
Patrick
MICHEL

POLITIKA I RELIGIJA
POSLIJE PROPASTI
KOMUNIZMA

○ funkcijama religijskog u
situaciji globalnog
preustrojavanja

Nedavno pristupanje više zemalja negdašnjega sovjetskog bloka Europskoj uniji i NATO-u predstavlja očito međunarodno priznavanje razvoja koji su te zemlje poduzele od 1989. i na gospodarskoj razini i u demokratizaciji njihova političkog života.* Oslobođene od jednoga diskvalificiranog poretka, i to s dvostrukim razlogom – zbog njegove nelegitimnosti i njegove neučinkovitosti – te će zemlje, već odsutra, biti nagrađene za svoje napore u prilagodbi kriterijima europske normalnosti.

Sve će, dakle, biti najbolje u najboljoj od mogućih Europa, prema scenariju koji se, nekim nepredvidljivostima ili nedostacima usprkos, iskazuje besprijekorno koherentnim: propast poretka koji je neprijatelj slobodama omogućuje tranziciju prema demokraciji i tržišnom gospodarstvu, a uspjeh će biti okrunjen integracijom u veliku europsku obitelj. Valja zapaziti da je ta integracija, kao zadani cilj procesu započetom rasapom komunizma, bila i jest gotovo jednoglasno prihvaćena od svih političkih struja u onome što se još jučer zvalo Istokom.

Dakako, bivša Jugoslavija ne sudjeluje – to je najmanje što se može kazati – u toj idiličnoj shemi. Dakako, svi su problemi daleko od toga da bi bili riješeni. Dakako još jednom, “s druge strane zrcala”, smisao koji Europskoj uniji daju društva onih zemalja koje su joj već članice ne iskazuje se nužno jednoznačnim. Međutim, sve u svemu, stvari kao da idu dobrim smjerom.

Ovakav je pristup daleko od toga da bude lišen smisla. On ipak ima trostruki nedostak koji, ako ga zanemarimo, može biti ishodištem bolnih iznenađenja:

– On unaprijed pretpostavlja da se proces započet poslije 1989. tiče samo zemalja bivše sovjelizirane Europe, s tim da se propast komunizma, dakako, drži događajem kojemu se treba veseliti, a tek marginalno evolucijom koja izravno utječe na zapadni svijet.

- On stoga ne uključuje stvarno promišljanje dubokog značenja toga rasapa i ne čini ništa da bi mu analizirao posljedice. On, dakle, podcjenjuje domete događaja.

- Konačno, on drži prihvaćenim da se započeti proces sastoji od progresivne prilagodbe zemalja bivše sovjetizirane Europe kategorijama pretpostavljene zapadne "normalnosti", s tim da se taj proces iskazuje toliko jednoznačnim koliko je i postojanje "normalnosti" proglašeno sigurnim.

Likvidacija komunizma prouzročila je, zna se, golema politička, gospodarska, društvena i kulturna preustrojavanja, često toliko manje shvatljiva stoga što se zbivaju unutar globalnog okvira rasapa (prouzročnog raspada komunizma? ili bi taj raspad bio tek znakom i trenutkom?) sustava repera koji je još jučer strukturirao suvremeni svijet.

Jasno uočavanje nelegitimnog, neučinkovitog i zastarjelog karaktera jednopartijskog monopola na političkoj sceni prouzročilo je globalno preustrojavanje te scene (ponekad s baroknim konfiguracijama, poput saveza koji bi mogli izgledati protuprirodnima, sa zanimljivim preobrazbama, čudesnim nostalgijama, ili pak redistribucijom dijela političkih kadrova bivšega vladajućeg poretka u sve preostale ili novonastale političke formacije stvorene prilikom toga preustrojavanja).

Cjelokupan je taj proces pridonio stvaranju (ili naglašavanju) identitetske neizvjesnosti čije posljedice mogu ići od upitnosti o državi i njezinim funkcijama sve do stavljanja postojećega nacionalnog okvira pod znak upita. Njegovo pucanje tada može postati zahtjevom kojim se organizira politička rasprava.

Ovaj opis, uopćen kakav jest, može se primijeniti, uz neke prilagodbe, na brojne situacije u bivšoj Istočnoj Europi. Tek s nekoliko nijansi u razlikama, on ocrtava i evoluciju bivše Čehoslovačke ili bivšega SSSR-a i početke - dramatične - evolucije koju je prošla bivša Jugoslavija. On bi se isto tako mogao, bez puno pretjerivanja, odnositi i na današnju Italiju...

