



Paqja, revolucioni dhe lufta në krishterim

Description

Richard G. Jones

Burimi: Richard G. Jones, "Peace, Violence, and War," in *Christian Ethics: An Introduction*, ed. Bernard Hoose, (Continuum Publishing, London, 1998, f. 210-223).

Në vitin 1991, shumë njerëz ishin të shqetësuar për legjitimitetin e dyshimtë moral të Luftës së gjirit. Sekretari i jashtëm anglez, Douglas Hurd, mbledhi një grup liderësh të krishterë dhe u mundua së tepërmi që t'i siguronte ata se në të vërtetë kjo ishte një "luftë e drejtë", sepse tirani Saddam Husein kishte pushtuar Kuvajtin përmes një akti flagrant agresioni, kështoj Anglia e kishte për detyrë që të përkrahte Kombet e Bashkuara në zbrapsjen e ushtrisë së tij. Ky ishte një tjetër rast i nocionit se disa luftëra mund të konsiderohen si të "drejta", një nocion që ka ekzistuar në Krishterim që nga shekulli i katërt i erës sonë. Që nga kohët e hershme, disa të krishterë –me shumë mundësi shumica e tyre – kanë qenë të mendimit se ndonëse lufta është ishte një gjë e ligë dhe vrasja një krim tronditës në kundërshtim me mësimet e Jezusit, megjithatë do të ishte një e ligë më e madhe nëse nuk do të merreshin armët në disa lloje luftërash, ndonëse jo në të gjitha. Por, në cilat lloje luftërash duhej bërë një gjë e tillë?

Duke filluar me Ambrozin, konsoliduar me Agustinin dhe përpunuar nga Thoma Akuini, në shekullin e XIII, e të tjerë më pas, nocioni i hershëm i "luftës së drejtë" u rafinua në mënyrë të vazhdueshme si mjeti kryesor me të cilin të krishterët përpiqeshin të vlerësonin moralitetin e luftërave. Pavarësisht vështirësisë të pamasë për t'i dhënë formë këtij koncepti, gjithsesi ai ka mbetur drejtimi themelor moral për mendimin e krishterë, deri në ditët tona. Nocioni i luftës së drejtë përbëhet nga dy pjesë, një pjesë që merret me vendimin për të nisur luftën (të quajtur teknikisht *jus ad bellum*) dhe një pjesë tjetër që merret me mënyrën e duhur se si duhet zhvilluar lufta (*jus in bello*). Pjesa e parë ka pesë kushte:

- Duhet të ekzistojë një kauzë e drejtë (p.sh. zbrapsja e një agresori)
- Duhet të ekzistoj qëllimi i drejtë (p.sh. të rivendoset paqja dhe drejtësia dhe jo të kërkohet shkatërrimi i kombit tjetër)
- Lufta duhet të jetë mundësia e fundit, pasi të jenë shteruar të gjitha mundësitë e një zgjidhje të paqshme të konfliktit.
- Deklarimi i luftës duhet bërë nga një autoritet legjitim (d.m.th. nga një qeveri e formuar sipas normave të ligjshme dhe jo nga ndonjë fraksion brenda shoqërisë)
- Duhet të ekzistojnë shpresa të arsyeshme se do të vendoset drejtësia. Me fjalë të tjerë duhet ekzistoj një perspektivë e mirë për sukses. Nuk është e drejtë të shkohet në luftë kundër shanceve dërrmuese (për të humbur).

Për kushtin e fundit ekzistojnë edhe dy kërkesa mjaft të thjeshta:

- Të pafajshmit nuk duhen sulmuar në mënyrë të drejtpërdrejtë, por vetëm forcat e armatosura të armikut. Kjo dispozitë përjashton shkatërrimin e paarsyeshëm dhe mizoritë kundër civilëve.
- Mjetet e përdorura duhet të jenë në përpjesëtim me qëllimet e parashikuara. Në asnjë mënyrë nuk duhet përdorur një forcë e madhe shkatërruese kundër një kundërshtari të vogël. Por, më specifiku, dëmi i shkaktuar nga lufta nuk duhet të tejkaloj të mirën që ajo synon të përmbushë.

Shpesh, komentatorët i kanë kritikuar këto dispozita të luftës së drejtë duke i konsideruar si të porealizueshme dhe jorealiste. Zakonisht lufta shkaktohet si pasojë e një tërësie të koklavitur arsyes, prandaj të përzgjedhësh një arsye madhore si një "luftë e drejtë" është një trill moral. Po ashtu edhe qëllimi është shpesh i ndërlikuar, sepse në të mund të jetë jenë në lojë një shumëllojshmëri politikash kombëtare. Rrallëherë një luftë ka nisur pas përfundimit të çdo lloj negociate të mundshme, por një ose të dyja palët kanë vepruar në një mënyrë të përshpejtuar të parët. Është e po aq e pagjasë që të përlogariten rezultatet e një lufte, sepse lufta ka një dinamikë të jashtëzakonshme të vetën dhe shumë shpesh çdo lloj faktorësh të paparashikueshëm e kanë komplikuar zhvillimin e saj (përfshi edhe rastet kur kombe të tjerë përfshihen në të). As mënyra e drejtimit të luftës nuk është e lehtë për tu kontrolluar. Luftëtarët do të përdorin në mënyrë të pashmangshme çfarëdo lloj strategjie për të shpëtuar jetët e tyre dhe për të vrarë armikun, në këtë mënyrë shumë shpejt luftërat mund të bëhen "gjithëpërfshirëse". Sidoqoftë, siç do ta shohim më pas, këto parime citohen vazhdimisht pothuajse në të gjitha medimet e krishtera në lidhje me luftën.

