

O Razlogih za angažiranje religije v tranzicijskih političnih spopadih¹

Trditev kardinala Koniga, da so “obnovljene nacionalistične ideologije iskale oporo v religijskih doktrinah, kar se je zgodilo v nekdanji Jugoslaviji” (Konig, 1994:9), je nedvomno resnična. Vendar pa iskanje takšne opore očitno ni bilo enosmerno, temveč izrazito dvosmerno. To pomeni, da so religijske institucije, pa tudi religije, po svoje iskale in praviloma pričakovale podporo v nacionalizmu in nacionalističnih političnih gibanjih in režimih. Zulehner in Tomka poudarjata, da je politika na podoben način instrumentalizirala religijo in cerkev v vzhodni (srednji) Evropi, čeprav ti “na političnem prizorišču nista vedno nastopali preveč pripravljeni”. (Zulehner, Tomka, 1999: 40).

Vendar pa instrumentalizacija, o kateri govorimo, ni bila zgolj enosmerno dejanje, v katerem bi bili religija in cerkev le pasivni predmet politične instrumentalizacije. Navsezadnje je bila religija na območju nekdanje Jugoslavije nedvomno pritegnjena v politične spopade, ki so bili predstavljeni kot spopadi v svetovnih identitetnih bojih, poudarja Charles Taylor. Ravno tako pa ni dvoma, da so bili religijski momenti aktiven dejavnik v oblikovanju političnih spopadov kot identitetnih bojev.

Obstajajo vsaj trije makrodružbeni okviri, ki jih mora sociološka analiza upoštevati ob vprašanju, zakaj so bile religije, ki načeloma pridigajo etiko univerzalnega ljudskega bratstva, in še več, svoje ekumensko poslanstvo – na določen način neposredno vpletene v politične spopade na teh območjih, čeprav so ti spopadi zelo kmalu pokazali nasilno naravo in prerasli v oborožene in vojaške. Zakaj so bile torej religije neposredno angažirane v takšnih spopadih?

Prvi okvir je zgodovinski in zajema vrsto zgodovinsko vzpostavljenih prisil. Drugi je politični in institucionalni okvir nekdanje Jugoslavije in vključuje odnos do prejšnjih omejitev in prisil, ki so ga religiji vsilili sistem in njegove institucije.

¹ Pričujoči članek je bil preveden iz knjige “Vjera u vrtlozima tranzicije”, Glas Dalmacije, Revija Dalmatinske akcije, Split, 2001, str. 25–34.

Tretji okvir pa je značilno tranzicijski okvir, ki zajema vrsto makrostrukturnih in tudi vrsto situacijskih prisil in trajnejših omejitev.

Prvič, območje nekdanje Jugoslavije je bilo tradicionalno strukturirano tako, da je religija igrala pomembno vlogo kot bistvena sestavina konstrukcije kolektivnih identitet – tako kot na Irskem. Če to opazujemo z vidika odnosov ljudi do njihove lastne preteklosti, je bila religija tudi bistvena sestavina družbene skupnosti na splošno (Bradford, 1992: 154). To je še zlasti pomembno zato, ker so religijske razlike igrale pomembno vlogo, zgodovinsko in kulturno, v nacionalnih integracijah. To je bila vloga, ki so jo drugod imele razlike v poreklu ali jeziku. Tako je morala “vsaka jugoslovanska nacija doseči svojo nacionalno identiteto na podlagi veroizpovedi” (Kuzmanič, 1992: 117). Zato so religija in religijske institucije tradicionalno igrale pomembno vlogo na treh ravneh družbenega življenja: na ravni države, na ravni politične družbe in na ravni civilne družbe; tudi takrat, ko so bile v nekaterih primerih formalno izključene ali marginalizirane na ravni države in politične družbe. Ta zgodovinski trenutek je pridobil na teži v sodobnih preobrazbah, še posebej pod vplivom trenda temeljite politizacije kulture na splošno in preobrata – po Giddensu – od nekoč dominantnih politik interesa k zdaj dominantnim politikam identitete. Temeljna politizacija kulture in obravnavanje nacij predvsem kot kulturnih skupnosti z distinktno in homogeno kulturo in njihovo razumevanje kot svojevrstnih, usodno danih skupnosti (*Schicksalgemeinschaften*), sta nedvomno neposredno uvedli religijo in religijske institucije v politiko in celo v središče politike. Tako so jih bolj ali manj vpletili v zelo precizno in prepoznavno državno politiko. Zato nas ne preseneča dejstvo, da so bile religije na teh območjih pravzaprav nujno vpletene v identitetne boje – po terminologiji Ch. Taylorja. Hkrati pa je tudi logika, ki je lastna politikam identitet, vnesla vrsto prisil in je morala poudariti vlogo religije² v konstrukciji nacionalnih identitet, zato pa tudi v zarisovanju ključnih potez družbenega razlikovanja in s tem tudi potez sistemskega družbenega vključevanja in izključevanja, še zlasti v situaciji, ko so se naciji kot taki pričele pridajati značilnosti svojevrstne neposredne božje kreature. Zato ni čudno niti, da je prekrivanje religijskih identitet z nacionalno identiteto vodilo in pripeljalo do prizadevanj za vzpostavitev maksimalne konvergence v teritorialnih zemljevidih, ne le med *ethnosom* in *demosom*, temveč tudi v teritorialnih zemljevidih religijske pripadnosti. S tem je bila religija skoraj nujno in *volens nolens* pritegnjena v politiko.