A ako bi se, umjesto evociranja nestanka jedne Partije, vlasnika monopola, govorilo o nestanku osi Istok-Zapad kao, u krajnjoj instanciji, strukturirajuće osi suvremenog političkog, onda, dakle, sva suvremena društva postaju postkomunistička, u smislu da moraju upravljati nestankom posljednjeg referentnog polariteta te uspostavljanjem novih sustava referentnih točaka.

Kakvo je značenje propasti komunizma? Likvidacija sustava oslonjena na referentni totalitet (ili na centralitet) izražava diskvalifikaciju (konačnu? trajnu? trenutačnu?) kolektivne utopije kao instrumenta političkog legitimiranja. Ta bi likvidacija svjedočila o sve jasnijem nastavku

procesa otrježenja od implicitne ili eksplicitne potrebe pribjegavanja začaranom političkom, s ciljem da se strukturira javni prostor¹.

U tom smislu nije bezazleno što se suvremenim političkim kategorijama uspostavljanja Države-Nacije (zakašnjelo: s instrumentaliziranjem pomoću Poretka nacije, središnjeg vektora Pokreta u Europi, što će reći druga polovica XIX. stoljeća) – desnica i ljevica – supstituirati (ili se pokušava supstituirati) drugi polaritet koji svoje korijenje ima u razdoblju koje je prethodilo uspostavljanju Države-Nacije: poredak i pokret, referiranje na kontinuitet (čak ako je i fiktivan) ili na prekid (čak ako je i samo prividan), zatvoreni identitet ili otvoreni identitet.

Ta tendencija, prilično jasna u Francuskoj na primjer u trenutku provođenja referenduma o sporazumima iz Maastrichta, ne iskazuje se na tako jasan način na scenama bivše Istočne Europe (ili pak i previše jasno u nekim slučajevima: tako u bivšoj Jugoslaviji, gdje je likvidiranje prethodnoga sustava referentnih točaka povelu većinu nazočnih sastavnica u dugotrajan i okrutan rat).

U Poljskoj, strukturiranje političke scene održavanjem polariteta (društveno posve preživjeloga) *Solidarnost* – komunisti samo iskazuje velik nedostatak političkih kategorija koje bi bile sposobne da pravim i potrebnim preustrojanjem organiziraju stvaran prostor. Trajanje toga strukturiranja bitno omogućuje, ako već ne uštedu rasprava koje bi dovele do preustrojavanja, ono barem njihovu odgodu.

Te se rasprave odnose, dakako, na integriranje Poljske u Europsku uniju i, ovdje usputno, u NATO. Važno je što su i jedno i drugo integriranje predmetom prividnoga konsenzusa. Međutim, sama konstrukcija aktualnoga poljskog pejzaža jasno pokazuje da, za veći dio društva i političkih elita, ovo pitanje može postati samo privilegiran prostor za insceniranje snažnoga identitetskog grčenja.

To pitanje identiteta je danas središnje pitanje. Koje su, u okviru ubrzavanja gibanja koje iskazuje i potiče kraj komunizma, identifikacijske logike nazočne? Kojem se tipu identitetskoga označivača pribjegava? I to u situaciji u kojoj su svi označivači potkopani iznutra, gdje njihova primjenjivost postavlja vrlo važne probleme. Čak ako slučajevi ponekad krajnjega instrumentaliziranja nacije i nisu rijetki, bilo bi uzaludno kriti da ta instrumentaliziranja ne bi mogla prikriti postojanje nedvojbene krize nacionalnoga prostora, premalenoga za neke probleme, prevelikoga za druge. Istodobno, ima li Europa pertinentnosti kao identitetskog označivača? Dakako, može se žarko željeti pojavljivanje kolektivnoga europskog identiteta, ali moramo priz-

nati da on nema nikakvog smisla za velik dio dotičnih društava.

Rekapitulirajmo:

1. Ako propast komunizma otvara, kratkoročno, “tranziciju” koja se ponajprije tiče zemalja bivše sovjetizirane Istočne Europe, ona dugoročno potvrđuje nastavak procesa otrježnjenja političkog u kojemu istodobno predstavlja i znak i trenutak, a odnosi se na sva suvremena društva.

2. Ta se propast svuda odlikuje ubrzavanjem gibanja, čime se postavlja dvostruki problem: konstituiranja političkih kategorija koje su u stanju shvatiti ga (što znači da više ne nastoje pozivati se na fiktivnu stabilnost) te uspostavljanja novih identitetskih mehanizama, jer se stari sve više iskazuju kao neuporabljivi.

