

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

UROŠ BADOVINAC

**VPLIV ŽIDOVSKEGA FUNDAMENTALIZMA NA IZRAELSKO
DRUŽBO IN DRŽAVO**

DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA 2007

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**UROŠ BADOVINAC
MENTOR: doc. dr. MILAN BALAŽIC**

**VPLIV ŽIDOVSKEGA FUNDAMENTALIZMA NA IZRAELSKO
DRUŽBO IN DRŽAVO**

DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA 2007

Hvala

staršema za podporo v času študija, za prenašanje mojega odlašanja pri pisanju tega diplomskega dela in ker mi v življenju stojita ob strani. Stari mami Veroniki. Meliti, Ivanu in Vladimirju, ki jih žal ni več med nami. Sestri Maji, Caniju, Vidu in Lanu. Mentorju. Vsem prijateljem, ki niso pozabili na mene, kljub temu, da velikokrat nisem našel časa za naša srečanja in debatiranja ob pijači. Vsem kolegom, s katerimi sem in bom delil prostor pod odri. Glasbenim skupinam, ki v moje življenje prinašajo veselje in odnašajo nemir. Moji Tanji za potrpežljivost, pomoč in predvsem za dejstvo, da stoji ob meni.

VPLIV ŽIDOVskega FUNDAMENTALIZMA NA IZRAELSKO DRUŽBO IN DRŽAVO

Židovski fundamentalisti, ki niso monolitna družbena skupina, izvajajo vpliv na izraelsko družbo in državo s pomočjo različnih načinov in taktik, pri tem pa opazno spreminjajo podobo Bližnjega vzhoda. Podajajo različne interpretacije o prihodu mesije in se različno opredeljujejo do sionizma in državnih struktur, prihajajo v medsebojne spopade in konfrontacije s sekularisti in prebivalci države Izrael in okupiranih ozemelj, ki niso židovskega porekla. Skupno pa jim je, da skušajo postaviti svojo resnico, za katero se skriva verska ideologija, ki omejuje oziroma odpravlja svobodo posameznika in odpravlja zakone države kot nepotrebne, saj naj bi bili za tovrstno opravljanje edini avtoriteti halaka in Talmud. V diplomskem delu sta ločeno predstavljeni dve skupini židovskih fundamentalistov. Prva so ultra-ortodoksneži, v Izraelu jih imenujejo *Haredim*, večinoma pa živijo in delujejo v Jeruzalemu in v mestih znotraj države. Druga predstavljena skupina pa so verski sionisti, ki jih najbolj predstavljajo aktivisti, člani, rabini in podporniki gibanja Gush Emunim, ki je najbolj dejavno na okupiranih ozemljih Zahodnega brega.

Ključne besede: židovski fundamentalizem, Židje, Izrael, Gush Emunim, Haredim.

THE IMPACT OF JEWISH FUNDAMENTALISM ON ISRAEL SOCIETY AND STATE

Jewish fundamentalists, who are not a monolithic social group, carry out the influence on Israeli society and state with the help of various methods and tactics, and are thus visibly changing the image of the Middle East. They provide different interpretations of the arrival of the messiah and define zionism and national structures in different ways and get in conflicts and confrontations with the secularists and the inhabitants of Israel and the occupied territories that are not of Jewish origin. What they have in common is that they are all trying to establish their own truth which hides religious ideology that restricts or better yet eliminates the individual freedom and laws of the state as unnecessary for the only authorities to be in charge of this are halacha and Talmud. Two groups of Jewish fundamentalists are separately presented in this work. The first group consists of ultra-orthodox Jews called *Haredim* by the Israelis. Most of them live and work in Jerusalem and in other cities within the country. The other group consists of religious zionists, who are best represented by activists, members, rabbis and the followers of the Gush Emunim movement which is most active in the occupied territories of the West Bank.

Key notes: Jewish fundamentalism, Jews, Israel, Gush Emunim, Haredim.

KAZALO

1. UVOD	8
1.1 Metodologija	10
1.2 Hipoteza	11
2. FUNDAMENTALIZEM	12
2.1 Fundamentalistična vizija resnice	12
2.2 Vpliv in postavljanje mej	13
2.3 Hkratna obsodba modernosti in uporaba pridobitev le-te	15
3. ŽIDOVSKI FUNDAMENTALIZEM IN IZRAELSKA REALNOST	16
3.1 Sionizem in fundamentalisti	19
3.1.1 Mesianistični napadi na sionistično idelogijo	19
3.1.2 Schneersohnova denunciacija sionizma kot prvi resni napad	21
3.2 Židovska država z židovskim karakterjem	22
3.3 Izraelska družba in vpliv židovskih fundamentalistov na dogajanje v njej	24
3.3.1 Židovska skupnost pred adventom moderne države	25
3.3.2 Spopad s sekularisti	26
3.3.3 Vpliv na politike in naveza z izraelsko desnico	27
3.3.4 Koeksistenca strahu in samozavesti	29
3.3.5 Institut ješiv, kjer se rojeva fundamentalistična uniformnost	30
3.4 Zasedbena politika, sporazumi in ozemeljska hotenja	31
3.4.1 Zemljevid in območje države	31
3.4.2 Vprašanje zasedbe, intifada in naselbin	32
3.4.3 Na temeljih halake izveden umik iz zasedenih ozemelj	34
3.4.4 Proti sporazumom	35
3.5 Talmud in halaka namesto zakonov, ki jih pišejo človeške roke	36
3.5.1 Talmud in halaka kot glavni avtoriteti	36
3.5.2 Razlikovanje med ljudmi in državljani na podlagi halake	37

4. HAREDIM	40
4.1 Definiranje s pomočjo tistega, kar zavračajo	40
4.2 Alternativa modernemu pogledu na življenje	42
4.3 Vzroki za vzpon so v izobraževanju in kurikulumu	42
4.4 Getoizacija in separacija kot zavetje pred zunanjimi vplivi	44
4.5 Zahteve za ohranjanje tradicije in finančne injekcije s strani izraelske vlade	45
4.6 Infrastruktura in Haredim mediji	46
4.7 Vprašanje sionizma in izraelske države	47
4.7.1 Snovanje države in ohranjanje statusa quo	48
4.7.2 Odnos do države – od odkritega zavračanja do de facto sprejemanja	48
4.7.3 Klic diaspore in eksil	49
4.8 Politika	50
4.8.1 Nastopanje v politični areni	50
4.8.2 Zakoni in halaka	51
4.9 Tenzije s sekularnim taborom	51
4.9.1 Središče kulturno-politične debate	51
4.9.2 Ustvarjanje pritiskov na javnost	52
4.10 Žensko vprašanje in patriarhija	53
5. GUSH EMUNIM	55
5.1 Orisi gibanja	55
5.1.1 V centru medijskega zanimanja	55
5.1.2 Začetek, poln energije in zanosa	57
5.2 Ideologija	58
5.2.1 Šestdnevna vojna in vzpostavitev nove realnosti	58
5.2.2 Herzl v stopinjah mesije	59
5.2.3 Čas za novi sionizem	60
5.2.4 Kje je torej zakoreninjen židovski-sionizem	60
5.3 Ključ do uspeha je v inovativnosti pristopa	61
5.3.1 Direktne akcije	62
5.3.2 Aktivno vključevanje izbrancev v družbo	63

5.3.3	Naraščanje moči	64
5.3.4	Izraelska družba	66
5.4	Naselbine na zasedenih ozemljih kot nukleus nove ureditve	66
5.4.1	Trdnjave mesijanske ideologije	67
5.5	Prihod mesije in končna odrešitev	68
5.5.1	Ponovno rojstvo naroda je neizbežno	68
5.5.2	Inovativnost v vpeljavi dveh mesij	69
5.5.3	Pojmovanje vojne in umeščanje ideologije v služenje vojaškega roka	70
5.5.4	Proti vračanju zasedenih ozemelj	72
5.5.5	Vojaki v primežu ukazov drugih in privilegiranost študentov ješiv	73
5.5.6	Nasprotovanje sekularnega tabora	73
5.6	Odnos do Nežidov in »domačih izdajalcev«	74
5.6.1	Odrešenje samo za Žide	74
5.6.2	Za razlikovanje pri kaznovanju in diskriminacijo	75
5.6.3	»Židovski izdajalci«	77
6.	ZAKLJUČEK	79
7.	LITERATURA IN VIRI	82

1. UVOD

Dejstvo je, da je tema, ki jo preučujem v diplomskem delu, tabu tema, še posebej zato, ker se ob omembi besed Židje, židovstvo, Izrael in tako naprej, pojavi strah *biti obsojen* anti-semitizma. Kritičnost do politike izraelske države gradualno pridobiva legitimnost in je vedno težje upravičene napade in denunciacije odbiti s ciničnim in zavajajočim protinapadom, ki se prepozna v obsodbi anti-semitizma¹. Še posebej, ker na kršenje pravic Palestincev in opozarjanje na nedemokracijsko izraelske države opozarja vse več intelektualcev z židovskimi koreninami (glej Chomsky 1983; glej Finkelstein 1995; glej Neumann 2006). Dodatno legitimiteto je v zadnjem času kritika države Izrael dobila po libanonski vojni, kjer je izraelska vojska svoje cilje neprikrito izbirala tudi med civilno infrastrukturo², kasetne bombe pa so posejale področja, kjer bodo iskale svoje žrtve med civilnim in nedolžnim prebivalstvom še vsaj naslednji dve generaciji (Šurk 2006).

Kljub vsemu temu se kritika in analiza izraelske politike in odzivov izraelske družbe na dogajanje še zmeraj vrti okoli klasičnih vprašanj zasedbe, diplomacije in vojaških posredovanj. Tako se često spregleda indikatorje židovskega fundamentalizma. Moje osebno mnenje je, da ni nikakršne potrebe po tem, da ta tema ostane izven polja preučevanja. To je tudi eden od vzrokov, zakaj sem se odločil za raziskovanje tega fenomena izraelske družbe, saj se mi zdi, da sfere družbe, ki (ne)posredno vplivajo na izraelsko politiko (in s tem seveda na množično kršenje človekovih pravic) in podobo Bližnjega vzhoda, še zdaleč ne bi smele biti prezrte, spregledane in ignorirane. Za židovski fundamentalizem se zdi, da skoraj ne obstaja, saj mu je namenjenih precej manj razprav, analiz, interpretacij in podobno, kot fundamentalizmoma preostalih dveh »svetovnih religij« – krščanskega in še posebej islamskega. Za slednjega se zdi, da bo – predvsem zaradi medijskih (ne)namernih manipulacij in odkritega manihejskega

¹ Handlemann (2003: 13) ugotavlja, da obsodba z antisemitizmom ni le škodljiva, ker cenzurira razpravo o rasizmu in kršitvah človekovih pravic v Izraelu, temveč tudi zato, ker trivializira umazano zgodovino sovraštva do Židov.

² Komisija Sveta ZN, pooblaščenca za preiskavo julijskih in avgustovskih izraelskih napadov na Libanon, je poročala, da so izraelski napadi na libanonske civiliste predstavljali »kolektivno kazen« in kršenje mednarodnega humanitarnega prava (http://www.delo.si/index.php?sv_path=41,396,172867&fromsearch=1)

umeščevanja v vzorec *dobro-zlo* – proti svoji volji privatiziral postulate fundamentalizma.

Trditev, da je fundamentalizem verjetno najbolj pomembno in nevarno družbeno gibanje našega časa (Yuval-Davis 2001: 33), ni pretirana. Še nevarneje pa je, če se na lastnosti, usmeritve in delovanje določenih segmentov družbe, ki izvajajo oziroma so prevzeli govor fundamentalizma, ne postavlja pod lupo zavoljo upoštevanja »načel« politične korektnosti. Kakor to velja za islamski fundamentalizem, je tudi pri židovskem (ter seveda pri ostalih fundamentalističnih tendencah drugih verovanj in izpovedi) tako, da je ena težjih nalog spopasti se z njim in se mu upirati, ne da bi tovrstno(a) nasprotovanje(a) »postalo(a) kritje za rasistične napade in demoniziranje *Drugega*« (*ibid.*).

Prav tako je pomembno razbliniti percepcijo, ki državo Izrael prepozna kot »izoliran otok demokracije, sekularizma, pragmatizma in nenasilja«³ (Sprinzak 1993: 462). Dogodki konec osemdesetih in z začetka devetdesetih let prejšnjega stoletja so pokazali, da je treba tovrstne trditve postaviti pod vprašaj in se vprašati, če je tudi v Izraelu zaznati atmosfero verskega nasilja, ki je prevladovala v sosednjih državah nemirne regije.

V devetdesetih letih prejšnjega stoletja izraelski sociologi in preučevalci v ostalih akademskih profesijah usmerijo večjo pozornost, kot kdajkoli prej, na socialne efekte židovskega fundamentalizma na izraelsko družbo. Židovski fundamentalisti nasprotujejo enakosti za vse državljane, še posebej za Nežide, in »židovske deviante«, kot so na primer homoseksualci. Velika večina vernih Židov, ki so pod vplivom fundamentalistov, se do neke mere strinja z njihovimi nazori. Nobena druga spremenljivka, kot so na primer nacionalnost, vprašanje varnosti, socialne in ekonomske vrednote, etnični izvor in izobrazba, ne vpliva bolj na odnos izraelskih Židov do demokracije kot religija. Fundamentalistično nasprotovanje demokraciji je globoko vcepljeno v izobraževalnem sistemu verskih šol, saj je opazno, da je večja zavezanost demokratičnih standardom navzoča pri tistih, ki so hodili v »navadne« šole oziroma zaključili srednjo šolo ali

³ Na primer Jehuda Don (2000: 30–31) na klasičen ekonomski način opisuje Izrael kot veliko in učinkovito ekonomijo, tako finančno kot tehnološko polno integrirano, kot del Zahodnega sistema, katerega multinacionalke prepletajo svoje aktivnosti v industrijskem sektorju države.

univerzitetni študij (Shahak in Mezvinsky 1999: VIII). Treba je dodati, da je raznolikost pojavov židovskega fundamentalizma izrazita. Velika večina pa hoče, da se Tempelj⁴ na Tempeljskem griču v Jeruzalemu ponovno zgradi ali pa da se ne dovoli prisotnosti obiskovalcev na tem mestu, ki je sedaj islamsko svetišče. S takšnim stališčem se strinja pomembna večina izraelskih Židov, ki podpirajo takšne in podobne zahteve (Shahak in Mezvinsky 1999: 5).

V diplomskem delu bom skušal prikazati, da židovski fundamentalizem vpliva na celotno izraelsko družbo in državo in je hkrati prepreka na poti k mirnejšemu Bližnjemu vzhodu. Obenem je tudi eden izmed (glavnih) generatorjev nestrpnosti v izraelski družbi, kar pomeni, da je tudi nasprotnik pravičnejšega, modernega in demokratičnega Izraela. »Tisti, ki bodo morili in zatirali Arabce zavoljo čiste zemlje, bodo prav tako morili in zatirali Žide« (Shahak 1997: XI). To dejstvo so na svoji koži že občutili člani izraelskega mirovnega gibanja in seveda Jicak Rabin, ki ga je asasiniral židovski skrajnež Jigal Amir.

1.1 Metodologija

V diplomskem delu bom uporabil kvalitativne raziskovalne metode, saj nisem vzpostavil neposrednega stika s predmetom raziskovanja, tako da moja analiza temelji izključno na sekundarnih virih⁵. Pri raziskovanju bom uporabil metodo zgodovinske analize, v tem kontekstu pa zgodovinskorazvojno analizo, ki »raziskuje tendence v zgodovinskem razvoju določenega pojava« (Bučar *et al* 2002: 28), ko bom skušal na podlagi zgodovinskih virov rekonstruirati podatke. V teoretičnem delu, kjer bom opredelil koncept fundamentalizma na splošno, pa bom kot glavni metodi uporabil metodo analize in metodo interpretacije sekundarnih virov, ki jih v celotnem diplomskem delu

⁴ Tempelj (hebrejsko *bet ha-mikdaš*) je osrednja stavba daritvenega kulta v Jeruzalemu, prvega je zgradil Salomon, a so ga porušili Babilonci, drugega, ki ga je obnovil Ezra, pa so uničili Rimljani (Unterman 2001: 285).

⁵ Jasno je, da bi bilo branje Talmuda za mene prezahtevno, če upoštevamo, da »Talmud obstaja v dveh različicah: starejši je t.i. Palestinski ali Jeruzalemski Talmud, mlajši in obsežnejši pa je Babilonski Talmud. To skoraj brezbrežno »morje« sestoji iz okrog 2,5 milijona besed na skoraj 5900 straneh velikega formata [...]« (Zupet 2002: 46).

predstavljajo monografske publikacije, zborniki in članki. Razprava diplomskega dela bo potekala na deskriptivni ravni.

Rdeča nit diplomske, kot sem predstavil že uvodoma in kot je jasno razvidno iz naslova, bo analiza vplivov židovskega fundamentalizma na izraelsko družbo in državo. Osrednji raziskovalni objekt je torej židovski fundamentalizem, ki ga bom analiziral v tretjem poglavju, nato pa bom analiziral in predstavil dve⁶ skupini oziroma *protikulturi* oziroma načina življenja – *Haredim*, židovske ultra-ortodoksneže, in gibanje Gush Emunim, ki ga v najboljši meri predstavljajo naseljenci in njihovi voditelji na okupiranih ozemljih. Preden bom prešel na analizo židovskega fundamentalizma in obeh primerov, pa bom predstavil fundamentalizem kot fenomen in predstavil skupne točke, ki jih lahko določimo večini fundamentalističnih gibanj in ideologij po svetu. V zaključku bom povzel ugotovitve, podal sklepne misli in preveril obe hipotezi.

