

SVJETOVNOST RATA I RATOVANJA U MODERNOM DRUŠTVU

Jakov Jukić, Split

Od najranijih početaka svoje pretpovijesti čovjek je povezivao rat i ratovanje s religijom. Dapače, u arhaičnih naroda rat je poglavita religijska svečanost, najuzbudljiviji trenutak svetoga raspoloženja i blagdanskih slavlja. Mitovi starih naroda isprepliću u tolikoj mjeri rat i religiju da ih je vrlo teško razdvajati. Jer, čovjek je uvijek bio ratnik, ali istodobno i religiozno biće. Druga je međutim stvar kako je uspijevao povezati stroge etičke obveze i nasilje u sukobima. U različitim religijama, to se na različite načine razrješavalo. Nikad lako i ne bez teških posljedica za društvenu ravnotežu u narodu ili plemenu. Protokom vremena počeo se rat shvaćati nezavisno od religije. U početku je to išlo polako, a poslije brže i obuhvatnije. Zato govorimo o sekularizaciji rata i ratovanja.

Do sekularizacije ratovanja, ili bolje rečeno do rata shvaćenog kao isključivo svjetovne pojave, došlo je, dakle, relativno kasno u povijesti ljudskog roda, ali u svakom slučaju poslije sekularizacije mirotvorstva. Uzroke tome epohalnom obratu valja tražiti jednako u teorijskim prodorima prosvjetiteljstva i racionalističke filozofije, kao i u praktičnim shvaćanjima liberalističkog gospodarstva i demokratskog ustroja društva. Po sebi je jasno da se sekularizacijom ovdje nećemo podrobnije baviti,¹ nego samo pretpostaviti njezino postojanje. Još manje možemo trošiti vrijeme u rekonstruiranju tijeka sekularizacije i praćenju njezina postupna i uzlazna razvitka do današnje opće premoći u svijetu. Zato ćemo se radije ograničiti na puko opisivanje stanja svjetovnosti u suvremenom zapadnjačkom društvu, jer je to posve dovoljno za uočavanje smisla spomenutog obrata, koji je upravo religiju i rat povijesno potpuno razdvojio.

Dok se prije desetak godina pojam sekularizacije shvaćao u uskoj povezanosti s ponašanjem religioznih ljudi - opadanjem njihova pohađanja crkvama i izostankom od drugih obrednih dužnosti - danas se cijeli problem postavlja na ponešto širi način. Taj novi pogled određuje sekularizaciju kao proces gubitka značenja i utjecaja religije u odnosu na funkcioniranje društvenog sustava. Nazočnost je svetoga u javnom životu ljudi, naime, osjetno smanjena i polako slabi. U modernim svjetovnim porecima popušta tradicionalna sveza između društva i religije. Različita područja javnog djelovanja - gospodarstvo, politika, tehnologija, umjetnost, zabava - uređuju se isključivo prema vlastitim pravilima i na njih sve manje vrši utjecaj religiozna etika. Religija je zapravo izgubila nekadašnju moć djelovanja na ponašanje ljudi, jer je funkcioniranje društva postalo posve neovisno o vjerskim

¹ Jakov Jukić, *Teorija ideologizacije i sekularizacije*, u zborniku: *Religija i sloboda*, Split 1993, str. 11-65.

nadahnućima i crkvenim uputama. Tako se, primjerice, sporazumi u demokratskom postupku ne postižu više pozivom na zajedničke religijske temelje nego na usklađene svjetovne interese. Krivično se kažnjavanje opravdava građanskom prevencijom, a ne moralnom krivnjom. U posljednje vrijeme čak i škola, društvena skrb i liječnička pomoć gube tragove sakralnoga poticaja, jer su u njima visoki profesionalni standardi struke zamijenili prijašnji religijski *ethos*.² U politici pak država ne utemeljuje svoj legitimitet na teološkim načelima nego na demokratskoj proceduri. Tko bi nastupao u ime Božje, tome bi birači vjerojatno prigovorili da nepotrebno unosi onostrane čimbenike u obično svjetovno natjecanje. Traži se naime izbor narodâ, a ne volja Božja. Demokracija dobro funkcionira jedino kad se oslanja na sâmu sebe, pa i nije ništa drugo doli dogovoreni postupak o političkom ponašanju, ali dovoljno uspješan da posve opravda djelatnost državnih ustanova i njihove odluke.