Megjithëse shumica e të krishterëve e shohin luftën si e keqja më e vogël midis dy të këqijave, ndonjëherë ka pasur të krishterë që kanë besuar se një luftë specifike ka qenë e mirë, e urdhëruar nga Zoti, dhe se pjesëmarrja në të ka qenë detyrë e çdo besimtarit të krishterë. Duke qenë se shembulli klasik mesjetar për këtë ishte kryqëzata, me papët pasues që i bënë thirrje besimtarëve të krishterë që të vrisnin pabesimtarët që sundonin në Palestinë dhe dominonin vendet e shenjta, një qëndrim i tillë ndaj luftës ka etiketën "kryqëzatë" të bashkangjitur në të. Në ditët tona një fenomen i tillë nuk është kaq i largët sa ç'mund të duket nga sfondi mesjetar i tij. Ka ekzistuar një tendencë e theksuar midis disa të krishterëve për t'i interpretuar disa luftëra, pasi ato kanë filluar, si kryqëzata. Kjo gjë bëhej

veçanërisht nëse përmes tyre mund të shkaktoheshin ndjenja të forta patriotike. Për shembull, në Angli, e ashtuquajtura Lufta e madhe (1914-1918) shihej në këtë dritë nga shumë priftërinj të spikatur, kjo sapo u bë e qartë se ajo nuk do të përfundonte shpejt, se përpjekjet e luftës kërkonin një sakrificë të madhe nga secili qytetar dhe se çdo personi të mundshëm mund t'i kërkohej që të merrte armët.

Kësisoj, duke filluar nga viti 1915, shumë priftërinj e identifikuan Kajzerin gjerman si një i lig i paepur, ndërsa Anglezët dhe aleatët si "Mbretëria e Perëndisë", dhe marrjen e armëve si një ekuivalent moral njerëzor i veprës që Krishti ndërmori për shëlbimin tonë. Në "Primitive Methodist Conference", në vitin 1916, u mbajt një shërbim përkujtimor në të cilin presidenti i kësaj konference deklaroi "Asnjëherë më parë nuk e kemi menduar ushtrinë ashtu siç e mendojmë sot...Ata që kanë vdekur e kanë shenjtëruar ushtrinë në mendimin tonë. Le të shkojmë me ta në rrugën e kryqit"^[1]. Në pjesën më të madhe të retorikës së krishterë sakrifica e kryqit barazohej me atë të një ushtari të vdekur, siç dëshmohet deri në ditët tona edhe nga shumë përmendore lufte nëpër fshatra, të cilat kanë si mbishkrim tekstin "Askush s'ka dashuri më të madhe nga kjo: të japë jetën e vet për miqtë e tij." (Gjoni 15:13). Ky citim biblik është krejtësisht i shkëputur nga konteksti, duke pasur parasysh se në të Jezusi ishte duke folur për vdekjen e tij të afërt dhe të paarmatosur, përmes së cilës ai do t'ia jepte veten e tij, për hir të Zotit, miqve dhe botës.

Kjo tendencë për të madhëruar luftën, duke e shndërruar atë në një kryqëzatë, ka pasur jehonë që nga koha e kryqëzatave, por rrallëherë ka qenë kaq e evidente. Mendimi i krishterë është më i prirur për ta inkurajuar një mendim të tillë, vetëm pasi fillimisht të jetë bërë një përpjekje ideologjike shumë e madhe për të demonizuar kundërshtarin, si në rastin e luftës së ftohtë kur, për publikun amerikan, Rusët u bënë "Perandoria e së ligës" ndërsa komunistët ishin agjentët e satanait. Me shumë mundësi tmerri dhe marrëzia e Luftës së vietnamit i pastroi më së shumti këto pikëpamje lartësuese rreth luftës nga mendja e amerikanëve të zakonshëm. Për anglezët, betejat e Luftës së madhe në Flanders e çliruan gjerësisht publikun nga ideja e madhështisë morale të luftës.

Roland Bainton^[2] vëren katër karakteristika të kryqëzatës: besimi se shkakku është vetë Zoti, besimi se Zoti na udhëheq drejtpërsëdrejti në luftë, duke klasifikuar anën tonë si besimtar dhe anën armike si pabesimtar dhe meritore të përndjekjes së pakursyer. Në thelb, kryqëtarët nuk kanë pranuar asnjëherë se arsyet tona kombëtare janë ambivalente, një mozaik motivesh të denja dhe të padenja, dhe kanë refuzuar gjithnjë që të pranojnë humanitetin e kundërshtarëve, të cilët njësoj si ata gjenden të mbërthyer në përshtjellimet e dyanshme të politikave ndërkombëtare. Zoti nuk rreshtohet asnjëherë në mënyrë të qartë "në anën e një kombi", sepse drejtësia e Tij e tejkalon interesin personal të çdo shteti-komb. Vullneti i Zotit përshkohet gjithnjë nga kërkesa për mëshirë dhe nuk bën thirrje asnjëherë për zhdukjen e pamëshirshëm të kundërshtarëve dhe as nuk ka bërë ndonjëherë kërkesë për dorëzim të pakushtëzuar. Kësisoj, Zoti i kryqëtarëve është tepër i vogël, është një dëshirë kombëtare e glorifikuar dhe e lartësuar deri në pretendime hyjnore, së bashku me një vetëkënaqje që e shoqëron gjithnjë një arrogancë të tillë.

Edhe këtu duhet të vërejmë se ka njëfarë vlere në pohimet që bëhen shpesh nga kishat në lidhje me moralitetin e lufrave në përgjithësi – ndonëse ato nuk janë dhe nuk mund të jenë “në Krisht”. Kësisoj, “Lambeth Conference”, e mbajtur në vitin 1930, deklaroi se “Lufta, si një metodë për zgjidhjen e konflikteve ndërkombëtare, është e papajtueshme me mësimin dhe shembullin e Zotit tonë Jezus Krisht”. Kjo gjë është është përsëritur edhe në mbledhje të tjera të kësaj konference. Ndonëse mund të duket e butë, një deklaratë e tillë së paku tregon se nuk mund të ekzistojë një luftë e “urdhëruar nga Krishti”.

