

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 74 (2014) 2, 259—269

UDK: 2:343.615

Besedilo prejeto: 04/2014; sprejeto: 06/2014

Erika Prijatelj

Religija, nasilje in spomin

Povzetek: Povezanost religije z nasiljem in s spominom je glavna tema tega razmišljanja, ki temelji na predpostavki, da sta religija in spomin dve razsežnosti življenja; tesno se prepletata tako pri gradnji in utrjevanju miru in sožitja kakor tudi pri razdorih in nasilju. Religija in spomin povezujeta preteklost s sedanostjo in s tem oblikujeta pot v prihodnost. Zahodna sekularizirana družba v marsičem zagovarja pogled na religijo, ki je v bistvu povezan z nasiljem. Takšno instrumentalno razumevanje religije otežuje celovito soočanje s stvarnostjo, še posebej v zvezi z vprašanjem nasilja. Posledica tega je, da je od tega odvisna tudi identiteta posameznika in skupine. Rešitev pomeni kinetični pristop, ki med drugim omogoča tudi obstoj in izpoved žrtve nasilja. Tako religija in spomin zdravita bolečine nasilja v preteklosti in s svojo dinamičnostjo vodita v preseganje ustaljenih in ozkih vzorcev razmišljanja in delovanja.

Ključne besede: religija, spomin, kinetični spomin, nasilje, dualizem, sekularizem

Abstract: **Religion, violence and memory**

The connection of religion with violence and memory is the main topic of this article, which discusses the hypothesis that religion and memory are two dimensions of life that are closely intertwined in the construction and consolidation of peace as well as in division and violence. Religion and memory connect the past with the present and thereby form a path to the future.

Western secularized society holds a view of religion that is basically connected with violence. Such an instrumental understanding of religion makes a holistic confrontation with reality more difficult, especially when it comes to the issue of violence. Subsequently this conditions the identity of individuals and groups. The solution is found in a kinetic approach, which among other things permits the existence of the victim of violence and his or her confession. In this way, religion and memory heal the pain of past violence, and they, through their dynamic, move toward surpassing the ingrained and narrow patterns of thinking and acting.

Key words: religion, memory, kinetic memory, violence, dualism, secularism

Odgovor na vprašanje, kakšna je vloga religije v globalizirani družbi in kako je religija povezana z nasiljem, je v veliki meri odvisen od definicije religije. Scott R. Appleby (2000, 8) zagovarja zelo splošno definicijo, po kateri je religija človekov

odgovor na stvarnost, ki jo zaznava kot sveto. Najstarejša odkritja človeške zgodovine potrjujejo, da so ljudje v odnosu do svetega vedno znova iskali vir upanja in tolažbe, odgovore na življenjska vprašanja, povezana s smislom bivanja oziroma smrtjo, s človekovo omejenostjo v neizmernem veselju in s preseganjem tostranskosti prek odpiranja v onstranskost.

Prav tako pa zgodovina vse do današnjih dni priča, da je religija lahko tudi povod za nasprotovanje, grožnje, nasilje in vojne (Balkan, Palestina, Šrilanka). Absurdno bi bilo, če bi pojmovanje religije skrčili le na njene kreativne sile in na kulturni prispevek ali pa jo presojali samo po militantnih, radikalnih, fundamentalističnih dejanjih pripadnikov posamezne religije. V obeh primerih govorimo o skrčenem in pristranskem pojmovanju religije. V našem prispevku bomo odprli vprašanje glede mita o nasilju religije in se osredotočili na preseganje tega mita s povezavo religije in dinamičnega spomina.

1. Mit o nasilju religije in dualistično pojmovanje sveta

V zahodnem sekulariziranem liberalnem svetu se je globoko ukoreninil mit o verskem nasilju, ki temelji na tezi, da je religija s svojo brezčasno in nadkulturno razsežnostjo nekaj, kar je že po naravi povezano z neracionalnim, nasilnim in represivnim (Cavanaugh 2009, 3). Ta mit je nekakšno nadaljevanje teorije sekularizacije, ki je močno zaznamovala drugo polovico preteklega stoletja in zagovarjala tezo o nesmislu in nepotrebnosti religije, češ da bo razvoj znanosti razvozlal nejasnosti, demokracija z načeli svobodnega izražanja bo nadomestila verske dogme, tehnologija in ekonomska rast pa bosta odpravili revščino in bolezni. Zagovorniki te teorije danes presenečeno ugotavljajo, da od tovrstnih zgodovinskih, socioloških in filozofskih teorij ni ostalo nič. »Domneva, da živimo v sekulariziranem svetu, je napačna. Svet je danes /.../ tako močno religiozen, kot je bil, v nekaterih predelih pa še bolj, kot je bil.« (Berger 1999, 2) Tako kakor Bog še ni umrl, tudi teorija sekularizacije ostaja pri življenju, tokrat v obliki mita o verskem nasilju. Navzočnost tega mita se kaže tudi v tem, da si sekularizirana posvetna liberalna oblast v svoji »neutrlnosti« prisvaja pravico do reguliranja vsega, kar je povezano z religioznim, v želji, da bi omejila in zatrla nasilje, pri tem pa pozablja, da ista posvetna liberalna sekularizirana oblast prav tako sproža in širi nasilje (Cavanaugh 2009, 3).

