

RELIGIOONI KAHEPALGELINE ROLL RAHVUSVAHELISTES KONFLIKTIDES

ALAR KILP



Tõde on lihtne: niipea kui religioon haarab endale ühiskonna juhtohjad, viib see türanniani...

Salman Rushdie¹

Salman Rushdie on nimetanud religiooni “mürgiks” rahvale. Siiski vaid kümme aastat tagasi peeti avalikes aruteludes religiooni jõuks, mis soosib rahu, aitab kaasa demokraatia võidukäigule totalitaarse režiimi üle ning on uue ja ideaalse maailmakorra üheks tunnuseks.

Vjekoslav Perica²

Need, kes ütlevad, et religioonil pole poliitikaga midagi pistmist, ei tunne religiooni olemust.

Mahatma Gandhi³

Kas religioon edendab rahvusvahelises konfliktis sõda või rahu? Vastus sellele küsimusele näitab kõige selgemalt, kuidas üldse hinnatakse religiooni ja poliitika suhet. Kui religioon põhjustab ühemõtteliselt vaid konfliktide süvenemist, siis ei ole ju ka konfliktide lahendamiseks muud valikut kui kõrvaldada religioon poliitikast. Kui religioon aga aitab kaasa konfliktide rahumeelsele lahendamisele, siis võib religiooni poliitikast eraldamine hoopis konflikti süvendada. Rahvusvaheliste konfliktide ajaloost leiab näiteid mõlema kohta. Siinne artikkel ei eelista ei positiivset ega negatiivset suhtumist⁴ religiooni rolli rahvusvahelises konfliktis, vaid arvestab mõlemat.

¹ **Rushdie, S.** 2005. Religioon lõhestab maailma. – Eesti Päevaleht, 28.03.

² **Perica, V.** 2002. Balkan Idols – Religion and Nationalism in Yugoslav States. Oxford: Oxford University Press. P. vi.

³ **Gandhi, M. K.** 1948. Gandhi's Autobiography: The Story of My Experiments with Truth. Washington: Public Affairs Press. P. 615.

⁴ Sotsiaalteaduslikud uurimused võiksid ideaalis olla objektiivsed ja väärtustevabad, kuid praktikas pole see võimalik. Sotsiaalteadlasi piiravad nende enda subjektiivsed eelistused ja ka mingil ajahetkel teadusmaailmas domineerivad lähenemised. Sotsiaalteadustes on raskusi isegi parima võimaliku saavutamise saavutamise, ehk olukorraga, kus akadeemilised lähenemised ja suhtumised sobiksid võimalikult hästi empiirilise reaalsusega. Ühe teooria või lähenemise sobivust reaalsusega ei

Artikli esimeses osas eristatakse läänemaailma religiooni ja rahvusvaheliste suhete mõtestamises kolme olulisemat perioodi.

1. Keskaja perioodi, mis lõpeb Vestfaali rahuga (4. sajand kuni 1648) ja mida saab lihtsustatult iseloomustada kui aega, mil poliitika oli allutatud religioonile.
2. Uusaega, ideoloogiate ajastut ja külma sõda (1648–1991), mis lõpeb Nõukogude Liidu lagunemisega, iseloomustab religiooni allutamine poliitikale.
3. Külma sõja järgsel perioodil (alates 1991) on religioon poliitikasse tagasi tulnud. Rahvusvaheliste konfliktide muutumine ei anna enam alust konfliktide mõtestamiseks puhtalt usulises või usku välistavas raamistikus.

Neid kolme perioodi religiooni ja rahvusvaheliste suhete ajaloolises arengus võib mõista ka kui teesi (keskaeg), antiteesi (1648 kuni külma sõja lõpp) ja sünteesi (alates 1991).⁵ Viimasel perioodil ei ole religioon küll võitnud tagasi seda olulisust, mis tal oli keskajal, kuid samas pole religioon ka uusaja kombel enam välistatud ei riigisisest poliitikast ega rahvusvahelistest suhetest.

Mainitud perioodide jooksul on toimunud ka suured ühiskondlik-majanduslikud muutused: kui keskajaga seostus eelkõige feodalism ja agraarühiskond, siis uusajal⁶ arenes välja industriaalühiskond ning viimase poole sajandi vältel on toimunud üleminek postindustriaalsesse ühiskonda⁷. Alates 1960. aastatest on täheldatud ka religiooni taaselavnemist maailmapoliitikas.

ole ju võimalik vaieldamatult kontrollida, sest reaalsuse tajumine jääb alati seotuks vaatleja endaga. On paratamatu, et reaalsust seletatakse erinevate teooriate ja lähene-miste abil, millest ükski pole absoluutse seletusjõuga ega kehti kõigis olukordades. Selle teema puhul domineeris sotsiaalteadustes veel umbes pool sajandit tagasi arusaamine, et ühiskonna areng toob kaasa sekulariseerumise ehk religiooni taandu-mise ühiskonnast ja poliitikast. Seetõttu ei mängi religioon rahvusvahelistes suhetes enam olulist rolli, mispärast ei ole ka rahvusvaheliste suhete mõtestamisel vaja religiooniga arvestada. Pärast külma sõda, eriti aga pärast 11. septembri 2001 terrorirünnakuid, on suhtumine religiooni rolli rahvusvahelistes konfliktides muutunud. Vt alapeatükki “Religiooni rolli mõtestamine rahvusvahelistes suhetes”.

⁵ Üleminekud ühelt perioodilt teisele kulmineerusid kindlates ajaloolistes sünd-mustes, kuid kriis jõudis kätte oluliselt varem – paavstivõimu roll rahvusvahelistes suhetes vähenes juba alates 14. sajandist ja ka religiooni tagasitulek rahvusvahelisse poliitikasse algas hiljemalt 1960. aastatest.

⁶ Uusajaks peetakse tavaliselt vahemikku reformatsioonist kuni Esimese maailma-sõja lõpuni.

⁷ Vt **Bell, D.** 1973. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books.

Ühiskondlike muutustega ei ole kaasnenud mitte ainult muutused religiooni suhetes rahvusvahelise poliitikaga, vaid ka muutused religioonis endas. 19. sajandil, mil ühiskonda ja poliitikat mõisteti valgustusajale omaselt ratsionaalses ja sekulaarses võtmes, arenesid välja teadusliku maailmavaatega kohanduv liberaalne teoloogia ning 20. sajandi alguses ka ajastu vaimule vastanduv usuline fundamentalism⁸. Süüvimata küsimusse, kas religioon (kui idee) mõjutab ühiskonda (kui majandust ja mateeriat) või ühiskond religiooni,⁹ on siinse artikli lähtepunktiks, et muutused ühes kulgevad koos muutustega teises. Muutused majanduslikus tootmises, ühiskondliku elu korralduses, tehnoloogias, teaduses, kommunikatsioonis ja poliitikas ei väljendu mitte ainult samaaegsetes muutustes kristluses, vaid ka teistes maailmareligioonides¹⁰.

Artikli teine osa on pühendatud erinevatele teoreetilistele lähenemistele, kus vaadeldakse religiooni rolli tänapäeva rahvusvahelistes konfliktides. Teoreetilised käsitlused algavad religiooni iseseisva mõju täielikust välis-
tamisest ja lõpevad religiooni pidamisega üheks peamiseks konfliktide põhjuseks. Kui esimesel juhul nähakse religiooni kui vahendit, mida kasutatakse ära ning millega varjatakse konflikti tegelikke tagamaid ja põhjusi, ning viimasel juhul on religioon otseselt seotud konfliktiga kas eesmärgi, vägivalla õigustuse või põhjusena, siis seda, et tihti on religioon ühel või teisel moel konfliktiga seotud, tänapäeval üldjuhul enam ei vaidlustata. Nende kahe äärmuse vahepeale paigutub ka kõige enam kõneainet pakkunud Samuel P. Huntingtoni käsitlus tsivilisatsioonide kokkupõrkest, mis seostab konflikte religiooniga vaid kaudselt: religioon on küll

⁸ Usulise fundamentalismi teke nii kristluses, judaismis kui ka islamis leidis aset sarnaste ühiskondlik-majanduslike muudatuste ja sündmuste käigus. Vt **Armstrong, K.** 2000. *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*. London: Harper Collins Publishers. [Edaspidi *Armstrong 2000*]

⁹ Kolm kõige kuulsamat näidet erinevatest seisukohtadest religiooni ja ühiskonna seoste mõtestamisel on: 1) Karl Marx, kes pidas religiooni majanduslike suhete tagajärjeks või pealiskihiks, mille funktsiooniks on õigustada majanduslikku rõhumist ja luua rõhututes võltsteadvust; 2) Karl Marxi vastandiks oli Georg Wilhelm Hegel, kes pidas kogu maailma ajalugu ideede ajalooks ning nägi majanduse ja poliitika aluste ja lähtepõhjuseks ideid; 3) Max Weber, kelle protestantliku eetika teesi kohaselt võib religioon (ja usulised ideed) mõjutada ka majanduse arengut, jääb nende kahe äärmuse vahele.

¹⁰ 5. sajandil eKr toimunud suurte majanduslike ja kaubanduslike muutuste käigus tekkisid ka kõik suuremad maailmareligioonid (hinduism, budism, konfutsianism ja judaism) peale kristluse ja islami, mis arenesid hiljem välja judaismist. Vt **Armstrong, K.** 1999. *History of God: From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God*. Vintage: London.

tsivilisatsioonide üks peamisi tunnuseid¹¹, kuid Huntington keskendub just tsivilisatsioonide, mitte religioonide kokkupõrkele.

Siinse artikli eesmärk ei ole kritiseerida Samuel P. Huntingtoni käsitlust, vaid võrrelda seda teiste religiooni ja rahvusvaheliste suhete käsitlustega. Siiski peab tõdema, et tänini pole ükski teine käsitlus toonud kaasa samavõrd ulatuslikku arutelu ega ka vastust Huntingtoni küsimusele “Kas teil on mõni parem idee?”, mille ta püstitas oma kriitikutele aastal 1993.¹² Nagu igal sotsiaalteaduslikul teorial, on oma probleemid ka Huntingtoni käsitlusel ning on küsitav, kas sellest on saanud uus paradigma, mida tunnustatakse globaalsete vastandumiste kirjeldusena samal määral nagu varasemal ajal (1947–1991) külma sõja paradigmat. Kui aga arvestada, et enamik rahvusvaheliste suhete käsitlusi peab vajalikuks võtta seisukohta just Huntingtoni teesi suhtes, võib anda Huntingtoni käsitlusele peaaegu paradigma staatuse.

Mõiste *paradigma* kasutamine on sotsiaalteadustes paraku probleemaatiline¹³, mistõttu ei ole *paradigma* kõige parem mõistevalik oma teooria kirjeldamiseks ei Samuel Huntingtonil ega ka mõnel tema kriitikul¹⁴. Käesolevas artiklis kasutatakse mõistet *paradigma* neil juhtudel, mil viidatud autorid ise sellist mõistet on kasutanud.

Artikkel lõpeb aruteluga religiooni positiivse või negatiivse rolli üle rahvusvahelises konfliktis. Religioon võib olla võimas relv nii heaks kui ka halvaks. Religioon võib õigustada konflikti ja vägivalda, kuid samas edendada ka religioonidevahelist dialoogi ja rahu. Poliitilise konflikti puhul ei tohiks seetõttu ära unustada kumbagi religiooni rolli. Uurides religiooni konflikti edendajana, tuleb meeles pidada, et neidsamu usulisi traditsioone ja

¹¹ “Iga kultuuri või tsivilisatsiooni kesketeks elementideks on keel ja religioon.” **Huntington, S. P.** 1999. Tsivilisatsioonide kokkupõrge ja maailmakorra ümberkujunemine. Tallinn: OÜ Fontese Kirjastus. Lk 82. [Edaspidi *Huntington 1999*]

¹² **Huntington, S. P.** 1993. If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World. — *Foreign Affairs*, 5. P. 191. [Edaspidi *Huntington 1993*]

¹³ Mattei Dogan soovib sotsiaalteadustes kasutada *paradigma* asemel mõistet *teooria*, sest paradigma kujuneb välja ainult siis, kui üks kontrollitav teooria domineerib kõigi teiste teooriate üle ning kogu teaduskogukond on seda tunnustanud, sotsiaalteadustes aga jõutakse parimal juhul vaid mitmete tõestamatute teooriate vastandumiseni. **Dogan, M.** 1998. *Political Science and the Other Social Sciences*. — *A New Handbook of Political Science*. Eds. R. E. Goodin, H. Klingemann. Oxford: Oxford University Press. P. 104.

