić 1933: 274-275)

U opisu sukoba iz 1609. spominje se da nije poginuo nitko, dok se u proslavi 1610., na kojoj je sudjelovalo oko 15 000 vjernika i za koju je dobivena potvrda lokalnih vlasti, navodi i pogibija nekog razbojnika Deli-Porća i njegove trojice drugova. Ubilo ih je osiguranje proslave (ibid. 277).

Među sukobima koji su pratili svetkovinu i procesije s Gospinom slikom Grgičević (1626.) spominje sukob franjevaca i pijanih Cigana (Zloušić 1932: 256). U istom izvješću se spominju i problemi nastali uvođenjem novoga, gregorijanskog kalendara, zbog čega su pravoslavni poticali osmanlijske vlasti protiv franjevaca, optužujući ih da žele uvesti neku novu vjeru:

„Ta je smutnja najviše se ticala svih skupa u Olovu, jer su se čudotvornoj majci božjoj olovskoj klanjali katolici, Turci i pravoslavni. Kada su fratri dokazivali, da će slaviti veliku gospojnu za deset dana prije, nego što je bilo onda po starom koledaru, dozvole napokon Turci, da neka bude. Ali ako majka božja ne učini ona obična čudesa, koja čini na taj dan, onda neće smjeti uvesti novoga koledara, a fratre će stići ljuta pedepsa. Oni

ponesoše majku božju, a ona učini obično čudo. Tako je uveden u Olovo novi koledar.“  
(Smičiklas 1891: 86)

O teškom položaju katolika u Bosni sredinom 17. stoljeća piše 1655. biskup Marijan Maravić, čija je rezidencija u olovskom samostanu, navodeći kako je bolje stanje nešto malo trgovaca u Sarajevu, Banja Luci i Olovu (Filipović, Mi. 1934a: 274). Sve složenije okolnosti u kojima je mnogo

„članova ubijeno i mučeno, nebrojeno mnogo novca je izdano za dobivanje raznih dozvola, za oslobođenje zatvorenika, na razne globe i namete, ali samostan je ipak ostajao uzgor. Međutim, druga polovica 17. stoljeća donijela je nepremostive poteškoće za samostan. Već dotada islamiziranje je prorijedilo katoličko stanovništvo. U to vrijeme započinje i jače iseljavanje katolika u krajeve preko Save, osobito onamo gdje je bilo pastoralno područje olovskog samostana: Ilok, Vukovar, Šarengrad i dr. Zbog prorjeđivanja vjernika, olovski samostan gubi izvore prihoda a nameti se ne smanjuju, pa on zapada u velike dugove. Tako 1670. godine olovski samostan je bio čak i privremeno napušten. Biskup fra Nikola Ogramić, u prigodi svoje kanonske vizitacije 1672. godine, zabilježio je da je u Olovu samo jedan svećenik za 390 obitelji vjernika (u Olovu i okolici) a samostan i crkva da su zapušteni i obrasli trnjem.“ (Matić 1991: 26-27)

O olovskom svetištu kao međureligijskom svjedoči i putopisni zapis spomenutoga biskupa fra Nikole Ogramića-Olovčića iz 1672.:

„U Olovu sam našao najstariju, po svoj Turskoj i okolišnim mjestima, i najglasovitiju crkvu čudotvorne majke Božje, i u crkvi najuzvišeniju sliku Djevice, koju je naslikao sv. Luka. Radi veoma velikih i gotovo svakidašnjih čudesa Turci i svi inovjerci štiju ovu Majku Božju. Baš radi ove Gospine časti i štovanja, silne skupine obližnjih naroda: Madžara, Slavonaca, Hrvata, Dalmatinaca, Dubrovčana, Bošnjaka, Turaka, pravoslavnih Grka i Židova, dolaze ovamo na Veliku Gospu. Tada najmilostivija Majka roda ljudskoga pomaže svakome u nevolji, osobito onim opsjednutim i na očigled samih nevjernika.“  
(prema Mijatović 1988: 186)

Sve teže gospodarsko stanje i političke napetosti primoravale su franjevce na intenzivnije prikupljanje sredstava. Zato su se olovski franjevci

„razmiljeli Europom s ciljem spasavanja samostana. Neobična slika: njihovi putovi vode od Italije na jugu do Poljske na sjeveru, te preko Francuske i Španjolske do Portugala na

krajnjem europskom zapadu – sve s čvrstim preporukama iz Rima. Te su spasilačke aktivnosti ulijevale nadu za preživljavanje samostana.“ (Karamatić 2008: 111)

U djelu *Pastor Bonus* fra Franje Sudića Varadinca objavljeno u Veneciji 1697. ističe se da za dobivanje dozvole za održavanje svečanosti franjevci moraju potplatiti pašu, janjičare, kadiju, i uz to osigurati velike količine hrane za tisuće hodočasnika. Iz Sudićeva opisa može se vidjeti dramatičnost položaja katolika jer

„kraj ovoga samostana na daleko odstoji turska džamija porad koje franjevci mnoge neprilike i nevolje podnose; ne smiju bo uz željezne tabule (daske-tahte mjesto zvonom zvoniti), kucati na pozdrav andjeoski jutrom, podnevom i večerom, nego moraju čekati dok Odža s munare džamiske arabski opjeva akšam (večer) sabah (jutro) i podne; jerbo crkvu i džamiju samo vrto raztavlja i odjeljuje.“ (prema Knezović 2008: 236-237)

Uz probleme koji su dolazili od osmanlijskih i lokalnih vlasti, franjevci su imali i veliki broj sudskih rasprava s vodstvom Srpske pravoslavne crkve, točnije s pećkim patrijarhom. U sporu s njime 1699. franjevci su morali platiti novčanu kaznu. Pojava hajduka i sukobi s lokalnim muslimanima kod proslave Velike Gospe 1681. još više su pojačali pritisak vlasti na franjevce, koji su morali i zbog ovakvih događaja lokalnim otomanskim vlastima plaćati velike kazne (Filipović, Mi. 1934a: 274).

Sudski sporovi, kazne, razne vrste pritisaka polagano su iscrpljivali vjernike i franjevce, koji su sve teže uspijevali održavati samostan i svetište. Ratni sukobi krajem 17. stoljeća dovest će do potpunog uništenja svetišta i egzodusa katolika iz Olova.

### 6.1.3. Rušenje samostana i hodočašće na ruševine svetišta

Iako se stanovništvo Olova, kao i drugih krajeva Bosne, počelo iseljavati i ranije, vrhunac egzodusa zbio se nakon rata između Osmanskoga carstva i Austrije (1683.-1699.), zvanoga i „Bečki rat“. Tijekom ovoga rata iz Bosne je 1697. „velik broj katolika, prema nekim procjenama više desetaka tisuća, zajedno s carskom vojskom otišao u Prekosavlje što je uvelike promijenilo demografsku sliku Bosne na štetu katolika“ (Karamatić 2008: 113). Samo šest godina kasnije u Olovu su crkva i samostan „u noći između 1. i 2. kolovoza 1704. godine, zapaljeni i posve izgorjeli. Nije bilo nikoga u samostanu“ (Matić 1991: 28).

Kao razlog paljenja samostana i crkve u Olovu navodi se širi društveno-politički kontekst zbog kojega je Sefer-paša dao zapaliti samostan jer olovsko je svetište

„bilo najglasovitija i za vjernike najprivlačnija hodočasnička destinacija na Balkanskom poluotoku u granicama Osmanskoga Carstva. Tamo su hodočastili katolički vjernici ne samo s područja današnje Bosne i Hercegovine nego i daleko izvan nje, a također i nekatolici (pravoslavni i muslimanski vjernici), pa i oni koji nisu bili osmanski podanici. Ponovno pokretanje hodočašća u olovsko Gospino svetište opet bi privuklo brojne pohoditelje s raznih strana što bi olakšalo aktivnost stranih uhoda a toga su se Turci pribojavali, pogotovu što je prema odredbama Karlovačkog mira 1699. godine Austriji priznato pravo zaštite katolika u Osmanskom carstvu.“ (Karamatić 2008: 114)

Tadašnji lokalni upravitelj Sefer-paša „dadne nekome Ciganinu, imenom Kotomanu, konja i dva zlatnika kao plaću da odmah zapali gore spomenutu crkvu i samostan“ (Benić 2003: 112).

Olovski fratri su već dugi niz godina i prije paljenja bili po raznim mjestima u Prekosavlju. Nakon paljenja samostana 1704. godine provincijal fra Grgo Gabrić je proglasio samostan u Iloku olovskim samostanom Blažene Djevice Marije na nebo uznesene, a „predaja i povijest, premda nedostatno, potvrđuju da je s franjevcima iz Olova i katolički živalj našao u Iloku svoje novo životno mjesto“ (Hoško 2008: 150). Napušten i porušen, olovski samostan pripao je pod ingerenciju sutješkog samostana, da bi od „1833. briga za Olovsko svetište prešla na kapelaniju i kasnije (1842) župu Vijaka. I sada pripada teritoriju te župe, a u crkveno-pravnom smislu to je samostalna kapelanija“ (Matić 1991: 33).

Župnik iz Vijake, pod čijom je ingerencijom bilo i porušeno olovsko svetište, dolazio je u Olovo

„na obje Gospojine, a u pomoći mu se nalazio redovito koji svećenik iz sutješkog samostana. U knjizi milostinje vijačke župe dade se dosta daleko pred okupaciju pratiti rubrika: 'pade ovdje i u Olovo gr..., para...' 1871. i 1872. već je ta olovska milostinja diferencirana od vijačke, a 20.VII. 1873. biskup fra Paskal Vujičić naređuje da se računi olovske milostine odijeljeno vode. Vidi se dakle, da se u Olovo hodočastilo i za osmanlijske vlade. Samo za 1878. izričito se spominje, da se nije išlo u Olovo od straha pred muslimanskim elementom, koji se okupacijom osjećao izazvan.“ (Zloušić 1930: 318-319)

Iako nema pisanih izvora iz 18. stoljeća o pojedinačnim i/ili skupnim dolascima uporušeno svetište franjevci često u svojim propovijedima i kazivanjima ističu kontinuitet hodočašćenja jer „na ruševine svetišta bi na Veliku i Malu Gospu, ili po dogovoru dolazio svećenik, služio misu i na tome se svršilo“ (Zirdum 2008: 132). Ovakvi zaključci izvedeni su iz podataka s početka i s konca 19. stoljeća pred kraj otomanske vladavine u Bosni. Naime, tek uspostavom mjesne kapelanije 1833., odnosno župe 1838. godine spominje se da je župnik preuzeo i brigu za Olovo. Odredba tadašnjeg biskupa da se pišu odvojene milostinje iz Olova i Vijake, ustvari je „prvi konkretni podatak o olovskom svetištu“ (ibid. 133).

Pokušaj obnove prakse hodočašćenja i liturgijskog slavlja u Olovu vezan je za godinu 1868., „kad se je za nešto kročije pokazalo u tamošnjem olovskom području, a turci napram katolikom mirniji bili, te ovim bilo dozvoljeno javno svoje bogoslužje obavljati“ (Barišić, R. 1887: 293). Hodočasnička odredišta pokazuju tendenciju da, „ako hodočasničko odredište nije sustavno diskreditirano i uništeno, vjerničke mase nastavit će hodočastiti u svetište“ (Turner i Turner 1978: 29-30). Upravo vjernost hodočasnika određenom svetištu, čak i bez kulturnih objekata, osnova je na kojoj se ponovno grade i obnavljaju svetišta.

#### 6.1.4. Obnova svetišta i hodočašća

Promjene nastale austro-ugarskom aneksijom Bosne i Hercegovine (1878.) otvorit će nove mogućnosti obnove prakse hodočašćenja u Olovo i ponovne izgradnje svetišta. Koliko su nanosi zemlje bili veliki na porušenom svetištu govori i podatak zabilježen prigodom kopanja bunara:

„na dubini od oko dva i po metra naišli su na sačuvanu staru ogradu od hrastovih kolaca i prošćaca, što upućuje na to da je debljina nanosa koji je formiran nakon rušenja crkve i samostana više od dva metra“ (Matić 1991: 45).

Prve radove na obnovi svetišta započeo je fra Pavo Semunović, župnik iz Vijake, koji je 1886. napravio drvenu crkvu i uz nju stan za hodočasnike, i tada je 5000 hodočasnika hodočastilo Gospi Olovskoj. Fra Pavo je želio „obnoviti i crkvu na starim temeljima, ali za to nije imao ni sredstava ni dopuštenje državnih vlasti dok se lokalitet ne istraži“ (Zirdum 2008: 133). Međutim, ove građevine nisu bile dugog vijeka. „[K]ako su bile od slabije drvene građe i bez stalnog nadzora, nisu izdržale ni trideset godina: crkva se srušila 1913. godine, a tokom slijedećih ratnih godina i sve drugo je propalo“ (Matić 1991: 35). Pokušaja gradnje crkve bilo

je i nakon Prvog svjetskog rata, ali aktivnosti doživljavaju pravi zamah od 1929. aktiviranjem fra Ljudevita Luje Zloušića (1895.-1969.) koji je „Olovo osjećao kao svoj poziv i svoju ljubav i ostao mu vjeran do smrti“ (Gavran 1970: 19).

Radovi na novoj, sadašnjoj, crkvi započeli su 8. rujna 1930. i završili 1. studenoga 1936. na blagdan Svih Svetih podizanjem križa na kupolu (Zloušić 1936: 384). U radovima na obnovi svetišta sudjeluju i pripadnici drugih religijskih skupina. Tako se u nepotpisanom članku u *Kalendaru sv. Ante* (1930: 163) spominje: „trgovac Židov obvezao se da će za drveninu krova nabaviti i čavle; a jedan musliman, inače vlasnik pilane, da će toranj pokriti bakrenim limom“.<sup>46</sup>

U vremenu između dva svjetska rata, građevinski radovi u olovskom svetištu bili su prigoda za interetničke i interreligijske komunikacije. Tako je bilo kod prijevoza kamena za oltar jer „s olovske željezničke stanice prevoz je preuzeo jedan musliman iz Gornjeg Olova.(...) Nakon uspješnog obavljenog posla i male zakuske, jedan je musliman u raspoloženju uzviknuo: 'Što se govori da smo mi zapalili crkvu? Eto vidite, mi ćemo je sagraditi!'“ (Matić 1991: 47). Ekumenski odnosi u Olovu dobili su novu prigodu 1939., kada je izgrađena pravoslavna crkva (Perić 1981: 92).

Štovanje Marije i vjerovanje u njenu pomoć muslimana u Olovu može se iščitati iz opisa procesije s Gospinom slikom kroz Olovo. Sjećanje je to jednog župnika (najvjerojatnije je to fra Pavao Semunović) o događaju netom prije Prvog svjetskog rata. Procesija i župnik prolazili su pokraj škole *mekteba*, gdje je sjedilo društvo uglednijih mještana muslimana, koji su, kad je naišla procesija, istina ustali, ali su na župnika nekako čudno pogledali. Sutradan je župniku došao jedan njihov predstavnik koji je rekao kako je muslimanima krivo „što si Ti jučer onu vašu svetinju pronio samo kroz 2-3 glavna sokaka, a kroz druge nijesi htio. Mi bi željeli, da nam je drugi put proneseš kroz sve ulice i sokake, da nam svima bude hasne“ (Zloušić 1931: 251).<sup>47</sup>

Od 1939. godine u olovskom svetištu počinje se voditi i *Knjiga posjetitelja Gospine crkve*, u kojoj se samo upisuju imena ili kratkim izjavama opisuju nakane i razlozi posjeta. U

---

<sup>46</sup> Pregled građevinskih radova na obnovi svetišta donosi se u člancima koje je pisao fra Lujo, ali i kasniji kroničar i upravitelj svetišta u Olovu (usp. Matić 1991: 39-52).

<sup>47</sup> Hasna je turcizam i znači korist (Škaljić 1966: 317).



*Knjizi posjetitelja* uz neka imena stoji i njihova religiozna pripadnost, tako da je i ovo važan izvor o kontinuitetu i intenzitetu međureligijskog dijaloga u Olovu.

Na hodočašće za Veliku Gospu 1941. došlo je oko 150 katoličkih hodočasnika jer su davane preporuke da se ne ide na hodočašće (Zloušić 1941: 290). U prvoj godini rata pojavile su se mnoge glasine o oštećenjima i pljački crkve, ali „sve su te vijesti bile ne samo pretejerane, nego skroz neistinite. Gospina crkva u Olovu stoji netaknuta“ (Zloušić 1942: 154). Olovsko svetište je preživjelo Drugi svjetski rat bez većih fizičkih oštećenja.

Crkvi i vjerskim zajednicama nesklone nove komunističke vlasti u Olovu su otežavale rad upravitelju svetišta, fra Luji Zloušiću, tražeći od njega „da se svaki put mora u uredima prijaviti i odjaviti, makar njegov boravak bio samo jedno prenoćenje“ (Matić 1991: 60). Odnos vlasti prema Crkvi poticao je i na nasilje. Primjer je noć između 14. i 15. kolovoza 1955., kada su hodočasnike koji su spavali oko crkve napali mladići naoružani noževima i toljagama. Zbog toga „sutradan ujutro došli su ugledni ljudi iz Gornjeg Olova i svećenicima izražavali kako njihovo mjesto osuđuje zločin tih uljeza odnekle iz okolice“ (ibid. 61).

Obnovitelj i graditelj olovskog svetišta, fra Ljudevit Lujo Zloušić, na povratku iz Olova po vrlo lošem vremenu tri sata je čekao vlak, prehladio se i od posljedica prehlade 25. listopada 1969. umro u Visokom (Gavran 1970: 8-9). Iste godine u olovsko svetište dolazi fra Leopold Marko Rochmus, koji je 1. prosinca 1969. započeo pisati *Kroniku svetišta Majke Božje u Olovu*. U nju će bilježiti i podatke o djelatnosti upravitelja svetišta, među kojima će se spominjati i odnosi s muslimanima i pravoslavnima. Među Rochmusovim podacima je i prvi pisani podatak o odlasku katolika u muslimanske kuće. U opisu događanja 14./15. kolovoza 1970. u *Kronici* je na 8. stranici napisano: „Većina se ukonačila kod muslimana, koji su neobično gostoljubivi prigodom Gospinih blagdana, a i inače.“

Od 1979. *Kroniku olovskog svetišta* vodi novi čuvar svetišta, fra Bernardin Matić. O odnosima s muslimanima pisat će na nekoliko mjesta. Tako na 50. stranici piše kako se kod obnove obrušilo kamenje na zemlju i zbog toga „susjed, Musliman, na čiju se njivu obrušilo kamenje podzide, ljuti se i traži visoku odštetu“. Godinu dana kasnije (stranica 58) napisat će za komšiju Muhameda, kojem je isplaćena odšteta, a prijetio je da će porušiti potpornji zid: „time je podsjetio na otomanska vremena. Srećom, on je iznimka: ostali Muslimani su dobri komšije.“ O kontaktima s pravoslavnim svećenikom fra Bernardin donosi podatak o dogovoru

njih dvojice da se oglase zvona povodom smrti predsjednika Jugoslavije 4. svibnja 1980. na obje crkve.

Vođenje *Kronike* od 1. kolovoza 1988. preuzima fra Berislav Kalfić i nastavlja ju voditi sve do 27. srpnja 2000., kada upravljanje svetištem preuzima fra Gabrijel Tomić. Fra Berislav je s posebnim žarom pisao o predratnom i ratnom vremenu devedesetih godina prošlog stoljeća u Olovu i okolici. Donosi vrijedne podatke u kojima su opisani i odnosi između upravitelja Gospina svetišta, pravoslavnog popa i imama u Olovu 1991. godine pred sam rat. U *Kronici* od 1992. do 1996. fra Berislav donosi podatke o političkoj i ratnoj situaciji u Olovu, ali ne izostavlja ni događaje u Bosni i Hercegovini, koje prati putem medija. Tako će pisati o prvim napadima na Olovo 21. travnja 1992. godine. Nakon samo pet dana, 26. travnja, odlazi u pravoslavna sela čestitati pravoslavcima Uskrs i tada saznaje da je pravoslavni pop napustio Olovo i vratio se u svoj rodni zavičaj (*Kronika* 1992: 167).

U prvim godinama rata fra Bernadin Matić ostaje u olovskom svetištu dok fra Berislav, uz brigu za Olovo, preuzima župu Jelaške i brine o Očeviji, selima udaljenim petnaestak kilometara od Olova. Zabilježeni su mnogi događaji u olovskom svetištu i okolnim mjestima važni za suvremenu povijest. Kako je fokus rada na interreligijskim odnosima, prema *Kronici* svetišta iz ratnih godina može se potvrditi kontinuitet dobrosusjedskih odnosa muslimana Gornjeg Olova i upravitelja svetišta. Zapisi iz tog razdoblja, koje potvrđuju kazivanja muslimana, otkrivaju da su i u vrijeme napetosti i otvorenih ratnih sukoba između Hrvata i Bošnjaka na širem području Bosne i Hercegovine, u olovskom mikrosvijetu katolici i muslimani, Hrvati i Bošnjaci, ostvarivali dijalog religijskog iskustva, života i djela. Podaci iz *Kronike olovskog svetišta* bit će korišteni u usporedbi s kazivanjima muslimana o njihovim interakcijama sa svetištem.

## **7. SVETIŠTE U OLOVU – NJEGOVA SVAKODNEVNICA I HODOČASNIČKA VREMENA**

Hodočasničko mjesto istovremeno je i prostor životne svakodnevnice u specifičnom kontekstu bosanskohercegovačkog naselja i interakcija muslimanskih stanovnika, malobrojnih katolika i franjevac na službi u Olovu. Životna svakodnevica u olovskom svetištu, kao i kod drugih hodočasničkih mjesta, dosta je različita u odnosu na aktivnosti vezane uz hodočasničko

vrijeme. Stalni stanovnici Olova u svojoj svakodnevnicu oblikuju, podržavaju i prilagođuju sveti prostor hodočasničkog mjesta svakodnevnom prostoru življenja.

### 7.1. Svakodnevni život u olovskom svetištu

Suvremena svakodnevnicu u olovskom svetištu obilježena je jednostavnom rutinom. Tijekom mojih posjeta, dnevni raspored je bio svojevrsna rutina: ujutro su na euharistijskom slavlju bila samo dvojica franjevaca bez vjernika, ponekad im se u crkvi pridruži domaćica ili netko od gostiju u svetištu. Nakon doručka, oko deset sati, na kavu su dolazile dvije sestre, muslimanke. Jedna je od njih u međuvremenu umrla, a druga se poslije njezine smrti još više vezala uz svetište i svakodnevno pomaže u kući ili oko uređenja crkve i crkvenoga dvorišta. Na kavi su se redovito pridruživali obojica franjevaca koji su tada bili zaduženi za ovo svetište.<sup>48</sup>

Ukratko, moglo bi se reći da su između 2008. i 2012. svakodnevno u svetištu bile četiri osobe: dvojica franjevaca, domaćica i susjeda muslimanka. Izgleda da se stanje nije promijenilo od sedamdesetih godina prošloga stoljeća kada, „osim nekoliko katolika koji su nedjeljom bili na misi, cijeli tjedan nitko se ni od katolika ni od drugih ljudi nije pojavio“ (Zirdum 2008: 140).

Da su i upravitelji svetišta bili razočarani ovakvom svakodnevnicom u svetištu, govori i zapis u *Kronici svetišta Majke Božje u Olovu* (1980: 74) u osvrtu na sudjelovanje na sastanku petnaest upravitelja hrvatskih marijanskih svetišta održanom u Sinju. Upravitelj olovskog svetišta upisao je: „Slušajući izvještaje o aktivnosti glavnih marijanskih svetišta Hrvatske, Dalmacije i dr. ovo naše, tobože glavno za fratarsku Bosnu, izgleda i previše jedno što se tiče posjećivanja i brige za njega.“

Moj prvi susret s olovskim svetištem 2008. i cijelim Gornjim Olovom nije davao previše nade u obilje podataka za veći rad. U bilješkama sam zapisao:

---

<sup>48</sup> Svakodnevni interetnički kontakti u Bosni su druženje i prijateljski razgovor s *komšijama* na kavi, i to je na svakodnevnoj osnovi najpouzdanija neformalna interakcija (Bringa 1997: 105). Tijekom dolazaka izvan hodočasničkog vremena ili nekoliko dana prije početka hodočašća, u pravilu sam ovu muslimanku nalazio zauzetu čišćenjem okoliša crkve ili kako pomaže domaćici u kućanskim poslovima. Tijekom boravka izvan hodočasničkog vremena drugih posjetitelja u svetištu nisam susretao.

„Danas, 10. prosinca 2008. došao sam u Olovo. Prešao sam most i nastavio voziti uz usku, vijugavu i strmu cestu prema svetištu. Putem nikoga nisam susreo. Vozio sam polako pazeći na svaku kuću i pokušavajući zapamtiti što više detalja. Pozornost mi je privukla novoizgrađena nakšibendijska tekija. Izgrađena je u tradicijskom bosansko-orijentalnom stilu. Nitko nije bio u blizini tekije, kao ni kod džamije, udaljene kojih stotinjak metara od tekije. Vozeći dalje do crkve, na ulicama nikoga nisam susreo. Kada sam izašao iz auta, iznenadila me tišina. Sve je bilo tiho. Tek se čuo poneki zvuk kamiona s magistralnog puta. Svetište je izgledalo prazno i djelovalo je poput napuštenoga mjesta. I sve je nekako upućivalo na neku odsutnost ljudi: loš i blatnjav prilazni put, čudna tišina, prazne ulice *sokaci* u Olovu. Tom dojmu dodatno je doprinijelo duže čekanje pred vratima svetišta dok mi nisu otvorili vrata. Sve je upućivalo na to da ovo svetište ne nudi neki dinamizam događaja [kakvom sam se subjektivno nadao]. Kamena crkva ispod velikih stijena nadvijenih nad crkvu izgledala je kao neki napušteni ostatak prošlosti. Stijene su pojačavale taj dojam prijeteći kao da će se svaki trenutak otkinuti neki njihov dio i srušiti na crkvu.“

Kada se iz Donjeg Olova krene prema svetištu, „put je strm i svaki korak postaje naporniji (...) do pod same stijene, gdje se nalazi nova crkva“ (Miletić 1986: 69). Impresioniran doživljajem mjesta, odmah po dolasku upitao sam upravitelja svetišta, fra Gabrijela, ima li neka pučka predaja o nastanku svetišta. Činilo mi se da crkva uokvirena u gole stijene, a ispod crkve naglo proširenje prema Olovu s pogledom na rijeke, izgleda kao izvrstan izvor pučke imaginacije. Odgovorio mi je da ne zna za takve predaje.<sup>49</sup>

Iz svojih ranijih dolazaka u svetište znam da prigodom nekih događanja u Olovu, kao što su festivali i razne priredbe, organizatori u pravilu nude i posjet Gospinoj crkvi i svetištu u sklopu kojega dolaze razne skupine.<sup>50</sup> Od ranije sam znao da fra Slavko Topić veoma često sam ili u pratnji još ponekog franjevca dolazi u Olovo hodočasteći pješice iz Sarajeva.

---

<sup>49</sup> Ovim putem, iz Donjeg Olova do svetišta, nisam dolazio s hodočasticima iz župe Čemerno. Naime, autobus bi parkirali iznad crkve i sišli uskom stazom koja vodi do crkve, a prilazeći tim putem u svetište dojam dramatičnosti stijena iznad crkve nije se mogao doživjeti.

<sup>50</sup> U Olovu sam 2001. bio s folklornom skupinom iz župe Čemerno na jednom festivalu. Organizatori su svim skupinama ponudili mogućnost obilaska svetišta. Članovi folklorne skupine su oduševljeno prihvatili tu mogućnost i otišli smo u svetište. Tada je časni brat, fra Marko Dunder, bio jedan od dvojice franjevaca u svetištu i on nam je otvorio crkvu. Kod ulaska u crkvu zapjevali su hodočasničku pjesmu *Faljen Isus, Marijo* na svoj lokalni napjev. Ljepota napjeva i uživljenost pjevača duboko me dimula. Poslije blagoslova uz kratki susret s fra Markom, župljani župe Čemerno pričali su o svojoj privrženosti ovom svetištu i tada sam saznao da sve svoje marijanske pjesme koje pjevaju i zovu pjesme *Gospi Olovskoj*. Te iste godine na povratku s festivala

## 7.2. Hodočašća i hodočasnička vremena u marijanskom svetištu u Olovu

Olovsko svetište oživi četiri puta godišnje, i to: 1. svibnja, kada se od 1996. slavi početak svibanjskih pobožnosti za Vrhbosansku nadbiskupiju, 14./15. kolovoza na svetkovinu Uznesenja Blažene Djevice Marije ili Veliku Gospojinu, 8. rujna na blagdan Rođenja Blažene Djevice Marije ili Malu Gospu i na posljednju nedjelju u listopadu, kada se komemorira obljetnica smrti fra Luje Zloušića, obnovitelja olovskog svetišta. Peto hodočašće je u Bakićima, mjestu udaljenom šest kilometara od Olova, a koje je vezano uz olovsko svetište. Tu se od 2000. organizirano slavi svake posljednje subote u mjesecu rujnu hodočašće kao *Blagoslov vozača i vozila*, a od 2013. ovaj dan se slavi prve subote u rujnu.<sup>51</sup> O povezanosti crkve u Bakićima i olovskog svetišta prije rušenja samostana i crkve 1704. svjedoče mnogi povijesni pisani izvori u kojima se ova dva lokaliteta promatraju kao jedno i jedinstveno svetište. U Bakiće se hodočastilo na putu u i iz Olova. Crkva sv. Roka u Bakićima, smještena jugozapadno od Olova, izgrađena je uz

„ondašnja rudarska naselja Kamenicu i Trgovište, od kojih je sada jedva ostao naziv lokaliteta. Prema pričanju, odatle se svijet raselio zbog kuge koja ih je zahvatila. Ondje su sada njive stanovnika sela Bakića pa tu crkvu nazivamo jednostavno crkva kod Bakića ili na Bakićima. Njiva na kojoj se ona nalazi, skupa s nekropolom stećaka, naziva se Klisa, što je izvedeno od latinske riječi 'ecclesia' (crkva). U nekim dokumentima poznata je kao crkva sv. Roka.“ (Matić 1991: 20-21).

Jedan franjevac tijekom našega razgovora označio je, prema brojnosti hodočasnika, dva različita povijesna perioda kao „zlatna doba olovskog svetišta“: vrijeme otomanske uprave Bosnom i vrijeme između dva svjetska rata. U to vrijeme su se hodočašća odvijala i u Olovu i kod crkve sv. Roka u Bakićima.

U pričama o starom olovskom svetištu govori se o desecima tisuća hodočasnika tijekom proslave Velike Gospe. Pitanje broja hodočasnika je veoma važno za reputaciju nekog svetišta. Zbog toga nije čudno da se povlače dokazi iz različitih povijesnih perioda

---

svratili smo u motel „Panorama“ u Olovu, vlasnika Asima Kopića, koji je sve počastio pićem i nudio hranom. Nisam ni slutio da će nekoliko godina kasnije istraživanje u Olovu započeti baš razgovorom s Asimom.

<sup>51</sup> <http://gospa-olovo.com/index.php/novosti/9-blagoslov-vozaca-i-vozila-na-bakicima>

kako bi se obranilo mišljenja. Tako se navodi da je 1609. u procesiji bilo oko 10 000 hodočasnika (Filipović, Mi. 1934a: 273).

Brojnost hodočasnika često je bila i predmet razmimoilaženja među franjevcima. Tako se u raspravi tijekom simpozija o tristotoj obljetnici stradanja samostana i crkve u Olovu (1704.-2004.) postavilo pitanje koliko hodočasnika može primiti sadašnje svetište. Iznesena su mišljenja da je brojka od 5000 hodočasnika u 19. stoljeću previsoka jer jetada u okolici Olova bio premali broj katolika, a mali je i prostor svetišta. Naime, fizički je nemoguće da u svetište veličine 20,6 x 9 m stane toliko puno ljudi (Karamatić 2008: 400). Što se tiče broja hodočasnika prije devedesetih, u *Kronici* (1981: 11) se navodi da je 1981. bilo 3000 pričesti, a na Veliku Gospu 1990.: „ukupno (...) došlo je posjetilaca-hodočasnika (kroz sve mise!): cca 7000, ispovijedi: oko 1500, i sv. Pričesti podijeljeno je cca 2500.“ (ibid. 151).

Lađa olovske crkve, zajedno s korom i prezbiterijem ima oko 150 metara četvornih, „a ni ravni prostor oko crkve nije velik. Prema tome ne može se računati na impozantno velik broj hodočasnika“ (Matić 1991: 77). U maloj crkvi i stiješnjenom prostoru svetišta uvijek se dobiva dojam većeg broja ljudi nego što u stvari jest.

Uspoređujući starija i novija hodočašća, tj. ona prije rata 1990-ih i nakon njega, i katolički hodočasnici i muslimani u Olovu navode dva razlikovna elementa: brojnost hodočasnika i način hodočašćenja. Suvremena hodočašća su malobrojnija u odnosu na predratni period, i danas veoma mali broj hodočasnika, u odnosu na raniji period, dolazi pješice. Danas je najbrojnije hodočašće 1. svibnja kada u olovskom svetištu započinje proslava marijanske svibanjske pobožnosti za Vrhbosansku nadbiskupiju.

### 7. 2.1. Hodočašća na 1. svibnja

Prvo hodočašće organizirano je 1996. na inicijativu tadašnjeg upravitelja, fra Berislava, koji bilježi kako je s tadašnjim provincijalom imao sastanak:

„Svrha je bila dogovor u svezi slavljenja sv. mise – kao zahvalnice Gospi Olovskoj i Njezinu moćnom zagovoru kod Boga – da smo mi (korpus hrvatsko-katoličkog naroda u Bosni!) opstali kako smo već opstali – u vihoru ovog povijesno zlokobnog rata.“  
(*Kronika* 1996: 229)

Kardinal Vinko Puljić, nadbiskup vrhbosanski, ovom se prijedlogu odazvao, te je odredio da misa slavljenja u Olovu bude početak svibanjskih pobožnosti u čast Djevici Mariji. Završetak svibanjskih pobožnosti za Vrhbosansku nadbiskupiju slavi se u Komušini, drugom marijanskom svetištu ove nadbiskupije. Fra Berislav zapisao je u *Kronici* (1996: 231):

„bijaše mnogo naroda – hodočasnici (...) pješake koji dođoše iz okolnih bližnjih i daljnih mjesta susjedstva olovskog. (...) Ukupno hodočasnika svih bijaše oko 3000! Svećenika bilo 51! (...) Posebno dirljivo bilo je kad je iznio ovaj detalj u svezi svojevremenog dogovaranja sa o. kardinalom, odnosno zamolbe da on preuzme spomenuto misno slavlje ove zvane mise – Zahvalnice Gospi Olovskoj. I kad je jednog trenutka fra Berislav posumnjao da može nadoći kakav slučaj ili neki problem – pa da ne dođe nitko. Dobio je tada odgovor ovakav kardinalov: 'Ne brini, bit će nas dvojica i – to je dovoljno!'“

U organiziranje hodočašća prvog svibnja u Olovu uključen je veliki broj svećenika, a osobito su aktivni franjevci pastoralno angažirani u župama na cijelom području Vrhbosanske nadbiskupije. Taj dan u Olovo dolaze hodočasnici iz skoro cijele Bosne, dok ih je iz hercegovačkih biskupija malo. Samo je 2012. godine u Olovo autobusom došla jedna skupina hodočasnika iz župe Tomislavgrad. Njih je doveo fra Velimir Bagavac, tadašnji župnik u Tomislavgradu, inače rođen u Kraljevoj Sutjesci. Usputni razgovori s nekim hodočasniciima iz ove skupine pokazali su da su veoma malo znali o svetištu.

Fra Berislav u izvješću o hodočasniciima ne navodi podatke, a ni kasnije nema podataka u arhivi olovskog svetišta, o jednoj skupini koja redovito od 1996. iz Sarajeva do Olova hodočasti pješice. Ova skupina se okupila na poziv msgr. Ive Tomaševića, sadašnjeg generalnog tajnika Biskupske konferencije BiH. Msgr. Tomašević redovito predvodi ovu skupinu i ponekad mu se priključuje i pomaže oko okupljanja hodočasnika fra Tomislav Svetinović. U skupini je najviše bilo dvadesetak hodočasnika, ali desetak ih redovito hodočasti. Oni se okupe 30. travnja ujutro u sarajevskoj katedrali, zajednički se pomole i krenu put Olova, kamo dolaze navečer između 19 i 20 sati.

S ovom skupinom sam 1. svibnja 2010. hodočastio u Olovo. Okupili smo se ujutro u katedrali, pomolili i krenuli prema Olovu. Kako su s nama bile i dvije časne sestre u uniformi, cilj našeg putovanja bio je očit onima koje smo susretali. Među hodočasniciima su bila i dvojica Talijana, od kojih je jedan dobro govorio hrvatski, pa sam i s njim usput razgovarao. Rekao mi je da je jedna od nakana njegova hodočašćenja molitva za mir u Bosni i

Hercegovini. Ponavljao je više puta, onako za sebe, ali naglas, dok smo prolazili kroz klance, planine, visoravni i šume, „kako je sve lijepo. Kako je ovo lijepo. Gospe očuvaj.“

Skupina ima potporu jednog tima zaduženog da autom preveze odjeću i hranu za put. Hodočasnici se odmaraju svakih desetak kilometara. Tijekom našega puta vozači su nas pozdravljali. Jedan musliman, vlasnik obrta, pored čijeg objekta smo prolazili, iznio je vrećicu u kojoj je bio domaći sok, voće i keks. Pružajući ju jednom od hodočasnika rekao je: „Evo, dala nana da se počastite.“ Oni koji su redovito hodočastili, komentirali su kako im ti isti ljudi svake godine ponešto daruju.

Kada se navečer skupina približava Olovu, upravitelj svetišta uključuje zvona koja zvone sve dok on ne počne blagoslivljati hodočasnike. Nakon blagoslova hodočasnici ostaju kratko u šutnji i osobnoj molitvi. Za to se vrijeme svećenici koji su hodočastili spremaju za euharistijsko slavlje. Po završetku misnog slavlja u kući svetišta pripremljen je objed i sve hodočasnike večerom časti upravitelj svetišta. Po neke od hodočasnika dolaze članovi obitelji i oni odlaze, dok drugi ostaju na spavanju u kući svetišta.

Za one koji ostaju na spavanju u svetištu, u ponoć je organizirana zajednička molitva krunice. Dok hodočasnici mole krunicu, u rukama nose upaljene svijeće i obilaze oko oltara. Skupini iz Sarajeva u molitvi se pridružuju i drugi hodočasnici koji su pješačili, ponajviše iz okolice Vareša, ali i iz drugih krajeva.<sup>52</sup> Veći dio hodočasnika iz Vareša spava na koru u crkvi.

Muslimani rijetko prisustvuju misama 1. svibnja. Ipak, 2010. dvije susjede muslimanke i jedna njihova gošća iz Sarajeva bile su na misi. Muslimani dolaze uoči 1. svibnja, pomažu u čišćenju i uređenju u i oko svetišta, te donošenju darova za hodočasnike. Na pitanje zašto muslimana nema na tim misama, jedan kazivač iz Olova koji je imao mali štand za prodaju pića objašnjava:

„Do sada toga nije bilo. To je ovo počela raja dolaziti poslije rata. Mi dođi na Veliku Gospojinu i to je nama glavno. A, znaš šta još. Mi prvog maja idemo na izlet i skupi se

---

<sup>52</sup> Četvorica hodočasnika iz okolice Brčkog 2009. pješice su prešli put od 120 km. Pješačili su tri dana.



raja uz rijeku, roštiljamo, veselimo se. Naši ljudi to vole. I ja bi' danas išao na teferič s rajom, ali evo prodajem piće. Nešto se zaradi. Samo za nas je Gospojina, ovo jok.“<sup>53</sup>

Prvi svibnja, vjerojatno zbog dolaska kardinala Puljića, mediji češće prate nego hodočašća uoči Velike Gospe. U pravilu, bosanskohercegovački mediji ova hodočašća od 1996. predstavljaju „kao pozdrav miru i pomirenju [jer] iz Olova se prvoga maja upućuju pozivi da se snagom vjere gradi bolje društvo i ljepša budućnost“ (Plećan 2012).

Hodočasnici koji redovito dolaze u Olovo prvog svibnja, imaju drugačiji itinerarij od onoga uoči i na sam dan Velike Gospe, objašnjavajući da je to za njih „drugačije hodočašće“ u odnosu na hodočašće za Gospojinu. Međutim, ima i onih koji hodočaste na isti način kao i na Veliku Gospu. Hodočasnici prvoga svibnja koji se po prvi puta susreću s ovim svetištem, malo ili gotovo ništa ne znaju o povijesti svetišta i o pojedinim kulturnim objektima. Ovi hodočasnici, također, malo znaju o kontaktima katolika s muslimanima.

### 7.2.2. Hodočašća na Veliku Gospu

Nekada su najmasovniji hodočasnički dani u Olovu bili vezani uz svetkovinu Uznesenja Blažene Djevice Marije, 14. i 15. kolovoza, kada se okupljao najveći broj hodočasnika, i kada su muslimani Gornjeg Olova najviše ostvarivali interakcije s katoličkim hodočascima i sudjelovali u misnim slavljinama.

Hodočasnički itinerarij iz „zlatnog doba“ u Olovu bio je uvijek vezan uz misna slavlja i procesije između olovske i crkve sv. Roka u Bakićima. Od olovske do crkve u Bakićima održavane su procesije sa slikom *Čudotvorne Gospe Olovske*. Zapisi Franje Varadinca u knjizi *Pastor bonus* izdanoj 1679. u Mlecima otkrivaju da

„u noći između 13. i 14. kolovoza polazi uz svjetlo svijeća i baklja svečana procesija iz donje (samostanske) crkve iz Olova u gornju (filijalnu) crkvu na Bakićima (danas 'gornje crkvišće' ili 'crkva sv. Roka'). Noseći na čelu povorke čudotvornu na dasci slikanu Gospinu sliku vijuga se procesija kao ognjena zmija kroz noćnu tišinu preko 1 sat hoda

---

<sup>53</sup> Ne znam kako je bilo prije rata 1990-tih u Bosni i Hercegovini, ali jedan od fenomena koji sam uočio jest proslava prvog svibnja kod Bošnjaka. Vraćajući se 1. svibnja iz Olova u samostan u kojem živim, u naseljima većinski naseljenim Bošnjacima opazio sam kako se uz rijeke i potoke okupljaju brojne skupine ljudi. Međutim, kada se prolazi kroz većinske hrvatske krajeve, ne mogu se vidjeti masovnija okupljanja. Ustvari, može se reći da ih ni nema.

do lijepog brijega u Bakićima, s kojega puca neuspodrediv pogled na daleka šumom obrasla brda. Tu se otvara svečanost, dijele se sakramenti, drže propovijedi istovremeno po dvije: u crkvi i pred crkvom; propovijeda redovito i bosanski biskup; janjičarska straža, koju daje turska vlast, kad joj olovski gvardijan službeno najavi svečanosti, podržava red.“ (prema Zloušić 1931a: 167)

O ovim procesijama današnji kazivači uglavnom znaju samo kroz predaje koje su čuli od starijih i mogu ih čuti tijekom propovijedi kada propovjednici opisuju nekadašnja hodočašća. Procesije od crkve sv. Roka do Olova bile su sastavni dio proslave Velike Gospe od početka 20. stoljeća do Drugog svjetskog rata. Među rijetkim podacima o organiziranim procesijama i slavljenju misa na Bakićima od obnavljanja svetišta je jedno izvješće fra Luje Zloušića (1934.). Prema tom izvješću, izgleda da bi u pravilu svetkovanje Velike Gospe započelo 14. kolovoza misom u Bakićima. Međutim, rijetko je fra Lujo u svojim izvješćima davao šire opise cijelog događanja oko Velike Gospe. Ovo izvješće iz 1934. izgleda imamo zahvaliti jakoj kiši, koja je tih dana padala intenzivnije nego obično, pa je snažno djelovala na upravitelja svetišta, tako da je svoje dojmove htio podijeliti s čitateljima:

„Procesija s Bakića nije se mogla održati u negdašnjem opsegu radi kiše. Ipak se našlo kojih 100 odvažnih duša, koje su odredile saći u Olovo 's misnikom' za križem, koji nas i inače vodi kroz život. Ne davši se smesti kišom molili smo ništa manje srdačno sva 3 dijela rožarja, a na domak Olova kiša je prestala pa smo vjerni običaju otpjevali pobožno 'Zdravo tijelo Isusovo' i poslije Gospinih litanija, 'O prislavna Božja mati'.“ (ibid. 282)

Tijekom godina Drugog svjetskog rata, prema kazivanju fra Berislava, bilo je procesija s kipom iz kuće nekog od olovskih katolika, koji su stanovali u Donjem Olovu. O ovim procesijama nisam uspio naći druge podatke ni potvrdu kod drugih starijih hodočasnika. Kip koji je nošen u ovoj ili u drugim procesijama, prije izrade slike, najvjerojatnije je kip u kuli gdje se nalazi grob fra Luje Zloušića.

Procesije kakve su bile prije Drugog svjetskog rata pamte samo najstariji katolički hodočasnici i muslimani. O njemu mi je kazivala hodočasnica iz Vareša rođena 1928. godine.

„Malo se sjećam, vako k'o kroz maglu. Bilo je puno naroda i svijeća. Išli bi od Bakića u Olovo. Bilo je puno naroda i svi su nosili svijeće. Ono ljudi pjevaju i ide dosta naroda pa one svijeće. Baš je bilo lijepo.“

Prema kazivanju fra Gabrijela, hodočasnici i neki muslimani iz Olova pitali su za obnovu procesije. Međutim, ovaj prijedlog je odbijen u upravi Franjevačke provincije, a objašnjenje je dobio usmeno, da se hodočasnicima ne može jamčiti sigurnost zbog prijelaza magistralnog puta. Za obnovu ovih procesija zanimali su se i iz turističkog ureda u Olovu. Poticali su fra Gabrijela, tadašnjeg upravitelja svetišta, da pokuša obnoviti procesiju, jer bi, po njihovom mišljenju, to povećalo broj hodočasnika, a time i broj turista u Olovo. O ovoj temi jedan njihov zaposlenik mi je rekao:

„Mi bismo strašno voljeli da se obnovi procesija iz Olova u Bakiće. To bi privuklo mnogo veći broj vjernika i posjetitelja u Olovo. Mislim da smo to jednom i razgovarali s fra Gabrijelom. Bilo je pitanje problema zbog prelaska magistralnog puta, ali to se sve da srediti. U to [organiziranje procesije] bismo uključili i kantonalnu turističku zajednicu iz Zenice.“

Prestankom održavanja procesija u Bakićima hodočasnici su samoinicijativno svraćali ovamo pojedinačno ili u skupinama. Ovdje su uz molitvu na ruševinama crkve sv. Roka hodočasnici redovito odlazili na izvor koji nazivaju *Rokova voda*. Danas je to jedno drveno korito u kojem lokalno stanovništvo pere rublje, napaja stoku, ali još uvijek vjeruje u čudesnu moć vode s ovoga izvora. Tijekom jednog boravka u Bakićima, tražeći obelisk, za koji su mi hodočasnici iz župe Čemerno i Vareša kazivali da uz njega obavljaju neke religijske prakse, zalutao sam u šumi i, pokušavajući naći izlaz, naišao sam na jednu muslimanku koja je brala gljive. Ona me odvela do obeliska, ispričala što zna o njemu i kazivala mi o svojim odlascima u olovsko svetište. Kada me dovela na Rokovu vodu, zatekli smo tamo njezinu strinu kako pere rublje. Strina je potvrdila vjerovanje u snagu ove vode.

„Jednom se razbolio moj svekar. I nikako da ozdravi. Tada mu komšije reknu da bi dobro bilo da se napije ove vode. Mene svekrva poslala i kaže da donesem vode. Ja donijela i on pio tri-četiri dana i ozdravio. (...) Je[st], je[st] ozdravio kaže od ove vode. Uvijek kod nas kažu da je voda ljekovita. [A, što kažu zašto je ta voda ljekovita?] Pa, ne znam. Čula sam kako pričaju da je [ljekovita] zato što izvire gore ispod crkve. A, zato valjda, što je nekada gore bila crkva pa voda izvire.“

Na pitanje kako se voda zove, kazivačica je najprije odgovarala da se izvor zove *Kamenica*, prema nazivu nekadašnjeg naselja, a nakon potpitanja potvrdila je da joj je poznat i naziv *Rokova voda*. Usput je dobacila: „A je, tako je zovu stari ljudi.“

I katolici iz okolnih mjesta koji su pješice dolazili u Olovo, prolazeći kroz Bakiće redovito su svraćali na ovaj izvor pomoliti se i umiti, jer ljekovitim smatraju umivanje na ovome izvoru. Današnji hodočasnici ne mogu potvrditi zapisanu praksu na ovom izvoru, po kojoj hodočasnici, osim umivanja na ovom izvoru, „lome list s bukava kod crkve, uzimaju kamenje i drvo s crkvišta i nose kući radi lijeka“ (Filipović, Mi. 1928: 73). Naime, nitko od kazivača mi nije mogao potvrditi ili opovrgnuti navode iz Filipovićeve teksta, ali svi znaju za predaje o ljekovitosti Rokove vode i redovito zastaju na ovom vrelu, umivaju se i piju vodu, no ne nose je kućama.

„Kod Vode sv. Roka. E, tu bi se pomolili, umili. Mene je mama vodila k'o malu i devet puta sam ja išla pješke. I svaki put bi me vodila na vodu sv. Roka. Uvijek je vjerovala da mi to pomaže. I jeste, jednom sam bila bolesna i mislila, e nećeš mila ćeri materina u Olovo. Ali smogla sam snage i sve sam išla i molila da me milostiva Gospa pomogne. I od taj put ne znam kad me glava zaboljela. Ne boli me više.“

Tako se može reći da je Rokova voda bila obvezna lokacija sve do 1990-tih u hodočasničkom itinerariju onih hodočasnika koji su iz okolice Vareša, Kraljeve Sutjeske, župe Čemerno i Sarajeva dolazili u Olovo prolazeći kroz Bakiće.

U Bakićima se nalazi i spomenuti obelisk ili stela. To je četiri-metarski kameni spomenik koji muslimani zovu *nišan*, a katolici *mramor*, i nalazise u šumovitom lokalitetu Vlaškovac, blizu Donjih Bakića, te se pretpostavlja da bi tu mogao biti pokopan i Hrvoje Vukčić Hrvatinić. Iako je pitanje čiji je to grob stvar znanstvenih rasprava, većina se slaže da bi neki „plemić iz Olova, kojemu je posvećena stela u Donjim Bakićima, mogao biti iniciran u 'Red zmaja' na istome mjestu, što bi objašnjavalo prikaz zmaja sa štitom na steli“ (Wenzel 1999: 141).<sup>54</sup>

Stela ili obelisk stoji usamljen pored šumskog puta kojim prolaze hodočasnici iz župe Čemerno. Za njih je to kulturni objekt. Imaju svoju predaju o nastanku *mramora* i uz njega obavljaju pobožne čine.

---

<sup>54</sup> Kako je spomenuto, muslimani ovaj spomenik zovu, kao i sve svoje nadgrobne spomenike, *nišan*. Ovaj naziv, između ostaloga, potaknuo je neke istraživače da ustvrde da je to nadgrobni spomenik s početka otomanske uprave u Bosni, a pripadao bi nekom islamiziranom bosanskom plemiću, jer „najvjerojatnije je, da je ovo zaista muslimanski nadgrobni spomenik, i to iz doba kad se je islam tek počeo širiti po Bosni i kad prvi bosanski muslimani nisu još mogli da se oslobode svojih kršćanskih tradicija i nisu još znali kakve spomenike treba da podižu“ (Filipović 1928: 75).