Mit o verskem nasilju utrjuje v zahodnem sekulariziranem svetu svojevrsten občutek enkratnosti in moči. Nastanki tega mita segajo v religije antične Mezopotamije in Egipta, ki so temeljile na verovanju v kozmično bitko med transcendentnim dobrim in zlom. To verovanje v boj med dobrim in zlom, med božanskim redom in kaosom, je dodatno utemeljil Zaratustra s svojimi apokaliptičnimi spisi v 6. stoletju pr. Kr. To je tudi čas pisanja starozaveznih knjig, ki vnašajo nov kozmološki in religiozni pogled na celotno stvarnost. Ta stvarnost se oddaljuje od načel dualizma oziroma spopadanja med dobrim in zlom. Judovstvo, prek njega pa krščanstvo in islam temeljijo na duhovnosti in na verski praksi starih Izraelcev oziroma na tradiciji, prepojeni z religijo, ki izraža nekaj edinstvenega in veličastnega:

celotni kozmos temelji na enem principu, princip zla se ne izenači s principom dobrega, satan je podvržen Bogu, celotno stvarstvo je odrešeno, se pravi: rešeno oklepa zla. Kljub moči krščanstva in islama dualistični pogled na celotno stvarstvo do današnjih dni ni popolnoma izginil. V tem smislu Harold J. Ellens (2004, 4) trdi, da se metafora o dualizmu oziroma vojskovanju božanstva dobrega in zla do današnjih dni prepleta z naukom o Bogu, ki daruje svojega Sina. Ta dva religiozna pogleda na stvarnost sestavljata v zahodnem svetu enega temeljnih arhetipov, ki do današnjih dni sooblikuje zgodovino zahodnih kultur in njihov pogled na stvarnost in postavlja mesto religije v dvoumen položaj. Ellens trdi, da glavni psihosocialni in politični izzivi moderne in postmoderne kulture izvirajo iz apokaliptičnih pogledov, ki temeljijo na dvoumnosti religije.

Pojmovanje stvarnosti na načelih dualizma vodi v shizofreno dojemanje realnosti, od tega pa so odvisne tako podzavestne razsežnosti zahodne kulture kakor tudi posameznikovo iskanje smisla. Računalniške igre, polne nasilja, moderna popularna literatura in glasba, filmi z nepremagljivimi junaki, verniki, ki zagovarjajo fundamentalistična načela verskega življenja – vse to je izraz shizofrenega dojemanja stvarnosti in apokaliptičnega vzorca razmišljanja, ki temelji na podzavestni metafori o boju med dobrim in zlom. Kozmično dobro in transcendentalno zlo bijeta boj na življenje in smrt v politiki, v mednarodnih odnosih, pri razumevanju družbenih vrednot in v srcu vsakega posameznika.

Pogled na svet, ki zlu pripisuje kozmične razsežnosti in vnaša dualistična načela v dojemanje stvarnosti, ne prenese kritičnega pretresa, trdi Ellens, saj ne premore dokazov o kozmičnih razsežnostih zla ali o bojevanju med Bogom in satanom. To resda še ne pomeni, da zlo ni stalni spremljevalec zgodovine posameznika ali celotnega človeštva. Naravne katastrofe, epidemije, rakasta obolenja, nenadne smrti nas vedno znova opominjajo, da živimo ujeti v svetu, ki presega naše sposobnosti dojemanja in delovanja. Ne glede na čas in prostor v človekovi naravi vedno obstaja tudi sposobnost razdiralnega delovanja, ki temelji na zlonamernosti, na neprimernih ali slabih informacijah, na nezadostnem ali neučinkovitem prizadevanju, na pomanjkanju volje ali sposobnosti, da bi delovali drugače. To še niso dokazi o kozmičnih razsežnostih zla, ampak so izrazi človekovega iskanja smisla in duhovnosti v svetu, ki je prepojen z ranljivostjo in s trpljenjem. Z drugimi besedami, človek se nenehno sooča z izzivi, ki jih lahko zaobjame samo Bog v svoji neizmernosti, medtem ko ostaja človekova sposobnost, odgovoriti nanje, omejena.