¹⁴ Huntington soovis tsivilisatsioonide kokkupõrke teesiga visandada külma sõja järgseid rahvusvahelisi konflikte kõige paremini kirjeldavat paradigmat. **Huntington** 1999. P. 181. Üks Huntingtoni kriitikutest, Hans Küng, ei vaidlusta, et maailma mõistmiseks pärast kommunismi kokkuvarisemist on vaja lähtuda teatud paradigmast, kuid Huntingtoni paradigmale eelistab ta globaalse eetika paradigmat. **Küng, H.** 1998. *A Global Ethic for Global Politics and Economics*. New York: Oxford University Press. P. 120. [Edaspidi *Küng 1998*]

õpetusi saab kasutada ära ka rahu eesmärgil ning just religioon ise võib lahenduse pakkuda religiooniga seotud probleemidele. Samuti vastupidi, usulise diplomaatia ja tsivilisatsioonide- või religioonidevahelise dialoogi puhul ei tohi ära unustada religiooniga seotud ohtusid.

Religioon ja rahvusvahelised suhted keskajast 21. sajandini

Keskaeg – poliitika allub religioonile

Kui neljanda sajandi esimesel poolel hakkasid õhtumaal levima ideed kristlikust riigist ning kiriku ja Rooma impeeriumi koostööst, tõi see esialgu kaasa kiriku allutamise Rooma riigivõimule, kuid maise ja vaimse võimu vahekord muutus peagi vastupidiseks. Rooma impeeriumi lagunemisele järgnenud aastatuhande jooksul andis nendes suhetes valdavalt tooni kirik. Vaid üksikute valitsejate, nagu Frangi-Rooma keisri Karl Suure (valtsemisaeg kuningana 768–814, keiser alates 800), Saksa-Rooma keisrite Otto Suure (936–973) või Heinrich III (1039–1056) puhul saab rääkida maise võimu teatud kontrollist kiriku üle. Üldiselt jäid keskaja võimukorralduses poliitilised valitsused nõrgaks ja killustunuks¹⁵, kirikul seevastu oli olemas ühtne ja tsentraliseeritud organisatsioon üle kogu Euroopa¹⁶. Kiriku ülemvõim ja maise valitsemise kontroll jõudis haripunkti paavstide Gregorius VII (1073–1085), Innocentius III (1198–1216) ja Bonifatius VIII (1294–1303) valitsemisajal.¹⁷

Keskaegne rahvusvaheliste suhete teooria hakkas välja kujunema neljandal sajandil, kui Kaisarea Eusebiuse poolt sajandi alguses välja pakutud kristliku impeeriumi idee sai sajandi lõpus paavst Gelasius I (paavst aastatel 392–396) sõnastuses õpetuseks “kahest mõõgast”.¹⁸ Nii kiriku vaimne võim kui ka riigi maine võim tulenesid Jumalalt ning pidid seetõttu olema kooskõlas hoolimata sellest, et neil olid erinevad seadused, õigussüsteem, ametikandjad ja tegevusvaldkonnad. Mõlema võimustusüsteemi

¹⁵ Kuni hiliskeskajani sõltusid kuningad aadlitest ja vajasisid aadlite toetust. **Sabine, G. H.; Thorson, T. L.** 1973. *A History of Political Theory*. Fort Worth: Holt Rinehart & Winston. P. 197. [Edaspidi **Sabine ja Thorson 1973**]

¹⁶ **Eckhardt, C. C.** 1937. *The Papacy and World Affairs as Reflected in the Secularization of Politics*. Chicago: University of Chicago Press. P. 1. [Edaspidi **Eckhardt 1937**]

¹⁷ *Ibid.* P. 2.

¹⁸ **Moyser, G.** 2005. Religion and politics. — *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Ed. J. R. Hinnells. London and New York: Routledge. P. 426.

tipus oli üks ja sama Jumal ning mõlemale võimule allusid ühed ja samad inimesed. Selline võimude lahusus¹⁹ on üks peamistest tunnustest, mis eristas lääne tsivilisatsiooni teistest tsivilisatsioonidest²⁰.

Kiriku tugev võim oli ühelt poolt toonase ajastu enesemõistmise loomulik osa, teiselt poolt aitas see vältida võimu kuritarvitamist ja hoida ära despotismi. Just kiriku poliitilise võimu vähenedes arenesid Euroopas välja absolutistlikud monarhiad ning sellele eelnenud perioodil oli ehk just kirik see, mis hoidis keskaegses võimukorralduses tasakaalu erinevate ühiskondlike jõudude vahel. Samadel põhjustel on Lord Acton (1834–1902) nimetanud keskaegset riigi ja kiriku lahutatust läänemaailma tsiviilvabaduste oluliseks allikaks, sest esimese aastatuhande lõpul, mil linnad ja aadelkond olid veel nõrgad, suutis just kirik ohjeldada maiste valitsejate võimu: “Kui kirik oleks tingimusteta toetanud neid kuningaid, keda ta troonile võidis, või kui kiriku ja riigi vaheline võitlus oleks lõppenud ühe poole kiire võiduga, oleks kogu Euroopa vajunud Bütsantsi või Moskva suurvürstiriigi laadsesse despotismi”.²¹ Actoni väide räägib ajast, mil normannid vallutasid Inglismaa, kuid Inglismaal ei olnud veel ei tugevaid linnu ega keskklassi, mistõttu ainult kirik suutis feodaalvõimule vastupanu avaldada.²²

13. ja 14. sajandil, mil paavstide maine võim oli nõrgenemas, jõudsid nad oma võimupüüdlustes nii kaugele, et taotlesid endale ka maist võimu, väites, et kuningad ja vürstid on vaid paavsti sulased. Aluse sellisteks taotlusteks andis keskaegne arusaam maailmast, mida korraldab ja organiseerib jumalik tahe.²³

Keskaegse maailmapoliitika mõistmise peamiseks alusepanijaks oli Aurelius Augustinus (354–430), kelle teose “De Civitate Dei” (426) kohaselt olid maine ja vaimne riik eraldatud, kuid tegelikult pidi maine riik ikkagi olema kiriku teenistuses, sest riigi huvid ja eesmärgid olid mõistetavad vaid osana kiriku suurematest eesmärkidest. Et maise võimu kandjaid ja teostajaid oli keskajal mitmeid (keiser, kuningad, vasallid, linnad) ning need olid vastastikusel sõltuvuses, saigi kõrgeima võimu kandjaks kirik.

¹⁹ Õiget maise (riigi) ja vaimse võimu (kiriku) suhete korraldust peeti keskajal ühe ja sama koosluse kaheks tahuks, täpselt samamoodi, nagu tänapäeva poliitikas eristatakse riigivõimu seadusandlikku, täidesaatvat ja juriidilist funktsiooni kui ühe ja sama valitseva riigi erinevaid tahke. **Eckhardt** 1937. P. 2.

²⁰ **Sabine ja Thorson** 1973. P. 187. Ka Samuel Huntington nimetab vaimuliku ja ilmaliku võimu lahtumist üheks peamiseks lääne tsivilisatsiooni tunnuseks, lisades, et “vaid hindu tsivilisatsioonis olid religioon ja poliitika sama selgelt eraldatud”. **Huntington** 1999. Lk 93.

²¹ **Dalberg-Acton, J. E. E.** 1948. *Essays on Freedom and Power*. Boston: The Beacon Press. Pp. 62–63. [Edaspidi **Dalberg-Acton** 1948]

²² *Ibid.* P. 62.

²³ **Eckhardt** 1937. Pp. 3, 5.

Kirik jagas keskajal maistele valitsejatele valitsemisõigust, oli Euroopa kõrgeimaks kohtunikuks²⁴, kel oli võim anda ja võtta impeeriume, kuningriike, vürstiriike, maakondi ja omandit²⁵, heitis tema korraldusi mittejärgivaid valitsejaid kirikust välja või vabastas nende alamaid kuuletumiskohustusest²⁶.

Paavstid kogusid ka makse (tribuuti) maistelt valitsejalt, kellele nad olid kas krooni andnud või kes olid paavstilt kaitset otsides oma valitsemisalad paavsti lääniks kuulutanud. 12. sajandil maksid sel moel paavstile tribuuti Portugali kuningriik, mille paavst Aleksander III (1159–1181) oli 1179. aastal hertsog Alfonsole andnud, ja Poola valitseja Leszek (1194–1227), kes otsis kaitset keisri eest.²⁷ Paavstile tribuudi maksjate hulgas olid puhuti isegi Bulgaaria tsaar ja Englise kuningas.²⁸

Maised valitsejad vajasisid paavsti volitust ka uute maade ja alade alistamisel. Kõige kuulsam näide on paavst Aleksander VI (1492–1503), kes andis 1493. aastal Portugali ja Hispaania valitsejatele vast-avastatud Ameerika alad. Juba Aleksander II (1061–1073) andis aastal 1066 oma õnnistuse William Vallutaja (1066–1087) Inglismaa vallutusretkele²⁹, paavst Hadrianus IV (1154–1159) andis Englise kuningale Henry II-le (1154–89) õiguse vallutada Iirimaa³⁰ ning 15. sajandi paavstid volitasid Portugali valitsejaid alistama endale alasid Aafrikas ja Indias.³¹ Seejuures võis paavst õigustada isegi alistatud rahvaste orjastamist, vähemalt juhul, kui tegemist ei olnud kristlastega.³²

Rahvusvahelistes suhetes korraldas paavst riikidevahelist diplomaatiat ja oli riikidevaheliste lepingute vahendajaks³³. Seejuures ei jäänud paavstile üksnes formaalne roll, vaid talle oli jäetud ka õigus sõlmitud lepinguid kehtetuks kuulutada. Nii lubas paavst Julius II (1503–1513) Aragoni kuningal Fernando V-l (1479–1516) eirata kohustust, mis tal varasemate lepingute näol oli Prantsuse kuninga Louis XII (1498–1515) ees.³⁴ Et paavst kippus üsna tihti riikidevahelisi lepinguid tühistama, hakkasid valitsejad

²⁴ Paavsti kohtuvõim laienes kõigile kristlastele, s.t kõigile inimestele, kes olid kristlikult ristitud. *Ibid.* P. 4.

²⁵ **Sabine ja Thorson** 1973. P. 223.

²⁶ **Eckhardt** 1937. P. 3.

²⁷ *Ibid.* P. 6.

²⁸ *Ibid.* P. 7.

²⁹ *Ibid.* P. 11.

³⁰ *Ibid.* P. 12.

³¹ *Ibid.* P. 13.

³² 1452. aastal andis paavst Nicolaus V (1447–1455) Portugali kuningale Alfonso V-le (1438–1481) õiguse alistada ja teha oma orjadeks paganatest saratseenid ja teised uskmatud Kristuse vaenlased. *Ibid.*

³³ *Ibid.* Pp. 7, 8.