Megjithatë, në historinë e krishterë ka pasur pothuajse gjithnjë një qëndrim të tretë, të përfaqësuar nga një minorancë, të quajtur “pacifizëm”. Ekzistojnë shumë nuanca të të ashtuquajturit pacifizëm, por elementi qendror i tij është bindja se të krishterët nuk duhet të marrin asnjëherë armët për të ndërmarrë vrasjen e kundërshtarëve, sepse kjo është në kundërshtim të plotë me mësimin dhe shembullin e Jezusit.^[3] Ai i ka urdhëruar dishepujt e tij që të mos kundërpërgjigjen kur sulmohen, të durojnë fyerjet dhe sulmet e dhunshme dhe të mbajnë gjithnjë një shpirt falës. Mbi të gjitha, veprimet e tij flasin më qartë se sa fjalët e tij: ai duroi të ligën, vuajti mbi trupin e tij rezultatet tmerruese të saj dhe vdiq duke ofruar falje. Mësimi konstant i Dhjatës së Re, të cilin ne duhet ta ndjekim, duhet përvetësuar në mënyrë të vendosur, qartësisht dhe literalisht.^[4]

Dëshmia më konsekuente e pacifizmit ka lindur nga të ashtuquajturat “kisha të paqes”, që përbëhen kryesisht nga kisha protestante, të cilat kanë lindur gjatë ose pas Reformimit dhe të cilat kanë ushqyer gjithnjë një bindje ndaj Krishtit sa më shumë rigorozisht besnike të mundshme. Shumë prej këtyre kishave, si Menonitët, Moravianët apo Brethren, vuajtën për vite të tëra në Evropë dhe në shekullin e XIX-XX i transferuan kishat e tyre në Amerikë. Në Angli, “Shoqëria e miqve” (Society of Friends) ka mbajtur gjithnjë të gjallë një dëshmi të fortë paqeje, duke ndjekur shembullin e themeluesve të tyre, George Fox, i cili nuk pranonte assesi dhe në asnjë rrethanë të mbante shpatë. Shumë pacifistë e kanë parë “International Fellowship of Reconciliation” si hallka lidhëse. Ajo u themelua në vitin 1914 mbi një bazë teologjike në mënyrë të vendosur të krishterë, duke pohuar se detyra e një të krishterë ka qenë gjithnjë ajo e pajtimin nën frymën dhe fuqinë e kryqit dhe asnjëherë ajo e vrasjes së kundërshtarëve. Ky organizim kërkon kurorëzimin e dashurisë në jetën personale, tregtare dhe kombëtare.

Si një kundërshtim ndaj pacifizmit, shumë të krishterë janë detyruar të mbajnë qëndrimin e quajtur “realizmi i krishterë”. Parashtrimi klasik i këtij qëndrimi është bërë në vitin 1932 nga teologu amerikan Reinhold Niebuhr, në veprën e tij bombë “Moral Man and Immoral Society”^[5]. Niebuhr-i argumentonte se natyra thellësisht e ligë e njeriut donte të thoshte se bashkësitë njerëzore ushtrojnë fuqi shtrënguese dhe duhen frenuar nga fuqitë shtrënguese të të tjerëve. Ndonëse njëherë e një kohë ai kishte qenë kryetari i “Felloëship of Reconciliation”, me kalimin e kohës Niebuhr-i arriti në mendimin se pacifizmi i tepruar ishte një “herezi”. Ai i justifikoi shumë prej kishave të paqes, duke qenë se, sipas tij, ato po përpiqeshin të jetonin një jetë shenjtërie duke u shkëputur nga jeta normale politike dhe ai mendonte se një dëshmi e tillë paqeje kishte e vendin e duhur të saj në shoqëri. Por, që nga viti 1940 ai shkruante se: “shumica e formave moderne të krishterimit pacifist janë herezi...ato e kanë përvetësuar vërtetë besimin e Renesancës në mirësinë e njeriut. Duke e refuzuar doktrinën e krishterë të mëkatit fillestar, pasi e kanë konsideruar si një copëz e dalë mode pesimizmi, ata e kanë riinterpretuar Kryqin në mënyrë të tillë që ai të paraqes idenë absurde se dashuria e përsosur garanton një fitore të thjeshtë mbi botën dhe kanë refuzuar të gjithë e elementët e tjerë të thellë të Ungjillit të krishterë...”^[6] Shumica e teologëve të spikatur të shekullit të XX nuk kanë qenë pacifist dhe e kanë

bashkëndarë mendimin e Niebuhr-it se pacifizmi është një teologji e keqe, e cila dështon së kuptuari se Zoti sundon në këtë botë të rënë pjesërisht përmes institucioneve njerëzore – qeveritë, sistemet e ligjit dhe rendi – të cilat janë të detyruara të përdorin forcën shtrenguese dhe si mundësi të fundit edhe të vrasin njerëz. Rezultati i kësaj ka qenë që një pjesë e mirë e të ashtuquajturit pacifizëm e ka ndryshuar lehtësisht qëndrimin e tyre. Pacifistët kanë argumentuar se mënyra më efektive për të zgjidhur konfliktet është dashuria jo e dhunshme. Ky është një argument rreth strategjisë, d.m.th. rreth mënyrës më të mirë për të bërë gjërat, në vend se një argument rreth parimit absolut moral.

Shembulli fillestar i metodave jo të dhunshme ka qenë Mahatma Gandhi. Rezistenca e tij pasive ndaj sundesve të Afrikës së Jugut, e më pas ndaj fuqisë pushtuese britanike në Indi, është parë si një ideal i këtij qëndrimi. Padyshim, stili i tij i protestës e përshpejtoi marrjen e pavarësisë së Indisë dhe shpëtoi shumë jetë njerëzish.

Por, disa e kanë vënë në dyshim nëse ai ishte vërtet një pacifist. Ai mund ta ketë përdorur mungesën e dhunës si një mjet pragmatik, përmes së cilit ai dhe ndjekësit e tij mbajtën gjithnjë superioritetin moral dhe ia dolën mbanë që t'i bënin armiq të tyre që të dukeshin si për të ardhur turp.^[7] Për më tepër, shumë komentator kanë pohuar se qasja e tij ishte efektive vetëm kundër një pushtuesi që sidoqoftë dëshironte të çlirohej nga barra e pushtimit, siç ishte rasti i britanikëve në Indinë e pasluftës. Një qasje e tillë do të kishte qenë krejtësisht joefektive kundër, le të themi, pushtimit gjerman të Evropës, gjatë Luftës së dytë botërore.