Dojemanje stvarnosti na načelih dualizma lahko vodi do svojevrstnega interpretiranja vloge religije v modernem svetu. Religija je vir tolažbe, opogumljanja in novega upanja, lahko pa se spremeni tudi v vir dvoumnosti in poraja občutek nemoči, ki se v skrajnih primerih spremeni v čaščenje, izkoriščanje in legalizacijo nasilja. Ob nemočnem soočanju s trpljenjem in zlom se v verniku utrjuje prepričanje, da se mora aktivno vključiti in sodelovati v boju med dobrim in zlom, med Bogom in satanom. Po tej logiki se je vernik dolžan postaviti na stran božjega in se z vsemi možnimi sredstvi bojevati za dokončno zmago Boga in dobrega nad zlom, tudi za ceno nasilja, preganjanja, pobijanja in terorističnih dejanj.

Skupni imenovalec takšnega verskega delovanja, ki ga lahko najdemo pri kristjanih, Judih, muslimanih in pri članih drugih religij in ki vodi v nespoštovanje, izločanje, zatiranje in preganjanje drugače verujočih in mislečih, je želja po dokončni rešitvi. Ta želja sega veliko globlje od trenutnih sporov in razkorakov med posamezniki, skupinami, narodi in religijami, kakor vsak dan zaznavamo v sredstvih družbenega obveščanja. Želja po dokončni rešitvi je izraz najglobljega človekovega hrepenenja, podzavestne potrebe, duševnega obupa, družbenopolitične želje po katarzičnem prerobenju posameznika in po končanju kozmične bitke med Bogom in satanom, med dobrim in zlom (Ellens 2004, 7).

Razumevanje religije kot sredstva za dokončno zmago nad silami zla ostaja problematično v svetu, ki si prizadeva za združevanje, povezovanje in globalizacijo v najširšem pomenu besede. Za mirno življenje, ki temelji na sožitju posameznikov in narodov, zahodne družbe potrebujejo takšno pojmovanje religije, ki ne bo povod za razhajanje (Bosna, Severna Irska, Palestina), ampak pomoč pri soočanju s stvarnostjo. Tu nam je lahko prav v veliko pomoč pojmovanje religije kot sile, ki omogoča in utrjuje realen stik s stvarnostjo, povezanost s svetim, to pa človeka osvobaja, preoblikuje, povezuje in združuje z drugimi ljudmi in postavlja skupne cilje, smernice in vrednote.

2. Vloga spomina in njegova prepletenost z religijo

»21. stoletje kot stoletje Boga« je vodilna misel avtorjev knjige *God's Century*, ki temelji na dveh tezah: 1. na svetovni ravni se je v zadnjih štiridesetih letih vpliv religije na politiko močno povečal; 2. vpliv religije na politiko je odvisen od temeljnih predstav, ki jih ima posamezna verska skupnost o avtoriteti politike in o vprašanju pravičnosti. Kot posledica tega prepletenost religije s politiko vodi do verskih dejanj, ki lahko v imenu pravičnosti netijo in zagovarjajo nasilje ali pa utrjujejo povezanost in mir (Toft 2011, 9–10).

Kakšna bo vloga religije v moderni družbi in kakšen bo odnos med religijo in neverskimi izvodi moči, je v veliki meri odvisno od dinamike spomina posameznika, verske skupnosti in celotne civilne družbe. »Spomin je ohranjanje domačega v oceanu sprememb; predstavlja povezanost med samostojnimi in navidezno povezanimi dogodki v neskončnem toku včasih kaotičnega dogajanja. V odsotnosti spomina bi bil ves svet neprestano videti kot nekaj novega, čeprav pomen novega ne bi imel nobenega smisla.« (Waites 1997, 19)

Spomin je tista kategorija, ki nam sledi in nas hkrati oblikuje na vsakem koraku življenja. Omogoča nam, da iščemo in odkrivamo smisel življenja. To je temelj, na katerem stoji in raste identiteta posameznika, naroda, institucije in religije (Pinches 2006). Pomanjkljiv spomin je prva tarča za vsakogar, ki želi napasti in ogroziti našo avtoriteto, kredibilnost in sposobnosti. Okrnjen ali zanikan spomin, v skrajnih primerih izguba spomina, vse to nujno vodi v spreminjanje ali celo izgubo identitete posameznika, družine, družbe, verske skupnosti in naroda. Sistematič-

no izločanje, zanikanje, spreminjanje in ideološke interpretacije zgodovinskih dejstev so najbolj tipični načini, ki jih uporabljajo totalitarni politični režimi za utrjevanje oblasti. Zato je tudi logično, da sredstva družbenega obveščanja in vzgoja ostajajo najmočnejši vzvodi njihove moči. Vprašanje spomina zadeva tudi znanstveno raziskovanje, ki kljub svoji navidezni objektivnosti in znanstveni nepristranosti vedno temelji na svobodni izbiri podatkov, dejstev in odkritij, vse to je odsev znanstvenikove večje ali manjše pristranosti in identitete, ki pa je ponovno povezana s spominom (Waites 1997, 3–4).