³⁴ *Ibid.* P. 10.

hiljem vormistama lepinguid selliselt, et paavst ei saaks lepingupooli tötusest vabastada.³⁵ Just sel põhjusel lisati ka Vestfaali rahulepingusse 1648. aastal klausel, et leping katoliiklike ja protestantlike vürstide vahel kehtib paavsti protestist sõltumata.³⁶

Paavstivõimu langus leidis aset tingimustes, kus oma võimu tugevdavad riigid (sh paavstiriigid) omavahel võimu pärast tuliselt võitlesid ja pidasid poliitilist võimu religioonist olulisemaks.³⁷ Nii juhtuski 16. sajandi alguses, et Saksamaal leviv luterlus ei koondanud enda vastu ülemaailmset katoliiklaste leeri, vaid Saksa-Rooma keiser Karl V (1519–1556) tegeles hoopis Prantsuse kuningavõimu ohjeldamisega ning paavstid tugevdasid oma maist võimu Itaalias.³⁸ Poliitilistel kaalutlustel sõlmisid 16. sajandil paavsti- või keisrivastaseid liite Türgi sultanitega isegi Prantsuse, Hispaania ja Austria katoliiklastest kuningad.³⁹

16. sajandi teisel poolel ei hoolinud maised riigid enam ka paavsti seisukohast uute maade vallutamisel. Koloniaalvalduste õigust, mille paavst oli andnud Portugalile ja Hispaaniale, ei eiranud mitte ainult protestantlikud riigid (Inglismaa, Holland, Rootsi ja Taani), vaid ka katoliiklik Prantsusmaa.⁴⁰

Kui varem kuulus ülim võim kirikule, siis nüüd soovisid seda maised valitsejad. Olles allutanud aadlite võimu, oli kuningate ja vürstide järgmiseks loogiliseks sammuks alistada ka kiriku võim.⁴¹ Inglise kuningas Henry VIII (1509–1547) allutas endale Inglismaa kiriku,⁴² kuid isegi katoliiklikul Prantsusmaal oli kuningate Louis XIII (1610–1643) ja Louis XIV (1643–1715) valitsemisajaks pea kogu kiriku tegevus kuningavõimule allutatud, riigivõimust puutumata jäid vaid usulise õpetusega seotud küsimused⁴³.

Maised riigid ei omandanud niimoodi mitte üksnes õigust korraldada ise omavahelisi suhteid, vaid nad allutasid enda võimule ka usuküsimused. Riigid võisid nüüd ilma kirikuga nõu pidamata teha nii maised kui ka vaimseid küsimusi puudutavaid otsuseid. Oluliseks verstapostiks sellises arengus oli Augsburgi usurahu (1555), millega tunnustati Saksamaa luterlike valitsejate seaduslikku õigust kiriku maadele ning iseenda ja oma alamate usulise kuuluvuse määramisele.⁴⁴ Igati arusaadavatel põhjustel mõistis

³⁵ *Ibid.* P. 10.

³⁶ *Ibid.* Pp. 10–11.

³⁷ *Ibid.* P. 29.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Türgiga tegi hiljem liidu ka Hispaania kuningas Felipe II. *Ibid.* P. 31.

⁴⁰ *Ibid.* P. 32.

⁴¹ *Ibid.* P. 20.

⁴² *Ibid.* P. 25.

⁴³ *Ibid.* Pp. 26, 27.

⁴⁴ *Ibid.* P. 34.

paavst Paulus IV (1555–1559) Augsburgi usurahu küll hukka, kuid tema sõnal ei olnud enam kaalu.

Uus rahvusvaheliste suhete süsteem kinnistus lõplikult Vestfaali rahu sõlmimisega, kus maised valitsejad (Saksa-Rooma keiser, Saksa vürstid, Prantsusmaa ja Rootsi kuningad) lahendasid omavahel ka kirikut ja usku puudutavaid poliitilisi küsimusi.⁴⁵

Uusaeg ja ideoloogiate ajastu – religioon allub poliitikale

Vestfaali rahuga kaotas paavst oma rahvusvahelise autoriteedi, kuid paavsti seisukohad jäid põhimõtteliselt muutumatuks kuni 20. sajandini. Kui näiteks Brandenburgi kuurvürst Frederick III lasi 1701. aastal enda määratud protestantlikel piiskoppidel end Preisimaa kuningaks õnnistada, protestis paavst ägedalt, sest ta leidis endiselt, et vaid tema kaudu võivad inimesed saada legitiimse õiguse kuningatroonile.⁴⁶

Paavstivõimu nõrgendas veelgi Püha Rooma keisririigi lõplik lagunemine (1806) ja Viini kongress (1815), mille tulemusena paavst kaotas suure osa sajandeid tema valduses olnud maistest valdustest.⁴⁷ 19. sajandil ei kutsunud Euroopa riigid enam isegi paavsti esindajaid rahvusvaheliste lepete sõlmimise juurde ning keeldusid ka Esimese maailmasõja ajal paavst Benedictus XV (1914–22) rahuvahendamise ettepanekutest.⁴⁸

17. sajandi keskpaigast alates riigivõim järjest tugevnes ning religiooni mõju ühiskonnas ja poliitikas vähenes. Religiooni hülgasid nii teaduslik kui ka poliitiline mõtlemine (sh rahvusvaheliste suhete teooria). Riikidevahelistes suhetes arvati, et religiooni sekkumine poliitikasse toob kaasa vaid inkvisitsioonid, ristisõjad, pogrommid ja ususõjad.⁴⁹ Et vältida 16. ja 17. sajandi ususõdade ajastu kordumist, otsustati Vestfaali rahust alates, et religioon ei tohi enam sekkuda riikidevahelistesse suhetesse.

18. ja 19. sajandil jõuti arusaamani, et religioon taandub ka teaduse ja ratsionaalse mõtlemise ees ning inimkond tervikuna hakkab jõudma ajastusse, kus nii inimsuhted kui ka riikidevahelised suhted põhinevad

⁴⁵ *Ibid.* P. 33.

⁴⁶ *Ibid.* Pp. 213–214.

⁴⁷ *Ibid.* Pp. 225–226.

⁴⁸ *Ibid.* Pp. 237, 241.

⁴⁹ **Appleby, R. S.** 2000. *The Ambivalence of the Sacred: religion, violence & reconciliation.* Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield. P. 2. [Edaspidi *Appleby 2000*]

mõistuspärastel reeglitel ja seadustel⁵⁰, mitte usul ega ilmutusel. Religioonist vabanema hakkas ka haridus ja demokraatiale üleminev riigisisene poliitika.

Erinevate vaatenurkade kohaselt järeldas enamik 18. ja 19. sajandi suuremaid mõtlejaid – Auguste Comte, Emile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Karl Marx, Friedrich Nietzsche ja mitmed teised –, et religiooni mõju maailmas väheneb, kuni lõpuks kaob sootuks.⁵¹ Üheks näiteks religiooni allajäämisest mõistusele oli sekulaarsete ideoloogiate võidukäik 19. sajandil, need hakkasid peagi kujundama ja organiseerima ka riikidevahelisi suhteid.⁵² Veel kuni 20. sajandi keskpaigani püsis läänemaailmas valdavana arusaam, et ühiskonna areng eeldab sekulariseerumist⁵³, religioon on minevikust pärit ja vaid takistab ühiskonna arengut⁵⁴.

Kas religioon põhjustas ususõjad?

Rahvusvaheliste suhete teooria üheks alustalaks sai uskumus, et usu hülgame aitab vältida vägivaldsete ususõdade kordumist.⁵⁵ Selle uskumuse kohaselt põhjustab religioon poliitikasse sekkudes juba loomupäraselt sõda, sallimatust, mässe ja riikidevahelise korra kokkuvarisemist. Scott Thomas on nimetanud sellist uskumust poliitiliseks müüdiks.⁵⁶ Uskudes, et religioon põhjustab loomupäraselt sõda, sallimatust ja mässe, kujutatakse ette, et vastanduvad pooled lähevad konflikti ainuüksi usuliste ideede pärast, ehk sõda leiab aset puhtalt usulistel põhjustel. Tegelikuses ei toimunud aga puhtalt usulistel põhjustel ei ristsõjad ega ka 16. ja 17. sajandi ususõjad. Eriti viimaste puhul oli oluline osa poliitilistel põhjustel, sest see oli aeg, mil maised valitsejad olid muutunud sõltumatuks kiriku ülemvõimust ning asunud oma riigi territooriumil isegi usuküsimusi kontrollima.

Kui ka veel tänapäeval põhjendatakse vajadust hoida religiooni maailmapoliitikast eemal väitega, et nii hoitakse ära ususõdade kordumist,

⁵⁰ **Huntington, S. P.** 2001. The Religious Factor in World Politics. — Religion und Politik. Ed. D. Ruloff. Zürich: Rüegger. P.147. [Edaspidi *Huntington 2001*]

⁵¹ **Fox, J.** 2001. Religion as an Overlooked Element of International Relations. — International Studies Review, 3. P. 54. [Edaspidi *Fox 2001*] **Fox, J.; Sandler, S.** 2004. Bringing Religion into International Relations. New York: Palgrave Macmillan. P. 10. [Edaspidi *Fox ja Sandler 2004*]

⁵² **Huntington** 2001. P. 148.

⁵³ **Fox ja Sandler** 2004. P. 10.

⁵⁴ **Huntington** 2001. P. 147.

⁵⁵ **Fox** 2001. Pp. 54–55.

⁵⁶ **Thomas, S. M.** 2005. The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century. New York: Palgrave. P. 22. [Edaspidi *Thomas 2005*]

peaks siiski arvestama, et nüüdisajal mõeldakse religioonist ja usust sootuks teistmoodi kui toona. Läänemaailmas tähendab religioon midagi, mida inimene oma vabast tahtest ise valib. Inimene ise otsustab, millist usulist õpetust ta järgib. On väga inimlik mõelda, et inimesed on kogu ajaloo vältel elanud ja uskunud täpselt samamoodi, nagu seda tänapäeval tehakse, kuid religiooni (nagu ka Jumala, ateismi jt religiooniga seotud mõistete) sisuline tähendus on ajas olnud muutuv.⁵⁷

Keskajal ei seostunud religioon inimestele nende valikuvabadusega, tähendas kuulumist kristlikku kogukonda ja kirikusse.⁵⁸ Enne reformatsiooni oli kogu Euroopa suur kristlik kontinent ja Euroopa rahvad üks kristlaste kogukond. Seetõttu oli paavstil autoriteeti ka üle kogu Euroopa.

Reformatsiooni-aegsed usudõjad olid esimeseks sammuks üleminekul kogukondlikult religiooni mõistmiselt valikulisele, kus esimesteks valikutegijateks olid maised valitsejad. Oma alamatele ei jätnud nad seejuures kuigi palju valikuid. Usulise valiku vabadus hakkas riikide kodanikele laienema alles järgnenud sajanditel. Tänapäeval on meie jaoks norm, et usk on inimese vaba valik, kuid see ei olnud läänemaailmas nii viis sajandit tagasi ega pruugi olla mitmel pool maailmas ka praegu.⁵⁹ Küsimus ei ole seejuures mitte inimõiguste ja usuvabaduse olemasolus või eiramises, vaid selles, kuidas inimesed ise religiooni mõtestavad ning mida religioon nende jaoks tähendab: kas nad näevad selles oma vaba valikut või seostavad religiooni kogukondliku kuuluvuse enesestmõistetava osana?

Ka on ilmne, et Vestfaali rahu tulemusena maie valitsuse usuline sundus ja kontroll mitte ei vähenenud, vaid kasvas. Riigid leppisid üksnes kokku, et nad ei sekku teiste riikide usuaasjadesse ning on sõltumatud Rooma paavstist.⁶⁰ Kui usudõdade ajastul toimus veel mingilgi kujul võimude lahusus ning vastastikune võimu piiramine kiriku ja riigi vahel, siis usudõdadejärgsel ajastul kuulus ainuvõim ilma igasuguse lahutamiseta absoluutsele monarhiale. Et vägivaldsed sõjad jätkusid ka hiljem, võis argument religiooni laastavast mõjust olla vaid kiriku võimu neutraliseerimise vahendiks.