Martin Luter Kingu, lideri i të drejtave civile, studioi metodat e Gandit dhe më pas i lidhi ato drejtpërsëdrejti me mësimin e Jezusit (gjë të cilën Gandhi nuk e kishte bërë). Ai e pa mungesën e dhunës si një rrugë të afirmimit të dashurisë për shtypësin, një refuzim për të dehumanizuar kundërshtarët, si edhe si një fuqi për ta bërë shtypësin që të heq dorë nga veprimet e tij. Gjithashtu, ai e kishte studiuar me kujdes Niebuhr-in dhe gjatë kohës që shpalli një bojkotim të autobuzëve në Montgomery deklaroi se “ndryshe nga ç’pretendonte Niebuhr-i, pacifizmi i vërtetë nuk është një nënshtrim jorealit ndaj fuqisë të së ligës. Përkundrazi, ai është një përballje e guximshme e së ligës nga fuqia e dashurisë, me besimin se është më mirë të jesh marrës i dhunës dhe sa bërës i saj”.^[8] Kur në shtëpinë e tij u vu një bombë, në 30 Janar 1956, Martin Luter Kingu ishte jashtë në një takim. Ai u kthye menjëherë në shtëpi për të parë gruan dhe vajzën e tij, të cilat për fat kishin shpëtuar. Rreth shtëpisë së tij ishin mbledhur një turmë e tërbuar përkrahësish, ai iu drejtua atyre duke i thënë: “Unë dua që ju të ktheheni në shtëpi dhe të ulni armët. Ne nuk mund ta zgjidhim këtë problem përmes dhunës hakmarrëse. Ne duhet t'i kundërpërgjigjemi dhunës me jo dhunë. Ne duhet të kujtojmë fjalët e Jezusit...ne duhet t'i duam vëllezërit tanë të bardhë, pavarësisht nga ajo që ato bëjnë kundër nesh”^[9].

Nuk ka unanimitet rreth faktit nëse ishte, apo jo, efektive metoda e Martin Luter Kingut në përshpejtimin e dhënies së të drejtave civile zezakëve, apo një metodë më e dhunshme do të kishte qenë më efektive. Ajo që duket qartë është se Martin Luter Kingu ishte krejtësisht i bindur për këtë mënyrë përgjigjeje ndaj intrasigjencës së njeriut të bardhë, siç ishin edhe shumë prej ndjekësve të tij. Duke filluar nga vitet shtatëdhjetë “Felloëship of Reconciliation” e quante veten “një organizim pacifistësh të krishterë nga shumë tradita dhe pjesë të botës. Ai ekziston për të sfiduar të gjithë të krishterët, në përgjigje ndaj nevojave njerëzore për drejtësi dhe vërtetësi, për të rimenduar efektivitetin e dashurisë jo të dhunshme”. Por, kjo nuk ka arritur të bindë shumicën e të krishterëve. Në vitin 1973, “Komiteti qendror i këshillit botërorë të kishave” (Central Committee of the World Council of Churches), në një raport mbi “Dhunën dhe jo dhunën në përpjekjen për drejtësi”, shtronte ndaj përkrahësve të pacifizmit pyetjet e mëposhtme: “A jeni duke e marrë me seriozitetin e duhur

këmbënguljen e dhunës në strukturën e shoqërisë dhe shpërbërjen sociale që do të kërkonte pakësimi i saj? A mund të dobësoj veprimi jo i dhunshëm rezistencën efektive në pika kyçe të luftës? Duke aderuar në pacifizëm, si një parim absolut, a nuk rrezikoni që t'i jepni mjeteve (jo dhunës, d.m.th. dhunës së reduktuar revolucionare) prioritet karshi synimit (drejtësisë, d.m.th. dhunës së reduktuar strukturore)? A mos jeni më shumë të shqetësuar për ndërgjegjen tuaj të "mirë" se sa për të mirën e njerëzve të shtypur?

Një nga efektet e qëndrueshëm të pacifistëve ka qenë vendosja, në shumë vende perëndimore, të së drejtës për personin që të refuzoj të mbaj armë në luftë. Në Britani, një e drejtë e tillë ka një histori të hershme, ku gjatë Luftës së parë botërore ka pasur 16500 kundërshtar të shërbimit ushtarak të detyrueshëm dhe 59000 gjatë Luftës së dytë botërore, kryesisht të bazuar mbi arsye fetare.^[10] Në Gjermani një e drejtë e tillë nuk ka ekzistuar deri edhe shumë kohë pas Luftës së dytë botërore, kryesisht sepse tradita luteriane theksonte veçanërisht bindjen ndaj shtetit, në të njëjtën mënyrë kanë arsyetuar edhe katolikët. Por këto të fundit shfaqën një ndryshim të dukshëm kur Koncili i dytë i vatikanit deklaroi, në mënyrë deri diku hezituese, se: "Për më tepër, duket e drejtë që ligjet duhet të marrin masa për kundërshtarët e shërbimit ushtarak të detyrueshëm, për sa kohë ato pranojnë forma të tjera të shërbimit ndaj bashkësisë"^[11] Ky fakt ka qenë në përputhje me theksimin tradicional katolik mbi integritetin e ndërgjegjes së personit, i cili nuk duhet dhunuar as nga shteti, as nga kisha dhe as nga ndonjë autoritet tjetër.

Siç e kemi parë deri më tani, në mendimin e krishterë rreth luftës dhe paqes ka pasur tre rryma kryesore. Ajo e pranimit se ekzistojnë disa luftëra të drejta që duhen deklaruar nga sunduesit e krishterë dhe në të cilat duhet të luftojnë ushtarët e krishterë; ajo e njohjes së disa luftërave si të urdhëruara hyjnisht, kryqëzata, dhe ajo që e konsideron të gjitha luftërat dhe pjesëmarrjen në to si anateme për të krishterët. Të gjitha këto rryma kanë përjetuar kritika të ashpra morale dhe të gjitha ato duken ndonjëherë të pamjaftueshme, për të mos thënë të pavenda, kur trajtojnë mënyrat e ndryshme në të cilat haset dhuna në ditët tona. Tani do të shqyrtojmë një nga problemet më urgjente bashkëkohore.