Enako velja tudi za temeljito politizacijo kulture in prevlado identitetnih politik, ki so vsaj nekatere izmed družbenih spopadov pretvorile iz negociabilnih

² Klasični primer so stališča iz Stepinčevega pisma Paveližu. Glej v Cavalli, Fiorello, 1947., *Il processo del Arcivesco di Zagabria*, Roma, Civiltà Cattolica

spopadov interesov v anegociabilne spopade kultur in identitet. Tako je bila religija vpletena in vključena *volens nolens* v aktualne politične spopade, vključno s tistimi, ki so se spremenili v oborožene spopade. Vpletenost je bila v tem prostoru olajšana, ker je bil v religijskih skupnostih in njihovih institucijah še vedno prisoten štirikratni občutek: **a)** večne konvergence ali identifikacije med tistim, kar se je opisovalo kot verska zadeva (katoliška, pravoslavna, islamska *causa*), in tistim, kar se je doživljalo kot nacionalna zadeva (hrvaška, srbska ali muslimanska *causa*), **b)** stoletne tradicije, ki je religiozno drugačne opisovala in doživljala predvsem kot odpadnike, heretike ali nevernike, ki pa se je z lahkoto obnavljala v kriznih situacijah, ko je deloval proces sistematičnega proizvajanja sovražnikov, **c)** dojemanje danega prostora, zaznamovanega z večkonfesionalnostjo kot prostora za uresničevanje legitimnega misijonarstva; oziroma preobražanja vernikov in pripadnikov druge veroizpovedi v lastno veroizpoved, in to ne glede na okoliščine³ in **d)** občutek dolgoletne tradicije v vsaki konfesionalni skupnosti, da gre za religiozno veroizpoved, ki je umeščena natančno na mejo enega konfesionalnega sveta in ki je zato ponovno prisiljena delovati kot veroizpoved na meji in z meje (v primeru hrvaškega katoličanstva ponovno *kot antemurale Christianitatis*, v primeru srbskega pravoslavja kot pravoslavja na zahodnih mejah vzhodnega krščanstva (ki je bilo stoletja izpostavljeno bodisi katoliški uniatizaciji ali pa islamski penetraciji⁴ in v primeru islama, kot najbolj oddaljene islamske enklave na evropskih tleh, nenehno obdane s sovražniki.⁵

Navsezadnje je treba spomniti tudi na vpliv sodobnega trenda širšega pomena, ki ga je opisala D. Hervieu-Leger in poudarila, da "so bile vse religijske institucije napeljane igrati na karto spomina" (Hervieu-Leger), medtem ko je Nesti ugotovil, da "se je teža religije izkazovala na svojstven način kot 'avtorizirano' kolektivno spominjanje, ki je sposobno ponuditi smisel kontinuitete, s tem pa tudi 'korenin'". (Nesti, 1996:16).

Vendar pa je imela igra na karto spomina kot načina svojevrstnega nacionalnega in religijskega ukoreninjanja na tem območju tudi svojo hrbtno stran. **Prvič**, spomin, ki je stopil v igro, je bil v veliki meri selektivni spomin, delno pa je bil tudi mitologiziran. **Drugič**, igra na karto spomina je uvedla tudi pravo in množično "rehabilitacijo predsodkov", vendar z vidnimi posledicami – ne toliko v znak želenega utrjevanja nujnih spoznavnih okvirov v času dominacije

³ Glej v isto pismo o stališčih Vatikana (Fontes, 1996: 418).