„Tamo gdje je njiva [pokraj ruševina crkve], zvala se *Krvava njiva* i tamo dalje u jelovoj šumi veliki *mramor* usprav stoji. Narod oblazi oko i moli se Bogu. (...) Okladio se svećenik i đavo ili će on prije misu rijet [reći], a đavo reko on će prije donijet' s mora *mramor*. I počeo svećenik misu, a baba počni vikati s dna crkve: 'Sinko samo prvu i posljednju. Đavo je mudar i nadmudrit će te. Samo prvu riječ i posljednju reci.' I tako svećenik počeo [misu] na *Krvavoj njivi* i kako baba zavikala i svećenik prikrižio i zadnju riječ rek'o đavo je ono ondje odma' pao i crko, a *mramor* ost'o. I bio na tom kamenu i naslikan onaj zmaj. Veliki izvalio onu vatru iz usta. Ono dole mlatno repinom i krep'o. Nije [đavao] stigao do *Krvave njive*. I tu gdje je đavo krepo i mlatno repinom ima usjek u dolini.“

Tako je motiv na spomeniku s „jednim čudovištem u obliku zmaja“ (Filipović 1928: 74) u pučkom imaginariju dobio sotonsko obilježje i cijeli je kamen postao kulturni objekt. Oko stele se obilazi tri ili više puta, ovisno o tome koliko traje molitva – „koliko je 'ko odredio da će molit, ali mora biti tri puta“, kaže ista kazivačica. Kamen se ne dodiruje tijekom molitvenog obilaska. Pobožna praksa obilaska oko stele danas je mlađim hodočasnicima iz župe Čemerno potpuno nepoznata.

Hodočasnici iz Vareša ovu stelu zovu *Baba krastača*. Dok sam intervjuirao jednu kazivačicu o hodočašću u Bakićima, iako nisam došao do pitanja o steli, ona mi je sama postavila pitanje: „Jeste li čuli za *Babu krastaču*?“ Kada je počela kazivati priču, pridružili su nam se njezina rođakinja i njezin muž. Muž se jako čudio i bio iznenađen – iako teolog i bivši franjevac, te dugogodišnji hodočasnik u Olovo, prvi put je čuo ovu predaju:

„Mi bi kreni u noći u dvanaest sati iz Vareša u Olovo. Išli smo priko Biamara i kad stignemo do *Babe krastače* onda molimo: 'Oprosti, da se ne okrastamo k'o što si ti.' Jer ona je nešto psovala. Ona je bila grešnica. Bila je zlobna, pakosna, nije nikome pomagala i onda se pretvorila sva u kraste. Sva u kraste. Ona se pretvorila u taj kamen. Ako i mi budemo grijeshili, pretvorit ćemo se u taj kamen. (...) I morali smo poljubiti taj kamen, jer ću se okrastati ako ga ne poljubim. Onda stariji odluče koliko puta ćemo ljubiti. Ja sam bila nemirna pa sam morala poljubiti po deset puta. Ali, bilo je i onih koji su morali poljubiti po trideset puta. (...) Nismo ništa molili. Samo smo govorili: 'Oprosti nam *Babo krastačo*' i morali poljubiti. Morali smo tražiti oprost od *Babe krastače* da onda možemo ići dragoj Gospi, milostivoj.“

Slično o ovom obelisku kazivala je i jedna starija hodočasnica iz Vareša:

„Bila sam mala djevojčica i mi bi krenuli od kuće po noći i doći u Olovo uoči Gospojine. Nekada nas je bilo više, a nekad manje. I muškaraca i žena. I uvijek je bilo dosta djece. Putem bismo molili krunice i druge molitve. Prvo bi doći na Bakiće. Moram se smijati kada se sjetim kako smo se bojali doći tamo uz onaj kamen *Babe krastače*. Ima u šumi jedan spomenik nije k'o mramori [stećci]. I tamo bi djeca koja nisu [putem] molila morali su se ispovijedati *Babi krastači*. Uh, što je ružna! (...) I onda bi se pomolili i napili vode na *Rokovoj vodi* na Bakićima. Tu bi se odmorili i onda nastavili do Olova.“

Hodočasnici su odmarali u Bakićima uz ruševine crkve. Ovaj lokalitet nazivaju *Krvava njiva*.<sup>55</sup> Nastavljajući dalje put od Bakića prema Olovu, hodočasnici su išli „moleći, i to cijelim putem do Olova“. Ovaj završni dio puta, približavanje cilju puta, ističu kao najintenzivnije investiranje u cijelom hodočašću. Od Bakića do Olova hodočasnici više nisu među sobom razgovarali, nego su isključivo snažnije molili, zajednički ili pojedinačno.

Prema kazivanju jedne hodočasnice hodočašće na Veliku Gospu u Olovo ukratko se može sažeti:

„Kad bi doći u Olovo, prvo u crkvu pomoliti se. I opet se tu malo odmorimo. Obidemo oko crkve. Pa, kod *crnog kamena* upalimo svijeće za žive i mrtve. (...) I onda bi išli na *Gospinu vodu* tamo se operi, okupaj sve što boli, da Gospa milostiva pomogne i ozdravi. (...) I onda bi otišli naći sebi mjesto kod muslimana gdje ćemo spavati. Kada nađemo di ćemo spavati onda idemo crkvi i tamo se ispovidimo i budemo na misi. (...) Dođu i muslimani. Sve su tamo gore na ogradi stajali. Bilo ih je, ma čini mi se, k'o i nas.“

Hodočašća za Veliku Gospu su započinjala dan uoči kada bi hodočasnici, najčešće pješice dolazili u Olovo iz okolnih župa u okolici Vareša, Tuzle i Sarajeva i njima su se na molitvi pridruživali olovski muslimani.

„Jedan od najsvečanijih dijelova svetkovanja bila je ‚Večernja‘ uoči svetkovine Uznesenja Blažene Djevice Marije. Nakon izrečene propovijedi nekog od izvrsnih i glasnih propovjednika, pjevao bi zbor od tridesetak bogoslova litanije, ‚Divnoj dakle‘ i poneku Gospinu pjesmu.“ (Matić 1991: 58)

---

<sup>55</sup> U predaji se govori da je *Krvava njiva* mjesto gdje su hajduci pobili „neke ljude“. Za propast olovskog samostana u narodnim pjesmama optužuju se i hajduci: „I kad ne bi bilo nikakvih drugih podataka o stradanju Olova od hajduka, dovoljno bi bilo samo pomenuti da je Olovo svega nekoliko sati udaljeno od Romanije, čuvena kao hajdučkog skloništa. Bogatstvo tadašnjih Olovčica i dolazak svijeta s raznih strana o Bogorodičinim praznicima u Olovo bili su povod da se hajduci zalijeću i do Olova. Hajduci nisu štedjeli ni samostan. (...) Narodno predanje pripisuje propast olovskog samostana hajducima“ (Filipović 1934b: 303). I u narodnoj pjesmi *Dujko Dujmović* spominju se planovi „gorskih haramija“ za orobljavanje olovske crkve (Mijatović 1988: 187-188).

Prema kazivanjima fra Bernardina Maticá u Olovu se uoči Velike Gospe euharistijska slavlja nisu slavila do kraja šezdesetih godina prošloga stoljeća nego molila Večernja molitva.

Uoči Velike Gospe mnogi muslimani kod dolaska u svetište donose razne darove i susreću se s osobljem u svetištu. U interakcijama franjevaca i olovskih muslimana nema nikakvih naznaka prozelitizma, jer „dijalog nije pokušaj obraćanja sugovornika nego međusobno informiranje i razmjena iskustava u svrhu humanijeg življenja i izgradnje humanijeg svijeta“ (Zovkić 1998: 89-90). Ipak, pojedinačno konvertiranja su moguća i događaju se, pa i u Olovu. Spomenut je primjer jedne muslimanke koja kazuje kako je htjela, dok je bila djevojčica, postati časna sestra. Franjevci ju nisu poticali, nego su joj objasnili uvjete pod kojima je to moguće ostvariti. Ona je odustala od nakane, ali i dalje je veoma povezana sa svetištem.

U Olovu postoji zabilježen samo jedan jedini slučaj konverzije. U *Kronici* iz 1993. na stranici 186. kratko je izvješće o krštenju jedne muslimanke:

„Bijaše također i olovski hodža gosp. Avdo Velić. Isto, bio je priličan broj i komšija muslimana, a nisu izostali ni pravoslavni (njih dakle nekolicina, koji su hrabro ostali u Olovu). (...) Unutar ovogodišnje velikogospojinske proslave, slavljeno je i kršenje 18-godišnje djevojke [ime] (muslimanka!), koja se prijavila za krštenje prije dvije godine i povremeno se kroz to vrijeme pripravljala za taj čin. Vjeronaučne potrebne pouke davao je fra Bernardin Matic. Na krštenju uzela je ona katoličko ime Marija. Za 'malo stado' u olovskoj dijaspori to je vrlo značajno.“

Prema ovom izvješću krštenje je obavljeno tijekom misnog slavlja uz nazočnost imama i olovskih muslimana. Ovaj pojedinačni čin nije protumačen kao oblik prozelitizma poticanog od franjevaca, nego kao slobodna odluka jedne djevojke. Također, to nije utjecalo na druge oblike dijaloga između katolika i muslimana u Olovu. Nitko od muslimana u ovom pojedinačnom činu nije vidio razlog za bilo kakav negativan stav prema svetištu i franjevcima.

### 7.2.3. Hodočašće na Malu Gospu

Proslava Male Gospe u Olovu po redosljedu pobožnih praksi hodočasnika i načinu organiziranja u svetištu slična je proslavi Velike Gospe. Međutim, razlika je u broju hodočasnika. Iako franjevci na svetkovinu Velike Gospe redovito pozivaju hodočasnike da

dođu i na proslavu Male Gospe, ipak do sada u ovom hodočasničkom vremenu nema masovnijih hodočašća. U *Kronici svetišta* tek od 1976. godine pišu se izvješća s proslava Male Gospe:

„Dne 8. rujna proslavljena je na uobičajni način Mala Gospojina. (...) Uoči blagdana bilo je vrlo malo hodočasnika. Večernja misa (...) jedva je napunila polovicu crkve. Na sam blagdan bilo je nešto bolje. Dobro je bila ispunjena crkva“ (ibid. 45).

Na Malu Gospu je za 1999. godinu na stranici 259. zapisano da broj hodočačnika veći nego prije rata 1990-tih.

„Drugi dakle ovo je tradicionalni titular – god svetišta olovskog i dolaska organiziranih hodočašća. (...) Zapravo, nadmašuje okupljanje hodočasnika predratne ‚Male Gospe‘. (...) Ukupno dakle 396 [hodočasnika].“

Kada franjevci pišu i kazuju o „uobičajnom načinu“ slavlja u Olovu onda misle da redosljed euharistijskih slavlja uoči i na sam blagdan, ali i da barem manje skupine hodočasnika dolaze pješice i obavljaju zavjete u olovskom svetištu. Tako, prema kazivanju fra Gabrijela Tomića, važnost svetkovine Male Gospe čuvaju „vjerni hodočasnici Gospi Olovskoj koji joj dolaze iskazati štovanje na obje Gospine svetkovine. Malo ih je na Malu Gospu ali su vjerni.“

#### 7.2.4. Hodočašće u posljednju nedjelju u listopadu

Upravitelji olovskog svetišta nisu uspjeli učiniti masovnijim hodočašćem ni posljednju nedjelju u listopadu kada se redovito komemorira obljetnica smrti fra Ljudevita Luje Zloušića (1895.-1969.). Fra Lujo, kako ga zovu svi koji su ga poznavali, umro je 25. listopada 1969., a pokopan je dva dana kasnije u Visokom. Dvije godine nakon smrti i ukopa, 24. listopada 1971. godine posmrtni ostaci fra Luje preneseni su u olovsku crkvu. Ovim brzim prenošenjem tijela fra Luje, franjevci su htjeli skrenuti pozornost na njegov lik i primjer uzornog života i svetosti ovoga bosanskog franjevca.

U *Kronici svetišta* (1971: 25) stoji izvješće o prijenosu posmrtnih ostataka fra Luje, hvali se dostojanstvena svečanost i veliki broj njegovih poznanika i prijatelja, te se ističe da ga nisu



„zaboravili ni njegovi brojni olovski muslimani. Za vrijeme sv. mise i obreda stajali su uz ogradu iznad Crkvišća. Malo više, uz cestu, skupila se oveća grupa muslimanki. O takvim je pobožnicama, Gospinim štovateljicama, pisao još davno Pavao Rovinjanin. Vidjeli smo ih i ovog proljeća ovdje na središnjoj marijanskoj proslavi za nadbiskupiju vrhbosansku pred Marijanski kongres. I tada su došle – ne bez razloga: fra Lujo je svojom pojavom izazivao duboko poštovanje svih s kojima je dolazio u susret.“<sup>56</sup>

Od dana prijenosa tijela fra Luje Zloušića redovito se organiziraju misna slavlja i u propovijedima ističu fra Lujine zasluge za obnovu svetišta i njegov krepostan život. Međutim, ova slavlja nisu uspjela postati masovnija okupljanja hodočasnika. Zapisi u *Kronici svetišta* (1986: 122) spominju mali broj posjetitelja prigodom proslave pedesete obljetnice blagoslova sadašnje zgrade crkve, koja je bila povezana sa sedamnaestom obljetnicom fra Lujine smrti. Na tim obljetnicama smrti ni krajem devedesetih nije bilo mnogo ljudi. Tako je prigodom tridesete obljetnice njegove smrti, prema zapisu u *Kronici svetišta* (1996: 260), sudjelovalo samo osam osoba.

Uz obilježavanje obljetnice fra Lujine smrti na posljednju nedjelju u listopadu, franjevci su kao povod naveli i „spomen sjećanje na sve pokojne svećenike i mučenike kroz svu povijest Olovskog svetišta“ (*Kronika* 1988: 138). Uz ove dvije komemorativne, dodana je i treća nakana:

„Zadnja nedjelja mjeseca listopada. U svetištu olovskom tradicionalno je obilježavanje objelnica: a) obljetnica smrti (1478.) posljednje bosanske kraljice Katarine Kotromanić. Utkana je u časnu povijest Gospinog olovskog svetišta – kako stoji to uklesano na ploči s desne strane ulaza u crkvu“ (*Kronika* 1991: 164).

Upravitelji svetišta redovito šalju obavijesti u okolne župe i pozivaju hodočasnike na ove obljetnice. Međutim, unatoč svim nastojanjima franjevac, hodočasnici ne dolaze masovnije u Olovo na posljednju nedjelju u listopadu.

---

<sup>56</sup> „Grobница [fra Luje] je uređena prema nacrtu slovenskog arhitekta Janeza Fürsta iz Ljubljane. Fra Lujino poprsje (bistu) u bronci izradio je učenik prof. Kršinića, akademski kipar Kruno Bošnjak iz Zagreba. On je također izmodelirao u bronci i grbove bosanskih velikaša, koji ukrašavaju grobnicu“ (*Kronika* 1971: 24).

### 7.2.5. Hodočašće vozača i vozila u Bakićima

Hodočasnička slavlja kod ruševina crkve na Bakićima pokušavala su se obnoviti u nekoliko navrata. Tako je bilo 1981. godine prema podacima u *Kronici svetišta* (1981: 77):

„14. kolovoza: Nakon više od četrdeset godina obnovljena praksa slavljenja mise na 'Gornjem crkvištu' tj. na Bakićima. (...) Bilo je svega dvadesetak osoba: dakle skroman početak! Za slavljenje mise upotrebljeni su najstarije misnice i pribor koji je inače u muzejskoj zbirci. Iza propovijedi i Vjerovanja obavljena je procesija sa slikom oko zidova crkve.“

Međutim, veoma brzo ovaj pokušaj je prekinut početkom 1990-tih. Na tragu pokušaja „obnove hodočašća i vraćanja stare slave Olovu mora se opet oživiti slavlje na Bakićima“, kako je rekao jedan franjevac. Tako se od 2000. godine ponovno organiziraju specijalizirana hodočašća za blagoslov vozača i vozila pod geslom „Bože, blagoslovi naše putovanje“, kako kazuje fra Gabrijel Tomić. Za ovu prigodu tiskaju se plakati i drugi promidžbeni materijal, poput samoljepljivih slika Gospe Olovske s geslom ovoga hodočašća. Pred početak misnog slavlja u rujnu 2010. fra Gabrijel, začetnik ovih hodočašća, zazivajući nad vjernike zagovor Gospe Olovske kazuje i povod organiziranja ove hodočasničke pobožnosti:

„Ovaj nas trenutak i sjeća, blagoslova vozača i vozila, na one tisuće i tisuće zaprega, konjski i volinski, koji su stotinama godina privlačili, dovozili hodočasnike baš na ovo sveto mjesto. Evo, te su zaprege danas drugačije, pa molimo Boga, da ih Bog blagoslovi i svako naše vozilo, počevši od ovih bicikla ovdje.“

Arheološka istraživanja na ruševinama ove crkve obavljena su 1969., a ostaci zidova su konzervirani 1977. (Matić 1991: 53). Kod iskopavanja pronađen je i kameni oltar na kojem se i danas tijekom hodočašća slavi misa. Uz taj oltar prije početka pobožnosti i mise postavljena je slika *Čudotvorne Gospe Olovske*. Pratio sam 2010. hodočašće malu skupinu hodočasnika iz okolice Tuzle. Oni su prilazili oltaru i molili dodirujući oltar i čineći na sebi znak križa.

Iste godine pobožnosti su organizirane ovim redom: hodočasnici imaju prigodu za ispovijed, potom slijedi procesija sa slikom oko ruševina crkve, euharistijsko slavlje i blagoslov vozača i auta. Sliku uzimaju dvoje hodočasnika i u procesiji je nose oko ruševina crkve. Svećenik dijeli svijeće koje hodočasnici pale i nose u procesiji. Usput se moli krunica, prekidajući molitvu marijanskim pjesmama. Po završetku procesije slika se vraća pred oltar i tu ostaje sve do kraja mise.

U misnom slavlju, kao prinos darova vjernika, upravitelj svetišta pripremio je, a hodočasnici su uz molitvu vjernika prinosili automobilske registarske tablice, rezervnu gumu, sigurnosni trokut i pribor prve pomoći. Upravitelj svetišta je rekao da su to simboli prijevoznih sredstava.

Na kraju euharistijskog slavlja izrečena je blagoslovna molitva, nakon čega su dvojica svećenika išli od jednog do drugog automobila i blagoslivljali ih blagoslovljenom vodom. Ova hodočašća ne okupljaju velik broj hodočasnika. Svake godine ih ima do stotinjak. Muslimani iz Olova i Bakića ne dolaze na ovo hodočašće.

## 8. KULTNE LOKACIJE OLOVA U RELIGIJSKOM DIJALOGU KATOLIKA I MUSLIMANA

Duga povijest interreligijskih interakcija u olovskom svetištu posvjedočena je kroz mnoge zapise apostolskih vizitatora, povjesničara, arhivsku građu u svetištu i druge pisane izvore. Svi ovi izvori korespondiraju s izjavama današnjih kazivača, katoličkih hodočasnika i muslimanskih stanovnika Olova, potvrđujući kontinuitet međureligijskog dijaloga do današnjih dana. Ishodište interreligijskih interakcija katolika i muslimana u Olovu je u zajedničkom dijeljenju i pristupanju olovskom svetištu kao svetom mjestu u kojemu je locirano sveto, poosobljeno u liku Marije, Isusove majke. Zbog lociranosti u Olovu, Marija nosi atribut Gospa Olovska.

Iako su u fokusu ovoga rada interakcije katolika i muslimana, podaci iz dalje i bliže prošlosti olovskoga svetišta svjedoče o povezanosti i pravoslavnih posjetitelja s ovim hodočasničkim odredištem. Tijekom posljednjeg rata gotovo svi pravoslavni Srbi napustili su Olovo, tako da su u ovom radu izostala njihova kazivanja. Uspio sam sresti samo jednog pravoslavnog stanovnika Olova. On je povezan sa svetištem i često pomaže u pripremama za doček hodočasnika i uopće u raznim fizičkim poslovima oko svetišta. Tijekom jednog čišćenja u crkvi vidio sam ga kako se, ulazeći u crkvu, križa kao katolik. Kasnije sam ga pitao kako to da se ne križa kao pravoslavac, na što se on samo nasmijao i rekao: „Ma, ja sam ti sada više katolik.“

Povezanost muslimana Gornjeg Olova s olovskim marijanskim katoličkim svetištem ne svodi se samo na toleriranje i društveno prihvaćanje – ta je povezanost utkana i u području religioznosti i identifikacije. Gospino svetište smatraju svojim molitvenim, svetim mjestom, *dovištem*.

### 8.1. Marijansko svetište – muslimansko *dovište*

Interreligijska svetišta najčešće su povezana s teritorijalnim osjećajima pripadnosti mjestu i lokalnoj zajednici. Često su na periferijama mjesta. Dio su dijeljenja svetih prostora koji nadilaze religijske razlike:

„Na rubovima institucija i periferiji seoskih teritorija, konfesionalne granice postaju zamagljene i dopuštaju pojavu ljudske zajednice koja dijeli zajedničko znanje na tlu svojih predaka.“ (Albera 2012: 225-226)

U i oko interreligijskih svetišta različite dimenzije interakcija koegzistiraju i međusobno se preklapaju. Međutim, kada dijeljena hodočasnička odredišta razviju svoju duhovnu privlačnost,

„ona može postati tako snažna da nadjača grupne ili kulturne granice i privuče hodočasnike mnogih pripadnosti, koji dolaze zbog reputacije moći koju to mjesto projicira i očituje kroz materijalne reprezentacije.“ (Morinis 1992: 5)

Sposobnost svetišta da nadiđe granice uspostavljene religijskim i etničkim pripadnostima manifestira se na različite načine. Među njima je osobno religiozno iskustvo i njegovo dijeljenje u povezanosti sa svetim. Snažna povezanost muslimana Gornjeg Olova s marijanskim svetištem u njihovom mjestu posvjedočena je i imenovanjem ovoga svetišta njihovim dovištem, a sam naziv dovišta je prema katoličkom blagdanu: *Gospojina, Velika Gospojina*.

Dovišta su jedan od specifikuma bosanskog islama. Obavljaju se na raznim mjestima, uz grobove nekih dobrih ljudi, evlija, što bi bilo ekvivalent kršćanskom čašćenju svetaca (Bringa 1997: 183). Neka dovišta vezana su uz prirodne objekte, kao što je u Ajvatovici, u okolini Donjeg Vakufa, koje je najpoznatije dovište u Bosni i Hercegovini. Godišnje dove ili *kišne dove* su veoma raširene u okolini Olova, tako da svako selo ima svoje dovište. Muslimani Gornjeg Olova nemaju svojega dovišta. To im prigovaraju mještani okolnih sela, a oni na taj prigovor odgovaraju: „Mi imamo najveće dovište. Naše dovište je Velika Gospojina.“<sup>57</sup>

„Mi nemamo svoga dovišta. Svako selo ima svoj datum. Malo to dođe i smiješno onim što ne znaju. U nas je, kažu, dova dva dana, 14. i 15. avgusta. Eto, to je bilo i prije rata i sada ostalo. Za prvi maj to je počelo i mi to ne znamo što je počelo.“

Jedna muslimanka udana u Gornje Olovo, koja prije udaje nije imala dodira s katolicima, u svom kazivanju o tome kako je obitelj njezinog muža doživljavala svetkovanje Velike Gospe kaže:

„Znate šta je za njih Gospa? Oni je doživljavaju isto k'o, znate što su muslimanske dove. Dova na Bakićima, dova na Solunu. Oni to doživljavaju k'o svoju dovu. I oni to zovnu,

---

<sup>57</sup> Olovski imam mi je pričao o svom čuđenju zbog inzistiranja mještana jednog sela da im se odredi dan i mjesto za dovu. Kada su obavili prvu dovu u tom mjestu, jedan mještatin mu je rekao: „Mogu sada i umrijeti kada sam ovo doživio da klanjamo dovu u našem mjestu.“

dođite nam, Gospojina je, to je naša dova. Realno. Kad sam ja tek došla i kad sam ja to prvi put vidjela. Meni to nije bilo jasno.“

Dijeljenje hodočasničkog odredišta u Olovu katolici i muslimani zajednički osmišljavaju kroz naracije, predaje o nastanku i paljenju svetišta, o pobožnim praksama uz pojedine kultne objekte i značenjima tih svetih lokacija, te kroz ritualne prakse povezane s Gospom Olovskom.

## 8.2. Predaje katolika i muslimana o kulturnim objektima u olovskom svetištu

Usmena kazivanja vezana za hodočašća i svetište dio su širokog kulturnog konteksta i njihova specifičnost je u doživljaju ideala svetoga lociranoga u hodočasničkom mjestu. Kroz simbolizam hodočašća i integriranje simbola u sveto putovanje i svetište, naracije imaju sve obrise kulture:

„tu pronalazimo ono što se može nazvati kôd hodočašća, koji leži u podlozi pojma i prakse hodočašća unutar neke kulture. Kroz pjesmu, umjetnost, naraciju, dramu, i tako dalje, ovaj kôd prenosi poruke o relativnoj važnosti hodočašća kao osobne prakse, shemu razina svetih mjesta unutar kulture, i semantičke poveznice hodočašća s drugim kulturnim kategorijama.“ (Morinis 1992: 22-23)

Hodočašća, kao i sva ustrajna masovna kretanja, imaju tendenciju proizvodnje bogate nadgradnje kroz razne predaje, priče, mitove, fôlklor i djela visoke literature (Turner i Turner 1978: 23). Ova četverostruka Turnerova podjela na tragu je anglosaksonskih interpretacija usmene književnosti, gdje se terminom *legend* definira ono što se u hrvatskoj folkloristici naziva „predaja“, tj. korpus pisanih izvješća o čudima i čudesnim događajima povezanim s genezom i razvojem hodočasničkoga sustava. Pričama (*myth*) naziva sistematsku usmenu tradiciju po kojoj bi se razumijevali ovi događaji, a fôlklor (*folklore*) razumije kao skupljanje nesistematiziranih, često lokalno osebujnih, bajki i priča o neobičnim događajima kroz hodočasnički put, koje su povezane sa svecima (ibid).

Predaje o nastanku svetišta Uznesenja Blažene Djevice Marije u Olovu osobito su sačuvane u župi Čemerno. Neke od njih poznate su i muslimanima. Na pitanje otkuda u Olovu Gospino svetište, jedan musliman mi je odgovorio:

„Ukazala se Gospa. Kažu da se ukazala Gospa i otada dolaze šokci i idu i naši, ali najviše naše žene. A ukazala se gore na stijenama ispod Gradine. I tu je onda napravljena crkva. Gdje se Gospa ukaže, tamo se napravi crkva.“

Nastanak olovskog svetišta ukazanjem Gospe u svojim predajama imaju i katolici u župi Čemerno:

„Baš k'o sada u Međugorju, tako se nekada davno ukazala Gospa u Olovu. Ukazala se na onim stijenama što su iznad crkve. Svi su je vidjeli, i muslimani. Gospa je htjela da se tu napravi crkva, ali muslimani nisu dali. I onda je bilo veliko nevrijeme, tuča, grmljavina, vjetar. Strašno nevrijeme. Onda su muslimani sami kazivali da je to zbog toga što ne daju da se pravi crkva. I jedan njihov čovjek, kazivali su da je bio hodža, rekao je neka se onda napravi crkva, jer ne može se živjeti od nevremena. I kada su napravili crkvu, odonda nema nevremena.“

U okolici Vareša postoji predaja da su na stijeni iznad crkve jednu noć zazvonila zvona koja su navijestila Gospino ukazanje:

„Zvone zvona, a nema crkve. I kako je živalj muslimanski većinom bio i onda su stada, blago u štalama, svi su potrgali lance. I konji. I onda je jedan stari musliman, koji je bio starješina. On je rekao: 'Ljudi ondje se ukazuje Gospa, 'ajmo dotrati kamen. I oni su na volovskim kolima vukli kamenje. Kažu odakle tu crkva? Eto, tako da se [Gospa] ukazivala tri dana. Da su skričala stada, da ljudi nisu mogli izaći iz kuća. I da se Gospa ukazivala u haljini i svjetlost. I da je rekla jednom čovjeku, a vjernik je bio, musliman, i on je rekao: 'Sagrad'te crkvu i mirno ćete spavati.' To je moja baka pričala prije šezdeset godina.“

Uz nastanak olovskoga svetišta u župi Čemerno veže se i predaja o pojavi Gospine slike:

„Kad se crkva htjela praviti, to su stari pričali, rek'o neki, muslimani na stijeni vide Gospinu sliku. Oni je slupaju i bace. I priko noći opet se ukaže. Oni je sataru i bace. Kada se opet pojavi slika, ona ista. I onda oni odu i pitaju nekoga, da li svećenika ili koga, šta će s te slike, uvijek se pojavi. I on im rekne mora se tu napraviti crkva. Džabe je, mora se izgraditi crkva. (...) Nisu dali da se pravi, a onda dali da se pravi, ali u samom kamenu. Zato je crkva smanjena.“

„Bio je jedan kmet. Došli su iz Crne Gore i uz'o tu Gospu i odnio i sakrio je u hambar. Nije je smio, od svoje vjere da je drži. I podalo mu se, kažu, žito, podalo mu se imanje.

Zbog te [slike] i nakon nekoliko vremena, kada se ova crkva napravila vratila se Gospa. A, on je čuv'o. Taj čovjek je bio Srbin, ali Crnogorac, doseljen ovdje na kmetovskoj zemlji. I donijeli su je tada tu. [Je li sliku Gospinu?] Gospu, kako bi čo'ek rek'o.“

Iako je olovska crkva izgrađena prije dolaska Osmanlija u Bosnu, u narodnoj predaji pretočenoj u pjesmu, postanak olovskog svetišta smješta se u otomansko vrijeme. Ova pjesma pod naslovom *Postanak olovске crkve* objavljena je u *Vrhbosni* (1889: 195), listu Vrhbosanske nadbiskupije. Općenito, pučka predaja kod bosanskohercegovačkih Hrvata ima tendenciju vezanja događaja iz vlastite povijesti za otomansko razdoblje. Tako je i gradnja olovске crkve i svetišta smještena u otomansko razdoblje:

„Crkvi se mora pripisati još veća starost, jer jedan izvor kaže, da su Ovoljani imali crkvu *od vajakada*, a franjevci su ih iz obližnjih samostana služili, dok napokon nijesu uz istu crkvu i samostan podigli. Oboje dakle i samostan i crkva sežu u doba bos[anske] samostalnosti, a narodna pjesma što je objavljena u *Vrhbosni* (...), prema kojoj je dozvolu za gradnju olovске crkve dobila 'Anica djevojka' kao uzdarje za svileni čador, što ga je vezla 9 godina i poslala u Stambol caru čestitome – ili se odnosi na obnovu crkve u Olovu negdje u vrijeme otomanske vlade ili je naprosto plod narodne fantazije.“ (Zloušić 1930: 316, istaknuo Lj.Z.)

Iz ove objavljene pjesme i drugih tekstova predaja o nastanku Gospina svetišta u Olovu, napravljena je kompilacija i objavljena među legendama hrvatskoga puka (Đurić, T. 2007: 28-29).

U Olovskom marijanskom svetištu naracije su povezane s osobom Marije, Isusove Majke, koja stanuje u pećini ispod crkve, a ispod Gospinih nogu izvire voda. Prema predaji, na tom je mjestu bila izgrađena stara, a potom i obnovljena (sadašnja) crkva. Ove pojedinosti zajedničke su katoličkoj i muslimanskoj predaji o nastanku svetišta. Jedna muslimanka mi je ispričala:

„Ispod crkve ima jedna pećina i u toj pećini stoji Gospa. Ispod Gospinih nogu izvire voda i ide, eno dole viš' Banje [liječilište mineralnom vodom „Aquaterm“]. I zato su paroci napravili crkvu iznad te pećine u kojoj stoji Gospa. Crkva je na pećini.“

Među katolicima iz okolice Vareša ima ista predaja. Oni čak potvrđuju da su to čuli od muslimana:



„Kada smo spavali kod muslimana. Sjedili mi i pričali tako. Pa, naša domaćica bi sjedi s nama. I onda jednom priča o tome otkud Gospina crkva u Olovu. Ona kaže da je ispod crkve jedna velika pećina i u toj pećini stoji Gospa, na jednom kamenu. Veliki kamen. I ispod tog kamena i ispod Gospinih nogu izvire ona voda dole. I zato je napravljena, ova crkva je napravljena na toj pećini gdje je Gospa.“

Ovo kazivanje je slično: „To smo mi slušali od starih muslimana, koji su pričali da je crkva napravljena na pećini. U toj pećini da postoji Gospa i ispod Gospinih nogu teče voda“ (Jozefina Jozeljčić u Karačić 2012).

### 8.3. Crkva Uznesenja Blažene Djevice Marije i druge svete lokacije

Crkva Gospe Olovske smještena je na rubu naselja, ispod visokih stijena koje su se gotovo nadvile nad crkvu. Stara crkva je vjerojatno postojala prije izgradnje franjevačkog samostana. Iz dosada poznatih pisanih izvora i arheološke građe, u srednjem vijeku na tlu današnje Bosne i Hercegovini bilo je 456 kršćanskih crkava, a među njima 26 ih je bilo posvećeno Mariji. Od tih Marijinih crkava olovska je bila najmanja, i to bi bio jedan od dokaza njezine starosti (Zirdum 2008: 134).

Strani vizitatori doživljavali su Olovo kao jedno od najljepših mjesta u Bosni, kako je zapisa Pavao Rovinjanin 1640.: „Olovo, mjesto koje je smješteno uz veliku i strmu vrlet, koja je sva od kamena i lijepu zemlju, bolju još nisam vidio u Bosni“ (prema Zlatović 1890: 27), ili:

„Na južnoj uzdignutoj strani Olova, na kraju obzorja koji zatvaraju brežuljci Klek i Gradina, stoji od 1936. godine crkva Gospe olovske. Premda i sama poprilično visoka (kupola oko 20 m), ona ispod tih stjenovitih brežuljaka, koji je s dviju strana obuhvaćaju, izgleda kao dijete na majčinu krilu.“ (Matić 1991: 39)

Crkva Uznesenja Blažene Djevice Marije ispod golih i visokih stijena, nadvijenih nad samu crkvu, ostavlja dojam i na hodočasnike pa govore da je olovsko svetište i zbog toga privlačno i inspirira ih na pobožnost.

Oko crkve je uska betonirana staza i po njoj vjernici obilaze pojedinačno ili u manjim skupinama „po tri puta, a ako možda i više, dok ne izmolim krunicu ili molitve koje sam

odredila moliti<sup>58</sup>, kazuje jedna hodočasnica. Slično kazuju i drugi kazivači, naglašavajući da broj obilazaka nije važan, ali „dobro je da bude tri puta i naoposum [s desna na lijevo].“<sup>58</sup>

Promjene u pobožnim praksama, osobito u asketskom dijelu hodočašća, odražavaju se na način obilaženja crkve u olovskom svetištu. Pavao Rovinjanin je zapisao:

„Put koji od Olova vodi prema našoj crkvi je popločen, ili bolje rečeno napravljen, od velikih okruglih komada kamenja, dug je više od stotinu koraka. Na mjestima se vidi trag krvi zbog toga što se kršćanski puk golih koljena klanja Presvetoj Djevici. Za svetkovinu Uznesenja, koja je titular crkve, dolazi narod iz Dalmacije i iz svih krajeva Istoka.“  
(prema Zlatović 1890: 28)

Ritualni obilazak olovske crkve na koljenima, prema kazivanjima hodočasnika, prestao se obavljati početkom osamdesetih godina prošloga stoljeća. Neki današnji hodočasnici su i sami obilazili crkvu *na golim koljenima*, a neki se sjećaju svojih roditelja, rodbine ili drugih hodočasnika koji su ovako izražavali svoju pobožnost.

„Bože moj, odakle sve onaj narod dođe i muškinje i ženskinje, pa sve na golim koljenima [obilazi oko crkve]. Ono nije bilo lijepo sređeno oko crkve. Oni sitni kamen k'o oko, ona ploča, bode. Ja bosa pa me bode, a oni na koljena i krv ide. Svako tri puta obilazi. Ono sitno kamenje, a krv, sve krv po kamenju. Valjda kako je 'ko namitio [odlučio]. Baš je bilo nekada teško i gledati onu krv oko crkve.“

„Moja mama se zavjetovala da će obići oko crkve na koljenima i to devet puta. Kako ona nije mogla obići onda je otac nastavio da obavi zavjet i obilazio je oko crkve na golim koljenima. Pričali su mi da su im bila krvava koljena. Ma, nisu samo oni, bilo je puno svijeta što je obilazilo na koljenima oko crkve.“

Između crkve i stijena je uzak prostor za obilazak. Tijekom procesija oko crkve hodočasnici dodiruju jedan vanjski kamen na sakristijskoj apsidi. O oltaru i svetohraništu kazivao je fra Bernardin Matić, koji je u Olovu bio na službi ukupno osamnaest godina, od 1976. do 1988. kao upravitelj, a potom još šest godina kao pomoćnik upravitelja svetišta:

„Kako je oltar napravljen od jednog stećka, onda se htjelo napraviti i tabernakul s istim motivima. I kako je tamo bilo dosta stećaka, donesen je jedan da se od njega napravi tabernakul. Ali taj kamen je bio tvrd pa se nije uspjelo, nego su taj dio koji je razbijen i

---

<sup>58</sup> Dvoje mlađih hodočasnika jednom prigodom krenuli su obilaziti oko crkve. Jedan franjevac, koji je tom prigodom bio i hodočasnik, glasno im je doviknuo da ne hodaju oko crkve „naopako“. Prišao im je i upozorio ih da se tako crkva ne obilazi.

bačen, bio je zatrpan drugim kamenjem. Ja sam ga negdje 1978., uglavnom između 1977. i 1980., kada smo preuređivali oko crkve, taj kamen koji je bio bačen i zatrpan drugim [kamenjem] ja sam ga izvadio i uzidao u zid. On je malo izbačen iz zida.“

Kada mi je objasnio gdje se nalazi i kako izgleda, složili smo se da hodočasnici dodiruju upravo taj kamen tijekom svojih osobnih i zajedničkih obilazaka oko crkve. Dodirivanje kamena na crkvi vidio sam samo dva puta kod istih hodočasnika iz okolice Vareša i Kreševa. Oni nisu znali točno odgovoriti zašto dodiruju baš taj kamen i na tom mjestu, ali tako su činili još kao djeca i tako nastavili činiti do danas. Kada nije bilo ovih hodočasnika, drugi nisu dodirivali kamen na crkvi.

„Ne znam zašto se tu dodiruje crkva, ali to je uvijek duhovni dodir. Kada se dodirne crkva, bilo gdje, a ovdje to čine ljudi i nije važno zašto se baš na tom mjestu dodiruje. Uvijek je to dodir neba koji je u crkvi. I mi gdje god idemo dodirujemo crkvu.“

Prostor oko crkve je neravan i na njemu su četiri velika bora koja je zasadio Pero Mirčić zvani Zulfo, iz sela Tisovci, župa Vareš. O njegovom životu i smrti zapisano je između ostaloga u arhivi svetišta da je od djetinjstva rado hodočastio u Olovo. U istom zapisu u *Kronici* (1985: 112) stoji da „oko 1970 on je uz dvorište crkve zasadio četiri bora na spomen svoje djece“.

Crkva je hodočasnička lokacija oko koje se pletu sva događanja i puk joj pridaje zaštitničku ulogu. Jedna muslimanka mi je kazivala:

„U ratu su padale granate oko crkve, ali nikada na crkvu. Gospa i ova crkva štitele su sve nas i bez ove crkve ko zna šta bi bilo. Sigurna sam da je to tako. Ma, nisam samo ja, nego i drugi govore. Gospa i ove tri bogomolje olovske. I zvona kada zazvone na crkvi, to štiti Olovo.“

Inače, u Olovu je uobičajeno da se prvo oglasi ezan s minareta džamije i da onda zazvone zvona na olovskoj Gospinoj crkvi. O tome olovski imam Esad Pepić govori: „Kako sa zadovoljstvom slušamo riječi ezana koji nas poziva na molitvu, isto tako slušamo sa zadovoljstvom i crkvena zvona koja pozivaju na molitvu, suživot i dobrobit ovih ljudi“ (prema Karačić 2012). Uz zvonjavu zvona u Olovu vezan je jedan presedan u običajima Katoličke crkve:

„Na Veliko Trodnevlje, iako je crkvena stara tradicija (i naredba!) da crkvena zvona ‘šute’ u te dane – olovska zvona su zvonila za ‘Angelus’, kao i redovno. (...) Stigla za

ovu 'iznimku' molba boraca sa obrambenih položaja olovskih – jer im zvona ulijevaju dodatno ohrabrenje, rekoše oni, kao i sigurnost (i uvjerenje isto!), da su 'paroci' ostali u Olovu.“ (*Kronika* 1993: 180)

Sadašnja crkva izgrađena je na istom mjestu gdje se nekada nalazio franjevački samostan porušen 1704. i dijelom stara samostanska crkva. Rušenje crkve i paljenje svetišta su u sjećanju izvor novih predaja.

O uzrocima i povodima rušenja bilo je govora u pregledu povijesti olovskog svetišta. Ukratko, nesklone društveno-političke okolnosti, teško ekonomsko stanje i veliko iseljavanje katolika iz Olova krajem 17. stoljeća doprinijele su tome da je epilog sveukupne situacije bio

„taj da su samostan i crkva, u noći 1. i 2. kolovoza 1704. godine, zapaljeni i posve izgorjeli. Nije bilo nikoga u samostanu. Inače, boravio je u njemu samo gvardijan, ali on je vjerojatno išao sabirati svećenike za ispovijedanje hodočasnika za Veliku Gospu.“ (Matić 1991: 28)

Među vremenski najbližim zapisima o rušenju samostana zapis je u *Ljetopisu sutješkog samostana*, koji je od 1759. do 1785. vodio fra Bono Benić (2003: 113). On je zapisao da Sefer-paša

„dadne nekome Ciganinu, imenom Kotomanu, konja i dva zlatnika kao plaću da odmah zapali gore spomenutu crkvu i samostan. Taj Ciganin ustane i krene prema označenom mjestu. Putem složi svežanj od suhe kore drveća i napravivši od njega baklju, pažljivo je ubaci kroz prozor. (...) I začetnik i izvršitelj ovoga paleža dugo su vremena bili nepoznati i to do onog časa kad se sam Kotoman počeo boriti sa smrću. Iako je nekoliko dana proveo u smrtnoj borbi i vlastitim nogama iskopao pod sobom u zemlji gdje je – bijedan – ležao golemu jamu, ipak [taj] zločinac nije mogao crknuti i svoj bijedni život svršiti, prije nego što je – sasvim očajan – ispričao cijelu stvar – zločin i svoj i svoga naredbodavca – pred svim prisutnima.“

Današnji hodočasnici i muslimani u Olovu znaju za predaje o paljenju crkve i samostana. U pravilu svi ponavljaju da je crkvu zapalio Ciganin, imenom Kotoman ili Kotroman. Taj Ciganin je tragično završio:

„Čim je zapalio crkvu odmah je Cigan umro. Umro na licu mjesta. Eno, ona stijena iznad crkve. To je taj okamenjeni Cigan. Čim je zapalio crkvu uhvatio je plamen Cigana i on se samo okamenio. Vidiš koliki je.“

Kod katolika ima nekoliko različitih predaja, ali sve također govore o tragičnom svršetku onoga koji je zapalio crkvu. Jer, kako je objasnila jedna hodočasnica iz Vareša: „Tko je god svetkovinu [svetinju] dir'o, nije sigurno prirodnom smrću umro.“

„Pošto je zapalio crkvu, Ciganinu su se odmah ruke uhvatile, a paša mu je dao koliko će mu biti dosta za života“ (Filipović 1934b: 306).

Kazna za paljenje crkve i uništenje svetišta je strašna smrt. Priče su slične, i ima ih u nekoliko varijanti:

„Cigan kad je zapalio crkvu poginio je. Neko ga je ranio. Ili nekako drugačije je umro. Uglavnom da je u teškim mukama umro. Čuo sam da mu je drob isp'o. Ne znam sigurno kako je bilo. Samo znam da je strad'o.“

„Kad je Cigan zapalio olovsku crkvu, onda ode na Bakiće i zapali i eno onu gore. I kada je krenuo bježat' sav se pođe u kamen pretvarat'. Nama je naša strina sve pokazivala stijenu po stijenu gdje se kamenio Ciganin. Eno, gore [u Bakićima] moreš vidit' sve kamenje ostalo od njega.“

U župi Jelaške također se čuva predaja o paljenju svetišta u Olovu, ali se u priču unosi i njihova lokalna crkva:

„Cigan kad je zapalio ovu [olovsku] crkvu, otiš'o gore u Bakiće i tamo zapali i onu gore. I odluči on zapaliti sve crkve okolo. Dođe i zapali i Jelašku. I kad je zapalio i zadnju onda mu pođe ispadat' drob. Kažu da se sve vuklo za njim.“

I muslimani znaju ove predaje o sudbini onoga koji je zapalio crkvu. Međutim, razlog rušenja crkve vide u neslozi fratarata i nikada ne spominju naredbu Sefer-paše:

„Ne zna se šta je tačno bilo. Ali, naši stari su pričali da su se nešto fratri posvađali. Nešto se nisu slagali i to se Gospi nije svidjelo pa je ona otišla iz Olova. A, kad je Gospa otišla onda je on [Ciganin] zapalio crkvu.“

Različitosti motiva i interpretacija istih povijesnih događaja u narativnim formama kod katolika i muslimana mogu se promatrati i u odnosu na pozicioniranje današnjih nositelja usmenih kazivanja prema društvenom pamćenju i sudjelovanju u povijesnim događajima pripadnika njihove etničke i religijske skupine. Na taj se način mogu razumjeti razlike kazivanja katolika i muslimana i spominjanja paše u ovim kazivanjima.

Najvjerojatnije su ovi zapisi i kasnije propovijedanje stvorili podlogu za pučku interpretaciju sudbine onoga tko je zapalio crkvu i samostan.

„Kada je Cigan zapalio crkvu onda je bilo neko veliko svjetlo. Veliko i u njemu je bila Gospa. Kad je krenula onda se okrenula da vidi kako crkva gori. I stala na onoj gore njivi. I ta se njiva zove, od tada zove *Gospina njiva*.“

Razgovarao sam kasnije s vlasnicom te njive i pitao je je li ta njiva po čemu posebna u odnosu na druge njive. „Ne znam da ima išta posebno. To je mala livada. A, drugačija je samo što je dosta ravna tamo gdje je Gospa zastala i gledala zapaljenu crkvu.“

Kod katolika nisam uspio čuti predaja o *Gospinoj njivi*. Muslimani su mi pokazali i usku pješačku stazu iznad crkve koja danas više nikuda ne vodi i njome nitko ne prolazi. Nju zovu *Gospina staza*.

„Staza je gore iznad, kad se krene iznad crkve na Gradinu. Eto vidi. Niko tuda više ne ide, ali ta staza nikada nije zarasla. (...) Pa, pričali su da [staza ne zarasta] zato jer tuda je Gospa otišla iz zapaljene crkve. I uvijek kažemo da je to *Gospina staza*.“

U razgovoru s fra Bernardinom Matićem saznao sam za ovaj toponim. U župi Čemerno nema predaje o *Gospinoj stazi*, ali na pitanje znaju li za ovaj toponim kazivali su da je to možda tamo gdje je Gospa pobjegla.

„Tuda je nekad bilo još veće brdo i tu je Gospa pobjegla s Isusom na rukama. Kažu da je morala pobjeći i onda je naopako potkovala konja i kada su je ovi što su je gonili išli tražiti vidili su potkove okrenute drugačije i otišli su niz Olovo, a Gospa se popela gore iznad crkve i pobjegla.“<sup>59</sup>

Prema predajama, kada su crkva i samostan zapaljeni, Gospa je pobjegla i krenula u Kraljevu Sutjesku. Međutim, na tom putu dogodile su se stvari zbog kojih se "Gospa vratila" u Olovo. U ovim događajima se vide neki od razloga zbog kojih iz Kraljeve Sutjeske „narod gne u Olovo“:

---

<sup>59</sup> Ovu predaju sam prikupio tijekom jednog skupnog intervjua. Nastala je mala prepirka jer su dvoje kazivača tvrdili da je tako sigurno pobjegla Gospa, a drugo dvoje da je to pobjegla kraljica Marija Terezija iz grada Dubrovnika, u blizini Sarajeva. Muslimani su, također, imali sličnu predaju, samo je smještena s druge strane rijeke i Olova. „Tamo s druge strane, prič'o mi je moj babo rahmetli, bila je kula Marije Terezije. Ona se vezivala za one druge stijene i onaj prolaz za Zavidoviće, gdje je [kula] bila na stijenama. Govorilo se da je bilo neko blago tamo. Ja sam se spuštao s ovoga grada dole. I vidi se da ima tamo pećina i da je nešto ljudska ruka radila. Mi k'o djeca, gore se ložila prvomajska vatra. I mi bi k'o djeca tri četiri dana pripremaj za vatru. I vidio smo te pećine.“ U Bosni i Hercegovini su veoma raširene predaje o opkoljenim gradovima iz kojih vladar ili vladarica bježe s naopako potkovanim konjima (Palavestra 1991: 63-65).

„U nas stari pričaju da je Majka Božja pošla u Kraljevu Sutjesku, priko Ježevice. I bili svatovi. I zapjevali neku svatovsku, da su neke vile prije bile, šta ja znam. I da su joj [Gospi] one [vile] javile i Majka Božja se opet u Olovo vratila. I zato naš narod grne u Olovo. Vratila se, a trebala je biti u Kraljevoj Sutjesci. I ja sam žuljeve nabila kopajući oltar Majci Božjoj, kad sam cura bila. [Gdje ste pravili oltar?] U Kraljevoj Sutjesci. Kad se ulazi, kad se oće unići u Kraljevu Sutjesku. Sve je napravljeno, iskrčeno. Kad sam vidjela da su konje svezali. Sve jasno.“<sup>60</sup>

O prelasku Gospe iz Olova u Kraljevu Sutjesku ima slična predaja, koja, međutim, ne govori o svatovima nego o žeteocima:

„Meni je moja punica pričala kako su na Teševu [mjesto u Kraljevoj Sutjesci] bile žetalice. I zvonilo je zvono u podne. Gospa je došla na Teševo, a žetalice se nisu pomolile nego su nastavile raditi. I Gospa se vratila u Olovo.“

Kada su gorjeli crkva i samostan, bio je veliki plamen koji je sve obasjavao uokolo i vatra se mogla vidjeti iz velike udaljenosti. Provincijal, fra Grgo Gabrić, o paljenju crkve i samostana u Olovu poslao je 30. kolovoza 1704. izvješće tadašnjoj *Kongregaciji za proširenje vjere*:

„Božje Veličanstvo nije pustilo ovaj slučaj, a da ne pokaže onom barbarskom narodu čudesa, buduć se je iste noći pojavila jedna veoma lijepa repatica sa zrakama okolo, koja je bila strah za sve, koji su okolo stajali, pa se ne usudiše dotaknuti rečenog samostana. Šta više, ostade netaknuto veliko Raspelo s glavnog oltara, a u kapelici svete slike (Gospe Olovske) dva drvena pozlaćena stupa, među kojima je stajala sveta slika, no ona se (slika) ne nađe.“ (prema Zloušić 1933a: 240)

#### 8.4. Slika Čudotvorne Gospe Olovske

Slika Čudotvorne Gospe Olovske, koja se spominje u pisanim dokumentima i izvješćima apostolskih vizitatora, izgorjela je 1704. u požaru. Franjevci su istraživali i pokušavali otkriti kakva je bila ta stara slika, želeći napraviti vjernu rekonstrukciju stare slike (usp. Duvnjak 2008). Nakon iscrpnih istraživanja i postignutog konsenzusa o izgledu stare Gospine slike

---

<sup>60</sup> Fra Stjepan Duvnjak, iz samostana u Kraljevoj Sutjesci potvrdio mi je da su na lokalitetu Ježevice mnoge pećine i špilje, ali sam ne zna za ovu priču o gradnji špilje za Gospu.