1.2 Hipoteza

Prva postavljena hipoteza se glasi: **židovski fundamentalizem vpliva na izraelsko družbo in državo.**

Druga hipoteza se glasi: **židovski fundamentalizem je zaradi svojega vpliva na izraelsko družbo in državo ena od preprek na poti k mirnejšem Bližnjemu vzhodu, saj s produciranjem svoje ideologije in dejanj spreminja strukturo (predvsem) državnih politik, ki temu primerno (pre)oblikujejo podobe nemirne regije.**

⁶ Tematika je obširna in za razliko od ostalih problemov izraelske družbe precej slabše raziskana in akademsko podprta, zato sem se odločil za analizo ideologij in vpliva le dveh skupin, ki pa sta najbolj vplivni in vsaka po svoje pojavni v širši izraelski družbi.

2. FUNDAMENTALIZEM

2.1 Fundamentalistična vizija resnice

»Fundamentalizem je najbolje razumeti s pomočjo tistega, kar odklanja. Zavrača namreč vseprisotno moderno idejo, da religija, četudi obogatena z nekakšno svojevrstno zamegljeno specificirano veljavnostjo, pravzaprav ne pomeni tistega, kar zatrjuje, najmanj pa tisto, kar so navadni ljudje sprejeli kot samoumevno« (Gellner 1992: 2–3). Fundamentalistična gibanja so prisotna v različnih državah, poistovetijo se z različnimi političnimi tendencami, prepoznavajo se v različnih formah. Lahko v obliki ortodoksije, lahko vzdržujejo »tradicionalne vrednote« ali pa se predstavljajo kot radikalen fenomen v ponovnem razcvetu, katerega značilnost je »odpravljanje nečistih in pokvarjenih oblik njihove religije« (Yuval-Davis 2001: 34). Torej se lahko prepoznavajo tako v reakcionarnih in konzervativnih kot seveda tudi v inovativnih oblikah. Gibanja lahko grobo delimo (*ibid.*) na tista, ki so del dominantne, prevladujoče večine, torej so lahko kanali glavnega toka družbe hkrati tudi njihovi kanali (in obratno)⁷, in na skupine, ki se morajo zaradi majhnosti toliko bolj inovativno razvijati, premišljeno oblikovati strategije uporabe državnih resursov in se posluževati taktik medijskega komuniciranja.

Prav tako lahko grobo izpostavimo dva tipa fundamentalizmov – mirnega in aktivnega oziroma konzervativnega in inovativnega. Tej delitvi logično sledi izpostava dveh strategij, ki se ju – seveda z vsemi *vmesnimi* – poslužujejo fundamentalisti, ko je govora o vplivanju sekularne družbe. Prva temelji na samosegregaciji in umiku iz dominantne in fundamentalističnim tendencam nenaklonjene družbe, druga izhaja iz prepričanja, da je treba na to isto družbo vnesti svoja pravila in svojo vizijo resnice (Hyman 2001: 272). Debeljak (1995: 29) ugotavlja, da je tudi v fundamentalističnih gibanjih na poseben način na delu »dialektika elitnega vodstva in široke množice«, sicer bolj znana iz proletarskih revolucij. Gibanja iz začetnih povojev organiziranja na margini »s pametnim izkoriščanjem konkretnih političnih, ekonomskih in družbenih razmer v državi, v kateri delujejo, dobijo možnost za okrepitev obstranskega statusa [...]« (*ibid.*). Ponavadi temu

⁷ Na primer krščanski fundamentalisti v ZDA in islamski fundamentalisti v Homeinijevem Iranu.

sledi naslednji korak, ki pomeni pozicioniranje vse bližje »glavnemu toku socialnega in religioznega življenja« (*ibid.*).

Ko države, nevladne organizacije, družba ipd. sprejmejo definicijo bistva določene religije, kulture in vloge religije v družbi, ki je podana iz strani vodstva fundamentalističnega gibanja, (ne)hote okrepijo oziroma začnejo uvajati procese in politične projekte v smeri še do nedavnega marginaliziranih delov družbe, ki potem zavoljo novih tendenc in razmer postanejo novi in upoštevanja vreden faktor na družbenem stičišču. Pri opazovanju fundamentalističnega fenomena ne sme analiza ostati samo pri vprašanju uspešnosti vpliva fundamentalističnih gibanja na svoje privržence, ampak je potreben nadaljni korak, ki stremi k ugotavljanju vpliva in uspešnosti retorike na potek življenja nefundamentalistov (Marty in Appleby 1994d: 4). Še posebej zato, ker se zahteve po spremembi ne ustavijo samo na enem področju, recimo na političnem, ampak se razširijo na vsa področja družbenega delovanja. Kulturni, demografski in ekonomski procesi so prav tako, če ne celo bolj, pomembni, saj se lahko prek njih izvaja precejšen del delovanja in poskusov kontroliranja posameznika.

Liebman (1993: 68) ugotavlja, da je prepričanje in hotenja fundamentalistov včasih težko ločiti od prepričanja in hotenja ostalih verujočih ljudi⁸, dodaja pa še, da je tudi slednja včasih težko razbrati iz nacionalnih in etničnih prepričanj in hotenj.

2.2 Vpliv in postavljanje mej

Fundamentalisti postavljajo meje, so tako imenovani *boundary-setterji*. Svojo pozicijo vzpostavljajo s tem, da uvajajo nove navade, na novi morali temelječe vzorce obnašanja in posebno, razpoznavno obliko oblačenja (Marty in Appleby 1994d: 4). Vse to na izpostavljen način, ki ne dopušča dvomov. V večini pa ne ostanejo pri jasni samodefiniranosti, temveč si prizadevajo svojo vizijo drugačne in *boljše družbe* vsiliti tudi na druge, torej preko meja, ki so jih jasno vzpostavili (šele) korak nazaj. V poskusu prenosa oziroma v poskusu vsiljevanja teh norm na druge se razlikujejo od verujočih, ki

⁸ Kar seveda hkrati ne pomeni, da med fundamentalističnimi načeli in načeli verujočih obstaja enačaj.

niso fundamentalisti in ki si načelno ne predstavljajo, da bi bilo treba doseči spoštovanje norm in verovanja pri neverujočih za vsako ceno. Predvsem pa se verujoči nefundamentalisti⁹ za razliko od verskih fundamentalistov ne zavzemajo, da bi bilo treba pravila obnašanja uporabiti vseobsegajoče, torej poleg družinskega življenja in medosebnih odnosov tudi širše – na politične organizacije in (na primer) mednarodna gospodarstva. Ponovno postavitve religije v javno življenje je po mnenju fundamentalistov možno doseči »z obvezno utemeljitvijo socialnih zakonov, političnih pravil in kulturnih običajev na svetih tekstih oz. religioznih tradicijah« (Debeljak 1995: 29).

To dosledno upoštevanje koncepta popolnosti se v versko-fundamentalističnih krogih zagovarja kot nujno, saj velja spoznanje, da je tradicionalno življenje, ki ima svoje temelje v domu, šoli, vasi ali plemenu, preveč ranljivo, saj nima odgovorov na »koloniziranje s strani Drugega«. Odgovor na to se ponuja v pripravljenosti verske skupnosti da zavrne umetne razdelitve javno-zasebno, ki jo konservativni in ortodoksni verniki preveč zlahka sprejmejo (Marty in Appleby 1993a: 621). Slednji, ker nastopajo iz pozicije, ki je ujeta v okvirih modernega sveta, vsaj načelno dovoljujejo pluralizem mnenj in praks, kar pa fundamentalizem ostro zavrača, saj naj bi tovrstno početje prispevalo predvsem k dezorientaciji posameznika in posledično družbe.

Pri tovrstnem zavračanju, jasni razmejitvi in definiranju mej ima pomembno vlogo predvsem fundamentalistična retorika, ki svoj ekstremni dualizem »artikulira s pomočjo manihejskih mehanizmov razločevanja med dobrim in zlim, resničnim in lažnim« (Debeljak 1995: 26). S tem in s prej opisanimi zunanji znaki se jasno kaže logični cilj – »lahka in zanesljiva identifikacija sovražnika« (*ibid.*); slednja je pomembna tudi pri nasilju, katerega verjetnost, stopnja in obseg so odvisni od ideologije in samozaznave gibanja ter njegovem odnosu do oblasti. Pomembna je tudi narava sovražnika gibanja in kako ga slednje dojema. Pri fundamentalističnem nasilju pa so pomembne tudi lastnosti vodstva gibanja in oblika organiziranosti slednjega (Sprinzak 1993: 463).

⁹ To besedno zvezo sem uporabil, da bi tiste, ki so sicer verni, a ne nasprotujejo sekularizaciji javnega življenja v takšni oziroma tolikšni meri, ločil od verskih fundamentalistov.

2.3 Hkratna obsodba modernosti in uporaba pridobitev le-te

Fundamentalizem na izzive modernosti »odgovarja z metodičnim sklicevanjem na nezmotljivo in absolutno avtoriteto svetih spisov, ki jih razlaga v ekskluzivni maniri dobesednega branja [...]« (Debeljak 1995: 22). Pri tem pa je pogosto opazna paradoksalnost fundamentalističnega pojmovanja, ki se v precejšni meri kaže v odnosu do tega modernega oziroma postmoderne sveta, in sicer v hkratni obsodbi in nasprotovanju, njenim predpostavkam, konceptom in vrednotam, in uporabi tehnološko-znanstvenim rezultatov na praktični ravni. Na ravni vsakdanjega življenja tako postane uporaba odkritij in pridobitev moderne medicine, električne napeljave, reaktivnih letal, računalniških kapacitet, množičnih medijev, telekomunikacij itd., nekaj samoumevnega (Debeljak 1995: 23). Tendencam znanstvenega razvoja niti najmanj ne nasprotujejo, »ampak – kot rečeno – učinkovito uporabljajo množične komunikacije, da bi paradoksalno skušali pokazati na zlo razsežnost znanstvene in industrijske mentalitete, ki je te komunikacije sploh omogočila« (Debeljak 1995: 25).

3. ŽIDOVSKI FUNDAMENTALIZEM IN IZRAELSKA REALNOST

Največ izraelskih vladnih kriz povzročijo vprašanja povezana z religijo. Hebrejsko časopisje posveča največ prostora konstantnim prepričanjem med različnimi religijskimi skupinami oziroma med religioznim in sekularnim taborom¹⁰ (Shahak 1994: 99). Dejstvo je, da ima religija pomembno vlogo. Na vprašanje o njihovi verski identifikaciji, se približno ena tretjina izraelskih Židov raje opredeli kot »tradicionalni« in ne »sekularni« (Liebman 1993: 74). Ta segment izraelske družbe je po mojem mnenju pomemben zato, ker je dokaj dovzeten za ideje in norme fundamentalističnega tabora, ki predstavlja približno eno petino prebivalstva. Slednji tako veliko lažje širijo vpliv in veliko bolj sofisticirano vikorporirajo svojo ideologijo v glavni tok družbe. Ni pa odveč dodati, da je pri fundamentalistih¹¹ zaznati prevladujoča hotenja, ki stremijo k »privatizaciji« židovstva.

Židovski fundamentalizem je definiran v prepričanju, da je židovska ortodoksnost, ki bazira na babilonskem Talmudu¹², ostali talmudski literaturi in halaški literaturi, še zmeraj v veljavi in da bo takšnem stanju tudi ostala. Židovski fundamentalizem ni prisoten samo v Izraelu, temveč v vsaki državi, ki ima razmeroma veliko židovsko populacijo. V diaspori je »naloga« fundamentalistov, še posebej tistih, ki živijo v državah z ne prav številčno židovsko populacijo, predvsem zbiranje denarne in politične podpore privržencev židovskega fundamentalizma v Izraelu. Vpliv le-teh, ki so prepričani, da Biblija kot taka nima avtoritativnega značaja, razen če je »pravilno interpretirana s pomočjo talmudske literature«, je seveda najbolj očiten, saj (lahko) dejansko izvajajo vpliv na državo na številne načine (Shahak in Mezvinsky 1999: 5).

¹⁰ Drugače je samo v času vojne in ko tisk namenja pozornost varnostnim vprašanjem (Shahak 1994: 99)

¹¹ Od tukaj naprej bom namesto besedne zveze *židovski fundamentalisti* uporabljam tudi besedo *fundamentalisti*. Torej slednji v vseh nadaljnjih primerih, razen ko bo to drugače navedeno, niso katerikoli fundamentalisti, ampak samo in izključno židovski fundamentalisti.

¹² Talmud vsebuje nauk rabinov in je velika zbirka spisov, večji del ga predstavlja Gemara, zbirka razprav o Mišni (Cowling 1991: 300). Talmud pa je poznan tudi kot najpomembnejše delo ustne Tore (Unterman 2001: 281).

Eno glavnih hotenj in ciljev židovskega fundamentalizma je vikorporirati načela židovske religije in njenih zakonov in norm na celotno družbo, v vse pore te družbe. Po tem načelu je židovska religija antidemokratska, saj so vsi izvodi v rokah rabinov, ki skušajo vladati celotni populaciji. Mnogi sekularisti v tem kontekstu začutijo ambicije po homeinijevskem slogu vladanju. Če so glavne oznake na sekularistični strani svetloba, liberalizem, modernost in židovski univerzalizem, fundamentalistični svet kaže sliko medievalizma, ozkoglednosti, kulturne izolacije in židovskega partikularizma (Liebman 1993: 78). Vsa ta ortodoksna stremjenja in načela se navezujejo in imajo svoje korenine v vzhodni Evropi, kjer je bil vpliv konceptov razsvetljenstva in post-razsvetljenstva kot so racionalizem, individualizem in družbena enakost utišán vse do dvajsetega stoletja, kar je posledično privedlo do kasnejšega pričetka židovske emancipacije. Ortodoksno židovstvo je bilo neprimerno bolj ostro nasproti družbenim spremembam in pretresom kot predmoderno. Halako¹³, židovsko pravo, je videlo kot enega od stebrov židovske tradicije pri urejanju družbenih vprašanj (Hyman 2001: 273). Isto stremjenje se pojavlja dandanes v Izraelu: družbene zadeve bi naj regulirala halaka oziroma zakoni, ki bi jih napisali v skladu z načeli in usmeritvami halake.

Fundamentalistični tabor je daleč od tega, da bi mu lahko prilepili oznako »monoliten«. Med taboroma *Haredim* in verskih sionistov so očitne razpoke in razlike, ki ustvarjajo trpke konflikte. Tudi znotraj vsakega tabora je zaznati podskupine, med katerimi – vsaj pri *Haredim* – je prisotno sovraštvo, zaradi katerega se konflikti včasih sprevržejo v nasilje (Liebman in Cohen 1990: 144). Če bi se osredotočali na najbolj ekstremne elemente vsakega tabora, bi ugotovili, da imata oba bolj malo skupnega (Liebman 1993: 69).

Dandanašnji fundamentalizem ima korenine v kontra-akulturalizmu; nekateri od teh, ki so živeli tradicionalen odnos do življenja in zavračali idejo modernizma, so prišli do zaključkov, da bo pasivnost v odnosu do modernih vplivov premalo, da bi ohranili svoje

¹³ »Izraz halaka je izpeljan iz hebr. glagola *halak* »hoditi« in pomeni »pot«, po kateri je treba hoditi, se pravi zakonodajo, katere se je treba držati. Halaka je torej razlaga, pojasnjevanje, dopolnjevanje in konkretiziranje pravnih predpisov in odredb v Mojzesovi Postavi. Po tradicionalnem [židovskem] pojmovanju se halaka začne z Mojzesom. Halaka se je razvijala po svojem lastnem ritmu in je v teku stoletij narasla« (Zupet 2002: 27).

skupnosti in ustroj družbe. Začutili so, da so v spopadu s tem modernim svetom, pred katerim se bodo najbolj ubranili z napadom. Zagovarjali so aktivni tradicionalizem, pri tem pa se opirali na primer Voložina in mnogih židovskih komun zahodne Evrope, ki so izginjale zavoljo akulturacije oziroma asimilacije. Pasivna opozicija, so opozarjali, ni bila dovolj, rodile so se težnje po aktivnejši proti-akulturaciji, ki je sorodna današnjemu fundamentalizmu. Le-ta ni identičen tradicionalizmu, saj se ne zadovolji samo s poudarjanjem pozitivnih elementov le-tega, temveč se vsaj toliko, mogoče celo bolj, osredotoča na negativne aspekte moderne sekularne kulture. Židovski fundamentalizem tako prepoznamo kot gibanje aktivnega in agresivnega nasprotovanja, ki se prepoznava v negativnem karakterju. Nasprotnik je točno določen – določena kultura, v naše primeru torej sekularna židovska. Ne ostane pa samo pri predlogih in opozarjanjih, saj fundamentalisti predložijo tudi svoje videnje, svojo alternativo, ki je v njihovih očeh, seveda, superiorna, in poskusijo preoblikovati družbo, ki bo prepričala, da je stara, nekdanja religija normativ za vse (Heilman in Friedman 1994: 215). Kontra-akulturalisti skušajo spremeniti družbo, medtem ko bi bilo za tradicionaliste zadosti, če bi le-ta odšla stran. Fundamentalizem v določenem smislu izrablja tradicijo za legitimacijo vse drugih oblik družbe. Tako ironično postane odvisen od modernosti vsaj tako kot od tradicije, ker mu prva ponuja jasno možnost za samodefincijo, oblikovanje na zunaj razvidne forme in jasnih politik, ki večinoma temeljijo na *nasprotovanju* in ne na *zavzemanju za* (Heilman in Friedman 1994: 216).