⁴ Glej izjavo vesoljnega patriarha Bartolomea, v Pravoslavlje, 1993: 635-636.

⁵ **** Po razpadu otomanskega imperija 1878 je celotno kulturno, politično in družbeno življenje Muslimanov v Bosni in Hercegovini opredeljevala želja po preživetju v novem kontekstu, ki se je kazal kot obkroženost s sovražnimi državami in narodi. Občutek obkoljenosti je zrasel do te mere, da je Ismet Spahiž trdil, da "smo mi tukaj v Evropi izpostavljeni močnim vetrom iz vseh smeri" (Bougarel, 1995:97).

relativizma in nihilizma, kot trdijo nekateri sodobni glorifikatorji “rehabilitacije predsodkov”, temveč daleč bolj z namenom neposredne politične mobilizacije. **Tretjič**, znova obujen spomin je bil tudi sam deležen svojevrstnega “etničnega čiščenja”, in to od različnih zgodovinskih in aktualnih onesnaženj. **Četrtrič**, obnova spomina se je najbolj manifestirala in koncentrirala v spominu na zgodovinsko zlo – dejansko ali predpostavljeno – ki ga je določena veroizpoved ali nacija doživela v daljni ali bližnji preteklosti. To se je pri obnovi zgodovinskega spomina posebej poudarjalo, zato je ravno to služilo pri definiranju drugačnosti drugih in zoperstavljanju tem drugim. Tako igra na karto spomina ni bila predvsem družbena igra v službi ponovnega odkrivanja lastnih izvirnih korenin, ki so bile medtem pozabljene ali zabrisane, temveč v službi z lahkoto prepoznavnih aktualnih političnih ciljev, ki jih je določal nacionalizem. Zato spomin na zlo ni vodil do umirjajoče in odpuščajoče kolektivne katarze, temveč je imel nasprotno funkcijo podhranjevanja in krepitve absolutnega zavračanja drugih in poglobljanja sovraštva do drugih. V končni analizi pa je bil v funkciji konstruiranja slike sovražnika (Feindbilder). Ponovno odkrite korenine so bile umeščene v družbeno imaginarno, skrojene pa so bile po meri aktualnih političnih in eklezijalnih ciljev in namenov. Zato je govor o tem kot o “obnovljenem srečanju novih generacij z njihovo pravo zgodovino” (Kende, 1992:162) resnično ideološki in ideologizirajoči govor: tako imenovana prava in ponovno odkrita zgodovina je zgodovina v družbeno imaginarnem, očiščenem in v skrojenem za potrebe aktualnih političnih namenov.

Drugi za analizo relevantni okvir z vrsto izrazitih prisil in omejitev je bil določen s položajem religije in religijskih institucij v kontekstu starega komunističnega režima in še posebej v pogojih krize tega režima, ki je postala kriza temeljev tedanje družbe. Vsilila je namreč vprašanje, na katerih varnih temeljih se lahko danes vzpostavljajo in ohranjajo stabilni relacijski okviri, nujni za kolektivni obstoj na tem območju, če so se prejšnji relacijski okviri v praksi izkazali ne le za negotove, temveč tudi nesposobne za obnavljanje.

Seveda obstaja razlaga, ki poudarja, da sta bili ravno religija in nacija prej sistematično in institucionalno zatirani plati družbe (Kuzmanič, 1992:119). Zato je bilo povsem normalno in naravno pričakovati, da bo ob krizi in rušitvi komunizma nujno prišlo do nacionalnega prebujanja, vzporedno z religijskim ponovnim prebujanjem. Ali pa, če uporabimo zgornjo terminologijo, da bo neizogibna politizacija religije in religizacija politike v nacionalističnem ključu – da bo to dejstvo brez alternative.

Če poenostavimo: pričakovalo se je, da bo rušenje komunizma spodbudilo svojevrsten “upor zatiranih in podrejenih” v znaku in v obliki politizacije religije in religizacije politike. Nekoliko bolj zapleteno razlago je razvila Radmila Radiž,

ko je analizirala vlogo Srbske pravoslavne cerkve in srbskega pravoslavlja v protislovnih terminih edinega kulturnega in simboličnega agregata in entitete, ki je obstajal in deloval znotraj starega sistema, hkrati pa institucionalno ni pripadal temu sistemu (Radiž, 1995). Na tej podlagi je lahko religija z lahkoto obstajala in legalno delovala v okviru starega sistema, hkrati pa je lahko tudi praktično delovala kot glavno žarišče za ohranjanje in kristalizacijo antikomunističnih sil in težanj in tudi središče, ki je ohranjalo pri življenju bolj ali manj stalno prisoten alternativni kulturni smiselni in simbolični agregat, s katerim se je lahko hranila tudi pritlikava in podzemna opozicijska javnost; in to najprej in najbolj prek uporabe kontraproduktivnih učinkov sistemskih mehanizmov zapiranja in izključevanja tistih, ki niso tolerirali obstoja nikakršnega drugega legitimnega in avtonomnega stičišča mogoče kulture in akcijske alternative, niti središča neke alternativne lojalnosti.