U okvirima te opće problematike ovdje ćemo se upitati, na striktno teorijskoj razini², o različitim funkcijama religijskog u situaciji nastaloj u Srednjoj i Istočnoj Europi propašću komunizma.

Izlazak Srednje i Istočne Europe iz komunizma poslije 1989. može se analizirati kao proces ubrzane diferencijacije. Istok, koncept kojemu je samo referiranje na jednu praksu sovjetskoga tipa moglo dati neki smisao, sve se više i više iskazuje kao kategorija lišena sadržaja. Stoga bi svaka nacionalna situacija zahtijevala specifično predstavljanje i obradu u kojoj bi bili precizirani, uz načine likvidacije vlastita komunističkoga modela, načini artikuliranja te likvidacije i specifični problemi koji se vezuju uz svaki zaseban slučaj, naročito ponovno izbijanje povijesti i tradicije.

Globalno, dakle, ako su crkve Srednje i Istočne Europe prisiljene, pluralizacijom i demokratizacijom, na redefiniranje njihova odnosa prema političkom i društvenom, to se nužno odvija u specifičnu kontekstu. Međutim, ono ovisi i o širem i zajedničkom procesu, dakle repositioniranju prema modernitetu, koje opet i samo prolazi kroz preispitivanje odnosa prema centralitetu, prema pluralnom i relativnom.

Ta će problematika ovdje biti ilustrirana trima prijedlozima analize.

Prva je da u toj zoni nije bilo, ni prije ni poslije propasti komunizma, “religijske obnove”. Situacija koja se poslije 1989. tiče odnosa između politike i religije bitno je obilježena dvama procesima koji se mogu odvijati istodobno: uklanjanje dvosmislenosti na kojima su sagrađena pribežišta religijskom i fenomeni političke reinstrumentalizacije toga istog religijskog.

Druga nastoji referirati te reinstrumentalizacije, kao uostalom i neke uskipjelosti na kojima su utemeljene i na-

stoje ih ozakoniti, na razmatranje identitetske neizvjesnosti.

Na kraju, privilegirana uporaba religijskog u tu svrhu čini ga indikatorom, istodobno kao načina upravljanja i deficitom političkog i teškom definicijom odnosa prema gibanju, što znači, kako smo upravo kazali, nepostojanja političkih kategorija svojstvenih gibanju i ne referirajući se, kako je to prije bio slučaj, na fikciju stabilnosti.

Analiza odnosa između religije i politike na Istoku u doba komunizma dugo je počivala na uporabi brojnih stereotipova, što je češće opširnije govorilo o fantazmima onih koji su ih rabili negoli o stvarnosti koju se navodno opisivalo. To se tiče, rečeno ukratko, i fikcije o uniformnom i homogenom "Istoku" i slučaja koji mu je bio blisko pridružen i koji ga je nastojao akreditirati, tj. "šutljive Crkve". Međutim, da ne niječemo stvarne progone crkava i vjernika u nekim zemljama, takva kategorija, samo po svojoj masivnosti, nije mogla osvijetliti vrlo različitu stvarnost³.

Na te prve stereotipove tijekom vremena nadovezao se i onaj o "religijskoj obnovi" koji funkcionira na razmeđu dvaju razdoblja, prije i nakon propasti komunizma. Tu je bila riječ o tome da se objasni erozija i zatim pad sovjetskog sustava djelovanjem religijskog s jedne strane, te da se dade neki smisao procesu koji je začet tim padom s druge strane.

Znamo kako je ovaj stereotip bio akreditiran: bila je riječ, između ostaloga, o religijskim simbolima koje je rabila *Solidarnost* i nazočnosti Crkve u poljskoj evoluciji, ili o položaju vjernika – katolika i protestanata – u povećaškim krugovima u Čehoslovačkoj, o ulozi protestantskih crkava prilikom osporavanja istočnonjemačkog poretka, ili o pastoru Tökesu u Rumunjskoj, posvuda, naravno u različitim stupnjevima, činilo se da je religija sposobna postati privilegiranim vektorom izlaska iz komunizma.

Ali, ako je ta sposobnost da bude vektorom oslobođenja zaista postojala kao potencijalnost, a samo je na nazočnim čimbenicima bilo da se njome posluži⁴, ona se nije nužno oslanjala na obnovu vjere, nego se više odnosila na specifičan status koji je religiji davao sustav sovjetskog tipa. Čineći od Boga jedinu kategoriju za koju sâm sebi zabranjuje da je ideologijski prisvoji, taj je sustav uzdignuo Boga u jedinu autonomnu kategoriju, polazeći od koje se propituje vlastiti legitimitet.