Čeprav nas spomin vsepovsod obdaja in bistveno določa našo identiteto na osebni in na kolektivni ravni, je prav spomin tisti, kateremu fenomenološke, socialne, znanstvene in primerjalne študije religije, pa tudi druge družboslovne vede posvečajo najmanj pozornosti (Stier 2006, 2). Rojstva in delovanja Evropske unije, denimo, danes ni mogoče celostno dojeti brez spominov na pretekle dogodke. V tem smislu pomeni Evropska unija veliko več kakor ekonomske prednosti in druge ugodnosti, ki jih prinaša življenje v združeni Evropi (Bottici 2013, 2–3). Tudi katoliška Cerkev je poklicana, da v iskanju svoje identitete in poslanstva nenehno goji spomin na božjo navzočnost v stvarstvu od samega začetka stvarjenja, spomin na stvarjenje človeka, na njegov padec in odrešenje po Kristusu. To je pogoj, na katerem sloni identiteta Cerkve (Janez Pavel II 2005, 148–50).

Razlog za nezanimanje oziroma izključitev spomina iz religioznih študij vidi Eric Sharpe (1986, 308) v tem, da te študije temeljijo: 1. na znanstvenem pristopu, kakor sta ga utemeljila Émile Durkheim in Mircea Eliade s svojimi razlagami o družbenih in časovnih razsežnostih ritualov, ki gradijo kolektivno identiteto; 2. na raziskovanju zgodovine religij in na primerjanju religioznih fenomenov. Kot posledica tega se prvi pristop osredotoča na sedanost, drugi pa poudarja pomen oddaljene preteklosti. Premalo raziskano ostaja vprašanje povezanosti preteklosti s sedanostjo, to pa omogoča spomin.

Religija in spomin sta tesno povezani razsežnosti, ki se dotikata tistih globin človekovega življenja, v katerih se postavljajo in rešujejo največje dileme vsakega posameznika ali naroda. Religiozna govorica in spomin imata v sebi tolikšen potencial, da lahko pripomoreta h graditvi mostov, k spreobračanju, k celjenju duševnih ran, k odločanju za svetniška dejanja tudi za ceno mučeniške smrti in k povezovanju tostranskosti z onstranskostjo. Zato ni presenetljivo, da so najbolj nasilni družbeni konflikti večkrat povezani prav z religijo oziroma prepletenostjo religije in politike, ki pomenita dva alternativna vira moči, nenehno tekmujoča za prevlado (Har in Busuttill 2005, 7). Verski in politični voditelji lahko hitro podležejo skušnjavi, da prepletenost religije s politiko zlorabijo za doseg nacionalnih ali drugih pristranskih ciljev. V ta namen oblikujejo takšno religiozno govorico, ki vsebuje močan koktajl strastnih prepričanj, zvestobe, identifikacije. Pri tem ima odločilno vlogo spomin, saj selektivno ali ideološko ohranjanje vezi s preteklostjo postane sredstvo za opravičevanje in zagovarjanje nasilja v sedanosti, ki v teh primerih postane zelo radikalno, saj temelji na najglobljih razsežnostih človekovega življenja. Tako preroška moč religije kakor neodvisna sila in nepristranski kritik političnega delovanja postanejo žrtve nacionalnih ali drugih manevrov (Appleby

2000, 18). To dejstvo je še posebno pomembno za razumevanje zgodovine zadnjih desetletij; sooča nas z vprašanjem naraščajočega verskega ekstremizma v Evropi in drugje po svetu, ko je religija zlorabljena za dosego nereligioznih ciljev.

Prepletenost religije s spominom ni nekaj abstraktnega, ampak nekaj, kar se dogaja v točno določenih zgodovinskih okoliščinah in prostoru. Nemogoče si je predstavljati judovstvo brez gore Sinaj in Jeruzalema, ali krščanstvo brez Betlehe- ma in Golgote, ali islam brez Meke in Medine, ali budizem brez Bodh Gaya in Sar- natha. Ti kraji so postali sveti kraji, povezani z rojstvom neke religije. Podobno ima vsak narod za svete in pomembne kraje, gore, mesta in stavbe, povezane z življe- njem tistega naroda. Spomeniki in druga obeležja na teh krajih nas opozarjajo na pomembne dogodke, še posebno na tiste, ki izkazujejo identiteto naroda. Ti kraji so veliko več kakor le zgodovinska mesta, zanimiva za arheologe in za zgodovinar- je. To so mesta, na katerih se utrjuje zavest religije ali naroda, tam se rojeva kul- tura, išče smisel, pišejo pripovedi in zgodbe o življenju in identiteti religije, posa- meznika ali naroda. »... zgodbe se lahko definirajo kot diskurzi z jasnim zapored- jem, ki povezuje dogodke na način, smiseln za določeno občinstvo. Tako omogo- čajo vpogled na svet in/ali izkušnjo sveta.« (Rodriguez 2007, 7) Prek zgodb, mitov, pripovedi, ritualov, komemoracij in pričevanj se preteklost, sedanjost in prihodnost povezujejo v celoto. Na svetih krajih se spomin v svojem zgodovinskem, političnem in družbenem kontekstu prenaša od posameznika do posameznika in iz generaci- je v generacijo.