V tem primeru je pomenljivo, da legitimnost, ki je bila dana nacionalističnim političnim strategijam, ni bila preprosto dejanje, do katerega je pripeljala logika nekaterih zgodovinskih in prejšnjih institucionalnih prisil, ali pa logika določenih skoraj spontanij reakcij na prejšnje stanje, temveč je bila legitimnost predmet zavestnih odločitev in zato tudi nekaj več kot povsem spontan upor nacionalno in versko zatiranih in zapostavljenih. Nacionalistične politične strategije, ki so v temelju sledile znani Mazzinijevi formuli, so pridobile religijsko legitimnost predvsem zato, ker so ponujale politične, ideološke in kulturne terapije s šokom. Takšne terapije so se zdele maksimalno sposobne radikalno demontirati stari režim in eliminirati vse njegove ideološke, kulturne in simbolične sestavine; ob ustvarjanju novih nacionalnih in nacionalizirajočih se držav pa hkrati ponujati tudi najboljšo zaščitniško politično zatočišče distinktnim nacionalnim identitetam in distinktnim nacionalnim kulturam s pripadajočo religijo kot njihovim stoletnim kulturnim središčem in njihovo duhovno osjo. Prvotno so predpostavljali, da lahko ravno te strategije najbolje vodijo v konstrukcijo nacionalne države kot nacionalizirajoče se države in tako zagotovijo želeno svobodo religije, s tem pa tudi tvorijo najkrajšo pot iz prej vsiljene privatizacije in getoizacije religije brez kakršnih koli javnih funkcij v religijo, ki dobiva pomembne javne funkcije v nacionalnem življenju. Hkrati pa te strategije zavzemajo središče sicer izpraznjene javnega trga. Pričakovati je bilo, da bodo ravno takšne politične strategije zagotovile cerkvam in drugim religijskim institucijam možnost, da postanejo glavni in nesporni kulturni operatorji in ključna politična legitimirajoča instanca, ki je pristojna za podeljevanje ali odvzemanje politično relevantne legitimnosti v religijskih terminih in v nacionalnih terminih, ali pa celo v terminih družbene in moralne normalnosti. O tem govori Michel in poudarja, da se je predpostavljalo, da bo "religijsko, daleč od svoje proklamirane misije, da objavlja univerzalno,

služilo predvsem za opravičevanje partikularnega”, vendar tudi, da “tega ni mogoče storiti z določeno stopnjo verodostojnosti, ne da bi legitimirali religijsko z univerzalnim” (Michel, 1994:100). V skrajnem primeru je šlo tudi za pričakovanja, da je tako mogoče obnoviti tradicionalno želeno kulturno totalnost religije in institucionalno centralnoreligijskih institucij. Pravzaprav je šlo za preračunano strateško opcijo nekaterih religijskih ustanov s štirikratno razsežnostjo: **a)** namerno so se angažirali v religijski instrumentalizaciji politike s povsem religijskimi cilji in nameni, vendar s prvotno religijskimi motivacijami in iz religijskih razlogov, **b)** sodelovali so v procesu politične instrumentalizacije religije v strogo politične namene in cilje s pretežno političnimi motivacijami in iz političnih razlogov, **c)** namenoma so se angažirali v maksimalno močni resakralizaciji javne sfere v religijske in v politične namene, s ciljem simboličnega zasedanja geografije vsakdanjega življenja, **d)** sodelovali so pri poskusih iskanja enotnih in avtentičnih nacionalnih korenin, ki naj bi imunizirali proti učinkom mundrializacije in sekularizacije, pa tudi proti naraščajočemu relativizmu, nihilizmu in individualizaciji brez obal. Potrdila se je ravno ta opcija, ker je dajala upanje, da pomeni najkrajšo in najvarnejšo pot za prehod iz sekularizacije družbenega življenja in laicizacije politike ter privatizacije religije v želeno desekularizacijo družbe in še posebej delaicizacijo politike in javnega življenja in deprivatizacijo religije.