3.1 Sionizem in fundamentalisti

3.1.1 Mesianistični napadi na sionistično idelogijo

Sionizem¹⁴, gibanje za naselitev Židov v Palestini, je bil že vse od svojega začetka tarča ortodoksnih, verskih krogov¹⁵. Cilj sionistov je bilo ustvariti podlago za vrnitev k Sionu, za ponovno združitev izgnanih izven dosega klasičnih in metafizičnih konceptov, kot so nagrajevanje, kazni, izgnanstvo, odrešitev, zaveza, obljuba, greh in pokora. Eno glavnih vodil sionistov je bilo svojim ljudem prinesiti človeško, zemeljsko odrešenje in tako izvesti transformacijo koncepta »izbranega ljudstva« v »normalno ljudstvo«, v ljudi, časovno in prostorsko omejene, ki se ne razlikujejo od drugih narodov. Ponujali so odrešenje na podlagi »najglobljih duhovnih uporov« – razsvetljenstva, reformizma, sekularizacije – v zgodovini židovskega izgnanstva (Ravitzky 1996: 10). Sionistično gibanje se že od samega začetka pojavlja kot paradoksalna grožnja ortodoksno-verskim elitam, saj se zdi, da to modernistično židovsko gibanje išče načine zamenjave tradicionalnega načina življenja in se upira imperativom preteklosti. A po drugi strani se ravno iz te preteklosti napaja s svetimi simboli in si prizadeva izpolniti stare židovske upe (Ravitzky 1996: 10). Yuval-Davis (2001: 35) ugotavlja, da je sionistično gibanje rabilo legitimizacijo ortodoksnega židovstva za upravičenost do zemlje in upravičenost do predstavljanja celotnega židovskega naroda.

Stara zaveza, na primer, je pomembna v sionističnih krogih, vendar ne kot božji testament, temveč kot del narodove literarne dediščine. Nacionalna usoda se ne projecira v verskih okvirih, ampak se pogled usmerja v ideal židovske države, ki bi postala socialni model za univerzalno tekmovanje (Deshen 1990: 229). Tako ni nenavadno, da so rabinovske avtoritete sionizem označile kot »sekularno človeško inciativo«, ki so jo

¹⁴ Sionizem izvira iz besede Sion, ki je bil pravzaprav le majhen grič v Jeruzalemu, a je sčasoma postal verski simbol, kraj, s katerega naj bi prihajala božja beseda. Novejši pomen besede pa označuje gibanje, katerega cilj je bila vrnitev židovskega ljudstva v deželo njihovih prednikov – Palestino (Ferfila 1993: 7).

¹⁵ Pred prvim sionističnim kongresom v Baslu leta 1897 je Nacionalna organizacija nemških rabinov obtožila »poskuse tako imenovanih sionistov vzpostaviti židovske nacionalne države v deželi Izrael« in predstavila te poskuse kot »v konfliktu z mesianističnimi cilji [židovstva], ki so izraženi v zvitkih in ostalih verskih dokumentih (Ravitzky 1996: 14).

prevzeli heretiki in svobodomiselni, ki so se obenem pretvarjali, da hočejo doseči cilje, ki se jih navadno povezuje z mesianističnimi hotenji, torej globoko usedlimi v verovanju (Ravitzky 1996: 10). Že pred prvim sionističnim kongresom v Baslu leta 1897 je Nacionalna organizacija nemških rabinov obtožila »poskuse tako imenovanih sionistov vzpostavitve židovske nacionalne države v deželi Izrael« in predstavila te poskuse kot »v konfliktu z mesianističnimi cilji židovstva, ki so izraženi v zvitkih Tore¹⁶ in ostalih verskih zapisih« (Ravitzky 1996: 14).

Nasprotovanje sionizmu se je razvidno pojavljalo predvsem zaradi sekularizacije in zavračanja religiozних praks naseljencev, so se pa tudi pojavljale označbe, da je ideja nerealistična in zaslepljena. Ortodoski voditelji so videli sionizem kot direktno grožnjo tradicionalni misli oziroma načelom in ne samo tradicionalnim običajem in praksam. Predmet razprave o odnosu med sionizmom in mesianizmom je kmalu postalo centralno vprašanje, saj je sedaj to postalo predmet direktne debate in zgovorne ideološke argumentacije, ki sta nadomestili poprej intuitivno averzijo in protest (Ravitzky 1996: 13). Pri tej debati ni možno iti mimo ene glavnih figur in vzporednic, ki jih lahko povežemo z debatami o vrnitvi v sveto deželo, židovske zgodovine, Mojzesa Mendelssohna¹⁷, ki je zavračal idejo o vzpostavitvi oziroma ustanovitvi židovske države v Palestini, saj naj bi bila največja prepreka tej ideji predvsem dejstvo, da sta židovska pasivnost in duhovnost v toku generacij pripomogla k temu, da bi Židje s samim dejanjem bili sposobni izvesti zgodovinski preboj in prevzeti politično iniciativo na narodni ravni. Židovski narod ni bil pripravljen na karkoli velikega, saj so stoletja življenja pod pritiskom odstranili vso energijo, »naravni impulz svobode« je odnehal z aktivnostjo znotraj telesa in se je zamenjal z meniško pobožnostjo, ki se odraža v molitvi in trpljenju, in ne v aktivnosti¹⁸ (Ravitzky 1996: 11).

¹⁶ Zvitek Tore oziroma po hebrejsko *sefer tora* je celota hebrejskega rokopisa peteroknjižja.

¹⁷ Mojzes Mendelssohn (1729–1786) je bil židovski modrec, vodilna osebnost razsvetljenstva (Unterman 2001: 174).

¹⁸ Sicer pa je Mojzes Mendelssohn ob neki drugi priložnosti ponudil tudi drugačno razlago židovske apolitičnosti. Tradicionalna pasivnost naj bi izvirala iz zavezujočih pogojev in odredb židovske religije, ki zagovarjajo neaktivnost pred prihodom mesije in s tem Žide puščajo v stanju razpršitve in izgnanstva. Talmud prepoveduje tudi samo misel na vrnitev v Palestino, na to, da bi se konec desegel s človeškimi napori. Dokler niso čudeži in znaki, opisani v zvitkih Tore, jasno razvidni, se ne sme narediti niti najmanjšega koraka v smeri povratka in obnove naroda (Ravitzky 1996: 11).

3.1.2 Schneersohnova denunciacija sionizma kot prvi resni napad

Najgloblje strahove glede sionističnih namer je bilo zaznati v hasidskih krogih, ki jih je »kršenje« koncepta *stremljenja h koncu* in upiranje eksilnemu odloku najbolj utrdilo v nasprotovanju. Ena najbolj znanih figur nasprotovanja znotraj teh krogov je bil ljubaviški rabin Shlomo Dovber Schneersohn, ki je položil temelje osnovne ultra-ortodoksne kritike sionizma. Schneersohn je posvetil veliko energije razvijanju ideje, da je politični sionizem zanikanje mesianizma; zaradi arogance in prav tako iskanja odrešitve preko človeških poskusov ter odstopanja od popolnosti prvotne mesijanske vizije (Ravitzky 1996: 14). Napadal je sionistična hotenja, ki so imela namen spremeniti podobo židovskega naroda s kolektivnim vstopom v zgodovino. Narodovo vstajenje in vrnitev v deželo Izrael z namenom vzpostavitve politične suverenosti, nista versko nevtralna akta, saj predstavljata človeški napor doseči mesianska pričakovanja, katerih izpolnitev bi morala sloneti v celoti na transcendalni in čudežni intervenciji Rešitelja Izraela. V tem pogledu je sionizem očitna kršitev zaveze židovskega ljudstva, ki se je zaobljubilo, da bo potrpežljivo čakalo na *konec časov*, in izdaja načela izgnanstva¹⁹ (Ravitzky 1996: 15).

Schneersohn je označil sionizem kot »prenos iniciative iz božanskih v človeške roke« in ga sodil kot čisto sekularizacijo tradicionalnega mesianističnega koncepta, slednja pa ne more biti delna, »ker je mesianistična vizija venomer bila zakoreninjena v vseobsegajoči religiozni matriki, sionisti pa so [tako] prisiljeni uničiti to matriko, zanikati tradicionalno verovanje in njeno popolnost« (*ibid.*). Ko se hočejo sionisti rešiti religioznega jarema, rešiti židovske usode, je prva stvar, ki jo storijo ta, da »opustijo Toro in vero v Izrael«. Nacionalizem postavi pred Toro, če hočejo svojo idejo vcepiti v razmišljanje ostalih Židov, saj lahko le tako dosežejo, da le-ti ne spoštujejo zapovedi nezapuščanja eksila na silo in zapovedi nesamostojnega odrešenja. Pri tem torej zanikajo esenco židovstva z namenom prevzetja nove identitete (Ravitzky 1996: 16).

Za Schneersohna je vsa človeška dejavnost *ipso facto* nepopolna, relativna, prehodna in se niti približno ne približa mesianističnemu odrešenju, ki je rezultat hrepenenja. Samo če

¹⁹ Slednji antisionistični argument ostane po Schneersohnu veljaven tudi v primeru, če bi vsi sionisti postali podrejeni bogu in Tori, saj je že preveliko *hitenje h koncu* s pomočjo recitiranja prevečih molitev kaznivo, kaj šele, da bi se s silo vzpostavila de-eksilizacija (Ravitzky 1996: 15.).

naredimo jasno razmejitev med obema in če slednjo oddaljimo kar se da od polja zemeljske odrešitve, potem je celotnost zadnjega odrešenja zagotovljena (Ravitzky 1996: 17). Transcendentna ponovna postavitev Jeruzalema in templja bo inscenirana od zgoraj, odrešenje Izraela bodo iniciirale in zaključile božanske sile. Sionizem je antiteza obeh glavnih med seboj povezanih Schneersonovih predpostavk mesianizma (zahteva po človeški pasivnosti in iskanju perfekcije/popolnosti), predstavlja tako aktivizem in tudi sprejemanje delne izpolnitve, za kar mu s strani nasprotnikov pritiče oznako pogubnosti (*ibid.*).

3.2 Židovska država z židovskim karakterjem

Med letoma 1949 in 1967 je potekala meja, ki je geografsko definirala državo Izrael, po razmejitveni črti, ki je nastala in zaokročila ozemlje po vojni leta 1948. Židje so v svoji deklaraciji o neodvisnosti državo definirali kot »židovsko državo v deželi Izrael«. S tem so definitivno izpostavili in hkrati poudarili etnični židovski aspekt državne tvorbe, temu pa je sledil tudi ustroj zakonodaje, ki je potrdila dokončno povezavo med židovsko državo in Židi v diaspori. A kljub temu je bila židovska nacionalna država osnovana na principu teritorialne suverenosti in na formalni enakosti vseh njenih državljanov, ne glede na etničnost in veroizpoved (Benvenisti 1995: 64). To stanje »židovske države v deželi Izrael«, ki je definiralo državo, v kateri je vsak užival osnovne državljske pravice, pa je počasi, a opazno, začelo prehajati v »državo Izrael kot državo židovskega naroda«. Leto 1985, ki ga v tem kontekstu označuje sprejetje Temeljnega zakona, je tako dejansko potrdilo stanje, v katerem ima »židovska skupnost v svoji najširši definiciji pravico, da vzpostavi vladavino nad vsemi prebivalci« (Benvenisti 1995: 66–67). Razlika med tema dvema definicijama ni bila nikoli lahko ulovljiva, še posebej, ker zraven *sodelujeta* koncepta, ki se v židovskem primeru prekrivata – ljudstvo in religija. Zavrženje tega je pri političnem in zakonodajnem ustroju prišlo do sledenja nejasni in nekonsistentni poti, kar je rezultiralo v uveljavljanju in zagovarjanju židovskih simbolov in historičnih motivov s strani države. Manjšine nežidovskega porekla se niso mogle poistovetiti s praznovanjem židovskih verskih praznikov, upoštevanjem predpisanih prehranjevalnih standardov v javnih ustanovah in obliko zastave. Preferiranje židovskega

življa pa se je, poleg drugih zakonodajnih posegov, najbolj zaznalo pri sprejemu Zakona o vrnitvi, ki je jasno diskrimiral Nežide (Heller 2000: 61–62).

Že zgoraj omenjeni leta 1985 sprejet ustavni zakon, ki ga je Kneset sprejel z veliko večino, vsaki stranki, ki v svojem programu nasprotuje konceptu »židovske države« in se zavzema za ustavno spremembo na tem področju, prepoveduje udeležbo na volitvah. Aplikacija židovske ideologije kaže na nedemokracičnost izraelske države, ki je s tem usmerjena proti vsem Nežidom in tistim Židom, ki nasprotujejo takšni ideologiji. Izraelska definicija termina *židovski* dobro ilustrira razliko med Izraelom in večino ostalih držav, saj po uradni definiciji oblasti Izrael pripada samo osebam, ki jih oblasti definirajo kot *židovske*, kjerkoli pač živijo. Po drugi strani pa Izrael uradno ne pripada nežidovskim državljanom, ki imajo obenem tudi manjvreden status (Shahak 1994: 3).

To prepričanje definira Izrael kot nacionalno državo v najbolj omejenem in ozkem pomenu besede. Torej ni tako zelo pomembna ideologija, ki preferira židovsko superiorno pravico do zemlje nad hotenji Arabcev²⁰, niti židovsko izkustvo s preganjanjem, zavoljo katerega so Židje sumničavi nasproti Arabcem, za katere menijo, da jih skušajo uničiti. Nežidje preprosto niso del nacionalne države. Lahko uživajo nekatere koristi iz naslova državljanskih pravic, ki jim jih Židje zagotavljajo iz različnih razlogov, pa naj bodo to človečnost, pragmatizem ali ideologija, ampak še zmeraj niso »pravi Izraelci«, nimajo »naravnih pravic«; so nekaj drugega, nekaj nespecifičnega in nejasnega (Liebman in Cohen 1990: 79).

Produkt takega okolja so seveda izraelske politike, ki so primarno ideološko motivirane in ideologija, ki jih motivira, je totalitarna v svoji naravi. Ideologija diskriminacije vseh Nežidov, kot ugotavlja Israel Shahak (1997: 175), ni samo dopustna oziroma dovoljena, ampak celo zagovarjana kot pogoj za obdržanje karakterja Izraela kot »židovske države«, ki je pooblaščen, da varuje svoj »židovski karakter«. Zagovorniki take politike in odnosa do Nežidov to zagovarjajo kot zapuščino židovstva. Pri tem imajo prav, saj je vse do prihoda modernega časa veljalo, da je treba Nežide podvreči diskriminaciji. Pri tem

²⁰ Čeprav izraelski Židje to seveda verjamejo.

Shahak (*ibid.*) dodaja, da židovsko razsvetljenstvo ni spremenilo odnosa Židov do drugih skupin, saj tudi veliko Židov, ki se ne prištevajo med verne, verjame, da je treba zavoljo tradicije židovsko državo ohraniti na temeljih židovskega verskega prava.

Tako država Izrael med drugim med svojimi državljani propagira ekskluzivistično idejo odrešenja zemlje. Po tej ideji je vsaka zemlja, ki pride v roke Židom odrešena, nasprotno temu pa vsaka, ki preide v roke Nežidov, postane neodrešena (Shahak 1994: 7). Vse to se kar samo ponuja kot aplikacija za notranjo politiko, ki ima namen zmanjšati število Nežidov, in zunanjo politiko, ki lahko v tej smeri začne s postopki *odrešenja*, pa četudi s pomočjo vojnih sredstev, ki lahko vključujejo tudi nuklearno orožje. Vsa ta ekskluzivistična ideologija je s propagandnimi sredstvi zamaskirana z govorjenjem o »varnostnih potrebah«.

Torej je jasno, da židovstvo zaseda pomembno mesto v izraelski politični kulturi. Ugotovitev, da je doseglo *de facto* status priznane religije, je pravilna, saj postavlja Žide v superiorno pozicijo, kjer so »več kot le prvi med enakimi«. Poleg tega pa židovstvo še definira namen države in jo »oskrbuje« z dominantnim hebrejskim jezikom ter ostalimi simboli (Wald 2002: 102).

3.3 Izraelska družba in vpliv židovskih fundamentalistov na dogajanje v njej

Vpliv fundamentalistov, ki predstavljajo samo dvajset procentov židovske populacije v Izraelu, na definiranje pomena židovstva je velik. Mnogo večji, kot bi lahko sklepali po v prejšnjem stavku navedeni številki suhoparne statistike. Religiozne interpretacije židovstva so postale normativ. Tudi zaradi upadanja moči vpliva sionističnega socializma in sekularnih interpretacij židovstva so verski predstavniki postali njegovi avtoritativni interpreti – vsaj za množice izraelskih Židov (Liebman in Cohen 1990: 142).

3.3.1 Židovska skupnost pred adventom moderne države

Preden preidemo na razmere današnje izraelske družbe, se še ustavimo pri židovskih skupnostih pred izoblikovanjem modernih držav. Ko so se slednje pojavile, je židovska skupnost zgubila svojo moč, s katero je lahko poprej uveljavljala svojo prisilo in oblike kaznovanja vsakega židovskega individuumu. Vezi, ki so povezovale »eno najbolj zaprtih od zaprtih in eno najbolj totalitarnih družb v celotni zgodovini človeštva« (Shahak 1994: 15), so bile pretrgane, in čeprav je bilo nekaj Židov, ki so pripomogli k temu, in teh je bilo malo, je dejstvo, da je osvoboditev prišla *od zunaj*²¹. Takšna osvoboditev je imela velike posledice za prihodnost (*ibid.*). S prihodom moderne države, odpravo fevdalizma in uveljavitvijo minimalnih človekovih pravic ni bilo več prostora za nadzor in moč židovske skupnosti nad njenimi člani, posebej je to razjezilo rabine, ki so imeli vse do tedaj »mandat«, podeljen s strani kraljev ali plemstva, za izvajanje svoje avtoritete.