„2. kolovoza 1954. blagoslovljena je i izložena vjernicima na štovanje nova slika koja se može smatrati kopijom 'čudotvorne slike Gospe olovske'. Naslikao ju je, prema opisima iz putopisa Rovinjanina i izvještaja biskupa Lučića, akademski slikar Gabrijel Jurkić. Na taj dan padala je 250. obljetnica zapaljene stare crkve i samostana.“ (Matić 1991: 48)

Iz predaja o staroj slici i njezinom porijeklu iščitavaju se povezanost dvije crkve u Bakićima i Olovu u jedan hodočasnički prostor. Mnogo je predaja zapisanih u već spominjanim izvješćima, ali ovdje sam se odlučio navesti predaju o slici Gospe Olovske prema kazivanju fra Marka Dunđera, časnog brata. Njegov iskaz o slici sabire objavljene i neobjavljene podatke – kako sam reče, „ponešto sam pročitao, ponešto čuo i od naroda, a ponešto i od fratara dok su propovijedali u Olovu ili dok smo sjedili uz kavu i pričali.“

Upravo zbog navedenih fra Markovih izvora, prenosim razgovor koji sam vodio s njime dok smo vozili Gospinu sliku iz Olova u Bakiće. Razgovor smo završili u Bakićima, pored hodočasničke kućice gdje mi je fra Marko pokazivao mjesta gdje je „slika nađena“ i „kuda su je ponijeli“. Inspiriran krajolikom i potaknut mjestom, miješao je svoje osobne doživljaje s kazivanjem o porijeklu slike:<sup>61</sup>

„Ma, nekako dok idemo gore u Bakiće s Gospinom sliku izgleda mi k'o da s nama ide sva procesija k'o nekad. A, o slici kažu da je slika bila u našem samostanu u Zvorniku koji je porušen. Jedni kažu da je slika pobjegla na jedno drvo, a drugi da je slika bila bačena, ostavljena pored porušene crkve. I, je li stajala na drvetu ili nije, ne znam. Tuda je prolazio jedan Turčin na konju. Valjda je bio janjičar. I kada je vidio sliku, ljut što su fratri pobjegli, htio je udariti u onu sliku. E, sad ne znam, jedni kažu, udario je sliku i probo je, pa iz nje potekla krv, a drugi kažu, da nije nego je samo htio probosti jer se konj pomamio pa skočio u Drinu. I tu se udavili i konj i janjičar. Kažu da se svake godine uoči Gospojine pokaže okamenjen janjičar na konju, jer se Drina povuče. Slika je onda sama došla u Bakiće. Nekako se pojavila. Jesu li je anđeli donijeli, tko to zna? Ali, narod priča da je evo ovdje sva njiva bila zasijana s kukuruzom i u toj njivi neki seljak je našao sliku. Ode on gvardijanu u Olovo i rekne za sliku. Gvardijan povede ljude da uzmu sliku i sklone je od Turaka. Kada su htjeli podići sliku, nisu mogli jer i kada su bila trojica-četvorica nisu je mogli dići. Onda se gvardijan zavjetuje da će tu podići crkvu i svake godine uoči Velike Gospe u procesiji iznositi sliku u Bakiće. Kako on to zavjetova, tako odmah dignu sliku i odnesu je u olovsku crkvu. Otada narod dolazi u Olovo i u Bakiće.“

---

<sup>61</sup> Fra Marko mi je prvo kazivao o predaji vezanoj za sliku Gospe Olovske tijekom vožnje u autu, a drugi put kada smo bili kraj ruševina crkve u Bakićima. Ovo potonje kazivanje na „licu mjesta“ bilo je mnogo živopisnije od onog prethodnog.



Sličnih predaja o Gospinim slikama ima i u drugim marijanskim svetištima u Bosni. Sve one imaju zajednički temeljni motiv, na koji su se nadograđivale

„anegdote, mijenjao se tijekom radnje, dodavalo se i oduzimalo likove, predaje su (kao i slike) mijenjale mjesto prebivanja, svakim novim zapisom dobivale su neku novu 'definiranu' formu, ali i taj zapis ponovno je 'vraćen' među 'narodne' pripovijedače te se ponovno prilagođavao novim okolnostima. (Katić 2011: 74)

U pisanim dokumentima o događajima u olovskom svetištu kojima su pridavani čudesni učinci, u pravilu su ti učinci vezani uz sliku Gospe Olovske. Prema teološkoj tipologizaciji hodočasničkih mjesta u odnosu na središnje kultne objekte, „u olovskom je svetištu kulturni objekt bila čudotvorna Gospina slika, pa je prema tipologizaciji hodočasničkih mjesta Olovo bilo mjesto gdje se hodočastilo slici“ (Duvnjak 2008: 116).

Ovo mišljenje je u skladu s tekstovima izvješća apostolskih vizitatora. Iz šireg izvješća Atanazija Grgičevića ili Jurjevića 1626. u arhivi olovskog svetišta, u knjizi *Djela Božja po Mariji. Zapisnik o dobročinstvima koja su primljena po zagovoru Gospe olovske* (1960: 3-8) nalazi se prijevod Jurjevića:

„Valja znati, da Gospa olovska čini uvijek čudesa, no ipak najveća i najviše ih čini tri dana u godini, to jest, uoči Velike Gospe, na Veliku Gospu i na Malu Gospu; jer, tada se ova sveta slika donosi u crkvu na Bakićima. Slika se tamo nosi u ponoć uoči vigilijske Velike Gospe, iz samostana s velikim mnoštvom puka, koji bi s upaljenim svijećama i bakljama tako pratio svetu sliku, da bi se gledajući izdaleka činilo, da je to jedna velika vatra, koja se kreće, vijugajući se kako to okuke puta zahtjevaju. Iza kako se sveta slika stavi u crkvi za svoje mjesto, ne diže se odatle do iza podne slijedećega dana. Na isti se način nosi slika i na Malu Gospu, ali tada ne dolazi toliko mnoštvo stranoga puka kao na Veliku Gospu. I, može se reći, najviše čudesa učini na onima koji je prate, kad se nosi, jer, većinom, oni koji ju prate idu bos i ne držeći se reda, koji bi se morao držati u procesiji; svaki trči da bude što bliže Gospine slike i smatra se sretnim onaj, koji ju može rukom dotaknuti. To je razlog da mnogo puka ide izvan pravoga puta, po trnju i oštrom, sitnom kamenju, te tako veoma izbode i ozljedi noge. Ali poslije procesije samo se znadu znakovi od rana, a rane su već zarasle. (...) Ova se čudesa ne događaju samo, kad se prati slika B. D. Marije u procesiji u njezinu crkvu, nego i kada se vraća, jer se gotovo svi oni, koji su ju bos gore pratili, vrata opet odzgor u samostan prateći ju. Dapače, događaju se čudesa i onda onima, koji su je pratili, kada se uoči Gospojine vraćaju u samostan da prenoće.“

Jedno od starijih izvješća koje govori o čudesnoj slici Gospe Olovske je *Instrukcija* pape Grgura XIII. iz 1581. izdana stonskom biskupu Bonifaciju, u povodu njegovog pohoda Bosni:

„Budući da se pročula da je u jednom mjestu bosanskog kraljevstva kod manje braće opservanata ovih godina otkrivena slika Bogorodice, koja se pučki naziva Marija Olovska, o kojoj postoji izvješće da se po njoj događaju mnoga čudesa također i Turcima i nevjernicima, koji joj se utječu, nastojte dobiti pomnu i pravu informaciju da bi nam prenijeli istinu kako je s tim stalo“ (prema Duvnjak 2008: 126).

Jednako o slici kao kulturnom objektu po kojem se događaju čudesa u Olovu piše i Bartul Kašić 1613. u svom djelu *Život Pričiste Bogorodice*:

„Pojdite, ako možete, i žudite očima gledati čudnovate stvari, koje se događaju svako lito na Veliku Gospu ili Stomorinu, na petnadeste agosta kolovoza miseca po sred Turske zemlje u Bosni blizu sela Olova imenom. Ovdje ćete viditi kakono se strašno muče vragovi prid onom slavnom Prilikom B. Gospe, u ljudih i ženah karštenih, i jedni ozdravljahu, izgoneći iz njih B. Gospa nečiste hudobe, a druzi se muče govoreći u prikazanju njim B. Gospa, da ih ne će tada osloboditi, i naredjuje njima, da koji god dan poste i žežinjaju, ili kojegod drugo dobro dilo da učine, i da se opet do godišta vrata k njoj, ili do dva, i tada će ih osloboditi; i tako im se dogaja.“ (prema Babić 2011: 366)

Upravitelji svetišta i propovjednici tijekom hodočasničkog vremena u pravilu ističu važnost slike Gospe Olovske i pozivaju se na razne povijesne podatke o njezinom „izvanrednom intervenciju u ljudski život kada se slici pristupi s čvrstom vjerom, poniznom molitvom i čistim srcem“, kako je rekao jedan propovjednik.

#### 8.4.1. Nova slika Gospe Olovske

Prema zapisu u *Ljetopisu sutješkog samostana* koji je pisao fra Bono Benić (2003: 113) u vremenu od 1759. do 1785. navodi se kako je pokućstvo, i crkveno i samostansko, sklonjeno na neko drugo mjesto, no u crkvi je ostala čudotvorna slika Majke Božje, Blažene Djevice i

„svi koji su naokolo stajali posve su sigurno vidjeli – neko sasvim posebno, divno, svjetlo kako je izišlo i kako je odmah poput munje, odatle preletjelo prema zapadu. Ovo priznaju čak i sami Turci.“

Novoizrađena slika danas je izložena štovanju tijekom hodočašća i redovito se nosi u procesiji. Međutim, u suvremenim olovskim hodočašćima nova je slika izgubila važnost pripisivanu staroj slici. Iako franjevci u propovijedima redovito ističu povezanost nove sa starom slikom i ističu njezine atribute čudesnoga, kod puka slika nije središnji kulturni objekt i ne pridaje joj se izvanredna moć.

Danas se nova slika Gospe Olovske čuva u koru samostanske crkve i nije izložena čašćenju izvan hodočasničkog vremena. Možda je u neko drugo vrijeme bilo drugačije, ali tijekom mojih posjeta Olovu sliku nisam nikada našao izloženu na čašćenje. Tek kasnije dolaskom fra Ilije Božića za upravitelja svetišta slika je bila stalno izložena štovanju u crkvi. U dane hodočašća slika se redovito stavlja ispred oltara u crkvi ili ispred vanjskog oltara, ukoliko se misa slavi na vanjskom improviziranom oltaru.

Hodočasnici slici pristupaju mnogo češće ako je postavljena uz oltar u crkvi. Veoma rijetko slici se iskazuje štovanje kada je postavljena ispred vanjskih improviziranih oltara. Prvog svibnja 2011., u pola sata prije početka misnog slavlja samo je troje hodočasnika došlo pomoliti se pred sliku. Svo troje su se kratko pomolili pred slikom, dodirnuli je i onda učinili na sebi znak križa.

Uz sami oltar olovske crkve postavljen je Gospin kip. Kip dominira prostorom uz oltar. Kod obilazaka oko oltara hodočasnici češće dodiruju ovaj kip, nego sliku. Prema kazivanju fra Gabrijela, upravitelja svetišta, koji je to nekoliko puta u svojim propovijedima isticao, kip je darovala jedna Hrvatica koja živi u inozemstvu, kao izraz zahvale za svoje čudesno ozdravljenje po zagovoru Gospe Olovske.

Slika Gospe Olovske obvezno se nosi u procesijama oko crkve u Olovu. Obilazak oko crkve je organiziran tako da dvoje hodočasnika nose sliku na čelu procesije i iza njih se u kolonu, bez utvrđenog reda, uključuju ostali hodočasnici. Tijekom obilaska crkve moli se krunica. Molitva se povremeno prekida pjesmama posvećenim Mariji. Po završetku procesije slika se stavlja ispred oltara i tu stoji dok se slave mise.

Procesije s Gospinom slikom slave se u svim hodočasničkim danima 1. svibnja, Velike Gospe i Male Gospe. Procesije sa slikom bile su prigodničarske i izvan svetišta u Olovu. Župnik iz Vijake pričao je fra Luji Zloušiću (1931: 250-252) kako je organizirao procesiju inspiriran nekim starijim zapisima koji govore o tome kako se,

„kad bi se u Olovu pojavila pošast (kuga), običavala provesti kroz varoš procesija s Gospinom slikom i odmah bi bolesti nestalo. (...) Preporučivši se Gospinoj zaštiti poveo je on [župnik iz Vijake] procesiju kroz muslimanske sokake. Kod škole (mekteba) sjedilo je društvo odličnijih mješćana muslimana, koji su, kad je naišla procesija, istina ustali, ali su na župnika nekako čudno gledali. (...) Sutradan kad je strani puk otišao, a župnik ostao, da blagoslovi novo katol[ičko] groblje, iza samog obreda najavi mu se na njegov užas mjesni muktar. Pozdravivši nekako preko volje reče župniku, da je do njega poslan ispred mjesnih muslimana. Župniku se počela lediti krv. (...) Nastojeći, da svome glasu dadne junački prizvuk, oštro je odgovorio župnik: 'šta je, šta vam je krivo?' 'Nama je krivo' – nastavlja muktar na silno iznenađenje župnika – 'nama je krivo – što si Ti jučer onu vašu svetinju pronio samo kroz 2-3 glavna sokaka, a kroz druge nijesi htio. Mi bi željeli, da nam je drugi put proneseš kroz sve ulice i sokake, da nam svima bude hasne.'“

#### 8.5. *Crni kamen* – čuvar višestoljetne uspomene

Tijekom večernjih procesija redovito se nose zapaljene svijeće kupljene u jednoj od kula crkve, gdje misne nakane upisuju i svijeće prodaju franjevački bogoslovi iz Sarajeva ili sjemeništarci iz Visokoga. Svijeće koje nose u procesiji hodočasnici redovito ostavljaju da dalje gore uz *crni kamen*. To je kulturni objekt koji je u olovskom svetištu postao, može se reći, „obavezan“ u hodočasničkom itinerariju.

Olovski *crni kamen* u franjevačkom se imaginariju i povijesnoj memoriji tumači kao čuvar tradicije: „Preko dvjesto godina do vratnik srednjovjekovne olovske crkve, crn od paljenja svijeća, bio je vjernicima znak da je ondje nekada bila Gospina crkva“ (Zirdum 2008: 131). Svećenici u svojim propovijedima često upravo *crni kamen* koriste kao simbol kontinuiteta hodočašća i hodočasničkog mjesta u Olovu i ističu kako *crni kamen* nije „predmet štovanja time što je kamen, nego time što je simbol povezanosti sa korijenima ovog svetišta“ (Matić 1991: 31).

*Crni kamen* je postao središnji kulturni objekt u olovskom svetištu. I među franjevcima ima onih koji taj kamen ističu kao važan dio povijesti, ali veći je dio onih koji traže vraćanje Gospine slike u središte hodočasničkih aktivnosti: „Ne nijećući arheološku i memorijalnu

vrijednost dovratnika razorene olovske crkve, on ne bi smio imati ulogu kulnog predmeta“ (Duvnjak 2008: 126).<sup>62</sup>

Što će upravitelji svetišta i franjevci promovirati kao središnji kulni objekt u Olovu stvar je njihove odluke i načina organiziranja hodočašća i svetišta. U pravilu, hodočasnička mjesta imaju više kulnih objekata. Hodočasnici ne postavljaju hijerarhiju kulnih objekata po nekoj njihovoj važnosti, osobito ne u svetištima koja imaju slobodan itinerarij, kao što je olovsko svetište. Važnost, redosljed posjeta i religijske prakse uz kulne objekte stvar su slobodnog izbora hodočasnika.

Uloga koju *crnom kamenu* pridaju hodočasnici i upravitelji svetišta u pojedinim elementima korespondira, dok se u drugima poprilično razilazi.

„Na ravnom prostoru pred sadašnjom Gospinom crkvom upada u oči crni kamen približno četvrtastog oblika, oko pola metra visine iznad zatravljene površine zemlje. Osobito on upada u oči u prigodi velikog hodočašća kada bude stalno okružen pobožnim moliteljima, koji se pri dolasku uz njega kratko zadržavaju i redovito upale po koju svijeću.“ (Matić 1991: 31)

Prije arheoloških istraživanja vladalo je uvjerenje da je kamen

„stećak, dosta oštećen, podignut iz prvobitnog položaja i uspravno usađen u zemlju. (...) U dane kad se je na tom mjestu služila misa, posjetioци su se klanjali tom kamenu prilikom obrednog obilaženja oko crkve, na tom kamenu palili svijeće i ljubili ga.“ (Filipović 1934: 243)

Hodočasnici često vežu obredno obilaženje crkve i paljenje svijeća uz *crni kamen*, no ne drže se uvijek istog redosljeda:

„Ja nekad dođem u Olovo prvo odem u crkvu pomolim se. Odmorim. I onda odem obići oko crkve i ispovjedim se. Pa tek onda odem upaliti svijeće na *crni kamen*. A, šta molim? Pa, tamo molim za svoje pokojne. Za sve njih izmolim po tri Očenaša, tri Zdravomarije i

---

<sup>62</sup> Na znanstvenom skupu o Tristotoj obljetnici stradanja samostana i crkve u Olovu, tijekom rasprave svoj stav o *crnom kamenu* kao kulnom objektu pojasnio je fra Stjepan Duvnjak, a isto mi je rekao tijekom našeg razgovora: „Za olovsko svetište koncentracijska točka bila je Gospina slika. Mislim da je danas ta koncentracijska točka još uvijek *crni kamen*. On ima svoju arheološku i memorijalnu vrijednost, ali mislim da bi trebalo učiniti da više ne bude on koncentracijska točka, nego da to bude slika, i to baš ova slika koja je pravljena prema opisu ili prema kopiji, kad već nema originala. Sliku bi, dakle, trebalo staviti u središte olovske hodočasničke pobožnosti.“

tri Slavaocu. Prvo upalim svijeće, pa se onda pomolim. Palim za svakog svoga umrloga po jednu svijeću. I onda molim i za žive i na nakanu za zavjet koji sam priporučila Bogu i Blaženoj Gospi. (...) Nekad, opet, prvo upalim svijeće kod *crnog kamena*, pa odem u crkvu pomolim se, obiđem oko crkve i ispovim se. A, znam se i prvo ispoviti ako nema gužve. Odma', pravac, prvom slobodnom svećeniku da ne moram čekati. Ih, k'o da je Gospi stalo kako ću ja obiće'."

Neke skupine se strogo drže hodočasničkog itinerarija i kažu da tako mora biti, pravdajući to tradicijom njihovog sela ili obitelji. Međutim, priznaju da se redosljed pohoda kulturnim objektima može obavljati prema slobodnom nahođenju. Da hodočasnici ljube *crni kamen* svjedoči i fra Andrija Zirdum (2008: 131), jer je

„pratio gotovo ustaljen obred ulaska hodočasnika u svetište. Svaki bi, prvo pristupio crnom kamenu, poljubio ga, upalio svijeću, kleknuo, pomolio se na propetje (raširenih ruku), a tek onda odlazio u crkvu.“

Osobno sam se uvjerio da neki vjernici i jedan franjevac kod ulaska u svetište ljube kamen. Ljubljenje *crnog kamena* moguće je samo prvim hodočasniciima koji dolaze u Olovo dok još nema mnogo svijeća. Svi koji kasnije dolaze ne mogu pristupiti i poljubiti kamen zbog velikog broja svijeća, jakog plamena i topline koja se stvori od mnoštva zapaljenih svijeća i razlivenog voska.

„Kada se nakupi mnogo takvih zapaljenih svijeća oko kamena, toplota od mnogih plamenova istopi vosak pojedinih svijeća pa sve to onda bukne u jedan veliki plamen, od čega je kamen sve crniji, što inače ne bi bila njegova prirodna boja“ (Matić 1991: 31).

Tijekom istraživanja o *crnom kamenu* otkrio sam da franjevci nisu znali ni jednu predaju o njemu. U svojim tumačenjima jednostavno su ponavljali da je do kraja 19. stoljeća olovsko „crkvišće bilo naprosto pokriveno gomilama kamenja i samo je *crni kamen*, crn od plamena svijeća, označavao mjesto stare crkve.“

Upravo na primjeru *crnog kamena* može se vidjeti kako puk živi svoju religioznost i osmišljava prostor drugačije od teologa. Zato ima i onih hodočasnika koji će se složiti s mišljenjem kako:

„Pobožni hodočasnici ne ispituju podrijetlo crnog kamena ni funkciju koju je on imao. Ako i ispituju, za njih je to sporedna stvar. Glavno je za njih to da im taj ostatak zida pobuđuje uspomene na staro svetište čija su zdanja nasilno uništena, ali se uspomena nije

smjela izgubiti. Dakle, nije on predmet štovanja time što je kamen, nego time što je simbol povezanosti s korjenima ovog svetišta“ (Matić 1991: 11).

Međutim, ima i onih koji *crnom kamenu* prilaze s potpuno drugom motivacijom i u njemu vide neke dublje znakove svetoga. Možda toj skupini pripadaju oni koji *crni kamen* promatraju kao nešto čudno, nepoznato i neprirodno što jednostavno moraju objasniti (usp. Geertz [1973]1998: 139). Kako reče jedna kazivačica iz Kraljeve Sutjeske: „Ne znam što se dogodilo, ali nešto je tu moralo biti pa se zato i pale svijeće.“

Predaju o *crnom kamenu* prvi puta sam čuo u Čatićima, u okolici Kraljeve Sutjeske. Ispričala mi ju je majka jednoga svećenika tijekom jednog susreta izvan hodočašća. Kada sam je sreo u Olovu, zamolio sam ju da mi ponovno ispriča kako bih je snimio. Ona ovako kazuje:

„Znaš da sam ti kazala. Ja sam to čula od svoje babe. Eto, baba kaže, kako je došao šejtan [đavao] i kako je bogomolju čuo, kaže, i nije mogao slušati bogomolje i vratio se po tome i repom udario i zato je taj kamen crn.“

Kako mi je prvi puta govorila u opuštenijoj atmosferi, ispričala mi je tada da je od svoje bake čula kako su se đavli došli veseliti kada je crkva zapaljena. A Gospa se onda vratila s anđelima i potjerala đavle s crkvišta. Đavao je bio toliko ljut što ništa nije mogao uraditi Gospi da je dok je bježao samo repom udario u kamen. I od tog đavolskog udarca kamen je crn. Sjećam se tada da je usporedila anđele s Gospine slike s onima koji su pratili Gospu i potjerali đavle iz Olova. Ovu promjenu u kazivanju tumačio sam utjecajem propovijedi upravitelja svetišta protiv predaja o crnom kamenu.

Jedna starija hodočasnica iz Vareša ispričala je što je čula od starijih o razlogu zašto se pale svijeće i moli uz *crni kamen*:

„Meni su pričali da je tu sjedila Gospa dok je dojila Isusa. I zato se tu pale svijeće jer smo došli Majci Božjoj na imendan. To su nama stari pričali. A taj kamen je postavljen temelj crkve što je Cigan zapalio.“

Među predajama o *crnom kamenu* je jedna iz župe Čemerno koja ne povezuje *crni kamen* s Gospom, nego s Isusom. U kazivanju su se nadopunjavali muž i žena:

„Čuo sam za taj kamen, navodno da se on pomiče svake godine koliko je pšenično zrno i kad propane kamen da će biti kraj svijeta. Svake godine on se pomiče do zemlje i kad bude ravan sa zemljom bi' će smak svijeta. (...) Čekaj! Pa, zar to nije onaj starinski kamen

što je iš'o za milostivim Isusom? Ma, uvijek je se pričalo da kao Isus milostivni kad je išao na nebo i kad je vidio da kamen ide za njime okrenuo se i rek'o: 'Ku'ćeš za mnom kamene, okamenio se.' I kako on isto, Isus milostivni, rek'o on [kamen] se okamenio. I to je bilo kada je Isus uskrsnuo treći dan. I taj kamen se uvijek pomalo pomiče. I kad je Isus umro. Na njega su navalili mnogo kamenje. I kad je on uskrsnuo, treći dan onda je kamen krenuo. Ima još jedan kamen negdje, ma gdje ono bi, a ja pričao M. iz Zanabošića pričao da je on tamo negdje, valjda u Iraku. Ima jedan kamen isto što je kren'o za milostivim Isusom. Samo taj je tamo u zraku, a ovaj u Olovu na zemlji. I kada se oba spuste do zemlje biće smak svijeta.“

Postoji i predaja o neuništivosti *crnog kamena*, koji je bivao uništen i ponovno obnovljen, prema kazivanju jedne hodočasnice iz Busovače:

„Meni je moj otac prič'o da je taj kamen prag crkve na koji se pale svijeće za pokojne. I prič'o mi je da je taj prag kad se pojavi oni [muslimani] ga unište u svim ratovima, ali on uvijek iz pepela niče. Eto, zato mi tu palimo svijeće za naše pokojne.“

U pobožnim praksama katolika i muslimana uz *crni kamen* zajedničko je obavljanje molitava i paljenje svijeća. U pravilu, prvo se upale svijeće i, dok one gore, hodočasnici mole. Katolici, uglavnom, mole formalizirane molitve, a muslimani izgovaraju formalizirane i sponatne molitve. Kada kažu „po našem“, misle na molitve *dove*, formalizirane islamske molitve za pojedine potrebe, a „po svome“ bi značilo da spontano iznose svoje molitve. Na pitanje kome se obraćaju, *crnom kamenu* ili Gospi, uglavnom odgovaraju da je sve Gospino, pa i *crni kamen* kod kojega dolaze obavljati pobožne prakse u različitim egzistencijalnim potrebama:

„Najviše pale [svijeće] studenti i đaci kada imaju ispite. Onda oni odu kod *crnog kamena* i tamo upale svijeće i pomole se. [Kako i što mole?] Pa, mole po našem. Znaju nekada otići u džamiju, pa u crkvu. Ili dođu prvo pomole se u crkvi. I često, dođu samo kod kamena, uče dovu i vjeruju da će im to pomoći.“

„Dođu i iz Njemačke i idu upaliti svijeće. Jednom kada je umrlo ono dijete malo što je bilo nedonošče. Ovdje su upalili pet svijeća. Imalo dijete puno operacija i oni [roditelji] došli i palili svijeće kod *crnog kamena*.“

*Crni kamen* za muslimane je važno kultno mjesto osobito u raznim zdravstvenim problemima.



„Kad je neko bio bolestan, pa i od našeg življa ovdje, iš'o je gore kod onog crnog kamena. I da se to [svijeće] prinese kamenu, i da se kamen dotakne i da je to veoma dobro. I da bi na kraju krajeva ozdravio. Toga se sjećam, i da se maksuz odnese gore i dijete. Bez obzira je li bio praznik. Ono [svetište] gore je uvijek otvoreno.“

Ukratko, moglo bi se reći da je puk oko *crnog kamena* slijedio svoj imaginarij i gradio predaje slične pričama o crkvama i džamijama, kao i raznim pričama o kulturnim objektima i mjestima koja su poštovana i žive u sjećanju naroda koji se

„naizmjenično okreće zbilji historijskog događanja i ličnosti koja u njemu učestvuje, pa mašti i tradicijskom, odnosno religijskom vjerovanju iz koga crpi građu za svoje kazivanje, da bi se opet vratio formulaciji realnoga svijeta.“ (Palavestra 1991: 131)

*Crni kamen* je i meni osobno postao simbol utjecaja etnologa na istraživanu sredinu. Mislim pritom na reakciju i djelovanje upravitelja svetišta na naš razgovor o tada dobivenim podacima vezanim uz crni kamen. Kada sam mu ispričao 2009. neke od prikupljenih predaja o crnom kamenu, on je iste večeri u uvodu u misu rekao, parafrazirat ću jer nisam snimao, kako nema govora o nekim tamo izmišljenim i glupim pričama (ovo je sigurno rekao, jer to sam zapamtio) o *crnom kamenu*. Isticao je već spomenuto franjevačko objašnjenje *crnog kamena* kao čuvara tradicije i kontinuiteta.

Slično je govorio i u najavi procesije 2010. naglašavajući komemorativnu važnost kamena i negirajući *crni kamen* kao kulturni objekt. U svom obraćanju hodočasnici zatražio je da se „prestane govoriti o bilo kakvim pričama oko kamena. To je kamen od ulaza u staru crkvu i točka. Ne tamo neke bapske priče da se pričaju.“ Iste je godine uz stari *crni kamen* upravitelj svetišta dao postaviti još jedan manji kamen. Na moje pitanje zašto je to napravio, odgovorio je da je tako želio pokazati kako je to do vratnik i nema veze s tim narodnim pričama. Sada stoje dva kamena jedan nasuprot drugome, i slika ta dva kamena ispred crkve nalazi se na prednjem planu novog deplijana izdanog 2010. godine.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Inače, franjevci su blagonaklono reagirali na moja istraživanja i tijekom razgovora poticali iscrpna istraživanja „svega onoga što narod govori i vjeruje“, kako reče jedan franjevac. Drugi fratar, upoznat s razlozima moga istraživanja, dobacio mi je: „Da to možda neće biti novo čudo u Olovu“, aludirajući na priču nobelovca Ive Andrića, u kojoj olovsko svetište i nije baš dobilo neku dobru promidžbu. Za Veliku Gospu 2012. Prvi program hrvatske televizije prikazao je dokumentarni film pod naslovom *Olovskoj Gospi u pohode*. Film je uredio Miljenko Karačić. Dio toga filma, kao kraći prilog, prikazan je u emisiji *Mir i dobro*. Cijeli bi se film mogao nazvati mojim vizualnim doktorskim radom. Kod pripreme za snimanje filma moj je zadatak bio dogovoriti s mojim kazivačima da neke dijelove naših razgovora ispričaju i televizijskoj ekipi. Prikazivanje ovog filma bio je ujedno završetak mojih istraživanja u Olovu i svojevrsna prezentacija cjelokupnog rada pred franjevcima u

Hodočasnici, osobito iz okolice Tuzle, razliveni vosak izgorjelih svijeća oko *crnog kamena* uzimaju i nose kućama.

„Vosak uzimam jer je to iz Gospina svetišta. Držim ga u kući i kada nekada blagoslivljam kuću, ubacim komadić u vatru. I 'vako često dadnem marvi malo u hranu. Taj vosak je svet jer je od Gospe.“

#### 8.6. *Gospina voda* – mjesto ozdravljenja

Hodočasnička mjesta uz mnoga djela iz pučke usmene kulture „posijala su sjeme literature u 'visokoj kulturi'“ (Turner i Turner 1978: 23). Olovsko hodočasničko mjesto poslužilo je kao inspiracija bosanskohercegovačkom nobelovcu, Ivi Andriću, koji je u pripovijetki *Čudo u Olovu* (1976) opisao jedno fingirano izlječenje bolesne djevojčice. Ne ulazeći u motive ovakvoga Andrićevog stava u prikazivanju olovskoga svetišta, njegova etnografska vrijednost leži u činjenici da je ovo jedini pisani trag o imenu kulturnog objekta *Gospine vode*, kojega Andrić naziva *Gospino vrelo*.

Prema fotografijama napravljenim prije Prvog svjetskog rata vidi se drvena kućica u kojoj su bila dva bazena. Šturove podatke o ovom izvoru dao je etnolog Milenko Filipović (1934: 234) navodeći da su od donjeg toka Bioštica izvori termalne vode na mjestu Otoci pod Gornjim Olovom. Ta voda se koristi za liječenje reumatskih oboljenja. Iznad ovog izvora podignuta je zgrada s dva primitivna bazena za kupanje.

„Pošto je manastirska crkva bila posvećena sv. Bogorodici, svake godine skuplja se katolički svijet iz Srednje Bosne, a dolaze i mnogi pravoslavni, na praznike, 15. kolovoza i 8. rujna. Tom prilikom dovode se i bolesnici radi liječenja u banji.“ (ibid. 243-244)

Filipović ne spominje naziv *Gospina voda* za ovaj izvor, ali ističe dva hodočasnička vremena i dolazak pravoslavnih vjernika.

Ono što Filipović naziva primitivnim bazenima, Andrić ovako opisuje (1976: 174-175):

---

Olovu. Prekinuli smo ručak i pogledali film. Moram priznati da sam bio veoma napet. Franjevci su bez komentara pratili film. Po završetku filma očekivao sam snažnije reakcije. Međutim, bila su samo dva kratka komentara. Prvi, jednostavno: „Čestitam, dobro si ti ovo uradio.“ I drugi kratki komentar: „Dobar je film“. Na kraju su svi molili kopiju filma.

„Oko manastirskih ruševina i presvođenog basena, iz kojeg se muklo čulo kako pada topla voda Gospina vrela, bio je cio jedan vašar svijeta. (...) Prvo se ulazilo u jednu nisku i polumračnu sobu u kojoj se svlačilo. Podnice su bile mokre i natrule. Pored zidova su stajale drvene klupe na koje su ostavljane haljine. Otale se niz tri drvena basamaka silazilo u veću i malo svjetliju prostoriju u kojoj je bio basen. Sve je bilo od kamena. (...) Voda je padala u debelom mlazu iz jednog kamenog oluka. Naizmjenice su se kupali muškarci pa žene.“<sup>64</sup>

Prema kazivanju današnjih hodočasnika i muslimanskih stanovnika, teško je rekonstruirati drvenu zgradu kako je opisuje Andrić. Međutim, sjećaju se kamenom ozidanog bazena:

„Bio je bazen samo kamen ograđen i jači izvor. I tu je tekla bistra voda. Ma koliko se mi prali. Uvijek je bilo bistro. Oni sada uzeli za hotel. Ma, nisam ni znala da se opet pojavila voda. Tek zadnje dvije godine sam saznala za vodu.“

Tijekom razgovora s jednom hodočasnicom iz okolice Tuzle, na moje pitanje zna li gdje je *Gospina voda*, veoma je tužno i razočarano odgovorila:

„Nema više *Gospine vode*. Zatvorili. Odveli vodu u onaj hotel. A, išli smo mi stalno. I to prije nego što dođemo u crkvu. Odemo *Gospinoj vodi*, pomolimo se, operemo i onda krenemo crkvi. Nama fali *Gospina voda*.“

Rekao sam joj da vode opet ima i da sam se upravo vratio s *Gospine vode* gdje sam vidio žene kako se umivaju i mole. Kazivačica me čudno i iznenađeno pogledala, brzo se pozdravila, okrenula i samo rekla „onda odoh“, i odmah je krenula iz svetišta na *Gospinu vodu*. Postupak ove hodočasnice na tragu je kazivanja drugih hodočasnika za koje je *Gospina voda* bila obavezan dio hodočasničkog itinerarija i važan kulturni objekt:

„Nama je doći na *Gospinu vodu*, kao i otići u crkvu. Samo jedno dva puta nisam bila na *Gospinoj vodi*, i to onda kada su je partizani odveli. Ali, nije Gospa dala da narod nema vode. I kada su odveli vodu u banju. Opet je izvirala. Vidite koliko ima izvora. Ako jedan zatvore, Gospa će dati drugi.“

---

<sup>64</sup> Prema kazivanju fra Gabrijela Tomića, koja je to čuo od fra Luje Zloušića, Ivo Andrić je 1962. posjetio Olovo. Zanimalo ga je svetište i komentirao je nove vitraje.

„Mi smo uvijek išli na *Gospinu vodu*. I tamo bi se pomolili svako za svoje zdravlje ili ako je molio za nekoga svoga. 'Ko ima bolesnika, za njega moli i onda uzme vode i ponese kući. Naše žene su blagoslivljale kuću i štale s ovom vodom.“

*Gospinoj vodi* hodočasnici i stanovnici Gornjeg Olova pripisivali su ljekovita svojstva povezana s crkvom i Gospom. Smatrali su da ova voda liječi od svake bolesti, a neki kazivači su posebno isticali pomoć ženama koje su imale problema s rađanjem djece. Njih i Andrić (1976: 175) opisuje: „Nerotkinje čuče do vrata u vodi i sklopljenih očiju šapuću molitve. Neke hvataju vodu s mlaza u dlanove i ispiraju grlo, uši i nozdrve.“

Jedna kazivačica spominje da je molila za mnoge žene koje su imale problema sa začecem djece:

„Molila sam i molila i dvanaestoro djece je rođeno po Gospinom zagovoru. Jednoj sam ženi stalno slala vode. Govorila joj, pij i vjeruj, Gospa pomaže. Voda pomaže isto. Vjeruj, nema jače od Gospe Olovske i ove vode.“

Muslimani govore o *Gospinoj vodi* kao svetoj vodi:

„Tu su vrela. I kada hoće [hodočasnici] crkvi, svi se tu umivaju. Voda je sveta. Tu se negdje sakrila Marija, sveta Gospa. I oni se svraćaju. Tu se Gospa sakrila i tu izvire voda. I mi idemo, ali ne na Veliku Gospojinu. Ode ko kad mu je kakva potreba.“

Muslimani u Olovu, prema kazivanju imama Pepića, čuvaju i predaju o ozdravljenju osmanskih vojnika na *Gospinoj vodi*. Imam nije ni jednom spomenuo termin *Gospina voda*, nego je ovaj izvor nazivao „banja“:

„Ima jedna ispričanica o dovištu gdje je bio sultan Mehmed el-Fatih i o olovskoj banji, o kojoj je nekada Ivo Andrić ispričao kao čudo od Olova, a sultan Mehmeta vojska, kada je prolazila kroz Olovo, imala je zdravstvenih problema i onda je jedan od šejhova tada kazao: 'Izliječit će se ako se okupaju u olovskoj banji.' Kažu da se tako desilo da su se ljudi izliježili. Oni koji se nisu okupali nisu se izliježili.“

Samo mi je jedan musliman kazivač ispričao predaju u kojoj je *Gospina voda* imala drugačiju funkciju:

„Znam da je ova crkva starija neg' ova naša džamija. I pričalo se da su postojali neki tuneli i kanali dole do ceste. I jedan od izvora zove se *Gospina voda* i kažu, ja pričam što

sam čuo, da je tunel prokopan da bi se časnice [časne sestre] mogle spustiti da se okupaju da ih muškarci ne vide. Da se okupaju i da se ponovno vrate.“

Mnoga katolička hodočasnička odredišta nastala su uz izvore voda kojima je puk pripisivao ljekovitu moć, i koji su često bila sveta mjesta i prije dolaska kršćanstva na određene prostore. Je li izvor mineralne vode u Olovu smatran svetim mjestom i prije gradnje crkve, ne može se tvrditi zbog nedostatka bilo kakvog pisanog izvora. Pomalo je zapanjujuće da, iako gotovo svi hodočasnici znaju za *Gospinu vodu*, odlaze na ovaj izvor i obavljaju svoje pobožnosti, u pisanim franjevačkim dokumentima nisam uspio naći nijedan spomen ovog kulturnog objekta. Podataka o *Gospinoj vodi* nema ni u tekstovima fra Luje Zloušića, obnovitelja svetišta.

#### 8.7. Grob fra Luje Zloušića – kulturni grob olovske crkve

S desne strane ulaza u olovsku crkvu kula je zvonika u kojoj je pokopan fra Ljudevit Lujo Zloušić (1895.-1969.). Velik je broj onih koji su ga poznavali, poštivali i voljeli jer

„jedni su se okoristili njegovim odgojnim i profesorskim radom, drugi su ga upoznali po svećeničkom djelovanju, treći kao izuzetno dobrog čovjeka. Oni koji štiju Gospu Olovsku poznaju ga kao graditelja olovske crkve i dušobrižnika ovog našeg najpoznatijeg Gospinog svetišta u Bosni.“ (Gavran 1970: 3)

U navedenom djelu Ignacija Gavrana opisan je život i djelovanje i navedeni su objavljeni radovi fra Luje. I u najtežim danima kod obnove svetišta „poput svjetla na povišenom mjestu, ističe se tih godina fra Lujina karizma izvanredne požrtvornosti i ljubavi, koja je nadvladala i napore putovanja, i oskudice u hrani“ (Matić 1991: 62).

U nakani da približi lik fra Luje puku, Ignacije Gavran (1970: 42-43) piše:

„Lik fra Lujin ostao je mnogima u sjećanju kao svetački lik. I, stvarno, kako god mi poimali ljudsku svetost (bilo usredotočenost u Bogu, bilo kao njegovanje kreposti u herojskom, junačkom stupnju, bilo kao nepodijeljenu ljubav prema Bogu i bližnjemu), uvijek je sigurno da ju je o. fra Lujo ili ostvario, ili se barem mnogo njoj približio. I on, bez ikakve sumnje, spada u galeriju onih velikih i značajnih ljudi bosanske franjevačke prošlosti, kojima se on za života trajno divio.“

Franjevački propovjednici u hodočasničkom vremenu u svojim propovijedima često ističu zasluge fra Luje za obnovu svetišta. Međutim, ja sam samo jednom imao prigodu javno čuti jednog upravitelja svetišta da spominje kult na fra Lujinom grobu, ističući pritom:

„Fra Lujo je bio svetački lik naše franjevačke prošlosti. Da nije bio, kako bi napravio sve ovo što je napravio, i to u kakvim teškim vremenima. Nije ni čudo onda što neki idu na njegov grob, pale svijeće i mole za fra Lujin zagovor. Neka Gospa Olovska izmoli i tu milost da jednom započne proces za proglašenje blaženim fra Luje Zloušića.“

Kod prvog dolaska u Olovo i posjeta crkvi, na fra Lujinom grobu nisam zatekao nikoga, ali vidio sam upaljene svijeće. Fratri u svetištu nisu znali je li netko taj dan dolazio u crkvu, no rekli su da, ako su upaljene svijeće, onda je netko bio, jer oni nisu imali običaj paliti svijeće na fra Lujinom grobu.

Taj dan razgovarao sam s tri muslimanke o olovskom svetištu i jedna od njih je potvrdila da je upravo ona bila na njegovom grobu i upalila svijeće.

„On [fra Lujo] je za mene svetac. Odem ja često na grob, pomolim se i upalim svijeću. On je meni puno valj'o [pomogao] u životu. Svakako mi je valj'o. Svet je bio. (...) Kad sam na grobu, pomolim se na svoj način i upalim svijeću. [Jeste li doživjeli da Vam je pomoglo kada ste molili na njegovom grobu?] Jašta je, nego da pomogne kad se god pomolim na grobu. Ne molim uvijek da nešto dadne i pomogne, nego se pomolim u sjećanju na njega. (...) Nisam nikada srela druge ni katolike ni muslimane da mole na grobu.“

Da postoji kult fra Luje, svjedoče i zapisi u arhivi olovskog svetišta. U knjizi *Djela Božja po Mariji. Zapisnik dobročinstava koja su primljena po zagovoru Gospe olovske* na str. 12 prijepis je teksta koji je napisao Mile Bonić, rođen u Olovu, a sada nastanjen u Australiji. Pismo je objavio list Svjetlo riječi (2000: 4) u rubrici pisma čitatelja:

„Uniđem u crkvu i na moje veliko iznenađenje s desne strane ulaza ugledam grob fra Luje. Prišao sam ka grobu, skrušeno se pomolio i zaplakao ko malo dijete, ja starac. Po izlasku iz crkve rekoh supruzi: samo nam fra Lujo može pomoći. I bi tako. Liječenjem mi je popustila lijeva strana tako da sada lagano ruku mećem u džep. Da li je to čudo ili ne, samo sam uvjeren da je on kod naše Gospe izmolio ozdravljenje. No, to nije sve. Po dolasku u Australiju, čekala su me nova iznenađenja. Usljed bolesti država je tražila kontrolu nada mnom i mojom imovinom. Opet sam se obratio fra Luji i našoj Gospi. Moje su molbe uslišane.“

Izričiti zahtjev za početak procesa za beatifikaciju potpisao je jedan posjetitelj u *Knjizi posjetitelja Gospine crkve u Olovu (Od 26 – VII – 1939)*. Tu stoji napisano: „19 – VII – 1981g. Preporučam svima koji su u nevoljama da se uteknu zagovoru o. Luje, brzo će biti uslišani. Otac Lujo je svetac! Molimo da se povede proces za njegovu beatifikaciju.“

Zasada je grob fra Luje jedan od mnogih kulturnih grobova nekanoniziranih svetaca, koji su veoma rasprostranjeni u Bosni i Hercegovini (usp. Martić 2013). Kult na njegovom grobu uvelike sprečava i sama organizacija hodočašća u Olovu. Naime, tijekom hodočašća uvijek netko od svećenika ispovijeda u kuli gdje je smješten njegov grob. Posljednja nedjelja u listopadu, kada se obilježava njegova smrt, uzeta je i kao „spomen sjećanje na sve pokojne svećenike i mučenike kroz svu povijest Olovskog svetišta“ (*Kronika* 1988: 138). Uz ove dvije komemorativne nakane dodana je i treća: „obljetnica smrti (1478.) posljednje bosanske kraljice Katarine Kotromanić. Utkana je u časnu povijest Gospinog olovskog svetišta – kako stoji to uklesano na ploči s desne strane ulaza u crkvu“ (ibid. 164).

Možda se ugled fra Luje među stanovnicima u Olovu može najbolje opisati riječima jednog muslimana koji ga nije upoznao, ali koji svjedoči da, kada god bi se u njegovoj kući spomenulo fra Lujino ime, a spominjalo se često, izazivalo bi pozornost kod slušatelja. Razlog zašto je to tako kazivač ne zna objasniti, ali ističe:

„Fra Lujo se često spominj'o u našoj kući. Vjerojatno je dugo bio s našim narodom. Moj babo bi reci, kad spomeneš fra Luju treba da ustaneš. Možda je zato šta je fra Lujo i ovako pomag'o narodu i osim liječenja. Ali, o njemu uvijek svi govore dobro.“

Koliko su odnosi s muslimanima bili bliski, pokazuje i kazivanje jedne muslimanke, koja je kao mala razmišljala postati redovnica:

„Kad sam bila mala ja htjela ići u časne. Sviđala mi se nošnja. I on [fra Lujo] kaže, tu bio i moj otac, bunar ondje pravio i oko crkve što god je trebalo raditi. I kaže on [fra Lujo], čekaj dok narasteš, pa onda ćemo pričati. Ajme, kad sam ja odrasla i kad je on meni sve objasnio sve, šta kako. I to me prošlo. Onda to je ostalo. Ja sam više, pošto sam ja jedanaesto dijete u roditelja, ja sam više odrastala ovdje [u svetišu].“

## 8. 8. Hodočasničko Olovo i njegova interritualnost

U olovskom svetištu postoji svojevrsno suglasje o svetosti istih hodočasničkih lokacija: crkve, *crnog kamena*, slike, *Gospine vode* i groba fra Luje Zloušića. Uz kultne objekte muslimani obavljaju pobožne prakse izvan hodočasničkog vremena, a u vrijeme hodočašća, osobito uoči Velike Gospe, za vrijeme misnog slavlja stoje uz ogradu svetišta.

Rituali u hodočasničkim odredištima stoje između strategije uprave svetišta i pučkog načina izražavanja pobožnosti i pobožnih praksi. Ponekad su odnosi skladni, a ponekad je to prijemor (usp. Eade i Sallnow 1991). Ovo potonje u Olovu je slabo primjetno. Uprava svetišta ne upravlja hodočasničkim itinerarom, osim kod događanja prije i tijekom misnih slavlja. Hodočasničko misno slavlje „često je vrhunac eskalirajućeg niza pobožnosti održavanih na pomoćnim usputnim stanicama i podređenim intrabazikalnim svetištima“ (Turner i Turner 1978: 25).

Na tom tragu i hodočasnički vodič za olovsko svetište ističe kako je

„jezgra hodočašća (...) sv. misa u svetištu. (...) U prigodi proslave Velike Gospe, na svečanoj večernjoj misi, koja se tada u Olovu slavi pred crkvom, okupi se po crkvištu i oko njega veliki broj i nekatolika. I oni sa zanimanjem prate naše obrede.“ (Matić 1991: 72)

Sudjelovanje muslimana na misama u Olovu je redovito uoči Velike Gospe. Tada oni dolaze u skupinama. Neki idu u prostor svetišta (barem su tako isticali franjevci), dok drugi stoje uz drvenu ogradu uz svetište. Tijekom slavljenja misa muslimani u Olovu stoje i prate tijekom obreda, ali ne sudjeluju ni riječima ni gestama. U jednom trenutku učinilo mi se da mi je jedna kazivačica rekla kako se ona križa tijekom mise imitirajući geste, ali je ona to kasnije opovrgnula:

„Ne križamo se mi. Ali znam to. I ja i drugi. Sve mi to znamo moliti. Sve molitve. Koga god bi sada ovdje pitao zna li izmoliti Očenaš, znao bi. Ali mi molimo na svoj način. I znamo mi kako ide misa i sve to, ali molimo na svoj način.“

Druga je kazivačica bila angažiranija u događanjima u svetištu. Dok je u svetištu sa svojom obitelji stanovao jedan laik, ona je, družeći se s njegovim kćerima, dolazila češće u svetište:



„Ama, nije samo da sam dolazila na mise. I znala sam nekada molitve. Pa, znala sam ja i pjesme. Kad sam bila cura, ja išla gore s curama onoga Krajca na pjevanje. Družila sam se s njima. Sada sam ti stara pa rijetko idem ikud i iz avlije.“

Ovu praksu olovskih muslimana, osobito tijekom rata devedesetih godina, isticao je tadašnji upravitelj svetišta, fra Berislav Kalfić:

„[jedna muslimanka rekla je fra Berislavu] 'Komšija paroče'<sup>65</sup>, nemojte biti zabrinuti i tako tužni. Ako ne dođu vaši vjernici, mi ćemo doći i napuniti Vašu crkvu na taj dan kao što i svake godine dolazimo na taj blagdan i budemo zajedno s Vašim vjernicima na Misi. (...) Pa, ako dođu i Vaši još, bit će to bolje još – jer i mi volimo Gospu. Tako nas uči i naša sveta knjiga Kur'an!' (...) Prije glavne pučke mise u 11 sati (točno pola sata prije!) dođe 10 muslimanki i dva muslimana u maskirnim-vojničkim odorama (...) i dođoše iz grada i 'naši' vjernici. Njih: 8! (...) Drugih hodočasnika s tradicionalnih raznih strana ne dođe nitko osim jedne hodočasnice iz Vijake: Janja Lekić. Došla ona bosonoga vjerna svom svakogodišnjem zavjetu Gospi Olovskoj.“ (*Kronika* 1992: 156)

U *Kroniku* svetišta (1993: 186) fra Berislav je zapisao: „Bio je popriličan broj i komšija muslimana, a nisu izostali ni pravoslavni (njih dakle nekolicina, koji su hrabro ostali u Olovu).“ U izvješćima u kasnijim godinama rata popisivao je imena katoličkih hodočasnika, muslimana i ponekog pravoslavca koji su sudjelovali na misama (ibid. 1995: 223-234).

Na misi tijekom mojih istraživanja najviše je bilo točno desetoro ljudi uoči Velike Gospe 2011., dok je u drugim prigodama bilo uvijek manje. I franjevci i kazivači govore da je muslimana prije rata devedesetih bilo mnogo više. Jedna muslimanka kaže:

„Bilo je muslimana koliko i katolika. Vjeruju u tu Gospu. Jednostavno vjeruju. Kada sam se ja udala i došla ovdje. Vidjela sam puno ljudi s kolima. Pitam muža 'što je ovo', on kaže 'Gospojina'. Meni to bilo čudno.“

„Pravo da Vam kažem. Ja kada sam bila gore bila sam znatizeljna što se radi. Ja sam molila po svome za svoje potrebe. Ja ne znam kako ću se moliti. Ja sam se molila u sebi i zamolila dragoga Boga, nije važno zašto. Molila sam za svoga sina, on je bio zaklan. I opet je to sadaka. Nešto jest. I onda odma' idi.“

---

<sup>65</sup>Izraz *parok* upotrebljava se u ovom dijelu Bosne za franjevce i za dijecezanske svećenike.

Ponašanje muslimana pod misom najbolje ilustrira kazivanje jednog muslimana: „Mi bi samo sjedili i ustajali kada i oni [katolici]. Nismo ništa molili. Samo slušaj misu i propovijed. Kada svećenik govori o Gospi.“

Muslimani su dolazili na mise u olovskom svetištu i izvan hodočasničkog vremena. Tada su bili u crkvi i prisustvovali misama.