Seveda, pri dajanju legitimnosti nacionalističnim politikam so obstajale vidne razlike med katoliško cerkvijo na Hrvaškem, srbsko pravoslavno cerkvijo in islamsko versko skupnostjo in Katoliško cerkvijo v BiH. Najbolj dosledna je bila srbska pravoslavna cerkev, ki je v religijskih terminih dajala legitimnost srbskemu nacionalizmu. Tudi katoliška cerkev na Hrvaškem je zelo dosledno dajala legitimnost hrvaškemu nacionalizmu, ob določenih omahovanjih in ob distanciranju od politike tega nacionalizma glede Bosne in Hercegovine, vendar pa vedno v okviru istega, nacionalistično navdihnjenega glavnega političnega toka. Islamska verska skupnost je ob določenem začetnem obotavljanju dala polno legitimnost politiki SDA, ki je bila po glavnem toku očitno nacionalistična, čeprav je uporabljala protislovno retoriko, kar najbolje ilustrira dvojna Izetbegovičeva retorika.

Tretji relevantni okvir je tranzicijski. Težko je poudariti splošne okoliščine, ki praviloma povsod enako vplivajo na mesto in vlogo religije v tranzicijskih družbenih spremembah. Vendar pa je zelo verjetno, da bodo tudi na novo nastale države in na novo uvedeni družbeni sistemi bolj ali manj povsod prestajali precej dolga obdobja z izrazito kriznimi ali vsaj recesijskimi znamenji. Zato bodo nove države in novi sistemi še precej dolgo trpeli zaradi deficita in manjka demokratične legitimnosti. Tudi tam, kjer deluje demokratični ustroj družbe, bo minilo še precej časa, da bo na novo vzpostavljeni demokratični sistem pridobil lastnosti trajnostne demokracije, ki je sposobna samostojno zagotavljati vse nujne in potrebne

predpostavke za svoje preživetje in reprodukcijo. Zato bo obstajala tudi strukturna potreba, da se bo primanjkljaj demokratične legitimnosti kot vzpenjajoče se legitimnosti od spodaj na določen način nadomestil in dopolnil z drugimi oblikami legitimnosti. To pomeni, da bo tudi v prihodnje prisotna potreba, da se bodo dopolnitve in podpore legitimnosti iskale v sferi družbenega imaginarnega in v sferi religijskega. To se bo neposredno in posredno odražalo na religiji in religijskih institucijah, ki se kažejo kot izrazito večinske in imajo dejansko status nacionalnih religij. Zato sta povsem verjetni dve trditvi Zulehnera in Tomke, da je prvič, religija v vzhodni (srednji) Evropi protislovni pojav” (Zulehner, Tomka, 1999:38” in drugič, da “cikcakast razvoj zadnjega desetletja ne daje zadostnega razloga za zanesljivo analizo položaja ali za določeno napoved” (Zulehner, Tomka, 1999:40). Vendar pa, če izhajamo iz tričlenske delitve modernih družb in če to delitev uporabimo na družbah v tranziciji na tem območju, je le mogoče utemeljeno prepoznati nekatere težnje širšega pomena. Če uporabimo znano tričleno delitev s tremi ravnmi – ravnijo države, ravnijo politične družbe in ravnijo civilne družbe – na družbeno realnost na tem območju (Slovenija je izključena), potem je mogoče trditi, da gre za dominantni trend – trend svojevrstne reafirmacije religije in njene vloge na vseh treh omenjenih ravneh družbenega življenja.

DINAMIKA POLITIČNIH SPOPADOV IN RELIGIJ

Zdi se povsem utemeljeno, če menimo, da bi morala biti doslej opisana vloga religije v družbenih in političnih spopadih na teh območjih prežeta z velikimi težavami in napetostmi. To je mogoče misliti, če upoštevamo načelno trditev Maxa Webra, da se v odnosih med religijami, ki proklamirajo univerzalno etiko in človeško bratstvo in politiko kot takšno morajo nastati resne težave in napetosti. To je mogoče misliti že na podlagi elementarnega dejstva, da gre v politiki vedno za družbeno moč in oblast, zato tudi za nasilje v takšni ali drugačni meri in na takšen ali drugačen način. Še bolj drastične težave in napetosti naj bi bile zaradi politik, ki so nujno pripeljale do zaostrenih in skoraj nepomirljivih in z nasiljem prežetih političnih spopadov, ki so prerasli v dolgotrajne oborožene spopade, kakršni so bili politični spopadi na teh območjih. Še bolj očitne naj bi bile težave ob trditvi, da je “načelo nenasilja inherentno vsaki izmed teh treh religij. Judaizem, katolicizem, pravoslavje in islam zagovarjajo spoštovanje tega načela v vsej mogoči meri, da bi s tem zavarovali sebe in druge” (Viaud, 1991:12). Še več, tudi takrat, ko se ob priznavanju načela legitimne obrambe poudarja, da “naj nihče ne išče opravičila takšnemu dejanju, ker vedno pripada določeni vrsti zla”, kot doktrinarno trdi protestantska teologija. Na tej podlagi bi lahko pričakovali vsaj določeno kritičnost in distanco ali določeno rezerviranost religije glede po-