Ima i više od toga: u Poljskoj, zemlji koja ovdje poprima posebno značenje zbog dvostruke činjenice – Papina podrijetla i njegovih napora da od nje napravi "model", nasuprot unanimitičkoj fikciji koja je nastojala uspostavi-

ti legitimitet službenog političkog sustava, nastala je, kao odjek, protufukcija o društvu koje se u cijelosti okupilo iza svoje Crkve.

Nestankom prve logično je došao kraj i drugoj. Povratkom k stvarnosti što ga je činila pluralizacija političkog krajolika jasno se pokazalo postojanje dvosmislenosti koja je uvjetovala sâmo funkcioniranje mehanizma društvenog otpora: suprotstavljajući vlastitu koncepciju totaliteta totalitetu koji je htio nametnuti službeni sustav, Crkva je, u krajnjoj instanciji, branila relativno, bila ona toga svjesna ili ne. Prema "realnom socijalizmu" Crkva je inkarnirala "realni pluralizam". Različite društvene sastavnice amblematski su rabile Crkvu, njezine diskurse i njezine vrijednosti, kao i tolike druge instrumente za stavljanje legitimiteta poretka pod znak pitanja. Ali izbor nositelja koji se poziva na totalitet ne podrazumijeva nužno i pristajanje uz taj totalitet. Taj su zaključak uostalom poduprli i sami sudionici. Zapravo, već od kraja sedamdesetih godina, brojni su primjeri ukazivali na to da autoritet Crkve ima tendenciju opadanja u kojoj se njezin diskurs suviše udaljava od predstavljanja društvenih interesa, a u korist formuliranja svojih vlastitih ciljeva i prioriteta, posebno glede politike. Poslije 1989., njezin društveni utjecaj u stalnom je opadanju: vrednovanje njezine uloge bilo je pozitivno za 90 posto Poljaka 1989., ali samo za 45 posto Poljaka nakon 1992.⁵ U toj istoj perspektivi, uspjeh postkomunista na parlamentarnim izborima ujesen 1993., dakle povijesni poraz svih stranaka koje su se pozivale na katolicizam, a zatim pobjeda Aleksandra Kwasniewskog na predsjedničkim izborima 1995., naširoko su bili komentirani u Poljskoj kao kazna za napore Crkve da na jednoj pluralističkoj sceni perpetui- ra centralitet koji joj je bio svojstven samo zbog posebne konfiguracije vezane uz prirodu sustava sovjetskog tipa.

Primjena tih stereotipova na Istok, "šutljiva Crkva" ili "religijska obnova" uvela je određeno iščitavanje realnosti i time pridonijela da joj se oduzme reljefnost. Uvođenje novoga stereotipa - "tranzicija prema demokraciji i tržišnom gospodarstvu" - isto tako vodi k zamagljivanju reljefa, odgađanju stereoskopskog viđenja koje je toliko potrebno.

Dajući prednost analizi koja rabi pojmove prekida, pribjegavanje pojmu tranzicije⁶ podrazumijeva da su s likvidacijom jedne nenormalne situacije (komunizma) i postupnim prijelazom u jednu "normalnost" mjerenu prema nekoj od zapadnjačkih kategorija, uvjeti za pravu "religijsku eksploziju" bili ispunjeni. Sami sudionici to su i očekivali: 76 posto Mađara i 71 posto Rusa mislilo je 1990. da će demokratizacija favorizirati povećanje religijske prakse⁷.

Nasuprot, 57 posto Poljaka mislilo je, u to isto vrijeme, da započeti proces neće ništa promijeniti ili da će doći do smanjenja religijske prakse. Poljski se slučaj može činiti posebnim, on to i jest, upravo zbog posebnog značenja religije i Crkve u dugome procesu izlaska iz komunizma. I nadalje, zbog neodređene svijesti, koja se sve više precizira, da su likvidacijom središnje referencije koju je predstavljao komunizam Poljaci likvidirali isto tako centralitet borbe koju su oni sami povjerali Crkvi.