Kui usudõdu seostatakse äärmusliku vägivallega, siis tasub seda väidet kontrollida ning võrrelda sõdade vägivaldsuse taset enne ja pärast Vestfaali rahu. Pime keskaeg võib seostuda küll inkvisitsiooni ja ristisõdadega, kuid nii võib jääda kahe silma vahele, et kolmesaja-aastase inkvisitsiooni käigus

⁵⁷ Ühe põlvkonna arusaam usust, sh väited nagu “mina usun Jumalat” või “mina olen ateist” võivad olla mõttetus või sootuks teistsuguse sisuga mõne teise põlvkonna jaoks. Usul kui sellisel ei ole objektiivset tähendust ja mõtet, ta omandab tähenduse ühiskondlikus kontekstis. **Armstrong** 2000. P. 4.

⁵⁸ **Thomas** 2005. P. 24.

⁵⁹ *Ibid.* P. 35.

⁶⁰ *Ibid.* P. 26.

hukkus vähem inimesi kui “mõnel üksikul pärestlõunal Stalini terrori-aastastel või Hitleri koonduslaagrites”⁶¹.

Religiooni mõju kadumine

Kuivõrd religioonist sõltumatud on olnud riikidevahelised suhted möödunud sajanditel? Religioon kaotas möödunud sajanditel küll oma võimu poliitika üle, ent poliitikale allutatud kujul jäi ta riikidevahelises poliitikas ja poliitilistes konfliktides endiselt oluliseks. Euroopa riikide koloniaalvalduste laienemist 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi esimesel poolel mõtestati ja õigustati kõige muu (nt vägevamate relvade, peenemate kommete, teistsuguse nahavärvi või kolju kuju) kõrval ka usuliselt.⁶² Usuline mõõde oli oluline nii Ameerika Ühendriikide kodusõjas kui ka Lõuna-Aafrika apartheidi režiimis, kus orjapidamise ja ka rassismi puhul otsisid usulist õigustust konfliktide mõlemad pooled.

Usulist mõõdet võib täheldada ka maailmasõdades. Tänapäeval ei pea me Esimest maailmasõda küll ususõjaks, kuid iseseisva Tšehhoslovakkia president aastatel 1920–1935 Thomas Masaryk (1850–1937) nimetas 1925. aastal Esimese maailmasõja vallandanud põhjuste hulgas ka ususõda “venelaste ja serblaste õigeusu, Austria katoliikluse, Saksamaa protestantismi ja prantslaste katoliikluse vahel”⁶³. Kui Masaryk nägi religioonis ühte Esimese maailmasõja üldistest põhjustest, siis Henry Atkinson on kirjeldanud religiooni olulisust Esimese Maailma lahingutegevuses aastal 1935 moel, mida me tänapäeval seostaks pigem usulis-poliitiliste äärmusrühmitustega: “Vastaspooltel olevad kristlased palusid Suures Sõjas⁶⁴ igatüki samalt Jumalalt⁶⁵ oma relvadele võitu ja oma rahvale edu. 1914–1918

⁶¹ **Neuhaus, R. J.** 1984. *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company. P. 94. [Edaspidi *Neuhaus 1984*]

⁶² **Appleby** 2000. P. 2; **Dawson, C.** 1935. *Religion and the Modern State*. London: Sheed & Ward. P. 103. [Edaspidi *Dawson 1935*]

⁶³ **Masaryk, T. G.** 1925. *Reflections on the Question of War Guilt*. — *Foreign Affairs*, 4. P. 530.

⁶⁴ Aastal 1935 polnud veel põhjust nimetada 1914–1918 toimunud sõda Esimeseks maailmasõjaks.

⁶⁵ Olukord muutub palju keerulisemaks (kui mitte lausa absurdseks), kui mõelda, et üksteisega sõdivad õigeusklikud, katoliiklased ja protestandid paluvad ja järgivad sama Jumalat.

kuulutasid kirikud igas riigis patriotismi ja pühendumist ühisele üritusele. /.../ surm lahinguväljal ülendas märtri”⁶⁶

Kui mõista religiooni funktsionaalselt, siis ideoloogiate ülevõimu ajastul religioon mitte ei kadunud ühiskonnast⁶⁷, vaid ideoloogiad lihtsalt võtsid religiooni rolli üle. Ideoloogiate kõrgaja – 20. sajandi keskpaiga – maailma poliitikat domineerinud kommunismil ja natsionaalsotsialismil oli religioonide tunnuseid, kuid nad täitsid ka religiooni ühiskondlikke funktsioone. Eric Voegelini väitel olid kommunism ja fašism kristlike traditsioonide asemele tulnud poliitilised religioonid, mis tõid usuliste õpetuste kohale oma teaduslikud maailmavaated: teadusliku sotsialismi ja teadusliku rassiteooria.⁶⁸ Traditsioonilist religiooni võib oma ühiskondliku funktsiooni poolest asendada isegi liberaalne sekulaarne maailmavaade, mis äärmuslikul kujul⁶⁹ ei erine kuigi palju usulisest fundamentalismist.

Ideoloogiate ajastul ei kadunud maailmapoliitikast päriselt ka traditsiooniline religioon. Christopher Dawson kirjutas ideoloogiate kõrgajal – aastal 1935, mil ideoloogiate suurimad kuriteod olid tegemata ja osa neist veel avalikkuses teadmata –, et kommunism on usklise seas ülimalt populaarne oma “ususarnase loomuse” tõttu, natsionaalsotsialistide kõige innukamad toetajad Saksamaal pärinevad luterlaste hulgast ning nii Inglismaal kui ka Ameerika Ühendriikides pole ükski poliitiline suunamuutus võimalik ilma “usulise arvamuse toetuse või usulise idealismita”.⁷⁰

Mainitud põhjustel oleks liialdus väita, justkui religioon oleks päris kadunud rahvusvahelistest suhetest, kuid vahepeal oli siiski pikk periood, mil rahvusvahelistel suhetel oli religiooniga vähem kokkupuuteid kui keskajal või viimastel aastakümnetel. Nii väitis ka Christopher Dawson

⁶⁶ **Atkinson, H. A.** 1932. Religion as a Cause of War. — The Causes of War: Economic, Industrial, Racial, Religious, Scientific, and Political. Ed. A. Porritt. Ed. London: Macmillan. P. 115. [Edaspidi *Atkinson 1932*]

⁶⁷ Kui religiooni mõista tema ühiskondliku funktsiooni kaudu ja eeldada Emile Durkheimi kombel, et religioon on ühiskonna olemasolu eelduseks, ei tekigi küsimust, kas ja kuidas religioonil ühiskonnas mõju on. Religiooni olemasolu ja religiooni “kogus” ühiskonnas on juba eeldusena konstantne. Küsimus on vaid selles, millised uskumused sellel ajahetkel religiooni funktsiooni täidavad. Just selles vaimus väidab näiteks Dieter Ruloff, et maailmapoliitikas on kogu aeg olnud teatav religiooni kohalolek, mistõttu ei saa religiooni tagasitulekust üldse rääkida. **Ruloff, D.** 2001. Einleitung: Rückkehr der Religion in die Politik? — Religion und Politik. Ed. D. Ruloff. Zürich: Rüegger. P. 10. [Edaspidi *Ruloff 2001*]

⁶⁸ **Voegelin, E.** 2000. The Political Religions. — Modernity without Restraint. Ed. M. Henningsen. Columbia: University of Missouri Press. P. 60.

⁶⁹ Ernest Gellner on äärmuslikku liberaalset ja sekulaarset maailmavaadet nimetanud ratsionaalseks fundamentalismiks. **Gellner, E.** 1992. Postmodernism, Reason and Religion. New York: Routledge. Pp. 1–2.

⁷⁰ **Dawson** 1935. P. 102.

1935. aastal, et usklikud tegelesid toona poliitiliste ja sotsiaalsete probleemidega palju rohkem kui sajand varem just sellepärast, et 19. sajandi “inimesed uskusid, et nende tsivilisatsioon oli kõige laiemas mõttes kristlik”⁷¹, 1935. aastal see aga nii enesestmõistetav enam ei olnud. Tolleks ajahetkeks olid ühiskond, poliitika ja riikidevahelised suhted üsna olulisel määral sekulariseerunud. Religioon oli kadunud eelkõige rahvusvaheliste suhete mõtestamisest.

Ka tunnistasid religiooni teatud “äraolekut” maailmapoliitikast maailmasõdade tulemusel tekkinud kommunistlikud riigid (Nõukogude Liit, Hiina Rahvavabariik jt) või sekulaarsed riigid, näiteks Iisrael, India või Türgi. 20. sajandi teisel poolel on aga toimunud religiooni tagasitulek (või vähemalt varasema religioonita poliitika hülgamine) enamikus mainitud riikidest.

Protsesse, mille käigus on viimase poolesaja aasta jooksul kasvanud nii religiooni olulisus siseriiklikus poliitikas⁷² kui ka rahvusvahelistes konfliktides⁷³, on nimetatud maailma desekulariseerumiseks⁷⁴ ja religiooni peaaegu globaalseks tagasitulekuks⁷⁵.

Religiooni tagasituleku peamiste verstaapostidena on nimetatud sekulaarse arabismi lipu alla koondunud araabia maade lüüasaamist 1967. aasta Kuuepäevasõjas Iisraeliga, mille järel ägenesid usulis-poliitilised liikumised araabia maades, Iraani 1979. aasta islamirevolutsiooni, katoliikliku solidaarsusliikumise mõju kommunistlikus Poolas, Nõukogude Liidu kokkuvarisemist ja 11. septembri 2001 terrorirünnakuid.⁷⁶

Sellised muutused toimusid juba 1980. aastatel. Huston Smith nimetas aastal 1987 religiooni tagasituleku tunnustena katoliiklikku vabastusteoloogiat⁷⁷ Ladina-Ameerikas, kristlikke uusparempoolseid ning ägenenud usulis-poliitilisi debatte abordi, maailma loomise ja tuumasõjavastasuse üle

⁷¹ *Ibid.* P. 103.

⁷² **Thomas** 2005. P. 26.

⁷³ **Fox, J.** 2004. The Rise of Religious Nationalism and Conflict: Ethnic Conflict and Revolutionary Wars, 1945–2001. — *Journal of Peace Research*, 6. Pp. 715–731.

⁷⁴ **Hatzopoulos, P.; Petito, F.** 2003. The Return from Exile: An Introduction – Religion in international relations: the return from exile. Eds. F. Petito, P. Hatzopoulos. New York: Palgrave Macmillan. P. 3.

⁷⁵ **Thomas** 2005. P. 27. Peaaegu globaalseks nimetab Samuel Huntington religiooni tagasitulekut Lääne-Euroopa pärast, kus sellist muutust pole täheldatud. (**Huntington** 2001. P. 148.)

⁷⁶ **Thomas** 2005. P. 1.

⁷⁷ Vabastusteoloogia kõrgaeg algas 1960. aastatel, mil katoliku kirikus üle kogu Ladina-Ameerika levisid inimõiguste ja sotsiaalmajandusliku õigluse usulised ja ideoloogilised ideed. Tulemuseks oli vastasseis kiriku ja autoritaarse valitsuse vahel mitmes Ladina-Ameerika riigis.

Ameerika Ühendriikides, samuti religiooni mõju autoritaarsete režiimide kukutamisele mitmel pool maailmas⁷⁸.