litik, ki so vodile v vojno. To bi lahko najprej in najbolj pričakovali od krščanskih religijskih konfesij, ki bi morale imeti izrazito načelno in kritično stališče glede oboroženih spopadov in vojn. Vendar Viaud pokaže na svojevrsten zgodovinski paradoks: "Civilizacije, v katerih smo se razvijali, so spoznale paradoks nenehnega zasledovanja miru in izbruhov spopadov, občasno podprtih, oživiljenih ali pa opravičenih z razmišljanji, ki so izhajala iz religijske vere, ki si je prizadevala za zaščito svoje dediščine ali za širitev svojega vpliva" (Viaud, 1991:9). Zato ni čudno dejstvo, da so imeli tudi izjemno ugledni verniki intelektualci zelo pozitiven odnos do vojne in so o njej govorili v izrazito pozitivnih terminih, še zlasti ko so vojno opravičevali v nacionalističnih terminih. Klasični primer na pravoslavni strani so sodbe Berdjajeva: "Življenje na tem svetu je boj, ki ga rojevajo naše grešne delitve, naše pomanjkanje polnosti. Vojna je prej plemenita kot pa strašna oblika tega boja. Vojna je po naravi antinomična, je realizirano protislovje ... Je skupnost mraka in svetlobe, sovraštva in ljubezni, zverinskega egoizma in najvišjega odrekanja ... Vojna združuje veliko dobro in veliko zlo, je hkrati posledica greha in njegove odreditve."

Berdjajev opozarja, naj ne pozabimo, "da se v vojno ne gre samo zato, da bi ubijali, temveč tudi zato, da bi padli. Zato vojna, če imamo do nje duhovni odnos, kar je tudi prav, plemeniti in privzdiguje ljudsko dušo" (navedeno po Z. Miloševiću, 1994:48). V enakem duhu je zapisal tudi Nikolaj Velimirovič, da "kadar nebo pošilja vojno na zemljo, jo pošilja le zato, da bi pogled zemlje usmeril na nebo", in sklene, da vojna "in vsa druga trpljenja krepijo religiozno zavest pri človeku". Vojna tako pridobi tudi določeno eshatološko razsežnost. Vendar takšno stališče ni lastno zgolj določenim pravoslavnim mislecem in teologom. Stališča v znamenju glorifikacije vojne je denimo napisal tudi kasneje uveljavljen katoliški teolog Teilhard de Chardin, ko je razmišljal o prvi svetovni vojni. "Razbrzdana moč materije, duhovna veličina začetega spopada in zmagovita premoč sproščenih duhovnih energij združujejo svoj klic k plemenitemu ponosu in potrebi po življenju in dolivajo v srce mešanico strasti na fronti. Tam gori se vzpostavlja edino zmagoslavno gospodovalno prepričanje, da je 'mogoče iti tja', na dvojnem planu zemeljskega in nebeškega dela, na vso moč in z dna srca. Vse niti bitja so lahko napete. Vse drznosti so v igri. 'lovekova dolžnost je vedno pomembnejša od naših želja'. Še naprej: 'lovek s fronte deluje v odvisnosti od celotne nacije in vsega, kar se skriva za nacio. Njegova aktivnost in osebna pasivnost sta neposredno koristni za entiteto njemu nadrejenega, v smislu bogastva, trajanja in prihodnosti. Človek je še sekundarno on sam. Je predvsem del orodja, ki prebija, element ladijskega kljuna, ki seka valove. 'lovek to je in tako tudi občuti' (T. de Chardin, 1995:230). Zato avtor sklene: "Blaženi so tisti, ki jih smrt zajame sredi akcije in v atmosferi vojne, ki je odeta in spodbujena z določeno odgovornostjo, zavestjo in svobodo, ki ima večji pomen kot njihova – ko njihovo navdušenje