Historično židovstvo in njegova naslednika – židovska ortodoksija in sionizem – sta oba smrtna sovražnika koncepta odprte izraelske družbe. Židovska država, ki temelji na trenutni židovski ideologiji, ki se napaja v preteklosti in ki stremi k povečanju židovskega karakterja države, sploh ne more vsebovati odprte družbe. Shahak (1994: 13) ocenjuje, da lahko postane popolnoma zaprt in vojaško razpoložen geto, »židovska Sparta«, kateri vzdrževanje nudi delo arabskih sužnjev, obstanek pa ji omogočata vpliv na ameriški politični establišment in grožnja uporabe jedrske sile. Lahko pa postane odprta družba, vendar je ta pot odvisna od razmišljanja o židovski preteklosti, od priznanja, da židovski šovinizem *obstaja*, in od odkritega vpogleda v odnos židovstva nasproti Nežidom. Pričakovano bi bilo, da bi se z nastankom države Izrael, povečalo tudi zanimanje za preučevanje procesov političnih diferenciacij in razvoja v židovstvu, ampak se je zgodilo ravno obratno. Na večini izraelskih univerz se pri poučevanju politične teorije vključuje mislece od Platona pa vse do Marcuseja, medtem ko se kurikulum izogiba vsaki omembi Maimonidesa²² in Abarbanela ali političnih idej v Bibliji in Talmudu. Čeprav je politične

²¹ Prav zaradi prej naštetih stvari je bilo s strani židovskih ortodoksnežev relativno lahko označiti ideale humanizma in vladavine prava za ne- oziroma protižidovske, saj so prišli od zunaj. Družbene posledice osvoboditve, ki je prišla z modernizacijo držav, pa so privedle do tega, da se Židom ni bilo več treba pokoravati raznim pritiskom, fizičnim in drugačnim kaznim ter regulacijam znotraj skupnosti. Mejo dovoljenega je sedaj predstavljal zakon države, v kateri so Židje živeli.

²² Mojzes Maimonides (1136–1204) je bil španski filozof in halakist, delal pa je kot zdravilec (in imel velik sloves). Je avtor najpomembnejšega židovskega filozofskega dela *Vodnik za zablodele* (1190), v hebrejščini

komponente židovske kulture in tradicije zaznati celo v Zgodbah očetov, so v poučevanju na univerzah ignorirane (Segre 1976: 7). Tako lahko napišemo, da bolj kot je družba zaprta, manj je navdušena nad opisovanjem same sebe, predvsem zato, ker se lahko iz takšnih procesov rodi kritična analiza, ki lahko nadalje ustvari *prepovedane misli*. To velja tudi za klasično židovstvo. Predvsem se to kaže v odsotnosti židovskega zgodovinopisja, ki je med Jožefom Flavijem in obdobjem renesanse popolnoma izginilo (Shahak 1994: 19).

3.3.2 Spopad s sekularisti

Mediji na splošno in izraelski intelektualci, ki se večinoma identificirajo s politično levico, so bili vedno protiverski, rast verskega fundamentalizma pa še toliko bolj napaja ta nazor in ga oskrbuje z novimi elementi. Pri tem sekularistični strani nedvoumno pomaga zgodovinski spomin, ki v ospredje privede Homeinijev Iran, ki stoji kot model za državo, ki pride v roke verskim fundamentalistom, kateri si jo nato preoblikujejo po svojem videnju sveta. Za odpor sekularistov pa so upoštevanja vredne tudi izjave židovskega fundamentalističnega tabora, s katerimi vodilne osebnosti producirajo svoje videnje družbe in urejanja države (Liebman 1993: 79).

Tekmovanje oziroma boljše rečeno spopad med antagonističnima taboroma se odvija na večih frontah. Ena od teh je zakonska in ustavna, kjer se sekularni tabor zavzema za popolno ločitev vere od države in kodifikacijo ustave²³, s katero bi zagotovili načelo enakosti in varovanja človekovih pravic in svoboščin, kar pa drugi tabor zavrača, saj se zavzema za še večjo aplikacijo halake na zakone države in institucij. Tudi sodstvo naj bi bilo v tem duhu manj samostojno, ker naj bi bilo prisiljeno reflektirati preference javnosti ali zakonodajne oblasti. Tudi sekularna ustava ne pride v poštev, saj bi s tem formalno subordinirala božji zakon nasproti sekularnemu. Naslednja fronta je izobraževalni sistem, kjer se sekularni tabor zavzema za integracijo različnih šolskih sistemov (državnih, državno-religijskih in t.i. neodvisnih oziroma ultra-ortodoksnih) ali večjo kontrolo

pa je sestavil halaški zakonik *Mišno Toro* (1180). Deloval je kot neuradni voditelj egiptovske židovske skupnosti in bil v stiku z mnogimi drugimi (Unterman 2001: 167).

²³ Izrael namreč nima kodificirane ustave, na mestu ustave so Temeljni zakoni države Izrael.

Ministrstva za izobraževanje nad učnimi načrti državno-religijskih in t.i. neodvisnih šol. Če to ne bi bilo možno, bi bilo treba prekiniti financiranje in podporo tem šolam. Druga stran pa izraža nezadovoljstvo zaradi ignorance »židovskih zadev neverujoče židovske večine« in »zahteva več poučevanja o židovski religiji in tradiciji v izobraževalnem sistemu«. Spori pa potekajo tudi glede javne morale. Medtem ko se ultra-ortodoksni in verski tabor zavzemata za državno intervencijo pri obrambi židovskih vrednot in javnega dobrega pred zahodnjaškim vplivom, se sekularni tabor zavzema za osebno odločitev vsakega posameznika (Heller 2000: 63–64).

Rezultat tega spora bo vplival na zunanjo politiko in razmerje med Arabci in Izraelom. Če zmaga desno orientirana verska opcija, se bodo možnosti za dosego mirovnih sporazumov s Sirijo (in prav tako z Libanonom) in Palestinci zmanjšale, mirovne pogodbe z Egiptom in Jordanijo pa bodo ogrožene. Tudi če bi bili sporazumi sklenjeni, bi bile možnosti za njihovo pretvorbo v stabilne odnose na podlagi miru in regionalnega sodelovanja minimalne. Izrael bi še naprej ostal sumničav nasproti ostalemu svetu, prepričan, da mu je usojeno ostati »nacija, ki stoji sama«. Sprememba bi prišla gotovo tudi na področju znanosti in tehnologije, saj bi na primer zaradi »bega možganov« na področju nuklearne energije ostala praznina, kar bi pomenilo večje težave pri razvoju in zadrževanju potencialnih sovražnikov (Heller 2000: 64–65).

3.3.3 Vpliv na politike in naveza z izraelsko desnico

Širše gledano lahko pri vprašanju vpliva fundamentalistov na politiko in s tem oblikovanje politik prepoznamo dva tipa zahtev. Prva, simbolna, se odraža v pritiskih pri sprejemanju zakonov, ki morajo vsebovati jasne elemente, ki utemeljujejo Izrael kot židovsko državo, kjer so Židje superiorni ostalim. Na primer, pri sprejemanju Zakona o vrnitvi oziroma popularno rečeno pri »Kdo je Žid?« zakonu je iz fundamentalističnega tabora prišel amandma, ki jasno zahteva preprečitev priznanja spreobrnitve, ki bi bila opravljena v neortodoksnih skupnostih zunaj Izraela. Čeprav je zakon v tem primeru zadeval le majhno število primerov, je ortodoksnim rabinom v Izraelu podelil veliko avtoriteto, saj so lahko na podlagi novega zakona določili, koga država Izrael prepozna

kot Žida in koga ne. Drugi tip zahteve pa je na področju kulture in izobraževanja. Podan je v bolj subtilnih in nejasnih predlogih, ki so zakriti za retoriko, ki skuša v javnosti delovati kot pozitivno naravnana. Vsebuje pa zahteve vladi, da uvede več židovske (beri: verske) vzgoje in več nacionalne (beri: ultranacionalistične) vzgoje, vseskozi pa se pojavljajo namigi, da bi bilo treba židovsko kulturo braniti pred zunanjimi vplivi, ki so vedno označeni kot negativni. Treba pa je priznati, da pa se slednji namigi večinoma opustijo, ko pride do oblikovanja povolilnih koalicij (Liebman 1993: 76).

Fundamentalisti poleg verskih strank uveljavljajo svoj vpliv prek desnih strank izraelskega političnega prostora. Religiozni vpliv na izraelsko desnico 'Izraela B'²⁴ se pripisuje tako militarističnemu karakterju kot tudi skupnemu pogledu na svet. Sekularni in militaristični desničarji imajo podobne politične poglede²⁵, ki jih prepletajo s podobno retoriko kot religiozni Židje (Shahak in Mezvinsky 1999: 11). Prav tako je religiozni vpliv evidenten v desničarskem spoštovanju oziroma čaščenju židovske preteklosti in v insistiranju, da imajo Židje zgodovinsko pravico do razširitve Izraela čez trenutne meje (*ibid.*). Bolj kot ostali sekularizirani Židje so desničarji prepričani v židovsko edinstvenost. Velik del desničarskega poudarka edinstvenosti je v sovraštvu do koncepta »normalnosti«, ki pravi, da so Židje podobni ostalim narodom in imajo isto hrepenenje, kar se tiče stabilnosti. Desnica pogosto pretirava, ko opisuje lepoto in superiornost židovske preteklosti, še posebej, ko zagovarja ohranitev židovske edinstvenosti. V tem oziru se lahko razume tudi spoštovanje *Haredim* Židov, ki s svojo zunanostjo spodbudijo desničarje, da jih na podlagi tega označijo kot perpetuatorje preteklosti. Rabini so za njih privlačne figure, nagnjeni so k spominom na čas otroštva, ko je vladala patriarhalna struktura družine, v kateri je imel glavno besedo pri izobraževanju stari oče in kjer so ženske »poznale svoje mesto« (*ibid.*).

²⁴ Večina izraelskih političnih opazovalcev deli izraelsko politično areno na 'Izrael A' in 'Izrael B', pri čemer prvega predstavljajo laburisti in leva stranka Meretz, drugega pa desne stranke in verske stranke (Shahak in Mezvinsky 1999: 6).

²⁵ K volilni zmagi Menahema Begina leta 1977, zatem je postal izraelski premier, so pripomogli tudi glasovi radikalnih religioznih skupin, čemur je »imenu zveze med bogom in izvoljenim ljudstvom« sledilo »pospešeno [židovsko] naseljevanje okupiranih ozemelj« (Debeljak 1995: 31)

Bog je naredil Žide edinstvene, verjamejo religiozni Židje, veliko sekularnih desničarjev pa verjame, da jim je to usojeno z njihovo preteklostjo in pri tem nimajo proste izbire (Shahak in Mezvinsky 1999: 13). Vsemu temu pa je treba dodati še dodaten razlog za afiniteto med sekularno desnico in religioznim taborom, ki pravi, da lahko prvi le s strani slednjih dobijo »prepričljivo argumentacijo« za večno vladanje Židov v Izraelu in zanikanje temeljnih pravic Palestincev (Shahak in Mezvinsky 1999: 14). Tovrstna argumentacija pa se ne uporablja samo v ozirih nacionalne varnosti, temveč tudi, ko je govora o »od boga dani pravici do teh teritorijev«. Ker pa so sekularni Likudovi preučevalci in politiki velikokrat odtujeni od židovske preteklosti in vrednot, da bi lahko govorili kompetentno o teh zadevah (oziroma da bi jih lahko sploh razumeli), so fundamentalisti edini, ki lahko ponudijo poglobljeno razlago njihovih politik, katere temeljijo na dolgi zgodovini posebnega odnosa med bogom in njegovim izbranim ljudstvom in ne na kratkoročnih strateških odločitvah. Iste občutke, čeprav neprimerno šibkejše, je zaznati tudi med člani 'Izraela A'. To dejstvo razlaga popuščanja, ki jih dajejo stranke 'Izraela A' verskim strankam (*ibid.*).

3.3.4 Koeksistenca strahu in samozavesti

V navezavi s prejšnjim podpoglavjem je treba dodati še pomembno lastnost desničarskega pola in skupine verskih fundamentalistov – koeksistenca strahu in samozavesti. Rosenblum (Shahak in Mezvinsky 1999: 13) ugotavlja, da suma, da člani sekularistične desnice z uporabo agresivne retorike prikrivajo njihove sublimalne eksistenčne strahove pred celotnim svetom, ne gre kar tako odpisati. Ta strah ni izginil niti malo, ko je bila ustanovljena država Izrael. Šovinistični Židje, ki govorijo z največjim zaupanjem o izraelski moči in zmožnosti vsiliti voljo Izraela vsakomur na Bližnjem vzhodu, so najbolj dovzetni za te (zgoraj opisane) strahove. Isti ljudje, ki predvidevajo, da se bo zgodil drugi holokavst, v kolikor Izrael kakorkoli popusti Arabcem, v isti sapi zagotavljajo, da bi izraelska vojska zasedla Bagdad v enem tednu, če ne bi bila zavirana s strani Američanov, politikov in levičarskih Židov. »Strah in samozaupanje koeksistirata v harmoniji. Zaupanje v židovsko edinstvenost razširja to koeksistenco« (*ibid.*). Velik del izraelsko židovske javnosti ima tovrstne šovinistične

nazore. Shizofrena zmes dokaj pretiranih strahov in pretirana samozavest, ki sta inertni vsem na izraelski desnici in vernim Židom, odseva ideje antisemitov, ki ponavadi vidijo Žide kot močne in obenem lahko premagljive (*ibid.*).

3.3.5 Institut ješiv, kjer se rojeva fundamentalistična uniformnost

Institut ješiv, židovskih verskih šol²⁶, v veliko pogledih predstavlja zaprto in samozadostno subkulturo, ki jo oblikuje občutek skupnosti in različnosti nasproti ostalim ljudem. Učencem ješiv se včasih pripisuje ošabnost, do česar jih pripelje vznemirjenje ob višjem religioznem statusu in iskanje nadzemeljskih spiritualnosti²⁷. V ješivah se ohranja in vzgaja izročilo jidiša, kar študente poleg uniformnosti v oblačenju (temna obleka in klobuk, bela srajca s ponavadi temno kravato), jasno razločuje od drugih. S tem se seveda vzpostavljajo kot jasno vidna in samozavestna skupina (Deshen 1990: 224).

Ločitev instituta ješiv od drugih sfer družbe pa je še bolj razvidna, ko je govora o strukturi financiranja ješiv, katerega glavni vir izhaja iz filantropskega dela ameriške in zahodnjaške židovske ortodoksne skupnosti. Oddaljenost obeh in relativna omenjenost darovalcev se izkaže za dober polog za ohranjanje neodvisnosti v urejanju svojih zadev in za samozadostnost ter s tem avtonomnost do neposrednega izraelskega okolja. Četudi izraelska vlada predstavlja pomemben finančen vir, še ne pomeni, da ima dejansko kontrolo in kakšen večji vpliv na ješive. Vlada zagotavlja podporo samo zaradi politične moči verskih strank, ki seveda podpirajo ješive. Torej popuščanja v tem primeru niso rezultat prepričanja o moralni upravičenosti instituta ješiv do prednostne obravnave (Deshen 1990: 225).

3.4 Zasedbena politika, sporazumi in ozemeljska hotenja

²⁶ Ješiva (mn. *ješivot*) je talmudska šola za neporočene študente od najstniških do dvajsetih let. Koncept se je razvil iz palestinskih in babilonskih akademij v zgodnjih stoletjih kršanske dobe, sodobne pa se večinoma zgledujejo po litovskih ješivah iz 19. in 20. stoletja. Večina študentov študij konča brez formalnih potrdil, saj se učenje, ki poteka v posameznikovo dobro, razume kot versko dolžnost (Unterman 2001: 124).

²⁷ Do tega preskoka je prišlo v vzhodno-evropejskem židovstvu v 19. stoletju (Deshen 1990: 224).

Izraelski ekspanzionizem in posledično zasedbena politika sta utemeljena na ideologiji in religiji, židovski naseljenci pa imajo sebe za edino legitimno skupnost na zemlji zahodno od reke Jordan. Teritorialna ekspanzija in neizogibno število vojn sta rezultat vpletanja ideologije oziroma koncepta »židovske države«, kar predstavlja največjo nevarnost za državljane – židovskega ali nežidovskega rodu – Izraela in sosednjih držav ter za stabilnost celotne regije. Racionalno odločanje nadomeščajo na ideologiji temelječe odločitve, ki ponavadi bazirajo na židovski religiji oziroma na »zgodovinskih pravicah Židov«. Proces »vračanja k židovstvu« poteka vsaj nekje od leta 1967 naprej (Shahak 1994: 8). Tega leta pride do ovržbe Ben Gurionovega načina vodenja varnostne politike in v ospredje pride razvijajoča strategija, ki nastaja v luči novih in intenzivnejših izzivov: od terorizma in protivstajnih taktik na eni strani spektra do balističnih sistemom z dolgim dosegom in orožij za množično uničevanje na drugi (Heller 2000: 7).