Sve je to onda postalo uzrokom da se u razvijenim zemljama javni život danas vrlo rijetko ili gotovo nikad ne podržava ili opravdava religijskim tumačenjem. Kad državnici žele nešto važno poduzeti ne traže savjete od svećenika, nego koriste sociologijska istraživanja javnoga mišljenja, pokušavajući doznati što narod stvarno misli. S druge pak strane, društveni se procesi bitno oslanjaju na učinkovitost opće racionalizacije života, koja ne traži baš nikakvu transcendentnu legitimaciju, jer savršeno funkcionira u sâmoj sebi. Religija u tako krajnje racionaliziranom društvu prestaje igrati ulogu nositeljice svega objašnjenja, sredstva učvršćenja osobnoga i zajedničkoga identiteta, načina iskazivanja i sređivanja ljudskih čuvstava. Upravo te funkcije religije u modernom svijetu brzo iščezavaju, pa briga o društvenoj integraciji, legitimaciji vlasti, pravde i putova održavanja duševne ravnoteže preuzimaju posve druge tvorbe: volja narodâ i stranke za politiku, škola za socijalizaciju, *mass-media* za iskazivanje i sređivanje poremećenih čuvstava. Ukratko, u naše se vrijeme opravdanje društvene moći, javne vlasti, državnih pothvata ne traži u onostranosti, nego nekoj vrsti "samo-legitimacije". Škola socijalizira, a ne Crkva; hedonistička kultura i sredstva priopćavanja ispunjavaju psihičke nesmirenosti u čovjeku, a ne kolektivne katarze u velikim obrednim svečanostima.

Zbog tih i sličnih promjena u društvenom ustroju, religija se počela polako povlačiti u ljudsku intimnost i unutrašnjost, postala je privatnom stvari, a ne javnom brigom. Samo je čovjek ostao religiozan, društvo zacijelo ne, jer se ono do kraja posvjetovnilo. Na tu je čudnovatu činjenicu s pravom upozorio R. Fenn³, a razradio već ranije Th. Luckmann, iako ovaj potonji s odveć velikim brojem svjetovnih

² Bryan Wilson, *Società, politica e stato: religione e sfera pubblica in Europa*, u zborniku: *La religione degli europei. Un dibattito su religione e modernità nell' Europa di fine secolo*, II. svezak, Torino 1993, str. 93-107.

³ Richard K. Fenn, *Toward a Theory of Secularization*, Storrs, Connecticut, 1978, str. 66.

ishoda, što se pokazalo povijesno netočnim. Sklonivši se u ljudsku osobu, religija je postala nešto izričito subjektivno: ustaljena vjerovanja ustupaju mjesto osobnim tumačenjima. Svaki pojedinac sâm stvara svoj vlastiti sveti svijet, birajući između raspoloživih vrednota na religijskom tržištu isključivo one koje mu najviše odgovaraju.⁴ Takva privatizacija svetoga može biti opisana i kao individualizacija religije, čemu u novije vrijeme iskazuju sklonost sociolozi strukturalističko-funkcionalističke škole. Oni polaze od toga da će načini na koje su razrješeni prijevori u gospodarskom području - mehanizmom tržišta i privatnog vlasništva sredstava za proizvodnju - i u političkoj oblasti - postupkom demokratizacije - biti prošireni na religijski život ljudi. U svim trima slučajevima riječ je naime o nekoj nužnoj individualizaciji ljudskih odnosa. A ta individualizacija proizvodi iste posljedice kao i privatizacija, jer je religija poslije svega opet prisiljena ući u prostor dokolice i slobodnoga vremena, gdje će biti uvučena u žestoko i surovo natjecanje⁵ s drugim svjetonazorima, što je po ishodu istovjetno zamisli Th. Luckmana i P. Bergera o slobodnom tržištu zadnjih značenja.