Nadasve je poljski slučaj gurao do krajnjih granica neke posvuda nazočne logike, ili barem tamo gdje je religija zaista poslužila kao vektor izlaska iz komunizma. U jednom trenutku (sredinom sedamdesetih) kad je bilo potrebno definirati jednu infra ili metapolitičku platformu koja bi omogućila da se stavi pod upit legitimitet sustava, a da nije izgledalo kako se na toj razini ulazi zapravo u političko područje – pristup tome području bio je zabranjen samom prirodom sovjetske prakse – religijsko se moglo pridružiti globalnom mehanizmu otpora, utemeljenoga na fikciji o konsenzusu između sviju protagonista o sadržaju toga mehanizma (ljudska prava). Međutim, od trenutka u kojem mehanizam više nema razloga postojanja, nestaje i konsenzus, ali i dvosmislenost na kojoj se temeljio potencijalni društveni utjecaj Crkve (ili crkava).

Rezultat toga je superbrza privatizacija religijskog: već od 1991., 81 posto Poljaka mislilo je da Crkva nije bila u pravu što se tiče njezina uplitanja u pitanja koja se odnose na kontracepciju, 71 posto na probleme koji se tiču pobačaja (dok Crkva, i to na najvišoj razini, drži da je borba protiv pobačaja jedan od njezinih prioriteta), a 63 posto nije prihvaćalo stavove Crkve glede rastave braka⁸.

Ta privatizacija nije svojstvena samo Poljskoj. Religijska praksa bila je već vrlo slaba u predratnoj Čehoslovačkoj. Iako je, na kraju “baršunaste revolucije” i dok se odbijanje normalizacije održavalo sve do rasapa sustava (crkvena hijerarhija ostala je nekompletna unatoč imenovanjima do kojih je došlo potkraj bivšega režima), crkve su, a naročito Katolička crkva, uživale pravi prestiž, religija je u Češkoj (ponovno) postala “privatna stvar”⁹: klerici koji su bili aktivni u *Povelji* odbili su - na primjer otac Václav Malý ili pastor Miloš Rejchrt - službene funkcije koje su im bile ponuđene i vratili su se u svoje župe. U Mađarskoj religijske aktivnosti ne prelaze 10 posto.

Slabost društvenog utjecaja crkava, privatiziranje religijskog: takva se evolucija pojačava raspravama o povratu crkvenih dobara koja su oduzele komunističke vlasti. U Mađarskoj, kako to uočava pijarist Laszlo Lukacs, s povratom tih dobara (osim zemlje) koji je predviđen zakonom

od 10. srpnja 1991., poziv na milosrđe i na velikodušnost dolazi iz svijeta politike, a pozivanje na vlasnička prava vezuje se uz Crkvu. Što se tiče Republike Češke, prema mišljenju pastora Miloša Rejcherta, kapital povjerenja koji je Crkva akumulirala topi se, kao i u Mađarskoj, i to upravo zbog pitanja povrata crkvenih dobara¹⁰.

Primjećuje se da čak i u ponovno ujedinjenoj Njemačkoj ova problematika može imati smisla. Monsinjur Karl Lehman, biskup Mainza i predsjednik biskupske konferencije, tako je nedavno izjavio: "Još nismo svjesni težine koju mogu predstavljati 70 posto ateista, istočnih Nijemaca. Ujedinjenje je ojačalo kritičke tendencije i opće klizanje prema sekularizaciji"¹¹.

Posvuda je izlazak iz komunizma za posljedicu imao i kolebanja i identitetska preustrojavanja. U jednoj vrlo burnoj situaciji u kojoj je najveći broj repera nestao, iskušenje da se posluži religijskim kako bi se učvrstio osjećaj pripadnosti i identiteta očito je, kao što je očita i težnja k instrumentalizaciji toga procesa s ciljem ozakonjenja ili upravljanja političkom klijentelom. Mora se priznati da je, i u Poljskoj i u Slovačkoj, Rusiji ili Mađarskoj te u iznimno dramatičnom obliku i u bivšoj Jugoslaviji, sposobnost nacionalističke mobilizacije religijskog bila stavljena u službu postizanja političkih ciljeva.