3.4.1 Zemljevid in območje države

Obstaja veliko verzij Izraela z biblijskimi mejami, ki jih rabinovske avtoritete interpretirajo kot idealno pripadajoče židovski državi. Najbolj obsežne projekcije zemlje, ki so ji nekoč vladali židovski vladarji ali pa jo je Židom podaril Bog, obsegajo dele držav (ali pa kar celo državo!), kot so na primer Egipt, Irak, Ciper ali Turčija. Veliko teh atlasov in knjig izide s pomočjo države. Gush Emunim in podobni si ne želijo samo izraelske zasedbe teh teritorijev, ampak to obravnavajo kot božje zaukazano dejanje, ki bo gotovo uspešno, saj se bo zgodilo ob pomoči Boga. Ne delovati v tej smeri – oziroma celo vračati že zasedena ozemlja! – se šteje kot greh (Shahak 1994: 9–10). Eden izmed tistih, ki so izdelali zemljevid dežele Izrael, je tudi rabin Izrael Ariel, ki »ugotavlja, da izraelskemu ljudstvu pripada teritorij med Sueškim prekopom in Perzijskim zalivom, med suvereno Sirijo in južno konico Arabskega polotoka. K ozemlju, ki ga je Bog izrecno izročil Abrahamu, spadajo deli današnjega Egipta, Sirije, Iraka, Jordanije, Libanona in Savdske Arabije« (Konzelmann 2003: 341). Takšna površina ozemlja je dejansko potrebna, saj se bodo, potem ko bo tempelj zgrajen, Židje vrnili domov z vsega sveta, da bi končno živeli v obljubljeni deželi (*ibid.*).

3.4.2 Vprašanje zasedbe, intifade in naselbin

Kot sem že omenil, se že zasedenih ozemelj ne sme vračati. Izjema je možna samo, če je izgubljeno veliko židovskih življenj; takrat je umik smiseln, kot se je to zgodilo leta 1973 in med leti 1983-85 v Libanonu, ker je pomembnost obvarovanja židovski življenj na prvem mestu (Shahak 1994: 101). To izvira iz halake, je pa tudi ena od pragmatičnih izjem sionizma, ki odstopa od njegove sicer nepragmatične imperialistične logike. Umik iz že zasedenih ozemelj *je* dopusten samo zaradi izgub židovskih življenj v neuspešnih vojnah ali zaradi izogibanja novim žrtvam (Shahak 1997: 165).

Že pred nastopom Rabinove vlade leta 1992, so laburisti napovedovali, da bodo »spremenili prioritete«, posebej z zamrznitvijo naselbin. Položaj naseljencev se je slabšal, imeli so vedno manj privržencev, često so bili označeni kot provokatorji, njihove naselbine so bile za večino razsipna poraba denarja. Jicak Rabin je imel podporo v javnosti, da bi zaprl naselbine, a ko je prišel na oblast, je postalo jasno, da večina tistih, ki je zagovarjala ozemeljski kompromis, ni nasprotovala vsem naselbinam. Nasprotovali so novim naselbinam na določenih območjih, spet na drugih niso imeli ugovorov. Jicak Rabin je tako formuliral mnenje, ki je nasprotovalo »političnim naselbinam« in zagovarjalo »varnostne naselbine« (Benvenisti 1995: 60–61). Podobni logiki smo bili priča pred dvema letoma, ko so izraelske varnostne sile izselile vse naseljence v Gazi, saj so bili le-ti nepomembni, v majhnem številu²⁸ in preveč je stalo njihovo varovanje. Izraelska politika je podpirala njihovo izselitev, ni pa niti pomislila, da bi podobno stvar izvedla na Zahodnem bregu²⁹.

Intifada je dodobra spremenila življenje izraelskih naseljencev, saj so bili pred prvo intifado³⁰, ko je bilo na okupiranih ozemljih samo od deset do petnajst tisoč pripadnikov oboroženih sil, kasneje okoli stoosemdeset tisoč, vsi protesti geografsko in socialno

²⁸ Fundacija za mir na Bližnjem vzhodu (ang. *Foundation for Middle East Peace*) navaja, da je bilo leta 2005 v Gazi osem tisoč naseljencev (Foundation For Middle East Peace 2005).

²⁹ Podatki Fundacije za mir na Bližnjem vzhodu za leto 2005 kažejo, da je v naselbinah na Zahodnem bregu živel 250.000 ljudi (Foundation For Middle East Peace 2006). Stroški širitve naselbin vse od vojne leta 1967 pa so že preseгли deset milijard dolarjev (Foundation For Middle East Peace 2004)

³⁰ Prva intifada se je začela leta 1987, končala pa se je s sprejetjem sporazumov v Oslu leta 1993, čeprav je dejansko nasilje pojenjalo že leta 1991.

zamejeni. Največ se jih je zgodilo v begunskih taboriščih v Gazi. Pozivi k splošnim stavkam in protestom niso bili preveč upoštevani. To se je spremenilo po intifadi, ko je narodna enotnost postala vsesplošna in čeprav so se stvari poleggle, Izrael ni mogel zlahka uveljavljati svojega vladanja³¹.

Prav tako pa so se spremenile razmere za navadne izraelske državljane, ki so se lahko prej svobodno gibali po ozemljih, tudi po begunskih taboriščih. Kamenjanje je bilo redko in dokaj neznano, razmere so bile precej bolj nestresne za vojake, ki so služili tam (Shahak 1997: 157–158). Tako so izraelske oblasti začele z grajenjem pomožnih, stranskih cest, ki so pomenile možnost *kontrole od zunaj*, ki bi bila na voljo tudi po umiku³². Voditelji Gush Emunima so v dogovorih z Rabinom poudarili pomembnost gradnje pomožnih, stranskih cest tako za vlado kot naseljence (Shahak 1997: 166–167). Dodati pa je še treba, da so se po poročanju izraelskih medijev ameriški marinci in Izraelska vojska v sredini septembra 2000 udeležili skupnih vaj v Negevu, v katerih so vadili ponovno zavzetje teritorijev, ki so bili preneseni pod upravo palestinskih oblasti (Chomsky 2001: 6–7). Takšen primer in podobni³³ nam kažejo na to, da so umiki izraelske vojske in izselitve židovskih naseljencev le začasne rešitve, ki skušajo zakriti bistvo ekspanzivnih apetitov po ozemlju.

3.4.3 Na temeljih halake izveden umik iz zasedenih ozemelj

Rabin Joseph, znan po svoji izobraženosti glede halake, je nasprotoval rabinom Narodne verske stranke³⁴ in Gush Emunima, ki so zagovarjali idejo, da sta začetek odreditve in božja zapoved zasedbe zemlje bolj pomembna od reševanja židovskih življenj, ki bi bila izgubljena v zasedbeni vojni. Ugotavljal je, da bodo Židje v mesianističnih časih veliko močnejši od Nežidov in da jim bo zapovedano zasesti deželo Izrael, izgnati vse Nežide in

³¹ »Pravzaprav je palestinska vstaja vsebovala vse lastnosti protikolonialne vojne za osvoboditev, tako kot je reakcija države Izrael kazala vse lastnosti kolonialne represije« (Benvenisti 1995: 73).

³² Ta načrt je delo Ariela Sharona, ki ga je formuliral že leta 1977, ko je bil še minister za kmetijstvo, izvajati pa se je začel takoj po sporazumu v Oslu (Shahak 1997: 166).

³³ Na primer, vdori izraelskih sil v Gazo pod pretvezo iskanja teroristov in odgovarjanja na aktivnosti palestinskih gibanj, kot je Hamas, po avgustu 2005.

³⁴ Narodna verska stranka (ang. *National Religious Party*) znana po hebrejskem akronimu *Mafdal* je leta 1956 ustanovljena politična stranka, ki predstavlja versko-sionistično gibanje in je ena glavnih političnih zastopnikov židovskih naseljencev na zasedenih ozemljih.

uničiti vse malikovalske krščanske cerkve (Shahak in Mezvinsky 1999: 20). Rabin Joseph zagovarja argument, da v predmesijanskem času ni kaznivo prodajati zemlje Nežidom, čeprav je to strogo v nasprotju s halaško prepovedjo, če bi s tem preprečili izgubo židovskega življenja. Enako mnenje zagovarja, ko je govora o umiku vojske z zasedenih ozemelj, ki ga zagovarja z argumentom, da je bilo veliko Židov ubitih v prejšnjih vojnah, kar pa se definitivno ne bo zgodilo ob čudežnem prihodu mesije, ki bo vzpostavil božjo voljo po celem svetu brez enega samega izgubljenega življenja (Shahak in Mezvinsky 1999: 21).

Te pogledi odsevajo ultra-ortodoksni pogled na svet, a so v veliki meri podobni usmeritvam izraelske zunanje politike. Rabin Joseph je mnenja, da je smotrno popuščati pri ozemeljskih vprašanjih le v primeru, ko bi bila ogrožena židovska življenja. Če le-ta ne bi bila v nevarnosti, bi se rabin Joseph skoraj zagotovo strinjal s permanentno okupacijo vseh ozemelj. Podobnosti se še kako kažejo pri izraelskih politikih, ki so skoraj s popolno podporo izraelskih Židov menili, da so Arabci po vojni leta 1967 nesposobni škodovati Izraelu in da so popuščanja nepotrebna. Šele velike izgube v vojni leta 1973 in grožnja nove vojne sta politike, spet ob veliki podpori javnosti, prepričale v umik s Sinaja in Egipta. Enako je bilo v libanonskem primeru, ko so šele bombe libanonskega gverilskega vojskovanja, ki so prinašale neprestane žrtve na izraelski strani, končale premišljevanja o permanentni okupaciji in prinesle umik. Izraelska zunanja politika je, čeprav izvajana in zamišljena s strani sekularnih Židov, do danes prikazala, da njeno bistvo v delu izhaja iz židovske verske preteklosti (*ibid.*).

Tovrstno judeocentričnost, ta židovski nacionalizem, ki na prvo mesto postavlja edino in samo Žide in njihova življenja, Friedman Menachem opiše kot klasičen ultra-ortodoksni svet, katerega bistvo misli je ideja o prepadu med Židi in Nežidi. Tudi taka stvar, kot je ultra-ortodoksni golob, ne obstaja, kar ljudje, ki ne znajo brati njihovih znakov, ne razumejo. Ne razumejo tudi njihovega sveta in prominentnih osebnosti. »Razdalja med ultra-ortodoksnimi golobi in jastrebi ni velika«, saj oboji gledajo na odnos med Židi in Nežidi, kot so ga videli pred nastankom države Izrael. Predvidevajo, da so oboji totalno različni, predvsem pa velja za Nežide, da hočejo uničiti Žide. Edina razlika med Židi naj

bi bila, kako se naj odzovejo na to vedno prisotno hotenje oziroma grožnjo. Prva možnost govori, da morajo biti Židje tiho in se vzdržati provokacij, da ne bi Nežidov opomnili na svojo eksistenco. Druga je temu nasprotna in govori, da morajo biti Židje močni. A čeprav zastopata obe alternativni drugačno izpeljavo, pa imata isti izvor, in sicer že zgoraj opisano predpostavko o razkoraku med Židi in Nežidi (Shahak in Mezvinsky 1999: 15).

3.4.4 Proti sporazumom

»Tako j ko bodo sporazumi s Palestinci stopili v veljavo, bodo vse zgradbe v naseibinah nekoristne. Hiše bodo prazne. Kdo pa se bo vselil v hišo, če ob pogledu skozi okno lahko v bližini vidi Palestinca s kalašnikov« (Konzelmann 2003: 202)? Ta navedek, njegov avtor je Eliakim Háetzni, sicer odvetnik v Kirjat Arbi, kaže na to, da so Židje, ki so zavzeti zagovorniki naselitve, proti sporazumom. V svojih kritikah oblasti so neizprosni, tako jih je na primer rabin Ovadija Jožef Baraka v času Camp Davida obtožil, »da [Židom] polaga[jo] kače na prsi«, dejal je, da je »skleniti mir s kačami povsem izključeno«³⁵ (Konzelmann 2003: 15). Tudi Cvi Jehuda Kook je bil takega mnenja, ko je rekel, da se Židje ne smejo nikoli odpovedati Hebronu, Šehemu in Jerihi, saj jim pripada vsaka ped njihove dežele. V svoji argumentaciji je šel še dlje, ko je celo rekel, da se nimajo pravice odpovedati enemu samemu milimetru Erec Izraela (Konzelmann 2003: 204). Neka imigrantka iz bivše Sovjetske zveze, drugače tudi privrženska Ariela Sharona, je dobro predstavila diskurz izraelske javnosti, ko je dejala, da je »dežela na robu uničenja« in da morajo Židje prenehati z oddajanjem ozemlja Palestincem, saj za njih velja, da več ko dobijo, večji apetit imajo. Vsenaokoli Izraela pa je morje, polno divjih, krutih in lačnih Arabcev« (Barghouti 2001: 166).

3.5 Talmud in halaka namesto zakonov, ki jih pišejo človeške roke

Po Shahaku (1994: 1–2) ni možno razumeti sionizma, vključno z njegovim sekularnim delom, izraelske politike in niti politik židovskih podpornikov v Izraelu in diaspori, ne da

³⁵ Rabin Ovadija Jožef je na primer v eni od pridig govoril o tem, »da so žrtve holokavsta nekdanji grešniki, ki so se ponovno rodili, da bi se pokorili za prejšnje zločine« (Konzelmann 2003: 15).

bi poznali talmudskih zakonov, ki urejajo odnose med Židi in Nežidi. Čeprav s tem ne ignorira političnih in strateških odločitev, pa opozarja, da je slednje vedno treba gledati v soju interakcije z ideološkimi vplivi. Za slednje velja, da so toliko bolj vplivni, kolikor se o njih ne razpravlja tako zelo veliko. Še toliko bolj pa se razne oblike sovraštva, nestrpnosti in diskriminacije zasidrajo v družbene pore in državne institucije, če je vsakršna razprava onemogočena – pa naj bo to zaradi prepovedi ali pa zaradi (ne)formalnega dogovora.

3.5.1 Talmud in halaka kot glavni avtoriteti

Od 13. stoletja se v Evropi beleži močne in v mnogih točkah podkrepljene napade na talmudsko židovstvo, v kar se ne štejejo nevedna obrekovanja³⁶, ki so jih širili neprosvetljeni menihi iz provincialnih mest, ampak resne debate na najboljših evropskih univerzah tistega časa. Odgovor modernih študij židovstva, ki se je razvil iz temu podobnih konfliktov, ni bila notranja debata, ampak polemike z zunanjim sovražnikom, pri čemer se je izvor »židovskih študij« zaznamoval s prevaro, apologetstvom ali sovražnimi polemikami, brezbriznostjo in odkritim nasprotovanjem resnici. Odlomki iz Talmuda, ki so usmerjeni proti krščanstvu ali Nežidom, so se spremenili ali pa so preprosto izginili – »pritisk je bil premočan«. Žaljive besede so bile zamenjane z evfemizmi, ki pa so bili židovskim bralcem še vedno razumljivi pri identifikaciji. Kakor koli že, kmalu po ustanovitvi države Izrael, ko se rabini počutili varne, so se stvari vrnile na prejšnje stanje in prinesle nazaj v Talmud etnocentrizem in žaljive izraze brez oklevanja v vseh novih izdajah (Shahak 1994: 21–23).

Vera in prepričanje (razen nacionalističnega prepričanja) igrata v židovstvu zelo majhno vlogo. Pomembno je obredno dejanje oziroma ritual (Shahak 1994: 34–35). Obstaja pa še ena napačna predstava o židovstvu, ki je še posebej navzoča pri kristjanah in pri ljudeh, ki so pod vplivom krščanske tradicije in kulture – židovstvo se često označuje kot biblijsko

³⁶ Ena takih je gotovo t.i. krvna kleveta, ki pomeni »očitek Židom, da obredno morijo kristjane zaradi krvi, ki jo rabijo za peko opresnikov (nekvašen kruh)« (Unterman 2001: 151). Židje naj bi kri potrebovali »kot zdravilo za svoj grozni videz ter za vzdrževanje lažičloveškega bivanja, ker so pač povezani s hudičem« (*ibid.*) Obtožba izvira še iz predkrščanskih časov, a so se najbolj začele razširjati v srednjem veku in vse tja do 20. stoletja, ko so mnogokrat postale tudi izgovor za resnejše obtožbe in pogrome.

religijo, pri kateri naj bi imela Stara zaveza enako vlogo, torej osrednjo, kot jo ima Biblija pri katolikih (Shahak 1994: 36). Osrednjo vlogo igra Talmud, ki »še danes tvori podlago za življenjsko naravnost [Židov], ki so zvesti veri svojih očetov« (Zupet 2002: 57). Talmud oziroma natančneje tako imenovani babilonski Talmud je glavna avtoriteta na področju urejanja praks klasičnega in dandanašnjega (ortodoksnega) židovstva. Ostala talmudska literatura, vštevajoč tako imenovani jeruzalemski oziroma palestinski Talmud³⁷, je suplementarne narave (Shahak 1994: 39).

3.5.2 Razlikovanje med ljudmi in državljani na podlagi halake

Halaka temelji primarno na babilonskem Talmudu in je zakonik klasičnega židovstva, ki ga je prakticirala večina Židov od 9. do konca 18. stoletja, v svoji primarni formi pa se je obdržala vse do danes v ortodoksnem židovstvu (Shahak 1994: 75). Halaka zapoveduje večjo kazen za umor Žida, če ga stori Nežid, kot če ga stori Žid³⁸. Dvojni standardi prevladujejo. In vse to ima praktično relevantnost za realnost v državi Izrael. Čeprav zakoni države ne dopuščajo razlikovanja, so ortodoksni rabini, ki pri usmerjanju svojih privržencev sledijo halaki, vedno na strani urejanja zadev s pomočjo slednje. Pri tem je najbolj pomembno izpostaviti nasvete, ki jih delijo vojakom. Prepoved ubijanja »gentilov, s katerimi nismo v vojni«, se tako po logiki rabinov obravnava, kot da je ta prepoved v vojnem času umaknjena in da vsi Nežidje pripadajo sovražni populaciji. Vse od leta 1973 se ta doktrina javno propagira za usmerjanje vernih izraelskih vojakov. Take vzpodbude so našle svoje mesto tudi v priročnikih:

»Ko naše sile naletijo na civiliste med vojno ali v pregonu ali napadu, če le ni zagotovila, da ti civilisti niso zmožni škodovati našim silam, potem so po halaki lahko

³⁷ Palestinski oziroma jeruzalemski Talmud ima precej manjši pomen kot babilonski. »Prvi je zapis razprav v rabinskih šolah v Galileji, posebno v Tiberiji, v 4. stoletju po Kristusu. Drugi je zapis stališč babilonskih šol in je bil dokončan šele v 7. ali 8. stoletju« (Cowling 1991: 300).