Lufta nukleare dhe deterrenca

Në filmin *Crimson Tide*, një nëndetëse bërthamore amerikane përballet me një sulm të pazakontë dhe si pasojë sistemi i saj i komunikimit shfaq probleme. Kapiteni bindet se ata janë urdhëruar që të lëshojnë predhat dhe gjithçka duket se e sugjeron një gjë të tillë. Zëvendës kapiteni është i bindur se ata nuk kanë marrë një urdhër të tillë kaq të tmerrshëm. Midis dy ushtarakëve zhvillohet një ballafaqim. Në çastin e fundit nëndetësja merr një mesazh që tregon se urdhri i presupozuar për zjarr ishte një gabim dhe predhat nuk janë gjuajtur. Më pas, filmi tregon ndjenjën e çlirimit dhe delirit të pastër të përjetuar nga ekuipazhi, sepse ata nuk kishin e kishin kryer atë akt të tmerrshëm. Ai shpreh ndjenjën intuitive të përjetuar nga çdokush, se kryerja e një mizorie të tillë dhe fillimi i një shkëmbimi bërthamor do të kishte qenë një akt marrëzie, tmerrri dhe faji të pamasë.

Një ndjesi e tillë gjen shprehjen më fisnike në një numër të madh pohimesh kishtare.^[12] Ato priren të sugjerojnë se lufta bërthamore i përket një kategorie të veçantë, për shkak të shkallës së shkatërrimit që përfshihet në të. Një fakt i tillë e bën të domosdoshëm përdorimin e maturisë. Në fund të fundit, pak

para se të hidhej bomba e parë bërthamore mbi Hiroshimë, amerikanët kishin bombarduar Tokion dhe kishin zhdukur një pjesë të madhe të qytetit, duke vrarë pothuajse sa gjysma e civilëve që vdiqën më pas në Hiroshimë, duke treguar, kësisoj, kapacitetin kolosal shkatërrimtar të arritur nga armët konvencionale. Sërish, armatimi i të ashtuquajturave armë “taktike” me maja nukleare tregon se përdorimi i materialit nuklear nuk përfshin medoemos fuqinë më të madhe shkatërruese. Megjithëkëtë, dallimi midis armatimit konvencional dhe atij nuklear është i dobishëm dhe është pranuar gjerësisht, se “metodat e deterrencës” ka nevojë për një vlerësim moral.

Kisha dhe individët e krishterë priren të dallojnë thellësisht në lidhje me çështjet morale që do të vijojnë: “A është e drejtë të mbahen armët bërthamore si një mjet frikësimi për kundërshtarët? A është ndonjëherë e drejtë që t’i përdorim ato në një sulm të parë? Çfarë duhet të mendojmë për një kundërsulm? Tani do t’i hedhim një sy tre pohimeve kryesore në lidhje këtë temë – ai i raportit të paraqitur nga “Sinodi anglikan”, në vitin 1982, të titulluar “Kisha dhe bomba”[\[13\]](#); Letra pastorale e peshkopëve katolikë të Shteteve të Bashkuara të Amerikës mbi “Sfida ndaj paqes: Premtim i Zotit dhe përgjigja e jonë”, e vitit 1983[\[14\]](#); dhe letrën pastorale të koncilit të peshkopëve të metodistëve të bashkuar”, të titulluar “Në mbrojtje të krijimit”, e vitit 1984.[\[15\]](#)

Raporti i sinodit anglikan nuk sheh asnjë vështirësi në pohimin se lufta nukleare është imorale. Në të pranohet se përballja midis lindjes dhe perëndimit përbënte kërcënimin kryesor ndaj paqes botërore dhe argumentonte se negociatat duke u nisur nga perspektiva e forcës është “një filozofi jo e kënaqshme” sepse ajo dërgon në një garim për armatim të një kapaciteti tejet të madh për shkatërrim. Superfuqitë ishin tanimë shumë të fuqishme. Prandaj, raporti propozonte që Britania, në mënyrë të përshkallëzuar, të hiqte dorë nga armët bërthamore, ndërkohë që duhej punuar gjithnjë për një çarmatim multilateral. Në fund, raporti kërkon që të gjitha armët nukleare amerikane që hiqen nga territori Britanik. Ky raport e xhindosi qeverinë Britanike të asaj kohe, dërgoi në debate shumë të mëdha brenda Sinodit dhe nuk mundi asnjëherë të arrinte një marrëveshje. Rezultati i menjëhershëm i kësaj ishte publikimi i një serie esesh rivale “Kryqi dhe bomba”[\[16\]](#), në të cilat raporti i sinodit kritikohet ashpër mbi bazën se atij i mungonte realizmi, se tregohet naiv në lidhje me mënyrën se si funksiononte pushteti në politikën ndërkombëtare, si edhe se paraqiste një teologji sipërfaqësore. Pas shumë vitesh debatesh, më së fundmi Sinodi aprovoi një mocion duke deklaruar se përdorimi i parë i armëve bërthamore kishte qenë imoral, por edhe kjo u kundërshtua fuqishëm nga një grup minoritar brenda sinodit.

Peshkopët katolikë, në mënyrë të ndërgjegjshme e kanë ndërtuar argumentimin e tyre duke iu referuar veprave të mëparshme katolike (d.m.th. dokumentit Gaudium et Spes, të Koncilit të dytë të Vatikanit, dhe një ligjërate shumë të rëndësishme të Papa Gjon Palit II, mbajtur në Seksionin e veçantë të Kombeve të Bashkuara, në vitin 1982, në lidhje me çarmatimin. Në të ai ka deklaruar: “Në kushtet e sotme, “deterrenca” e bazuar mbi ekuilibrin, natyrisht jo si një qëllim në vetvete, por si një hap në rrugën drejt çarmatimit progresiv...mund të gjykohet ende si moralisht e pranueshme”). Peshkopët kanë shprehur një shqetësim të thellë në lidhje me të gjithë kulturën, në të cilën diskutimet për luftën bërthamore ndodhin kaq lehtësisht. Ata pruan nevojën për deterrencë, por shtuan se “jo të gjitha format e deterrencës janë moralisht të pranueshme” – si p.sh., shenjestrimit i qendrave të civilëve dhe gatishmëria me anë të së cilës mund të përshkallëzohen kërcënimet bërthamore dhe, në rastet më të këqija, lufta bërthamore. Ata kundërshtuan çdo ide të goditjes së parë me armë bërthamore për të shkatërruar armët bërthamore të kundërshtarit, deklaruan parimin e “mjaftueshmërisë” në ndërtimin e fuqie të përshtatshme përfrikësuese dhe rekomanduan që energji të pamasa të përdreshin për reduktimin e gjerë të armatimeve, fuqizimin e kontrollit mbi armët bërthamore dhe ndërtimin e

agjencive paqeruajtëse, veçanërisht Kombet e Bashkuara. Ata besonin se “Ka një potencial shumë më të gjerë për përgjigje...në mendjen dhe zemrat e amerikanëve se sa ç’reflektohet nga politika e Amerikës”. Sërish, raportimi i peshkopëve katolikë e mërzi qeverinë e Reganit, por nuk u kundërshtua aq shumë sa raporti i sinodit anglikanë që përmendëm më parë.