Religijske procesije kojima se željelo slaviti kraj komunizma, a kakvima se moglo prisustvovati u Slovačkoj, sigurno su dio, primjerice, prisvajanja evolucije koju je najveći dio stanovništva tek pasivno trpio. Cilj im je, dakle, bio da potvrde osobnu i kolektivnu pobjedu nad protivnikom protiv kojega se zapravo, najčeće, i nije zaista borilo (dakle, revanširati se povijesti, pripitomiti popravljenu i prepravljenu prošlost i nadrasti nagomilane frustracije). One su isto tako omogućavale, samim tim činom, da se posvjedoči o onome identitetu koji je prijašnje iskustvo nastojalo razvodniti, obnavljajući u religijskom koji je povlašteni konzervator temeljnih identitetskih mitova, vremenski lanac koji je navodno bio prekinut komunističkim poretkom. One su isto tako pridonijele ponovnom prisvajanju nacionalnog prostora pomoću sakralizacije geografije svakidašnjice. Konačno, kao posljedicu, pružajući mogućnost da se jasno iskaže slovački identitet, dale su mogućnost, bogatu potencijalnim političkim instrumentalizacijama, da se zauzme stav prema Česima, pa dakle i prema uniji dvaju naroda unutar iste političke zajednice ili njihovu razdvajanju.

Mutatis mutandis, ponovno procjenjivanje Mindszentya u Mađarskoj dio je te logike. Mađarski kardinal-primas bio je viđen kao žestoki osporavatelj komunističkog reži-

ma. Svečani prijenos njegovih posmrtnih ostataka u Esztergom, u svibnju 1991., omogućio je Crkvi da se predstavi žrtvom bivšega režima. Baš kao i školski udžbenici koje su rabili učenici na Istoku, povijest odnosa između Crkve i države u Mađarskoj stalno je bila prerađivana: u sedamdesetim i osamdesetim godinama ona je namjerno prikivala Mindszentyjevu figuru. Danas kardinal Lekaï, njegov nasljednik na čelu mađarske Crkve i glavni tvorac politike “malih koraka”, pada u bezdan. Ovdje je bila riječ o tome da se Crkvi pribavi “identitet otpora” kojim će se moći služiti, na političkoj sceni, one stranke koje imaju neki interes da se posluže religijskom referencijom.

U Poljskoj je stereotip “poljsko = katoličko” bio predmetom ponovnih instrumentalizacija koje su od njega napravile moćno oruđe za pobijanje legitimiteta komunističkog sustava, instrument kojim se pokušava diskvalificirati političke protivnike (Michel, 1994.a).

U Rusiji u kojoj je identitetska neizvjesnost možda i naglašenija negoli drugdje stoga što je režim bio dugotrajniji te zbog dvojake naravi identiteta koji treba ponovno stvoriti (povrh propasti jednoga političkog sustava, nestanak Sovjetskog Saveza znači i propast jednog imperija), brojna “preobraćanja” na pravoslavlje, koja vidimo u ovim posljednjim godinama, očito proizlaze iz ponovnog prisvajanja ruskog identiteta reafirmacijom tradicije koja je sposobna da istodobno prenosi i nacionalni identitet i imperijalni identitet. Objašnjive su i sumnje koje neki imaju da će religijska referencija biti objektom političkih instrumentalizacija, što može dovesti do obnavljanja čuvenog Uvarovog triptiha (autokracija, pravoslavlje, nacionalni karakter)¹².

Bivša Jugoslavija, zbog očitih razloga, zatijeva poseban pristup: religijske referencije bile su reaktivirane u ratnom okviru. Srđan Vrcan u studiji o umiješanosti religija u ratni sukob zaključuje da je riječ o učvršćenju sprege između pravoslavlja i nacionalizma u Srbiji, o afirmaciji jedne *ecclesiae militans* u klimi koja vrlo pogoduje katoličkom integritetu u Hrvatskoj, o jačanju panislamizma i islamskog fundamentalizma u Bosni. On iznosi misao da su “...religije pokazale, u jugoslavenskoj krizi, da su (...) sposobnije udaljavati negoli spajati, razdvajati negoli okupljati, suprotstavljati negoli zbližavati, potpaljivati negoli smirivati” (Vrcan, 1994.).

Religija intervenira kao objavitelj identitetske krize i načina upravljanja preustrojbama koje su proistekle iz te krize (često uz pomoć pozivanja na tradiciju za koju je svojstveno da je se izmišlja tijekom nastojanja da je se brani) samo što je ona, ponajprije, indikator stanja napredo-

vanja procesa kojim se nastoji definirati odnos prema gibanju.

Religija je tu neutralna, što znači da je moguće bilo koji religijski sadržaj staviti u službu poticanja gibanja, pripitomljavanja gibanja ili odbacivanja gibanja.