³⁸ Po halaki je celo začasna prisotnost Nežidov lahko tolerirana le, »ko so Židje v eksilu ali ko so Nežidje močnejši od njih«, ampak ko pa so Židje močnejši od Nežidov, je prepovedano spustiti malikovalca med njih, razen če ta začasni prebivalec ali potujoči trgovec, ki seveda potuje čez židovsko ozemlje, ni sprejel sedem Noetovih postav. Torej je jasno, da je po halaki celotno vprašanje ravnanja s Palestinci, prav tako kot pravijo voditelji in simpatizerji gibanja Gush Emunim, odvisno od židovske moči – če je imajo Židje dovolj, je njihova verska dolžnost izgon Palestinecev (Shahak 1994: 91).

oziroma bi celo morali biti ubiti ... Pod nobenim pogojem ne gre zaupati Arabcu, četudi navzven kaže vtis civiliziranega človeka ... [V] vojni, ko naše sile napadejo sovražnika, jim je dovoljeno in celo ukazano s strani halake ubiti tudi dobre civiliste, to je, civiliste, ki so dozdevno dobri» (Shahak 1994: 76).

Neki pomemben rabin je pisal svojemu učencu o problemu ubijanja neoboroženih žensk in otrok v času vojne. Zagovarjal je argument, da je Nežida v času vojne treba vedno razumeti, kot da te je prišel ubiti, medtem ko se pravilo »če te pride nekdo ubiti, ga lahko ti ubiješ prvi« pri drugih Židih aplicira samo, ko se pojavi sum, da imajo resne nemene glede uboja. Takšna pravila naj bi reševala židovska življenja (Liebman in Cohen 1990: 147).

Poudariti je sicer treba, da doktrina halake glede umorov ni v skladu z izraelskim kazenskim zakonikom in z uradnimi vojaškimi regulativami, ampak je v praksi vseeno vplivna, saj se je v večih primerih zgodilo, da so Židje, ki so v vojaškem ali paravojaškem kontekstu, pobili civiliste in neoborožene, dobili ekstremno nizke kazni ali ostali celo nekaznovani (Shahak 1994: 79).

4. HAREDIM

»Ko sem pred leti vprašal prijatelja iz Izraela, zakaj načrtuje selitev iz svojega udobnega doma v jeruzalemskem predmestju, mi je odvrnil, da odhaja zaradi prihoda »črncev« v njegovo sovesko. Izraz na mojem obrazu je najbrž izdajal šok, zato je moj prijatelj hitro dodal, da se njegove besede niso nanašale na Izraelce afriškega rodu, temveč na skupnost vernih Židov, katerih moški se oblačijo v črne klobuke in plašče« (Wald 2002: 105). Ta citat je pripraven za označitev nove medijske pozornosti, za opis skupine ultra-ortodoksnih Židov, ki se hebrejsko imenujejo *Haredim*³⁹, kar pomeni »tisti, ki se bojijo boga«.

Čeprav se je število židovskih fundamentalistov vidno povečevalo vse od zgodnjih sedemdesetih let prejšnjega stoletja, je vzbujalo malo zanimanja v dominantni in sekularni židovski družbi. Člani različnih *Haredim* sekt, ponavadi izolirani od ostalih ljudi v segregiranih območjih izraelskih mest, so gojili način življenja preobremenjen s stvarmi, ki so se zdele zunanjim opazovalcem v najboljšem primeru eksotične. Čeprav so se člani različnih sekt ostro spopadali s sekularnim polom in bili zaradi tega kdaj deležni javne pozornosti, so bili večino časa ignorirani. To se je spremenilo šele leta 1988, ko je uspeh *Haredim* na volitvah presenetil vse profesionalne analitike. Uspeh na volitvah se je nadaljeval vse skozi devetdeseta leta, kar se je odrazilo tudi v temu, da so se *Haredim* postavili v pozicijo, iz katere so bili zmožni diktirati izraelsko sekularno večino (Shahak in Mezvinsky 1999: 23). Ta pozicija, natančneje, držanje razmerja moči med dvema največjima strankama v izraelskem volilnem sistemu, je odločilna za dosego političnih in ekonomskih prioritet in moči (Yuval-Davis 2001: 36).

4.1 Definiranje s pomočjo tistega, kar zavračajo

Haredim živijo po celem svetu, največ, približno polovica, pa jih živi v Izraelu, kjer jih je desetina celotne populacije in polovica populacije strogo vernih Židov. Da bi bili čim manj v stiku z drugimi skupnostmi, so nastanjeni v gosto naseljenih »mestnih vaseh«

³⁹ V ednini je *haredi*, beseda pa izhaja iz *charada*, kar pomeni strah oziroma bojazen.

(Wald 2002: 105–106). Do izraelske države gojijo tradicionalno nezaupljivost, večinoma so ne- oziroma anti-sionisti, vendar ne aktivni oziroma radikalni⁴⁰. Na splošno izkoriščajo državo, da dobijo vire za financiranje in delovanje svojih institucij ter da skušajo vsiliti čim več verskih običajev izraelski družbi (Yuval-Davis 2001: 36).

Haredim in njihov način življenja se lahko definira s tem, kar zavračajo, saj je oznaka, kot ugotavlja Avizier Ravitzky (1996: 146), dokaj splošna in umetna, ker kaže in zajame samo tiste manifestacije s površja, kjer pa konflikti med različnimi filozofijami in pogledi na svet niso vidni. Torej so razlike znotraj tabora vidne šele od bližje, zato je toliko težje dobiti neko enotno definicijo, ampak vseeno se lahko navede nekaj skupnih točk. *Haredi* je vsak, ki razume in doživlja življenje v državi Izrael kot eksil – eksil Izraela v Sveti deželi. Radikalni anti-sionistični pol širi mnenje, da so *Haredim* v eksilu zaradi eksistence države Izrael, ki si te zasluge »lasti« zaradi izdaje mesije in zaradi sekularnega nacionalizma. Nesionistični pol se pridružuje nestrinjanju z eksistenco države, dodajajo pa še, da je bil zaradi ustvarjanja države že začet proces zbiranja izgnancev⁴¹ (Ravitzky 1996: 146–147).

Haredim verjamejo v *fundamentalne* resnice njihove religije, za katero menijo, da se ne spreminja. Njihovo verovanje, kot prakticirano danes, je del neprelomljene tradicije, ki se je začela z Abrahamom, Isakom, Jakobom, ki jo je ustanovil Moses na Sinaju, nadaljevali pa so jo preroki in kasneje voditelji Velikega zbora, židovske starešine, rabini, modreci in zapisovalci zakonov. Vse te historične figure sestavljajo neprekinjeno verigo, ki povezuje danes živečega Žida z njegovimi predniki, tradicijo in bogom. Preteklost je največja učiteljica, današnji čas ne more biti nikoli tako velik kot včerajšnji, najboljše kar pa lahko prinese jutri pa je vrnitev k veličastnim dnevom preteklosti (Heilman in Friedman 1994: 197).

4.2 Alternativa modernemu pogledu na življenje

⁴⁰ Kar pa seveda ne pomeni, da slednjih ni med njimi.

⁴¹ Zbiranje izgnancev oziroma hebrejsko *kibuc galujot* se bo začelo v mesijevi dobi, ko se bo židovsko ljudstvo, zraven bo tudi deset zgubljenih plemen, »od vsepovsod zgrnilo iz izgnanstva v Sveto deželo«, kar bo po gromkem grmenju v *šofar*, čemur bodo sledila vstajenja mrtvih, izpeljal prerok Elija (Unterman 2001: 297).

Način življenja, ki ga prakticirajo *Haredim*, je seveda alternativa modernemu življenju. Če moderni svet poudarja užitek in lagodje, oni poudarjajo dolžnost in kljubovanje. Če si moderni svet prizadeva za spremembe, *Haredim* poudarjajo, da je treba ostati lojalni preteklosti. Ampak prav tako kot modernisti, tudi oni izumljajo preteklost, ki so ji iztrgali dogodke iz zgodovine in ki se jo lahko predstavi le v obliki nove stvaritve. Ta preteklost je izboljšana in povečana ter razširjena prek vseh meja, ki so kdajkoli obstajale (Heilman in Friedman 1994: 254).

Najpogostejša oblika ultra-ortodoksnega nasilja je potemtakem vsiljevanje njihovega načina življenja ključovalnim posameznikom in skupinam, ki predstavljajo grožnjo uveljavljanja sekularnih idej in praks. Ljudje se načeloma v ultra-ortodoksnu družbo vključujejo prostovoljno, vendar kljub temu ta velja za totalitarno, saj ne priznava zasebnosti (Sprinzak 1993: 465).

4.3 Vzroki za vzpon so v izobraževanju in kurikulumu

Najpomembnejši del analize Shahaka in Mezvinskega (1999: 24) govori o tem, da je do neke mere za dobro razumevanje celotnega desnega pola izraelske družbe pomembno dobro razumevanje osrednjih elementov ultra-ortodoksnih politik. Najpomembnejši vprašanji, ki se jima porajata sta, kako so ultra-ortodoksne stranke dosegle takšen politični vpliv in kakšno organizacijsko strukturo so razvile pri dosegu političnega uspeha. Najboljši odgovor na to bi bil, da so se zelo veliko posvetile izobraževanju. *Haredim* so uspešno izobrazili svojo otroke, kot tudi otroke drugih židovskih otrok, katere so vzeli v varstvo oziroma skrbništvo, da bi zagarantirali maksimalno kontinuiteto. Svoj vpliv so širili tako, da so vzpostavili direkten nadzor in avtoriteto nad parimi šolskimi omrežji in indirektnega na mnogo drugih šol. Čez celotno 20. stoletje so *Haredim* skušali nadaljevati z židovskim načinom izobraževanja, ki je obstajal v diaspori pred obdobjem razsvetljenstva. Tako kot so vlade držav, v katerih so prebivali Židje, skušale v njihov učni načrt uvesti par modernih stvari, je tudi država Izrael do leta 1980 insistirala na tem, da je treba uvesti stvari, ki se poprej v teh šolah niso učile. Po letu 1980 se je *Haredim* posrečilo ponovno vzpostaviti prejšnje stanje, predvsem v revnejših mestih province in v

revnih mestnih naselij in četrtih in predvsem z velikodušnimi subvencijami izraelske vlade. Očitno viden celoten načrt je bil nadaljevati vpliv s pomočjo izobraževanja na naraščujoč segment mlajše generacije Izraelcev (*ibid.*).

V kurikulumu tradicionalnega izobraževanja ni sledov sekularističnega in humanističnega. Tako so poleg matematike izvzeti tudi tuji jeziki in vse znanosti ter hebrejska literatura. Tudi tista, ki se ukvarja z verskimi temami, slovnico in židovsko zgodovino. Samo posvečene zadeve so predmet največjega možnega preučevanja, v glavnem je tako, da je to Talmud in še nekaj ostale talmudske literature poznejšega datuma. Večina Biblije je izvzeta iz poučevanja, ki je učenci po študiju Pentatevha, opremljenega s komentarji rabija Shloma Yitzhakija, ki je živel v enajstem stoletju, ne uporabljajo več in takoj začnejo s preučevanjem lažjih delov Talmuda. Poleg Pentatevha poznajo učenci verskih šol (*heder*⁴²) in ješiv samo tiste dele Biblije, ki so citirani v Talmudu, pa še to samo v talmudski interpretaciji (Shahak in Mezvinsky 1999: 24–25).

Logično je, da je avtoritaren in skoraj absoluten sistem, ki je med drugim predstojnikom ješiv dovoljeval, da so izbirali učencem žene, ustvaril nasprotnike tej podvrženosti. Je pa tudi dejstvo, da je mnogo učencev po končanem šolanju in vpetosti v druge sfere družbe začelo prevzemati določene vzorce obnašanja, ki pritičejo modernosti, kot sta na primer gledanje televizije in obiskovanje kina. Podobna dejanja so seveda oslabila zavezo ultra-ortodoksnemu židovstvu, a so redkokdaj pripeljala do odpovedi le-temu. V izraelski družbi so taki posamezniki znani kot tradicionalni ali pa mesorati, značilno za njih pa je, da so ostali nekritični do tistega, česar so jih naučili in da so še vedno častili karizmatične rabine (Shahak in Mezvinsky 1999: 26).

Proti koncu devetdesetih let prejšnjega stoletja je bila primarna skrb *Haredim* širjenje njihovega izobraževalnega sistema, še posebej v revnejših okrožjih. Lobirali pa so tudi

⁴² *Heder* pomeni v hebrejščini prostor. Pouk verskih šol se navadno dogaja v prostoru ob sinagogi ali na domu učitelja.

pri neortodoksnih javnih šolah s svojo propagando. Ponekod so bili uspešni⁴³, spet drugod pa so naleteli na velik odpor (Shahak in Mezvinsky 1999: 31).

Institut ješiv je pripraven tudi, ko pride do trenj in spopadov med različnimi frakcijami, saj so študentje ješiv kar najbolj lojalni do ukazov in direktiv nadrejenih, katerih epistemološki svet je monističen. Obstaja samo ena resnica in na podlagi oziroma zaradi tega prihaja do mnogih konfliktov znotraj tabora, še posebej med rabinskimi sodišči in ješivami. Pretepi, udarci in uničevanje lastnine so dokaj splošen pojav. Napade ponavadi izvajajo mladi učenci ješiv, ki ne poznajo meja svoje lojalnosti do svojih rabinov. Šestnajst oziroma osemnajsturno študiranje v ješivah ustvarja emocionalne in fizične napetosti, ki se zelo olajšajo s pomočjo dobrega pretepa. Tako so ješive glavni vir ultra-ortodoksnih bojnikov in militantnežev (Sprinzak 1993: 465–466).

4.4 Getoizacija in separacija kot zavetje pred zunanjimi vplivi

Haredim in židovska tradicija sta pod pritiskom moderne in sekularizma, zato je za obstoj obeh najbolj pomembno zavetišče. Včasih, pred nastankom države, so lahko Židje računali na geto, ki ni samo izvzel Židov iz *mainstream* kulture, ampak jih je tudi zavaroval pred zunanjim svetom in njegovo, kot so menili mnogi, destruktivnostjo (Heilman in Friedman 1994: 238). Ampak po vojni niso imeli več možnosti, zato so migrirali na Zahod in v Izrael. Ultra-ortodoksne Žide bi lahko označili kot preživele v dvojnem smislu: najprej je tukaj holokavst, še prej pa je njihovo število »zdesetkal«
kulturni izbris zagovornikov akulturacije (Heilman in Friedman 1994: 220).

Za *Haredim* je bil torej pravi izziv najti prostor, kjer bi ostali zavarovani pred zunanjimi vplivi kulture, proti kateri so nastopali. Do separacije so prišli s pomočjo izločevanja vseh elementov neortodoksne kulture iz svojih sosesk, kar se je zgodilo večinoma v sedemdesetih in osemdesetih letih prejšnjega stoletja. Taktika je bila preprosta: obkrožili

⁴³ Njihov vpliv pa se na primer kaže tudi v tako ekstremnih primerih, kot je primer mesta Netivot, najbolj verskega mesta v Izraelu, kjer so uspešno nasprotovali vsakršni srednji šoli, saj bi bilo v njej obvezno poučevanje sekularnih predmetov. Tako je Netivot edino židovsko mesto v Izraelu brez srednje šole (Shahak in Mezvinsky 1999: 31).

so neortodoksnega prebivalca ali institucijo in ju s pomočjo »vojne do popolne izčrpanosti«, ki je vsebovala ekonomske sankcije, nasilno nadlegovanje (na primer razbita okna, prebodene avtomobilске gume itd.) in politični pritisk, odgnali. To je bilo možno, ker so *Haredim*, seveda tudi s pomočjo podpore v obliki popuščanja s strani izraelske vlade, pridobili na moči in samozaupanju. Za drugo obliko separacije od drugih delov družbe, ki jo najbolj predstavlja institut ješiv, pa je bila izraelska vlada še bolj pomembna, saj je s svojim tihim privoljenjem dovolila, da so bili študenti ješiv oproščeni služenja vojaškega roka (Heilman in Friedman 1994: 239).

4.5 Zahteve za ohranjanje tradicije in finančne injekcije s strani izraelske vlade

Vse od ustanovitve države Izrael je število *Haredim* rastlo. Nekaj zaslug za to vsekakor nosi visoka rodnost, ki je s 4.6 otroka na družino veliko večja kot pri ostalih Židih⁴⁴, treba pa je omeniti še, da jim je uspelo se držati svojih lastnih institucij in se – kot že omenjeno prej – zapreti v svoj svet, v svoje soseske (Heilman in Friedman 1994: 255).