„Mi smo davali mise i ulazili smo u crkvu. I sada ću dati misu. Moja snaha gubi djecu. Zanese, ponese do tri-četiri mjeseca i ode. Išli smo i išla je u mene snaha. I svijeće palili i para davali. I moja sestra je mise davala. Sad smo baš pričale da moramo dati jednu misu za snahu. Zvala sam i da se za jednu pravoslavnu ženu, da se za njezino dijete dadne misa, jer dijete krenulo krivim putem. Ma, droga. Ali dijete se malo vratilo njezinom bratu.“

Druga kazivačica priča kako je, za vrijeme svoga boravka u bolnici, bolesnicima s kojima je dijelila sobu kazivala o pomoći koju je i sama iskusila: „Evo iz bolnice imam dva lista misa koje sam skupila od žena i nosim ih u crkvu. Sve sam ženama govorila, 'ko ima problema neka plati misu Gospi i neka ne brine.“

„Kad sam ja ranjen bio, fra Berislav je učio [slavio] misu za mene u ratu. Jednostavno to je tako. Otkada ja znam za sebe to je tako. Katolici vjeruju i mi im pomažemo i mi vjerujemo da pomažu i nama. Ma, kada vidiš tu masu ljudi, moraš vjerovati. Kada velika masa, dolazi onda nešto postoji što vjeruje. To je bio događaj godine u Olovu prije rata uoči Gospojine, mi to zovemo Gospojina.“

Povodi zbog kojih muslimani daju misne stipendije su različiti. Tako jedna muslimanka redovito traži slavljenje mise na njezinu nakanu, kako ona kazuje: „Kad god usnim sestru dam da se rekne misa. (...) Budem ja na misi. Uvijek budem kad ja dadnem misu.“ Na misnim slavljenjima izvan hodočasničkog vremena muslimani su u crkvi bili među katolicima. Oponašali su ih samo kada bi ovi sjedili ili stajali, ali nisu klečali za vrijeme pretvorbe kada katolici, u pravilu, kleče. O njihovim molitvama jedna kaže: „Ja bi, kad bi dođi, sjedila i molila svojim riječima Gospu da mi pomogne. Ali više sam slušala molitve i svećenika kada govori.“

Uz već spomenute obrede paljenja svijeća i molitava uz *crni kamen*, koje su uvijek iz islamske tradicijske i religijske baštine, može se pretpostaviti da su neki posjetitelji nekatolici izgovarali spontane molitve. Neke od njih su i upisali u *Knjizi posjetitelja* na str. 275. (preneseno je kako piše, s malim i velikim slovima bez gramatičkih ispravaka):

„Kakanj. Datum 29. IV. 1979. godine. [slijedi kratki tekst na arapskom] Posjetio sam Olovsku Božju Crkvu. O Smirena Dušo vrati se Gospodin Bogu srećna i njemu Budi. Dođi među Anđele i Nastani se u mome raju. Drug M. S.“<sup>66</sup>

Muslimani su se u različitim životnim poteškoćama obraćali franjevcima kako bi nad njima molili. Donosili bi djecu ili bi dolazili sami:

„Vodila sam jednom curicu [unuku] u crkvu. Bila mi bolesna. Vodili smo je u crkvu i [svećenici] držali su svoju molitvu. Bilo je strašno kada su držali molitvu. Sve sam plakala. I nisam sama išla. Išli su i drugi.“

„Bila je jedna M. imala je gutu na leđima i često je glava boljela. I ona je dolazila tu. Onda se s gornju stranu crkve ulazilo. Donosila se tisa pa se posvećivala. U kućama se držalo. Dosta naroda je donosilo djecu. U mene rodica dolazila s Hrvatima iz Borovice. Glava je boljela. I dva puta je dolazila i bilo joj je bolje. Najviše je dolazilo za Gospojinu.“

Spomenuti običaj dovođenja djece i molitve nad bolesnicima imao je jedan poseban obred koji su zvali *pod aljine*, ili, kako ga se naziva u nekim krajevima Bosne i Hercegovine, *stresanje svetih aljina*. Opis ovog običaja nisam uspio naći u pisanim dokumentima u olovskom svetištu.<sup>67</sup> Fra Bernardin Matić mi je kazivao kako je to bila česta praksa u olovskom svetištu, ne samo na Mlade nedjelje, kako su govorili pojedini kazivači, nego ovisno o životnim okolnostima zbog kojih se traži ova vrsta pomoći.

O ovom običaju iscrpnije mi je podatke dao fra Slavko Topić. Oni koji žele da se nad njima obavi ovaj obred dođu u sakristiju i tada „prvo skidam paramentu. I stavim to na tu osobu, zatim štolu, ja poljubim i ona poljubi, onda pas, i ja dotaknem osobu pasom, pa albu i izreknem blagoslov.“ Oni koji su odlazili *pod aljine* kazuju da su žurili: „Čim svećenik siđe s oltara, odma' moraš ići. On moli i stavi svete 'aljine i blagoslovi. To je mnogim pomoglo.“

---

<sup>66</sup> U Bosni i Hercegovini u pravilu se po imenu i prezimenu može razlikovati religijska i nacionalna pripadnost većine stanovnika, a osobito razlika muslimana i kršćana. M. S., sudeći ne samo po upisanom tekstu na arapskom, nego po imenu i prezimenu, najvjerojatnije je musliman.

<sup>67</sup> Jednom prigodom i sam sam kao župni vikar u Oštroj Luci i Boku, u okolici Orašja, doživio molbu jedne žene da obavim ovaj obred *stresanja 'aljina*. Kako nisam ništa znao o tome što me pitala, zamolio sam župnika za pomoć. On je jednostavno uzeo štolu i stavio ju ženi na glavu, izmolio Očenaš i učinio znak blagoslova.

## 8.9. Specijalizacija i reputacija olovskog svetišta

Svako svetište „mora steći reputaciju da posjeduje jedinstven karakter i nudi nešto što nije dostupno ni na jednom drugom mjestu s kojim se nadmeće za posjetitelje“ (Morinis 1992: 18). U starijim pisanim dokumentima olovsko svetište se pokazivalo kao specijalizirano mjesto za rješavanje raznih psihičkih bolesti i đavolskih opsjednuća zahvaljujući čudotvornoj slici Gospe Olovske. U novije vrijeme, fra Gabrijel Tomić se kao upravitelj svetišta osobito usmjerio na popularizaciju olovskog svetišta kao mjesta gdje rješenje mogu naći bračni parovi koji imaju problem s neplodnošću.

Fra Gabrijel je u svojim propovijedima i kazivanjima često isticao snagu Gospe Olovske u pomaganju ženama koje imaju problema sa začecima, a kao dokaz znao je isticati općepoznati primjer jedne muslimanke iz Olova, čije ime nikada javno nije spomenuo. Da svi znaju o kome se radi, potvrdili su i razni kazivači:

„E, je vala, nosila je [ime] u crkvu. Nije mogla imati djece. I donila nešto, ne znam valjda dimije ili košulju, i rodila sina. Jest vala, što jest, jest. I uvijek su ona i njezin rahmetli muž išli gore u crkvu, davali mise i priloge.“

Najčešće se rješavanje problema neplodnosti povezivalo s nošenjem odjeće na blagoslov. Naime, vjeruje se da je za rješavanje problema sa začecem nužno obavljanje ovog pobožnog čina. Zato su i katolici i muslimani donosili svoju odjeću na blagoslov.

Franjevci su mi u razgovoru potvrdili ovu priču i omogućili mi kontakt s osobom koju je spomenula kazivačica. U razgovoru s njom, njezinim sinom i sinovljevom ženom dobio sam potvrdu istinitosti spomenutog događaja, ali je njezina priča o načinu slanja i blagoslova haljina bila malo drugačija. Razgovor smo započeli pričom o njezinoj piti, koju je ona dan prije donijela u svetište. Tom pitom me je počastio upravitelj svetišta. Zato je svoje kazivanje započela sa smijehom:

„Jesam. Sinoć sam ja došla s taksijem. Uzela taksu, jer nisam imala djece tu, otišli u Sarajevo. To je meni jedna, kao, obaveza. Pravo da Vam kažem, ja nisam imala dugo djece. Pa, je bio ovdje jedan pokojni T. i D. On je umro, a oni [njegova obitelj] odselili su u V. Pa su oni nešto preko pokojnog fra Luje. Ma, šta ja znam, Bog je dao da se dijete rodi. Ja sam ga nosila i rodila. Ali [prije njegova rođenja] sva su mrtva djeca bila. I eto moj se [sin] rodio. A i da nije toga [rođenja sina] ja bi to radila, jer to je i moja svekrva radila i svekar. Oni su primali i goste. Svekar je volio da pije, ali se dobro slagao sa

svećenicima. Eto, to su radili svekar i svekrva, pa ja i moj muž, pa sada i djeca. [A što su uradili T. i D. prije nego je ona začela dijete?] Ne znam. Oni su uzeli moj veš i odnijeli. Ja ne znam. Ja sam to obukla. Bog je dao da se dijete rodi. Vjerojatno je to. Ja ne znam. Ja to poštujem. (...) I čula sam da je to velika svetkovina [Velika Gospa] i muslimani i dijelom Srbi, Hrvati, hvala Bogu, to i jest. Muslimani to jako poštuju. (...) Žene su dolazile, pa se kupale u toj banji i rađale djecu. Katolici kažu *Gospina voda*. To je sveta voda. Mi smo imali dosta prijatelja iz Vijake i tako sam od njih čula da je to sveta voda. Nose vodu, dolaze, dođu bosu.“

U arhivu olovskog svetišta ovaj slučaj je zapisan u knjizi *Djela Božja po Mariji* (1969: 9)<sup>68</sup>:

„Poslao prilog za crkvu, iz zahvalnosti, [ime], musliman iz Olova (službenik u trgovini). Naime, njegova žena, kako je imala nekoliko spontanijih pobačaja, obratila se Gospi za pomoć: poslala je rublje da joj se blagoslovi pred Gospinom slikom. Iza kako je to fra Lujo učinio ona je sretno rodila sina.“

Uz ovaj podatak, u istoj knjizi na kraju su umetnuta dva lista nenumeriranih stranica. Na dnu listova naveden je datum, 16. travnja 2006., kada su zapisani podaci o svjedočanstvima žena o rješenju njihovih problema s neplodnošću. Podaci su veoma šturi. Pišu samo imena žena, za neke mjesto stanovanja i spol djeteta. Prema ovom zapisu fra Gabrijela Tomića, upravitelja svetišta, sve imenovane žene rodile su djecu zahvaljujući zagovoru Gospe Olovske. Na kraju popisa imena stoji rukom napisano:

„Sve te obitelji koje su bile bez djece 6, 8, 9 i više godina. Po zagovoru Gospe Olovske – postale su majke – roditelji. Žao mi je da nemam više podataka o očevima ovih obitelji – koji su se utekli Gospi Olovskoj a i medicinske nalaze. Svejedno, to ne umanjuje zagovor Gospe Olovske. Ono što sam čuo to zapisujem.“

I tijekom istraživanja izvan Olova razgovarao sam o olovskom svetištu. Tako sam u razgovoru s jednim mlađim franjevcem iz središnje Bosne saznao da je i on savjetovao jednom mladom bračnom paru da učine zavjet Gospi Olovskoj zbog problema s neplodnošću i, prema njegovom kazivanju, dobili su dijete poslije učinjenog zavjeta u Olovu.

---

<sup>68</sup> „Ovaj zapisnik treba da posluži tome, da ne ostanu zaboravljena dobročinstva, koja prime pobožne osobe po zagovoru Gospe Olovske. Zahvalnost traži, da se ta dobročinstva zabilježe i predadnu budućim naraštajima na slavu Bogu i na čast prejasne Kraljice neba i zemlje. Svatko, tko je uvjeren, da je primio koju vanrednu milost (obraćenje zalutaloga grješnika, ozdravljenje bolesnika, smirenje u obitelji, zdravlje djece, smirenje savjesti itd.) neka dadne o tome u ovaj zapisnik pismenu izjavu uz potpis“ (*Djela Božja po Mariji* 1960: 3).

O posebnom zagovoru Gospe Olovske kod poroda najviše podataka i s najviše uzbuđenja kazivala je Janja Lekić. Janja je hodočastila oko četrdeset puta u Olovo, a 1992. bila je jedina hodočasnica. Njezina veza s olovskim svetištem osnažena je dok je radila kao dugogodišnja domaćica u svetištu. Janja je inzistirala da uz sve što je ona kazivala, a ponajviše uz kazivanja o „čudesima o porodu“, napišem da ona jamči za svaku riječ i za pomoć njezinoj kćerki i drugim ženama:

„Radila sam po cijeli dan i nemam vremena otići moliti. Radnici radili. I po osam radnika, kako se srušio dole kamen [zid ispod crkve]. Na koru je bila slika i odem u dvadeset do dvanaest u noći da izmolim krunicu prid Gospinom slikom da moja draga kćerka ima djecu. I Gospa je draga uslišala [fra Gabrijel je bio nazočan kazivanju i dodao da kćerka sada ima troje djece: dva sina i djevojčicu]. Gospa je dala da je moja kćerka, nerotkinja, rodila prvo dijete. Rodila je troje djece za pet godina.“<sup>69</sup>

U drugom razgovoru Janja mi je kazivala kako sigurno zna da je molila i učinila zavjet Gospi Olovskoj:

„Ja se ovdje kod Gospe zavjetuj i sve imaju djecu, najmanje dvanaest žena. Časna sestra [ime] kaže, 'moli mi se za moju nevjestu, nema djece'. I molim se, a ona [časna sestra] kaže mi: '[nevjesta] je i s drugim [djetetom] trudna.'“

Razmjena religioznih iskustava, prepričavanje predaja vezanih uz olovsko svetište i interkulturni utjecaji i međusobna prožimanja u raznim elementima tradicijske kulture događala su se izvan svetišta u domovima muslimana u kojima su katolički hodočasnici nalazili prenočište. Esezist i publicist Ivan Lovrenović (2002: 127), vjerojatno više po čuvenju nego po izvorima, navodi da

„po tradiciji, odavno uhodanoj u svim starim bosanskim katoličkim prošteništim, i Gospi Olovskoj dolaze ljudi i žene svih vjeroispovijesti, bez ikakva zazora i skrivanja. Fratri su upamtili i zapisali običaj što su ga redovito njegovale muslimanske domaćice, večer uoči Gospina blagdana. Mele bi prašinu po olovskim sokacima ispred svojih kuća kuda će

---

<sup>69</sup> „Ja sam sama išla [19]92. I ne mogu ići. Tako sam umorna bila, jer granate pucaju na Olovo. A ja samo kažem, 'Hvala ti, Kriste, što si mi život dao'. Pjevala tu pjesmu. I produžila. Dole, kada će se izaći na cestu, izađe policija. Ja kažem, idem u Olovo. I pustili su me. Onda mi reknu, nemoj ići kroz Olovo, granate pucaju. Kažu, idi priko vode, a ja se bojim više vode, nego granate. Nema žive duše u Olovu. Ja dođem i ja sam se napila *Gospine vode*, k'o da nisam išla pješe. *Gospina voda* je najbolja za oči. Kada sam došla u crkvu, bilo je jedno desetak-petnaest [osoba]. Evo, ovdje je došla jedna [muslimanka] što je bila kod mene izbjeglica sa dvoje djece, došla je i ima zaovu imala moždani udar i mora na operaciju. Ja ovdje rekla njezinom svekru, koliko god vas je ovdje dođite na svetu misu. I oni su došli i operacija uspjela. I ta njezina sestra kaže: 'Ja nikada u crkvu nisam došla ima dvaest pet godina i sada sve ostavljam i idem Gospi Olovskoj, to je naša Gospa.'“

prolaziti hodočasnici, a iznad kapidžika bi postavljale razne svjetiljke – da im bude čisto i *da im se vidi.*“

Muslimanke su čistile i postavljale svjetiljke na ulazu svojih dvorišta kako bi katolički hodočasnici mogli ući u njihove kuće i prenoćiti u noći uoči Velike Gospe. Neki hodočasnici su redovito išli istim domaćinima, dok bi drugi pojedinačno ili u skupinama tražili bilo koje slobodno mjesto gdje se moglo prenoćiti. Kod muslimana je jedan od ukućana bio zadužen za kontakt s gostima. O interakcijama katolika i muslimana izvan svetišta u Olovu bit će riječi u narednom poglavlju.

## 9. DIJALOG ŽIVOTA I DIJALOG DJELA KATOLIKA I MUSLIMANA U OLOVU

U prethodnom je poglavlju bilo riječi o religijskim interakcijama katolika koji nisu nastanjeni u Olovu i olovskih muslimana na olovskim kulturnim lokacijama, tijekom hodočasničkog vremena. Podatke o interakcijama tijekom hodočasničkog vremena između katolika koji u Olovo hodočaste iz drugih mjesta i olovskih muslimana nalazimo i izvan svetišta, u domovima muslimana. Dok se svakodnevni interreligijski dijalog u Olovu odvija i na drugim razinama: između katoličkih hodočasnika i muslimana Gornjeg Olova, dijalogu franjevac i olovskog imama, dijalogu franjevac i muslimana u hodočasničkom vremenu i svakodnevnom življenju, komunikaciji malobrojnih katoličkih stavnovnika Olova i muslimana.

### 9.1. Katolički hodočasnici u muslimanskim domovima

Katolički hodočasnici koji su dolazili uoči Velike Gospe sve do 1990-tih noćivali su u crkvi, vani oko crkve, ali i najveći dio njih spavao je u kućama muslimana Gornjeg Olova. Tijekom intervjua s jednom starom muslimankom i njezinim bratom o spavanju katolika u kućama muslimana, doživio sam njihovo oduševljenje. Oboje su živnuli, a kazivačica je gotovo uskliknula i, skoro u jednom dahu, izgovorila:

„Oj, Gospa! Je l' znate Vi to? Ova je kuća njihova bila. I ova i ona [pokazuje na susjedne kuće]. Sve. Mi na tavane gore. Prostremo sebi i fino. Oni [hodočasnici] nama izjutra isplaćaju. Mi ne bi. I ne govorimo kol'ko. Što oni nama danu [dadnu]. Nikad nam ništa nije falilo. I do danas se dobro slažemo. Moj je otac nama govorio, ostalo nas petero iza majke, i moj je otac i djed, oni su se uvijek slagali s upraviteljima. Moj bi babo [govorio]: 'Sine, djeco, slažite se s drugom vjerom. Oni će da pomognu od vašega djeta djetetu.' Toliko su oni valjda pamte to.“

Musliman iz Gornjeg Olova sjeća se svojih gostiju s kojima se i danas ponekad vidi, osobito ako oni hodočaste za Veliku Gospu. Kaže da se obraduje kada ih susretne, jer zapamtio ih je sve:

„Nama su uvijek dolazili isti ljudi iz Vijake. Meni prič'o rahmetli babo, konstantno su oni dolazili. Neke dvije sobe su uvijek bile rezervisane da oni prespavaju. Mi otiđi gore [u potkrovlje] spavati. Uvijek bili dobri i danas smo.“



„Prije ovoga belaja [rata devedesetih] kod nas su šokci bili redoviti. Sve se znalo u koju će kuću. I će se konji povezati. Ja sam donosio sijeno za vrijeme Gospe da imaju konji za jesti. [Zašto muslimani primaju katolike na spavanje?] Ostala je tradicija od kada se vadila ruda i kada su katolici bili višebrojni. Oni su bili glavni za vaditi rudu. Kaže da je 14 000 ljudi radilo u rudniku, tako kažu i otada su katolici spavali.“

U jednom od kazivanja kazivačica Sena Deginmerdžić istaknula je: „Dešavalo se da smo mi kad je Velika Gospa kupili sijeno na Bakićima. Naši hodočasnici su znali gdje je nama ključ stoji ispod daske, pred vratima. Oni bi ući u kuću, naloži vatru i stavi kafu“ (prema Karačić 2012). Dok druga kazivačica potvrđuje što je čula od rodbine:

„Oni su meni pričali kako su ovdje kad je Gospojina i da bi oni ispraznili kuću i da narod spava. I da su čitav život išli jedni drugima. I pričali za fra Luju kako je on njima dolazio, kako su oni tamo išli i kako su se dobro slagali.“

Iako je plaćanje bilo neobavezno, ipak su hodočasnici nudili naknadu za spavanje. U nekim kućama se redovito plaćalo. Međutim, neki domaćini muslimani izričito su odbijali naplatiti prenoćište. „Ja sam znala da mi po trideset osoba spava u kući. Nije se to plaćalo. Ne. Iz poštovanja nekoga prema komšijama.“

Muslimani sa sjetom kazuju o dolasku katoličkih hodočasnika u Olovo i njihovim druženjima koja su nekada znala trajati po cijelu noć.

„Prije rata svaka kuća je bila puna, a sada teško. Nema nikoga da dođe na spavanje. Rat je sve promijenio. Prazno Olovo. Uh, kako je bilo. Dušom bogato. Pa, po cijelu noć sviraj, igray, smij se. Ma, bilo sve k'o jedna duša. Eto, jedna duša.“

Po završetku rata devedesetih i kod obnove hodočašća, fra Berislavu Kalfiću došla je, kako ju je on nazvao, jedna „delegacija muslimana starih“ ponuditi svoje kuće za prihvatanje hodočasnika:

„Došli smo da javite s Vašega oltara da danas mi ćemo biti na misi i kad god mi ćemo biti na kapiji. Na početku mise ja sam rekao: 'Pozdravljam komšije, vjerne ovom svetištu. Vi ih ne vidite, ja ih vidim. Vi ih ne poznajete, ja ih poznajem. Prisjetite se i javite se prvom zgodom ovdje [u svetištu] koja je kuća u kojoj su vaši očevi, djedovi, pradjedovi dolazili. [Tamo gdje su dolazili] Potomstvo njihovo traži ponovno da se vraćate, otvorena su vrata. Kad sam rek'o vrata se ponovo otvaraju, čekaju vas, gdje su vaši stari bili i na Gospojinu

konačili. Kada sam rekao vrata su otvorena i čekaju vas, samo se javite, evo ovdje stoje među vama. (...) Bio je aplauz.“

O tim danima kada su spavali u muslimanskim kućama katolički hodočasnici iznose vlastita iskustva i dojmove o susretima s muslimanima:

„Fino su nas dočikali. Kolo smo igrali. Nismo mogli spavati. Svü noć smo igrali. Onaj di smo mi spavali imao tamburu. On sviraj, a mi igraj. Nije se plaćalo. A davao je 'ko je koliko 'tio. Ma, to je tako ljubazan svijet.“

Za prenoćiste nije bila određena cijena, ali se pristojnim smatralo domaćinima dati naknadu:

„Ostavilo se nešto novca jer bi naša domaćica pripremila doručak. A i da nije, mora se nešto platiti. Nisu oni [muslimani] tražili ništa, ali treba se, pošteno je nešto dati. (...) Mi bi išli zauzeti svake godine istu kuću jer tamo se i navikneš, a mi se ispjevamo po cijelu noć. Naš domaćin je svirao tamburu. Pa bi mi cijelu noć pjevaj i igraj. Bože moj, onako umorni i valja se sutra opet vratiti pješke kući. Ali, mi udri pjevaj i igraj s njima po cijelu noć.“

Neke su, međutim, muslimanske obitelji, u početku su primali novac, ali kako su kod njih redovito dolazili isti hodočasnici, kasnije od njih odbijale primiti novac. Objašnjavali su to već uspostavljenim prijateljskim odnosima, zbog kojih bi bilo neprimjereno naplaćivati konačiste prijateljima. Uz brigu za hodočasnike, muslimanski domaćini brinuli su i o konjima s kojima su, do sedamdesetih godina prošlog stoljeća, dolazili hodočasnici iz okolnih mjesta. U olovskom hodočašću muslimanska su djeca trgovala vodom. Naime, u vrijeme suša nije bilo vode i onda bi muslimanska djeca iznosila vodu na ulazu u Olovo i prodavala ju hodočasnicima.

Kontakti katoličkih hodočasnika i olovskih muslimana stvorili su prijateljske odnose i međusobno povjerenje koje se nije prekidalo ni u ratu. Dapače, tijekom rata neke muslimanske obitelji našle su utočište u domovima obitelji koje su kod njih noćivali tijekom hodočašća u Olovo. O tome je svjedočio i fra Berislav koji je i sam prevozio i smještao žene i djecu iz muslimanskih obitelji iz Olova u sela vareške općine.

„Ja sam u ratu bila u Vijaci. Ja imam dole jednu sobu [kod domaćina]. Ja sam imala ključeve od četiri kuće. Oni meni ne daju petkom da ja radim. Oni odoše kopati i daju mi ključeve. Kažu mi, samo ti nama napravi jelo. Moja mama bila sa mnom, ona imala

devedeset godina. Bio onaj ljekar. On je sve dolazio mojoj mami. Moja mama bila šećeraš. Osam mjeseci sam ja bila u Vijaci. I da nije ono puklo u Varešu, kaže meni onaj u HVO, 'nemoj ići s babom kući. Mi ćemo tebi odvesti i babu do vašijeh, ako se baš bude moralo ići.'“

Neke muslimanske izbjeglice, koje su tijekom rata bile u Vijaci, posebno ističu pomoć fra Željka Filipovića:

„Kad sam bila u izbjeglištvu u Vijaci ja nikako spavati. I kaže meni fra Željko, 'ti si kono vječito umorna.' 'Komšija, ja nikako ne spavam, sve brata sanjam.' U mene brat poginuo. Ubili ga u kući, on nije htio reći gdje mu je sin i ubili ga. I on meni kaže, 'ako tebi nije mrsko, mi utorkom molimo misu za mir, pa ti dođi da zato molimo.' 'Hoću', velim. I mi smo otišli tad i ja nikada više brata nisam sanjala.“

Kazivanja o odnosima olovskih muslimana i katolika, kao i katolika iz okolice Vareša s muslimanima koji su tijekom rata kao izbjeglice bili u njihovim domovima, dokazi su interakcija koje ne prestaju niti u ratu. Međutim, malo je pozornosti posvećeno ovim primjerima jer se nisu uklapali u tada dominante stavove po kojima „susjed ubija susjeda“. Nakon rata, neki susjedi koji su izbjegli nisu se protivili povratku svojih bivših susjeda, unatoč protivljenju službene politike. U središnjoj Bosni, kada je riječ o povratnicima Bošnjacima, „sami mještani, Hrvati, nisu bili neprijateljski raspoloženi prema njima i eventualnom povratku svojih bivših komšija“ (Bringa 1997: 7).

„U Bosni i Hercegovini bilo je mnogo primjera ljudi koji su pomagali žrtvama i na taj se način izlagali krajnjoj opasnosti, iako je to uglavnom nepoznato, zahvaljujući također stručnom podejnjivanju ili nepoznavanju ovih dokaza.“ (Baskar 2012: 67)

Zato se kazivači ne susprežu govoriti o olovskim, a neki i o vareškim, muslimanima kao drugačijim u odnosu na druge muslimane u Bosni i Hercegovini. Ustvari, ti drugi muslimani su oni s kojima oni ne kontaktiraju i više su pod utjecajem općeg javnog diskursa o međusobnim odnosima.

„Ovi ovdje muslimani i naši vareški muslimani. Ja njia [njih], da ti pravo kažem, Bože me prosti, ne razlikujem od naših [katolika]. Tako su ljudi. Spašavali nas, i rat kad je bio, spašavali nas. Ja nisam nikud bježala. Oni su nas spašavali.“

Sličan stav u svojim kazivanjima iznio je i fra Berislav. Pričao je kako je tijekom svojih posjeta raznim župama, ali i u inozemstvu, govorio:

„Svi muslimani na stranu, a olovski, muslimani Gornjeg Olova, na drugu stranu. [Zašto?] Zato što su ostali vjerni Gospinu svetištu. (...) I muslimani i danas govore: 'naši paroci', 'naša crkva' i 'naša Gospa'.“

U kazivanjima olovskih muslimana uočljivo je korištenje istih termina kao i kod katolika. Kada muslimani govore o umrlim muslimanima, onda uz ime kažu *rahmetli*, ali ako govore o umrlim katolicima uz ime kažu *pokojni*. Za svećenike koriste isti naziv kao i katolici – *parok*. Da je to svojevrsan znak prepoznavanja olovskih muslimana, svjedoči i fra Berislav Kalfić:

„U ratu sam doživio jedan napad na kuću. I kada je došla policija ispitivati o tome, pitali su me na koga sumnjam. Rekao sam im da znam da sigurno nisu Olovljani. Oni mene ne zovu popom nego parokom ili svećenikom. Ovi što su me napali rekli su 'pope, daj pare'.“

Katoličke hodočasnice, osobito iz okolice Vareša, znaju po završetku hodočašća zapjevati prolazeći kroz Olovo. Njihovo pjevanje nailazi na odobravanje olovskih muslimana.

„Kada prolaze za Veliku Gospu pjevaju, a meni drago. Ja im viknem, pjevajte, samo pjevajte. A, oni meni 'fala, neno, fala'. Mi izletimo uvijek kada one [katolkinje] zapjevaju. Gotov k'o naše muslimanske pjesme.“

Skupina od petero muslimana došla je u svetište 26. listopada 1995., dan nakon obilježavanja pedesete obljetnice mladomisničkog slavlja fra Bernardina Matića, kako bi podijelili dojmove sa slavjenikom i fra Berislavom, koji je zabilježio radost muslimana zbog toga što su čuli hodočasnice iz Očevije kako su propjevale kroz Olovo (*Kronika svetišta* 1995: 225):

„Došli su prenijeti svoje komentare, svoje ugodno raspoloženje i zadovoljstvo veliko za jučerašnje pjesme sa kojim pjesmama naše Očevke raspjevane prošle su pjevajući pokraj džamije, kao i kroz grad, Olovo – starinske narodne pjesme. Pa i dalje sve još ne prestajući pjevati i niz rijeku Krivaju. Tražili su ponavljanje posebno one pjesme 'Niz Olovo sitna kaldrmica'.“

Vjernost muslimana Gospinu svetištu i franjevačka otvorenost za dijalog platforma su za međurazinu dijaloga u olovskom svetištu – onu na kojoj hijerarhijski službenici jedne dijalogiziraju s laicima druge religijske zajednice, ali i lokalni hijerarhijski službenici ulaze u međusobne komunikacije.

## 9.2. Dijalog katoličkih svećenika i imama, „olovski model“

Dijalog hijerarhijskih službenika u manjim sredinama i na nižim razinama, u župama, parohijama i džematima, rijetko je u fokusu javnosti. Ipak, jedna od značajki dijaloga na ovim lokalnim razinama jest da

„raste broj svećenika i imama na cijelom području Bosne i Hercegovine, koji se ponašaju i uče vjernike tako da je istinsko pomirenje moguće, uz poštivanje vjerničke savjesti i prava drugih. Oni su zasada šutljiva većina koja se u političkoj nesigurnosti poslijeratnog i prijelaznog razdoblja ne može vidnije očitovati. (...) Mi katolički i pravoslavni svećenici i naši kolege imami imamo jedincatu šansu da pomirateljski djelujemo svaki u svojoj nacionalnoj, vjerskoj i župskoj zajednici, odgajajući vlastite vjernike i sunarodnjake. I to iz duboko vjerskih razloga vlastite religiozne baštine.“ (Zovkić 1998: 201)

Međureligijski dijalog između lokalnih svećenika, pravoslavnih i katoličkih, i imama u manjim sredinama ne odvija se na isti način i s istom željom za suradnjom. S jedne su strane, oni koji su angažirani jer shvaćaju svoju obvezu izgradnje dijaloga, a s druge strane, oni koji ne vide smisao u dijalogu. Razlozi za ovakve stavove su mnogostruki, ali možda su dva najistaknutija: nestručnost i predrasude. Ravnodušnost i negativni stavovi prema međureligijskom dijalogu rađaju se i zbog manjka stručnosti i nedostatka svijesti o potrebi ekumenizma i međureligijskog dijaloga (Ćorić 2011: 285).

Uz nedostatke stručne sposobnosti i znanja potrebnog za dijalog, tu su i razne predrasude iz kojih se rađaju uvredljivi govori lokalnih svećenika i imama, ali i karikiranje nekih vjerskih istina pripadnika drugih vjera:

„Ne bi se smjelo događati da katolički svećenici sve Srbe zovu četnicima ili svoje pravoslavne kolege lukavim bizanticima. Ne bi smjeli Bošnjake zvati balijama a sve njihove imame fundamentalistima. Mi Hrvati katolici ne želimo da nas pravoslavni svećenici i bošnjački imami nazivaju ustašama.“ (Zovkić 1998: 200-201)

Franjevcima u Olovu među prvim je susjedima i olovski imam. Dijalog franjevac i imama ima oblik dijaloga hijerarhijskih predstavnika na lokalnoj razini. U ovom dijalogu počiva jedna od važnih specifičnosti modela olovskog dijaloga. Naime, odnos franjevac i imama utječe i na dijalog između katolika i muslimana, za život u duhu otvorenosti i dobrosusjedstva. O ovome kazuje i fra Gabrijel:

„Prolazili imam i ja s nekog prijema i bila je zima. Klizavo. Uzeo ja njega 'vako ispod ruke. I dok smo prolazili kroz Olovo vidjeli nas neki ljudi tako kako zajedno idemo. I kažu nam: 'Ništa se mi ne bojimo dok vidimo da se vas dvojica držite ispod ruku. Imamo nadu za bolji život i u Olovu i u cijeloj Bosni i Hercegovini'.“

Dijalog franjevac a i olovskog imama odvija se u kontekstu dijeljenja životnog prostora kao mjesta susretanja i komunikacije. Njegova važnost proizlazi iz toga što on na nižoj razini reflektira međureligijska nastojanja viših hijerarhijskih struktura, ali i iz toga što aktivnije i vidljivije prakticiranje dijaloga na nižim razinama duhovnih struktura ima velik utjecaj na vjernike i predstavlja poželjan model ponašanja. Općenito uzevši, „lokalni autoritet ne mora biti velik, ali može biti veoma značajan“ (Barišić, S. 2006: 278).

Dijalozi hijerarhijskih službenika na nižim razinama ne zauzimaju značajniji prostor u javnom diskursu. Pozornost javnosti, osobito medijska, usmjerena je na aktivnosti Međureligijskog vijeća Bosne i Hercegovine i kontakte lidera religijskih zajednica o kojima se, u pravilu, redovito izvješćuje u središnjim informativnim emisijama. Na mrežnoj stranici Vijeća<sup>70</sup> trude se i često stavljaju i obavijesti o aktivnostima u koje su uključeni lokalni svećenici i imami.

Problem u interreligijskim interakcijama na razini džemata, parohija i župa nije samo u tome što Islamska zajednica i Srpska pravoslavna crkva u BiH nemaju službenih dokumenata koji njihove službenike vežu u savjesti, nego što nema konkretnih uputa i prijedloga ni u Katoličkoj crkvi. Zato se u manjim sredinama dijalog odvija prema vlastitim stavovima i afinitetima pojedinih imama i svećenika. Na nižim hijerarhijskim razinama, međureligijski dijalog više je stvar slobodnog izbora i opredjeljenja za dijaloške aktivnosti imama, paroha i župnika, nego što bi se tu radilo o komunikacijama razrađenim i usmjeravanim iz vrha hijerarhijskih struktura. Iz vlastitog mi je župničkog iskustva poznato da se na razini Nadbiskupije često govorilo o potrebi dijaloga i važnosti kontakata s pravoslavnim svećenicima i imamima, ali nitko nikada nije konkretno izrekao u kakvim oblicima bi se takvi odnosi trebali razvijati.

Olovski model dijaloga franjevac a i imama, a ranije i pravoslavnog svećenika, može se pratiti prema malobrojnim pisanim podacima zabilježenim u arhivu olovskog svetišta. U *Kronici svetišta Majke Božje* u Olovu nalazi se nekoliko podataka iz kojih se mogu iščitati

---

<sup>70</sup> <http://www.mrv.ba/>

namjeravani i ostvareni kontakti u različitim prigodama. Prvi je pisani trag o interreligijskim kontaktima olovskih franjevaca s pravoslavnim svećenikom u *Kronici svetišta* (1980: 71), gdje je zabilježeno:

„Dne 4. svibnja umro je predsjednik države, Josip Broz Tito. Po naredbi biskupa trebalo je zvoniti mrtvački na početku sprovoda 8. V. u 12 sati. Prije toga usaglasio sam se s pravoslavnim parohom, te su se zvona glasila i na našoj i na pravoslavnoj crkvi.“

Mnogo je više podataka o međusobnoj komunikaciji između olovskih franjevaca i imama. Kontakti su veoma živi tijekom organiziranih ili neorganiziranih susreta, kod uzajamnih čestitanja vjerskih blagdana i drugih svečanosti. Fra Bernardin Matić piše da nije mogao ići na otvaranje džamije. Kao razlog izostanka navodi činjenicu da se otvaranje džamije događalo u nedjelju, a on je u isto vrijeme morao ići slaviti mise u susjednom mjestu. O tom događaju u *Kronici* (1985: 107) fra Bernardin je napisao:

„Opet mi je promakla prigoda ekumenskog susreta! Dobio sam poziv Džamijskog odbora iz Kamenice u Crnoj rijeci (kod Nišića) da danas budem njihov gost u povodu svečanog otvaranja novosagrađene džamije. (...) Ovaj poziv je značio i izvjesno izmirenje nekadašnjeg područja Sefer-paše (koji je izdao nalog da se olovska crkva zapali) i naše crkve. Stoga sam poslao pismo sa željom da se javno pročita, što je izgleda i učinjeno.“

Najviše kontakata imama i franjevaca događa se kod posjeta za vrijeme proslava pojedinih vjerskih blagdana. U Olovu su se kontakti događali i tijekom rata. U *Kronici svetišta* (1993: 186) u izvješću o proslavi Velike Gospe stoji da među nazočnima „bijaše, također, i olovski hodža gosp. Avdo Velić.“

Fra Berislav Kalfić, upravitelj svetišta prije i tijekom posljednjeg rata, pomno je bilježio susrete religijskih predstavnika u Olovu i njegovoj okolini, ne propuštajući zapisati i službene i neslužbene kontakte. Tako fra Berislav (*Kronika* 1992: 165) bilježi prvi susret prigodom tzv. referendumskog pitanja o neovisnosti Bosne i Hercegovine, održan 19. siječnja 1992., na kojemu su uz političke predstavnike sudjelovali i

„predstavnici vjerski: fra Berislav Kalfić, upravitelj svetišta Gospinog – Olovo. Zatim, gosp. Avdo Velić, hodža – imam džemata Olovo i otac Slavoljub Vukotić, paroh olovske parohije 'Usekovanje sv. Jovana'.“

Nekoliko mjeseci kasnije (ibid. 166) piše: „Ramazanski Bajram. Otišao sam čestitati praznik gosp. Avdi Veliću, hodži-imamu olovske džamije.“ Fra Berislav i efendija Avdo

snažno su se angažirali u političkim aktivnostima predratnih i ratnih godina, pravdajući to potrebom pojašnjavanja političke situacije:

„Upriličen je odlazak na teren na područja mjesnih zajednica olovske općine. (...) Odlazak u svrhu prigodnih govora i poziva mjesnom stanovništvu, muslimanima i katolicima-Hrvatima, u ovim zakrvavljenim vremenima da čuvaju (i sačuvaju!) dosadašnji suživot jedni s drugima – u slozi i miru, da ne nasjedaju pogubnim programima nekih stranačkih poziva i planova na 'dijeljenje Bosne'; na podjelu Bosne i Hercegovine. Jednom riječju, da ne nasjeda nitko politici nekih 'narodnih vođa' na mržnju, na zavađanje, na zavodjenje i pozive na rat u kojem treba zatrti (genocidom!) posve 'onog drugog' tako, da se homogenizira 'svoj narod'. Ova inicijativa organiziranja i odlaska na terene došla je od olovskih društveno-političkih organizacija, kojom inicijativom upoznali su i pozvali na suradnju i nas predstavnike vjerskih zajednica.“ (ibid. 169)

S fra Berislavom sam obavio i dva intervjua u župnoj kući u Vijaci, gdje je bio premješten nakon službe u olovskom svetištu. Tijekom naših razgovora često se pozivao na zapise iz *Kronike*. Opširnije mi je pričao o vlastitoj angažiranosti u aktivnostima oko toga da je „našem narodu [Hrvatima] trebalo objasniti što se događa“.

U Olovo su 2000. došli sadašnji imam Esad Pepić i fra Gabrijel Tomić kao upravitelj svetišta. Ubrzo po dolasku uspostavili su kontakt. Zajednički susreti u raznim prigodama proslave državnih i vjerskih blagdana bili su poticaji za izgradnju prijateljskih odnosa.

O međusobnim odnosima franjevac i olovskog imama ima nekoliko televizijskih izvješća. Među njima je prilog Kadira Plećana, novinara bosanskohercegovačke televizije (BHT), emitiran na Božić, 25. prosinca 2009., u 19:00 sati u središnjem dnevniku, pod nazivom „Međureligijska suradnja u Olovu“.<sup>71</sup>

„U svetištu Gospe Olovske božićna radost tradicionalno je podijeljena sa komšijama Bošnjacima. Domaćin, upravitelj najstarijeg marijanskog svetišta na Balkanu, kao i proteklih deset godina svog boravka u Olovu nastavio je tradiciju božićnih prijema za predstavnike političkog, javnog i društvenog života. U priči o međusobnoj saradnji i pomaganju, ipak posebno mjesto zauzima prijateljstvo sa glavnim imamom Medžlisa

---

<sup>71</sup> Kadiru Plećanu zahvaljujem na darovanoj kopiji emisije i popratnoj dokumentaciji u kojoj stoji da je radni naslov ovoga priloga „Sklad različitosti – olovski recept za suživot“. Inače, Kadiru zahvaljujem što mi je pronalazio kazivače, pisane izvore, darivao knjige o Olovu i, osobito, što me upoznao s šejhom Azmirom i njegovim dervišima u Varešu.



islamske zajednice Olovo, koji svojim, također desetogodišnjim iskustvom boravka u Olovu, potvrđuje sklad različitosti kao recept za ljepši i sretniji život. [Efendija Esad Pepić]: 'Grad u kojem nas je Bog odredio da boravimo, da u tom gradu promičemo, pozivamo, govorimo o ljubavi među ljudima, o pokornosti Bogu, o pomoći čovjeku i nadasve o zbližavanju u ovim bosanskim različitostima da budemo jedni drugima što bliži, što iskreniji i što korisniji.' U ovom teškom vremenu samo zajedničkim naporima mogu se pobijediti brojni problemi. Buduće generacije moramo učiti da je zajedništvo recept za ovu zemlju, da iza svake teškoće dolazi olakšanje. [Fra Gabrijel Tomić]: 'Gledajući našu Bosnu kakva je: poharana, razvaljena, obeščašćena. Pogledajte, zato ja onu sliku držim ondje: 'Bosna se ne voli bez boli'. Ako ja nešto volim, ja sam onda sposoban i pretrpjeti za ono što volim. Ali, usprkos tome svemu. Mora, Bosna će donijeti, roditi, osposobiti, odgojiti ljude koji će je voliti makar ona bila ovakva.' U tom zadatku na tom putu treba, kažu nam sagovornici, raditi svi. Prije svega roditelji, učitelji, odgojitelji, profesori. Kada bi primjera poput olovskog, gdje građani u šetnji ruku pod ruku mogu vidjeti svoje vjerske prvake bilo više, budućnost bi nam bila puno izvjesnija. [Fra Gabrijel Tomić]: 'Kaže kad smo vidjeli vas dvojicu da idete ispod ruke onda smo vidjeli da Olovo ima budućnost. Evo jedan primjer. Mi smo evo i sad ispod ruke.' U skladu različitosti u hodu prema ljepšoj i skladnijoj budućnosti dvojica vjerskih prvaka žele uskoro vidjeti i pravoslavnog svećenika. Uslovi zato postoje, kao i potreba za njegovim stalnim boravkom u Olovu.“

Ono što u navednom prilogu nije bilo spomenuto, a na snimci se jasno moglo vidjeti, jest da je imam u svetište došao sa suprugom i njihovo troje djece. To mi je bilo prvi puta doživjeti i uopće saznati da neki imam dovodi svoju suprugu i djecu na čestitanje blagdana katoličkim svećenicima. U pravilu, ako imami dolaze, onda su sami ili u društvu drugih muških predstavnika islamske zajednice. Tako je posjet imama s cijelom njegovom obitelji olovskim franjevcima još jedna specifičnost olovskog modela međureligijskog dijaloga. Imam Pepić, dolazeći u svetište sa svojom suprugom i djecom, gradi i prenosi dobrosusjedske odnose i na svoju djecu, učeći ih živjeti s drugima i drugačijima (Martić 2012: 162).

Imam Pepić, kao i njegov prethodnik, dolazio je i na misna slavlja. Kada je 1. svibnja 2010. prisustvovao na misi, tijekom euharistijskog slavlja stajao je uz svećenike koji su koncelebrirali. Upravitelj svetišta, fra Gabrijel Tomić, u pozdravnom govoru zahvalio je olovskom imamu na dolasku te je pozdravio i „ostale susjede muslimane koji su ovdje s nama i među nama. Vi ih ne poznajete, ali ja ih znam. Hvala i svima njima koji su donijeli darove

za našu proslavu“ (Belaj i Martić 2014: 70). Imam je nakon euharistijskog slavlja ostao na ručku sa svećenicima i sjedio je za stolom do kardinala Puljića.

Fra Gabrijel mi je tijekom naših razgovora nekoliko puta rekao da mu se ne sviđa izraz „suživot“ kada se govori o načinu komuniciranja i zajedničkog življenja katolika i muslimana. Termin suživot označavao bi, prema fra Gabrijelovu mišljenju, paralelno korištenje zajedničkog životnog prostora, a u Olovu se ne radi o paralelnim svjetovima katolika i muslimana koji istovremeno supostoje svaki za sebe, nego je riječ o interakcijama po kojima, kako reče fra Gabrijel, „[m]i ne živimo jedni kraj drugih. Mi živimo jedni s drugima“ (Tomić prema Karačić 2012).

Za olovski primjer odnosa između nižih hijerarhijskih struktura u Bosni i Hercegovini može se reći da, za razliku od njihovih institucijskih središnjica, i za imama i za upravitelja svetišta međureligijska suradnja i dijalog nisu dijelom nekog mirotvornog i diplomatskog projekta, već se konkretiziraju i baštine u stvarnosti svakodnevice (Belaj i Martić 2014: 70).

Na dijalog između imama i franjevca zasigurno utječu i iskustva olovskih muslimana koji svojem imamu kazuju o svojoj povezanosti s katoličkim svetištem i Gospom. I imam Pepić uvažava stavove svojih vjernika:

„Ono što je ovdje upamćeno i što uslijed ove savremene komunikacije ne daje draž, zasigurno, ni Olovskoj Gospi, i ovdje živi taj jedan žal za tim vremenom što nema više noćenja, tih musafirluka, tih vrijednih hodočasnika koji su dolazili bez auta. (...) Ja, kao imam olovske džamije, često slušam od mojih džematlija, muslimana, taj period dobrodošlice katoličkom puku, koji je bosonog, iskrvarenih tabana dolazio da oda dužno poštovanje svetoj Mariji, da su muslimanske kuće bile otvorene, bez ikakve naplate, već se dijelila radost naših ljudi oko olovske džamije da ugoste svoje sunarodnjake, svoje prijatelje, poznanike, katolike na dan Velike Gospe.“

U slučaju olovskih franjevaca i imama, dijaloška je inicijativa obostrana. Podjednako iniciraju međusobne susrete u raznim prigodama. U svoje zadatke ubrajaju i brigu za pravoslavnu crkvu u Olovu, u kojoj još uvijek nema svećenika. Kada je 2013. fra Ilija Božić, sadašnji upravitelj svetišta, dao urediti noćnu rasvjetu u svetištu, isto je kasnije učinio i imam Pepić dajući osvjetliti džamiju. Imam mi je kasnije u telefonskom razgovoru rekao da je gledao svjetlom obasjanu katoličku crkvu i džamiju, te je došao na ideju predložiti općinskim vlastima da postave rasvjetu i kod pravoslavne crkve. Medžlis islamske zajednice u Olovu

darovao je svjetiljke, lokalna tvrtka za elektrodistribuciju je preuzela podmirenje troškova električne energije, i sada u ovom gradiću noću „obasjane su sve tri naše bogomolje“, kako reče imam Pepić.

### 9.3. Interakcije franjevac a i muslimana u Olovu

Međureligijski dijalog u manjim sredinama odvija se i između lokalnog svećenstva i laika – pripadnika drugih religijskih skupina. Olovski franjevci su bili u stalnim i intenzivnim interakcijama i s pravoslavnim stanovnicima dok se oni nisu 1990-tih iselili iz Olova. O nastojanjima franjevac a da održe kontakt s pravoslavnim svjedoče pokušaji fra Berislava Kalfića i onda kada je Olovo bilo podijeljeno na „Srpsko Olovo“ i „Muslimansko Olovo“. Ta se podjela „dogodila između 14. i 17. ožujka 1992. i granica je uspostavljena u samom središtu grada, kod hotela Akvaterm“ (*Kronika* 1992: 166). U međuvremenu se granica podjele promijenila, jer su se snage srpske policije povukle iz grada i postavile barikade u Olovskim Lukama, mjestu na samom ulazu u Olovo. O tome, ali i o nastavku međureligijskog dijaloga, svjedoči zapis od 26. travnja 1992. u kojemu je fra Berislav zabilježio (ibid. 167-168):

„Na ovu nedjelju ove godine je bio pravoslavni Uskrs. Upravitelj svetišta (fra Berislav) otišao je u Bjeliš (10 km od Olova prema Kladnju!) čestitati Uskrs prijatelju pravoslavcu Miroslavu Matijaševiću i njegovoj obitelji. Također, i u Olovskim Lukama: Radanu i Dobri Dobriću i njihovim obiteljima. [na srpskom nadzornom punktu] Bijaše prijateljski doček. I velikodušno data 'dozvola' za neograničeno moje kretanje 'njihovom teritorijom'. Htio sam posjetiti i pravoslavnog popa (o. Slavoljuba Vukotića) – isto čestitati i njemu i njegovoj obitelji Vaskrs. No, rekoše mi da je on napustio Olovo prije nekoliko dana.“

Odmah na početku rata otežan je pastoralni rad olovskog svetišta na filijali u Oćeviji, jer je porušen most. Tada je fra Berislav, kada bi išao u Oćeviju, morao pješaćiti po pet kilometara od mjesta do kojeg se moglo doći automobilom. Fra Berislav je kazivao da je ostavljao automobil „u dvorištu kuće Slobodana Markovića, pravoslavca – Srbina, koji je ostao u svojoj kući živjeti sa svojim komšijama muslimanima.“

Interakcije franjevac a i susjeda muslimana konstanta su u svakodnevnim redovitim, ali i u izvanrednim događajima, pa i u onim ekstremnim poput ratnih uvjeta. Među tim interakcijama mnoge se odvijaju u religioznom kontekstu, budući da muslimani traže

određene religijske prakse od svećenika u svetištu. Franjevci, jedini nemuslimanski stanovnici u Gornjem Olovu, sa svojim susjedima muslimanima ostvaruju svakodnevne kontakte specifične za kontekst komšiluka u kojemu se dijalog djela i dijalog života isprepliću.<sup>72</sup>

### 9.3.1. Dijalog religioznog iskustva muslimana i franjevaca u olovskom svetištu izvan hodočasničkog vremena

Franjevačka ukorijenjenost u bosanski društveni kontekst, njihova opće poznata gostoljubivost i sposobnost prilagođavanja različitim povijesnim okolnostima najveći su ulog pomoću kojega franjevci ostvaruju međureligijske interakcije. Može se reći da to čine jednako s hijerarhijskim službenicima i s laičkim pripadnicima različitih religijskih skupina. Tako se događalo da su ovi posljednji od franjevaca tražili razne pomoći, o čemu svjedoči zapis u *Kronici* (1980: 71):

„Dana 22. svibnja 1980., u smislu srednjevjekovne tradicije – po kojoj su pred gvardijanom olovskog samostana sklapali važni ugovori – došlo je dvoje mlađih Roma (Cigana) iz Vlasenice i zamoli da u olovskoj crkvi polože zakletvu da će poboljšati i učvrstiti svoj bračni život. Naime, oni su već par godina u braku, imaju i djecu, ali je bilo dosta svađe, udaranja, bježanja pa i dužeg perioda faktične rastave. Supruga predlaže neka se suprug zakune da neće u jednoj prigodi popiti više od dvije čašice konjaka odn[osno] dvije flaše piva te ni u najvećoj ljutnji da neće udariti više od dva šamara (!) njoj, a ona će se zakleti da neće bježati od kuće i da će poštivati njega. (...) Zatim sam im dozvolio da pred upaljenim svijećama izraze svoju želju i odluku, koja je u biti dobra makar da u pojedinostima izgleda smiješna. (...) Iza kako su se malo pomolili Bogu (na svoj način) i dali mali prilog za crkvu, otišli su zadovoljni.“

---

<sup>72</sup> Tijekom obavljanja župničke službe u Vogošći živio sam u kući čiji su prvi susjedi bili pravoslavci. Veoma često smo pomagali jedni drugima kako smo mogli. Svoje osobne kontakte s nekim pravoslavcima ostvario sam tako da sam im bio *polaznik* na Božić (7. siječnja), koji se slavi po julijanskom kalendaru. Tijekom božićnog blagoslova obitelji pozivale su me i pravoslavne obitelji kako bi im blagoslovio stanove. S muslimanima sam imao razne kontakte, osobito s jednom obitelji s kojom sam se sprijateljio. Za mojih šest godina boravka u Vogošći, od njih sam pet puta na dar dobivao dio kurbana. Domaćica iz ove obitelji redovito je davala novčane priloge, osobito za Božić i Uskrs, za kićenje kapele i župne kuće. I s drugim muslimanima sam imao višestruke kontakte. Od kolovoza 1998. do veljače 1999. župnu kuću i mene osiguravala je policija, a onda i prigodom raznih katoličkih blagdana. Kada sam se bolje upoznao sa susjedima, a policajci došli osiguravati kuću i 2000. za Uskrs, jedna susjeda muslimanka naišla je i upitala policajce što više tu rade te im je rekla: „Hajte vi kući. To je naš pop i mi ćemo ga čuvati.“ Kada je jedna skupina mladića nekoliko puta prolazila pored kuće i psovala mi „majku četničku“, sami susjedi muslimani su intervenirali i ljutito tražili od tih mladića da me prestanu provocirati.