Ta privatizacija religije, danas u sociologiji svetoga uglavljena bez nekih većih iznimaka, ogleda se i u suvremenom pravnom poretku, koji nehotice potvrđuje svu općenitost novoga obrata. Države ostavljaju "svakome čovjeku njegovo uvjerenje". Dapače, to mu uvjerenje jamče sa svim ovlastima kao neko nepovredivo i neotuđivo pravo. Stoga religija nije više javna stvar, kao što je bila kroz dugo razdoblje srednjovjekovne povijesti, nego to sada postaje jedino religiozna sloboda. Naglasak je, dakle, stavljen na slobodu, a ne na religiju. A sloboda se vjerskog uvjerenja utemeljuje na priznavanju prava izbora po savjesti i posredovanju političke demokracije. Otud jednak položaj religioznog i nereligioznog uvjerenja u društvu. Prosvjetiteljski pojam slobode vrijednosno prethodi religiji, a ne obratno. Na istoj crti i *Opća deklaracija o pravima čovjeka* isključuje bilo kakvo povezivanje tih prava s nad-povijesnim ili nad-pravnim tvorbama. Čovjek je sâm sebi izvor svojih dostojanstava, a nije to nikako Bog. To je razlogom da načelo snošljivosti i zbilja religioznog pluralizma polako zamjenjuju pravno stanje nadmoći samo jedne nesnošljive i snažne Crkve. Iz svega slijedi da se moderni pravni poredak zapravo skrbi isključivo za čovjekovu slobodu, a ne za njegovu religioznost, dotično za religioznost samo onoliko koliko je ona istodobno i nečija sloboda.

Možda će se nekome učiniti da je taj neočekivani rascjep između religioznosti pojedinca i svjetovne javnosti teorijska izmišljotina ili ideološka zamka. Ipak, svaka će pažljivija prosudba to lako opovrći. Štoviše, oba se spomenuta tijeka - religioznog individualizma i sekulariziranog okoliša - jednako šire, bujaju, rastu i jačaju. To na

⁴ Thomas Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1970, str. 99.

⁵ Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, str. 239.

izgled protuslovno stanje naši suvremenici međutim žive posve uvjerljivo i u tome se od njih baš ništa ne razlikuju ni kršćani. Pokazalo se da netko može biti u isti mah jako religiozan u sebi, a svjetovan kad su u pitanju opći zajednički interesi i posredovanje države. Neki govore o prisilnom *homo duplexu*, ne vodeći dovoljno računa da je religiozni čovjek uvijek bio podijeljen između svetoga i svjetovnoga. U potvrdu tome podsjetimo na dva očitovanja kršćana u današnjem svijetu. Dok se s jedne strane u svim europskim prostorima budi i snaži struja osobnog karizmatičkog kršćanstva u njegovim zaista brojnim skupinama i ograncima - fokolarini, neokatekumeni, molitvene zajednice, duhovni pokreti - čiji su gorljivi pripadnici danas postali najvitalnijim dijelom religijskog *revivala*, dotle, s druge, vjernici te iste europske kulture u javnim pitanjima zauzimaju posve suprotno stajalište. Tako veliki dio talijanskog pučanstva, premda se u svim istraživanjima izjašnjavao kao vjernički narod, nije uopće poslušao savjete svoje Crkve na nedavnom referendumu u pogledu prijedloga zakona o rastavi braka i pobačaju nego je glasao protiv tih savjeta. Kad je znači u pitanju kolektivitet, politika, gospodarstvo i javne stvari onda se kršćani lako svrstavaju u korist svjetovnih ishoda, iako na osobnoj razini jamačno ostaju jako religiozni. Jednako su tako belgijski, španjolski, francuski i holandski parlamenti izglasali zakone o rastavi braka i pobačaju s neskrivenom potporom katoličkih i protestantskih poslanika, koji predstavljaju zacijelo elitu u svojim crkvenim zajednicama.