Peshkopët metodistë e fillojnë diskutimin e tyre me studimin biblik të natyrës së dhuratës së *shalom*-it (paqes) të Zotit. Ata e pranojnë traditën e luftës së drejtë për sa kohë ajo ishte e dobishme, por pohojnë ne duhet të na drejtojë “një teologji e paqes së drejtë”. Ata cituan njëzet karakteristika të kësaj, përfshi edhe elementët kyç të luftës së drejtë, por detyrën e tyre e shihnin në skicimin e një rruge të pajtimit universal. Ata i shihnin politikat e deterrencës si “idhujtari”. Ajo përjetëson “shëmbëlltyrat më të shtrembëruara dhe çnjerëzore të “armiqve” tanë”. Ata sulmuan “lidhjen midis ideologjisë së deterrencës dhe ekzistencës së armëve” dhe deklaruan haptazi se “deterrenca nuk duhet të ketë bekimin e kishës, madje edhe kur përdoret si një justifikim i përkohshëm për mbajtjen e armëve bërthamore”.

Siç tregohet edhe nga këto raporte, ekzistojnë dallime të qarta midis të krishterëve në lidhje me moralitetin e motadave të deterrencës. Disa prej tyre (siç tregohet tek raporti anglikan) e refuzojnë tërësisht atë por, siç kanë vërejtur edhe kritikët, a do ta kishin bërë ata këtë nëse do të jetonin në Amerikë dhe do t’i binte barra madhore e kundërshtimit të Bashkimit Sovjetik? Katolikët i pranojnë me keqardhje metodat e deterrencës, vetëm nëse ajo është e lidhur me qëllimin për të kërkuar reduktimin e armatimit. Raporti metodist shkon më tej, ai e quan atë idhujtari sepse është shumë i lidhur me kryelartësinë. Megjithatë, të tre raportet shqetësohen thellësisht për ruajtjen e paqes, ku dy të fundit komentojnë edhe mbi ato qëndrime që janë të nevojshme për të përshkuar tërë kulturën, nëse dëshirojmë që të lulëzoj pajtimi dhe paqja.

Lufta civile dhe dhuna revolucionare

Në kohën që po shkruajmë, fatmirësisht nuk po zhvillohet asnjë luftë midis kombeve, ndonëse në pesëdhjetë vitet e fundit kanë ndodhur shumë konflikte të tilla. Megjithatë, ekzistojnë shumë luftëra civile ose konflikte revolucionare, të cilat kanë qenë një shqetësim i veçantë për vetëdijen botërore të krishterë. Zërat e krishterë nuk kanë qenë unanim në këtë pikë. Pashmangshmërisht, pacifistët kanë thënë se të krishterët nuk duhet, në asnjë mënyrë, të marrin armët e të luftojnë, qoftë edhe në ato raste ku mund të duket se ekzistojnë kauza më se të ligjshme për një gjë të tillë. Pacifistët, të cilët favorizojnë një tërheqje të përgjithshme nga bota e politikës (siç ndodh me shumë kisha të paqes), e kanë bërë mospranimin e dhunës një element të rëndësishëm mbi të cilin bazojnë zbrapsjen e tyre nga bota e politikës. Por, shumica e të krishterëve e pranojnë detyrimin që të punojnë politikisht dhe shoqërisht për një botë më të drejtë; është midis anëtarëve të këtij grupi të fundit që është zhvilluar debati më i nxehtë në lidhje me këtë temë.

Shekulli i XX është karakterizuar nga kryengritje të shumta popullore, nga përmbysje të fuqive kolonizatore, nga vetëdija e përhapur midis njerëzve të thjeshtë se ata kanë të drejtën që të përcaktojnë ekzistencën e tyre dhe të mos shfrytëzohen nga tiranët e pushtetshëm. Kështu që, revolucioni – në kuptimin e tij të ngushtë, të përpjekjes për të përmbysur, nëse është e nevojshme edhe me armë, një qeveri dhe për ta zëvendësuar atë me një tjetër që gëzon favorin e shumicës së

varfër të popullsisë – ka qenë një ide që vërtitej pothuajse në të gjitha vendet e varfra të botës. Njerëzit e këtyre vendeve nuk e kanë pëlqyer qëndrimin e të krishterëve perëndimor, të cilët argumentonin se është një detyrë parësore e të krishterit që t'i bindet qeverisë, sepse ajo është themeluar nga Zoti. Deri kohët e fundit ky ka qenë mësimi mbizotërues i kishave katolike, ortodokse dhe veçanërisht asaj luteriane.

Kësisoj, një luteran i shekullit të XX, Bonhoeffer-i, mund të shkruante në ditët e errëta të fillimit të Luftës së dytë botërore se: “Sipas shkrimit të shenjtë nuk ekziston asnjë e drejtë për revolucion; por është një përgjegjësi e çdo individi që të ruaj pastërtinë e postit dhe misionit të tij në polis”^[17] (d.m.th. në rendin politik). Sidoqoftë, Martin Luteri pranonte se ekzistojnë disa arsye që përligjin heqjen e dhunshme të një sunduesi tiran, veçanërisht të atij që vuan nga çmenduria.