zapluje do konca sveta – ali pa v božjo bližino (T. de Chardin, 1995:232) in poudarja: “Naj vedo: nadčloveška resničnost, ki se jim je prikazala med luknjami od granat in med železnimi žicami, se ne bo popolnoma umaknila niti v miru. Za vedno bo ostala na Svetu, le da bo bolj skrita. Vendar pa jo bodo prepoznali, združili se bodo z njo in se prepustili vsakdanjemu obstoju, vendar ne več tako sebično kot prej, temveč religiozno, z občutkom, ki sledi, v Bogu in za Boga, veliko delo na ustvarjanju in posvetitvi Človeštva, ki se rojeva zgolj v trenutkih krize in ki se lahko konča le v miru.” Tudi v tem primeru se vojni pripisuje eshatološka funkcija.

Dogajanja na tem območju kažejo, da napetost, o kateri je govoril M. Weber, še vedno obstaja, vendar pa jo je hkrati mogoče umakniti, zaobiti ali izigrati. To se je na tem območju dogajalo na večkratni način.

Prvič, skozi pozive k učenju o pravici do obrambe in o pravični vojni. Glede na javna stališča so vse tri religijske veroizpovedi svoj pristanek na politične strategije, ki so vodile v nasilje in vojno, opravičevale s pozivanjem k učenju o pravični vojni. Za vsako od njih je bila vojna pravična za tisto stran, na katero so se same uvrstile. To je bila zanje pravična vojna v znamenju legitimne obrambe pred agresijo, in to pred agresijo v dveh oblikah: zunanjo in notranjo. Zato včasih trdijo in navajajo kot nesporno dejstvo, da je v vojnih spopadih Bog ravno na njihovi strani. Ob tem se očitno zanemarjajo nujni pogoji in določene omejitve, ki jih je nauk o pravični vojni tradicionalno vključeval.

Drugič, to se je dogajalo s sklicevanjem na pravico do zaščite elementarnih in neodtujljivih pravic nacije, ki so bile ukinjene, kršene ali ogrožene. Štelo se je, da je tudi nasilje legitimno sredstvo za obrambo in zaščito ali ponovno vzpostavitev določenih nacionalnih pravic, ki so bile ogrožene ali pa so jih šteli za ogrožene.

Tretjič, to se je dogajalo tudi tako, da so nasilje šteli za legitimno sredstvo za uresničevanje določenih legitimnih nacionalnih ciljev. To pa pomeni, da so iz legitimnosti določenih nacionalnih ciljev neposredno izpeljevali tudi legitimnost uporabljenih sredstev za njihovo realizacijo, tj., menili so, da *ius ad bellum* izključuje obveznost spoštovanja *ius in bello*.

Četrto, to se je dogajalo tudi v znaku spretne igre na razlike med abstraktnim in konkretnim. Mirovništvo na ravni abstraktnega govora ni imelo nujnih učinkov na ravni konkretnega obnašanja, ali pa na ravni odnosov glede konkretnih postopkov. Zdi se, da je bistveno bolj služilo za umirjanje lastne vesti in za okraševanje političnih izložb kot za neposreden vpliv na potek realnih dogodkov. Zato na abstraktni ravni ni primanjkovalo miroljubnih in mirovniških deklaracij in proklamacij, vendar za njimi na ravni konkretnih dogodkov niso stale konkretne dejanske mirovniško navdihnjene poteze. To se je seveda najpopolneje in najdosledneje odražalo v odnosu do vojnih zločinov. Na abstraktni ravni ni

primanjkovalo obsodb vojnih zločinov v zelo posplošeni obliki, še pogostejše pa so bile obsodbe vojnih zločinov tistih drugih. Na konkretni ravni niso pravzaprav nikoli ali pa so zelo redko obsojali konkretne vojne zločine, razen kadar je šlo za zločine drugih. Še več, zelo dolgo so o konkretnih zločinih s stani, na katero se je posamezna religijska konfesija uvrstila, sistematično in dosledno molčali. Šele kasneje so o teh zločinih začeli govoriti in jih obsojati, vendar pa so jih vedno razlagali kot posamezne ekscese in naključne, malo relevantne ali pa povsem irelevantne epizode v neki kruti vojni, brez kakršnekoli povezave s politikami, ki so dobile in imele legitimnost s strani religije. Tako so ustvarili določeno povezavo med mirovniško retoriko, preoblečeno v religijsko preobleko in med legitimiranjem nasilnih potez nacionalističnih politik.