Naravno, u tom novom sklopu i obratu došlo je do golemih promjena u odnosu između rata i religije. Sekularizacijom se religija povukla u čovjekovu unutrašnjost ili barem u zajedništvo malih skupina, dok je rat ostao dalje javnom obvezom. Budući da religija iz svoje privatnosti više nije u prilici doseći i utjecati na rat, on postaje posve sekulariziranom pojavom, kao uostalom svaki javni događaj ili društvena tvorba. Religija se sakrila u osobnu intimnost, a rat nije prestao biti zajedničkom dužnošću ljudi u društvu. U rat se mora ići, u crkvu ne baš uvijek, jer u nju ide samo onaj tko se za to slobodno odlučio. Rat nije nikako privatna stvar, religija danas jest. Još više, rat je stroga građanska dužnost, vjera potpuno osobni izbor. Stoga u modernim i razvijenim sekulariziranim društvima nikome razboritom ne pada na pamet da bi poveo rat ili ga vodio u ime nekih bojovnih religijskih ideja. Ako do toga u svijetu ipak ponegdje dođe, zbiva se to jedino u predmodernim i predsvjetovnim društvima, u kojima religija još može igrati neku značajnu političku ulogu, kao u kolonijalnim i bivšim socijalističkim zemljama. U modernim i svjetovnim porecima religijskih ratova više nema, a ne može ih ni biti. Zato rat postaje prije svega tehničko pitanje i psihičko stanje, ali ni u kojem slučaju religijski problem.

Poznato je da u arhaičnim i politeističkim društvima religija pomaže - u funkcionalističkom ključu - prebroditi teškoće rata, dok u

predmodernim i monoteističkim društvima religija opravdava - u legitimacijskom ključu - pothvate ratovanja. U modernim i svjetovnim porecima sve to otpada, jer religija niti pomaže prebroditi teškoće rata, a niti opravdava pothvate ratovanja. Te zadatke religija ne može naime izvršavati iz jednostavnog razloga što ona više nije neka opće prihvaćena ideologija, nego prije pojedinačna sudbina. Ukoliko se sociologija religije slučajno nastavi baviti ratom, što ona mjestimice doista i čini, ne obavlja to kao da je u pitanju neka velika povijesna, moralna ili religijska pojava nego radije ostaje na osobnoj razini - onom husserlovskom svijetu života - pa pita još samo kako se vjernik ponaša ili razmišlja o ratu, a ne što je rat u sebi, gledan s religijskoga ili etičkoga stajališta.

Zaražena svjetovnim utopijskim mirotvorstvom, sociologija je u početku otvoreno zazirala od istraživanja rata, jer je za nju svako oružano sukobljavanje bilo osuđeno na postupno povijesno iščeznuće. Tek će nešto kasnije M. Weber i J. Wach početi dovoditi u svezu ratovanje i religiju. Stoga su njihova djela zapravo jedina koja s gledišta sociologije religije pokušavaju dublje proniknuti u fenomen rata. Taj su fenomen M. Weber i J. Wach i mogli ispitivati u religiološkom određenju jer im je predmet istraživanja bio isključivo predmoderno društvo ili u najboljem slučaju počeci modernoga svijeta. No, sve očitijom modernizacijom i sekularizacijom društva, ratovanje je prestalo biti predmetom zanimanja sociologije religije i postalo predmetom sustavne pozornosti jedne nove grane društvene znanosti koju možemo nazvati sociologijom rata. U njoj je riječ samo o oružanim postrojbama, a ne više o religijskim funkcijama ili opravdanjima rata. Iz toga znanstvenog područja u doba drugog svjetskog rata objavljeno je djelo Q. Wrighta koji u stvari utemeljuje novu disciplinu. U kolikoj je mjeri u sociologijskoj znanosti ratovanje postalo sekularizirano, a religija istisnuta, najbolje pokazuju nešto kasnije knjige M. Fullera i F. Lota posvećene u cijelosti ratnoj opremi i vojnom ustroju, a ne ideološkim poticajima sukobljavanja. Ipak, izgleda da je tek sociolog J. U. Nef nastojao pristupiti ratu kao složenoj društvenoj pojavi u kojoj sastojci lažne svijesti igraju važnu ulogu, posebice u smislu određenja krivog izbora i tragičnog ishoda ratovanja. Još dalje ide G. Bouthoul kad uvodi višestruki znanstveni prilaz ratu. Za njega je istraživanje rata znatno otežano zbog mnogih unaprijed krivo stvorenih i rabljenih pojmova. Možda se to zbiva zato jer se čovječanstvo nagonski protivi lišavanju svojeg najbogatijeg izvora uzbuđenja, svojeg posljednjeg pribežišta i svoje najraskošnije zabave? Poglavitni dokaz tome je što svugdje u svijetu postoje instituti za suzbijanje raka, tuberkuloze i gube, ali nigdje nema instituta za suzbijanje rata, koji međutim znade prouzročiti mnogo više žrtava nego sve te nevolje zajedno.⁶

⁶ Ferdinand Lot, *L'Art militaire et les Armées du Moyen Age*, Paris 1947; John U. Nef, *War and Human Progress*, Harvard 1950; Gaston Bouthoul, *Les Guerres, Éléments de Polémologie*, Paris 1951; Gaston Bouthoul, *La Guerre*, Paris 1953.