Otvorenost franjevacu interreligijskim interakcijama i njihovi kontakti stvaraju prijateljske odnose s pripadnicima drugih religijskih skupina. Takvi odnosi pridonose zamagljenju granica i nekim praksama koje su rijetkost i u međureligijskim interakcijama. Tijekom istraživanja saznao sam za četvoro ljudi koji su zvonili na crkvi. Ustvari, to su bila dva bračna para koji su, ukoliko su franjevci morali izbivati iz svetišta, dolazili zvoniti: već spomenuta Naila Smailović, njezin muž i još jedan mlađi bračni par. Ova druga muslimanka govorila je o interakcijama s franjevcima, ali nije željela da se spominje njezino ime.

„Ja sam ovdje došla 1982. gore kod nas [gdje je živjela prije udaje] nema Hrvata. I kada sam ja ovdje došla i vidjela hrvatski živalj, ali i ovdje je hrvatskog življa malo bilo. I kad sam ja vidjela crkvu. Ja sam gore odrasla sa Srbima. Ja kad sam ovdje došla, prvo što je bilo, mi nismo vode imali. A, bio je onda Janja i Bernardin, njih dvoje je bilo i ja sam kod njih išla na vodu. Oni su mene kao sažaljevali, imala sam malu djecu. Od mene su mlijeko kupovali. Ja imala kravu. I njima je to k'o žao bilo. I kod njih sam ja tamo prala veš. I tako sam se ja s njima zblížila. I oni su meni dolazili i ja sam njima sve išla. Što god je trebalo da se radi u crkvi ja sam išla, pomagala. Ja u crkvi sve znam, men' se čini đe je koja pukotina. I onda sam ja plaćala mise za djecu i nosila djecu na misu. Ovaj stariji je bio bolestan. Meni je to bilo k'o jedna kuća. Sve što je trebalo ja sam tamo radila, pomagala. I kada je Bernardin otiš'o u samostan doš'o je Berislav. On je s nama bio k'o jedna kuća. Znači, sve što je trebalo. On je doš'o 1988. On je petnaest dana iš'o na kontrolu im'o ono kuk bolestan. Mi smo spavali, ja i moj muž smo spavali u kući i čuvali u crkvi. I poslije rata smo bili kod svekrve u kući i ostavi djecu, a mi spavaj u crkvenoj kući. I imala sam ključ. Bilo ko da je treb'o doći ja vidi i nosi ključ. I triput se zvonu.“

Kazivačica je govorila o svojim prvim iskustvima kod zvonjenja.

„Sad se nešto ne mogu sjetiti kako je to bilo prvi puta. (...) I Berislav je poslije došao i kada je imao udes i morao ići na kontrole u Hrvatsku. I tada sam ja prvi puta počela zvoniti i nisam baš odmah znala. Poteško je zvono prvi put. Sada sam bolesna, ali kad bi ozdravila sutra bi' odma' zvonila opet.“

Muslimani tijekom hodočasničkih dana u pravilu ne ulaze u ograđeni dio svetišta i crkvu. Franjevci su u nekim zgodama znali slaviti mise samo za muslimane i izvan utvrđenih termina:

„Rakiju mi pekli. U mene u zaove kćerka zaglavila [imala prometnu nezgodu]. Smrtno ugrožena. I otišla ja tamo Gabrijelu, dao Bog da je čo'ek kod kuće. Dajte jednu misu za jednu curu. Pita ima li vas koliko. Ma kažem ima nas puno, pečemo rakiju. I svi smo mi

išli slušati misu. I cura je hvala Bogu [kucnu u drvo i doda to znači hvala Bogu], dobro je.“

Muslimani su dolazili u olovsko svetište tijekom raznih kršćanskih blagdana. Posebno ističu da su dolazili na Cvjetnu nedjelju kada se blagoslivljaju grančice, kako bi blagoslovljene grane nosili i držali u svojim domovima. Ukoliko sami nisu bili na misi Cvjetne nedjelje, traže od katolika da im dadnu grančice tise i/ili jele, koje se u ovom kraju nose na blagoslov. Muslimani rjeđe dolaze na misu na Bogojavljenje kada se blagoslivlja voda i sol, ali veoma često od katolika traže blagoslovljene soli i vode. Jedna od kazivačica mi je rekla da znaju malo blagoslovljene vode i soli stavljati u hranu, da su od katolika čuli da je to dobro.

Uz već navedeni pobožni čin blagoslova *ispod aljina*, u svetište katolici i muslimani donose i ostavljaju neki dio odjeće da prenoći u crkvi ili donose odjeću samo na misu i potom ju oblače odmah po dolasku kući, jer „dobro je što prije kada se dođe iz crkve“ obući odjeću koja se nosila na blagoslov. Odjeću bi svećenik u pravilu blagoslivljao moleći propisane molitve za blagoslov pojedinih predmeta, ali neki upravitelji svetišta su spontano molili nad odjećom i obvezno blagoslivljali blagoslovljenom vodom čineći znak križa nad bolesnikom ili odjećom.

Pojedini muslimani dolaze i na duhovne razgovore o svojim egzistencijalnim problemima. U jednom od kazivanja fra Bernardin mi je spomenuo i pravoslavne koji su dolazili na razgovore. Među njima je bilo i pripadnika komunističke partije. Oni su dolazili u tajnosti zato što im je pogodovala skrovitost i mala cirkulacija ljudi oko svetišta. Fra Bernardina se najviše dojmio dolazak jedne pravoslavke koja je poslije razgovora s njime sama u crkvi provela mnogo vremena. Ova praksa je na tragu interakcija poznatih i u drugim katoličkim svetištima koja posjećuju i muslimani.

„Prema svećeniku, to nisu ispovijedi u strogom smislu te riječi, ali on također naglašava da imaju nešto zajedničko s ispovijedi. Kakva god bila narav interakcije, susret završava molitvom koju izgovara svećenik, koji također čini znak križa.“ (Albera i Fliche 2012: 113)

Uz razne interakcije ostvarene u okviru religioznog iskustva, međusobna komunikacija događa se i u svakodnevnom *komšijskom* kontekstu.

### 9.3.2. Svakodnevne interakcije franjevac a i muslimana u Gornjem Olovu

Dolazak i odlazak na kavu dio je svakodnevn e komunikacije međ u susjedima u Bosni. Već je spomenuto da je jedna muslimanka svakodnevna gošća na jutarnjoj kavi s domaćicom i upraviteljem svetišta. Olovljani se s franjevcima susreću i u drugim prigodama, kada se na kavu ide i kod čestitanja vjerskih blagdana. Tako piše i u *Kronici* (1992: 166):

„Ramazanski Bajram. Otišao sam čestitati praznik (...) u svoje ime i u ime subrata fra Bernardina Matića. Čestitati također i najbližim komšijama: Ramizu i Aliji Čamdžić, Mehi Halilović (njihovim obiteljima), kao i dvije još kuće Brkića (kod džamije).“

Muslimani, prvi susjedi olovskog svetišta, redovito su sudjelovali u čišćenju crkve i okoliša, kao i u božićnom kićenju crkve. Iz popisa radnika u akciji prenošenja crijepa iz crkvenog dvorišta do kuće u svetištu vidljivo je da je sudjelovalo šestoro muslimana i četvero katolika. Među muslimanima bio je i jedan dječak, koji je tada išao u prvi razred osnovne škole i „nosio je po tri crijepa“ (*Kronika* 1996: 239).

Aktivnosti za vrijeme građevinskih radova u i oko crkve bile su prigoda za mnoge interreligijske i interetničke odnose. Jedan od problema tijekom obnove bio je i nedostatak vode. Tada su za nabavku vode bili angažirani mlađi muslimani i za taj su posao bili plaćeni. Jedan susjed musliman o tome govori: „Nije bilo bunara i vode kada se gradila kula. I mi bi donesi vodu i zna se koliko košta bure da se nanese. I ja i moje sestre nanesi vodu odozdola s rijeke. I oni nama plati.“

Jedan musliman trgovac u svojem kazivanju isticao je gostoljubivost franjevac a kada bi poslovno dolazio u svetište:

„Nikada ja nisam dovez'o robu, dok sam radio u trgovini, nisam mogao izaći iz kuće, bez obzira koja postava bila, što ne bi bilo ili kafa ili ona [uz smijeh: znali smo obojica što znači 'ona' – rakija] jedna s nogu. Ili piva. Nikad. Ja ne znam kako bi to pomišlj'o. Ali uvijek sam bio lijepo dočekan.“

Muslimani kao izraz dobrosusjedskih odnosa i raspoloženosti franjevac a da pomognu vide i mogućnost korištenja prostora svetišta za parkiranje njihovih automobila, ali i automobila njihovih gostiju:

„Eto, vidiš, u nas usko, nema se gdje parkirati. Fratar kaže, eto vidiš i znaš što je Crkvište, ali on [fratar] uvijek kaže: 'Ko god dođe tu, nemojte se ustručavati, ne morate se javljati da je to vaš neko. Nek ostavlja auto, parkira.' Stvarno, u nas je povezano.“

Franjevci su imali i jedan komad zemlje ispod crkve koju su besplatno davali na korištenje muslimanima:

„Ja sam gore radio onu zemlju. To je crkvena zemlja. I oni meni kaži, 'dok se to može raditi, ti ćeš gore raditi.' Valjda će početi nešto graditi pa se sada ogradio. Ma, bilo je i nekih što su prodavali pa se muzika pusti tokom mise. Pa, ja iš'o, upozorav'o. Nemoj to.“

Muslimani Gornjeg Olova isticali su važnost održavanja mira tijekom boravka hodočasnika. To se odnosi kako na spomenuto upozoravanje na mir potreban za slavljenje mise, tako i na čuvanje mira među trgovcima koji su na uskom putu do svetišta postavljali svoje štandove. Improvizirani stolovi zakrče put do svetišta, tako da je ponekad teško proći i pješice.

Kazivači ističu da fratri redovito dolaze na sprovode – *dženaze* gornjoolovskih muslimana. Franjevci sami taj čin smatraju svojom komšijskom obavezom, ali i prijateljskom gestom. Njihov dolazak na sprovode muslimani veoma cijene i ističu kao jedan od važnih elemenata dijaloga:

„Ma, eto kako smo mi dobri s parocima. Kad god neko od naših preseli [muslimani tako kažu za onoga tko je umro], na dženazu dolaze uvijek i fratri. To naši ljudi uvijek pričaju da svima na dženazu dolaze naše komšije. I svi su dolazili, koji god je bio u crkvi.“

Na dženaze znaju doći i drugi katolici izvan Olova, jer su prijateljstva uspostavljena tijekom hodočašća postala trajno obilježje kontakata katolika i muslimana. Iako su današnje interakcije katoličkih hodočasnika i muslimanskih stanovnika Gornjeg Olova reducirane na usputne susrete uz misna slavlja i trgovačke odnose tijekom hodočašća, kroz dugo povijesno trajanje ovoga svetišta kontakti su bili mnogo življi i ostavili su traga u društvenom sjećanju, te zasigurno utječu i danas na odnose između pripadnika ove dvije religijske i etničke skupine.

Odnosi susjeda muslimana i upravitelja svetišta tijekom rata učvrstili su se međusobnim pomaganjima na razne načine. Jedna muslimanska obitelj ostavila je svoje rezervne namirnice, jer su se trebali privremeno odseliti i za njih je bila pripremljena soba u kući svetišta:



„Mene je, i moju djecu, spasio fra Berislav. Moje namirnice su bile kod fra Berislava i to je pokradeno. Sve je bilo moje tamo. Oni su meni spremili gore sobicu, što su je zvali Janjina soba, i da ja tu budem s djecom. (...) Ja i muž smo petnaest dana tamo čuvali i spavali. Čuvali i ključeve sve imali od crkve. Da ti neko povjeri ključeve od crkve, nije to mala stvar. To je povjerljivo. (...) Zap'o je [snijeg], fra Berislav petnaest dana, znači ne može iz kuće izaći. Sve smo mi njemu i hranu nosili i čistili. Svaki dan hranu nosili, jedan dan ja, jedan dan svekrva, jedan dan tetka. Jedan dan Naila. I sve tako.“

Prekidom telefonskih i drugih komunikacijskih veza razdvojene obitelji nisu mogle uspostaviti kontakt. Kako je fra Berislav imao razne propusnice i pristupe radio vezama, pomagao je u posredovanju informacija o događanjima u pojedinim obiteljima:

„Za vrijeme rata ja sam odma' otišla u Austriju. I moj Berislav je mene zvao na telefon. Za moje dijete prenosio dobre vijesti. Stvarno, da nema čovjek riječi. Fra Berislav je mom sinu omogućio na centralu da me zovne. I kad je rat bio, Berislav je nanu pokupio i odvuкао u Vijaku, dole. Ma, oduvijek je kod nas tako.“

Komunikacija između franjevacā i muslimana u Olovu odražava se i na interakcije između muslimana i katoličkih stanovnika Olova.

#### 9. 4. Dijalog katoličkih stanovnika Olova i muslimana

Članovi malobrojne katoličke zajednice u Olovu uglavnom su doseljenici iz okolnih mjesta. Najveći broj ih je došao šezdesetih godina prošloga stoljeća, kada je Olovo postajalo mali centar drvne industrije i lječilište. Katolici stalno nastanjeni u Olovu iznose pozitivna iskustva o dijalogu s muslimanima.

Najčešće se može čuti da su zadovoljni životom u Olovu i da ne žive ništa drugačije od svojih susjeda muslimana. Svi katolici žive u Donjem Olovu ili Podolovu. Njihova kazivanja o životu u Olovu mogu se svesti na jednu izjavu: „Meni je lijepo. Ne znam kako kome. Ja ovdje živim od [19]67. Nisam nikuda dana išla. Cijeli sam rat ovdje provela“ (prema Karačić 2012). Ovo je kazivala Mara Bartolović, domaćica u svetištu. Tijekom mojih boravaka u Olovu u pravilu je ponavljala slične izjave, osobito ističući jednake osjećaje straha i zebnje kao i njezini susjedi:

„Niko nikada mene ni druge nije dirao. Živjeli smo k'o što su živjeli i muslimani u ratu. Sa svojim komšijama bila dobro. Sjedili smo, popij kavu, pričaj, sjedi i dijeli što smo imali. S njima [muslimanima] sam bila cijeli rat. Niko mi ništa nije ružno rekao. Tako je bilo dok je bio rat i tako je bilo i prije rata, a tako je i sada.“

Tijekom rata katolici su redovito nedjeljom i blagdanom, a ponekad i radnim danom, dolazili na misu. Njihovi odlasci u crkvu izazivali su divljenje kod muslimana, jer su i kod najjačih granatiranja Olova ustrajavali u odlascima u svetište. Neki muslimani redovitim odlascima katolika u crkvu i njihovim molitvama pripisuju i činjenicu da se Olovo oduprlo napadima srpskih snaga. Tako jedna muslimanka kaže:

„Čitav su rat ovdje ovi mještani Hrvati što su bili u čaršiji, i sad su u čaršiji, čitav rat su oni išli u crkvu. Pa, granate padaju. 'Bona, pa kuda ćete', reknem im, a oni: 'Čuva nas Gospa.' Nikada nisu prekidali da idu u crkvu. To nas je spasilo.“

Povezivanje događaja ljudske suradnje sa svetim opće je mjesto pučke religioznosti, koju može objasniti samo vjera shvaćena iz rakursa svijeta istraživanih. Prema pučkom vjerovanju, suradnja čovjeka sa svetim ima moć nad cijelim čovjekovim svijetom. Njegov cijeli svijet „i sve aktivnosti toga svijeta su videne i proživljene preko vjerovanja“ (Grbić 2007: 219). U kontekstu bosanskohercegovačke stvarnosti međusobna komunikacija pripadnika različitih religijskih i etničkih skupina na različitim razinama interakcija, onih religioznih i onih sa svjetovnoga područja prožimaju se i teško je ih je razlučiti, jer „egzistencijalna isprepletenost življenja u Bosni očituje se dakle i na religioznoj razini, osobito u odnosu ljudi prema svetome“ (Fišić 1996: 209).

## 10. „OLOVSKI MODEL“ MEĐURELIGIJSKOGA DIJALOGA U DIJELJENOM SVETIŠTU

Pristup u interpretaciji olovskog svetišta kao interreligijskog hodočasničkog odredišta u ovom radu je višedimenzionalan, za razliku od dosadašnjih jednodimenzionalnih tumačenja dijeljenih svetišta u Bosni i Hercegovini. Dva su autora, Bax i Hayden, osobito doprinijela ovakvom pristupu u prikazu bosanskohercegovačkih svetišta. Jedan je pristup svetom mjestu Međugorja kao prostoru interetničkih dominacija i prijevora u borbi za teritorij (usp. Bax 1995), a drugi je dijeljena svetišta promatrao kroz nadmetanje i sukob između različitih religijskih i etničkih skupina u okviru koncepta antagonističke tolerancije (usp. Hayden 2002). O Baxovom tumačenju primjera međugorskog svetišta kritika je jasno istaknula da se ne radi o sukobima kako ih je vidio ovaj nizozemski antropolog (Belaj, M. 2012: 65-68, Jolić 2013, Belaj i Martić 2014, 60). Na rad Roberta Haydena (2002) osvrnuli su se mnogi (usp. Bowman 2012, Albera i Couroucli 2012, Belaj i Martić 2014). U radu o dijeljenim svetištima središnji mu je koncept „antagonistička tolerancija“ prije svega promatrana kroz širi društveni kontekst i međusobna takmičenja. Prikazujući odnose pripadnika različitih religijskih skupina kroz dijeljenje interreligijskih svetišta, Hayden u njima vidi „puno društvene segregacije, koja u većini slučajeva ne mora proizlaziti iz otvorene netrpeljivosti, ali se još uvijek temelji na načelu segregacije“ (2002: 206).<sup>73</sup>

Sigurno da su prijevori i društvena raslojavanja također jedno od obilježja bosanskohercegovačke stvarnosti u prošlosti i u sadašnjosti, i njihov utjecaj na religijske strukture i interreligijska svetišta ne može i ne smije se prešutjeti u bilo kojem obliku interpretacije. Međutim, ne smije se zanemariti ni veliki broj prikaza o interetničkim i interreligijskim suradnjama (Lockwood 1978, Bringa 1997, Bougarel, Helms i Dujizings 2007, Sorabji 2008). Iako je u fokusu ovoga rada interreligijska suradnja u hodočasničkom mjestu, neće se zanemariti ni stvarnost prijevora različitih diskursa.

Arhivski zapisi u olovskom svetištu i drugi pisani izvori svjedoče i o prijevorima i sukobima u i oko svetišta, kako sam već pokazao u prethodnim poglavljima. Kako u prošlosti,

---

<sup>73</sup> Hayden (2002: 206) u svome radu ukratko ističe i uzroke rata 1990-ih, u kojemu odgovornost vidi u želji muslimana da dominiraju nad kršćanima, pravoslavnim Srbima i katoličkim Hrvatima, te smatra da je to bio „rat u kojem su se Srbi i Hrvati borili kako bi osigurali da im ne bude nametnuta država čije su međunarodno priznanje oni sami odbacivali, stvarajući istovremenosvoja vlastita etnički očišćena područja i vlasti“. Pitanje uzroka rata u Bosni i Hercegovini je mnogo kompleksnije i o njemu se svaka od etničkih skupina različito postavlja i različito ga interpretira. Ovaj stav osobito je kritizirao Bowman (2002: 219): „Žaloso je da Hayden, nakon tako znakovite kritike retorike tolerancije, daje povjerenje ovojsugestiji time što povezuje svoju analizu s intelektualnom racionalizacijom etničkog čišćenja i odvajanja populacija.“

tako je i u suvremenim hodočasničkim vremenima zabilježen i svojevrsan prijevor. Jedan od primjera ponavlja se nekoliko godina tijekom organizacije prvosvibanjskih hodočašća započetih sredinom 1990-ih godina. Kod muslimana postoji običaj paljenja vatri dan uoči 1. svibnja. Na brdo Olovac iznad crkve dječaci donose i automobilske gume i, kada ih zapale, zbog njihovog sporog sagorijevanja i nesnosnog smrada, ometa se vanjska proslava početka svibanjskih pobožnosti Vrhbosanske nadbiskupije. Franjevci traže od policije da spriječi paljenje guma, ali svake godine netko donese nekoliko guma i zapali ih iznad crkve. Tako je bilo 2009., kada se širio nesnosan smrad iznad crkve i dim se spustio prema gradu. Iz toga dima izronila je muslimanka noseći pitu za hodočasnike (Martić 2012: 163-164).

Međutim, prijevor oko vatre je u međuvremenu prestao, dok je komunikacija s muslimanima nastavljena kroz različite oblike interreligijske kvalitete u olovskom svetištu. U suvremenom hodočasničkom Olovu manji broj pravoslavnih i brojniji muslimani stavljaju religiozno iskustvo svetoga u središte interreligijskih interakcija, dok prijevore u i oko svetišta, povezane s pojedinim događajima iz povijesti olovskog svetišta, zanemaruju ili prešućuju. Kao dokaz prešućivanja može se uzeti i to što muslimani u svojim predajama o paljenju olovске crkve ne spominju Sefer-pašu, dok katolici redom ističu da je on rušitelj crkve i samostana. Za muslimane spomenuti paša je „dobri“ *evlija*.<sup>74</sup>

Sudeći prema cjelokupnom korpusu arhivskih zapisa, kao i prema suvremenim interakcijama vjernika, međureligijski i međuetnički prijevori u Olovu nisu učestali. Više se pojavljuju sporadično i ne ostavljaju snažniji učinak na lokalnu zajednicu. Također, prijevori oko nekih hodočasničkih mjesta nisu samo obilježje djeljenih svetišta. Prijevori postoje i unutar svetišta jedne religijske skupine između interpretacije svetišta raznih skupina koje koriste hodočasničko odredište ili vjerskih autoriteta oko događaja u svetištu kod kršćana (usp. Belaj, M. 2012: 229-237), a sličnih pojava ima i kod muslimana u središnjoj Bosni (usp. Henig 2015).

Prijevor oko olovskog svetišta postoji i među samim bosanskim franjevcima. Naime, nesuglasje između pojedinih skupina franjevacâ postoji o „isplativosti“ ulaganja financijskih i

---

<sup>74</sup> Predaja muslimana kazuje kako je 1709. u Crnoj Rijeci Sefer-paša Alkadić dao pripremiti hranu za dovu na kulturnom mjestu Šejhova voda, gdje je paša sahranjen i gdje je izgrađeno njegovo turbe. Kako je pašina naredba bila izdana izvan vremena za učenje dove na tom mjestu, sluga je prigovarao, ali Sefer-paša je inzistirao da se to učini. Kada je sluga pripremio hranu, iznenada se pojavi četrdeset ljudi u zelenim haljinama. Sluga je požurio kući javiti paši, ali zatekao ga je mrtvog, „i tu se pokazalo da je i Sefer-paša 'dobri' i oni mu načiniše turbe koje i danas stoji“ (Muftić Blažić 2010: 105).

ljudskih resursa u olovsko svetište. Dok, s jedne strane, upravitelji svetišta i franjevci povezani s ovim svetištem smatraju da svetište Gospe Olovske zaslužuje snažniji angažman Franjevačke provincije Bosne Srebrene u revitalizaciji i afirmaciji ovoga svetišta, s druge strane, neki članovi ove Provincije smatraju uzaludnim ulaganja u mjesto u kojem nema katolika. Franjevci su krajem 19., a osobito početkom 20. Stoljeća snažno krenuli u obnovu svetišta s nakanom da od Olova stvore bosanski Lourdes. Međutim, kako olovsko svetište nije vratilo svoj nekadašnji sjaj i brojnost hodočasnika, među nekim franjevcima vlada i mišljenje da je Olovo ostalo samo čuvar franjevačke i bosanske tradicije. Takav stav iznio je fra Andrija Zirdum, ilustrirajući to na jednom primjeru iz vremena gradnje kuće za upravitelja svetišta u Olovu:

„Moj kolega fra Leopold Rochmes sagradio je (1972/73) novu kuću za upravitelja svetišta. Dvije godine kasnije zamolio me da ga zamjenjujem jedan tjedan. Osim nekoliko katolika koji su nedjeljom bili na misi, cijeli tjedan nitko se ni od katolika ni od drugih ljudi nije pojavio. Onda sam se sjetio one zgođe kad se Rochmesu – dok je gradio kuću – navratio neki Rom (Ciganin) i pitao ga: 'Pope, što ovdje gradiš kuću? Što je nisi gradio u Ilijašu. Tamo je potrebnija?'“ (Zirdum 2008: 140)<sup>75</sup>

Ipak, većina franjevac smatra da olovsko svetište, kao najstarije marijansko svetište u Bosni i Hercegovini, zaslužuje snažniji angažman franjevačke zajednice u vraćanju nekadašnje važnosti ovom hodočasničkom odredištu. Upravitelji svetišta u svojim propovijedima, kazivanjima i zapisima u arhivu pomno biraju epitete za ovo svetište kako bi izrazili njegovu staru slavu i značaj. Tako je na primjer u izvješću o posjeti sestara klarisa, koje su prije ulaska u samostansku klauzuru u Brestovskom, u okolici Kiseljaka, bile smještene u franjevačkom samostanu u Visokom, odakle su došle u posjetu olovskom svetištu, napisano: „Dodoše one u Olovo, da u crkvi Gospe olovske – Majke svih Gospinih svetišta u našim prostorima, sklope – posvete 'svoj savez' s Bogom“ (Kronika 1989: 139).

Premda su prošli i sadašnji prijevori dio stvarnosti olovskog svetišta oni nisu bitno utjecali na interreligijsku kvalitetu ovoga mjesta dugog povijesnog trajanja. Prijevori se

---

<sup>75</sup> U istom tekstu, uz primjer neposjećenog olovskog svetišta, autor teksta govori i o sjemeništu i franjevačkoj gimnaziji kao plodu nerealnog franjevačkog zanosa pri odabiru mjesta za gradnju ove škole u Visokom: „U toj islamskoj sredini franjevci su blizu sto godina odgajali i podupirali tamošnju inteligenciju. A sada, kad su oni preuzeli vlast, nisu se sjetili ulici koja vodi prema Gimnaziji dati zasluženi naziv, nego su je dali kadiji Uvejsu, strancu, koga Bošnjaci – u svome romantičarskom zanosu – proglašavaju nacionalnim herojem, a on se uključio u pobunu protiv davanja bilo kakvih prava kršćanima i raji. A da i franjevci imaju nešto, dana im je *jednostopica* uza zid samostanskog vrta“ (Zirdum 2008: 140, istaknuo A. Z).

kadkad mogu okrenuti i u svoju suprotnost, tako da ponekad „znatno upotpunjuju njegovu privlačnost“ (Belaj M. 2012: 237). U olovskom svetištu takav stav potvrđuje izjava jednog franjevca: „Iz inata onima što su protiv Olova učinit ću sve da Olovo bude opet poznato marijansko svetište. Olovo to zaslužuje zbog svoje povijesti.“

Hodočasničko odredište u Olovu dugog je povijesnog trajanja. Franjevci u svojim propovijedima najčešće ističu da je „olovsko svetište najstarije marijansko svetište na Balkanu“, da je nekada bilo „najznamenitije marijansko svetište na ovim prostorima“ i da su „Gospi Olovskoj hodočastili vjernici svih vjera na Balkanu.“ Početak i utemeljenje olovskog svetišta ostaje nejasno zbog nedostatka pisanih podataka. O njemu se kao „narodnom“ svetištu počinje govoriti sredinom 15. stoljeća u vrijeme bosanskih kraljeva, a postoji mišljenje kako „brzo nakon osnutka, olovska crkva je postala najglasovitije svetište Marijino u hrvatskim zemljama“ (Mandić prema Matić 1991: 13). Ovo mišljenje je, na osnovu danas dostupnih pisanih podataka, teško dokazati. Povijesni podaci pokazuju da olovsko svetište postaje sve poznatije krajem 16., a u 17. stoljeću je bilo „na glasu daleko izvan Bosne, što se vidi po tome da su hodočasnici dolazili iz udaljenih krajeva i izvan bosanskog područja“ (Karamatić 2008: 107).

Interreligijski i internacionalni karakter ovoga svetišta potvrđuje se 1578. u izvješću Franje Gonzage, gdje se spominju hodočasnici iz Bugarske, Srbije, Albanije i domaći muslimani (ibid. 137). Koliko je dugo ovo svetište prije ovoga zapisa imalo interreligijski karakter ne može se utvrditi, samo se može pretpostaviti da je u nekom dužem ili kraćem vremenskom periodu bilo i hodočasničko odredište pravoslavnih i muslimana. Razdoblje od oko četristo pedeset godina olovsko svetište svrstava u dijeljena sveta mjesta dugog povijesnog trajanja i, prema tome, pripada sličnim svetištima u različitim krajevima islamiziranoga svijeta (usp. Bowman 2012, Albera i Courocli 2012, Barkan i Barkey 2015).

Kroz dugo povijesno trajanje dogodio se uspon, kriza, propast i rušenje samostana, kao i nestanak katoličkog stanovništva u samom mjestu. Ne može se ništa reći o tome kakav je bio odnos nekatolika prema porušenom svetištu, ali intenzivnim sudjelovanjem i odnosom prema obnovi svetišta moglo bi se pretpostaviti da je barem na razini društvenog sjećanja postojao neki pozitivan odnos kao prema svetom mjestu. Iseljavanjem katolika i rušenjem samostana Olovo je postalo stopostotno muslimansko mjesto sve do početka 20. stoljeća, kada se u njega naseljavaju pravoslavni i katolici. Franjevci započinju obnovu, i u njoj svojom materijalnom pomoći sudjeluju židovi, muslimani i pravoslavni.

Olovsko svetište, u ovom radu, promatrano je kroz koncept interreligijskog hodočasničkog mjesta i koncept međureligijskoga dijaloga u tom svetištu. U predstavljanju Olova kao interreligijskog svetišta, polazi se od dijeljenja zajedničke ideje pripadnika različitih religija da je to mjesto sveto. Pitanje svetosti mjesta uopće, pa i olovskog svetišta, za hodočasnike je neupitno. Oni mu prilaze kao svetom mjestu određene duhovne privlačnosti (Preston 1992: 33). Hodočasnici svetišta smatraju posebnim mjestima i smatraju da je u njima „sveto toliko blizu da je s njime moguće ostvariti izravan susret“ (Belaj, M. 2012: 35). U susretu sa svetim ono što hodočasnik želi doživjeti je izravno iskustvo koje određuje posebnost njegovog doživljaja svetoga upravo u tom mjestu.

#### 10.1. Religiozno iskustvo u konstrukciji olovskog svetišta kao svetog mjesta

U središtu religioznih motiva posjetitelja olovskog svetišta promatra se religiozno iskustvo svetoga kao glavni hodočasnički motiv hodočasnika pripadnika različitih religijskih zajednica u Bosni i Hercegovni: katolika, muslimana i pravoslavnih. Iako su pravoslavni Srbi iz Olova iselili, njih oko 800 koliko ih je tamo živjelo do 1990-ih, prema kazivanju olovskih franjevac i danas postoje pojedinačni posjeti pravoslavnih vjernika olovskom svetištu. Svi oni dolaze iz različitih motiva i s vlastitim očekivanjima za svoj „duhovni korak naprijed“ (Turner i Turner 1978: 15).

Hodočasničke motivacije za pohod određenom svetištu veoma su različite, i u pravilu su individualne i subjektivne:

„U trenucima duhovne ili tjelesne potrebe ili pak egzistencijalne krize, dakle, nastupa vjera da je ideal, odnosno sveto, dostižno i djelotvorno u hodočasničkom odredištu. Stvarnost svetog, osobito dostupna u hodočasničkom mjestu, ritualnim se i osjetilnim praksama prevodi i konkretizira u iskustvo. Tada možda i nejasno osjećanje svetoga tim postupcima postaje shvatljivo i blisko.“ (Belaj, M. 2012: 53)

Manifestiranje religioznog iskustva svetoga u Olovu promatra se kroz naracije o svetom, religijske prakse i rituale pripadnika različitih religijskih zajednica koji svoje iskustvo upisuju u prostor (Low i Lawrence-Zúñiga 2007: 13-14). Dijeljene naracije o svetom u olovskom su svetištu povezane s Marijom, Isusovom majkom, po ovom mjestu imenovanoj kao Gospa Olovska. Sav stvarni i simbolički prostor olovskog svetišta, kao i kulturni objekti smješteni u samom Olovu i u Bakićima, kroz različite usmene forme povezani su s Marijom.

Uz iste kulturne objekte obavljaju se i rituali kojim se izražava odnos prema svetome i iskazuju razumijevanja svetoga.

#### 10.1.1. Olovska Gospa – „naša Gospa“

Ključnu ulogu u i oko olovskog svetišta kod dijeljenja religijskih simbola, praksi i iskustava, ali i dijeljenja životnog prostora i vremena, ima vjera u zaštitničku i zagovornu moć Marije, odnosno vjera u njezine efikasne intervencije u rješavanju egzistencijalnih problema kako kod katolika, koji upravljaju ovim svetištem, tako i kod muslimana i pravoslavnih. Time se potvrđuje da „Marija za one koji je štiju ima moć sama po sebi, moć nesvojstvenu čovjeku, koja je čini božanski autentičnom“ (Belaj, M. 2012: 233).

Promatrajući percepciju i ulogu Marije u interakcijama između katoličkih hodočasnika i muslimana u Olovu, može se reći da je „čvrsti temelj dijaloga religioznog iskustva (...) Marija kao *Naša Gospa* i kao katolička svetinja za obje skupine“ (Belaj i Martić 2014: 77). U kazivanjima o specifičnosti Gornjeg Olova u odnosu na druga mjesta u okolici, muslimani ističu da samo oni imaju Marijinu crkvu, koju nazivaju *svojom* crkvom, i da je Marijin blagdan *Velika Gospojina* njihovo *dovište*. Svoj stav potvrđuju i kazivanjima da nemaju drugog dana osim Velike Gospe kada mole molitve za kišu za sušnih razdoblja (*kišne dove*), a taj dan pozivaju svoje prijatelje i rodbinu da s njima slave svoju *dovu*, očitujući na taj način jasno svoje veze sa svetištem i Gospom. Inače, Gospa Olovska se spominje kao jedno od najposjećivanih katoličkih svetišta u koje dolaze muslimani (Hadžijahić 1978-1979: 326).

Povezanost Marije i njezin utjecaj na različita događanja u i oko Olova suvremeni stanovnici tumače navodeći njezin zaštitnički utjecaj od različitih vremenskih nepogoda. Takva vjerovanja u Marijin zagovor zapisana su i u 17. stoljeću, na primjer u zapisu iz 1626. godine putopisca Jurjevića, koji je „čudesnu intervenciju Djevice Marije vidio i u činjenici da tuča, koja je potpuno uništila okolne vinograde, nije naškodila vinogradima kršćana“ (prema Tóth 2003: 103).

Uz Marijinu zaštitu od vremenskih nepogoda, muslimani njezinoj zaštiti pripisuju i obranu grada u ratu 1990-ih. Kao argument za ovu tvrdnju ističu i to da Gospina crkva izravno nije ni jednom bila pogođena, iako su granate padale u blizini crkve, a džamija je bila pogođena nekoliko puta. Ukratko, prema vjerovanju muslimana, Gospina pomoć se proširila na cijelo Olovo i pomogla svim Olovljanima. U jednom kazivanju jedna mi je muslimanka



rekla da se Olovo ne bi obranilo u ratu 1990-ih da nije bilo Marijine pomoći jer „Olovu je samo Gospa pomogla. Samo Gospa.“

Naracije o povezanosti Marije s Olovom svoj izričaj nalaze i u različitim formama usmenih predaja i legendi, počevši od njezine intervencije u odabiru Olova kao svoga mjesta ispričane kroz kazivanja o ukazanju te čudesnom pojavljivaju njezine slike na olovskim stijenama. Prema tim predajama muslimani i katolici jednako vjeruju da je Gospa nakratko napustila Olovo tijekom paljenja crkve 1704. godine, ali se Marija izdigla iznad plamena i krenula prema Kraljevoj Sutjesci da bi se ponovno vratila u Olovo.

Prirodne i izgrađene kultne objekte u Olovu pripadnici različitih religijskih zajednica povezuju i imenuju Gospinim. Svi kulturni objekti čine i posebnost olovskog svetišta i u određenim okolnostima privlače hodočasnike koji uz njih iskazuju svoje štovanje Mariji. Zato bi se moglo zaključiti da u olovskom svetištu hodočasnički toposi, kao i u drugim marijanskim svetištim, izrastaju „u suradnji dvaju koncepata, privlačnosti Marije i privlačnosti (...) posvećenog prostora“ (Belaj, M. 2012: 232).

Posvećeni olovski prostor promatra se kroz pojedine kultne objekte terituralne i pobožne prakse uz njih, kojima se, uz spomenute naracije o Mariji, stvara olovski sveti prostor.

#### 10.1.2. Dijeljena „sakralna topografija“ u olovskom svetištu

U literaturi o dijeljenim svetištim malo se pozornosti posvećivalo kulturnim objektima, njihovim značenjima i rasporedu unutar jednog svetišta, a više marginalnoj i lokalnoj poziciji samih svetišta smještenih izvan centara moći, u selima i u malim gradovima, gdje su dijeljena svetišta „dio dijeljene svete geografije koja nadilazi religijsku raznolikost“ (Albera 2012: 225). Termin „sakralna topografija“ upotrebio je Albera (2012: 226) označavajući pojedine hodočasničke tope koje hodočasnici smatraju svetim, predstavljajući rad de Rappera (2012) o dijeljenim svetištim u postkomunističkoj Albaniji.

Dijeljenu svetu „geografiju“ i „topografiju“ u Olovu povezuje Gospa, i ona u ovom hodočasničkom mjestu obuhvaća zajedničke prirodne i izgrađene kultne objekte uz koje se pletu razni oblici naracija, dijeljeni rituali i religijske prakse koje i na simboličkoj i stvarnoj razini ujedinjuju olovsko svetište. Naracije o kulturnim objektima više su plod različitosti u prijenosu predaja, nego religijskih razlika (usp. Martić 2012b). Različitost u pristupima

katolika i muslimana pojedinim objektima može biti zbog pristupa religijskoj ikonografiji, kao što je primjer štovanja slika u islamu. „Iako islam zabranjuje štovanje slika, uobičajeno je da muslimani koji posjećuju svetišta (...) iskazuju štovanje ikonama“ (Albera 2012: 237).

Prema Bowmanu (2012a), mnogostruki su načini na koje se pojedinci i skupine odnose prema svetim objektima i ritualima. Upravo te različite interpretacije istoga objekta omogućavaju da se potpuno različiti pojedinci i skupine okupljaju na istom mjestu (ibid. 4). Dijeljenje mjesta i dijeljenje rituala mogu imati različite forme, od jednostavnog pribivanja tijekom rituala, do, na nekim mjestima, mimikrije, oponašnja i izbjegavanja glavnih strategija dijeljenja (ibid.).

Kultni objekti i uz njih izvođeni rituali u olovskom svetištu uglavnom su zajednički osim Gospine slike, koja je samo kultni objekt katolika. Inače, problematika štovanja nove slike Gospe Olovske pokazuje da ona u Olovu više nije središnji kultni objekt ni katolicima (usp. Duvnjak 2008), ali se ne može reći da katolički hodočasnici ne iskazuju nikakav oblik štovanja slike. Ona se redovito nosi u procesiji prije slavljenja mise, ali joj i velik broj hodočasnika iskazuje štovanje na različite načine, od dodirivanja i ljubljenja do molitve pred slikom. Iako muslimani u Olovu ne iskazuju više štovanje Gospinoj slici, prema njihovim kazivanjima neki od njih drže sliku Gospe olovske u svojim kućama vjerujući da i slika pomaže. Kako reče jedna kazivačica, „nije slika Gospa, ali podsjeća da ima Gospa.“ Kao zajednički kultni objekti mogu se promatrati crkva, *crni kamen*, *Gospina voda* i grob fra Luje Zloušića.

Različito tumačenje i sloboda izbora izvođenja rituala uz olovske hodočasničke topose i itinerarij kod posjetitelja olovskog svetišta pokazuje specifičnosti Olova kao jednog od manje kontroliranih svetišta, kao što je i svetište u Međugorju, iz čega proizlazi i jedan vid njegove posebne kvalitete koja se očituje

„u samom procesu kreiranja, odnosno u mogućnosti ili barem osjećaju slobodnog sudjelovanja u njegovu kreiranju. Pritom, poticaj za kreaciju izvire iz subjektivnog iskustva tog prostora.“ (Belaj, M. 2012: 241)

Slobodno kreiranje hodočasničkog prostora u olovskom svetištu dopušta i činjenica da franjevci ne pokazuju interes za religijske prakse izvan ograđenog svetišta. Štoviše, upravitelji svetišta i franjevci koji često dolaze u Olovo ni ne znaju za pojedine kultne objekte, kao što je

*Gospina voda*. Oni koji su uopće čuli za ovaj toponim povezivali su ga s „fikcijom Ive Andrića“ u njegovoj priči o Olovu.

Zahvaljujući zajedničkim naracijama, prirodnim kulturnim objektima poput *Gospine vode* jednako pristupaju katolici, muslimani i pravoslavni. Svi vjeruju u njezinu ljekovitu moć i povezuju je s Gospom. Pitanje pojedinih motiva u ovim naracijama koje su kazivali samo muslimani, na primjer, da je Gospa u pećini ispod crkve i da voda teče ispod Gospinih nogu u pećini, više bi se moglo tumačiti kao nekakav ostatak ili dodatak u predaji, nego kao neke religijske razlike u njihovom tumačenju.

Olovsko svetište pripadnici različitih religijskih zajednica čine svetim i svojim religijskim praksama i ritualima, bilo istovremeno, bilo u različitim vremenima.

### 10.1.3. Dijeljeni rituali u olovskom svetištu

Glenn Bowman (2012b), raspravljajući o različitim ritualnim postupcima, zaključuje da se vjernici pokušavaju prilagoditi svojim ponašanjem i ritualnim djelovanjem prostoru i religijskom kontekstu u kojem se nalaze, pazeći pri tome da eksplicitno ne prelaze neke temeljne okvire vlastite religije. Međutim, svjesni kako mjesto na koje hodočaste ima izvorište u drugom religijskom konceptu, i kako način na koji se mole vjernici tog religijskog koncepta donosi traženi rezultat, i oni pokušavaju djelomičnim oponašanjem takvih postupaka postići željeni rezultat. Ovaj proces prema Bowmanu nije sinkretizam, ali jest dijeljenje svetoga (2012b: 19).

Zasigurno, zbog značaja mise u katoličkoj duhovnosti i njezine ritualne forme koja uključuje izričite kršćanske simbole i značenja kao što su križanje i pričest, prisustvo muslimana i njihovo dijeljenje rituala spada među zanimljiva područja u istraživanju interreligijskih svetišta. Ovoj temi osobito su dosta prostora posvetili Albera i Fliche (2012). Prikazujući ponašanje muslimana tijekom misnog slavlja u istanbulskoj crkvi sv. Ante, ističu da su neki muslimani „samo znatiželjni, dok su drugi više uključeni u ritual. (...) Neki muslimani koji sjede u klupama ponekad se pridružuju kršćanima u primanju pričesti“ (ibid. 113). Iako svećenici upozoravaju da samo katolici mogu primiti hostiju, ponekad se ova upozorenja ne pokazuju učinkovitima (ibid. 114). Olovski muslimani, prema njihovim kazivanjima, a to su potvrdili i franjevci upravitelji u svetištu, nikada nisu ni pokušali ići na pričest.

Kod mjesta dijeljenja i interreligijskih interakcija, struktura bogoslužja je najčešće dovoljno elastična da dopušta drugima sudjelovanje. Međutim, suptilno upravljanje prostorom ipak održava nevidljive granice koje neke dijelove prostora čini nedostupnim (Albera 2012: 238). Križ je još jedna granica koju muslimanski vjernici najčešće ne prelaze (ibid. 237). Kada se govori o različitim vrstama oponašanja ili korištenja ritualnih postupaka drugih religija, važno pitanje koje se nameće je pitanje transgresije vlastitih religijskih okvira, odnosno pitanje do koje su granice vjernici spremni ići. Prema Alberi, to prvenstveno ovisi o kontekstu (Albera 2012: 236).

Čim se postavi pitanje o ponašanju muslimana u olovskom svetištu kod dijeljenja rituala, odmah se može reći kako kod tog djeljenja nema mimikrije ni djelomičnog oponašanja katoličkih rituala i gesta, jer muslimani ih jednostavno ne oponašaju. Muslimani, kada zajedno dijele mjesto s katolicima, različito se ponašaju, ovisno o različitim svetim vremenima. Tijekom hodočasničkog vremena, osobito na misi uoči Velike Gospe, ostaju s vanjske strane drvene ograde. Tijekom mise samo stoje ili neki od umora sjednu. Međutim, ne sjedaju zajedno s katolicima koji sjedaju tijekom homilije. Ulazak muslimana u crkvu uoči i na Veliku Gospu dogodio se kao izuzetak tijekom rata, kada su muslimani došli na misu jer nije bilo katolika (*Kronika* 1992: 171-172). Može se reći da je zajednička karakteristika ponašanja muslimana tijekom katoličkih rituala sudjelovanje na ritualima bez imitiranja riječi i gesta. Rijetka gesta koju izvode s katolicima je ta da u pojedinim dijelovima misnog slavlja stoje, ali nikada ne kleče. Neki od njih, ako su u crkvi na misi, cijelo vrijeme samo sjede. Svoj stav o uspješnosti dijeljenja rituala grade na vjerovanju da je dovoljno biti prisutan tijekom katoličkog rituala zato što, „da bi Bog i Gospa pomogli, ne mora se ništa govoriti i raditi. Bog sve zna.“

Tijekom sudjelovanja u ritualima gdje se obavlja blagoslov nekih predmeta, muslimani te predmete jednostavno drže u ruci ili stave na klupu u crkvi, kao na Cvjetnu nedjelju tijekom blagoslova grančica. Tada i muslimani grančice jele i tise donose na blagoslov i poslije ih nose i čuvaju u kući. Muslimani dolaze u olovsku crkvu i u drugim vremenima i izvode određene religijske prakse. Među religijskim praksama katolika i muslimana jest i donošenje i ostavljanje odjeće u crkvi preko noći. Katolici znaju za ovu praksu i vjerovanje muslimana i podržavaju ih na taj način što sami potiču muslimane na ove čine, a ukoliko muslimani iz nekog razloga ne žele donijeti svoju odjeću u crkvu, katolici donose dijelove njihove odjeće i ostavljaju ih u crkvi, da bi im sutradan iste odjevne predmete vratili.

Među prakse štovanja Gospe kod muslimana u nekim dijelovima Bosne i Hercegovine, pa tako i u Gornjem Olovu, spada i to da na Marijine blagdane ne rade. Štovanje joj također iskazuju darivanjem i plaćanjem misnih stipendija (Oršolić 1978: 128). Muslimani i pravoslavni u olovsko svetište dolaze i zbog različitih oblika darivanja, kao što su dobrovoljni prilozima olovskom svetištu, plaćanje misnih nakana ili tražeći posredništvo u rješavanju obiteljskih problema. Tijekom ovih pojedinačnih posjeta ponekad ulaze u crkvu, ali često samo dođu do *crnog kamena* ili odu do *Gospine vode* i po svom slobodnom izboru obave neke ritualne radnje uz neki od ovih kulturnih objekata.

Praksa moljenja muslimanskih molitava u olovskom svetištu izražena je osobito izvan hodočasničkog vremena, osobito uz *crni kamen*. Neke obredne postupke uz ovaj kulturni objekt izvode samo muslimani. Tako je, prema kazivanju fra Ilije Božića, petero muslimana došlo moliti uz *crni kamen*. Svoju molitvu započeli su tri puta obilazeći oko ovog kulturnog objekta, zatim su ga dodirivali i na kraju stali moleći rukama otvorenim prema gore. Katolici ne obilaze oko *crnog kamena*, nego mole stojeći ili klečeći uz sklopljene ili raširene ruke *na propetje*. Moljenje islamskih molitava *dova* u olovskom svetištu muslimani nazivaju „molitvom na svoj način“. Jednostavno to pravdaju ističući jedinstvo svetoga, a to jedinstvo neki muslimanski kazivači ponavljaju gotovo istim riječima: „Jedan je Bog, samo se ljudi različito mole.“ Slično je zabilježeno i na drugim dijeljenim mjestima katolika i muslimana, gdje muslimani ističu da je „važna vjera u Boga, a načini na koje štujemo Boga su od drugotne važnosti“ (De Rapper 2012: 46).

Kada muslimani mole u olovskom svetištu onda kažu da mole „na svoj način“, odnosno izriču formalne islamske molitve za razne potrebe, *dove*, te to ni ne pokušavaju maskirati izvan euharistijskog slavlja. U pravilu, muslimani sami mole prije ili poslije misnog slavlja, jer za vrijeme mise „nije to kulturno moliti na svoj način dok ljudi mole svoje molitve. Možeš se ti uvijek pomoliti po svome.“ Za katolike to ne predstavlja „kontaminaciju“ „njihovog“ svetog mjesta niti je izazov katoličkom identitetu (Belaj i Martić 2014: 75). Međureligijska razmjena u Olovu ne zasniva na

„ostavljanju vlastitog identiteta po strani ili na njegovu zatamljivanju, kao ni na prešućivanju i potiranju razlika. Ona ne vodi u fuziju, već ostavlja prostor za razlike. Temelji i učenja vlastite religije se ne napuštaju, već su, naprotiv, pravilo i smjernica za djelovanje.“ (ibid. 75-76)

Smjernice za djelovanje kroz prizmu zajedničkog korištenja svetih mjesta u ovom radu promatrane su kao dio sveukupne životne stvarnosti lokalnih zajednica u kojima se ostvaruje interetnička i interreligijska komunikacija. Odnosi se mogu mijenjati ovisno o širem društvenom kontekstu i povijesnim uvjetima.