Na koncu se je ponovila logika, ki je že delovala v vojni v Libanonu in na Severnem Irskem, to pa je logika, ki na splošno razglša težnjo po miru in prekinitvi vojnih spopadov in nasilja in k temu v resnici tudi iskreno teži. Vendar pa je na tem območju veljalo enako, kot je pred časom za Libanon izjavil libanonski sociolog Beydoun, da "tudi tisti, ki ne želijo vojne, ostajajo sovražni do predpostavk miru" (Beydoun, 1988:600). Povedano drugače, niso bili pripravljeni in voljni sprejeti, da so njihovi politični cilji, ki so jih pripeljali do vojne, sami po sebi sporni in negociabilni, temveč so preprosto preferirali ali pa pričakovali, da jih bodo uresničili brez vojne.

Jan Patočka, po svojih argumentacijah in idejah danes vedno bolj uveljavljen češki katoliški filozof, je nekoč ugotovil, da "je tisto, kar se še ni zgodilo krščanstvu, samo krščanstvo". Ta trditev se lahko spremeni v vprašanje, na katero bi pogled nazaj v desetletje ob koncu drugega tisočletja moral dati ali vsaj naznaniti odgovor. Ne samo zato, ker je to desetletje vsililo samo po sebi in objektivno izjemno velike in zaostrene izzive, na katere je religija ali vsaj krščanstvo na tem ozemlju pristojno odgovoriti, temveč tudi zato, ker so ti izzivi postali še bolj zaostreni in povzdignjeni na višjo raven z nekaterimi javno izrečenimi stališči najuglednejših cerkvenih osebnosti. To pa pomeni, da se kot ključno vprašanje analiz in branja logike matrice družbenih dogodkov lahko z razlogom postavi vprašanje: "Ali so konkretni odgovori krščanstva na tem območju dosegli raven velikih izzivov, s katerimi se je krščanstvo soočalo v minulemu desetletju?". To pa pomeni tudi vprašanje: "Ali je to, kar se je zgodilo in dogajalo krščanstvu na tem območju, neizpodbitno pričevanje, da se je krščanstvu zgodilo zgolj krščanstvo?"

Prevedla Nataša Koražija

LITERATURA

- Beydoun, Ahmad, 1988, *Les civils, leurs communautaires et l'Etat dans la guerre comme systeme social en Liban*, Social Compass, 35,4.
- Bougarel, Xavier, 1995, *Ramadan During a Civil War* (As Reflected in a Series of Sermons), Islam and Christian-Muslim Relations, 6, 1.
- Bradford, Roy, 1992, *Religion et politique en Irlande du Nord*, v: Torrelli, Maurice (ur.), Religions et Guerres, Nice, Mame.
- Chardin, Teilhard de, 1995, *Nostalgija za frontom*, v: Saviž, Obrad (ur.), Evropski diskurs rata, Beograd, Beogradski krug.
- Fontes, 1996/2, *Sveta stolica, Nezavisna Država Hrvatska i Katolička crkva u Hrvatskoj 1941–1945*.
- Hervieu-Léger, Daniele, 1993, *La religion pour memoire*, Pariz, Cerf
- Kende, Pierre, 1992, *L'heure du nationalisme*, v: Mink, Georges, Szurek, Jean-Charles (ur.), Cet etrange post-communisme, Mensil-sur-l'Estrée, La Decouverte.
- König, Franz, 1994, v: Kallscheuer, Otto (ur.), *Das Europa die Religionen*, Dunaj, Fischer
- Kuzmaniz, Tonči, 1992, *Iugoslavia: una guerra di religione?* Religioni e Societa, 14.
- Michel Patrick, 1994, *Internationalisation, conscience nationale, religion*, Social Compass, 41, 1.
- Milošević, Zoran, 1994, *Politika in teologija*, Niš, Gradina, Junir.Nesti, Arnaldo, 1996, *Tradizioni etico-religiose e nuovi scenari politici*, Religioni e Societa, 11, 26.
- Radiž, Radmila, 1995, *Srbska pravoslavna crkev v povojnih in vojnih letih, (1980-1995)*. Crkev in "srbsko vprašanje", Republika, 7, 121–122.
- Viaud, Pierre (ur.) 1991, *Les religions et la guerre: judaisme, christianisme, islam*, Pariz, Cerf.
- Zulehner Paul, Tomka, Miklos, 1999, *Religion in den Reformlandern Ost(Mittel) Europas*, Dunaj, Schwabenverlag