U okviru sociologije rata predložena su različita tumačenja. Od sociologa, prvi razloge za ratovanje vide u demografskim prilikama; iako prenapućenost ne dovodi nužno do oružanih napadaja; drugi ih pronalaze u gospodarskom siromaštvu i potrebi zgrižanja bogatog plijena ili osvajanja tuđih prostora; treći traže uzroke rata u nakani države da nametne silom svoju volju pobijeđenim narodima; četvrti pak obrazloženje nalaze u izvornom nasilničkom nagonu koji zahvaća ljude kao neka teška duševna mahnitost. Čini se da psihički i biološki čimbenici igraju u ratu najpresudniju ulogu, pa je bojovničko stanje uvijek neko duševno raspoloženje *sui generis*. Zato je moguće ustvrditi da iza ratovanja redovito stoji neiskorjenjivo čuvstvo potrebâ za iskonskim vremenom nasilja i uništavanja. Osobiti položaj u tim sukobima ima naravno mehanizam obrane i varke koji dobro skriva poludjelu agresivnost i iracionalna tumačenja uzroka ratovanja.

Nećemo se ovdje dakako baviti sociologijom rata, što nam uostalom nije ni cilj, nego želimo samo pokazati koliko je ta znanstvena grana danas sekularizirana u svojim bitnim rasudbama i razradbama. U njoj se religijskim uzrocima ne pridaje baš nikakvo šire i ozbiljnije značenje. Dapače, prestaje ih se uvažavati, a onda i uopće spominjati. Istraživanja što ih poduzimlje takva *Militärsoziologie* zahvaćaju posve druge probleme koje će jedva biti moguće i površno spomenuti.⁷ Tako primjerice M. Janowitz ispituje ustroj i birokratizaciju vojničkih ustanova i postrojbi, St. Andreski jačanje militarističkog mentaliteta, G. Mosca odnose rata i revolucije, A. Malek i L. Hamon ulogu vojske u nerazvijenim društvima, J. Johnson klasnu strukturu časničkoga staleža, a G. Germani i K. Silvert utjecaj vojnog vrha na politički život u zemljama Latinske Amerike.

Uz tu novu znanstvenu granu, koja je zapravo iscrpljivala cijeli obzor rasprave, sociologija religije je *ipso facto* izgubila razloge bavljenja s ratom. Rat je bio sekulariziran, a posve isto i sociologija rata. U tom novom povijesnom sklopu za sociologiju religije nije ostalo više mjesta. Ipak, neposredno poslije Drugoga svjetskoga rata i vjerojatno pod njegovim dojmom sociolozi religije su još uvijek smatrali - na tragu prinosa M. Webera i J. Wachsa - da trebaju uvrstiti u svoje knjige mali odjeljak o odnosima rata i religije. Tako je šezdesetih godina, ali i ranije, M. J. Yinger⁸ obrađivao slijedeće teme: držanje Crkava prema ratu, koje se jamačno mijenjalo u smislu da je najprije bilo podržavajuće, a onda u novije vrijeme poprimilo tijek otvorene kritike rata; u sektâ je to držanje prema ratu ostalo uvijek izravno i nepomirljivo oporbeno, što znači da je bilo istodobno upravljeno protiv same države, pa je imalo za posljedicu progon vjernika i njihovo

⁷ René König, *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, Stuttgart 1969, str. 551-554.