S te točke gledišta ne iznenađuje da se od 1989. do 1993. u Poljskoj javna rasprava odnosila na pitanja kao što je pravni status Crkve, ustavna priroda države, Konkordat, pobačaj, vjeronauk u školi, rastava braka itd. Sva su ta pitanja omogućavala poljskom društvu da formalizira svoj odnos prema pluralizmu, da razmjesti podjele koje su mu trebale da bi strukturiralo (ili počelo strukturirati) javni prostor koji je nestanak komunizma – kao sustava i nada-sve kao mehanizma legitimacije koji intervenira kao posljednji – ostavio slobodnim (ili siročetom), bez svih repera. Odnos prema religijskom ostaje isti kao i jučer: povlaštenim indikatorom uspostave odnosa prema pluralizmu. Ali, budući da se kontekst promijenio dok se izlazak iz komunizma odvijao s Crkvom (a do neke granice i zahvaljujući njoj), demokracija napreduje protiv nje.

Bilo bi netočno misliti da procesi koji su u tijeku a odnose se na redistribuciju političkog i religijskog u Srednjoj i Istočnoj Europi imaju smisao samo na području gdje se zbivaju. "Istok" se trudi da ponovno osmisli političko oslobođeno pozivanje na komunizam (i to da ne postoji i najmanja kontradikcija s činjenicom da se većinski glasuje za postkomunističke stranke...). Ali i Zapad je suočen s istim zahtjevom. Pozivanje na religijsko često može činiti, prema redefiniciji političkog – i to podjednako i na Istoku i na Zapadu, Sjeveru ili Jugu – sredstvo da se zauzme stav protiv pluralizma, instrument za reorganiziranje javnog prostora u kojem nije riječ toliko o tome da mu se odredi mjesto, nego da se njime utječe na načine upravljanja javnim prostorom, ili da se njime pokušava odrediti pravila pristupa javnom prostoru.

Diskurs pape Ivana Pavla II. s tim u svezi primjeran je: "... pravi krivac je – piše on u knjizi *Entrez dans l'Espérance* – odbijanje Boga, želja da se sustavno ukloni sve što je kršćansko. Ta borba protiv Boga uvelike prevladava, već tri stoljeća, u misli i životu Zapada. Marksistički kolektivizam samo je "pojačana verzija" programa iskorjenjivanja kršćanstva. Tko danas ne vidi da takav jedan projekt ne može više prikrivati opasnost koju predstavlja? Tko, konačno, ne vidi njegovu nemoć?"¹³ Stoga je i prilično da religijski informira demokraciju: "...Nakon pada ideologija koje su politiku vezivale uz totalitarni koncept svijeta – prva među njima bila je marksizam – jedan ne manji rizik javlja se danas (...): to je rizik savezništva između demokra-

cije i etičkog relativizma koja građanskom suživljenju oduzima svaku moralnu referenciju i ne dopušta mu, još radikalnije, prihvaćanje istine (...) Demokracija bez vrijednosti s lakoćom se pretvara u objavljen ili prikriven totalitarizam, kao što Povijest pokazuje”, kaže Papa u *Veritas Splendor* (101).

Bilo je već prilike da se kaže kako takva izjava izražava strahovito nerazumijevanje prirode demokracije (Michel, 1995.b:390-415). Govoreći o njoj, Papa je uvijek vezuje uz vrijednost iz koje bi proistjecala. U njegovu duhu, vrijednost je uzvodno. Dok je pak snaga demokracije, a to je ono čime je ona zaista vezana uz vrijednost, to što joj nije stalo da je proizvodi i ne pretendira na to da iz nje proistječe. Ona je proizvodi tek stoga što je upravo rezolutno smještena u području izvan vrijednosti. Ona ne pretendira na to da bi arbitrirala između dobra i zla, nego nastoji uokviriti prostor unutar kojega će se odigravati to arbitriranje i odrediti mu pravila igre.

Upravo odbijanje demokracije da se postavi kao arbitar o istini daje joj legitimitet. Nastojati podrediti građanski zakon moralnom zakonu znači nijekati taj legitimitet da bi ga se nadomjestilo nekim drugim, legitimitetom kršćanske države u kojoj bi Crkva nužno zauzimala najviši položaj, što znači jamca da je djelovanje države sukladno istini. Značajno je da su u Poljskoj, Papinoj rodnoj zemlji, birači presudili tome nastojanju.