Jedinstvena, različita i slična vjerovanja različitih religijskih skupina u Bosni i Hercegovini i na primjeru Olova mogu se tumačiti s raznih polazišta. Moguća su tumačenja istoga svetog mjesta različitih religijskih skupina kao višeznačnih prostora, nekih oblika sinkretizma, ili, kako se to u domaćoj literaturi naziva, „prežitka“ kršćanskog vjerovanja u bosanskom islamu (Baskar 2012: 59). Dijeljenje i miješanje u mjestu i određeni stupnjevi zajedništva *communitasa* i načina ostvarenja univerzalizma prisutni su u Olovu kao svetom mjestu.

#### 10.2. Olovsko svetište – višeznačni prostor, sinkretizam, hibridnost

U svojoj studiji o višeznačnim prostorima otomanskog carstva Hasluk (1929: 66) spominje i Olovo, navodeći da je to mjesto gdje hodočaste i pravoslavni i muslimani. Uglavnom, višeznačnost svetih prostora Hasluk promatra u kontekstu kršćanskih svetišta koja su u procesu islamizacije preuzeli članovi bektasija, derviškog reda, ali kršćani su nastavili dolaziti u ta svetišta. Kako olovsko svetište nikada nije islamizirano, a nema naznaka da je u povijesti bilo nakana njegove islamizacije, njegova dvoznačnost se ne može tumačiti na isti način kao kod islamiziranih svetišta. Jesu li olovski muslimani islamizirani kršćani, pa su kao takvi nastavili posjećivati ovo svetište, pitanje je koje je u ovom radu ostavljeno kao slijepa točka. Sve i da jesu olovski muslimani nekada u povijesti bili katolici, to ne mora biti razlog njihovog štovanja Marije i vjerovanja u svetost olovskog svetišta. Naime, postoje mnoga svetišta koja nisu prošla ovakve procese transgresije i jednostavno mogu biti dio lokalnih specifičnosti i „practiciranja 'religije', pripadanja 'zajednici', 'dijeljenja' identiteta ili svetog mjesta, 'dijeljenja' domovine, u smislu lokaliteta“ (Couroucli 2012a: 122). U prilog tome da dijeljenje svetišta ne mora biti pitanje transgresije i konvertizma su i svetišta koja nemaju povijesnih i religijskih veza s religijskim sustavima drugih zajednica čiji članovi posjećuju svetište. Ilustrativan primjer su katolička svetišta sv. Ante koja posjećuju pripadnici različitih religijskih skupina (Albera i Fliche 2012, Lucić 1996).

Dvoznačnost olovskog svetišta u ovom radu promatrana je u različitim pristupima i tumačenju koje mu pridaju pripadnici dviju religijskih zajednica, kršćanske i islamske, s ciljem analize njihovih razumijevanja dijeljenja svetog mjesta. U tom dijeljenju neizostavno se nameće pitanje sinkretizma.

Sinkretizam u Bosni i Hercegovini je jedna od omiljenih tema u islamskim, odnosno bošnjačkim, teološkim i uopće intelektualnim krugovima, jer se njime tumače neislamski elementi koje su muslimani zadržali i nakon islamizacije. Najčešće se govori o slavenskim (pretkršćanskim), kršćanskim (svjetonazor bosanskih krstjana i ortodoksnog kršćanstva) i specifičnim elementima koje su u bosanski islam unijeli derviški redovi.<sup>76</sup>

Koncept sinkretizma unutar dijeljenih svetišta može se protegnuti i kao opće mjesto svih religijskih sustava:

„Sinkretizam je normalna pojava u svim religijama. Već pri svome postanku i konstituiranju religije apsorbiraju kvantum starog nasljeđa. Šireći se na druge prostore i konfrontirajući se sa drugim religijama, odbacivale su, s manje ili više uspjeha, zatečena protivna vjerovanja, moralne obaveze i obrede, ali su činile i koncesije“ (Hadžijahić 1978-1979: 301).

Kada se govori o sinkretizmu u interreligijskim svetištima, uočava se da je „razina 'sinkretizma' vjerojatno previše općenita“ (Albera 2012b: 22). O štovanju Marije kod bosanskih muslimana u konceptu sinkretizma Hadžijahić (1978-1979: 327) zaključuje „da je samo u ranije doba kult Marije u muslimana nosio sinkretička obilježja. Kasnije se, zapravo, sveo na razinu onoga što ortodoksni islam naučava.“ Ipak, u štovanju Marije kod olovskih muslimana teže je naći ortodoksno islamsko učenje, nego sinkretičke elemente. Samo kao primjer iznosim da muslimani svoje molitve upućuju izravno samo Bogu, a nikako preko posrednika. I slažem se da se u interreligijskim svetištima mnogo više radi o „neizbježnoj heterodoksiji“ (Albera 2012: 232) nego što je u pitanju sinkretizam. Naravno, u razumijevanju i tumačenju „sinkretizma kao baštine“ (Couroucli 2012a: 135) islamiziranih prostora i društava, neki oblik sinkretizma ostaje i proteže se na razna vjerovanja i religijske prakse u kojima je teško razlučiti baš sve elemente pojedinih ortodoksija.

---

<sup>76</sup>„U literaturi bosansko-hercegovačkih muslimanskih autora (Bošnjaka) koja se bavi narodnim, pučkim vjerovanjima i običajima daje se detektirati tri opće vrste objašnjenja i elaboracija: a) Islamski modernizam i islamska prosvjetiteljska kritika narodnih vjerovanja i običaja, b) Antropološka i kulturološka objašnjenja fenomena *narodnog* i *sufijskog islama* naspram službenog ili oficijelnog islama Islamske zajednice u BiH, i c) Narodni običaji i vjerovanja u kontekstu studija etnogeneze bosansko-hercegovačkih muslimana“ (Karić 2010: 630).

Problem svih tumačenja je kako pronaći dovoljno širok i operabilan vokabular za određivanje prostora koji izmiču uobičajnim podjelama i suvremenom društvu u svim elementima karakterističnim za sadašnje vrijeme u kojemu se događaju veliki migracijski, plurikulturni i multireligijski kontakti. Kada su u pitanju suvremene religijske teme, kao što su novi religijski pokreti i interreligijska svetišta, kulturni antropolozi se u njihovoj interpretaciji okreću i pojmu hibridnosti zbog toga što „hibridnost prkosi binarnoj ili-ili logici koju elite koriste kako bi branile vjerske granice“ (Eade 2014: 28). Hibridnost svetih mjesta i osoba promatrana kao neki „treći prostor“ (Bhabha 2004) pokazuje propusnost i fluidnost nasuprot čvrstih i stabilnih podjela. Unutar koncepta hibridnosti pojedinih svetih likova traže se i njihova izvorišta. Tako Albera u svojem radu (2012: 228-232) koristi termin „hibridni sveci“ te tu prikazuje svete likove, poznate i nepoznate, koji privlače pripadnike različitih religijskih zajednica. Kada govori o Mariji i njezinom štovanju kod muslimana, uporište nalazi u „tekstualnoj pozadini“, zahvaljujući kojoj je „marijanski kult privukao muslimane koji odlaze u kršćanska svetišta kako bi joj se molili“ (ibid. 229). Ovo mišljenje je na tragu katoličkih teologa koji marijansku pobožnost muslimana tumače značajnim mjestom Marije u islamu, nalazeći za to uporište u tekstu Kur'ana (Oršolić 1978: 127).

Za štovanje Marije kod olovskih muslimana ne može se polaziti iz tekstualnog uporišta iz sura u Kur'anu. Naime, olovski muslimani točno postavljaju granicu između Marije katoličkog svetog lika, i kuranskog lika Mejram, majke proroka Ise, nazivajući Mariju Gospom, kao što to čine i katolici. Olovski muslimani Gospu nazivaju „katoličkom svetinjom“ i ne povezuju je s Mejram, majkom proroka Ise iz Kur'ana (Martić 2012: 162, Belaj i Martić 2014: 73). Time jasno potvrđuju da se uporište ne može tražiti u spajanju svetopisamskih likova u olovskom svetištu. Njihov zajednički korpus naracija i značenja ipak ostaje izvan tekstualnog tumačenja svetih tekstova.

Unutar zajedničkih dijeljenja olovskog svetog mjesta i svete osobe, Gospe Olovske, između pripadnika različitih religijskih zajednica, komunikacije u olovskom svetištu stvaraju određene oblike zajedništva, *communitas*, izraslog na univerzalizmu svetog mjesta te smještenog u zajedničkom prostoru *komšiluku*.



### 10.2.1. *Communitas*, univerzalizam i *komšilik* u olovskom svetištu

*Communitas*, Turnerov koncept, shvaćen kao oblik „stanja spontanog i jednakosnog zajedništva“ (Belaj, M. 2010: 9) u olovskom primjeru nije zabilježen kao glavni hodočasnički motiv. Odnosno, kao takav nije ni propitivan. Prije svega *communitas* je promatran kao stupanj međusobnog zajedništva koje grade i čuvaju pripadnici različitih religijskih tradicija u redovitim i izvanrednim životnim uvjetima. Oblici *communitasa* nastali u i oko olovskog svetišta pokazali su određenu čvrstinu unatoč nesklonom širem društveno-političkom kontekstu i izvanrednim situacijama ratnih sukoba. Pozivajući se na neke povijesne događaje u dijeljenim svetištima, Dujizings navodi kako

„'spontani' *communitas* može dobiti političku i ideološku funkciju i njom mogu manipulirati kako svjetovna, tako i vjerska vlast. U stvari, zbog uloge koju imaju elite, *communitas* koji prelazi etničke i vjerske granice uvijek je krajnje neizvjestan. Zbog svoje pomiješane i dvojne prirode, ta hodočašća iznutra vode ka tenziji i sukobu, naročito oko vjerskog pečata datog svetištu i kontrole nad njim. Sukobe prije svega izazivaju vjerske i političke elite, za koje su svetišta izvor moći i prihoda.“ (2005: 119)

Olovski primjer pokazuje da se u izvanrednim uvjetima, nesklonim zajedništvu i dijalogu, ipak može zadržati određeni stupanj *communitasa* u kojemu sudjeluju pripadnici različitih religijskih skupina i religijske vođe. Nadmetanja nad kontrolom svetišta nema, a svjetovna vlast je u nekim krajevima uspjevala zadržati unutar lokalnog stanovništva određeni stupanj tolerancije i tijekom ratnih događanja.

Iz stanja zajedništva, *communitasa*, ostvarenog u svetištu izvire i pitanje univerzalnosti olovskog svetišta, koje traži odgovor kako ovo hodočasničko odredište ne unificira diskurse onih koji ga koriste, nego ostvaruje sposobnost upiti i odražavati „mnogostrukost religijskih diskursa, kako bi raznolikim korisnicima moglo ponuditi što svaki pojedini želi“ (Eade i Sallnow 1991: 15). Hodočasnici, katolici, pravoslavni i muslimani, uvjereni su u to da svojim dolaskom i boravkom u olovskom svetištu zadovoljavaju svoje religiozne potrebe i dobivaju ono što žele. U svojim kazivanjima potvrđuju snagu svetišta koju su „osjetili“, „doživjeli“, „iskusili“, da navedem neke od termina kojima su izrazili svoje iskustvo svetoga ostvarenoga u ovom svetištu.

Zato, ako univerzalizam svetišta odražava „pluralitet glasova svih onih koji su uključeni u oblikovanje (...) toga hodočasničkog odredišta“ (Belaj, M. 2012: 237) onda je

univerzalizam olovskog svetišta jasno izražen iz rakursa pripadnika različitih religijskih zajednica koje mu pristupaju kao svetom mjestu. Oni olovsko svetište promatraju kao moćno mjesto u kojemu snaga Marijine prisutnosti i njezine intervencije u njihovim životima unosi ono što sami ne mogu ostvariti. Oni jednostavno vjeruju da je ovo svetište moćno uzvratiti im njihove potrebe i u njemu mogu doseći ideal kojemu teže.

Osobito se to odnosi na komunikacije muslimana Gornjeg Olova kojima je crkva u *komšiluku*. Inače, u praksi *komšiluka* interakcija se odvija unutar „svakodnevnih odnosa između različitih etnoreligijskih skupina koje žive blizu jedna drugoj. (...) [*Komšiluk*] nastoji očuvati mir i stabilnost, i oduprijeti se izvanjskim pokušajima uništenja interkomunalnih veza“ (Baskar 2012: 62, 65). Unutar tih akcija su i interreligijske komunikacije. Jedan od aspekata *komšiluka*, kojemu Baskar zapravo posvećuje cijeli svoj prilog, a koji je ujedno relevantan i za Olovo, jest briga o svetištu drugoga kad je ovaj odsutan, čak i kada su političke prilike nesklone suradnji.<sup>77</sup> Međutim, unutar obveza iz praksi *komšiluka* su i razni oblici sudjelovanja u pojedinim vjerskim svetkovinama kada susjedi različitih etničkih i religijskih tradicija jedni drugima dolaze čestitati blagdane (Sorbaži 2008: 106). O čestitanju bajramskih blagdana olovskim muslimanima izvješćuje i fra Berislav Kalfić (*Kronika* 1992: 166) da je išao čestitati Bajram „najbližim komšijama.“ Katolici, pravoslavni i muslimani u Bosni i Hercegovini jedni drugima u *komšiluku* redovito čestitaju blagdane i razmjenjuju darove vezane uz određenu svetkovinu.<sup>78</sup>

Svi kazivači u Gornjem Olovu koji su govorili o svojim *komšijama* isticali su žive i intenzivne komunikacije u njihovom *komšiluku* tijekom vjerskih svetkovina. Također, kada bi muslimani pričali o interakcijama sa svetištem i franjevcima, u pravilu su isticali kako „mora se pomagati i biti dobar s komšijom.“ Kada bi se unutar *komšijskih* komunikacija postavilo pitanje o olovskom svetištu, onda je ono iz rakursa kazivača ipak dobivalo jedno drugo značenje za koje su isticali da jeste *komšiluk*, ali i nešto drugačije. „Jest komšija komšija [i] jest komšiluk komšiluk, ali Gospa je Gospa i ovo sveto mjesto je više od komšiluka.“ To što

---

<sup>77</sup> Tako je, primjerice, jedna od interreligijskih kvaliteta i inicijativa olovskog imama da se i pravoslavna crkva osvjetli kao što su osvjetljene džamija i katolička crkva.

<sup>78</sup> Tijekom mojih etnografskih istraživanja u Brčkom muslimani su mi potvrđivali da još uvijek odlaze pravoslavnim susjedima čestitati Uskrs i od njih kao dar dobivaju šarana jaja. Muslimani osobito uzimaju jaja bojana u crveno i ljusku tih jaja stavljaju u vodu tijekom noći uoči Jurjeva (6. svibnja) da prenoće, a na sam dan Jurjeva mlade muslimanke se umivaju ovom vodom koju sa sobom nose na vodenicu gdje se umivaju vodom koju baca mlinski kotač. Cijeli običaj zovu *omaha*. Dok sam bio župnik u Vogošći, svake godine mi je jedna muslimanska obitelj za Kurban Bajram darivala dio mesa ovna *kurban*.

su nazivali različitim može se postaviti kao opće poimanje *komšiluka* prvotno kao socijalne, a tek onda religijske interakcije. Upravo, zato religijske interakcije koje proizlaze iz običajnog prava i moralne obveze u *komšiluku* nalaze se na rubu religioznog (Sorbaži 2008: 98).

Prema povijesti olovskog svetišta može se zaključiti da se situacije mijenjaju u odnosu na utjecaj središnje vlasti, kao što je naredba Sefer-paše da se zapale crkva i samostan, ali da korpus pisanih dokumenata i suvremena etnografska građa pokazuju da u Olovu u svakodnevnoj komunikaciji pripadnici različitih religijskih skupina pokazuju kako teže koegzistenciji, toleranciji, ali se i otvaraju i sudjeluju u dijalogu.

### 10.3. „Olovski model“ međureligijskoga dijaloga

Međureligijski dijalog u svetištima koja dijele pripadnici različitih religijskih skupina odvija se na različitim razinama i u njemu sudjeluju svi koji su na bilo koji način povezani s hodočasničkim odredištem koje je za njih sveto mjesto. U interreligijske interakcije u djeljenim svetištima mogu biti uključeni i hijerarhijski službenici i vjernici različitih religijskih zajednica. Njihove međusobne komunikacije mogu se pratiti u interakciji religijskih vođa različitih religijskih zajednica, u interakciji religijskih vođa i vjernika drugih religijskih zajednica, kao i u interakciji vjernika laika različitih religijskih tradicija.

Kada se govori o ovim potonjima, Albera (2012: 232-233) kao „protagoniste“ dijeljenih svetišta nabroja pripadnike „nižih klasa (na selu i u gradu) i dijelova urbane srednje klase.“ Međutim, govoreći o korisnicima dijeljenih svetišta, u istom zborniku u koautorstvu s Flicheom (2012: 113) napisao je da

„Ljudi iz viših i obrazovanih klasa (svećenik spominje učitelje, doktore, umjetnike i novinare), s druge strane, pitaju ga za duhovno vodstvo u trenucima nevolje ili egzistencijalne krize.“

Upravo ovaj navod upućuje na to da korisnike interreligijskih svetišta ne treba razlučivati po socijalnom i društvenom statusu, jer ih ima sa svih razina. Jednako tako u međureligijskom dijalogu u olovskom svetištu sudjeluju vjernici različitih socijalnih i profesionalnih statusa. Neki od njih su kazivali da su u ovo svetište dolazili dok su bili učenici, kasnije kao studenti, nastavljajući istu hodočasničku praksu po završetku studija. Mnogi među njima kao katolički hodočasnici bili su na spavanju u muslimanskim kućama. I

među muslimanskim studentima veoma je raširena praksa da dolaze obaviti religijske prakse uz *crni kamen*, a sada su neki od njih u visokim društvenim slojevima. Općenito, možda se može govoriti o brojnijim posjetiteljima tzv. „nižih klasa“, ali raspravu o socijalnom statusu olovskih hodočasnika i muslimana koji olovsko svetište posjećuju iz religioznih razloga ne smatram relevantnom za ovaj rad.

Pitanje vanjske prepoznatljivosti, na koji će način biti odjeveni prilikom posjete hodočasničkom mjestu druge religijske zajednice, zapravo izlazi izvan okvira prakse šovanja. Prema Alberi, ta odluka najčešće ovisi o pojedincu, međutim, na tu odluku može utjecati politički kontekst, društveno okruženje, ali i osobna prošlost, a razlike su najlakše vidljive kod žena, naročito muslimanki (Albera 2012: 235). U Olovu se mogu vidjeti žene obučene u prepoznatljivu muslimansku odjeću, osobito s maramom na glavi i dugim suknjama ili dimijama. Međutim, to je danas u svetištu uočljivo tek kod dvije-tri žene, dok se ostale oblače jednako kao i katolkinje.

Sudionici međureligijskoga dijaloga u Olovu sudjeluju u različitim razinama dijaloga, a podjela njihovih interakcija slijedi onu podjelu iz dokumenta Papinskog vijeća za međureligijski dijalog, *Dijalog i navještaj*. Iz četverostoruke podjele iz 42. broja ovog dokumenta u kojemu se međureligijski dijalog dijeli na dijalog života, dijalog djela, dijalog teoloških razmjena i dijalog vjerskog iskustva, u olovskom primjeru promatrana su tri dijaloška područja. U Olovu nije zabilježen dijalog teoloških razmjena koji je karakterističan za hijerarhijski dijalog i vodi se u raznim sveučilišnim i hijerarhijskim kontekstima. Hijerarhijski predstavnici zajednica u Olovu svoje interakcije zadržavaju na razinama dijaloga života i djela. K tome, u njihovim međusobnim posjetama tijekom službenih religijskih rituala ne može govoriti o dijeljenju religioznog iskustva.

Kada se govori o razinama izvaninstitucionalnoga međureligijskoga dijaloga u specifičnosti hodočasničkog Olova interreligijske interakcije odvijaju se između franjevac i olovskog imama, franjevac i lokalnog muslimanskog stanovništva, katoličkih hodočasnika i muslimana u Gornjem Olovu, kao i malobrojnih katoličkih stanovnika u Olovu i njihovih susjeda muslimana.

### 10.3.1. Olovski franjevci i imami u međureligijskom dijalogu

U dosad objavljenim radovima o interreligijskim svetištima i interakcijama pripadnika različitih religijskih skupina nije bilo govora o komunikaciji hijerarhijskih službenika i načina njihovog međureligijskog dijaloga. Čak ni u teološkim raspravama o dijalogu nije se raspravljalo o međureligijskom dijalogu između religijskih vođa na lokalnoj razini. Ako se govorilo o potrebi dijaloga, onda se isticala ista zadaća koju imaju središnje religijske institucije i ostvarenje cilja njihovog dijaloga u mirotvorstvu i pomirenju:

*„Zato mi katolički i pravoslavni svećenici i naše kolege imami imamo jedincatu šansu da pomirateljski djelujemo svaki u svojoj nacionalnoj, vjerskoj i župskoj zajednici, odgajajući vlastite vjernike i sunarodnjake. I to iz duboko vjerskih razloga vlastite religiozne baštine.“* (Zovkić 1998: 201, istaknuo M.Z.)

Olovski franjevci i imam, također, ističu svoju zadaću u „gradnji pomirenja.“ Smatraju da svoje aktivnosti na području mirotvorstva ostvaruju međusobnim komunikacijama u kojima „svojim primjerom pokazujemo kako se u Bosni živi“, kako je istaknuo fra Gabrijel Tomić. Lokalni svećenici i imami nastoje pokazati, izvan diplomatskih i političkih diskursa, ili na njihovim rubovima, da u različitosti vide bogatstvo, u kojemu su identiteti propusni:

*„Praksa života pokazuje da ljudi žive jedni s drugima, ne jedni pokraj drugih tu je mir, sreća, radost, zadovoljstvo i svako drugo dobro. Olovo to jasno i pokazuje i dokazuje. Da nismo jedni drugima tuđinci, ni stranci, nego da smo domaći. Bez obzira što imamo razlike u vjeri, u naciji, to nas ne dijeli. Razlike nas mogu obogaćivati“* (Tomić, prema Plećan 2012).

Iz dosadašnjeg iskustva i praćenja međureligijskoga dijaloga između lokalnih svećenika i imama u različitim krajevima mogu reći da se „olovski model“ dijaloga imama s franjevcima uvelike razlikuje od drugih mjesta. Naime, u drugim mjestima, ako se i sastaju u raznim prigodama, lokalni religijski vođe dolaze sami i u pravilu je to „muško društvo“. Međutim, olovski imam, Esad Pepić, u međureligijski dijalog s franjevcima ne ulazi sam, nego dovodi i svoju obitelj. Tijekom božićnog čestitanja imam dolazi sa suprugom i djecom, zajedno obilaze crkvu i na kraju odlaze na zajedničko druženje u kuću svetišta. Iz njegova kazivanja o razlozima zašto dovodi djecu istakao je potrebu upoznavanja drugih religijskih tradicija o kojima vjernici bilo koje zajednice, po njegovom mišljenju, malo znaju i slabo poznaju one druge. To je na tragu i mišljenja nekih teologa koji preporučuju priređivanje

knjiga „o islamu za kršćane i o kršćanstvu za muslimane. Svrha bi im bila ne polemiziranje na obraćenje nego međusobno upoznavanje“ (Zovkić 2014: 646).

Svakodnevne komunikacije između olovskih franjevaca i imama nisu intenzivne. Susreću se i izvan protokolarnih susreta, ali ne posjećuju jedni druge. Kada se susretnu u gradu, onda ti susreti završavaju kratkim zajedničkim druženjem, „odemo na kavu k'o prave komšije“, kazivao je fra Berislav Kalfić. U svečanim prigodama, poput slavlja Velike Gospe, zapisi iz *Kronike svetišta* (1993: 96) potvrđuju dolazak imama na misna slavlja koja su bila redovita tijekom ratnih događanja 1990-ih. Sadašnji imam, Esad Pepić, tijekom istraživanja samo jednom je bio na misnom slavlju tijekom prvosvibanjskog hodočašća 2010. godine. Prema kazivanju imama Pepića, jedan od poticaja za njegov dolazak na misu bilo je „svjedočenje olovskih muslimana o njihovoj povezanosti sa svetom Gospom i ovim svetištem.“ Time se pokazuje da olovski muslimani svoju privrženost olovskom svetištu i Gospi ne kriju ni pred svojim religijskim vođom. Također, ovom izjavom imam Pepić potvrđuje i utjecaj vjernika na njihove hijerarhijske strukture u poticajima za međureligijski dijalog. Ukratko, dijalog potiču i na njega utječu i vjernici koji u svetiše dolaze iz religioznih razloga te religijski vođe koji pred pripadnicima svoje religijske zajednice ostvaruju interreligijske interakcije s hijerarhijskim strukturama drugih religijskih zajednica na lokalnoj razini.

### 10.3.2. Religijski vođe i pripadnici drugih religijskih zajednica u međureligijskom dijalogu u hodočasničkom odredištu

Upravitelji i dušobrižnici svetišta, jednako kao i hodočasnici, posjete pripadnika drugih religijskih skupina smatraju važnim za reputaciju hodočasničkog odredišta. Predstavljajući povijest svetišta i njegovu važnost, upravitelji ističu upravo interreligioznost kao jednu od važnih kvaliteta hodočasničkog Olova. U svojim nastupima franjevci su veoma susretljivi prema pripadnicima drugih religijskih zajednica. Izvan liturgije, kojoj mogu prisustvovati svi koji žele, upravitelji svetišta spremni su obaviti katoličke obrede za pripadnike drugih religijskih zajednica i primiti na razgovor sve koji to traže. Nevezano za religijski kontekst olovski franjevci i kroz dijalog djela i života su u interakcijama s pravoslavnim i muslimanskim vjernicima.

Olovski franjevci u svojim obraćanjima hodočasnici i muslimanima prisutnim tijekom misnog slavlja veoma rijetko polaze s teološkog stajališta, poistovjećujući novozavjetni lik Djevice Marije s kuranskom osobom Mejram. Ustvari, samo je jednom prigodom upravitelj svetišta spomenuo u svom pozdravnom govoru da je razlog štovanja Marije kod olovskih muslimana to što je štuju i unutar islamske tradicije. Ostala obraćanja muslimanima bili su pozdravi zbog njihove vjernosti olovskom svetištu i zahvale za darove koje su muslimani donosili u svetište. Propovjednici, redovito franjevci, osim u prvosvibanjskom hodočašću kada je to vrhbosanski nadbiskup, nisu se posebno obraćali prisutnim muslimanima.

Iz odnosa službenog osoblja i pripadnika različitih religijskih skupina koji sudjeluju u ritualima, u istraživanjima ovih svetišta najviše pozornosti se davalo pozornosti propusnosti i učvršćivanju granica u obredima koje postavljaju religijske vođe, ali i pripadnici drugih religijskih skupina. Neki istraživači su primijetili da „religiozni autoriteti imaju više teškoće nametnuti koncepcije ritualne čistoće na mjestima preko kojih prelaze vjerovanja i prakse heterogenih naroda“ (Bowman 2012b: 26). Kada se radi o ritualnoj čistoći, iz vlastita iskustva znam da ju je jednako teško uspostaviti i unutar iste zajednice. Naime, vjernici u svojoj življenoj religioznosti imaju sklonost unositi i prilagođavati različite elemente, koji uvijek nisu u skladu s ortodoksijom, ili jednostavno slobodno prema svojim shvaćanjima tumačiti religijske odredbe. Iako su kod katolika prisutne obje intencije, ipak češće se radi o tome da su manji problemi heterodoksije nego crkvenopravnih uredbi, kao što je zabrana pričesti razvedenih i ponovno oženjenih koji žele pristupiti pričesti a ne mogu prema odredbama crkvenog zakona.

Upravitelji svetišta često se spominju kao nepropusna brana slobodnom ritualnom ponašanju, osobito u strogo kontroliranim svetištima gdje se hodočasnici ponekad pokušavaju oduprijeti moći službenog osoblja i strogoj kontroli uprave, kao što je to u Lourdesu, „možda najorganiziranijem od svih katoličkih hodočasničkih svetišta“ (Eade 1991: 75). Olovsko svetište spada u red manje kontroliranih svetišta, gdje hodočasnici slobodnije kreiraju sveto mjesto, kao što je i slučaj u Međugorju (usp. Belaj, M. 2012: 237). Prema kazivanjima upravitelja svetišta u Olovu, oni su svjesni da ponašanje službenika koji upravljaju svetištem ima snažan utjecaj na ponašanje zajednice, jer u njihovom ponašanju promatra se cjelokupni religijski sustav i snaga svetoga u hodočasničkom mjestu „budući da su oni dokaz 'moći' sveca i kršćanskih svetišta općenito“ (Courocli 2012b: 49).

Prema dosadašnjim istraživanjima čini se da su službenici ovakvih hodočasničkih mjesta vrlo otvoreni i pozitivno nastrojeni prema drugim i drugačijima, štoviše, spremni su izvoditi religijske rituale nad pripadnicima drugih vjerskih zajednica, izvoditi egzorcizme ili jednostavno ponuditi duhovnu pomoć (Albera 2012: 238). Olovski franjevci svoju spremnost pokazivali su i potvrđivali kroz dugu povijest udovoljavajući vjernicima i izvedeći neke prakse koje su na rubu ortodoksije. Takav primjer je praksa dolaska poslije mise na molitvu za bolesne *pod aljine*. U ovim religijskim praksama jednako su sudjelovali pripadnici sve tri religijske zajednice, a uvjet koji su tražitelji ove religijske prakse sami postavljali bilo je da su prije toga morali sudjelovali u misnom slavlju.

Kada se u ritualima govori o granicama koje postavlja službeno osoblje, onda se postavlja i pitanje koje granice u tim istim ritualima postavljaju pripadnici različitih religijskih zajednica tijekom svojih sudjelovanja. Jedno od pitanja je križanje muslimana tijekom njihovog sudjelovanja u katoličkim ritualima. U Olovu se muslimani ne križaju tijekom mise i drugih rituala koje nad njima izvode katolički svećenici, ali prihvaćaju dio rituala kojima svećenik izgovara kršćansku molitvu i gestom nad njima čini znak križa.

Dugogodišnjom povezanošću sa svetištem i redovitim sudjelovanjem u hodočasničkim vremenima u misnom slavlju neki muslimani su objašnjavali da svi muslimani koji dolaze na euharistijska slavlja znaju tekst katoličke liturgije, ali ga jasno ne izgovaraju niti se križaju. Na pitanje smeta li im križ kada ga svećenik nad njima učini u nekom ritualu, kažu da ne smeta, a jedan musliman je na to pitanje odgovorio protupitanjem: „Pa, kako će drugačije nego križati? Nije on musliman.“ Inače „za muslimane, križ je vjerojatno najizrazitiji znak razlikovanja, i upravo na toj točki većina muslimana počinje odbijati imitirati kršćane“ (Albera 2012: 237).

Pitanje religijskih granica u ritualu u olovskom svetištu pokazuje da one postoje, slobodno se prelaze i njihovo postojanje ne postavlja prepreku i branu za interreligijske interakcije. Muslimani i pravoslavni transcendiraju ove granice vjerom u snagu svetosti olovskog svetišta, pribivanja katoličkom ritualu i uvjerenosti u intervenciju Olovske Gospe, čiju snagu posreduje i svećenik. Franjevci koji su sudjelovali u religijskim praksama pojedinačno ili u manjim skupinama s muslimanima i pravoslavnim, u pravilu su nad njima činili znak križa po početku i na kraju rituala. Takve prakse poznate su i u drugim interreligijskim svetištima (Albera i Fliche 2012: 113)



Za ritualno dijeljenje katoličkih rituala kod olovskih muslimana se ukratko može reći da oni ne izgovaraju katoličke molitve i ne ponavljaju geste. Ovo se, prema njihovim kazivanjima, ne može shvatiti kao odbijanje, nego je to jednostavno granica koja postoji. Kada pravoslavni vjernici dolaze u katolička svetišta oni čine znak križa, no prema svojoj religijskoj tradiciji drugačijoj od katoličke. Isto to čine katolici u pravoslavnim svetištima. Prema kazivanju fra Bernardina Matića, pravoslavni koji su dolazili u Olovo redovito su se križali kada i katolici, a ponekad i tijekom liturgije kada to katolici nisu i ne običavaju raditi.

Promatrajući i slušajući kazivanja o pristupu muslimanima kod njihovih dolazaka u olovsko svetište, otkriva se da su franjevci veoma ljubazni i skloni udovoljavati molbama muslimanskih posjetitelja. Ponašanje upravitelja svetišta osnažuje duhovnu privlačnost svetišta i pomaže njegovoj reputaciji. Olovski franjevci kao snažnu kvalitetu ovoga hodočasničkog odredišta ističu upravo njegov interreligijski karakter i način na koji se olovski muslimani odnose prema svetištu.

Dijalog djela i dijalog života olovskih franjevaca s pravoslavnim vjernicima i muslimanima pokazuje se kao veoma intenzivan u svakodnevnim i izvanrednim životnim uvjetima. Solidarnost i pomoć u rješavanju nekih jednostavnih svakodnevnih problema, poput parkiranja u svetištu auta gostiju susjeda muslimana, ističe se kao izraz međusobnog uvažavanja i dobrosusjedskih odnosa.

Korpus arhivske građe u *Kronici olovskog svetišta* iz ratnog perioda od 1991. do 1995. godine pokazuje sve oblike i razine međureligijskoga dijaloga. Čak su neke i intenzivirane, kao što je suradnja franjevaca i lokalnih muslimana oko brige za sklanjanje žena i djece od izravnih ratnih opasnosti, kao i boravka muslimana u kući upravitelja svetišta i pohranjivanja njihovih životnih namirnica u svetištu.

### 10.3.3. „Olovski model“ međureligijskoga dijaloga „odozdo“ u i oko svetišta

Polazeći od različitih razina međureligijskog dijaloga, onoga hijerarhijskih struktura i razmjene teoloških mišljenja kao dijaloga „odozgo“ te dijaloga između vjernika pripadnika različitih religijskih zajednica kao dijaloga „odozdo“, osnovne razlike su u različitim ciljevima i metodama. Promišljanja hijerarhijskih predstavnika religija i teologa pokazuju kako temelje međureligijskog dijaloga, bar na teorijskoj razini, valja tražiti u samim religijama. Istodobno, pokazuju i svoju nemoć da pronađu zajednički nazivnik na temelju

kojega bi dijalog bio ostvariv. Pritom, barem kako se čini, međureligijske razlike postaju još uočljivije. Nesumnjivo je da bar jedan od razloga za to leži u tome što su njihova nastojanja prvenstveno političke i diplomatske prirode (Belaj i Martić 2014: 75). Da bi postigle osnovni cilj službenog dijaloga, a to je mirotvorstvo, službene religijske institucije za njegovo postizanje koriste političke metode i zato je njihov dijalog više političan, dok je dijalog između vjernika više religiozan (Jukić prema Silajdžić 1999: 213).

Kod izvaninstitucionalnog međureligijskog dijaloga „odozdo“ prvotni cilj je izravno iskustvo svetoga, a metode i polazišta su religiozne prirode. Ako se taj dijalog odvija u hodočasničkom odredištu, onda su i načini njegovog ostvarenja unutar specifičnog konteksta dijeljenih i mješovitih hodočašća i hodočasničkih mjesta kao zajedničkih svetih mjesta pripadnika različitih religijskih zajednica.

Kada se radi o studijama koje se bave interreligijskim svetištima, fokus im je prije svega na propitivanju propusnosti granica između različitih religijskih skupina i na zajedničkim elementima u vjerovanjima, naracijama, ritualima i načinima dijeljenja svetih mjesta (Bowman 2012, Albera i Couroucli 2012) ili interpretiranju utjecaja središnjih vlasti i šireg društvenog diskursa na interreligijska svetišta (Dujizings 2005, Barkan i Barkey 2015), dok malo pozornosti posvećuju dijalogu izvan svetišta. Ipak, ove studije pokazuju da sveto locirano u hodočasničkom odredištu ima ujedinjuću snagu i u tom smislu teži jedinstvu, *communitasu*, jedinstvu temeljne jednakosti i poželjnom skladu koji se ne manifestira samo kroz toleranciju i suživot, nego prostor svoga ostvarenja nalazi i u dijalogu.

U ranijim poglavljima prikazane su olovske interakcije katolika i muslimana kroz različite razine djela i života u redovitim i izvanrednim situacijama. One pokazuju dinamizam i širok spektar komunikacija koji ne staje samo na smanjenju napetosti i konfrontacija kroz međusobno razumijevanje, nego se produbljuje u intenzivan dijalog. Zato se na periferiji, u Olovu, kako između katolika i muslimana i manjeg broja pravoslavnih, tako i između njihovih religijskih predstavnika, jednostavnošću i samorazumljivošću ublažuju dijaloški izazovi i prepreke, a ističe potreba zajedničkog djelovanja, ne samo na pomirenju, nego i razmjeni religioznog iskustva.

„Olovski model“ izvaninstitucionalnog međureligijskoga dijaloga je prije svega dijalog „odozdo“ koji je između katoličkih hodočanika i muslimanskih stanovnika do 1990-ih bio mnogo intenzivniji, ponajprije zbog toga što su hodočasnici više dolazili pješice i ostajali

spavati u muslimanskim kućama. Interakcije ove vrste su specifične zbog ulaska „drugoga“ i „drugачijeg“ u intimni prostor doma. Jedna od onih posebnosti koja se može promatrati u olovskom svetištu kao dijalog djela i života jest upravo ova činjenica ulaska katoličkih hodočasnika u muslimanske domove. Blagonaklonost katolika na dolazak muslimana u katoličko svetište recipročno je uzvraćena blagonaklonošću muslimana na prelazak katolika preko praga njihovih domova.

Upravo Gospa Olovska, kao zajedničko sveto katolicima i muslimanima, kako je nazivaju i jedni i drugi

„potiče jedinstvo i sklad među ljudima. Socijalna interakcija, kao što je solidarnost i gostoprimstvo iskazano katoličkim hodočasniciima, urađa povezanošću koja nadilazi religijske podjele i podržava dijalošku religijsku interakciju. U interakcijama muslimana i katolika u Olovu, religija i društvenostuzajamno su recipročne.“ (Belaj i Martić 2014: 75)

Dijalog religioznog iskustva između muslimana i katolika osnaživan je zajedničkim sudjelovanjem u euharistijskim slavljinama, pojedinačnim i skupnim ritualima uz *crni kamen*, poticanjem na obavljanje određenih religijskih praksi uz *Gospinu vodu* i svime ostalim kroz zajedničko dijeljenje ideala o svetom mjestu i u njemu prisutnoj Gospi. Različite interakcije uspostavljene tijekom zajedničkih dijeljenja svetišta produžuju se tijekom hodočasničkog vremena i izvan svetišta kroz interakcije u raznim ugostiteljskim i trgovačkim kontaktima, festivalima i zajedničkim slavljinama. O tim odnosima izvan svetišta musliman, vlasnik jednog ugostiteljskog objekta, kaže:

„Nikad nije bilo sukoba povezanih s vjerom. Bude ono, ljudi se malo napiju, porječakaju i to je to. Ako pođe svađa neko rekne: 'Pa nemojte, danas je Velika Gospojina.' I ovi se smire. Stvarno se primire. Znaš, ipak, Gospa je.“

Kada se radi o odnosu malobrojnih katoličkih stanovnika Olova i pripadnika ostalih religijskih zajednica, kazivači ističu dijalog kao konstantu njihovih interakcija: „Meni je lijepo. Ne znam kako kome. Ja ovdje živim od [19]67. [godine]. Nisam nikud dana išla. Cijeli sam rat ovdje provela“ (Bartolović prema Karačić 2012). Ista kazivačica je tijekom svojih intervjua s njom isticala dobar odnos njezine obitelji s pravoslavnicima Olova u životnoj svakodnevnici prije i tijekom rata, a o dobrosusjedskim odnosima kaže da „s muslimanima s kojima sam ranije [prije rata] pila kavu, pila sam je i u ratu i pijem je i sada.“

Ukratko, Olovo je interreligijsko svetište dugog povijesnog trajanja, u kojemu se može potvrditi da sveto, koje dijele pripadnici različitih religijskih zajednica, teži skladu i jedinstvu, a ne prijeporu i konfliktu, te ne stvara samo prostor tolerancije, nego i prostor dijaloga.

## 11. ZAKLJUČAK

O ovom sam radu već naveo kako počiva na dva koncepta: konceptu interreligijskih svetišta i konceptu izvaninstitucionalnoga međureligijskoga dijaloga ostvarenoga u hodočasničkom mjestu. Na primjeru kakav pruža marijansko svetište u Olovu kao interreligijsko svetište dugog povijesnog trajanja propitivane su interakcije različitih etničkih i religijskih skupina u specifičnom bosanskohercegovačkom povijesnom i suvremenom kontekstu ostvarene na lokalnoj razini u ovom srednjobosanskom gradiću. Pozornost je pritom usmjerena je na interakcije između triju etničkih (Hrvata, Srba i Bošnjaka) i triju religijskih (katolika, pravoslavnih i muslimana) skupina u i oko katoličkog marijanskog svetišta u Olovu.

Iako se, u pravilu, o Bosni i Hercegovini u javnom, političkom, pa i znanstvenom diskursu govori kao prostoru obilježenom prijemom kao žarišnoj točki društvenih i kulturnih odnosa te poticanom i religijskim razlikama, na primjeru olovskog svetišta vidljivo je da uz prijem postoje i razni načini međuetničkih i međureligijskih suradnji. Naime, u središtu društvenih komunikacija u Bosni i Hercegovini na lokalnim razinama nije prijem glavno obilježje. Ne samo da u njima vladaju tolerancija ili koegzistencija, nego postoje i razni oblici i razine dijaloga.

Tolerancija, bilo „antagonistička“ u smislu nemiješanja (Hayden 2002), bilo negativna ili pozitivna, kako su je definirali Merdjanova i Brodeur (2012), nužno ne vodi dijalogu jer

„negativnu toleranciju‘ tumačimo kao stav pragmatičnog nemiješanja i podnošenja razlika, dok 'pozitivna' tolerancija ne znači samo podnošenje razlika i trpljenje već prihvaćanje i poštovanje drugih i drugačijih.“ (ibid. 15)

Iz ovih definicija jasno je da ni prihvaćanje i poštivanje drugih i drugačijih ne mora voditi dijalogu, baš kao ni koegzistencija, odnosno suživot, kako se često u javnom diskursu objašnjava priželjkivan odnos između različitih etničkih i religijskih skupina, a o kojem govorimo

„kada dvije ili više skupina žive zajedno, poštujući svoje razlike i rješavajući svoje sukobe na nenasilan način. (...) Mirna koegzistencija uključuje poštivanje (ili prihvaćanje) razlika i nenasilno rješavanje nesuglasica.“ (Barkan i Barkley 2015: 6)

Ukratko, tolerirajući i živeći uz druge, mogu promatrati drugoga na bilo koji način, čak može biti da njegovo postojanje i ponašanje budi u meni najpozitivniji stav, ali s njim ne moram ući u komunikaciju. Dijalog je prije svega komunikacija. U olovskom slučaju, uz prihvaćanje i poštovanje drugih i drugačijih, toleranciju i suživot, pratio sam i dijalog na različitim razinama povezanim s Gospom i olovskim svetištem kao svetim mjestom.

Naglasak je stavljen na dijaloški odnos ovih skupina, ali nisu prešućeni prijepori iz povijesti i u suvremenom hodočasničkom Olovu – bilo prijepori, u kojemu su naglašene etničke i religijske granice, bilo prijepori oko upravitelja svetišta i članova franjevačke provincije pod čijom je upravom ovo svetište. Kako su suvremeni podaci o interakcijama s pravoslavnim vjernicima oskudniji, jer njih trenutno gotovo i nema u Olovu, pozornost je više usmjerena na odnos katolika i muslimana. Međutim, arhivski podaci, objavljena građa i, prema kazivanju upravitelja svetišta, pojedinačni kontakti s pravoslavnim vjernicima, otkrivaju da je olovsko svetište i dalje dijeljeno svetište katolika, muslimana i pravoslavnih.

Dijeljenje zajedničkog mjesta podrazumijeva dijeljenje zajedničke ideje pripadnika različitih religijskih skupina, a to je da je mjesto koje pohode, sveto mjesto (Belaj i Martić 2014: 71). Zato se u radu pošlo od pitanja svetosti mjesta i načina njegovog stvaranja kao zajedničke osobine svih hodočasničkih odredišta, da bi se potom pokazalo kako se isti koncept može proširiti i na interreligijska svetišta. U polazištu iz hodočasničke perspektive moć hodočasničkog odredišta ne proizlazi iz svetišta kao „religijski prazne posude“ (Eade i Sallnow 1991: 15), nego kao religijski ispunjenog prostora o kojemu hodočasnici i prije nego u njega dođu imaju stav o njemu kao svetom – jer da nemaju ne bi mu ni pristupili kao hodočasničkom mjestu (Belaj, M. 2012: 231). Svetost mjesta promatrana je kao lokacija gdje hodočasnik može imati izravno iskustvo svetoga i doživjeti „dodir s božanskim u obliku posebnih moći za koje se smatra da prebivaju na tom svetom mjestu“ (McKvitt 1991: 93).

Sveta mjesta posjeduju „duhovni magnetizam“, sposobnost mjestada privuče hodočasnike (Preston 1992: 33) koja „može postati tako snažna da pređe kulturne granice skupine i tako privuče hodočasnike mnogih pripadnosti“ (Morinis 1992: 5). Međutim, hodočasničke lokacije nisu prostor koji koriste samo hodočasnici. I drugi koji su na različite načine povezani sa svetištem unose vlastite diskurse u sveto mjesto: „[Č]ak i oni koji posjećuju isto mjesto, sudjeluju u mnoštvu često nespojivih interpretacija. (...) Iako je hodočasničko središte fiksno u prostoru, nije fiksno u značenju“ (Coleman i Elsner 2002: 202). Sveto mjesto ima sposobnost uzvratiti pluralitet diskursa i raznolikim korisnicima može

„ponuditi što svaki pojedini želi“ (Eade i Sallnow 1991: 15). Iz ove pluralnosti sveta mjesta pokazuju i svoj univerzalistički karakter, a univerzalizam svetišta odražava „pluralitet glasova svih onih koji su uključeni u oblikovanje (...) toga hodočasničkog odredišta“ (Belaj, M. 2012: 237). Oni koji koriste olovsko svetište smatraju da im ono uvrća ono što žele.

Kao glavni hodočasnički motiv promatrano je individualno i subjektivno iskustvo svetoga, koje su kao hodočasnički motiv istaknuli Turner i Turner (1978). Polazeći od toga da je religiozno iskustvo svetoga zajednička karakteristika svih religioznih ljudi i religijskih sustava, upravo je to poslužilo kao teorijski okvir ovoga rada u interpretaciji interreligijskog svetišta. Ostvarenje tog izravnog iskustva svetoga u hodočasničkom mjestu promatrano je kroz naracije o svetom drugom, poosobljeno u osobi Marije, Isusove Majke, locirane u Olovu, i zbog toga nazvane Gospa Olovska. Uz naracije o svetom, izravno iskustvo izraženo je kroz sudjelovanje u dijeljenim ritualima i religijskim praksama koje u istom mjestu, istovremeno ili u različita vremena obavljaju pripadnici različitih religijskih tradicija. Naime, „kombinacija dijeljene naracije i fizičkog prostora stvara okvir koegzistencije“ (Barkan i Barkey 2015: 12), ali jednako tako određuje i dijalog.

U prikupljanju građe i interpretaciji interreligijskih interakcija vlastita istraživačka pozicija određena je tripartitnom pozicijom: teolog – etnolog – hodočasnik. Posebno se u radu autoetnografska metoda (Hayano 2001) pokazala operabilnom zbog osobne involviranosti i emskog pristupa religioznom aspektu istraživane teme, ali nije zapriječila i kritičko-analitički pogled. Jednako tako, pozicija teologa nije bila prepreka kod uočenih neortodoksnih ponašanja i vjerovanja katoličkih hodočasnika. Jasno sam razgraničio istraživačke i dušobrižničke pozicije. Osobno iskustvo hodočasničkog Olova dio je korpusa građe koja je korištena u interpretaciji, kao i druge osobne komunikacije i iskustvo života i rada s pripadnicima različitih religijskih skupina, te istraživačke teme iz interreligijskih i interetničkih komunikacija u Bosni i Hercegovini.

Uz trostruku istraživačku poziciju, u ovom radu pristupio sam i interdisciplinarno, osobito koristeći radove teologa o međureligijskom dijalogu, jer je jasno da postoje uzročne posljedične veze institucionalnog i izvaninstitucionalnog dijaloga. Pristupi teologa i njihove interpretacije kroz teološku razmjenu pokazali su nemoć teologa da postave jednu jedinstvenu i općeprihvaćenu uporišnu točku, odnosno teološko mjesto međureligijskog dijaloga.

Službeni međureligijski dijalog u Bosni i Hercegovini vođen na službenim razinama u okviru Međureligijskog vijeća BiH i raznih udruga koje su pod izravnom upravom pojedinih religijskih zajednica kao svoj osnovni cilj postavlja pomirenje, liječenje ratnih rana, međusobno upoznavanje, izgradnju mira, tolerancije i suživota. Oblici religioznog iskustva potaknuti službenim razinama, odvijaju se kroz organizirane molitve u siječnju tijekom Tjedne molitve za jedinstvo kršćana, kada se zajedno na molitvu okupljaju članovi raznih kršćanskih crkava i zajednica. Mjesto odvijanja ovih molitvenih susreta uglavnom su katedrale. U tim molitvenim susretima ne sudjeluju muslimani. Iako aktivnosti institucionalnoga međureligijskoga dijaloga prvenstveno ne naglašavaju religiozno iskustvo i nemaju izravnu kontrolu nad onim što se događa na lokalnim razinama, suradnja religijskih autoriteta daje poticaj i za onaj dijalog koji se odvija na razini razmjene iskustva i svakodnevnog življenja u Olovu.

U pokušajima odgovora na globalne i lokalne izazove za međureligijski dijalog u svojim međusobnim komunikacijama religijski vođe okupljeni oko Međureligijskog vijeća Bosne i Hercegovine na službenoj razini ipak ostaju udaljeni od stvarnih pravih problema ljudi, na području solidarnosti i na području religioznog iskustva. Naime, kao zajednički stav o stanju institucionalnog međureligijskog dijaloga može se uzeti izjava koju je u intervju za studiju Merdjanove i Brodeura (2014: 159) dao Mato Zovkić ističući: „Mi smo u BiH još uvijek na nivou svečanih skupova i naš dijalog ne dotiče istinske probleme.“ Kako je Zovkić veoma angažiran u dijalogu teoloških razmjena i u hijerarhijskim komunikacijama, njegovo polazište o međureligijskom dijalogu je „odozgo“ i u najvećoj mjeri ostavlja po strani spontane i duge povijesne interetničke i interreligijske interakcije. Upravo i tu leži jedna od značajnih razlika između ovih dviju razina: službeni međureligijski dijalog postoji nešto više od stotinjak godina (usp. Braybrooke 1992) za razliku od izvaninstitucionalnih dijaloga dugog povijesnog trajanja u dijeljenju svetih mjesta (usp. Bowman 2012, Albera i Couroucli 2012).

Dijalog teoloških razmjena na osnovu svetopisamskih tekstova i u liku Marije tražio je zajednička dijaloška polazišta (Kushel 2011: 554-569). Bosanskohercegovački teolozi u svojim teološkim promišljanjima o utemeljenju međureligijskog dijaloga nisu posebno isticali zajednički lik Marije u različitim religijskim tradicijama. Pitanje tekstualne podloge u štovanju Marije kod muslimana i kršćana jedna je od tema koju je u dijalogu istaknuo samo Marko Oršolić (1978). Uz teologe, tekstualnoj podlozi za dijeljenje vjerovanja i svetih mjesta posvećenih Mariji priklanjaju se i pojedini kulturni antropolozi ističući da je Marija u samoj



srži dijaloga, jer „kult Djevice Marije veoma je važan most između kršćanskih i muslimanskih vjernika“ (Albera 2012a: 21).