Pärast külma sõda – religiooni tagasitulek

Nõukogude Liidu kokkuvarisemisega ei lõppenud mitte ainult külm sõda. Mõni kümnend varem oli lõppenud ka Euroopa riikide koloniaalvalduste ajastu. Kui veel 1960. aastateni oli mitmetel Euroopa riikidel kolooniaid Aasias ja Aafrikas, siis tol ajal mõtestati ka maailma riike arengumaade ja arenenud riikidena, kus viimased olid esimestele eeskujuks, mida järgida. Just lääneriikide eeskuju innustas pärast Teist maailmasõda iseseisvunud riike esialgu looma sekulaarseid riike ja ühiskondi, kuid pärast külma sõda on lagunenud ka sellised ettekujutused. Tänapäeval räägitakse pigem mitmekultuurilisusest ja kultuurispetsiifilistest arenguvõimalustest⁷⁹ ehk ühiskonna ja majanduse arengust kooskõlas kohaliku kultuuripärandi ja usulise traditsiooniga⁸⁰.

Religioon on aegade jooksul toiminud ühena poliitilise legitiimsuse allikatest⁸¹ – võib-olla just sellepärast oli maistel valitsustel vaja Vestfaali lepinguga religiooni ohjeldada – ning võib ka tänapäeval valitsusi toetada või kukutada, õigustada sõda või rahu, dialoogi või konflikti⁸². Kui religiooni aseained on suurest poliitikast taandumas, on mõistetav, et religioonist on taas saamas üks oluline legitiimsuse allikas.

Religiooni poolt tagatava poliitilise legitiimsuse puhul on aga nüüdisajal olukord keerulisem kui varem, sest religioon on tulnud tagasi maailma poliitikasse mitmepalgelisena paljude eestkõnelejate ja usulis-poliitiliste

⁷⁸ **Smith, H.** 1987. Introduction: Does Spirit Matter? The Worldwide Impact of Religion on Contemporary Politics. — Spirit Matters: The Worldwide Impact of Religion on Contemporary Politics. Ed. R. L. Rubenstein. New York: Paragon House Publishers. P. x.

⁷⁹ Scott Thomas on nimetanud ühe põhjusena, miks religioon on tänapäeval poliitika olulisem kui varem, erinevate maade ja rahvaste soovi arendada oma ühiskonda, majandust ja riiki kooskõlas oma kultuuri ja traditsioonidega. **Thomas** 2005. P. 43.

⁸⁰ *Ibid.* P. 11. Ka Samuel Huntingtoni tsivilisatsioonide kokkupõrke teesi üks väide ütleb, et majandusliku, poliitilise ja militaarse võimsuse arenedes hakkavad mitmelääneriigid üha rohkem tunnustama oma kultuurilisi väärtusi ning kõrvale heitma väärtusi, mida Lääs neile peale surub. **Huntington** 1999. Lk 32.

⁸¹ Religioon, uskumused ja usulised sümbolid on olnud legitiimsuse allikateks kogu inimajaloo vältel alates primitiivsetest ühiskondadest kuni tänapäeva liberaal-demokraatlike ühiskondadeni. Vt **Lewellen, T. C.** 1992. Political Anthropology. An Introduction. London: Bergin & Garvey. Pp. 69–81.

⁸² **Fox ja Sandler** 2004. P. 4.

liikumiste kaudu. Tänapäeval pole enam küsimus selles, milline on kristluse või islami, katoliikluse või luterluse poliitiline seisukoht, vaid milline seisukoht ja milline liikumine nende usutraditsioonide teatud piirkondades ja küsimustes domineerib.

Ajastu märgiks on seniolematu usuliste liikumiste ja organisatsioonide paljusus. Rohkem kui kunagi varem tuleb tänapäeval Richard Neuhausi kombel küsida: “Kui keegi ütleb, et religioon mõjutab avalikku poliitikat, siis kerkib küsimus, kelle religioon. Kui keegi arvab, et ühiskond on mingis mõttes kristlik ühiskond, kerkib küsimus, kelle kristlus”.⁸³

Viimase 15 aasta rahvusvahelised sündmused, iseäranis 11. septembri 2001 terrorirünnakud, pole toonud kaasa mitte suunamuutust üldistes tendentsides – kui võtta arvesse, et sekulaarsete identiteetide, ideoloogiate ja liikumiste osakaal on vähem või rohkem taandunud juba umbes pool sajandit⁸⁴ –, küll aga on läänemaailmas viimastel aastatel oluliselt muutunud suhtumine religiooni ja rahvusvahelistesse suhetesse.

Seejuures tõsiselt järele mõtlema ei pannud 11. september 2001 mitte niivõrd seniolematult suure ohvrite arvu, vaid rünnaku sihtmärgi poolest. Noam Chomsky väitel šokeeris toonane rünnak eelkõige sellepärast, et esimest korda pärast 1812. aastat rünnati Ameerika Ühendriikide territooriumi.⁸⁵ Ka eurooplaste jaoks tekitas Chomsky hinnangul meeolehämi just rünnaku sihtmärk: “Kuigi Euroopa riigid on oma varasemas ajaloos vallutanud suure osa maailmast ja seda vägagi julmalt, pole neid peaaegu kunagi rünnanud välisvaenlane. India ei ole rünnanud kunagi Inglismaad, Kongo Belgiat, Etioopia Itaaliat ega Alžeeria Prantsusmaad”.⁸⁶

Pärast terrorirünnakuid Ameerika Ühendriikidele 11. septembril 2001⁸⁷, Hispaaniale 11. märtsil 2004⁸⁸ ja Suurbritanniale 7. juulil 2005⁸⁹ on seega põhjust tõsiselt järele mõelda, kuidas ja kuivõrd on religioon seotud rahvusvahelise terrorismi ja rahvusvaheliste suhetega. Nagu mitmeid kordi

⁸³ **Neuhaus** 1984. P. 21.

⁸⁴ Samuel Huntington on väitnud, et maailma poliitikas on vähenenud sekulaarsete identiteetide ning kasvanud usuliste identiteetide mõju. **Huntington** 2001. P. 149.

⁸⁵ **Chomsky, N.** 2001. September 11. Crows Nest: Allen & Unwin. Pp. 11–12. [Edaspidi **Chomsky** 2001] Rünnakud Pearl Harborile 1941. aastal ei lähe Chomsky hinnangul arvesse, sest toonase USA jaoks oli tegemist kauge te koloniaal territooriumitega.

⁸⁶ *Ibid.* P.12.

⁸⁷ Terrorirünnakus Ameerika Ühendriikide vastu hukkus umbes 3000 inimest.

⁸⁸ Suurimas Teise maailmasõja järgse Hispaania vastu korraldatud rünnakus hukkus 192 inimest ja sai haavata üle 2000 inimest.

⁸⁹ Kolmes pommirünnakus Londoni metroodele ja ühes pommirünnakus ühisbussile hukkus 52 inimest ja sai vigastada üle 700 inimest.

varem ja samas nagu ei kunagi enne, on põhjust küsida: kas religioonist poliitikas võib olla üldse midagi head?

Religiooni rolli mõtestamine rahvusvahelistes suhetes

Lähenedes religiooni seostele rahvusvahelise konfliktiga jagunevad tänapäeval üldjoontes neljaks.

1. *Religioon ei mõjuta rahvusvahelist poliitikat.* Sellise suhtumise kohaselt ei ole religioon ei konfliktide põhjus ega ka lahendus, samuti ei ole religioon oluline konfliktipoolte tegevuse mõistmiseks. Nii nähakse 11. septembri 2001 terrorirünnakute⁹⁰, usulise fundamentalismi või usulise terrorismi põhjusi majanduses ja poliitikas, mitte kultuuris või religioonis⁹¹.

Kindlasti on maailmapoliitikas sündmusi, liikumisi ja konflikte, mille puhul ei ole vajadust otsida usulisi põhjusi või arvestada usulise mõõtmega. Päris ilma religioonita ei saa mõista siiski 1979. aasta islamirevolutsiooni Iraanis, 1980. aastate Hezbollahi enesetapurünnakuid Liibanonis, islamistide ja Al-Qaeda pöördumist USA vastu 1990. aastate alguses ning ka 11. septembri 2001 terrorirünnakuid. Religiooni välistav lähenemine mitte ainult ei ennustanud ühtegi mainitud sündmust, vaid selle kohaselt selliseid sündmusi ei oleks pidanud üldse juhtumagi. Selliste sündmuste üle on enamasti hakatud põhjalikumalt mõtlema alles tagantjärele. Küsimus ei ole vaid konfliktide õiges mõistmises, vaid ka poliitilistes ebaõnnestumistes, mida usulise mõõtmega eiramine kaasa võib tuua. Näiteks USAle on usulise mõõtmega mittemõistmine põhjustanud ebaõnnestumisi külma sõja aegses Iraanis ja Liibanonis⁹² ning viimastel aastatel ka Iraagis ja Afganistanis⁹³.

Õpikunäiteks kujunenud Iraani islamirevolutsiooni ei pidanud ju üldse sündima, sest USA poolt toetatud Iraani šahh moderniseeris riiki ning moderniseerumisteooria kohaselt pidi sellega kaasnema sekulariseerumine⁹⁴, mitte usuline opositsioon, mis võidab rahva enamuse toetuse ja võtab üle võimu Iraanis⁹⁵. Iraani puhul ei sobinud ratsionaalsust ja majanduslikku

⁹⁰ **Thomas** 2005. P. 8.

⁹¹ *Ibid.* P. 62.

⁹² **Johnston, D.** 2003. Introduction: Realpolitik Expanded. — Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik. Ed. D. Johnston. Oxford: Oxford University Press. P. 4. [Edaspidi **Johnston** 2003]

⁹³ **Wellman, D. J.** 2004. Sustainable Diplomacy: Ecology, Religion, and Ethics in Muslim-Christian Relations. New York: Palgrave. P. 19. [Edaspidi **Wellman** 2004]

⁹⁴ **Thomas** 2005. Pp. 1, 2.

⁹⁵ **Wellman** 2004. P. 20.

omahuvi eeldavate lähenemistega⁹⁶ kuidagi kokku ka “sõja jätkamine Iraagiga ajal, kui sellest enam mingit kasu ei olnud”⁹⁷ ning surmaotsus Salman Rushdie’le⁹⁸ “ajal, mil Iraan vajas hädasti investeringuid lääneriikidelt”⁹⁹.

Vahepeal on mitu aastakümnet möödunud ja mitmed protsessid paistavad tagantjärele selgemalt, kuid Scott Thomas on väitnud, et ka vahetult pärast Iraani islamirevolutsiooni algust “ei mõeldud Läänes sellest kui usulisest reaktsioonist ühiskonna ja valitsemise läänestumisele ja moderniseerumisele. Ikka arvati, et revolutsiooni peamised põhjused olid poliitilised ja majanduslikud või et tegemist oli sotsiaalse opositsiooniga šahhi autoritaarsele valitsemisele”.¹⁰⁰

Nõukogude Liidu lagunemine pole ehk niivõrd mustvalge näide, kuid ka sel juhul oleks liialdus arvata, et Moskva ei reageerinud rahutustele 1980. aasta Poolas samamoodi nagu 1968. aastal Tšehhoslovakkias või 1956. aastal Ungaris ainuüksi sellepärast, et “võidurelvastumine oli viinud Nõukogude Liidu pankrotti”.¹⁰¹ Majanduslikud põhjused üksi ei seleta ka 11. septembri 2001 terrorirünnakut, sest selle teostajad ei olnud ei vaestest riikidest ega ka ise vaesed.¹⁰² Nii Nõukogude Liidu lagunemise kui ka 11. septembri rünnakute puhul oli kindlasti olemas usuline mõõde.