⁸ Milton J. Yinger, *Religion in the Struggle for Power*, Durham 1946; Milton J. Yinger, *Religion, Society and the Individual, An Introduction to the Sociology of Religion*, New York 1957.

opetovano kažnjavanje zbog očita neposluha. Tada već vrlo snažno mirotvorstvo davalo je međutim jasne odgovore: odbijanjem ispunjavanja vojne dužnosti religiozni ljudi ne spriječavaju djelatnost države niti potkopavaju njezinu obrambenu snagu, nego žele samo stišavati strasti mržnje, uspostavljati porušene mostove i braniti građanske slobode. Nekoliko će godina poslije G. M. Vernon⁹ u svojoj obimnoj sociologiji religije spomenuti dva puta svezu religije i rata, jednom u poglavlju o rastvorbenim i ustrojbenim učincima religije - protivljenjem sekta i podrškom Crkava ratu - i drugi put u poglavlju o odnosima upravljanja državom i religije.

U svim kasnije objavljenim sociologijama religije što su u velikom broju uslijedile upravo će taj odjeljak o ratu potpuno izostati. Kao čisto svjetovna pojava rat je jednostavno prestao biti temom sociologije religije. Stoga ćemo u novijim knjigama iz te znanstvene oblasti uzalud tražiti bilo kakvo spominjanje rata i ratovanja, jer njih u knjigama zaista više nema. Sigurno da razloge za odsustvo istraživanja rata valja prije svega tražiti u drugom ili čak suprotnom usmjerenju društvene znanosti o religiji. Najpoznatiji su naime suvremeni sociolozi religije - kao recimo R. Stark, Th. Luckmann, B. Wilson, J. Segy, S. Martelli, J. Beckford, W. S. Bainbridge i D. Herveu-Léger - u tolikoj mjeri zaokupljeni sekularizacijom društva i povratkom religije u to sekularizirano društvo da ih zapravo ništa drugo ne zanima, a najmanje će to biti rat. A ne može ih ni zanimati kad je baš zahvaljujući dugom izostanku ratova bila moguća i sekularizacija i iz nje proistekao religijski *revival*. Može se ići još dalje i reći da upravo zato što u modernom društvu nema ratova ima sekularizacije i nove religioznosti. Ratovi u stvari prekidaju proces sekularizacije i zaustavljaju povratak svetoga, a prizivaju prošle ideologije i prekidaju postignuća mirnodopskoga življenja. Osim toga, postaje razvidno da suvremeni svijet utoliko djelotvornije funkcionira ukoliko novovjekovnim raspadom samo jednog središta ili sustava seli u više različitih središta ili pod-sustava. Tu čudnovatu ravnotežu - dostignutu sredstvima koja su posve oprečna od onih u razdoblju ideologizacije - trebalo je baš u ozračju mira dugo tkati i strpljivo stvarati. Zato moderno društvo i njegovo savršeno samo-funkcioniranje u pod-sustavima niti u jednom trenutku ne računa na rat i svjetski nemir, jer bi to cijeli poredak stavilo u pitanje, a s vremenom ga i razgradilo. Otud onda ono tako brižno nastojanje da se svaka pomisao o ratu posve odagna, ali uz istodobnu nazočnost paničnog straha od same mogućnosti izbijanja rata u svijetu. Razvijeno zapadnjačko društvo funkcionira dakle u pretpostavci ne-rata, dok se u pretpostavci rata počinje raspadati već prije sâmog rata.

Ništa onda nije čudno da je u završnici nastupio zaborav rata i ubrzalo se njegovo potpuno iščeznuće iz obzorja sociologijske znanosti o religiji. Hoće li se međutim takvo zaključivanje pokazati preuzetnim

⁹ Glenn M. Vernon, *Sociology of Religion*, New York 1962, str. 141-149, 264-267.

ili možda preuranjenim, pa dakle pogrešnim, teško je reći. Nije na nama da proričemo nego da točno utvrdimo samo ono što danas o ratu i religiji znanost može s velikom sigurnošću potvrditi.

SECULARITY OF THE WAR AND BELLICOSITY IN THE MODERN SOCIETY

Summary

From the pre-history the man has been connecting the war with religion because in the same time he has incessantly been making war and is deeply religious being. By flowing of the time the war has been begun to understand independently of the religion. For that we may speak about secularity of the war and bellicosity. The religion has been hidden in the personal intimacy, but the war has not stopped to be common duty for people in a society. From here is the fact that in the modern and secularized societies nobody makes war in the name of some militant religious ideas, but in the name of secular ideologies. Because of that the war has stopped to be topic of sociology of the religion, but it has become topic of a new scientific discipline: sociology of the war.