Kada se pitanje štovanja Marije kod bosanskohercegovačkih muslimana prenese u suvremeni islamski teološki i znanstveni diskurs u Bosni i Hercegovini, onda je jedno od njegovih obilježja promatranje štovanja Gospe kao oblika sinkretizma u islamu i prežitka vjerovanja heterodoksnih srednjovjekovnih kršćana Crkve bosanske i ortodoksnog kršćanstva koji je ostao i poslije islamizacije (usp. Hadžijahić 1978-1979). Bosanskohercegovačka islamska zajednica ima razna polazišta u tumačenju, kako ga vole nazvati, *bosanskog islama* koji je u suvremenom diskursu pred izazovima reformatorskih islamskih struja u Bosni i Hercegovini, ali i snažnog upliva uvezenih stranih utjecaja. Bosanski islam susreće se i sa sve utjecajnijim i raširenijim *vehabizmom*, radikalnim tumačenjem islama, koji je nesklon bilo kakvom obliku dijaloga (Zovkić 2007: 238). Kako je danas veoma aktivan muslimanski reformski pokret, kroz pisane radove i u javnim istupima islamski teolozi inzistiraju na napuštanju zajedničkih praksi i interreligijskih prostora, kao i da se prekinu „muslimanska praznovanja kršćanskih blagdana: Đurđevdana, Ilindana, Gospojine, Spasovdana, Mitrovdana“ (Karić 2010: 623). Također, u nekoliko istraživanja među bosanskohercegovačkim muslimanima, uočene su dvije različite interpretacije svetih mjesta islama: derviška i službene uleme (Henig 2015).

Bosanskohercegovačka religijska scena ne može se promatrati izvan šireg svjetskog društvenopolitičkog konteksta, ali i suvremeni diskurs ove zemlje naj snažnije određuje nasljeđe 1990-ih, koje je kod stanovnika Bosne i Hercegovine ostavio mnoge teške posljedice. Uz problem rata, izazov za međureligijski dijalog u Bosni i Hercegovini su diskursi disparatnih pogleda na prošlost, nezadovoljstvo sadašnjim državnopravnim uređenjem i različiti pogledi na budućnost u koji su neminovno uvučene, ali ponekad i same ulaze, službene religijske strukture različitih razina.

Olovsko svetište nije moguće promatrati bez ovih utjecaja koji se na različite načine reflektiraju na lokalnoj razini. Tražeći polazište za razumijevanje vjerovanja muslimana u Gospinu pomoć i zaštitu, tijekom jednog od intervjua s olovskim imamom pitao sam ga da mi on, kao islamski teolog, protumači pobožnost muslimana prema Gospi. Imam je tumačenje našao u terminu *narodno vjerovanje*, koji se koristi u islamskoj teologiji. U katoličkoj teologiji i crkvenim dokumentima tom pojmu odgovaraju termini pučke pobožnosti i pučke religioznosti (usp. *Direktorij o pučkoj pobožnosti i liturgiji* 2003). Imam je protumačio:

„Narodno je vjerovanje da ovdašnji čovjek vjeruje, narod vjeruje u Olovsku Gospu i da je ona kao takva blagodat Olova. (...) Narodno je vjerovanje (...) da ljudi koji odu u hadž u Svetu zemlju, u ime Boga, da im Bog oprostio sve grijeha, da se oni vraćaju bezgriješni. Da im se daje posebna titula hadžije, onih koji su vidjeli Božju kuću, kojima je Bog sve oprostio. I u njihovoj blizini biti znači biti Bogu drag. To je narodno vjerovanje. Dogmatika islamska to ne pripovijeda. Na ovim prostorima narodno je vjerovanje jako izraženo. Dakako, mi to uvažavamo kao jedan fenomen koji treba ostati u narodu. Nije to protiv Boga usmjereno.“

Pragmatičan stav lokalnih religijskih vođa pokazuje da ni oni uvijek ne inzistiraju na ortodoksiji svojih vjernika, nego ju prilagođavaju datom trenutku i kontekstu koji nije izričito protiv dogmatskih učenja, ali u svakom slučaju jest toleriranje heterodoksije. Nadalje, u izvaninstitucionalnom dijalogu lokalni hijerarhijski službenici i vjernici laici ulaze u razne oblike dijaloga, među kojima je i ona svečarska dimenzija. Na primjeru dijaloga olovskog imama i franjevac izražena je svečarska dimenzija interakcija kod međusobnih čestitanja i posjeta u vrijeme vjerskih blagdana više nego drugi oblici dijaloga. Dok se religijski vođe i na višim i nižim instancama susreću više svečarski i diplomatski, dotle vjernici različitih religijskih skupina sami ulaze u rješavanje osobnih i zajedničkih egzistencijalnih problema i, za njih, „istinskih problema“ koje ne mogu sami riješiti, nego uz pomoć vjere da „postoji moć koja može ispraviti teškoće koje se čine tako nerješivima i neukrotivima ovdje i sada“ (Morinis 1992: 1). U hodočasničkom Olovu ta moć proizlazi iz svetosti olovskog svetišta i u njemu prisutne Marije, Gospe Olovske. Olovo njegovi posjetitelji smatraju jedinstvenim u odnosu na druga svetišta.

\*\*\*

Pitanje koje za sada nema odgovora je koliko je „olovski model“ međureligijskoga dijaloga specifičan u odnosu na druga interreligijska svetišta u Bosni i Hercegovini. Naime, osim usputnih zapisa i spominjanja, nema istraživanja o ponašanju pripadnika drugih religijskih zajednica u ovim svetištima. Zato se u ovom trenutku ne može napraviti komparacija olovskog s drugim interreligijskim svetištima u BiH. Iz kazivanja nekih franjevaca moglo bi se pronaći sličnosti sa svetištem sv. Ive u Podmilačju, gdje 24. lipnja dolaze i pravoslavni i muslimani, dakle u sudjelovanju ovih dviju religijskih zajednica na euharistijskim slavljinama. Međutim, njihov način komunikacije i ostvarivanja interreligijskih interakcija za sada nisu istraženi i Podmilačje je većinsko hrvatsko katoličko mjesto. Moja kratkotrajna istraživanja u Kožuhama, u okolici Doboja, gdje su u crkvu sv. Ilije (2. kolovoza)

dolazili katolici, također su pokazala neke sličnosti u prisustvovanju pravoslavnim ritualima, dok su pitanja o drugim oblicima iskustva svetoga i dijalogu u ovom dijeljenom mjestu, zasada ostala nerazjašnjena.

Promatrajući olovsko svetište kao jedinstveno u svom prostornom kontekstu, na prvi pogled upada u oči fizička blizina crkve i džamije, ali ovo i nije neka specifičnost samo Olova. Bosanskohercegovački gradovi i mješovita sela kao zajedničku karakteristiku imaju upravo blizinu sakralnih objekata koji su građeni jedni do drugih. Slična su mišljenja stanovnika drugih mješovitih mjesta, koji svoje mjesto smatraju specifičnim u odnosu na druga mjesta (Bringa 1997: 81). Međutim, ne samo Ovoljani, nego i sam olovski imam, Esad Pepić, ističe specifičnost ovog mjesta koje je, po njegovom mišljenju, drukčije od drugih mjesta. Svoj stav pravda riječima: „Olovo je, zaista, drugačije od svih drugih mjesta jer moja djeca ujutro kada izlaze iz kuće s praga ugledaju prvo katoličku crkvu, pa tek onda džamiju.“

Zanimljivo je da muslimani nemaju predaja o džamiji, ali imaju o crkvi uz koju vežu zaštitničku i zagovorničku Gospinu moć i zajedno s katolicima i pravoslavcima naracijama, ritualima i drugim religijskim praksama sudjeluju u stvaranju svetosti ove crkve. Iz tog posvećenog prostora ili u povezanosti s njim pripadnici različitih religijskih zajednica ostvaruju razne razine dijaloga, uz religiozno iskustvo svetoga.

Dijalog religioznog iskustva ostvaruju dijeleći sveto mjesto u kontekstu spontanog zajedništva na tragu *communitasa* i svoju međusobnu komunikaciju iz svetišta proširuju na različite oblike solidarnosti u dijalogu djela i života. Odnosno, interreligijske interakcije u svakodnevnoj komunikaciji u Olovu pripadnici različitih religijskih zajednica ostvaruju tako da jedni s drugima rješavaju temeljne životne probleme na svakodnevnoj razini sudjelujući u zajedničkim praksama na raznim područjima, kako je rekao fra Gabrijel Tomić, „u radosti i žalosti, tugi i nesreći kada umiremo, ali i radosti kada se rađamo mi nismo jedni uz druge nego jedni s drugima.“ Muslimanka koja je nazočila našem razgovoru dodala je: „A, jest vala u nas je vazda tako bilo da se nije pravila razlika. Uvijek se znalo 'ko je 'ko, ali uvijek u slozi. Nema nigdje 'vake sloge k'o kod nas [u Olovu].“

Ističući specifičnost Olova i olovskog svetišta u odnosu na druga svetišta, u svom razumijevanju ovog svetišta korisnici njegovu „duhovnu privlačnost“ (Preston 1992: 33) i njegovu reputaciju smatraju snažnijima ili manje snažnim od drugih. Većina muslimana olovsko hodočasničko odredište smatraju snažnijim, odnosno „najjačim od svih svetišta u

Bosni“.

Iz kazivanja hodočasnika iz Vareša može se utvrditi da i muslimani u okolnim mjestima, jednako kao i oni u Olovu, olovsko svetište smatraju izuzetno moćnim. Jedna hodočasnica ispričala je svoj razgovor sa susjedom:

„Kad sam se vratila i srela svoju susjedu muslimanku i rekla joj da sam bila u Olovu, ona mi kaže: 'Pa, što mi nisi rekla da ideš u Olovo i da ti dam, pa da poneseš milostinju.' I kaže mi: 'Kada god ideš u Olovo obavezno mi se javi. To je najveća svetinja. Nema veće svetinje od olovске.'“

Općenito uzevši, hodočasnici poimaju pojedina hodočasnička mjesta unutar neke regije „moćnijima od drugih pa se u skladu s tim može govoriti i o njihovom hijerarhijskom odnosu“ (Belaj, M. 2012: 37). Katolički hodočasnici rangiraju bosanskohercegovačka i uopće katolička svetišta u svijetu, jer neki od njih su hodočastili i u Lourdes, Fatimu, Rim i druga hodočasnička odredišta u svijetu. Neki smatraju da je olovsko svetište moćno i nekad „tako veliko kako fratri kazuju“, ali da broj ljudi koji ga danas posjećuju ne pokazuje njegovu moć. Ono što se u olovskom svetišu kod katolika ističe kao posebna kvaliteta je izostanak buke trgovaca, ugostiteljskih objekata, i uopće kažu kako „ovdje moliti to je nešto posebno. Mirno je, nema takvog mira nigdje.“

Današnju hijerarhiju moći i snagu hodočasničkih mjesta u Bosni i Hercegovini katolički hodočasnici određuju u odnosu na Međugorje, svjetski poznato i *par excellence* interreligijsko svetište. Nitko od muslimanskih kazivača iz Olova nije bio u Međugorju, ali svi su čuli za ovo svetište. Katolički hodočasnici su gotovo svi bili u Međugorju i uspoređuju svoja religiozna iskustva doživljena u Olovu i drugim hodočasničkim mjestima s iskustvima koja su doživjeli u Međugorju. To se moglo primijetiti i u kazivanjima o predajama o postanku svetišta, kada se nastanak olovskog svetišta povezuje s ukazanjem Gospe „baš k'o sada u Međugorju“. Katolički hodočasnici su podijeljeni po pitanju primata dvaju hodočasničkih mjesta i njihove moći. Za jedne, Olovo je snažnije mjesto zbog svoje duge povijesti, dok drugi smatraju da se s Međugorjem i njegovom duhovnom snagom ne može usporediti niti jedno drugo mjesto, pa ni olovsko svetište, unatoč svojoj bogatoj povijesti.

Katolički hodočasnici znaju da „u Međugorje dolaze ljudi iz cijelog svijeta i svih rasa“, ali ne znaju za dolaske pripadnika drugih religijskih zajednica. U njihovim kazivanjima za reputaciju olovskog svetišta od iznimne je važnosti interreligijski karakter i pozitivan odnos muslimana prema Gospinom svetišu. Ističući ovu kvalitetu interreligijskog svetišta, kod svih u Olovu se prepričavaju prošli događaji kojima se pridaje atribut čudesnosti. Za

postojanje jednog svetišta velika je važnost diskurs o Gospinim ukazanjima, što je zajednička karakteristika u vjerovanjima katolika i muslimana. Jasno je to ocrtno u kazivanju olovskog imama koji smatra da je „Gospino ukazanje u Olovu priznato i u Vatikanu“. Vjerovanje muslimana u ukazanja u Olovu i snagu koja proizlazi iz Gospine prisutnosti, za njih čini olovsko svetište „najjačim Gospinim svetištem u svijetu“. Katolici i muslimani dijele i vjerovanje o Gospinim ukazanjima u Olovu, iako u svojim govorima franjevci nikada ne spominju bilo kakav oblik ukazanja, pa ni onaj iz pučkih predaja. U franjevačkom diskursu o snazi olovskog svetišta i Marijine prisutnosti ističu se čudesa pred njezinom slikom. Povijesnih pisanih izvora o Gospinom ukazanju u Olovu nema, ali pučke naracije o nastanku svetišta i vezivanje Marije uz pojedine kultne objekte govore o percepciji da se nekada u Olovu ukazala Gospa.<sup>79</sup>

Uz ukazanja, za reputaciju olovskog svetišta važan je i diskurs o čudima, što je opća karakteristika hodočasničkih lokacija kojima hodočasnici pristupaju s vjerom da su to sveta „mjesto gdje su se čuda jednom dogodila, još uvijek se događaju i mogu se iznova dogoditi“ (Turner i Turner 1978: 6). Čudesne događaje u olovskom svetištu u pravilu ističu upravitelji svetišta tijekom pozdrava i zahvala hodočasnici napominjući da su se „ovdje uvijek događala i sada se događaju čuda“. Govor propovjednika u Olovu o čudima u svetištim na tragu je općenito ambivalentnog stava Katoličke crkve prema vjerovanju u čudesne događaje. Dok Crkva, s jedne strane, vjernicima preporuča da ne idu za čudima, dotle, s druge strane, službene kanonizacije nema dok se ne dokaže čudesan događaj koji se ne može znanstveno dokazati, jer „čudo se kanonski zahtjeva kao redoviti uvjet za proglašenje nekog Božjeg miljenika blaženim ili svetim“ (Bajsić 1974: 53). Propovjednici se također pozivaju na neka čudesa po zagovoru Gospe Olovske, ali napominju da čuda nisu razlog hodočašćenja, nego „Gospa, koja nam je zagovornica i koju treba nasljedovati u njezinoj vjeri, nadi i ljubavi“, kako je rekao jedan propovjednik. Pitanja o čudima vezana za duliju jednaka su kao i za hiperduliju, štovanje Marije, a nerijetko se njezinom posredovanju pripisuje snažnija moć nego svecima. Motivi koji potiču na vjerovanje u čuda teološki su posve razumljivi, ali „s etnološkog stajališta važno je da takav govor o čudu ukazuje na odnos prema nadnaravnome, svetome, bez obzira uklapa li se ono u okvire kršćanskog nauka ili ne“ (Belaj, M. 2005: 94).

---

<sup>79</sup>„Pod ukazanjem razumijevamo one bitno psihičke doživljaje, potpuno svjesne, u kojima zamjećujemo prirodno ili naravno nevidljiva bića (Bog, anđeo, Marija), koja nadnaravno tako djeluju na naša osjetila da ih zamjećujemo kao pred nama nazočne. No ona fizički nisu pred nama. Nisu ničim mjerljiva, ne može ih se snimiti ili registrirati njihov glas. Mogućnost takvih ukazanja povezana je s kršćanskim poimanjem Boga i s mogućnošću čuda. Bog može na čudesan način mimo prirodnih zakona, koje je on dao, zahvatiti u stvoreni svijet tako da se nadnaravna bića čovjeku dadu prepoznati u svojoj psihosomatskoj strukturi“ (Rebić 2013: 186).

Čudesa koja se spominju u ranijim pisanim djelima govore i o izlječenju raznih psihičkih bolesti i opsjednuća. Jurjević u svom izvješću „istančano opisuje grčenje i urlanje ljudi opsjednutih đavlom, koji su stajali oko slike, a iz njih bi u trenutku izlječenja izlazila krda svinja“ (prema Toth 2003: 103). Iz Jurjevićevog izvještaja iz 1626. jasno se vidi da su lokalni katolici stavili na kušnju čudotvorne moći Djevice Marije kako bi dokazali Turcima da je uvođenje gregorijanskog kalendara legitimno. Toma Ivković, biskup Skradina, dobio je zadatak to provjeriti. On je 1628. prikupio svjedočanstva olovskih fratara i katolika. Potvrđeno je da su katolici organizirali

„procesiju na dan uoči praznika Blažene Djevice Marije prema starom kalendaru, kojime su se služili pravoslavci, i prema novom, koji su predlagali katolici. Na veliku žalost pravoslavnih svećenika, uobičajena Gospina čudesa izostala su na svečanosti organiziranoj prema starom kalendaru, ali su se zato dogodila za one prema novom, gregorijanskom kalendaru.“ (ibid.)

Neki od zapisa vezanih uz olovsko svetište, kao onaj Franje Baličevića iz 1600., spominju i da, zbog čudesa pred Gospinom slikom, neki muslimani tajno prihvaćaju katoličku vjeru (prema Zirdum 2008: 137).<sup>80</sup> Na osnovi danas dostupnih izvora ne može se reći je li bilo, i koliko, konvertita s islama na katoličanstvo u Olovu, osobito s obzirom na to da se govori o tajnom prihvaćanju vjere.

Olovsko hodočašće se smatra drugačijim i zbog onog „profanog“ dijela, vezanog uz trgovačke odnose i svjetovna slavlja. Među prodavačima su većinom katolici, na improviziranim štandovima na kojima se prodaju nabožni predmeti koji se poslije mise donose na blagoslov. Trgovci muslimani postavljaju privremene ugostiteljske objekte u kojima nude hranu i piće. Zbog malog broja hodočasnika, ali i zbog veoma uskih ulica i strmih prostora uz svetište, nema puno prodajnih mjesta.

Nabožni predmeti su slični kao i u drugim svetištima, jer uglavnom ih proizvode i prodaju iste kućne radionice. Razlikuju se samo po prikazima Gospe Olovske i olovske crkve,

---

<sup>80</sup> Tijekom razgovora o odnosima katolika i muslimana, neki svećenici su kao argument za konverziju tumačili da islamizirani kršćani nisu mogli živjeti bez mise pa su franjevci u otomanskoj Bosni i Hercegovini odlazili slaviti misna slavlja u muslimanskim kućama. O toj pojavi pisao je Andrija Nikić (1973: 283). Međutim, nigdje nije našao podatak o možebitnim konvertitima, već navodi dva razloga zbog kojih su se mise slavile u kućama muslimanskih velikaša: zbog zdravstvenih problema nekih članova obitelji i zbog rješavanja noćnih strahova. Mise u kućama muslimanskih velikaša bile su prostor interakcije „kršćana s pojedinim muslimanskim obiteljima“.

a isti su drveni ili kameni okviri, kao i predmeti s motivima drugih svetišta.<sup>81</sup> Trgovci se ne žale na mali promet u Olovu, ali imaju prigovore na neprimjeren prostor. Katolički trgovci, u pravilu, sudjeluju na jednom od misnih slavlja. Tijekom misnog slavlja 2011. na Veliku Gospu obilazio sam štandove i obavio razgovore s nekim trgovcima. Među njima je bio jedan musliman koji je u to vrijeme, uz svoj, pazio i na susjedni štand jednog katolika koji je bio na misi. Za vrijeme trajanja mise ne trguje se.

Jedan mlađi trgovac iz okolice Tuzle kazivao je kako uglavnom prodaje u Komušini i Olovu. Specifičnost olovskog svetišta vidio je u tome što je mirnije mjesto nego Kondžilo. Iako je manje prometa, više voli doći u Olovo.

Franjevci kao specifičnost hodočašća u Olovo navode i izostanak pučkog veselja kakvo je uobičajeno u hodočasničkim odredištima u Bosni (usp. Matić 1991:77).

Završetak pučkog slavlja u godinama prije devedesetih godina prošloga stoljeća bio je u Donjem Olovu, a nije ga bilo oko svetišta i zato je fra Bernardin pisao da je izostajalo narodno slavlje. Kako međureligijska razmjena nije pitanje isključivo religijskih praksi i iskustava, tako se i olovska paradigma međureligijskog dijaloga ostvaruje u interakcijama u kojima su muslimani s katolicima u vrijeme hodočašća dijelili svoj životni prostor i vrijeme, hranu, pjesme i zabavu, ostvarujući i tako dijalog života. Zajednički provedeno vrijeme katolika, pravoslavnih i muslimana poslije misnog slavlja uz pjesmu i ples bilo je također prostor dijaloga u kojemu nije bilo sukoba. Neki kazivači kažu, dok se pjevalo i plesalo, „niko nikome nije rekao crne ti oči u glavi.“

Do 1996. i prvosvibanjskih hodočašća, unutar olovskog svetišta nije se pjevalo i plesalo jer se to smatralo neprimjerenim ili čak grijehom.<sup>82</sup> Narodno veselje i ples u svetištu uveli su neki franjevci tijekom prvosvibanjskog hodočašća kada tijekom misnog slavlja

---

<sup>81</sup> Dvojica dječaka muslimana prodavali su 2012. slike Gospe Olovske u krugu svetišta. Kako sam ih upoznao tijekom svojih dolazaka, jedan od njih mi je prišao i pitao da mu objasnim zašto nitko neće kupiti sliku od njih, a prodaju ih jeftinije. Na moj savjet da odu i stanu izvan ograde svetišta, odmah su otišli. Kasnije sam ih vidio i u prolazu mi je jedan od njih dignuo palac u znak dobrog savjeta i uspješne trgovine. Ovo navodim zato što je jedan od njih, dok sam prolazio, dodao: „Pa, nije ni čudo, tamo je sveto i zato nisu kupovali. Super, sad a smo nešto zaradili.“ Inače, ta skupina dječaka je potvrdila da su vidjeli neke muslimanke kako idu paliti svijeće uz *crni kamen*.

<sup>82</sup> Kada sam bio sa župljanima Čemerna na festivalu folkloru u Olovu, još kao župnik, za posjeta crkvi zamolio sam da po završetku molitve ispred crkve nešto zapjevaju. Odbili su to kao neprimjereno i kazali da je pred olovskom crkvom grijeh pjevati. Naravno, nisu mislili na duhovne pjesme.

sviraju franjevački bogoslovi koji poslije mise nastavljaju pjevati i svirati, a zanimljivo je da kolo započinju franjevci. Jedan od mlađih franjevaca je uvođenje prakse pjevanja i plesanja tumačio kao djelovanje na afirmaciji samog svetišta.

Što se tiče pitanja oko strategije popularizacije, specijalizacije i afirmacije olovskog svetišta, može se reći da je franjevci trenutno nemaju. Pozivanje na povijest i nekadašnju slavu, uz povremene pokušaje obnove nekih religijskih praksi u Bakićima, kao što je blagoslov auta i vozača, za sada ne daju neke značajnije rezultate u povećanju broja hodočasnika.

Prema knjizi *Djela Božja po Mariji*, čuda koja se pripisuju izravnom utjecaju Gospe Olovske vezana su za rješavanje problema s neplodnošću kod žena. Među upraviteljima svetišta osobito se isticao fra Gabrijel Tomić u promociji olovskog svetišta kao specijaliziranog svetišta u rješavanju neplodnosti. Nekoliko puta je spominjao arhivski zapis o rješavanju neplodnosti jedne muslimanke u Olovu, te neke primjere ne navodeći imena, nego krajeve Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Vojvodine iz kojih su dolazile žene i riješile, uz Marijinu pomoć, problem neplodnosti. Međutim, fra Gabrijelovo nastojanje je bilo njegovo osobno i subjektivno mišljenje i samostalan angažman.

Kako se povremeno događao osoban angažman fra Gabrijela Tomića oko isticanja specijalizacije svetišta za rješavanje neplodnosti, u čijem se rješavanju žene više angažiraju u obavljanju raznih zavjeta i religijskih praksi, onda se u istraživanju fokus dijelom stavio i na pitanje interakcija žena različitih religijskih baština u odnosu prema svetištu i njihovom angažmanu u međureligijskom dijalogu.

Dijalog između muslimana i franjevaca u Gornjem Olovu, promatran s rodnog polazišta, pokazuje veći angažman žena nego muškaraca. Dok su muškarci više povezani kroz oblike pomoći u dijalogu djela i života, žene sudjeluju veoma aktivno na svim razinama dijaloga, a ponajviše u dijalogu religioznog iskustva.

Važnost uloge žena u vjerskim praksama isticana je u mnogim studijama o pučkoj pobožnosti (Christian 1989, Belaj, M. 2005, Vuković 2011). Dominantnu ulogu žena u interreligijskim svetištima na Balkanu potvrđuju i druge studije. Tako su na Kosovu kazivanja prikupljena samo od pravoslavnih žena koje su pohađale katoličko svetište u Letnici (Sikimić 2014). Zbog aktivne uloge žena u hodočašćima u Srbiji govori se o feminizaciji hodočašća.



Broj žena toliko je dominantan da je dovoljan i letimičan pogled na redove ispred crkava i manastira, te nije potrebno provoditi kvantitativna istraživanja (Radulović 2010: 39).

Koliko su žene religioznije od muškaraca i koliko je njihova religioznost drugačija, tema je raznih feminističkih znanstvenih studija u kojima se pokušavaju pokazati različitosti i sličnosti religioznosti žena i muškaraca (Anić 2003, 2010). Kad je riječ o katoličkim hodočasnicima u Olovu, teško je reći koliko su brojnije žene od muškaraca jer nije bilo kvantitativnih istraživanja. Međutim, letimični pogled i slobodna procjena sugeriraju da je podjednak broj hodočasnika i hodočasnica. U nekim hodočasničkim skupinama više je muškaraca nego žena, osobito u onima koje idu pješice iz Vareša i okolnih mjesta. I u skupini hodočasnika s kojom sam išao iz Sarajeva do Olova bilo je više muškaraca nego žena.

Kod katoličkih hodočasnika u Olovo teško je naći razlike u nekom obliku pobožnosti kojemu bi žene bile sklonije od muškaraca. Naime, jednako govore o motivacijama i iskustvima. Ako se govori o zavjetima, gotovo su identične nakane i prakse muškaraca i žena. Kada je nečiji zavjet, recimo za oprostjenje grijeha, postavljen kao glavni razlog hodočašća, kazivači odmah dodaju da su u svoje molitve uključili i druge članove obitelji i molili za njihovo zdravlje, studij i slične nakane. Ako se radi o zavjetima koje su započele žene, a nisu ih mogle iz raznoraznih razloga dovršiti, umjesto njih zavjete bi dovršavali muškarci. Takav je primjer koji je ispričala kazivačica čija je majka učinila zavjet obilaska crkve na koljenima jer je imala problema sa začecem, a kako ga nije mogla sama ispuniti, zavjet je dovršio otac. I na drugim mjestima, kada onaj tko se zavjetovao nije mogao izvršiti zavjet, umjesto njega bi to učinili muški ili ženski članovi njegove obitelji (Belaj, M. 2005: 97).

Dok se kod katoličkih hodočasnika teško može utvrditi jesu li muškarci ili žene vjerniji i brojniji štovatelji Gospe Olovske, za muslimane se to može jednostavno utvrditi: muslimanke su mnogo angažiranije u interreligijskim interakcijama. Od desetero muslimana koji su jedne godine prisustvovali misnom slavlju i stajali uz ogradu olovskog svetišta, devet ih je bilo žena i jedan muškarac.

Ni jedna od kazivačica nije sudjelovala ni u kakvom organiziranom obliku međureligijskoga dijaloga koji danas provode razne domaće nevladine organizacije potpomognute stranim donatorima. Poslijeratna Bosna i Hercegovina postala je poligon za vježbanje demokracije kroz razne aktivnosti inozemnih donatora i instruktora. Neke od njih uvoze se u Bosnu i Hercegovinu bez obaziranja na religijske tradicije i pokušavaju

inkorporirati neke elemente potpuno strane bosanskohercegovačkoj kulturnoj i religijskoj baštini.<sup>83</sup>

Neki istraživači više pozornosti posvećuju aktivnostima žena u nevladinim organizacijama iz rakursa feminističkih rodni ideologija i odnosa političke moći, zanemarujući pritom interreligijske interakcije. Tako u svojim radovima ni ne spominju najaktivnije udruge žena na polju interetničkog i međureligijskog dijaloga, pa ni onu okupljenu oko Međureligijskog vijeća u Bosni i Hercegovini, ali potvrđuju da su žene najangažiranije u poslijeratnoj obnovi dijaloga:

„[T]vrdeći da je prikazivanje žena kao prirodno predisponiranih za interetnički dijalog, izgradnju mira i antinacionalizam, umjetni esencijalizam zasnovan na patrijarhalnim pretpostavkama, istodobno je istina da su žene u Bosni brže djelovale i da su sudjelovale u većim brojevima nego muškarci u humanitarnim aktivnostima i inicijativama za mir i međuetnički dijalog.“ (Helms 2003: 21-22)

Olovski spontani i svakodnevni dijalog muslimanki i franjevacu u svetištu odvija se u ravnoteži dijeljenja životnoga prostora i vremena (dijalog života), ali povremeno i interreligijskih interakcija. Muslimanke su mnogo aktivnije u ovom dijalogu. To je i razumljivo, kad se uzme u obzir činjenica da je Olovo gotovo stopostotno naseljeno muslimanskim stanovništvom. Kao opće mjesto u Bosni mogao bi se uzeti intenziviji angažman žena u svom susjedstvu, bližem društvenom prostoru, koji je bio definiran etničkim i religijskim razlikama (Bringa 1997: 97).

\*\*\*

S obzirom na prikupljene podatke moglo bi se reći da su u prostoru međuljudske suradnje i solidarnosti u redovitim i izvanrednim životnim okolnostima i potrebama (dijalog života i djela) muslimani i katolici jednako angažirani. Katolici stalno nastanjeni u Olovu, jednako kao i muslimani, smatraju svoje susjede važnijim od rodbine, posebno u vremenu velikih potreba, jer „daleko su brat i sestra, a komšija je prvi koji će pomoći.“

---

<sup>83</sup> Jedna inozemna konzultantska privatna tvrtka, koja radi i s religijskim institucijama u Njemačkoj, ponudila mi je da s jednom njihovom suradnicom sudjelujem u „stvaranju liturgijskog plesa unutar katoličkog euharistijskog slavlja“ na predlošku nekih tradicijskih plesova iz Bosne i Hercegovine. Na moj prigovor da mi katolici u BiH nemamo ništa takvoga u svojoj pučkoj pobožnosti i da, po mom mišljenju, takvo nešto katolici nikada neće prihvatiti, dobio sam odgovor da se to ljudima sviđa. Jedan moj subrat pričao mi je kako je sudjelovao na jednom molitvenom okupljanju. Među sudionicima tog skupa bila je i jedna pravoslavka, rodom iz Srbije, a zaposlena u Njemačkoj. Ona je prije početka liturgijskog plesa rekla: „Idem da đuskam.“

Brojni su primjeri solidarnosti u redovitim životnim okolnostima, a posebno je u Olovu bila izražena solidarnost u izvanrednim okolnostima posljednjega rata. Primjerice, kada su olovski muslimani izbjegli u domove katolika u okolici Vareša, njihove interakcije su postale obiteljsko okruženje doma. Time su i dijalog života i djela ostvareni u potpuno drugom kontekstu, u kojemu su etničke i religijske granice postale ne samo fluidne i propusne, nego u nekim kontekstima i potpuno nebitne. Katolici u okolici Vareša, u pravilu, redovito mole prije i poslije jela. Tijekom zajedničkih objeda i muslimani su prisustvovali molitvi bez izgovaranja riječi katoličkih formaliziranih molitava, ali „moleći u sebi i na svoj način.“

Dijalog djela svoj izraz nalazi i u muslimanskoj brizi o svetištu u razdobljima odsutnosti katolika, čak do te mjere da su muslimani iz solidarnosti svojom prisutnošću na misi uveličavali katolička blagdanska slavlja. Vjerovanja muslimana u moć svetišta i zvuka zvona bila su povod da upravitelj svetišta prekrši crkvenu odredbu o zabrani zvonjenja tijekom Vazmenog trodnevlja.

Olovski franjevci aktivno su sudjelovali u prikupljanju i raspodjeli humanitarne pomoći. Pojedina kazivanja o angažmanu olovskih franjevacu u humanitarnom radu i dijeljenju pomoći pokazuju koliko se ovaj vid solidarnosti u obliku dijaloga djela duboko usjekao u sjećanje muslimana. Oni ističu kako sami ne žele i ne mogu to zaboraviti, a prepričavaju to i svojoj djeci:

„Pričam ja svojoj djeci, a znaju oni dobro koliko je nama Crkva pomogla. Nemam riječi. Svi su pomagali, ali fra Berislav što je bio i njegova pomoć. To se ne smije zaboraviti. I nećemo to zaboraviti ni ja ni moja porodica.“

Humanitarne akcije tijekom rata koordinirane su između Merhameta i Karitasa. Jedna takva akcija 1994. nazvana je „Put ljubavi i mira“. Tada je u Olovu bila osobito teška situacija zbog toga što je u to vrijeme ono stalno bilo pod topničkom vatrom. U akciji „Put ljubavi i mira“ po pomoć u Split išlo je deset kamiona čiji su vozači bili raspoređeni po kriteriju da „u svakom kamionu mora biti jedan musliman, jedan Hrvat-katolik. (...) U pet (5) kamiona: vozač Hrvat-katolik, a musliman pomoćnik i obrnuto“ (*Kronika* 1994: 201).

Iako je fra Berislav nevoljko kazivao o dijeljenju pomoći, jer znao je reći „nek ne zna ljevica što čini desnica“, nije zaboravljao svoje susjede i njihove potrebe za preživljavanjem tijekom rata. Zato je dijelom humanitarnu pomoć koju je dobivao za katolike dijelio i svojim susjedima u potrebi, te je podjelom pomoći proširivao već postojeći dijalog djela i života. Svi

ovi dijaloški odnosi stvarali su dojam specifičnosti olovskih interakcija, po kojima se, prema mišljenju stanovnika Olova, njihovo mjesto izdvaja u odnosu na druga. Kada sam već spomenuo fra Berislava, i on je smatrao muslimane Gornjeg Olova drugačijim od drugih zbog njihovog odnosa s olovskim svetištem i franjevcima. I sadašnji upravitelj, fra Ilija Božić, kaže da kada je na putu i dođu nenajavljeni gosti, on zove susjedu muslimanku da otključa crkvu.

Svoju povezanost s marijanskim svetištem olovski muslimani šire i izvan Olova naglašavajući vlastita religiozna iskustva ostvarena u ovom svetištu:

„Evo ja sam već u Sarajevu u bolnici pričala i dvije mi žene dale mise. Ja im ispričala za sebe kako mi je Gospa pomogla. I kako je ovo svetište jako. Dragi Bog je jedan. (...) Sad sam bila u bolnici, sestre hoće da mi dođu u posjetu i ja sam izletila, 'gore kod naše crkve mi je kuća'. A one se zasmiju, 'koje ti je naša crkva'. To je meni normalno. Koliko sam ja raje dovela tamo da mise plate. Gospojina kad je, najviše bude cura. I ja kažem, 'hajte cure u crkvu. Ponesite para. Molite se na svoj način.' Svijeće zapale.“

Odnos olovskih muslimana prema katoličkom hodočasničkom odredištu može se analizirati uspoređujući ga s njihovim odnosom prema pravoslavnoj crkvi, smještenoj na suprotnoj strani grada. Dok katoličku crkvu smatraju svojom i aktivno sudjeluju u religijskim interakcijama, pridajući joj snagu svetog mjesta, u pravoslavnu crkvu nisu odlazili, osim kao djeca i tijekom školskih izleta:

„Nekako u ovu srpsku crkvu narod nikada nije iš'o. [Zašto?] Razlika je u tradiciji. Nisu oni [pravoslavci] upražnjavali. Oni su veliki vjernici, ali oni po meni nisu bili vjernici. I mi, otkada smo odrasli, znamo za Gospojinu. To je nama isto k'o naš praznik. Nama je bilo drago k'o što djeca čekaju Novu godinu, tako mi čekamo Gospojinu.“

Ukratko, dijeljenje svetoga mjesta u Olovu i međureligijski dijalog koji se tamo odvija nije diktiran nekom suvremenom multireligijskom/multikulturnom politikom ili ideologijom, nego svakodnevnim razmjenom religioznog iskustva, potrebnih međusobnih pomaganja i solidarnosti u redovitim i izvanrednim životnim uvjetima. Podjele i granice se njima samorazumljivim razlozima zamagljuje i, ako ima elemenata „tolerancije kao pasivnog nemiješanja“ (Hayden 2002: 206) kada, recimo, muslimani mole u crkvi vjerni svojoj molitvenoj praksi, granice se nadilaze snagom vjere u moć Gospe Olovske prisutne u ovom svetištu.

\*\*\*

Međusobno dijeljenje mjesta i razmjena iskustava postavljaju i pitanje o religijskim i etničkim identitetima onih koji ostvaruju religiozno iskustvo svetoga u svetištu koje nije pod nadzorom njihove religijske zajednice. Pitanje je, dakle, kako dijeljenje svetišta utječe na njihov identitet.

Prema Bowmanu, kada se govori o tumačenju procesa u interreligijskim svetištima, pozornost bi se s identitetskih pitanja trebala pomaknuti na druga područja dijeljenja i miješanja (2012a: 4).

Za razliku od antagonističkih polarizacija u dijeljenim svetištima, konceptualizacija identiteta je teže razumljiva:

„Ono što je teže konceptualizirati, a daleko je više obogaćujuće za razmišljanje, jest kompleksnost međuodnosa i autokonceptualizacija u 'graničnim zonama', gdje su identiteti lokalni proizvodi, a ne proizvedeni hegemonijskih ortodoksnih diskursa države i sekte.“ (ibid.).

Odnos pripadnika različitih religijskih zajednica u interreligijskim svetištima pokazuje se kao fluidan i neizvjestan kada su pitanju povijesti, politike i identiteti. U dijeljenim svetištima se prihvaća promjenjivost identiteta (Barkan i Barkey 2015a: 9-10). Međutim, ne mora doći do promjene, kako to zamjećuje Bowman:

„Svete prakse na mješovitim mjestima mogu uključivati antagonizam i stvarati nove identitete, ali nijedno od tog dvoga nije nužno; dijeljenje može isto tako biti trenutna praksa osoba koje se, nakon tog 'zajedništva', vraćaju svojim tradicionalnim sebstvima i načinima.“ (Bowman 2012b: 12)

Identiteti se ne moraju nužno mijenjati ulaskom u tuđe svetište. Simboli i prakse jedne religijske skupine ne moraju utjecati i, sudeći po primjeru Olova, ne utječu na promjenu identiteta. Kao što iznosi Couroucli (2012b: 45), „dijeljene *sacra* ne znače dijeljeni religijski identitet“. U Olovu muslimani koji dolaze u katoličko svetište ostaju muslimani. Ulazak u katoličko svetište ne doživljavaju kao promjenu ni religijskog ni etničkog identiteta, nego u svojim egzistencijalnim i duhovnim potrebama u određenom trenutku sebi prilagođavaju „tuđe“ svete osobe i sveto mjesto. Kada sam vidio tijekom hodočasničkih misa kako muslimani stoje uz drvenu ogradu svetišta, učinilo mi se to kao slika koja najbolje oslikava identitete. Ograda je niska, drvena i kroz nju muslimani dok sjede gledaju prema oltaru, a o ogradi jedna muslimanka kaže: „Kako se kroz ogradu vidi, i kako ju je lako prijeći tako smo i

mi odvojeni od svetišta.“ Premda je ograda simbolička i ne sprečava utjecaj svetoga na pojedinca s druge strane *avlije*<sup>84</sup>, ona je i stvarna. Kada obavljaju zavjet u crkvi ili uz *crni kamen*, čine to formaliziranim islamskim molitvama uz propisane geste i kažu da mole „na svoj način“ ili „po svome“. Ostaju unutar vlastite tradicije, kulture i religije, iako „posuđuju“ sveto druge religijske zajednice, a njihovi religijski i etnički identiteti ostaju čvrsti i istodobno postaju fleksibilniji u prihvaćanju i komunikaciji s drugim i drugačijim.

\*\*\*

Prema pisanim izvorima, arhivskog građi i kazivanjima starijih hodočasnika i stanovnika Olova, današnji međureligijski dijalog je manjeg intenziteta nego što je to bilo do rata 1990-ih. Današnji kazivači, među njima i franjevci i olovski imam, vide dva osnovna razloga za smanjenje intenziteta međusobnih komunikacija muslimana i katolika: prvi, zato što je promijenjen način hodočašćenja te nema više noćenja katoličkih hodočasnika u muslimanskim kućama; drugi, stalno i rapidno opadanje broja muslimanskih stanovnika u Gornjem Olovu.

U jednom razgovoru koji sam obavio usput tijekom kupovine s jednim mlađim muslimanom iz Gornjeg Olova koji radi u dućanu u Donjem Olovu, pitao sam ga što je on čuo od starijih muslimana o međureligijskom dijalogu u i oko olovskog svetišta. Ispričao mi je da u njegovoj kući stalno pričaju oko Velike Gospojine kako je nekad u Olovu bilo mnogo hodočasnika i kako su ih muslimani dočekivali s radošću u svojim domovima. Baka mu je pričala kako su išli na misu, molili uz *crni kameni* uopće isticala je važnost Velike Gospojine za muslimane. Moj sugovornik za sebe kaže da nije praktični vjernik, kako je on to objasnio: „Ma, jesam ti ja nekakav musliman, ali ne prakticiram ti ja klanjanje i to.“ O smanjenju broja stanovnika Gornjeg Olova u šali je rekao da u „čaršiji [Gornjem Olovu] ode raja i ništa više ne uspijeva. Eno ne mogu se skupiti ni derviši.“<sup>85</sup>

Olovski model interreligijskih interakcija kroz forme dijaloga religioznog iskustva i dijaloga života i djela nije dio dogovornog procesa različitih struktura, nego dio dijeljenja

---

<sup>84</sup> Riječ *avlija* potječe iz turskog jezika i znači ograđeno kućno dvorište (Škaljić 1966: 106).

<sup>85</sup> Derviši u olovskoj tekiji nemaju svojega poglavara. U Varešu, tijekom proslave ašure, imao sam prigodu susresti trenutnog šejha koji okuplja derviše u Olovu. Međutim, on živi u drugom gradu. Pozvao me da kod nekog idućeg dolaska u Olovo navratim u tekiju. Nažalost, nismo se susreli. Upoznao sam samo jednog derviša iz Olova, ali on je član drugog derviškog reda, iako živi i radi u Olovu.

svetog prostora, svetih osoba i svetih vremena dugog povijesnog trajanja. Međureligijski dijalog nije prestao ni u ratnim uvjetima te je i danas značajan jer predstavlja jednu od odrednica društvenog, kulturnog, političkog i religioznog života ovog bosanskog gradića, kojeg posebnim smatraju njegovi stanovnici jer je „omeđen trima planinama, trima rijekama i zaštićen trima bogomoljama“, a sve njih „štiti Gospa“, katoličko marijansko svetište i muslimansko *dovište*. Kako će ovo uvjerenje dalje opstati i koliko će interreligijske interakcije u Olovu trajati, pitanje je na koje će odgovor dati neka buduća vremena. Ovaj rad je zapis jednog trenutka u kojemu se zrcali povijest međureligijskih interakcija u olovskom svetištu.

Na kraju, u pitanju o olovskom svetištu i uopće o izvaninstitucionalnom međureligijskom dijalogu priklanjam se mišljenju da otvoren odnos prema svetome pripadnika svih religijskih zajednica ne stvara nepropusne granice, nego ih zamagljuje i smanjuje prijepor težeći skladu i solidarnosti. Slično mišljenje izrazio je prije nešto manje od devedeset godina fra Lujo Zloušić (1931: 252) kada se, pišući izvješće o procesiji s Gospinom slikom kroz Olovo, osvrnuo na prigovor muslimana da idući put prođe sa slikom kroz sve sokake. Aludirajući na poštovanje što ga i sami muslimani imaju prema Gospi, ustvrdio je kako „prava pobožnost otupljuje oštricu vjerske nesnošljivosti.“ Na kraju, iz osobnog iskustva u kontaktu s drugim i drugačijim s kojima dijelim zajednički prostor i vrijeme, mogu samo ponoviti već ranije rečeno: u tim kontaktima postajao sam svjesniji svoje kršćanske i hrvatske duhovne i kulturne baštine, a istovremeno bivao sve spremniji prihvatiti i razumjeti drugoga i drugačijeg.

## 12. LITERATURA

Abazović, Dino. 2009. „Bosanskohercegovački muslimani na početku novog milenija: Sociološki pogledi“. U *Rasprave o nacionalnom identitetu Bošnjaka. Zbornik radova*, ur. Husnija Kamberović. Sarajevo: Institut za istoriju, 219-240.

Akmađža, Miroslav. 2011. „Položaj Katoličke crkve u Hercegovini u prvim godinama komunističke vladavine“. U *Hum i Hercegovina kroz povijest. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog u Mostaru 5. i 6. studenoga 2009. II.*, ur. Ivica Lučić. Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 491-508.

Albera, Dionigi i Maria Couroucli, ur. 2012. *Sharing Sacred Space in the Mediterranean. Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*. Bloomington: Indiana University Press.

Albera, Dionigi. 2012. „Conclusion. Crossing the frontiers between the Monotheistic Religions, an Anthropological Approach“. U *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*, ur. Dionigi Albera i Maria Couroucli. Bloomington: Indiana University Press, 219-244.

Albera, Dionigi. 2012a. „Combining Practices and Beliefs: Muslim Pilgrims at Marian Shrines“. U *Sharing Sacra: The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations around Holy Places*, ur. Glenn Bowman. New York – Oxford: Berghahn Books, 19-24.

Albera, Dionigi. 2015. „Religious Antagonism and Shared Sanctuaries in Algeria“. U *Coreographies of Shared Sacred Sites*, ur. Elazar Barkan i Karen Barkey. New York: Columbia University Press, 98-129.

Albera, Dionigi i Benoit Fliche. 2012. „Muslim Devotional Practices in Christian Shrines“. U *Sharing Sacred Space in the Mediterranean. Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*, ur. Dionigi Albera i Maria Couroucli. Bloomington: Indiana University Press, 94-117.

Ančić, Mladen. 2004. „Što 'svi znaju' i što je 'svima jasno' glede rata u Bosni i Hercegovini“. *Status* 3: 35-42.



Andrić, Ivo. 1976. „Čudo u Olovu“. U *Žeđ. Sabrana djela Ive Andrića*. Sarajevo: Svjetlost, Zagreb: Mladost, Beograd: Prosveta, Ljubljana: Državna Založba Slovenije, Skopje: Misl, 171-177.

Anić, Rebeka Jadranka. 2003. *Više od zadanog. Žene u Crkvi u Hrvatskoj u 20. stoljeću*. Split: Franjevački institut za kulturu mira.

Anić, Rebeka Jadranka. 2010. *Žene u Crkvi i društvu*. Sarajevo – Zagreb: Svjetlo riječi.

Atkins, Paul i Martyn Hammersley. 1998. „Ethnography and Participant Observation“. U *Strategies of qualitative inquiry*, ur. Norman Deniz i Yvonna Lincoln. London: Sage, 110-136.

Babić, Vanda. 2011. „Od Olova do Škrpjela: uloga marijanskih običaja u životu autohtonih Hrvata“. *Vrhbosniensia*, vol. 15 (2): 361-380.

Bajsić, Vjekoslav. 1974. „Osjećaj za čudo i čudesno kao sastavni dio štovanja svetaca“. *Bogoslovska smotra*, vol. 44 (1): 53-58.

Barišić, Rafo. 1887. „Olovsko hodočašće u staro i novije vrijeme“. *Vrhbosna* 18: 293-294.

Barišić, Srđan. 2006. „Međureligijski dijalog u lokalnoj sredini – primer Beograda“. *Sociologija*, vol. 47 (3): 257-280.

Barkan, Elazar i Karen Barkey. 2015. *Choreographies of Shared Sacred Sites. Religion and Conflict Resolution*. New York: Columbia University Press.

Barkan, Elazar i Karen Barkey. 2015a. „Introduction“. U *Choreographies of Shared Sacred Sites. Religion and Conflict Resolution*, ur. Elazar Barkan i Karen Barkey. New York: Columbia University Press, 1-28.

Baskar, Bojan. 2012. „*Komšilik* and Taking Care of the neighbor's Shrine in Bosnia-Herzegovina“. U *Sharing Sacred Space in the Mediterranean. Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*, ur. Dionigi Albera i Maria Couroucli. Bloomington: Indiana University Press, 51-68.

Bax, Mart. 1995. *Medjugorje. Religion, Politics, and Violence in Rural Bosnia*. Amsterdam: VU Uitgeverij.

Belaj, Marijana. 2005. „Vjernik i njegov svetac zaštitnik“. *Studia ethnologica Croatica*, vol. 17 (1): 73-107.

Belaj, Marijana. 2007. „Belief in Saints. Sensory Reality in religious Experience“. *Traditiones*, vol. 36 (1): 127-140.

Belaj, Marijana. 2010. „Antropolog na hodočašću. O problemu razumijevanja i tumačenja iskustva“. *Etnološka tribina*, vol. 40 (33): 7-12.

Belaj, Marijana. 2011. „Međugorje kao proces. Spacijalizacija iskustava i stvaranje 'mjesta'“. U *Mjesto, nemjesto. Interdisciplinarna promišljanja prostora i kulture*, ur. Jasna Čapo i Valentina Gulin Zrnić. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 243-265.

Belaj, Marijana. 2012. *Milijuni na putu. Antropologija hodočašća i sveto tlo Međugorja*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Belaj, Marijana. 2014. „Religijske teme u hrvatskoj etnologiji u proteklih četvrt stoljeća“. U *"Etnos", religija i identitet: naučni skup u čast Dušana Bandića*, ur. Lidija Radulović i Ildiko Erdei. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju. Filozofski fakultet Univerzitet u Beogradu, 13-24.

Belaj, Marijana. 2014a. „Место, где Бог по-особому прикоснувся к земле»: интернациональность и интеркультурность Междугорья.“ *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, vol. 2 (32): 161-182.

Belaj, Marijana i Zvonko Martić. 2014. „Pilgrimage Site Beyond Politics. Experience of the Sacred and Inter-religious Dialogue in Bosnia“. U *Pilgrimage, Politics and Place-Making in Eastern Europe. Crossing the Borders*, ur. John Eade i Mario Katić. London: Ashgate, 59-77.

Belaj, Vitomir. 1998. „Povijest etnološke misli u Hrvata“. U *Etnografija. Svagdan i blagdan hrvatskoga puka*, ur. Josip Bratulić i Jelena Hekman. Zagreb: Matica Hrvatska, 337-357.

Belaj, Vitomir. 2001. „Hrvati i njihova kultura“. U *Hrvatska tradicijska kultura na razmeđu svjetova i epoha*, ur. Zorica Vitez i Aleksandra Muraj. Zagreb: Barbet – Galerija Klovićevi dvori i Institut za etnologiju i folkloristiku, 27-36.

Benić, Bono. 2003. *Ljetopis sutješkoga samostana*. Sarajevo – Zagreb: Synopsis.