Liialdusi tuleks aga vältida ka usulise mõõtme toonitamisel. Just sellisena kõlab Timothy Garton Ashi väide, et ilma paavst Johannes Paulus II visiidita oma kodumaale aastal 1979 poleks ka Nõukogude Liit kokku varisenud.¹⁰³

2. Religioon on küll konfliktiga seotud, kuid seda moonutatud kujul. Religioonid on olemuslikult head, konfliktid on seotud usulise fundamentalismi ja äärmuslusega. Usutakse, et ükski usu nimel tehtud või usuliselt õigustatud vägivallategu pole tegelikult kooskõlas vastava usutraditsiooni

⁹⁶ **Thomas** 2005. P. 74.

⁹⁷ Aastatel 1980–1988 toimus Iraani ja Iraagi vahel sõda, mis nõudis kokku umbes miljon inimelu, hukkunutest umbes 750 000 olid iraanlased.

⁹⁸ 1989. aastal pani Iraani usujuht ajatolla Khomeini välja 3 miljoni dollari suuruse preemia raamatu “Saatanlikud värsid” autori Salman Rushdie’ tapmise eest.

⁹⁹ **Wellman** 2004. P. 20.

¹⁰⁰ **Thomas** 2005. P. 2.

¹⁰¹ *Ibid.* P. 4.

¹⁰² *Ibid.* P. 9.

¹⁰³ Inglise ajaloolane Timothy Garton Ash väidab, et paavsti visiit Poola aastal 1979 oli murdepunktiks, millest alates hakkas külma sõja aegne vastandumine Euroopas kaduma. Ash kirjutab pärast paavst Johannes Paulus II surma: “Ilma paavstita poleks olnud Solidaarsusrevolutsiooni 1980. aasta Poolas, ilma solidaarsusliikumiseteta poleks toimunud Gorbatšovi ajal Nõukogude Liidu poliitika muutust Ida-Euroopas, ilma milleta poleks 1989. aasta revolutsioonid olnud võimalikud.” **Ash, T. G.** 2005. *The First World Leader*. — *Guardian*, 4.4.

olemusega. Osama bin Ladenist ei saa teha mingeid järeldusi tõelise moslemi kohta, samamoodi nagu Hitler polnud õige kristlane, ehkki ta suri katoliku kiriku liikmena. Kõik maailmareligioonid kuulutavad rahu ning terroristid ja äärmuslased vaid moonutavad usulist traditsiooni ja õpetust selleks, et varjata oma tegelikke, mitteusulisi eesmärke. Probleemid on vägagi maised ja pole usuga seotud (globaalne ebavõrdsus, vaesus, autoritaarsed valitsused, korrupsioon jms).¹⁰⁴

Šveitsi teoloog Hans Küng on sellest vaimust kantuna kutsunud üles edendama religioonidevahelist dialoogi ning on pakkunud Huntingtoni tsivilisatsioonide kokkupõrke paradigma asemele globaalse eetika paradigmat. Maailmareligioonide esindajad võiksid tema arvates leppida kokku globaalse eetika miinimumnormides¹⁰⁵, mis on kooskõlas maailmareligioonide olemusega. Neid norme edendades saab võtta usuliselt äärmusluselt igasuguse legitiimsuse aluse ja õigustuse. Konfliktidel ei ole Küngi arvates religiooniga mingit pistmist, konfliktid toimuvad territooriumite, loodusvarade, kaubanduse ja raha pärast.¹⁰⁶ Religiooni vaid kasutatakse ära.

Michael Ignatieff väidab, et igas religioonis on nii vägivalda õigustavaid kui ka hukkamõistavaid tekste ning usulised terroristirühmitused kasutavad ära esimesi ja ignoreerivad viimaseid. Tulemuseks on usulise traditsiooni eesmärgipärane kokkusobitamine terroristide eesmärkidega.¹⁰⁷ Ignatieff toob näiteks Osama bin Ladeni, kelle üleskutsed ameeriklaste ja juutide pühale sõjale on moonutanud džihaadi traditsiooni islamiusus.¹⁰⁸

Kui Ignatieffi lähenemise kohaselt teatud usugrupid moonutavad religiooni ratsionaalselt ja eesmärgipäraselt, on “halva” usutraditsiooni (või usulise fundamentalismi) tekkepõhjusi nähtud ka kultuurilises globaliseerumises.¹⁰⁹ Ehkki kultuurikonflikt võib olla globaalsete konfliktide taustaks, võib selline lähenemine vabastada konfliktipooli igasugusest vastutusest, sest konflikti põhjus on objektiivne.

¹⁰⁴ **Thomas** 2005. P. 8.

¹⁰⁵ Küng on sõnastanud globaalse eetika neli peamist normi: 1) pühendumine vägivalduse kultuurile; 2) solidaarsus ja õiglane majanduslik kord; 3) sallivus; 4) meeste ja naiste võrdsed õigused ja partnerlus. **Küng** 1998. P. 111; **Küng, H.** 2001. *Globale Religion oder Globales Weltethos? Überlegungen zur Globalisierungsproblematik aus Theologischer Sicht.* — Religion und Politik. Ed. D. Ruloff. Zürich: Rüegger. S. 144–145. [Edaspidi **Küng** 2001]

¹⁰⁶ **Küng** 2001. S. 134.

¹⁰⁷ **Ignatieff, M.** 2004. *The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror.* Princeton and Oxford: Princeton University Press. P. 123. [Edaspidi **Ignatieff** 2004]

¹⁰⁸ *Ibid.* P. 124.

¹⁰⁹ Globaalsete majanduslike protsesside ja usulise fundamentalismi seoste kohta vt **Barber, B.** 2006. *Džihaad McMaailma vastu.* Tallinn: Tänapäev.

Noam Chomsky sõnul vabastavad viited globaliseerumisele lääne-maailma justkui vastutusest nende tegude eest, mille pärast tegelikult Maa-ilma Kaubanduskeskust rünnati. Kas selle rünnaku põhjustas 1993. aastal globaliseerumisest ja kultuurilisest hegemooniast tulenev mure? Kas Egiptuse president Anwar Sadat mõrvati 20 aastat tagasi globaliseerumise pärast? Kas Ameerika toetatud afgaanid võitlesid Venemaaga Afganistanis või aastal 2001 Tšetšeenias globaliseerumise pärast?¹¹⁰ Igas konfliktis tuleb Chomsky hinnangul võtta arvesse mõlema poole head ja vead, mitte niivõrd otsida põhjusi objektiivsetest protsessidest: “Miski ei saa õigustada 11. septembri kuritegusid, kuid me saame mõelda USAst kui “süütust ohvrisk” ainult siis, kui me läheme kergema vastupanu teed ja ignoreerime USA ja tema liitlaste endi tegusid /.../.”¹¹¹

Kolmas usulise äärmusluse versioon ei näe sellel olulisi erinevusi võrreldes teiste liberaalse ühiskonna vastaste äärmuslike ja totalitaarsete ideoloogiatega. Usulised äärmuslased lihtsalt vihkavad liberaalset ja moodsat ühiskonda samamoodi nagu seda tegid “Tsaari-Venemaa kommunistid, Itaalia fašistid või Saksamaa natsid”¹¹². Fundamentalism on halb religioon, kuna pole kohanenud liberaalse ühiskonnaga.

Ent usuline fundamentalism ja usuline äärmuslus ei pruugi olla kõrvalekalle nüüdisajast ja vastureaktsioon tänapäeva ühiskonnale, vaid võib olla üheks viisiks, kuidas inimesed just praeguses ühiskonnas oma identiteedi leiavad.¹¹³ Usu taaselustumine tänapäeva maailmas ei väljendu ju mitte ainult usulises terrorismis ja fundamentalismis, vaid ka paljudes teistes uusususundites ja uutes usuliikumistes (nelipühi kirik, *new age* jt).¹¹⁴ Ühiskonna areng on seega vähemalt teatud määral põhjustanud uute usuliikumiste teket ning religiooni rolli suurenemist ühiskonnas ja poliitikas,¹¹⁵ mida võib võtta ka kui loomulikku arengut tõeliselt multikultuurse rahvusvahelise ühiskonna suunas¹¹⁶.

Mõiste *fundamentalism* kasutamine on üldse problemaatiline.¹¹⁷ Usuliseks fundamentalismiks on nimetatud nii Iraani revolutsiooni, kristlikke

¹¹⁰ Chomsky 2001. P. 30. Viidates bin Ladenit intervjuueerinud Robert Fiskile, kes on imestanud bin Ladeni nappide teadmiste üle maailmas toimuva kohta, ütleb Chomsky, et tõenäoliselt pole bin Laden globaliseerumisest midagi kuulnudki. *Ibid.* P. 32.

¹¹¹ *Ibid.* P. 35.

¹¹² Thomas 2005. P. 9.

¹¹³ Fox ja Sandler 2004. P. 13.

¹¹⁴ Thomas 2005. Pp. 10–11.

¹¹⁵ Fox ja Sandler 2004. P. 12.

¹¹⁶ Thomas 2005. P. 46.

¹¹⁷ Sarnane probleem seostub ka mõistega *terrorism*. Kuna puuduvad objektiivsed ja üheselt mõistetavad kriteeriumid, mille kohaselt saaks seda mõistet vaieldamatult

uusparempoolseid USAs kui ka hindu natsionalismi. Tegelikuses on nendel kolmel vähem ühist kui ühine nimetaja *usuline fundamentalism* seda arvata lubab¹¹⁸. Laialt levinud oletus, et usulisel fundamentalismil on sama tähendus kristluses, islamis ja judaismis, ei aita usulis-poliitiliste konfliktide põhjusi mitte alati mõista.¹¹⁹

3. *Tsivilisatsioonide kokkupõrge*. Samuel Huntingtoni tsivilisatsioonide kokkupõrke kohaselt leiavad külma sõja järgsed globaalsed vastasseisud aset tsivilisatsioonide vahel.¹²⁰ Huntingtoni väitel on tänapäeval just tsivilisatsioonid muutumas järjest olulisemaks, sest inimesed näevad ja kogevad reaalsust järjest enam, samastudes tsivilisatsiooniga, kuhu nad kuuluvad: “Lõpuks ei ole inimestele oluline mitte poliitiline ideoloogia või majanduslikud huvid. Usk ja perekond, veri ja uskumus on need, millega inimesed end samastavad, mille eest nad surevad ja võitlevad”.¹²¹

Religioon on tema sõnul küll mitmetes konfliktides üsna oluline, kuid üldisemalt on religioon oluline vaid ühena tsivilisatsiooni tunnustest. Kommenteerides 1990. aastate poliitilisi konflikte, ütles Huntington aastal 2001 järgmist: “Kas religioon on ise konflikti tuum? Mõnel puhul kahtlemata on. Kuid üldiselt tundub mulle, et religioon on lisatud dimensioon. /.../ Mitmed sõjad on alanud poliitiliste või territoriaalsete küsimuste pärast ning on aja jooksul omandanud usulise mõõtme”.¹²²

Religioonist räägib Huntington seetõttu kaudselt ja vägagi üldises tähenduses¹²³, mistõttu tema mõtteviisi kohaselt pole eespool mainitud liigitused heaks ja halvaks religiooniks kuigivõrd olulised. Kultuuride ja tsivilisatsioonide vahelised erinevused on fundamentaalsed ning need erinevused on ka globaalsete konfliktide taustaks.

teatud rühmituse, riigi või isiku puhul kasutada, on oht, et mõiste ise muutub omaette ideoloogiliseks relvaks.

¹¹⁸ **Thomas** 2005. P. 62.

¹¹⁹ **Burqat, F.** 2003. Veils and Obscuring Lenses. — *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*. Eds. J. L. Esposito, F. Burqat. London: Hurst & Company, 2003. P. 24.

¹²⁰ Samuel P. Huntington avaldas oma artikli “The Clash of Civilizations?” 1993. aastal ajakirjas *Foreign Affairs*. Eesti keeles on see artikkel paradoksaalsel kombel ilmunud ilma küsimärgita pealkirjas. **Huntington, S. P.** 1995. *Tsivilisatsioonide kokkupõrge*. — *Akadeemia*, 6. Lk 1205–1233.