S francuskog preveo Miroslav ROŽMAN

* Prvo predstavljanje ove problematike bilo je izlaganje naslovljeno *Religieux et pluralisme dans l'Europe du Centre-Est après l'effondrement du communisme (Religijsko i pluralizam u Srednjoj i Istočnoj Europi poslije propasti komunizma)* na znanstvenom skupu *Les Eglises entre l'Europe et la Nation (Crkve između Europe i nacije)* pri Centru za sociologiju religija Fakulteta humanističkih znanosti u Strasbourg, *Vijeće Europe*, Strasbourg, 5. studenoga 1996. Dijelove izlaganja iznosim u ovome tekstu.

¹ O ovoj problematici vidjeti moje djelo Michel, 1994.a.

² Ovdje preuzimamo elemente koji su već bili naznačeni u Michel, 1995.a:40-45.

³ Valja se prisjetiti, uostalom, da u okviru jedne ankete koju je u Mađarskoj proveo Median, u Poljskoj Demoskop, a u SSSR-u Institut za ispitivanje javnoga mnijenja, uz koordinaciju instituta CSA, u siječnju 1990, na postavljeno pitanje “Jeste li u svojoj zemlji osobno trpjeli šikaniranja zbog vašeg religijskog vjerovanja?”, 90 posto Mađara, 91 posto Poljaka i 89 posto sovjetskih građana odgovorilo je negativno.

⁴ Što je bio slučaj poljske Katoličke crkve, čehoslovačke Katoličke i Protestantske crkve ili istočnonjemačkih protestantskih crkava, ali ne Katoličke i Protestantske crkve u Mađarskoj i, ukratko, svih pravoslavnih crkava. Vidjeti moje djelo: Michel, 1998.

BILJEŠKE

- ⁵ *Ibid.* Postavljeno pitanje bilo je. "Služi li djelovanje Rimokatoličke crkve društvu i je li sukladno njegovim interesima?"
- ⁶ Za analizu koncepta tranzicije, u kojoj se zaključuje da nije primjeren, vidjeti moj članak Michel, 1994.a:213-223.
- ⁷ Istraživanje CSA, op. cit.
- ⁸ Istraživanje OBOP.
- ⁹ S tim u svezi može se spomenuti – iako se time ne iscrpljuje smisao događaja – da dok je u travnju 1990. pola milijuna ljudi doputovalo prilikom Papina posjeta, samo je 50 000 ljudi došlo na susret sa Svetim ocem prilikom njegova posjeta u svibnju 1995.
- ¹⁰ Izlaganje na skupu *Confrontations*, Paris, siječanj 1992.
- ¹¹ U: Tincq, 1995. Zna se da se "napuštanje" crkava umnožilo poslije 1989.: za Evangelische Kirche in Deutschland, oko 150 000 "izlaza-ka" u 1989., 361 000 u 1992., 350 000 u 1994; za Katoličku crkvu, 153 753 u 1993., oko 200 000 u 1994.
- ¹² Ovdje valja podcrtati problem nepostojanja sociologije (naročito političke sociologije) pravoslavlja općenito te ruskog pravoslavlja posebno. U toj građi gotovo sve tek treba učiniti.
- ¹³ *Entrez dans l'Espérance*, 1994., str. 205. Znamo da je Papa, nakon 1990., povećao broj svojih putovanja u bivšu sovjetiziranu Europu (Čehoslovačka, potom Republike Češka i Slovačka, Poljska, Litva, Mađarska, sve do Albanije ... ili Bosne).

LITERATURA

- Jean-Paul II. (1994.) *Entrez dans l'Espérance*. Paris: Plon-Mame.
- Michel, P. (1994.a) *Politique et religion - La grande mutation*. Paris: Albin-Michel.
- Michel, P. (1994.a) De la nature de la transition, in: *Cahiers internationaux de sociologie*. Paris, XCVI:213-223
- Michel, P. (1995.a) Religion et politique à l'Est, in: *Cahier Français*. Paris: La Documentation Française (273):40-45.
- Michel, P. (1995.b) Le dernier pape - réflexions sur l'usage du politique sous le pontificat de Jean-Paul II, in: Luneau, R., Michel, P. (1995.) (eds.) *Tous les chemins ne mènent pas à Rome*. Paris: Albin-Michel.
- Michel, P. (1998.) *La société retrouvée - Politique et religion dans l'Europe soviétisée*. Paris: Fayard.
- Tincq, H. (1995.) L'Allemagne sans Dieu, *Le Monde*.
- Vrcan, S. (1994.) La guerra nell'ex-Jugoslavia: il coinvolgimento delle religioni, in: Martini, L. (1994.) (ed.) *Mare di guerra, mare di religioni - il caso Mediterraneo*, Forum per i problemi della pace e della guerra, ECP.