Pri ohranjanju tradicije in zavzemanju za sosesčine brez tujih elementov je velikokrat prihajalo do konfliktov, ki pa so jim priskrbeli pomembno politično lekcijo. Naučili so se, da je v demokratični državi moč večine omejena, ko naleti na boj pripravljeno manjšino. Ironično so pri tem boju proti zunanjim silam modernizma in sekularizma uporabljali moderne metode in moderni politični sistem. Pri vsakem vprašanju so bili nepopustljivi, lahko bi rekli, da je bil njihov posel začeti spopade, kjerkoli so se srečali z modernimi elementi. Borili so se proti vpoklicu njihovih žensk v vojsko, proti arheološkim izkopavanjem, ki naj bi oskrunila starodavna židovska pokopališča. Napadali so oglaševanja na avtobusnih postajah, če so bila za na njih preveč »seksualno eksplicitna«, in nastopali so proti prisotnosti knjig v »njihovih« trgovinah, ki so bile označene kot »heretične«. Seznam je neskončen. Vse to samo zato, da bi pokazali svojo brezpogojno vdanost židovstvu in zaradi potrebe, da bi kot združba pokazali svojo nenadomestljivost (Heilman in Friedman 1994: 240–241).

⁴⁴ Povprečje pri izraelskih Židih je tri otroke na družino (Heilman in Friedman 1994: 255).

Ironično pa je, da jih je povečanje števila njihovih pripadnikov naredilo toliko bolj finančno odvisno od zunanjega sveta. Nič več niso bile v ospredju, kot glavni finančni vir, donacije, ampak so še bolj postali odvisni od direktnih podpor in socialnih ugodnosti države Izrael. Še več: bolj ko so postali močni, večji protiudarec so doživeli s strani ostalega, nasprotnega sveta. Ko je slednji začutil, da lahko izgubi, je začel s protiofenzivo, kar je pomenilo vpoklicevanje njihovih otrok v vojsko, zmanjšanje finančnih podpor njihovim institucijam in spreminjati politični sistem, da bi zmanjšali moč verskih strank v koalicijskih politikah. Takšne spremembe so seveda pomenile spremembo taktike celo pri najbolj zagrizenih aktivistih tabora, ki so se bali najbolj črnega scenarija, da bi izgubili ves vpliv na družbo in postali kot ameriški *Haredim*, ki jim ni preostalo drugega, kot da so postali pasivni kontra-akulturacionisti (Heilman in Friedman 1994: 257). Morali so se »potegniti nazaj«, in tako je za *Haredim* in njihove stranke postalo najbolj pomembno, da so dobili zagotovilo, da bodo študenti ješiv oproščeni služenja vojaškega roka, dokler bodo vpisani v šolo (Liebman 1993: 75).

4.6 Infrastruktura in *Haredim* mediji

Zavedanje o pripadnosti skupnosti je pri *Haredim* veliko, vzajemna pomoč in podpora gresta precej dlje od družinskih vezi. Vsi *Haredim* morajo živeti v radiusu sinagoge, torej, da lahko gredo peš do tja, zato si lahko družine pri vsakem problemu pomagajo med seboj. Ena od verskih dolžnosti je, da dajo deset procentov prihodkov za dobrodelne namene – kar mnogi interpretirajo tudi kot deset procentov časa –, kar pomeni, da je pri vsakem dogodku, ob vsaki priložnosti, nevšečnosti in podobno, nekdo, ki ne spada v ožji družinski krog, vedno prisoten (Yuval-Davis 2001: 39).

Pomemben dejavnik ultra-ortodoksnih skupnosti so tudi njihovi mediji. Predstavljajo se predvsem kot povezovalni element, še posebej z identifikacijo in obsojanjem zunanjega, modernega in sekularnega sveta. Njihovo časopisje in njihovi uredniški odbori, ki so podvrženi stalnemu striktnemu nadzoru rabinov, ne poznajo koncepta svobode tiska, prej bi lahko rekli, da se odločajo, da ima njihova javnost pravico *ne-poznati* določenih stvari.

V svojih publikacijah često namerno pretiravajo pri opisovanju marginalnih fenomenov sekularne družbe, ki jih s pomočjo taktike posploševanja pripišejo kar celotni družbi. Namen tega je seveda absolutna obsodba sekularnega življenjskega stila. Tako anti-sekularizem v ultra-ortodoksnih medijih⁴⁵ pogosto reminiscira pozicije anti-semitizma (Shahak in Mezvinsky 1999: 33).

4.7 Vprašanje sionizma in izraelske države

Haredim so ne- oziroma anti-sionisti. Trije njihovi glavni razlogi proti sionizmu so: (1) preveliko hitenje h Koncu (teološki argument), (2) historični ozir sionizma, ki skuša nadomestiti mesianizem in (3) sekularna narava sionizma⁴⁶. Prva dva razloga sta počasi prišla v kontekst debat ultra-ortodoksnih skupin na margini, medtem ko je zadnji očitek obstal. Za »eliminiranje« prvih dveh iz razprave je bilo najbolj zaslužno: »uspeh in postopno izpopolnjenje sionizma, Balfourjeva deklaracija⁴⁷, povečevanje moči jišuva v Erec Izraelu in – končno – ustanovitev države Izrael ter alija⁴⁸ par milijonov Židov (in na drugi strani grozovito uničenje evropskega židovskega življa, ki je hotelo bivati v miru)« (Ravitzky 1996: 150–151).

4.7.1 Snovanje države in ohranjanje statusa quo

⁴⁵ Ultra-ortodoksni mediji redko poročajo o notranjih trenjih in nasilju, isto velja za sekularne medije, ki se za to ne zanimajo, vsaj dokler nasilje ostane v mejah ultra-ortodoksne skupnosti (Sprinzak 1993: 466).

⁴⁶ Temu je treba dodati še očitek o »opustitvi Tore«.

⁴⁷ Balfourjeva deklaracija je »pismo britanske zunanjšega ministra Arthurja J. Balfourja lordu Rotschildu z datumom 2. november 1917, v katerem mu sporoča, da je vlada Njegovega Visočanstva načelno privolila v ustanovitev [židovske] narodne domovine v Palestini« (Unterman 2001: 39). Deklaracijo so [židovski] voditelji »razumeli kot zgodovinsko listino, ki potrjuje židovske zahteve po Palestini, čeprav vsebuje klavzulo, da nova domovina Židov ne sme škodovati pravicam [...] Palestincev (*ibid.*)

⁴⁸ Alija v tem primeru pomeni »obisk Dežele Izrael« ali »preselitev tja«, torej židovsko emigracijo v Izrael. Od sodobnih emigracij poznamo Prvo alijo (1881–1903), Drugo alijo (1904–1914) itn. (Unterman 2001: 19).

Pri snovanju države pred letom 1948 je bila teokratsko-ortodoksna različica eksplicitno zavrnjena. Kakor koli že, liderji nove države so se zavezali ultra-ortodoksnim Židom, da bo država Izrael, kar se religije tiče, ohranjala tako imenovani *status quo*. Po tem sporazumu bi država obdržala židovski karakter v določenih pogledih⁴⁹ (Wald 2002: 106–107). Do teh popuščanj je prišlo predvsem zaradi tega, ker je Ben Gurion s tem želel zagotoviti židovski karakter države in obenem, ker so sionisti videli ultraortodoksneže kot usojene, da izginejo v moderni družbi, in kot nezmožne predstavljati kakršno koli grožnjo. *Haredim* so takrat šteli le 2% populacije, s *status quo* politiko pa so si oblasti skušale zagotoviti vsaj njihovo majhno sodelovanje v izgradnji države in spoštovanju zakonov. Ben Gurionova predvidevanja so se izkazala za zgrešena, saj je ultra-ortodokсни tabor s pomočjo visoke rodnosti, imigracije iz tradicionalnih skupnosti in razvojem ultra-ortodoksne podskupnosti med Sefardi iz arabskih držav Bližnjega vzhoda in Severne Afrike. Dandanes jih največ živi v Jeruzalemu, kjer imajo skoraj večinski status, in v predmestjih Tel Aviva, a je treba dodati, da se naseljujejo v poprej sekularne dele naselij, kjer formirajo enklave, ki jih nato branijo pred večinsko kulturo. Nekoč ljudska religija, ki se je nanašala na neformalen prenos tradicije in navad, se je nadvse institucionalizirala (Wald 2002: 107–108).

4.7.2 Odnos do države – od odkritega zavračanja do *de facto* sprejemanja

Haredim ne molijo za blaginjo države Izrael, čeprav je to v navadi pri vsaki drugi državi, v kateri živijo, in čeprav trdijo, da je Izrael država kot vsaka druga. Edini razlog, zakaj tega ne počnejo je ta, da so zaskrbljeni, saj bi si lahko kdo to interpretiral kot podporo sionizmu. Država Izrael je za njih versko nevtralna entiteta, del sekularnega področja, ki še vedno pripada času eksila. Niti zamisel o državi niti rojstvo le-te nista bila profana,

⁴⁹ »Židom je bil dodeljen njihov tradicionalni dan počitka na soboto. Židovskim prehranskim zakonom so sledili v kuhinjah vseh državnih institucij in država je financirala šolski sistem, v katerega so lahko skrbni starši vključili svoje otroke. Religiozne zadeve židovske skupnosti so bile zaupane vrhovnemu rabinatu, ki je imel moč financirati lokalne religiozne ceremonije, nadzorovati židovske svete kraje, potrjevati prehrabene navade v prehrabeni industriji in vzdrževati legalni nadzor nad vsemi aspekti osebnega statusa Židov. Židovskim možem, ki so bili zaposleni s stalnim proučevanjem vere, ni bilo treba služiti vojske, prav tako so bile skrbne ženske ali proste ali pa jim je bila dana možnost alternativne državne službe. Vsiljevanje religioznih običajev, kot je na primer prepoved dela in motoriziranega transporta ob sobotah, naj bi bilo odvisno od religioznega značaja lokalne skupnosti« (Wald 2002: 106–107).

država ne predstavlja niti mesianističnega prebujenja niti antimesianističnega preboja. Državo Izrael bi bilo treba soditi kot vsak drug zgodovinski fenomen⁵⁰: glede na konkreten odnos do Tore in glede na odnos njenih voditeljev in pripadnikov do smernic halake (Ravitzky 1996: 145). *Haredim* sekularno državo Izrael priznavajo samo *de facto*, ne pa tudi *de iure*. Pogojno in v omejenem obsegu sodelujejo z institucijami, ki so rezultat sionističnih idej, zanikajo pa veljavnost sionistične doktrine *per se*, kar pomeni, da zanikajo utemeljiteljsko ideologijo nacionalnega obstoja. Država Izrael kot politična entiteta in kot politična organizacija Židov je oropana religijske signifikantnosti, bodisi pozitivne ali negativne (Ravitzky 1996: 151). Torej nič več in nič manj kot tehnična in administrativna država, ki jo *Haredim*, skupaj z akcijami, ki jih izvajajo, ocenjujejo glede na posamičen primer. Če država in njene institucije podpirajo študente Tore, potem so ocenjene pozitivno, v nasprotnem primeru, seveda, ne⁵¹ (Ravitzky 1996: 153).

4.7.3 Klic diaspore in eksil

Najtežji eksil je eksil pod židovsko vlado oziroma državo, saj naj bi bil Izrael dom, ne pa sovražen do Židov, kar je podobno preganjanju v nežidovskih deželah oziroma državah. Judah Leib Gordon pravi: »Na lastni koži sem občutil, da je eksil pod Izraelom težji za nas kot eksil pod narodi sveta« (Ravitzky 1996: 150). Vsaka realnost, ki ni popolnoma mesianska, je po definiciji popolni eksil, saj le-ta ni geografski pojem, ki bi se ga lahko preseglo samo z alijo in naseljevanjem, niti ni politični pojem, ki bi se ga lahko popravilo z dosego nacionalne suverenosti in neodvisnosti. Koncept eksila je teološki, metafizičen, ki bo izginil le s končnim izboljšanjem človeštva in sveta. Ta odgovornost, ki je bila

⁵⁰ Ravitzky (1996: 178) navaja rabija Nathana Grossmana, urednika izraelskega dnevnika 'Yated Ne'eman', ki pravi, da se jim zdi sekularna vlada tuja in sovražna. Židje v državah izgnanstva zahtevajo svoje predstavnike v tujih parlamentih, in tega nihče ne vidi kot dejanje priznanja ali naklonjenosti za tujo vlado. Prav tako pa odklanja identifikacijo z izraelskim parlamentom in ustanovami države, zato se *Haredim* izogibajo voljenju predstavnikov. Razmišljajo v smislu, da če so bili v času dvatisočletnega izгона navajeni delovati v vladajočem sistemu, obenem pa do njega gojiti prezir, in se pogajati s sovražniki, potem bodo tudi v primeru države Izrael delovali enako.

⁵¹ Na splošno pa, kar se tiče odnosa *Haredim* do države, je tako, da se izkaže, da so prvi bolj zaposleni z zbiranjem sredstev za svoje delovanje in urejanjem njihovem verovanju zadovoljivih predpisov v njihovih okoljih, kot pa s prisiljevanjem sekularnih Izraelcev ali države naj sprejmejo halako. Konflikt se redko dotakne vitalnih vprašanj, ki bi lahko ogrozile obstoj države (Wald 2002: 111).

vsiljena z izgonom židovskega prebivalstva, se opira zgolj na religiozno-spiritualno aktivnost, ne pa na svetovljansko politično aktivnost (Ravitzky 1996: 147).

Tako je leta 1945, po uničenju evropskega židovstva, rabin Moše Blau, eden pomembnejših voditeljev Agudat Israela in Erec Izraela, poslal klic vsem *Haredim* Židom, da naj ponovno zgradijo diasporo. Razglasil je, da *Haredim* ne smejo nasesti sionistom, ki so klicali za »likvidacijo eksila«, saj naj bi bilo enako pomembno ponovno vzpostaviti stare skupnosti (Ravitzky 1996: 149). Klasični koncept eksila se je zamajal, ko so ultra-ortodoksne stranke, kot na primer Šas, začele vstopati v večinoma desne vlade, katerih stranke so na njih gledale odobravajoče⁵² (Ravitzky 1996: 165).

4.8 Politika

4.8.1 Nastopanje v politični areni

Svojo politično moč so ultra-ortodoksne stranke začele najbolj uveljavljati v obdobju med 1988 in 1990. Njihove zahteve je podpiral Peres, ki je bil takrat še v vladi, Shamir, premier, pa je bil še bolj odločen v svoji podpori. Politični uspeh strank se je najbolj pokazal v količini denarja, ki jim ga je država podarila v obliki »posebne denarne« podpore, ki ni bila podvržena fiskalni kontroli države. Kasneje se je vse skupaj sprevrglo v velikansko korupcijo, kar je pripeljalo do umika takšne podpore. A korupcija v tem kontekstu ne pomeni, da se je denar porabil nezakonito. Stranka Šas je namreč večino denarja porabila za vzpostavitev mreže institucij, ki bi uveljavile trajen vpliv na javnost in izučile svoje skupine militantov, s pomočjo katerih bi bilo možno ta vpliv še bolj dovetno uveljavljati. Šas je sčasoma oblikoval svoj politični kader, s katerim je in še vedno lahko spremeni soseščine, kjer *Haredim* prebivajo, v volilne enote pod skoraj vsakimi zamišljenimi okoliščinami (Shahak in Mezvinsky 1999: 51). Profesor Gideon

⁵² »Rezultat tega je nov, preudaren in učinkovit vzorec: sodelovanje v vladi v duhovniških vlogah, ne; podpiranje vladne koalicije kot *quid pro quo* za dosežke na religioznem področju, da; predsedništvo ključnih komitejev Kneseta, kot sta na primer finančni komite in komite za delo za socialne zadeve, da; službeno mesto kot namestnik ministra, da« (Ravitzky 1996: 165).

Doron⁵³ pravi o Šasu, da je to stranka, ki v času volitev in tudi sicer vseskozi nadzira svojo javnost, stranka pa je znana po tem, da spremeni volilni izid v denarne prihodke in nato ta zbrani denar porabi v toku štirih let, torej v času med dvema volilnima letoma (Shahak in Mezvinsky 1999: 52). Po Doronu je najboljši način, da se nagovori volilno telo Šasa prek plačane elite, »katere delo je tako ali tako držanje volilnega telesa pod nadzorom« (*ibid.*).

4.8.2 Zakoni in halaka

Haredim so v njihovih zahtevah po vzpostavitvi halake, kot zakona države Izrael, dobili veliko podpore s strani bolj pobožnih članov Narodne verske stranke. V te zahteve se vključuje formalno in juridikijsko priznanje bogove politične avtoritete, oblikovalci odločitev pa morajo biti posvečeni rabini – od boga potrjeni agenti. Rabini morajo nadzorovati vse institucije družbe, razsojati o vseh vprašanjih in cenzorirati ves natisnjen, slikovni in glasovni material. Z zakonom je treba vzpostaviti šabat in ostale verske zakone ter fizično ločenost spolov v javnih prostorih. Uzakonilo bi se tudi obvezno poročanje vseh prekrškov rabinskim avtoritetam. Teokratska in totalitarna narava družbe po uvedbi halake se kaže kar sama (Shahak in Mezvinsky 1999: 43).

4.9 Tenzije s sekularnim taborom

4.9.1 Središče kulturno-politične debate

Da bi razširili svojo vplivno sfero ali moč, *Haredim* drugih skupin izraelske družbe ne napadajo direktno. Živijo v konstantnem strahu, da bi zgubili vpliv v primerjavi s silami sekularizacije, če pa že izvajajo kakšne njihove agresivne operacije, pa to delajo predvsem zaradi obrambe pred erozijo njihovega položaja in vpliva. Njihova glavna sovražnika tista, proti katerim se aktivirajo, ko ocenijo, da je grožnja presegla meje, sta krščanski misijon v Izraelu in agresivni židovski sekularisti (Sprinzak 1993: 466). Tenzije

⁵³ Ultra-ortodoksne stranke pa so dobile kar nekaj glasov tudi izven svojega tabora, kar pa bi bilo malo verjetno, če ne bi sprejeli *de facto* nacionalistične orientacije in utišali svojo nasprotovanje sionizmu (Liebman 1993: 72).

med fundamentalisti in sekularisti v največji meri izvirajo iz dejstva, da ti dve skupini živita v različnih časovnih obdobjih. Pri fundamentalistih ni prišlo do kvantnega skoka, vsem tehnološkim in znanstvenim inovacijam navkljub (Shahak in Mezvinsky 1999: 30–31).