Në kundërshtim të plotë me këtë qëndrim tradicional qëndron pikëpamja e cila argumenton se Zoti është kaq i përfshirë në procesin e revolucionit kundër sundimit tiranik, sa që marrja e armëve dhe nxitja e revolucionit është një detyrë e krishterë. Kjo pikëpamje e fundit mori hov, për herë të parë në skenën botërore, në vitin 1966, kur “Këshilli botëror i kishave” organizoi një konferencë në Gjenevë me temë “Të krishterët dhe revolucionet teknike dhe sociale të kohëve tona”. Në këtë konferencë u dëgjuan zëra të thekshëm që vinin nga bota e tretë (siç quhej atëherë), të cilat kërkonin një revolucion të menjëhershëm dhe në masë, në emër të Krishtit, duke sjellë në favor të tyre edhe justifikime teologjike. Kësisoj, teologu amerikan Richard Shaull deklaronte:

“I krishteri është i thirrur që të përfshihet tërësisht në revolucion, sapo ai të filloi të marrë jetë. Është vetëm në qendër të revolucionit që ne mund të perceptojmë atë çka Zoti është duke bërë, të kuptojmë se si po përcaktohet lufta për njerëzshmëri dhe se si ajo shërben si një mjet pajtimi. Nga brenda luftës ne arrijmë të zbulojmë se në revolucion nuk japim dëshmi duke ruajtur pastërtinë tonë në përputhje me disa parime morale, por nga liria për të qenë “PËR NJERIUN” në çdo moment”.^[18]

“Principet morale” që ai ka cituar në këtë pasazh janë ato që principe që tradicionalisht i kanë bërë të krishterët që të hezitojnë të përfshihen në dhunën revolucionare kundër qeverisë së kohës. Këtu, Shaull-i është duke pohuar se skrupuj të tillë moral tanimë janë të vjetruar.

Të krishterë të tjerë janë përfshirë në luftëra guerrilase kundër fuqive tiranike, posaçërisht ish prifti katolik Camilo Torres në Kolumbi, i cili pohonte se “Si të krishterë ne mund dhe duhet të luftojnë kundër tiranisë... të gjithë revolucionarët e mirëfilltë duhet ta shohin përdorimin e forcës si i vetmi mjet që ka mbetur”.^[19] Torresi u vra në një pritë, por shembulli i tij ishte një frymëzim për shumë njerëz. Ndonëse ky entuziazëm revolucionar kishte mbërthyer veçanërisht Amerikën Latine, disa teologë filluan të pohonin se Jezusi kishte qenë një zelot, një luftëtar revolucionar. Ky pretendim po mbështetej nga njëfarë shkollarizmi ekscentrik që po zhvillohej në Evropë.^[20] Më pas, kjo tezë u hodh poshtë nga shkollarizmi më kompetent i Dhjatës së Re, veçanërisht nga shkollari i kishës së reformuar Oscar Cullmann dhe shkollari luteran Martin Hengel.^[21] Vepra madhështore klasike e teologjisë së çlirimit – libri i Gustavo Guetiérrez-it “A Theology of Liberation” – përmban një seksion të veçantë, në të cilin ai rrëfente se Cullmann-i e kishte bindur atë që ta distancoje Jezusin nga zelotët, sidoqoftë ai është hezitues që të përmend nënkuptimet e qarta për praktikën e dhunës, se Jezusi nuk mund të paraqiteti mbështetës i saj, duke e paraqitur atë si një zelot.^[22]

Të krishterë të tjerë, barabar të zotuar ndaj përpjekjes së pamasë kundër shtypjes së gjatë dhe padrejtësisë, njësoj të zotuar edhe ndaj çlirimit në emër të Krishtit, kanë mësuar në mënyrë të qartë se përfshirja e krishterë duhet të jetë jo e dhunshme. Zëri më i spikatur i këtij qëndrimi të fundit ishte Helder Câmara, peshkopi katolik i Recife, një rajon veçanërisht i skamur në Brazil. Câmara pohonte se strukturat e padrejta sociale ishin një formë veçanërisht e tmerrshme e “dhunës strukturore”, por kjo nuk e përligjte përdorimin e armëve në përpjekjen për t’i përmbysur ato. “Nëse dhunës i përgjigjemi me dhunë, atëherë bota do të hyj në një spirale dhune; përgjigja e vetme e vërtetë është të kemi kurajën për tu përballur me padrejtësitë që përbëjnë dhunën nr. 1.”^[23]

Megjithatë, mësimi i krishterë, ndërsa ka qenë gjithnjë në favor të reformës demokratike dhe sundimit të ligjit, gjithsesi ka bërë një lëshim të vogël në favor të atyre që mbrojnë revolucionin e dhunshëm. Në enciklikën kryesore papale “Populorum Progressio (Mbi progresin e popujve), Papa shkruante se “Megjithatë, ne e dimë se kryengritja revolucionare – me përjashtim të rastit kur ekziston qartësisht një tirani e gjatë, e cila do t’i dëmtojte së tepërmi të drejtat personale themelore si edhe të mirën e përgjithshme të vendit – prodhon padrejtësi të reja, dërgon më shumë elementë jashtë harmonisë dhe sjell gjëma të reja” Një e ligë e vërtetë nuk duhet luftuar me koston e një mjerimi më të madh”. Klauzola përjashtuese që gjendet në këtë pohim është vërtet e madhe, siç mund ta kenë vënë re revolucionarët aspirantë.

Sidoqotë, këto çështje janë diskutuar në mënyrë të thekshme në shumë rrethe të krishtera – brenda teologjisë së zezë (Black Theology) të zhvilluar në Amerikë, “teologjisë politike” në Evropë dhe veçanërisht në Afrikën Jugore – ku duken qartë dy qëndrime të ndryshme. I pari pohon se revolucionin e dhunshëm është opsioni i fundit që mbetet i hapur për të krishterët në rastet kur nuk mbetet asnjë rrugë tjetër veprimi e disponueshme dhe mendimi tjetër që refuzon të miratojë këtë rrugë të fundit të dëshpëruar dhe deklaron që edhe në këtë rast të krishterëve nuk i mbetet asnjë rrugë tjetër vetëmse të vuaj padrejtësinë në mënyrë sa më krijuese të mundshme. Nelson Mandela dhe “Kongresi kombëtar afrikan” kanë përvetësuar mendimin e parë, ndërsa peshkopi Tutu, mendimin tjetër. Lidhja e ngushtë midis kishave britanike dhe atyre të afrikës së jugut do të thotë se kjo çështje shfaqej në mënyrë të vazhdueshme në reflektimet e tyre të përbashkëta. Kësisoj, në vitin 1970 “Këshilli i kishave britanike” pohoi se mund të ekzistoj “një revolucion i drejtë”^[24] dhe vazhdoi ti kushtonte studime të shumta kësaj teme, njësoj siç ka bërë edhe “Këshilli botëror i kishave”. Prandaj, në vitin 1980 “Këshilli britanik” publikoi një studim të kujdesshëm të teologut Paul Ballard^[25] në të cilin, duke u mbështetur në

analizën mjeshtërore të teologut J.G. Davies[26], ai e ka përkufizuar “revolucionin e drejtë” si më poshtë:

1. Ai duhet deklaruar nga një lëvizje që gëzon një pretendim të arsyeshëm legjitimiteti. Në të cilën ekzistojnë udhëheqës “që kanë mbështetjen e duhur dhe e tregojnë veten të drejtë në çështjet e tyre dhe të cilët mund të jenë udhëheqës të drejtë kombëtarë”
2. Revolucioni duhet kryer për një kauzë të drejtë, në rastin kur ekziston “një dhunë e mjaftueshme strukturore dhe institucionale që e bën absolutisht të domosdoshme kundërpërgjigjen.
3. Rebelimi i armatosur është arma e fundit dhe nuk duhet të përfshijë urrejtjen për shtypësin.
4. Revolucioni i drejtë duhet të ketë synime të drejta “për një rend më të drejtë, në të cilin grupet dhe fuqitë e ndryshme bien dakord për të jetuar në paqe të pajtuar me njëri-tjetrin”
5. Mjetet e përdorura në revolucion duhet të jenë të drejta, tekstura sociale nuk duhet shkatërruar gjerësisht dhe duhet të respektojë limitet e asaj që qeniet njerëzore janë të justifikuar ti bëjë qenieve të tjera njerëzore (p.sh. nuk duhet të ketë tortura).
6. Duhet të ekzistoj një shpresë e tillë për sukses sa që të ketë një perspektivë realiste se do të arrihet një rezultat i drejtë.

Këtu mund të dallohen qartë gjurmët e nocionit të hershëm të luftës së drejtë. Tani jemi kthyer aty nga ku u nis ky kapitull. Por tradita e luftës së drejtë flet shumë pak rreth llojit të paqes që duhet të promovojnë të krishterët. Për këtë, duhet t’i kthehemi traditave të shumta të mendimit social të krishterë. Megjithatë, në ditët tona ekzistojnë disa çështje të tjera të lidhura me këtë, si p.sh. mosbindja civile dhe tregtia e armëve, për të cilat janë përpiluar raporte të kujdesshme nga kishat britanike.[27] Por, kjo nuk mund të jetë fjala e fundit. Të krishterët duhet të pyesin gjithnjë se çfarë lloj jete kishtare promovon më së miri paqen e Zotit; Kisha duhet të jetë një “mbretëri e paqedashëse”. [28]

Përktheu: Rezart Beka

Shënime

[1] Alan Wilkinson, “Dissent or Conform?” (London: SCM Press, 1986), f. 33.

[2] Roland Bainton, “Christian Attitudes Towards War and Peace” (London: Hodder and Stoughton, 1961)

[3] John H. Yoder, “Nevertheless: The Varieties of Religions Pacifism” (San Francisco: Herald, 1971), sugjeron së paku 17 lloje të tilla.

[4] Shih R. E. O. White, “The Changing Continuity of Christian Ethics” (Exeter: Paternoster, 1994), vol. I, f. 231 e më tej dhe vol. II, f. 369-78 për pohimin se imitimi i Krishtit është kontributi unik i Krishterimit ndaj temës së etikës.

- [5] Reinhold Niebuhr, "Moral Man and Immoral Society" (Neë York: Scribners, 1932).
- [6] Larry Rasmussen, "Reinbold Niebuhr, Theologian of Public Life" (London: Collins, 1989), f. 239.
- [7] Për shembull, Peter Bishop in Cyril Rodd (ed.), "Neë Occasions Teach New Duties" (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995), f. 134 e në vazhdim.
- [8] Kenneth Slack, "Martin Luther King" (London: SCM Press, 1970), f. 40.
- [9] Slack, "Martin Luther King", f. 55.
- [10] Wilkinson, "Dissent of Conform?", f. 291.
- [11] "Gaudium et Spes", paragrafi nr. 79.
- [12] Listuar në Mark Ellingsen, "The Cutting Edge" (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), f. 226-83.
- [13] "The Church and the Bomb" (London: Hodder and Stoughton, 1982).
- [14] "The Challenge of Peace" (London: SPCK, 1983).
- [15] "In Defence of Creation" (Nashivlle, TN: Graded Press, 1986).
- [16] Francis Bridger (ed.), "The Cross and the Bomb" (London: Moëbray, 1983).
- [17] Dietrich Bonhoeffer, "Ethics" (London: Fontana, 1966), f. 351; shih edhe Keith Clements, "A Patriotism for Today" (Bristol: Bristol Baptist College, 1984).
- [18] Shih J.C. Bennett (ed.), "Christian Ethics in a Changing World" (London: SCM Press, 1967), f. 33.
- [19] Richard Shaull, "Camilo Torres, Priest and Revolutionary" (London: Sheed & Ward, 1968), f. 73 dhe 126.
- [20] Përshembull, S. G. F. Brandon, "Jesus & the Zealots" (Manchester: Manchester University Press, 1967).
- [21] O. Cullman, "Jesus and the Revolutionaries" (New York: Harper and Row, 1970) dhe M. Hengel, "Victory and Violence" (London: SPCK, 1975).
- [22] G. Gutiérrez, "A Theology of Liberation" (Maryknoll, NY: Orbis, 1973), f. 225-32.
- [23] Helder Câmara, "Spiral of Violence" (London: Sheed & Ward, 1971), f. 55.
- [24] British Council of Churches, "Violence in South Africa" (London: SCM Press, 1976).
- [25] P. Ballard, "A Christian Perspective on Violence" (London: British Council of Churches, 1980).
- [26] J. G. Davies, "Christian, Politics and Violent Revolution" (London: SCM Press, 1976).
- [27] "Accept and Resist: A Study of Civil Disobedience in Christian History and Today" (London:

Methodist Publishing House, 1986) dhe “Responsibility in Arms Transfer Policy” (London: Church House Publishing, 1994)

[28] Një shembull i mirë për këtë është Stanley Hauerwas, “The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics” (London: SCM, 1983).

Date Created

19/09/2022

Author

erasmusi