- Bernard, H. Russel. 2006. *Research Methods in Anthropology : Qualitative and Quantitative approaches*. Oxford: AltaMira Press.
- Bhabha, K. Homi. 2004. *Smeštanje kulture*. Beograd: Beogradski krug.
- Bigelow, Anna. 2012. „Everybody's Baba: Making Space for the Other“. U *Sharing the Sacra. The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations around Holy Places*, ur. Glenn Bowman. New York – Oxford: Berghahn Books, 25-43.
- Bižaca, Nikola. 1997. „Međureligijski dijalog između nužnosti i dilema“. *Bogoslovska smotra*, vol. 67 (1): 21-42.
- Bižaca, Nikola. 2002. „O elementima teološkog utemeljenja i teološko-religijskim implikacijama molitvene dimenzije međureligijskog dijaloga“. *Bogoslovska smotra*, vol. 72 (4): 603-633.
- Bižaca, Nikola. 2009. „O teološkom značenju međureligijskog dijaloga. Aktualni katolički dosezi i perspektive“. *Crkva u svijetu*, vol. 44 (2): 192-214.
- Boba, Imre. 1991. „Djelovanje slavenskih apostola sv. Konstantina i Metoda i početak bosanske biskupije“. U *Kršćanstvo srednjovjekovne Bosne. Radovi simpozija povodom 9 stoljeća spominjanja bosanske biskupije /1089 – 1989/*, ur. Želimir Puljić i Franjo Topić. Sarajevo: Vrhbosanska visoka teološka škola, 125-142.
- Bobzin, Hartmut. 2006. *Muhamed*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Bojić, Drago. 2011. „Iz političke abecede“. *Kalendar svetog Ante za 2012*, 135-152.
- Bošković Stulli, Maja. 2006. *Priče i pričanje. Stoljeća usmene hrvatske proze*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Bougarel, Xavier, Elissa Helms i Ger Duijzings. 2007. *The New Bosnian Mosaic. Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Society*. Farnham: Ashgate, 1-38.
- Bougarel, Xavier. 2009. „Od 'muslimana' do 'Bošnjaka': Pitanje nacionalnog imena bosanskih muslimana“. U *Rasprave o nacionalnom identitetu Bošnjaka. Zbornik radova*, ur. Husnija Kamberović. Sarajevo: Institut za istoriju, 117-135.

Bowman, Glenn. 2002. „Comments“. [komentar na: Hayden, Robert. 2002. „Antagonistic Tolerance. Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans“]. *Current Anthropology*, vol. 41 (2): 219-220.

Bowman, Glenn, ur. 2012. *Sharing the Sacra. The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations around Holy Places*. New York – Oxford: Berghahn Books.

Bowman, Glenn. 2012a. „Introduction: Sharing the Sacra. U *Sharing the Sacra. The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations around Holy Places*, ur. Glenn Bowman. New York – Oxford: Berghahn Books, 1-9.

Bowman, Glenn. 2012b. „Identification and Identity Formations around Shared Shrines in West Bank Palestine and Western Macedonia“. U *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*, ur. Dionigi Albera i Marija Couroucli. Bloomington – Indiana: Indiana University Press, 10-28.

Braybrook, Marcus. 1992. *Pilgrimage of hope. One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue*. London: SCM PRESS.

Bringa, Tone. 1997. *Biti musliman na bosanski način. Identitet i zajednica u jednom srednjobosanskom selu*. Sarajevo: Dani.

Bringa, Tone. 2002. „Islam and the Quest for Identity in Post-Comunist Bosnia-Herzegovina“. U *Islam and Bosnia. Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States*, ur. Maya Shatzmiller. Montreal: McGill-Queen's University Press, 24-34.

Bruner, Edward M. 1986. „Experience and Its Expression“. U *The Anthropology of Experience*, ur. Victor W. Turner i Edward M. Bruner. Urbana – Chicago: University of Illinois Press, 3-30.

Bruner, Edward M. i Victor W. Turner. 1986. *The Anthropology of Experience*. Urbana – Chicago: University of Illinois Press.

Christian, William A. Jr. 1989. *Person and God in a Spanish Valley*. Princeton: Princeton University Press.

Coleman, Simon. 2002. „Do You Believe in Pilgrimage, *Communitas*, Contestation and Beyond“. *Anthropological Theory*, vol. 2 (3): 335-368.

Coleman, Simon i John Elsner. 1995. *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions*. Cambridge – Massachusetts: Harvard University Press.

Couroucli, Maria. 2012. „Introduction: Sharing Sacred Places. A Mediterranean Tradition“. U *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean; Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*, ur. Dionigi Albera i Marija Couroucli. Bloomington: Indiana University Press, 1-9.

Couroucli, Maria. 2012a. „Saint George the Anatolian: Master of Frontiers“. U *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean; Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*, ur. Dionigi Albera i Marija Couroucli. Bloomington: Indiana University Press, 118-140.

Couroucli, Maria. 2012b. „Chthonian Spirits and Shared Shrines: The Dynamics of Place among Christians and Muslims in Anatolia“. U *Sharing the Sacra. The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations around Holy Places*, ur. Glenn Bowman. New York – Oxford: Berghahn Books, 44-60.

Cvitković, Ivan. 2006. *Hrvatski identitet u Bosni i Hercegovini. Hrvati između nacionalnog i građanskog*. Zagreb – Sarajevo: Synopsis.

Cvitković, Ivan. 2011. *Moj susjed musliman*. Zagreb: Školska knjiga.

Czyzewski, Krzysztof. 2010. *Etos pograničja*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Čapo Žmegač, Jasna, Gulin Zrnić, Valetina i Šantek, Goran Pavel, ur. 2006. *Etnologija bliskoga. Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku i Naklada Jesenski i Turk, 7-52.

Čargonja, Hrvoje. 2010. „Antropolog na hodočašću. O problemu razumijevanja i tumačenja iskustva. Komentari“. *Etnološka tribina*, vol. 40 (33): 13-18.

Čargonja, Hrvoje. 2011. „Ambiguous Experience: A Contribution to Understanding Experience as Discourse“. *Studia Ethnologica Croatica*, vol. 23 (1): 283-308.

Ćorić, Šimun Šito. 2011. „Međugorje i ekumena u Crkvi i kršćanstvu“. *Zbornik radova sa znanstvenog simpozija „Trideset godina Međugorja“ održanog 5. listopada 2011. u Međugorju*, ur. Tomislav Pervan. *Hercegovina Franciscana*, vol. 7 (7): 273-287.

Ćošković, Pejo. 2005. *Crkva bosanska u XV. stoljeću*. Sarajevo: Institut za istoriju.

De Rapper, Gilles. 2012. „The Vakëf: Sharing Religious Space in Albania“. U *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean; Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*, ur. Dionigi Albera i Marija Couroucli. Bloomington: Indiana University Press, 29-50.

*Dijalog i navještaj*. 1992. Sarajevo: Misijska centrala.

*Direktorij o pučkoj pobožnosti i liturgiji. Načela i smjernice*. 2003. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Dobutović, Tomislav. 2012. „Manjinske religijske zajednice u Bosni i Hercegovini“. U *Religije u Bosni i Hercegovini. Monografija vjerskih zajednica i crkava*, ur. Ifet Mustafić. Sarajevo: Međureligijsko vijeće u Bosni i Hercegovini, 219-272.

Dragić, Marko, ur. 2005. *Hrvatska usmena književnost Bosne i Hercegovine. Proza, drama i mikrostrukture*. Sarajevo: Matica Hrvatska i HKD Napredak.

Duijzings, Ger. 2005. *Religija i identitet na Kosovu*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Duvnjak, Stjepan. 2008. „Bogorodičine slike Gospe olovske“. U *Tristota obljetnica stradanja samostana i crkve u Olovu (1704-2004)*, ur. Marko Karamatić. Sarajevo: Franjevačka teologija, 115-129.

Đurić, P. Marko. 2013. „Međureligijska povezanost i upućenost kao naša zajednička sudbina“. *Bosna Franciscana*, vol. 21 (39): 205-214.

Đurić, Tomislav. 2007. *Legende puka hrvatskoga 2. Marijanske crkvene legende. Ostale crkvene legende*. Samobor: Meridijani.

Džaja, Srećko M. 1999. *Konfesionalnost i nacionalnost Bosne i Hercegovine*. Mostar: Ziral.

Džaja, Srećko M. 2002. *Bosna i Hercegovina u Austrougarskom razdoblju (1878 – 1918). Inteligencija između tradicije i ideologije*. Mostar – Zagreb: Ziral.

Džaja, Srećko M. 2005. *Eseji, razgovori, polemike, prijevodi*. München: Udruga đaka i prijatelja Franjevačke klasične gimnazije Visoko, podružnica za Njemačku.

Džaja, Srećko M. 2008. „Katoličko građanstvo u Bosni u 17. stoljeću. Brajkovići i Brnjakovići“. U *Tristota obljetnica stradanja samostana i crkve u Olovu (1704 – 2004)*, ur. Marko Karamatić. Sarajevo: Franjevačka teologija, 87-100.

Džaja, Srećko M. i Dubravko Lovrenović 2007. *Srednjovjekovna Crkva bosanska. Bosanski krstjani ni dualisti ni bogumili*. Sarajevo: Posebno izdanje *Svjetla riječi*.

Džaja, Srećko M. 2012. *Fojnička ahdnama u zrcalu paleografije, pravne povijesti i politike. Kontekstualizacija Ahdname bosanskih franjevaca*. Sarajevo: Posebni prilog *Svjetla riječi* srpanj-kolovoz 2012.

Eade, John i Michael J. Sallnow. 1991. „Introduction“. U *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*, ur. John Eade i M. J. Sallnow. London – New York: Routledge, 1-29.

Eade, John. 1991. „Order and power at Lourdes. Lay helpers and the organization of a pilgrimage shrine“. U *Contesting the sacred: the Anthropology of Christian pilgrimage*, ur. John Eade i Michael J. Sallnow. London – New York: Routledge, 51- 76.

Eade, John. 2014. „Crossing Boundaries. Hybridity, Migration and the Development of Pilgrimage in Multicultural England“. *Jaarboek voor liturgieonderzoek*, vol. 30: 25-38.

Eliade, Mircea. [1957] 2004. *Sveto i profano. Priroda religije*. Beograd: Alnari. Tabarnakl.

Filipović Fabijanić, Radmila. 1978. „Verovanje u kurativnu moć kulturnih grobova Srba i Hrvata u Bosni i Hercegovini“. *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine*, Etnologija. NS, XXXIII, 57-84.

Filipović, Milenko. 1928. „Starine u Bakićima kod Olova“. *Glasnik zemaljskog muzeja*, XL sv. 2: 69-78.

Filipović, Milenko. 1934. „Varošica Olovo s okolinom“. *Franjevački Vijesnik* 7-8: 231-247.

Filipović, Milenko. 1934a. „Varošica Olovo s okolinom“. *Franjevački Vijesnik* 9: 270-281.

Filipović, Milenko. 1934b. „Varošica Olovo s okolinom“. *Franjevački Vijesnik* 10: 301-312.

Filipović, Milenko. 2003[1949]. *Život i običaji narodni u Visočkoj nahiji*. Visoko: Mak.

Filipović, Muhamed. 2006. „Zloupotreba rezultata antifašističke borbe – prilog razumijevanju događaja nakon pobjede nad fašizmom“. U *60 godina od završetka Drugog svjetskog rata – Kako se sjećati 1945. godine*, ur. Husnija Kamberović. Sarajevo: Institut za istoriju, 9-15.

Fine, V. A. John. 2002. „The Various Faiths in the History of Bosnia: Middle Ages to the Present“. U *Islam and Bosnia. Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States*, ur. Maya Shatzmiller. Montreal: McGill-Queen's University Press, 3-23

Fišić, Ladislav. 1996. „Sv. Anto u Bosni Srebrenoj“. *Zbornik „Kačić“ XXVII.-XXVIII, Sveti Antun Padovanski i Hrvati*, (1995./1996.), 203-214.

Gavran, Ignacije. 1970. *O. fra Lujo Zloušić 1895-1969*. Sarajevo: Svetište Gospe Olovske.

Gavran, Ignacije. 1990. *Suputnici bosanske povijesti. Sedam stoljeća djelovanja bosanskih franjevacu*. Sarajevo: Svjetlo riječi.

Geertz, Clifford. 1986. „Making Experiences, Authoring Selves“. U *The Anthropology of Experiences*, ur. Victor Turner i Edward M. Bruner. Urbana: University of Illinois, 373-383.

Geertz, Clifford. [1973]1998. *Tumačenje kultura (1)*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Glock, Y. Charles i Rodney, Stark. 1965. *Religion and society in tension*. Chicago: Rand MacNally.

Goluža, Božo. 2008. *Hrvatski narod u kraljevini Jugoslaviji*. Mostar: Crkva na kamenu.

Grabus, Nedžad. 2005. „Religijski aspekti rata u BiH (uzroci i posljedice)“. *Zbornik radova 10. Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, 211-233.

Grbić, Jadranka. 2007. „Dekodiranje ovozemaljskih čina: vjerovanja o životinjama u hrvatskoj etnografiji“. U *Kulturni bestijarij*, ur. Suzana Marjanić i Antonija Zaradija Kiš. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku i Hrvatska sveučilišna naklada, 217-237.

Grbić Jakopović, Jadranka. 2011. „Voda u vjerovanjima, običajima, ritualima“. U *Voda i njezina uloga kroz povijest. Zbornik radova sa znanstvenog kolokvija Dies Historiae održanog 10. prosinca 2008. u Zagrebu*, ur. Filip Novosel. Zagreb: Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu, 145-181.



Greble, Emily. 2011. *Sarajevo, 1941 – 1945. Muslim, Christians, and Jews in Hitler's Europe*. Ithaca – London: Cornell University Press.

Grganović, Vladimir. 2010. „Kulturno-umjetnička društva Lašvanske doline“. U *Franjevački samostan u Gučkoj Gori. Zbornik radova sa znanstvenog skupa u povodu 150. obljetnice samostana u Gučkoj Gori*, ur. Velimir Valjan. Guča Gora: Franjevački samostan. Sarajevo: Kulturno povijesni institut provincije Bosne Srebrne, 449-466.

Hadžić, Mulo. 2005. *Prusac i njegovo dovište. Ajvatovica – Donji Vakuf*. Sarajevo: Centar za promociju civilnog društva.

Hadžijahić, Muhamed. 1978-1979. „Sinkretički elementi u islamu Bosne i Hercegovine“. *Prilozi za orijentalnu filologiju*, vol. 28-29: 301-329.

Hafizović, Rešid. 2002. *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom. Svetopovijesne i hijeropovijesne paradigme*. Sarajevo: El – Kalem.

Hall, Gerard. 2010. „Interfaith Dialogue: The Australian Catholic Scene“. *Australian eJournal of Theology*, vol. 17 (1): 48-56.

Hasluk, Frederick Wiliam. 1929. *Christianity and Islam under the Sultans*. I. i II. Oxford: Clarendon Press.

Hayano, David M. 2001. „Auto – Ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects“. U *The American Tradition in Qualitative Research. VI. III.*,ur. Norman K. Denzin i Yvonna S. Lincoln. London: Thousand Ouk. New Delhi: SAGE Publications, 123-132.

Hayden, Robert. 2002. „Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans“. *Current Anthropology*, vol. 43 (2): 205-231.

Helms, Ellisa. „Women as agents of ethnic reconciliation women's NGOS and international intervention in postwar Bosnia-Herzegovina“, *Women's Studies International Forum*, vol. 26 (1): 15-33

Henig, David. 2015. „Contested Choreographies of Sacred Spaces in Muslim Bosnia“. U *Choreographies of Shared Sacred Sites. Religion and Conflict Resolution*, ur. Elazar Barkan i Karen Barkey. New York: Columbia University Press, 130-160.

Hoško, Franjo Emanuel. 2001. *Franjevci i poslanje Crkve u kontinentalnoj Hrvatskoj*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Hoško, Franjo Emanuel. 2008. „Tragovi olovskih franjevaca u Iloku“. U *Tristota obljetnica stradanja samostana i crkve u Olovu (1704 – 2004)*, ur. Marko Karamatić. Sarajevo: Franjevačka teologija, 141-150

Huntington, Samuel P. 1998. *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*. Zagreb: Izvori sutrašnjice.

Ikić, Niko. 2003. *Ekumenske studije i dokumenti. Izbor ekumenskih dokumenata Katoličke i Pravoslavne Crkve s popratnim komentarima*. Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija.

Ikić, Niko. 2007. „Međureligijski dijalog i međureligijska teologija“. *Vrhbosnensia*, vol. 11 (2): 225-235.

*Islam i kršćanstvo*. 2002. Biskupska konferencija Emilie Romagne. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Ivanković, Željko. 2008. „Simboli rata, simboli mira“. *Status* 13: 66-71.

Jablanović, Tomislav. 1967. „Dijalog s muslimanima“. *Bogoslovska smotra*, vol. 37 (1-2): 72-85.

Janjić, Vjenceslav i Ilija, Orkić. *Obedari*. Vidovice: Rkt. Župni ured.

Jolić, Robert. 2002. *Duvno kroz stoljeća*. Tomislavgrad – Zagreb: Naša ognjišta.

Jolić, Robert. 2013. „Prikazi. Fabrications on Medjugorje: on Mart Bax's Research“. *Studia ethnologica Croatica* 25 (1): 309-355.

Johnston, David i Syntia Sampson. 1994. *Religion, The Missing Dimension of Statecraft*. New York: Oxford University Press.

Jonjić, Tomislav. 2011. „Pokolj širokobrijeških franjevaca u kontekstu uspostave jugoslavenske komunističke vlasti“. U *Hum i Hercegovina kroz povijest. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog u Mostaru 5. i 6. studenoga 2009. II.*, ur. Ivica Lučić. Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 459-490.

Josipović, Marko. 2005. „Literarna ostavština krstjana Bosanske crkve i dualistički svjetonazor“. U *Fenomen „krstjani u srednjovjekovnoj Bosni i Humu*, ur. Franjo Šanjek. Sarajevo: Institut za istoriju, Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 563-586

Jukić, Jakov. 1988. *Povratak svetoga. Rasprava o pučkoj religiji*. Split: Crkva u svijetu.

Jukić, Jakov. 1997. *Lice i maske svetoga*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Kamberović, Husnija. 2006. „Najnoviji pogledi na Drugi svjetski rat u Bosni i Hercegovini“. U *60 godina od završetka Drugog svjetskog rata – Kako se sjećati 1945. godine*, ur. Husnija Kamberović. Sarajevo: Institut za istoriju, 25-36.

Karamatić, Marko. 2008. „Olovo kao paradigma katoličanstva u Bosni u XVII. stoljeću“. U *Tristota obljetnica stradanja samostana i crkve u Olovu (1704 – 2004)*, ur. Marko Karamatić. Sarajevo: Franjevačka teologija, 101-114.

Karačić, Miljenko. 2012. *150. Hrvatska kronika BiH*. Zagreb. Hrvatska radiotelevizija. <https://www.youtube.com/watch?v=ErtR-vihbYs> (pregledano 1. prosinca 2015.)

Karčić, Fikret. 2006. „Islam i evropske integracije: pitanje institucionalizacije islama“, U *Religija i evropske integracije*, ur. Ivan Cvitković i Dino Abazović. Sarajevo: Magistrat, 187-210.

Karić, Enes. 2010. „Narodna vjera bosansko-hercegovačkih muslimana“. U *Franjevački samostan u Gučkoj Gori. Zbornik radova sa znanstvenog skupa u povodu 150. Obljetnice samostana u Gučkoj Gori*, ur. Velimir Valjan. Guča Gora: Franjevački samostan. Sarajevo: Kulturno povijesni institut Bosne Srebrene, 613-630.

Katić, Mario. 2011. „Predaja o slici Gospe Kondžilske“. U *Usora: prošlost, običaji, životna svakodnevnica*, ur. Mario Katić. Zagreb: Zavičajni klub Usorskog kraja, 39-74.

Katić, Mario. 2014. „From the Chapel on the Hill to National Shrine: Creating a Pilgrimage 'Home' for Bosnian Croats“. U *Pilgrimage, Politics and Place-Making in Eastern Europe. Crossing the Borders*, ur. John Eade and Mario Katić. London: Ashgate, 15-35.

Katz, Vera. 2006. „Komunizam i represija. Sud narodne časti u Bosni i Hercegovini“. U *60 godina od završetka Drugog svjetskog rata – Kako se sjećati 1945. godine*, ur. Husnija Kamberović. Sarajevo: Institut za istoriju, 145-166.

Katz, Vera. 2011. „Nekoliko primjera ideološke upotrebe 'narodnog prosvjećivanja' u Hercegovini 1945. – 1952.“. U *Hum i Hercegovina kroz povijest. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog u Mostaru 5. i 6. studenoga 2009.* II., ur. Ivica Lučić. Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 509-526.

Kazaz, Enver. 2012. „BiH – troetnička ili multietnička država“. U *Međunarodni znanstveni skup: BiH, Europska zemlja bez ustava znanstveni, etički i politički izazov. Vodič kroz znanstveni skup.* Split: Franjevački institut mira, 20.

Klaić, Bratoljub. 2004. *Rječnik stranih riječi. Tuđice i posuđenice.* Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.

Knezović, Pavo. 2008. „Olovski franjevački samostan u latinističkoj historiografiji“. U *Tristota obljetnica stradanja samostana i crkve u Olovu (1704 – 2004)*, ur. Marko Karamatić. Sarajevo: Franjevačka teologija, 217-247.

Korać, Dijana. 2011. „Religijske prilike u Humskoj zemlji od XIII. stoljeća do pada pod osmansku vlast“. U *Hum i Hercegovina kroz povijest. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog u Mostaru 5. i 6. studenoga 2009.* I., ur. Ivica Lučić. Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 473-493.

Kovač, Tomislav. 2011. „Kršćanstvo i islam: zajednički izazovi i perspektive“. *Nova prisutnost*, vol. 9 (1): 189-197.

Kovačević Kojić, Desanka. 1978. *Gradska naselja srednjovjekovne bosanske države.* Sarajevo: Veselin Masleša.

Krešić, Milenko. 2011. „Depopulizacija jugoistočne Hercegovine izazvane turskim osvajanjem“. U *Hum i Hercegovina kroz povijest. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog u Mostaru 5. i 6. studenoga 2009.* I., ur. Ivica Lučić. Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 757-778.

Krstić, Tijana. 2013. „The Ambiguous Politics of 'Ambiguous Sanctuaries': F. Hasluk and Historiography on Syncretism and Conversion to Islam in 15th and 16th – Century Ottoman Rumeli“. U *Archeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F.W. Hasluk, 1878-1920*, ur. David Shankland. Istanbul: The Isis Press, 247-262.

*Kršćanstvo i religije*. 1999. Međunarodno teološko povjerenstvo. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Kukić, Slavo. 2004. „Koezistencija posebnosti i zajedničkih vrijednosti“. *Status* 4: 78-81.

Kukuljan, Josip. 1990. „Marijino mjesto u duhovnoj izgradnji Petra Barbarića“. U *Štovanje Bogorodice u Hrvata u XIX. i XX. stoljeću*, ur. Adalbert Rebić. Zagreb: Kršćanska sadašnjost i Hrvatski mariološki institut, 128-141.

Kuna, Herta. 1991. „Hvalov zbornik u optici međusobnih veza i uticaja južno-slavenkih srednjovjekovnih književnosti“. U *Kršćanstvo srednjovjekovne Bosne. Radovi simpozija povodom 9 stoljeća spominjanja bosanske biskupije /1089 – 1989/*, ur. Puljić Želimir i Franjo Topić. Sarajevo: Vrhbosanska visoka teološka škola, 295-310.

Kuschel, Karl – Josef. 2003. *Od sporenja k natjecanju. Lessing i izazov islama*. Sarajevo: Svjetlo riječi.

Kuschel, Karl – Josef. 2011. *Židovi, kršćani, muslimani. Podrijetlo i budućnost*. Sarajevo: Svjetlo riječi.

Lazarević, Predrag. 2004. „Uzroci i karakter rata u Bosni i Hercegovini od 1992. do 1995. godine“. *Status* 3: 91-94.

Lockwood, William. 1975. *European Moslems: Economy and Ethnicity in Western Bosnia*. New York: Academic Press.

Lovrenović, Ivan. 2002. *Bosanski Hrvati. Esej o agoniji jedne evropsko-orijentalne mikrokulture*. Zagreb: Durieux.

Lovrenović, Ivan. 2010. *Unutarnja zemlja. Kratki pregled kulturne povijest Bosne i Hercegovine*. Zagreb – Sarajevo: Synopsis.

Low, Setha M. i Denise Lawrence-Zúñiga. 2007. „Locating Culture“. U *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*, ur. S. M. Low i D. Lawrence-Zúñiga. Oxford: Blackwell Publishing, 1-47.

Lucić, Ljubo. 1996. „Sv. Anto ekumenski svetac u Sarajevu“. *Zbornik „Kačić“ XXVII.-XXVIII, Sveti Antun Padovanski i Hrvati, (1995./1996.)*, 215-235.

Lučić, Ivica. 2011. „Humuska zemlja Hercegovina“. U *Hum i Hercegovina kroz povijest. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog u Mostaru 5. i 6. studenoga 2009.* I., ur. Ivica Lučić. Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 9-14.

Maksimović, Jovanka. 1986. „Iluminacija Hvalovog zbornika“. U *Zbornik Hvala krstjanina. Transkripcija i komentar*, ur. Herta Kuna. Sarajevo: Svjetlost i Akademija nauka i umjetnosti BiH, 22-29.

Margy, Petar Jan. 2008. „Secular Pilgrimage. A Contribution in Terms“. U *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*, ur. Petar Jan Margy. Amsterdam: Amsterdam University Press, 13-46.

Martić, Zvonko i Vido Bagur. 2010. *Vila bana zvala priko Vrana. Tradicijska odjeća, pjesme i plesovi Hrvata u Bosni i Hercegovini u 21. stoljeću*. Tomislavgrad: Samostan-duhovni centar „Karmel sv. Ilije“. Zagreb: KIZ.

Martić, Zvonko. 2010. „Tradicijski nakit u Hrvata u okolici Kraljeve Sutjeske“. U *Zbornik radova Stoljeća Kraljeve Sutjeske*, ur. Marko Karamatić. Kraljeva Sutjeska: Franjevački samostan Kraljeva Sutjeska, Sarajevo: Kulturno povijesni institut Bosne Srebrne, 579-606.

Martić, Zvonko. 2012. „Međureligijski dijalog i ekumenizam u marijanskom svetištu u Olovu“. *Gospa Sinjska*. XXXVII.-XXXIX: 152-165.

Martić, Zvonko. 2012a. „I sva Bosna i sva Hercegovina. Izložba fotografija Jasmina Fazlagića“. U *Zbornik radova. Međunarodni naučni skup. Odjeća kao simbol identiteta*, ur. Irfan Hošić. Bihać: Tehnički fakultet Univerziteta u Bihaću, 235-241.

Martić, Zvonko. 2012b. „Katolici i muslimani o svetištu u Olovu“. *Kalendar sv. Ante 2013*, 169-176.

Martić, Zvonko. 2013. „Kulturni grobovi mučenika u pučkoj pobožnosti Hrvata u Bosni i Hercegovini. U *Zbornik radova IX. Međunarodnog znanstvenog simpozija Pasijske baštine „Muka kao nepresušno nadahnuće kulture“*. *Pasijska baština Hrvata u Podunavlju*, ur. Jozo Čikeš. Zagreb – Sombor: Pasijska baština, 110-127.

Martić, Zvonko. 2014. „Svadba kao prostor međuetničke interakcije – bošnjački bubnjari u hrvatskim svatovima u Boću“, U *Ravne – Brčko: prošlost, običaji, životna svakodnevnica*, ur. Stjepan Marčetić i Mario Katić. Sveučilište u Zadru i Župa Boće, 241-270.

Matić, Bernardin. 1991. *Gospa Olovska. Mala monografija i hodočasnički vodič*. Sarajevo: Svjetlo riječi.

Medar, Irena. 2008. *Mješoviti brakovi na području opštine Banjaluka (1987 – 2000. godine)*. Banja Luka: Geografsko društvo Republike Srpske.

McKevitt, Christopher. 1991. „San Giovanni Rottondo and the shrine of Padre Pio“. U *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, ur. J. Eade i M. J. Sallnow. London – New York: Routledge, 77-97.

Merdjanova, Ina i Patrice Brodeur. 2009. *Religija kao pokretač razgovora. Međureligijski dijalog za izgradnju mira na Balkanu*. Sarajevo: Centar za napredne studije.

Mesić, Milan. 2007. „Pojam kulture u raspravama o multikulturalizmu“. *Nova Croatica*, vol. 1 (1): 159-184.

Mičijević, Senad. 2016. *Nauk bektašijskog tarikata*. Sarajevo: Dobra knjiga.

Mijatović, Anđelko. 1988. „Lik Majke Božje u nekim junačkim pjesmama“. U *Mundi melioris origo. Marija i Hrvati u barokno doba. Zbornik radova hrvatske sekcije IX. međunarodnog mariološkog kongresa na Malti 1983. godine*, ur. Adalbert Rebić. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 180-189.

Milardović, Anđelko. 1998. „Predgovor hrvatskom izdanju“. U *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*. Samuel P. Huntington. Zagreb: Izvori sutrašnjice, 11-28.

Miletić, Zdenka. 1986. *Glazbena zrnca iz Bosne*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Mišić, Anto. 2002. „Međureligijski dijalog – prinos općoj kulturi dijaloga“. *Obnovljeni život*, vol. 57 (4): 455-465.

Mitterauer, Michael. 2008. „Religije u Jugoistočnoj Europi: historijskoantropološki pristup“. *Migracijske i etničke teme*, vol. 24 (1-2): 7-30.

Morinis, Alan. 1992. „Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage“. U *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*, ur. Alan Morinis. London: Greenwood Press, 1-28.

Mouroux, Jean. 1954. *The Christian Experience. An Introduction to a Theology*. New York: Seed and Ward.

Muftić Blažić, Azmir. 2010. *Bosanski jandžik*. Vareš: Rifajisko-bedeviska tekija.

Mulahalilović, Enver. 2005. *Vjerski običaji muslimana u Bosni i Hercegovini*. Tuzla: Hamidović.

Mužić, Ivan. 2008. *Vjera Crkve bosanske. Krstjani i pogani u srednjovjekovnoj Bosni*. Split: Muzej hrvatskih arheoloških spomenika.

Nikić, Andrija. 1973. „Slavljenje svetih misa u muslimanskim kućama“. *Dobri pastir*, vol. 23 (1-4): 279-284.

Niškanović, Miroslav. 1978. „Iliđenski dernek kod turbeta Djerzelez Alije u Gerzovu“. *Novopazarski zbornik* 2: 163-168.

Noel, Malcom. 2011. *Bosna. Kratka povijest*. Sarajevo: Buybook.

Oberoi, Harjot. 1994. *The Construction of Religious Boundaries. Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Ognyanova, Irina. 2009. „Religion and Church in the Ustasha ideology (1941-1945)“. *Croatica Christiana periodica*, vol. 33 (64): 157-190.

Okley, Judith. 1992. „Anthropology and autobiography. Participatory experience and embodied knowledge“. U *Anthropology & Autobiography*, ur. Judith Okley i Helen Callaway. London – New York: Routledge, 1-28.

Oreč, Leonard. 1984. „Hodočašća i hodočasnička mjesta u Bosni i Hercegovini“. *Bogoslovska smotra*, vol. 54 (4): 583-588.

Oršolić, Marko. 1978. „Štovanje Marije kod bosanskohercegovačkih muslimana“. U *Bogorodica u hrvatskom narodu. Zbornik radova Prvog hrvatskog mariološkog kongresa. Split, 9. i 10. rujna 1976*, ur. Adalbert Rebić. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 126-130.

Otto, Rudolf. 2006. *Sveto. O iracionalnom u ideji božanskoga i njezinu odnosu spram racionalnoga*. Zagreb: Scarabeus – naklada.



- Pace, Enzo. 2009. *Zašto religije ulaze u rat*. Zagreb: Golden Marketing-Tehnička knjiga.
- Palavestra, Vlajko. 1991. *Historijska usmena predanja*. Sarajevo: Institut za književnost.
- Perica, Vjekoslav. 2001. „Interfaith Dialogue versus Recent Hatred: Serbian Orthodoxy and Croatian Catholicism from the Second Vatican Council to the Yugoslav War, 1965-1992“. *Religion, State & Society*, vol. 29 (1): 39-66.
- Perić, Jeremija Ješo. 1981. *Olovo u narodnooslobodilačkoj borbi*. Tuzla: Biblioteka Historija i revolucija.
- Perić, Ratko i Michal Lacko. 1987. *Dekret o ekumenizmu i Istočnim katoličkim crkvama*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- Petrić, Mario. 2000. „Tatuiranje i stigmatizacija kod nekih prapovijesnih populacija jugoistočne Europe“. *Glasnik Zemaljskog muzeja, Etnologija*, vol. 48/49: 127-144.
- Plećan, Kadir. 2012. *Svibanjske pobožnosti u svetištu Gospe Olovske*. [https://www.youtube.com/watch?v=QY\\_j4Xd5jB8](https://www.youtube.com/watch?v=QY_j4Xd5jB8) (pregledano 12. svibnja 2014.)
- Potkonjak, Sanja. 2014. *Teren za etnologe početnike*. Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo.
- Pranjić Pilipović, Ante. 2010. *Islam pred izazovima*. Tomislavgrad: Naša ognjišta.
- Preston, James J. 1992. "Spiritual Magnetism: An Organizing Principle for Study of Pilgrimage". U *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*, ur. Alan Morinis. Westport, Connecticut – London: Greenwood Press, 31-46.
- Radulović, Lidija. 2010. „Feminizacija hodočašća u kontekstu revitalizacije religije u Srbiji“. *Antropologija*, 10 (3): 39-48.
- Rapport, Nigel. 2000. „The narrative as fieldwork technique: processual ethnography for a world in motion“. U *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, ur. Vered Amit. London: Routledge, 71-95.
- Ratzinger, Joseph. 2004. *Vjera – istina – tolerancija. Kršćanstvo i svjetske religije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Rebić, Adalbert, ur. 2002. *Opći religijski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

Rebić, Adalbert. 2013. „Teološka poruka Marijin ukazanja u Međugorju“. *Ethnologica Dalmatica*, vol. 19 (1): 183-195.

Rihtman Auguštin, Dunja. 2000. *Ulice moga grada. Antropologija domaćeg terena*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Rihtman Auguštin, Dunja. 2001. *Etnologija i etnomit*. Zagreb: Naklada PUBLICA.

Rodison, Maxime. 1998. *Muhamed*. Zagreb: MISL.

Roščić, Nikola Mate. 2012. *Isus Krist u islamu*. Šibenik: Vlastita naklada.

Rutherford, Jonathan. 1990. „The Third Space. Interview with Homi Bhabha“. U *Identity: Community, Culture, Difference*, ur. Jonathan Rutherford. London: Lawrence and Wishart, 207-221.

Sells, A. Michael. 1998. *The Bridge Betrayed. Religion and Genocide in Bosnia*. Berkley: University of California Press.

Sells, Michael. 2003. „Crosses of Blood: Sacred Space, Religion, and Violence in Bosnia-Herzegovina“. *Sociology of Religion*, vol. 64 (3): 309-331.

Silajdžić, Adnan. 1999. „Potreba i mogućnosti muslimansko-kršćanskoga dijaloga – islamski pogled“. *Vrhbosniensia*, vol. 3 (2): 205-215.

Silajdžić, Adnan. 2003. *Islam u otkriću kršćanske Evrope: povijest međureligijskog dijaloga*. Sarajevo. Fakultet islamskih nauka.

Sikimić, Biljana. 2014. „Sveta putovanja: Letnica na Kosovu“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU*, vol. 62 (1): 15-32.

Smičklas, Tade. 1891. *Dvjestogodišnjica oslobodjenja Slavonije. Slavonija i druge hrvatske zemlje pod Turskom i rat oslobođenja*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.

Softić, Aiša. 2002. *Usmene predaje Bošnjaka*. Sarajevo: Preporod.

- Softić, Aiša. 2005. *Zbornik bošnjačkih usmenih predaja*. Sarajevo: Publishing.
- Sokolović, Džemal. 2006. *Nacija protiv naroda. Bosna je samo jedan slučaj*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Sorbaji, Cornelia. 2008. „Bosnian Neighbourhoods Revisited: Tolerance, Commitment and *Komšilik* in Sarajevo“. U *On the Margins of Religion*, ur. Frances Pine and João de Pina-Cabral. New York – Oxford: Berghahn Books, 97-112.
- Sparks, Robert Logan. 2011. *Ambiguous Spaces. A Contextualisation of Shared Pilgrimage in Ephesus*. Tilburg: Tilburg University.
- Stewart, Charles i Rosalind Shaw. 1994. „Introduction. Problematizing Syncretism“. U *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, ur. Charles Stewart i Rosalind Shaw. London: Routledge, 1-26.
- Supek, Rudi. 1992. *Društvene predrasude i nacionalizam. Socijalno psihološka razmatranja*. Zagreb: Globus.
- Šanjek, Franjo. 1975. *Bosansko-humski krstjani i katarsko-dualistički pokret u srednjem vijeku*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Šanjek, Franjo, ur. 2005. *Fenomen „krstjani“ u srednjovjekovnoj Bosni i Humu. Zbornik radova*. Sarajevo: Institut za istoriju, Zagreb: Hrvatski institut za povijest.
- Šarčević, Ivan. 2003. „Pluralizam i univerzalnost patnje. Pretpostavke međureligijskog dijaloga“. *Bogoslovska smotra*, vol. 73 (2-3): 433-453.
- Šidak, Jaroslav. 1940. *Crkva bosanska i problem bogumilstva u Bosni*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Škaljić, Abdulah. 1966. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.
- Španiček, Žarko. 2002. *Slavonski pučki proroci i sveci. Studija iz pučke pobožnosti Slavonije*. Slavonski Brod: Hrvatski institut za povijest podružnica za povijest Slavonije, Srijema i Baranje.
- Tadić, Stipo. 1998. „Religiozno iskustvo – neistraživana i/ili neistraživa dimenzija religije i religioznosti“. *Društvena istraživanja*, vol. 7/3 (35): 359 – 373.

Topić, Mato. 2005. *Ramske starine*. Šćit: Franjevački samostan Rama – Šćit. Sarajevo: Svjetlo riječi.

Tóth, István. 2003. „Na putu kroz Slavoniju pod krinkom (1626.). Putovanje dalmatinskog humanista Atanazija Jurjevića (Georgiceo) – novi rukopis i nova interpretacija“. *Scrinia slavonica*, vol. 3 (1): 95-120.

Turnbull, Colin. 1992. „Postscript. Anthropology as Pilgrimage, Anthropologist as Pilgrim“. U *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*, ur. Alan Morinis. Westport, Connecticut – London: Greenwood Press, 257-274.

Turner, Victor i Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.

Valtchinova, Galia. 2012. „The Mount of the Cross: Sharing and Contesting Barriers on a Balkan Pilgrimage Site“. U *Sharing Sacred Space in the Mediterranean. Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*, ur. Dionigi Albera i Maria Couroucli. Bloomington: Indiana University Press, 69-93.

Vladić Krstić, Bratislava. 1995. *Seoski nakit u Bosni i Hercegovini u XIX i u prvoj polovini XX veka. Knjiga 1*. Beograd: Etnografski muzej.

Vujeva, Marko. 2010. *Baština livanjskoga kraja*. Livno: Matica Hrvatska – ogranak Livno.

Vukoja, Mario. 2004. „U potrazi za identitetom“. *Status* 4: 119-127.

Vuković, Ivana. 2011. „Gospa od sniga u kontekstu bolske marijanske pobožnosti“. *Ethnologica Dalmatica*, vol. 18 (1): 5-52.

Zirdum, Andrija. 2008. „Olovski (crni) kamen – čuvar tradicija“. U *Tristota obljetnica stradanja samostana i crkve u Olovu (1704 – 2004)*, ur. Marko Karamatić, Sarajevo: Franjevačka teologija, 131-140.

Zirojević, Olga. 2007. *Srbija pod turskom vlašću 1459 – 1804*. Beograd: Etnološka biblioteka.

Zlatović, Stipan. 1890. „Izvjestaj o Bosni god. 1640 o. Pavla iz Rovinja“. *Starine JAZU XXIII*, 1-39.

Zloušić, fra Ljudevit [F.Lj.Z]. 1930. „Obnavljanje Gospinog svetišta u Olovu“. *Franjevački Vjesnik* 10: 313-322.

Zloušić, fra Ljudevit. 1931. „Procesija s Gospinom slikom kroz Varoš Olovo“. *Glasnik sv. Ante Padovanskoga* 11: 250-252.

Zloušić, fra Ljudevit [F.Lj.Z]. 1931a. „Proštenište u Olovu“. *Hrvatski narodni kalendar za prestupnu 1932*, 166-168.

Zloušić, fra Ljudevit [F.Lj.Z]. 1932. „Nekoliko čudesnih događaja po zagovoru bl. Gospe u Olovu“. *Glasnik sv. Ante Padovanskog* 10: 254-257.

Zloušić, fra Ljudevit [F.Lj.Z]. 1933. „Bitka oko slike Gospe Olovske (1609) i hajdučki napadaj na procesiju (1610 g.)“. *Glasnik sv. Ante Padovanskoga* 9: 274-277.

Zloušić, fra Ljudevit [F.Lj.Z]. 1933a. „Izvyještaj savremenika fra Grge Gabrića, bosanskog provincijala, o spaljenju crkve i samostana u Olovu (1704)“. *Glasnik sv. Ante Padovanskog* 7: 239-240.

Zloušić, fra Ljudevit [F.Lj.Z]. 1934. „Proslava Velike Gospojine u Olovu“. *Glasnik sv. Ante Padovanskoga* 9: 281-283.

Zloušić, fra Ljudevit [F.Lj.Z]. 1936. „Radosni dan nove Gospine crkve u Olovu“. *Glasnik sv. Ante Padovanskoga* 12: 383-386.

Zloušić, fra Ljudevit [F.Lj.Z]. 1941. „Ratna V. Gospojina u Olovu 1941“. *Glasnik sv. Ante* 9-10: 290-291.

Zloušić, fra Ljudevit [F.Lj.Z]. 1942. „Gospina crkva u Olovu kroz prvu godinu rata“. *Glasnik sv. Ante* 5: 154-155.

Zorić, Snježana. 2010. „Antropolog na hodočašću. O problemu razumijevanja i tumačenju iskustava. Komentari“. *Etnološka tribina*, vol. 40 (33): 31-35.

Zovkić, Mato. 1998. *Međureligijski dijalog iz katoličke perspektive u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Vrhbosanska katolička bogoslovija.

Zovkić, Mato. 2000. „Mogućnosti ekumenizma i religijskoga dijaloga u Hrvatskoj te Bosni i Hercegovini“. *Bogoslovska smotra*, vol. 70 (3-4): 635-655.

Zovkić, Mato. 2004. „Univerzalni moral u međureligijskom dijalogu i suradnji“. *Vrhbosnensia*, vol. 8 (2): 281-303.

Zovkić, Mato. 2007. „Religijska scena Bosne i Hercegovine 2007. godine“. *Vrhbosniensia*, vol. 11 (2): 237-246.

Zovkić, Mato. 2008. *Poslužitelj Krista Isusa među poganima. Egzegetsko-teološke studije o Pavlu*. Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija.

Zovkić, Mato. 2010. *Iskustvo ekumenskih i religijskih susreta*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Zovkić, Mato. 2014. „Sloboda vjeroispovijesti i odnos prema vjernicima drugih religija“. *Diacovensia* 21 (2013) (4): 627-647.

Žanić, Ivo. 1998. *Prevarena povijest. Guslarska estrada, kult hajduka i rat u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini 1990-1995. godine*. Zagreb: Durieux.

Žepić, Božo. 2005. „Tri republike – ponajbolje rješenje za Bosnu i Hercegovinu“. *Status* 7: 47-59.

Živković, Pavo. 2008. „Veze Olova i Dubrovnika u srednjem vijeku“. U *Tristota obljetnica stradanja samostana i crkve u Olovu (1704 – 2004)*, ur. Marko Karamatić. Sarajevo: Franjevačka teologija, 55-64.

Wenzel, Marian. 1999. *Bosanski stil na stećcima i metalu*. Sarajevo: Sarajevo-Publishing.

### **Nepoznati autori**

Nepotpisan rad. 1930. *Kalendar sv. Ante za 1931*, 162-163.

### **Neobjavljeni izvori**

*Arhiv olovskog svetišta*

*Kronika svetišta Majke Božje u Olovu*

*Knjiga posjetitelja Gospine crkve u Olovu (od 26. VII. 1939.)*

*Zapisnik o dobročinstvima koja su primljena po zagovoru Gospe Olovske – Gesta Dei per Mariam*

Pepić, Esad. 2007. *Vremeplov Medžlisa islamske zajednice Olovo. (Prilog monografiji).*

**Internetski izvori**

[http://www.rijaset.ba/index.php?option=com\\_content&view=article&id=18397:fetve-o-vjestacki-potpomognutoj-oplodnji-i-klanjanju-dzenaze-pripadnicima-paravojne-formacije-ap-zapadna-bosna&catid=201:aktuelnosti-kat&Itemid=457](http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=18397:fetve-o-vjestacki-potpomognutoj-oplodnji-i-klanjanju-dzenaze-pripadnicima-paravojne-formacije-ap-zapadna-bosna&catid=201:aktuelnosti-kat&Itemid=457)(pregledano 3. siječnja 2015).

[http://www.rijaset.ba/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6941:lijeenje-od-sihra&catid=152&Itemid=218](http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=6941:lijeenje-od-sihra&catid=152&Itemid=218) (pregledano 3. siječnja 2015).

<http://gospa-olovo.com/index.php/novosti/9-blagoslov-vozaca-i-vozila-nabakicima>(pregledano 15. siječnja 2015).

<http://www.mrv.ba/>(pregledano 21. ožujka 2016).

<http://www.fzs.ba/Podaci/nacion%20po%20mjesnim.pdf>(pregledano 14. prosinca 2015).

## Curriculum Vitae

Zvonko Martić rođen je 20. rujna 1964. godine u Komarici, općina Doboj, u Bosni i Hercegovini. Diplomirao je 1996. godine teologiju na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu / Vrhbosanskoj visokoj teološkoj školi u Sarajevu.

Obavljao je službu župnog vikara od 1996. do 1998. godine u župi Oštra Luka i Bok, a nakon toga do 2004. bio je župnik u župi Čemerno i Vogošća. Od 2004. godine član je Hrvatske karmelske provincije i trenutno je prior u Samostanu – duhovnom centru „Karmel sv. Ilije“ u Tomislavgradu. U istom samostanu je i voditelj etnografske zbirke zadužen za prikupljanje i čuvanje tradicijske odjeće, nakita i čipaka sva tri konstitutivna naroda u Bosni i Hercegovini.

Zbog rada na očuvanju i promicanju tradicijske kulture Federalno ministarstvo kulture i sporta u Federaciji Bosne i Hercegovini 2013. dodijelilo mu je *Povelju za doprinos u očuvanju i obnovi kulturno-historijskog naslijeđa Bosne i Hercegovine*.

2007. upisuje Poslijediplomski doktorski studij etnologije i kulturne antropologije na Filozofskom fakultetu u Zagrebu i započinje rad na istraživanju interreligijskih i interetničkih komunikacija u Bosni i Hercegovini.

Radovi o ovim temama objavljeni su u zbornicima. Jedan je u koautorstvu s Marijanom Belaj 2014. „Pilgrimage Site Beyond Politics: Experience of the Sacred and Inter-religious Dialogue in Bosnia“. U *Pilgrimage, politics and Place-Making in Eastern Europe: Crossing the Borders*, ur. John Eade i Mario Katić, Farnhama: Ashgate, 59-77. Drugi rad iz 2014. bavi se međuetničkim komunikacijama: „Svadba kao prostor međuetničke interakcije – bošnjački bubnjari u hrvatskim svatovima u Boću“, U *Ravne – Brčko: prošlost, običaji, životna svakodnevnica*, ur. Stjepan Marčetić i Mario Katić, Sveučilište u Zadru i Župa Boće, 241-270.

Uz istraživanje interreligijskih i interetničkih odnosa istražuje i tradicijske pjesme, plesove, odjeću i nakit u Bosni i Hercegovini, o čemu je u koautorstvu s Vidoslavom Vidom Bagurom objavio 2010. godine knjigu *Vila bana zvala priko Vrana. Tradicijska odjeća, pjesme i plesovi Hrvata u Bosni i Hercegovini u 21. stoljeću*, Tomislavgrad: Samostan – duhovni centar „Karmel sv. Ilije“. Zagreb: Karmelska izdanja. O istoj temi objavio je i dva rada u zbornicima:



2010: „Tradicijski nakit Hrvata Lašvanske doline iz 19. i početka 20. stoljeća“, U *Franjevački samostan u Gučkoj Gori. Zbornik radova sa znanstvenog skupa u povodu 150. obljetnice samostana u Gučkoj Gori održanog 25. i 26. rujna 2009. u Gučkoj Gori*, ur. fra Velimir Valjan, Franjevački samostan – Guča Gora i Sarajevo: Kulturno povijesni institut provincije Bosne Srebrne, 631-658.

2009: „Etnolog i etnograf amater: Što sam naučio od Zorice Vitez“, U *Izazov tradicijske kulture. Svečani zbornik za Zoricu Vitez*, ur. Naila Ceribašić i Ljiljana Marks, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 233-248.

## **Curriculum Vitae (engleski)**

Zvonko Martić was born on 20 September 1964 in Komarica, Dobož Municipality, Bosnia and Herzegovina. In 1996 he graduated in theology at the Catholic Faculty of Theology in Zagreb / High Theological School of Vrhbosna in Sarajevo.

He served as parish vicar from 1996 to 1998 in the parish of Oštra Luka and Bok. Between 1998 and 2004 he was the pastor of the parish of Čemerno and Vogošća. He has been a member of the Croatian Carmelite Province since 2004, and is currently the prior of the “Carmel of St. Elijah” Monastery – Spiritual Center in Tomislavgrad. He also heads the ethnographic collection in that monastery, being in charge of collecting and preserving traditional clothing, jewelry and lace of all three constituent peoples in Bosnia and Herzegovina.

For his work in preserving and promoting the traditional culture, the Federal Ministry of Culture and Sport in the Federation of Bosnia and Herzegovina has given him the *Award for Contributing to the Preservation and Restoration of Cultural and Historical Heritage of Bosnia and Herzegovina*.

In 2007 he enrolled in the Postgraduate Doctoral Study of Ethnology and Cultural Anthropology at the Faculty of Humanities and Social Sciences in Zagreb and began investigating inter-religious and inter-ethnic communications in Bosnia and Herzegovina.

His papers on these topics have been published in collections of conference papers. In 2014 he co-authored with Marijana Belaj “Pilgrimage Site Beyond Politics: Experience of the Sacred and Inter-religious Dialogue and Bosnia”, In *The Pilgrimage, Politics and Place-Making in Eastern Europe: Crossing the Borders*, ed. John Eade and Mario Katić, Farnhama: Ashgate, 59-77. Another paper from 2014 deals with inter-ethnic communications: „Svadba kao prostor međuetničke interakcije – bošnjački bubnjari u hrvatskim svatovima u Boću“ [“Marriage as a Space of Interethnic Interaction – Bosniak Drummers in a Croatian Wedding in Boće”], In *Ravne – Brčko: prošlost, običaji, životna svakodnevnica*, ed. Stjepan Marčetić and Mario Katić. Sveučilište u Zadru and Župa Boće, 241-270.

In addition to exploring inter-religious and inter-ethnic relations, he also explores the traditional songs, dances, clothing and jewelry in Bosnia and Herzegovina. On this topic, in 2010 he co-authored a book with Vidoslav Vido Bagur: *A Fairy Called the Viceroy over the Mountain of Vran: Traditional Clothing, Songs and Dances of Croats in Bosnia and*

*Herzegovina in the 21<sup>st</sup> Century*. Tomislavgrad: Samostan – duhovni centar „Karmel sv. Ilije“. Zagreb: Karmelska izdanja. He has also published two papers in collections on the same topic:

„Tradicijski nakit Hrvata Lašvanske doline iz 19. i početka 20. stoljeća“ [“Traditional Jewelry of Croats of the Lašva Valley from the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century”], In *Franjevački samostan u Gučoj Gori. Zbornik radova sa znanstvenog skupa u povodu 150. obljetnice samostana u Gučoj Gori održanog 25. i 26. rujna 2009. u Gučoj Gori*, ed. Fr. Velimir Valjan, Franjevački samostan – Guča Gora and Sarajevo: Kulturno povijesni institut provincije Bosne Srebrne, 631-658.

2009: „Etnolog i etnograf amater: Što sam naučio od Zorice Vitez“ [“Ethnologist and Amateur Ethnographer: What I Learned from Zorica Vitez”], In *Izazov tradicijske kulture. Svečani zbornik za Zoricu Vitez*, ed. Naila Ceribašić and Ljiljana Marks, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 233-248.