Razmišljanje o pomenu spomina in o njegovi globinski prepletenosti z religijo, z nasiljem in z razumevanjem prostora odpira več vprašanj: 1. Česa se spominjati? 2. Na kakšen način se spominjati? 3. Kakšen je pomen tega spominjanja za seda- njost? (Stier 2006, 8). Pomen spomina, ki se izraža v komemoraciji nasilnih verskih konfrontacij, je, na primer, popolnoma drugačen od komemorativnih in spomin- skih dejanj, s katerimi manjšina izraža svoje trpljenje ob spominu na preteklost, predstavljeno enostransko, pristransko in izključujoče. Tovrstni spomini iz prete- klosti lahko hitro postanejo povod za razhajanja v sedanjosti oziroma vir moči za delovanje manjšine, ki se bori proti večini. Tudi kadar se komemorativne aktivno- sti ujemajo s prevladujočo politično naravnostjo, se lahko v nemajo prepiri o kriterijih, na katerih temelji izbira spominov in njihova interpretacija. Zgodovina Slovenije zadnjih petindvajset let nam ponuja vrsto primerov selektivnega spomi- njanja in ohranjanja samo natančno določenih trenutkov zgodovine. To je feno- men, ki ga Sarah Nutall in Carli Coetzee (Climo 2002, 21) imenujeta žrtvovanje spomina, to pa dolgoročno ne pripomore k sožitju in povezovanju, ampak ohranja pri življenju sile razdvajanja.

Odgovor na zgoraj zastavljena vprašanja presega moč in vpliv tistih, ki so v tem trenutku na oblasti in imajo danes v rokah škarje in platno za oblikovanje zgo- dovinskega dogajanja. Prav tako razmišljanje o spominu presega razmišljanja v okvi- ru politične filozofije, demokratičnega odločanja, politične teologije, fenomeno- loške analize, zgodovine, še najbolj pa ideološke razlage. Tudi razlage, ki zagovar- jajo načelo tolerance v duhu liberalizma in pluralnosti religij, kultur, filozofskih in verskih resnic, na koncu privedejo do omejenega dojemanja resnice. V tem smislu

Thaddeus J. Kozinski (2010, xxi) trdi, da Rawlsova politična teorija o prekrivajočih se soglasjih ali Maritainovo razmišljanje o demokratični ustavni listini, pa tudi MacIntyurovo zagovarjanje konfesionalnega soglasja ne morejo izraziti in zagovarjati tako koherentnega in trdnega političnega modela, ki bi lahko postal sprejemljiv moralni temelj, na katerem bi stala moderna pluralna zahodna družba.

Najboljše vodilo pri iskanju odgovorov na navedena tri vprašanja ostaja tisto, ki nam omogoča transcendentni in univerzalni pogled oziroma dojetje resnice v vsej njeni razsežnosti. Teza, da iskanje resnice lahko škodi javnemu dobremu in mirnemu sožitju, ne vzdrži resnega premisleka, saj velja prav nasprotno. Samo poglobljeno iskanje resnice je tisto, kar gradi in omogoča javno dobro, saj le resnica lahko odpravi nasprotovanja v družbi. Pri iskanju resnice pa igrata prav religija in spomin zelo pomembno vlogo.

3. Kinetični spomin kot odsev odgovornosti do drugega

V prvem poglavju smo prišli do sklepa, da bistvo religije presega mit o neločljivi povezanosti religije z nasiljem. V drugem poglavju smo raziskovali prepletenost spomina in religije, od tega pa sta v bistvu odvisna tako naša identiteta kakor tudi razmišljanje o povezanosti med religijo in nasiljem. Odprto ostaja vprašanje, kaj, kako in zakaj se spominjati, ko govorimo o razmisleku o povezanosti religije z nasiljem.

Edith Wyschogrod se v svoji knjigi *An Ethics of Remembering* sprašuje, kakšna je etična odgovornost zgodovinarja v dobi, ki jo zaznamujejo množični poboji in *hyperreality* oziroma nesposobnost zavestnega razločevanja med resničnostjo in simulacijo resničnosti. Odgovor na to vprašanje lahko najde heterološki zgodovinar, to je zgodovinar, ki se zaveda, da nikoli ne bo mogel popolnoma obnoviti preteklosti, kljub temu pa v sebi čuti moralni imperativ, da spregovori v imenu tistih, ki so ostali brez glasu ali obraza. »Biti zgodovinar pomeni sprejeti usodo zavrženega zaljubljenca – pisati, fotografirati, filmati, snemati, arhivirati in simulirati preteklost ne kot nekakšno banko spominov, ampak v zavezanosti obljubi pokojnim, da bo pripovedoval resnico o preteklosti.« (Wyschogrod 1998, xi) Pri posredovanju resnice zgodovinar doživlja napetost med svojo obljubo pokojnim in svojim pojmovanjem pravičnosti. Wyschogrod na tem mestu sklene, da zgodovinarjeva naloga ni določanje, kaj bi bilo pravilno ali kaj je dobro ali kakšne bi bile lahko posledice nekega dejanja; njegova naloga je, zavedati se, da je tam še nekdo drug. Njegov obstoj me obvezuje, da se odrečem svojemu kot edino zveličavnemu in sprejemem odgovornost do njega. Ob zgodovinski rekonstrukciji preteklega pomeni to dejstvo za zgodovinarja moralno dilemo, ali je pripravljen odkriti oziroma sprejeti resnico.