¹²¹ **Huntington** 1993. P. 194.

¹²² **Cromartie, M.** 2005. *Religion, Culture, and International Conflict: A Conversation*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers. P. 4. [Edaspidi **Cromartie** 2005]

¹²³ Jonathan Fox ja Shmuel Sandler on isegi öelnud, et Huntington püüdis vältida religiooni mõistet oma tsivilisatsioonide kokkupõrke teoorias. **Fox ja Sandler** 2004. P. 6.

Kuigi Huntington on väitnud, et konfliktid puudutavad eelkõige moslemeid¹²⁴, ei pea ta seejuures põhjuseks otseselt islami loomust, koraani või traditsioonilisi islamiõpetusi, vaid reaktsiooni ebaõnnestunud moderniseerumisele, pluralismi, vabaduse ja avatud poliitika puudumist enamikus islami ühiskondades¹²⁵. Probleem on seega islami tsivilisatsioonis üldiselt¹²⁶.

Kõige levinum kriitika Huntingtoni aadressil ütleb, et tema negatiivne ettekujutus maailmapoliitikast juba iseenesest soodustab konflikte ja mõtlema peaks "positiivselt". Kui Huntingtoni tsivilisatsioonide kokkupõrke käsitus on ainus, mida me maailma kultuuridest ja religioonidest teame, on loomulikult oht jätta tähele panemata miljardid rahumeelsed kristlased, moslemid ja hindud. Kuid Huntington ise väidab, et just tsivilisatsioonide kokkupõrke teesiga arvestamine aitab adekvaatselt maailmapoliitikat mõista ja halvimat vältida. Ta viitab külma sõja 1950. ja 1960. aastate paradigmale, mille kohaselt tuumasõda USA ja NSVLi vahel pidi olema peaaegu vältimatu, kuid tuumasõda ei toimunud just sellepärast, et inimesed võtsid seda ennustust tõsiselt.¹²⁷ Konfliktid ei teki seega mitte tulevikuennustustest, vaid sellest, kuidas nendesse suhtutakse. Sarnasusi külma sõja alguse ja uue maailmakorra alguse vahel 1990. aastatel on veel teisigi.

Kaks aastat pärast külma sõja lõppu kirjutas Samuel Huntington tsivilisatsioonide kokkupõrke teesi, mis hoiatas inimkonda peamiselt lääne ja islami konflikti eest. Kaks aastat pärast Teise maailmasõja lõppu, aastal 1947, kirjutas Arnold Toynbee peaaegu samamoodi eesseisvast külmast sõjast lääne ja kommunismi vahel: "Mitu sajandit enne seda, kui kommunismist üldse midagi kuuldi, leidsid meie esivanemad endale kolli islamis. Veel kuueteistkümnendal sajandil inspireeris islam samal määral hüsteeriat lääne inimeste südames, nagu kommunism seda kahekümnendal sajandil teeb, ning seda olemuslikult samadel põhjustel. Nagu kommunism, nii oli ka islam läänevastane liikumine, mis oli samas ka hereetiline versioon lääne enda usust; ja nagu kommunism, tarvitas ka islam just vaimu mõõka, mille vastu materiaalsed relvad ei pakkunud kaitset"¹²⁸.

Huntingtoni teesi paikapidavust ja kriitikute väiteid põhjalikult uurinud Jonathan Fox ja Shmuel Sandler on leidnud, et Huntingtoni ei kritiseerita valdavalt mitte sellepärast, et ta räägib religioonist poliitilistes konflikti-

¹²⁴ Aastal 2000 olid maailma 32 relvastatud konfliktist 23s vähemalt üheks pooleks moslemid. **Cromartie** 2005. P. 5.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ **Senghaas, D.** 2002. *The Clash within Civilizations: Coming to Terms with Cultural Conflicts*. London: Routledge. P. 72. [Edaspidi **Senghaas** 2002]

¹²⁷ **Cromartie** 2005. Pp. 10–11.

¹²⁸ **Toynbee, A. J.** 1947. *The Present Point in History*, 1. P. 191.

des.¹²⁹ Kui lähtepunktiks oleks otseselt usuline konflikt, mitte tsivilisatsioonide vastasseis, oleks kriitikaks põhjust isegi vähem.¹³⁰

4. *Sekulaarse riigi ja religiooni kokkupõrge.* Selle lähenemise kohaselt ei seisne probleem mitte “heas” või “halvas” religioonis, vaid konfliktis riigi ja religiooni vahel. Leitakse, et kõige sagedamini ei teki usulis-poliitilised konfliktid mitte erinevate usukogukondade vahel, vaid just sekulaarse riigi ja usukogukonna vahel.¹³¹ See võib välja paista küll riigi ja religiooni eraldatust ignoreeriva “halva religiooni”¹³² konfliktina nüüdisaegse riigiga, kuid tegelikkuses on sel konfliktil kaks poolt ning ühtmoodi fundamentalistlikud võivad olla mõlemad. Läänemaailmas pannakse sekulaarset fundamentalismi tähele märksa vähem kui usulist fundamentalismi, kuid mõnel sekularistil võib olla samavõrd irratsionaalne viha religiooni suhtes kui mõnel usklikul on sekulaarse riigi suhtes.¹³³

Mark Juergensmeyer näeb peamise pingeväljana vastandumist usulise ja sekulaarse ühiskonna ja riigi mõtestamise vahel. Tema külma sõja järgsete konfliktide paradigma kohaselt on peamine konfliktide põhjus usulise natsionalismi vastasseis sekulaarse riigiga.¹³⁴

¹²⁹ Näiteks seletaks usulise konflikti teooria ka tsivilisatsioonisiseseid usulisi konflikte. **Fox ja Sandler** 2004. P. 120. Hans Küng on kritiseerinud Huntingtoni teooriat just sellepärast, et enamik konflikte leiab aset islami tsivilisatsiooni sees, mitte moslemite ja mittemoslemite vahel. **Küng** 2001. S. 133.

¹³⁰ Fox ja Sandler parafraseerivad Huntingtoni teesi, öeldes, et “külma sõja aegse ideoloogilise vastandumise asemele on tulnud usulised vastandumised”. **Fox ja Sandler** 2004. P. 1.

¹³¹ **Laustsen, C. B; Wæver, O.** 2003. In *Defense of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization*. — Religion in international relations: the return from exile. Eds. F. Petito, P. Hatzopoulos. New York: Palgrave Macmillan. Pp. 160, 162. [Edaspidi **Laustsen ja Wæver** 2003]

¹³² *Ibid.* P. 160.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ **Juergensmeyer, M.** 1994. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Los Angeles & London: University of California Press.

Religiooni kahepalgeline roll rahvusvahelises konfliktis

Iga piisavalt kaua aega kestnud sõda on muutunud "pühaks sõjaks".
Henry Atkinson¹³⁵

Religiooni negatiivne roll

Religiooni negatiivset potentsiaali maailma poliitikas ei tohi alahinnata. Ehkki religioonis endas pole midagi sellist, mis peaks põhjustama konflikte, on konflikti ja vägivalda lähteid nähtud juba religiooni olemuses.¹³⁶ Tegeleb ju religioon hea ja kurjaga¹³⁷, absoluutse tõega¹³⁸, mida usklikud peavad järgima rohkem kui kõiki teisi ühiselu reegleid¹³⁹. Kuigi vägivald pole religioonide ülimald eesmärgiks, on näiteid usuliselt õigustatud vägivaldast millegipärast kõigi maailmareligioonide pühakirjades.¹⁴⁰

Mõnedes religioonides saab vägivalda õigustada ka vaimulike poolt vahendatava pattude andeksandmisega. Näiteks Serbia õigeusu preestrid õnnistasid aastatel 1992–1995 Bosnias toimunud lahingute eel väeosade lippe ja kuulutasid serblastele pattude andeksandmist.¹⁴¹ Ilmselt on vägivaldtegevusi sooritada kergem, kui inimene usub, et Jumal on talle andeks andnud. Võib-olla tegi lahingusse tormanud ristosõdijate hüüdlause "*Deus volt*" ("Jumal tahab seda") neid ka edukamateks tapjateks?

Näiteid religiooni seostest konflikti ja vägivaldaga on niivõrd palju, et James Wellman ja Kyoko Tokuno peavad vägivalda üheks religiooni kõige olulisematest tunnustest.¹⁴² Vägivallast saab religiooni paratamatu kaasnähtus, sest inimese usuline identiteet kujuneb konflikti ja pingete kaudu grupiväliste kultuuridega.¹⁴³

¹³⁵ Atkinson 1932. P. 116.

¹³⁶ Goldstein, J. S. 1999. International Relations. New York: Longman. [Edaspidi *Goldstein 1999*] P. 219.

¹³⁷ *Ibid.* P. 219.

¹³⁸ Wellman, J. K.; Tokuno, K. 2004. Is Religious Violence Inevitable? — Journal for the Scientific Study of Religion, 3. P. 293. [Edaspidi *Wellman ja Tokuno 2004*]

¹³⁹ Selengut, C. 2003. Sacred Fury: Understanding Religious Violence. Walnut Creek: Rowman & Littlefield. P. 6. [Edaspidi *Selengut 2003*]

¹⁴⁰ *Ibid.* P. 11.

¹⁴¹ Ramet, S. P. 1998. Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia. Durham: Duke University Press. P. 335.

¹⁴² Religioonil on loomuomane kalduvus konflikti ja vägivalda suunas. Wellman ja Tokuno 2004. P. 291.

¹⁴³ Wellman ja Tokuno 2004. Pp. 292, 293.

Religioon on õigustanud diskrimineerimist, piinamisi, genotsiidi, sallimatust, etnilist konflikti ja rassismi.¹⁴⁴ Terrorism ja religioon on niivõrd tihedalt seotud, et Bruce Hoffmani hinnangul on neil lausa ühine ajalugu.¹⁴⁵ Dieter Ruloffi¹⁴⁶ ja Henry Atkinsoni väitel on religioon vähem või rohkem, ühel või teisel moel olnud seotud kõikide sõdadega.¹⁴⁷ Religioon ei pruugi seejuures mitte ainult vägivalda õigustada, vaid võib ka ise vägivallale üles kutsuda. Ristisõjad algatas ju usuline üleskutse, mille järel sai võimalikuks kõik ülejäänud¹⁴⁸.

Olukorda leevendab natuke asjaolu, et religioon üksi seda kõike ei põhjusta. Religioon pole usulis-poliitilistes konfliktides lahus poliitilistest ja majanduslikest põhjustest ja eesmärkidest.¹⁴⁹ Isegi kui ristisõdade peamise algpõhjuseks näha usulist motiivi, võib sama oluliseks või isegi sügavamaks motiiviks pidada lääneriikide valitsejate ahnust ja majandusliku kasu soovi.¹⁵⁰

Religiooni positiivne roll

Samamoodi ei tohi alahinnata ka religiooni positiivset rolli. Kõik maailma-religioonid räägivad rahumeelsest maailmakorrast ning nende pühakirjades jagub ka vägivalda hukkamõistvaid lõike.¹⁵¹ Igas maailmareligioonis – kristluses, islamis, judaismis, hinduismis, budismis – on seetõttu olnud vägivalda hukkamõistjaid, rahu eest võitlejaid või vägivallatu vastupanu pooldajaid.¹⁵²

¹⁴⁴ **Fox, J.** 2001. Religious Causes of International Intervention in Ethnic Conflicts. – International Politics, 4. P. 518; **Thomas** 2005. P. xii. **Appleby, R. S.** 2003. Retrieving the Missing Dimension of Statecraft: Religious Faith in the Service of Peacebuilding. — Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik. Ed. D. Johnston. Oxford: Oxford University Press. P. 233.