Zgodovinarjeva moralna dilema v Wyschogrodovem razmišljanju je tudi naša dilema v procesu spominjanja. Zgodovinarjeva rekonstrukcija zgodovine pomeni nekaj dinamičnega, nikoli končanega, nekaj polnega presenetljivih odkritij, to pa

je mogoče samo, če zgodovinar ostaja odprt za zgodbo oziroma resnico drugega. Podobna moralna dilema se postavlja v našem procesu spominjanja in razmišljanja o povezanosti religije z nasiljem. Da je religijo mogoče zlorabiti in povezati z nasiljem, je zgodovinsko dejstvo. Za nas je pomembno vprašanje, ali smo pripravljeni odkriti in prisluhniti zgodbi drugega, ki je v tem primeru nosilec trpljenja zaradi verskega nasilja. Priznanje njegovega obstaja in sprejemanje odgovornosti do njega je tedaj moralni izziv, ki postavlja pred nas vprašanje, kako globoko smo pripravljene stopiti v dinamiko spominjanja. Drugi je tukaj lahko žrtev verskega nasilja tako v sedanosti kakor v preteklosti, bodisi na fizični, psihološki ali duhovni ravni, drugače verujoči, neverujoči, tisti, ki izziva naš način verovanja, tisti, ki je bil utišan, lahko je narava, celo stvarstvo, končno Bog sam. Prvi pogoj, da drugi lahko spregovori, je naša pripravljenost, priznati njegov obstoj in poslušati njegovo zgodbo; to je lahko zelo boleč proces, povezan s spreminjanjem našega razumevanja resnice in z ohranjanjem spominov.

Priznavanje obstoja drugega in njegove zgodbe ni nekaj statičnega, torej nekaj, kar bi bilo mogoče dojeti v vsej polnosti enkrat za vselej. Nasprotno, naš spomin in razmišljanje o zgodovini naj bo nekaj gibljivega (kinetičnega), nekaj, kar v tem primeru pomeni dinamično, aktivno razmišljanje, podoživljanje, rekonstrukcijo preteklega, prepleteno s kritičnim pristopom do že znanega, pa naj bo to religija, ali spomin, ali celotno stvarstvo, ali Bog. Kinetični pristop pri obravnavanju povezanosti med religijo in nasiljem nas opogumlja, da se pri razmišljanju ne omejimo zgolj na razlage, zakaj so stvari takšne, kakor mi mislimo, da so, ampak da razširimo razmišljanje z vprašanji, na kaj ali koga pri vsem tem pozabljamo oziroma česa se v procesu spominjanja ne zavedamo. Spomin, religija, stvarnost, Bog, ljudje, zgodovina so nekaj živega, spreminjajočega se, kakor gibljive slike, nekaj, kar se v odnosu do nas nenehno spreminja in oblikuje svojo identiteto. Prav zato je potrebno, da religijske študije presežejo statične podobe o religiji in se osredotočijo na podobe, ki se spreminjajo in vključujejo dinamiko časa, sprememb in gibanja (Capps 1995, 339; 343–4).

Edini možni trenutek, v katerem se lahko spominjamo, je »tukaj in sedaj«. Spomini živijo samo v sedanosti. Kot posledica tega je sedanost edini možni miselni okvir, v katerem se preteklost povezuje s sedanostjo, s tem pa tudi oblikuje pogled v prihodnost. Povezanost teh treh časovnih razsežnosti je tudi temelj za duhovno življenje posameznika in verske ustanove, ki se vedno uresničuje samo »tukaj in sedaj«. V tem smislu je sedanji čas priložnost, ki je vedno povezana z neko določeno ceno, Alfred Gell (1992, 217; 322–5) jo imenuje oportunitetni strošek. Ta strošek se navezujejo na dejstvo, da so naše predstave in zamisli o realnem svetu vedno tudi predstave o svetu, ki bi bil lahko drugačen od tistega, kar si mi v tem trenutku predstavljamo o njem. Svet je, kakor je, mi pa mislimo, da bi bil lahko drugačen, ali pa je drugačen od tega, kar si mi v tem trenutku mislimo o njem. Razkorak med stvarnostjo in našimi podobami o stvarnosti se kaže tudi v sporu med našimi spomini in stvarnostjo, pri tem pa nas spor vedno nekaj stane. Spominjanje preteklih dogodkov je povezano z mislijo, da bi bili ti dogodki lahko drugačni. Poleg tega ima že sam izbor spominov neko ceno, saj ohranjanje posameznih

spominov iz preteklosti nujno vključuje tudi izločitev in pozabo drugih spominov. Zato Gell predlaga, da se naše raziskovanje preteklosti najprej osredotoči na kriterije, na katerih temeljijo naši spomini, in na podoživljanje preteklosti prek ritualov, komemoracij in slovesnosti. Od teh kriterijev oziroma od naše analize teh kriterijev sta odvisni naše zaznavanje in oblikovanje časa v sedanjosti, s tem pa tudi našega pogleda na prihodnost. Izbira in analiza kriterijev spominjanja, pa tudi poustvarjanje preteklosti v sedanjosti in oblikovanje kolektive zavesti so vedno nekaj dinamičnega, spreminjajočega se, nekaj, kar je povezano z najglobljimi duhovnimi razsežnostmi človekovega življenja, v katerih se posameznik sooča z vprašanji o smislu življenja. Ti kriteriji so vpeti tudi v miselne okvire, ki jih sestavljajo miti, zgodbe o preteklosti, kolektivna zavest, tradicija, rituali, etične in filozofske razprave o odgovornosti in o restituciji, čustvene izpovedi preganjanih in preganjalcev, institucionalna nestrinjanja in praktični izzivi o vsebini spominjanja. To je okvir, v katerem se vedno znova odpirajo vedno nova vprašanja, izzivalna tako za spomin kakor za religijo.

Ostaja še vprašanje, zakaj se spominjati. Spomini na žrtve, na njihovo smrt, na prelito kri, na grobove, izrazi žalovanja, pohodi ali romanja, čaščenje posmrtnih ostankov, razmišljanja o apokaliptičnem, vse to so izrazi človekove stiske in nemoči, s katerima se sooča ob misli na preteklo in na sedanje nasilje. Ta stiska se ne poleže s preprostim potlačenjem spominov ali z oblikovanjem statičnih podob preteklosti. Ti spomini so nekaj dinamičnega in kličejo po ritualih, po obeležju zgodovinskih krajev, po spoštljivem izražanju, po procesu žalovanja in po podoživljanju bolečine preteklosti v sedanjosti. Povezovanje preteklosti s sedanjostjo nam omogoča in dovoljuje, da se zavedamo svoje krhke realnosti, ki vedno znova lahko postane prizorišče novega trpljenja in nasilja.

Prav zato so pomembni zgodovinski arhivi, saj pomenijo tisto mesto, na katerem zasebni spomini in dokumenti postajajo javni spomin. Zgodovinski arhivi so izraz nasprotovanja nesmiselnemu trpljenju in protest proti skušnjavi, da bi bili mrtvi preprosto skrčeni na anonimne statistične podatke, trdi Edward T. Linenthal v svojem razmišljanju *Grozljiva geografija spominjanja* (Stier 2006, 236). Zgodovinski arhivi so privilegirani prostor, na katerem je pisanje zgodovine omogočeno ne samo zmagovalcem, ampak tudi nevtralnimi raziskovalcem, ki prinašajo na dan boleče dejstvo, da po vsaki uporabi nasilja ostanejo samo žrtve in poraženci (Erzar 2014).

Na podoben način kakor arhivi naj bodo privilegirani, obeleženi in primerno zavarovani kraji trpljenja, nasilja, konfrontacij, saj pomenijo ne samo nekaj grozljivega iz preteklosti, ampak tudi nekaj svetega za sedanjost. To so kraji, ki naj postanejo kraji združevanja, povezovanja, prečiščevanja, duhovne rasti, ustvarjanja boljše prihodnosti. Jonathan Webber (Stier 2006, 237–8) v svojem razmišljanju izraža nerazumevanje do tistih, ki si prizadevajo, da bi odstranili verske simbole s krajev trpljenja, kakor je na primer Auschwitz. Ali naj religija zapusti enega najbolj dramatičnih izzivov našega časa, da bi našli smisel v tem, kar je nerazumljivo? Res je, da je Auschwitz kraj trpljenja Judov in kristjanov, ki so bili poslani v smrt zaradi svojega verskega prepričanja. Nikakor pa ta kraj danes ne sme postati kraj lo-

čevanja zaradi verskih simbolov in religije. Auschwitz je kraj, ki živi, se razvija, vključuje in združuje bogastvo različnih izročil, ne pa prostor, ki bi se že izčrpal v iskanju odgovorov na vprašanja, ki si jih sam zastavlja.

Povezanost med religijo in spomini lahko postane tista moč, ki nas dela bolj človeške, nam odpira pogled v prihodnost, nam omogoča, da tostranskost in minljivost povezujemo z onstranskostjo in z večnostjo. Kadar je bila religija povod za dehumanizacijo in je versko sporočilo postalo opravičilo za nasilje, je potrebna rehumanizacija, s katero lahko religija s svojo zmožnostjo osmišljanja, prečiščevanja in zdravljenja spominov postane dejavnik povezovanja.