¹⁴⁵ Eriti on religiooniga seotud enesetaputerrorism. **Hoffman, B.** 1995. “Holy Terror”: The Implications of Terrorism Motivated by a Religious Imperative. — Studies in Conflict and Terrorism, 4. Pp. 271, 272.

¹⁴⁶ Dieter Ruloff leiab, et pea kõigis kodusõdades ja nüüdisaegsetes vägivaldsetes konfliktides mängivad olulist osa usulised motiivid. **Ruloff** 2001. P. 24.

¹⁴⁷ Henry Atkinsoni väitel on religioonil olnud oma osa igas sõjas, mida on peetud. Kuningad ja keisrid on käskinud prohvetitel sõda kuulutada ja preestritel seda õnnistada. Lipud on läinud lahingusse pärast kiriku õnnistust. **Atkinson** 1932. P. 115.

¹⁴⁸ *Ibid.* P. 115.

¹⁴⁹ *Ibid.* Pp. 116–117.

¹⁵⁰ *Ibid.* P. 117.

¹⁵¹ **Selengut** 2003. P. 1.

¹⁵² **Appleby** 2000. P. 5.

Isegi kui tegemist pole Mahatma Gandhi või Martin Luther Kingiga, võivad usukogukondade juhid olla olulisteks usulisteks diplomaatideks, kelle osalus konfliktide lahendamisel võib olla asendamatu juhul, kui konfliktid puudutavad pühapaiku või usulisi kogukondi.¹⁵³ Douglas Johnstoni hinnangul on sedalaadi usuline diplomaatia asendamatu ka terrorismivastase sõja lõpetamiseks: “Üksnes militaarne vastus 11. septembri sündmustele vaid toetaks terroristide ettevõtmist ning teeks Ameerika Ühendriikidest lõpuks politseiriigi, mis peab tagama oma julgeolekut järjest ebatavalisemaks muutumas maailmas /.../ Usuline diplomaatia võib lepitada ja teha lõpu identiteedipõhiseid konflikte iseloomustavatele lõpututele kättemaksudele”.¹⁵⁴

Ehkki näiteid religiooni seostest vägivallaga on palju ja valdavalt kuuleme religiooniga seoses negatiivseid uudiseid¹⁵⁵, puudutavad need vaid väga väikest osa usutraditsioonide järgijatest. Ka maailmaajaloos üldisemalt ei tohiks negatiivsete näidete kõrval unustada usukogukondade ja nende juhtide positiivseid võitlusi orjapidamise ja rassismi, vaesuse ja ülekohtu vastu¹⁵⁶ ning inimväärikuse, kodanikuõiguste ja demokraatia eest.

Religiooni kahepalgeline roll

*Religioon on muutumas globaalses poliitikas
järjest võimsamaks jõuks nii heas kui halvas mõttes.*
Samuel Huntington¹⁵⁷

Siinne artikkel on analüüsinud religiooni rolli rahvusvahelistes konfliktides ning jõudnud järeldusele, et religioonil on suur potentsiaal nii heaks kui ka halvaks¹⁵⁸. Igas usutraditsioonis on oma tegevusele õigustust leidnud nii vägivallale õhutajad kui ka rahu kuulutajad.¹⁵⁹ Religioon võib seetõttu edendada nii ülekohtu kui õiglust, sõda kui rahu.¹⁶⁰

¹⁵³ **Thomas** 2005. P. 36; **Johnston** 2003. P. 4.

¹⁵⁴ **Johnston** 2003. P. 9.

¹⁵⁵ **Küng** 2001. S. 135.

¹⁵⁶ **Weithman, P. J.** 2002. Religion and the Obligations of Citizenship. Cambridge: Cambridge University Press. P. 4.

¹⁵⁷ **Huntington** 2001. P. 147.

¹⁵⁸ **Atkinson** 1932. P. 116; **Appleby** 2000. P. 11; **Falk, R.** 2002. Religion and Global Governance: Harmony or Clash? – International Journal on World Peace 1. P. 6. [Edaspidi **Falk** 2002]

¹⁵⁹ **Appleby** 2000. P. 7.

¹⁶⁰ **Fox ja Sandler** 2004. P. 4.

Äärmuslikke ja üldistavaid seisukohti, mille kohaselt religioon on juba olemuslikult kas ainult vägivallaga seotud või ei ole tal vägivallaga mingit seost¹⁶¹, tuleks seetõttu vältida. Regioonist võib leida mõlemat ning mõlemaga tuleb ka arvestada¹⁶².

Hinnanguid tuleb alati anda võimalikult täpselt vastavalt sellele, millist osa religiooni kahepalgelisest loomusest mingi isik või rühmitus, riik või liikumine esindab ja edendab.

Kirjandus

- Appleby, R. S.** 2003. Retrieving the Missing Dimension of Statecraft: Religious Faith in the Service of Peacebuilding — Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik. Ed. D. Johnston. Oxford: Oxford University Press. Pp. 231–258.
- Appleby, R. S.** 2000. The Ambivalence of the Sacred: religion, violence & reconciliation. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield.
- Armstrong, K.** 1999. History of God: From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God. Vintage: London.
- Armstrong, K.** 2000. The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam. London: Harper Collins Publishers.
- Atkinson, H. A.** 1932. Religion as a Cause of War — The Causes of War: Economic, Industrial, Racial, Religious, Scientific, and Political. Ed. A. Porritt. London: Macmillan. Pp. 114–118.
- Barber, B.** 2006. Džihaad McMaailma vastu. Tallinn: Tänapäev.
- Bell, D.** 1973. The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting. New York: Basic Books.
- Burqat, F.** 2003. Veils and Obscuring Lenses — Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe. Eds. J. L. Esposito, F. Burqat. London: Hurst & Company. Pp. 17–41.
- Chomsky, N.** 2001. September 11. Crows Nest: Allen & Unwin.
- Cromartie, M.** 2005. Religion, Culture, and International Conflict: A Conversation. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Dalberg-Acton, J. E. E.** 1948. Essays on Freedom and Power. Boston: The Beacon Press.
- Dawson, C.** 1935. Religion and the Modern State. London: Sheed & Ward.
- Dogan, M.** 1998. Political Science and the Other Social Sciences — A New Handbook of Political Science. Eds. R. E. Goodin, H. Klingemann. Oxford: Oxford University Press. Pp. 97–130.
- Eckhardt, C. C.** 1937. The Papacy and World Affairs as Reflected in the Secularization of Politics. Chicago: University of Chicago Press.

¹⁶¹ **Appleby** 2000. P. 10; **Falk** 2002. P. 8.

¹⁶² **Falk** 2002. P. 7.

- Falk, R.** 2002. Religion and Global Governance: Harmony or Clash? — *International Journal on World Peace* 1. Pp. 3–37.
- Fox, J.** 2001a. Religion as an Overlooked Element of International Relations — *International Studies Review*, 3. Pp. 53–73.
- Fox, J.** 2001b. Religious Causes of International Intervention in Ethnic Conflicts — *International Politics*, 4. Pp. 515–532.
- Fox, J.; Sandler, S.** 2004. *Bringing Religion into International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.
- Gandhi, M. K.** 1948. *Gandhi's Autobiography: The Story of My Experiments with Truth*. Washington: Public Affairs Press.
- Gellner, E.** 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. New York: Routledge.
- Goldstein, J. S.** 1999. *International Relations*. New York: Longman.
- Hatzopoulos, P.; Petito, F.** 2003. The Return from Exile: An Introduction — Religion in international relations: the return from exile. Eds. F. Petito, P. Hatzopoulos. New York: Palgrave Macmillan. Pp. 1–20.
- Hoffman, B.** 1995. “Holy Terror”: The Implications of Terrorism Motivated by a Religious Imperative — *Studies in Conflict and Terrorism*, 4. Pp. 271–284.
- Huntington, S. P.** 1993. If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World — *Foreign Affairs*, 5. Pp. 186–194.
- Huntington, S. P.** 2001. The Religious Factor in World Politics — *Religion und Politik*. Ed. D. Ruloff. Zürich: Rüegger. Pp. 147–159.
- Huntington, S. P.** 1995. Tšivilisatsioonide kokkupõrge — *Akadeemia*, 6. Lk 1205–1233.
- Huntington, S. P.** 1999. Tšivilisatsioonide kokkupõrge ja maailmakorra ümberkujunemine. Tallinn: OÜ Fontese Kirjastus.
- Huntington, S. P.** 1999. Tšivilisatsioonide kokkupõrge ja maailmakorra ümberkujunemine. Tallinn: OÜ Fontese Kirjastus.
- Ignatieff, M.** 2004. *The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Johnston, D.** 2003. Introduction: Realpolitik Expanded — Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik. D. Johnston. Ed. Oxford: Oxford University Press. Pp. 3–10.
- Juergensmeyer, M.** 1994. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Küng, H.** 1998. *A Global Ethic for Global Politics and Economics*. New York: Oxford University Press.
- Küng, H.** 2001. Globale Religion oder Globales Weltethos? Überlegungen zur Globalisierungsproblematik aus Theologischer Sicht — *Religion und Politik*. Ed. D. Ruloff. Zürich: Rüegger. S. 119–146.
- Laustsen, C. B.; Wæver, O.** 2003. In Defense of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization — Religion in international relations: the return from exile. Eds. F. Petito, P. Hatzopoulos. New York: Palgrave Macmillan. Pp. 147–180.
- Lewellen, T. C.** 1992. *Political Anthropology. An Introduction*. London: Bergin & Garvey.
- Masaryk, T. G.** 1925. Reflections on the Question of War Guilt — *Foreign Affairs*, 4. Pp. 529–540.

- Moyser, G.** 2005. Religion and politics — The Routledge Companion to the Study of Religion. Ed. J. R. Hinnells. London and New York: Routledge. Pp. 423–438.
- Neuhaus, R. J.** 1984. The Naked Public Square: Religion and Democracy in America. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Perica, V.** 2002. Balkan Idols — Religion and Nationalism in Yugoslav States. Oxford: Oxford University Press.
- Ramet, S. P.** 1998. Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia. Durham: Duke University Press.
- Ruloff, D.** 2001. Einleitung: Rückkehr der Religion in die Politik? — Religion und Politik. Ed. D. Ruloff. Zürich: Rüegger. Pp. 9–26.
- Sabine, G. H., Thorson, T. L.** 1973. A History of Political Theory. Fort Worth: Holt Rinehart & Winston.
- Selengut, C.** 2003. Sacred Fury: Understanding Religious Violence. Walnut Creek: Rowman & Littlefield.
- Senghaas, D.** 2002. The Clash within Civilizations: Coming to Terms with Cultural Conflicts. London: Routledge.
- Smith, H.** 1987. Introduction: Does Spirit Matter? The Worldwide Impact of Religion on Contemporary Politics — Spirit Matters: The Worldwide Impact of Religion on Contemporary Politics. Ed. R. L. Rubenstein. New York: Paragon House Publishers. Pp. ix–xxvii.
- Thomas, S. M.** 2005. The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century. New York: Palgrave.
- Toynbee, A. J.** 1947. The Present Point in History, 1. Pp. 187–195.
- Weithman, P. J.** 2002. Religion and the Obligations of Citizenship. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wellman, D. J.** 2004. Sustainable Diplomacy: Ecology, Religion, and Ethics in Muslim-Christian Relations. New York: Palgrave.
- Wellman, J. K., Tokuno K.** 2004. Is Religious Violence Inevitable? — Journal for the Scientific Study of Religion, 3. Pp. 291–296.
- Voegelin, E.** 2000. The Political Religions — Modernity without Restraint. M. Henningsen. Ed. Columbia: University of Missouri Press. Pp. 23–73.

Alar Kilp, MA (politoloogia)

TÜ sotsiaalteaduskonna võrdleva poliitika lektor