Vsi trije procesi – humanizacija, dehumanizacija in rehumanizacija – so odvisni ne samo od odločitev oblastnikov, ampak tudi od volje vsakega posameznika in od njegove pripravljenosti, vstopiti v proces spominjanja. Ne nazadnje je posameznik tisti, ki se odloči, ali bo kot aktivni pripadnik neke religije ali družbe s svojimi dejanji v sedanjosti stopil v dinamiko spomina. Njegov pristop je lahko nasilen, selektiven in »raztresen«. Lahko je bolešno lojalen travmi ali katastrofi, pri tem pa se konstituira njegova posttravmatična identiteta, ki je tako še veliko bolj odvisna od nasilja nad sabo in nad drugimi. Lahko pa se odloči tudi za pristop, ki odpira možnost osvobajanja, zdravljenja in očiščevanja, kot posledica tega pa bo morda dosežena sprava. Prav sprava pa vključuje vidike na novo odkritega spoštovanja samega sebe in drugega, pa tudi usmiljenja, sočutja in solidarnosti.

V Sloveniji že leta opažamo, da se ne znamo spominjati in da ne zmoremo okrepiti spomina. To pomeni, da ne vemo, kako v sedanjosti predelati preteklost na nov način, tako da nas bo ta predelava osvobodila. Edini prostor in edini trenutek, v katerem lahko spomin živi, je tukaj in sedaj. Ozdravljeni spomin je zdravilec; telesno povezuje z duševnim in z duhovnim. Ranjeni spomin zadaja nove rane in ustvarja nove žrtve.

4. Sklep

Latinska beseda za spomin *recordare* pomeni »znova dati svoje srce«. Dati srce temu, kar pojmuje kot sveto oziroma kar nas dela svete. Spominjanje je torej v svojem jedru lahko nekaj zelo duhovnega, religioznega in moralnega. S te perspektive religija, spomin in naš odnos do nasilja niso nekaj, s čimer bi mogli živeti zgolj na teoretični ravni. Njihova moč odseva v vsakodnevnem življenju kot način bivanja na različnih ravneh osmišljanja, graditve osebnih in širših družbenih odnosov in prizadevanj za večjo humanizacijo. Prav cilj večjega počlovečevanja pa je hkrati tudi vznemirljiva točka preverjanja pristnosti sleherne duhovnosti in religioznosti.

Reference

- Appleby, R. Scott.** 2000. *The Ambivalence of the Sacred*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Berger, Peter.** 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, DC: Eerdmans/Ethics and Public Policy Center.
- Bottici, Chiara, in Benoît Challand.** 2013. *Imagining Europe: Myth, Memory and Identity*. New York: Cambridge University Press.
- Capps, H. Walter.** 1995. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press.
- Cavanaugh, T. William.** 2009. *The Myth of Religious Violence*. Oxford: Oxford University Press.
- Climo, Jacob, in Maria Cattell.** 2002. *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*. Walnut Creek: Atamira Press.
- Ellens J. Harold.** 2004. *The Destructive Power of religion: violence in Judaism, Christianity, and Islam*. Zv. 1. Westport: Praeger Publishers.
- Erzar, Tomaž.** 2014. Proces očiščenja v času miru nikoli ne zastane. *Časnik*, 7. 5. <http://www.casnik.si/index.php/2014/05/07/proces-ociscenja-v-casu-miru-nikoli-ne-zastane/> (pridobljeno 12. 6. 2014).
- Gell, Alfred.** 1992. *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg.
- Har, Gerrie Ter, in James Busuttill.** 2005. *Bridge or Barrier: Religion, Violence and Visions for Peace*. Leiden, Boston: Brill.
- John Paul II.** 2005. *Memory and Identity*. New York: Rizzoli.
- Kozinski, J. Thaddeus.** 2010. *The Political Problem of Religious Pluralism*. Lanham: Lexington Books.
- Pinches, R. Charles.** 2006. *A Gathering of Memories*. Michigan: BrazosPress.
- Rodriguez, Jeannete, in Ted Fortier.** 2007. *Cultural Memory: Resistance, Faith, and Identity*. Austin: University of Texas Press.
- Sharpe, J. Eric.** 1986. *Comparative Religion: A History*. 2. izdaja. La Salle: Open Court.
- Stier, O. Baruch, in Shawn Landres.** 2006. *Religion, Violence, Memory, and Place*. Bloomington: Indiana University Press.
- Toft, Monica Duffy, Daniel Philpott, Timothy S. Shah.** *God' Century: Resurgent Religion and Global Politics*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- Waites, A. Elizabeth.** 1997. *Memory Quest: Trauma and the Search for Personal History*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.