Najbolj se napetosti med sekularnim taborom in *Haredim* manifestirajo v Jeruzalemu, kjer je skupnost slednjih najbolj prisotna. V središču dolge kulturno-politične debate je pravica do svobode izražanja; sekularna stran hoče kar najbolj realizirati eno najbolj temeljnih človekovih pravic in – med drugim – zahajati v kino in v gledališče ter se z avtomobilom voziti čez mesto na šabat. Hočejo ohraniti svoj način življenja in se oblačiti po svoji volji. Problem pa nastane, ker njihovo izvajanje svobode izražanja v javnosti pogosto naleti na ultra-ortodoksno predstavo o zaželenem karakterju javnosti. Zaradi različnega razumevanja podobe javnosti in družbe se razvijejo izraziti konflikti, ki se pogosto razvijejo med na novo prispelimi *Haredim* in med starejšimi prebivalci. Večina konfliktov se konča tako, da ne-ortodoksneži zapustijo svoje soseščine in se preselijo drugam (Hasson 1999: 9–10).

4.9.2 Ustvarjanje pritiskov na javnost

Haredim pritiskajo in zahtevajo od ostalih Židov, da se, vsaj v javnosti in še posebej glede stvari, ki zadevajo simbolizem, obnašajo v skladu z njihovimi diktati in pogledi na svet, kar seveda vodi v konflikte. Tako so njihove zahteve, ki so večinoma podprte s strani tradicionalistov, pogost povzročitelj političnih škandalov in jih lahko opišemo kot stalnico izraelske politike (*ibid.*). Povečanje njihovega števila v izraelski populaciji in povečanje vpliva v lokalnih in nacionalnih politikah je pomenilo, da njihovega vpliva ni bilo več mogoče ignorirati. Kot je že bilo prej omenjeno, se je njihov vpliv še povečal, ko se je izkazalo, da so imele vladajoče stranke težave pri oblikovanju vladnih koalicij brez njihove podpore, tako da so se bile posledično zaradi tega pripravljene popustiti pri njihovih zahtevah (Hasson 1999: 21–22).

Haredim se sicer trudijo, da bi bili dokaj odmaknjeni od *mainstream* dogajanja izraelske politike – zanimajo jih bolj viri za vzdrževanje in graditev njihove infrastrukture, vendar

ko začutijo, da so v neposredni nevarnosti, da je v nevarnosti židovska skupnost, kot si jo sami zamišljajo, da je *status quo* in nenapisana pravila le-tega ogrožena, gredo na ulice in uprizorijo silne proteste (Sprinzak 1993: 467).

4.10 Žensko vprašanje in patriarhija

Glavni del agende *Haredim* je obdržati izraelski sistem osebnega zakona, ki pooblašča verska sodišča za kontrolo poročanja, ločitev in osebni položaj, saj bi s tem lahko še naprej držali nadzor nad pozicijo in položajem žensk v družbi (Yuval-Davis 2001: 36). Položaj žensk v židovstvu ni odvisen samo od določene verske ideologije, pomembna je tudi razredna pripadnost in ostale determinante (Yuval-Davis 2001: 37). Tako je na primer razlika med pripadnico srednjega razreda iz ZDA in revno gospodinjjo iz mesta v razvoju v Izraelu ogromna, četudi sta obe ultra-ortodoksni, poročeni in če imata štiri ali pet otrok. A takšnim razlikam navkljub je vseeno treba napisati, da imata obe ženski in na splošno ženske ortodoksnega židovstva vseeno nekaj skupnega. Temeljne neenakosti so prisotne. Na primer: ženske se ne štejejo kot del kvoruma, potrebnega za molitev, ki je tudi ne smejo voditi, ni jim dovoljeno, da bi postale rabini, *dajanim* (sodnice⁵⁴) ali da bi zasedale kakršno koli drugo javno pozicijo, ki je povezana z vero. Tudi njihovi dokazi niso priznani na verskem sodišču⁵⁵, ne morejo zahtevati ločitve (za razliko od moških), če se soproj s tem ne strinja, pa čeprav se njihov primer šteje kot upravičen. Vsa ta neenakost⁵⁶ pa se kaže tudi v vsakodnevni molitvi, pri kateri se moški zahvali bogu, da ga ni ustvaril kot žensko, medtem ko se ženska zahvali bogu, da jo je ustvaril po svoji volji (Yuval-Davis 2001: 38). Poprej omenjena nemožnost uveljavljanja zahteve za ločitev, če soproj ne privoli v to, pa lahko ženski še bolj zagreni življenje v primeru moževe smrti, saj mora vdova v tem primeru dobiti *halizo*, dovoljenje za ločitev, od njegovega brata, preden se lahko ponovno poroči. Tako se lahko ženska znajde v

⁵⁴ Reformistično židovstvo za razliko od fundamentalističnega dovoljuje sodnice ženskega spola.

⁵⁵ Na civilna sodišča pa ne naslavlja pritožb tudi zato, ker bi bile sicer iz strani skupnosti označene kot izdajalke (Raday 2001: 159).

⁵⁶ Ortodoksni krogi seveda – v klasični fundamentalistični maniri, ki je naperjena proti pravicam žensk – trdijo, da položaj ženske ni inferioren, ampak *drugačen* in enako pomemben kot položaj moškega (Yuval-Davis 2001: 38).

situaciji, kjer je lahko podvržena izsiljevanju in poniževanju pokojne moževe družine (Raday 2001: 160).

5. GUSH EMUNIM

5.1 Orisi gibanja

5.1.1 V centru medijskega zanimanja

Po letu 1967 in uničenju vojska Egipta, Sirije in Jordanije v šestih dneh in z relativno malo žrtvami, je zaznati spremembo, da je v ospredje, v samo definicijo Izraela, prišel element mysticizma in milenarianizma. Skoraj čez noč je bil občutek groze zamenjan z občutkom osvoboditve, konec koncev je sedaj Izrael, poleg Sinaja in Golanske planote, zasedal jedro biblijsko-historičnega ozemlja Izraela – Judejo in Samario (i.e. Zahodni breg), vključujoč Hebron (mesto Patriarhov) in, najpomembneje, Jeruzalem (Heller 2000: 36). V ospredje zanimanja počasi pridejo aktivisti in podporniki gibanja Gush Emunim⁵⁷, kakor se imenuje skupina verskih naseljencev na teritorijih, ki jih je Izrael okupiral leta 1967, ki izkoristijo krizo vodenja, ideološki vakuum in stanje melanholijske, ki je prevladala v Izraelu po jom kipurski vojni, a je treba poudariti, da brez avtentičnega in originalnega poskusa revitalizacije tradicionalnega židovstva, ki je zašel v krizo zaradi realnosti, ki jo je ponujal sekularni, moderni Izrael, prodora in uspeha ne bi bilo (Aran 1994: 296).

Največji del podpore ni prihajal s strani versko najbolj zavednih, gorečih, kot bi bilo naivno pričakovati, temveč je med podporniki največ tistih, ki jih oziroma se prištevajo med »tradicionalne«, za katere je znano, da svojemu verovanju ne namenjajo take intenzivnosti. Za razliko od ultra-ortodoksnega, ki jih je med izraelsko populacijo deset procentov, velik del teh pa izraža resen dvom v gibanje Gush Emunim, je »tradicionalnih« več kot ena četrtnina prebivalstva. Nekateri raziskovalci fenomena Gush Emunim in židovskega fundamentalizma to pripisujejo *jastrebovski* politični koncepciji, ki jo predstavljajo Likud in frakcije desno od te stranke⁵⁸ (Aran 1994: 327).

⁵⁷ Gush Emunim oziroma prevedeno v slovenski jezik »Blok verujočih«.

⁵⁸ Menahem Begin, prvi Likudov voditelj, je na primer člane Gush Emunim opisal kot »svoje drage otroke«, imel pa jih je tudi za najboljše in najpametnejše (Sprinzak 1993: 474).

Ideologija Narodne verske stranke in gibanja Gush Emunim je bolj inovativna kot tista od *Haredim*. Razvil jo je rabin Abraham Izak Kook, profiliran avtor, ki ga imajo njegovi podporniki za božansko navdihnjene. Ideologija ima svoje začetke v zgodnjih dvajsetih letih prejšnjega stoletja, glavni osebi, na kateri se navezuje pa sta v prejšnjem stavku omenjeni rabin Kook, ki je v NRP krogih po smrti leta 1935 dosegel svečeniški status, in njegov sin rabin Cvi Jehuda Kook mlajši, ki je umrl leta 1981 in prav tako dosegel svečeniški status. Čeprav slednji ni napisal nobene knjige in je bila njegova talmudska kompetenca daleč pod očetovo, je imel močno karizmo in je uveljavil velik vpliv na svoje študente, predvsem z ustno elaboracijo političnega in socialnega pomena očetovih nauk. Rabini, ki so zaključili njegovo ješivo v Jeruzalemu, imenovano tudi *Markez Harav* oziroma Rabinov center, in ostali zavezani tem idejam, so leta 1974, kmalu po šoku oktobrske vojne leta 1973 in malo preden je bilo podpisano premirje s Sirijo, z blagoslovom in duhovno usmerjenostjo rabina Kooka mlajšega, ustanovili Gush Emunim, židovsko sekto oziroma gibanje z dobro definiranim političnim načrtom. Glavna ambicija oziroma cilj je bil vzpostaviti nova naselja in razširiti stara na okupiranih ozemljih, kar jim je z veliko pomočjo Šimona Peresa, takrat obrambnega ministra, torej zadolženega tudi za okupirana ozemlja, v zelo kratkem času parih let tudi uspelo. Ta sprememba naseljevaljne politike, ki je rezultirala v tem, da so se židovske nasebine razrasle po Zahodnem bregu in velikem kosu Gaze, pokaže in dokumentira vpliv, ki ga gibanje Gush Emunim izvaja na izraelsko družbo in na izraelske vladne politike (Shahak in Mezvinsky 1999: 55).

5.1.2 Začetek, poln energije in zanosa

Junij 1967 pa je kot odločilen mesec med aktivisti gibanja označen za začetek revolucionarne dobe⁵⁹, ničla na koledarju gibanja, saj se takrat začne narodno in versko prebujenje z rojstvom odrešitve. Šestdnevna vojna je imela vznemerljiv vpliv na izraelsko družbo, pa ne samo zaradi neslutnih razsežnosti hitre zmage, temveč je vplivala tudi na prostorsko zavedanje, saj se je Izrael razširil čez vse meje možnega zavedanja – tudi analize morebitnih strateških dosežkov niso napovedovale takšnega zajetja ozemlja. Še celo v evforiji sekularnih sionistov je bilo zaznati odkriti religiozni govor. Krog ljudi, zbranih okoli Kooka starejšega, je imel na takšno zmago in na nove razmere pripravljen odgovor in edinstveno teologijo ter dosleden pogled na svet, ki jim je omogočil hitro in učinkovito interpretacijo izredne izkušnje (Aran 1994: 271). Rezultat tega je bil novi »židovsko-sionistični jezik, ki se je osredotočal na odrešitev in ozemlje in vodil k brezprecedenčnemu versko-političnemu delovanju« (Aran 1994: 272). Za razliko od drugih modernih fundamentalističnih gibanj, ki so nastala na podlagi kriz v skupnostih ali nacionalnih katastrof, je gibanje Gush Emunim nastalo na podlagi optimistične perspektive, ki je aktivistom omogočala pozitiven pogled v prihodnost. O kakšni zagrenjenosti torej sploh ni bilo govora, izraelska vlada pa je bila deležna visokih pohval. Še več, niti Arabci, tradicionalni sovražniki Židov, se aktivistom niso več zdeli večna, vseprisotna grožnja (Sprinzak 1993: 471).

Dogodkom, ki so sledili šestdnevni vojni, je sledilo oblikovanje nove vrste religiozних Židov, globoko vsidranih v in ponosnih na svojo religioznost ter pripravljenih služiti svojemu narodu, zavoljo katerega tudi žrtvovanje življenja ni bilo vprašljivo. Aktivisti-verniki so presegli klasične strankarske delitve in se uveljavili kot protiutež, tudi bolj ekstremnim politikom (Aran 1994: 275).

Čvrsto jedro gibanja je sestavljeno iz mladih, v Izraelu rojenih Židov aškenazijskega porekla, ki so dobro izobraženi in izvirajo iz srednjega razreda, vzgajani pa so bili v duhu

⁵⁹ Čeprav večina šteje za začetek gibanja šestdnevno vojno, nekateri avtorji opozarjajo, da lahko mnogo religiozних in družbenih karakteristik židovsko-sionističnega radikalizma v Izraelu odkrijemo tudi v skupini pionirjev, ki je preučevala Toro. Ta fenomen je poimenovan *Gahelet*, kar dobesedno pomeni žerjavica (Aran 1994: 270). *Gahelet* predstavlja začetek trenda, ki je napovedal radikalizacijo med nacionalistično-versko mladino v Izraelu in stopnjeval tako njihovo religioznost kot nacionalistično prepričanje, hkrati s tem pa povzročil trenja v njihovi identiteti, ki so nastala kot posledica združevanja tako neskladnih elementov (Aran 1990: 260).

mladinskega gibanja *Bnei Akiva*. Najbolj zagreti člani gibanja Gush Emunim so *produkti* instituta in sveta ješiv, ali pa so mu zelo blizu, in so podvrženi vplivu osebnosti in doktrin, ki jih povezujejo z *Merkaz Harav* in temu povezanimi šolami. Skupina, čeprav ne šteje več kot par tisoč ljudi, je zelo homogena, njene vrste so strnjene. Člani imajo iste abstraktne vrednote, enako formativno izkustvo in normativno obnašanje, tudi ni pretiravanje, če rečemo, da se člani gibanja, vključno z njihovimi ženami in otroci, ki so intergralni del gibanja, poznajo med seboj osebno. Gush Emunim je torej več kot gibanje, je »celotna kultura kot tudi skupnost, ki se sama vzdržuje«, vse skupaj pa presega verske in nacionali(stič)ne okvirje, saj norme obnašanja regulirajo vse aspekte življenja (Aran 1994: 302–303).

5.2 Ideologija

Čeprav so bile Kookove ideje mnogokrat osrednji predmet diskusij in tudi velikokrat citirane, je moralo miniti več kot trideset let od njegove smrti leta 1935, da so se po šestdnevni vojni leta 1967 transformirale v socialni oziroma politični program. Ta seveda ni izšel iz vakuuma, ampak je sad tridesetletnega dela Kooka ml. in njegovih pomočnikov. Cvi Jehuda Kook je očetove ideje spremenil v močno gibanje, pri čemer je moral abstraktne koncepte spremeniti v oprejemljivejša načela, potrebno pa je bilo tudi intervenirati in vzpostaviti ključne ideološke pozicije. Kar je bilo prej mesianistično pričakovanje, je sedaj politični program, svetost se uteleša v državni strukturi, zgodovinski napredek je zamejen na izraelsko področje (Ravitzky 1996: 122–123).

5.2.1 Šestdnevna vojna in vzpostavitev nove realnosti

Šestdnevna vojna je vzpostavila novo realnost, saj je v hipu preobrazila celotno ozemlje Izraela – iz oddaljenega sena, iz objekta opazovanja in hrepenenja v takojšnjo fizično in politično realnost. Tako je bilo mesiansko načelo, staro tisoče let, izvedeno v enem samem trenutku in s tem preseglo vse razsežnosti prvotne religijske pomembnosti. Mesianistična dinamika, ki je bila podprta s strani obsežne kulture, je za seboj in v mesianistični politični aktivizem potegnila ezoteriko, pasivno doktrino in folkloro (Aran

1994: 272–273). Vojna je povezala državo z zemljo, pri tem pa ni odveč dodati, da ponovno odkritje stare obljubljenе dežele ni bilo prav nič pomembnejše od ponovnega odkritja židovstva. Zavoľjo vrnitve Dežele Izrael na teritorije iz leta 1948, ki so obravnavani kot zibelka religije in narodne edinosti, je prišlo do zblizanja oziroma do približanja sekularnega sionizma židovstvu. Dolgo časa skrit in mirujoč impulz, povezan z mistiko zemlje, je bil ponovno prebujen (Aran 1994: 273).

5.2.2 Herzl v stopinjah mesije

Čeprav naj bi se prvi sionistični kongres v Baslu ponašal z geslom »sionizem nima ničesar opraviti z religijo«⁶⁰, se je Theodor Herzl⁶¹ distanciral od mnenj posameznikov, ki so se zavzemali za strogo sekularistično naravnani sionizem. Dejal je: »[s]ionističnih rabijev ne smemo odgnati. Ne vzemimo jim poguma, četudi jim nimamo namena predati vodstva« (Ravitzky 1996: 93). Pogosto je s strani ortodoksnih rabinov in Židov, ki so nasprotovali sionizmu, pojavljalo vprašanje, kako je treba soditi *te* Žide, ki namerno kršijo zaveze in načela Tore, a se na drugi strani žrtvujejo za ljudstvo Izraela (Ravitzky 1996: 66).

Pri ortodoksnežih starih židovskih skupnosti diaspore in *Haredim* današnjega Izraela je bil odgovor znan, člani in privrženci gibanja Gush Emunim, na čelu s Kookom starejšim, pa so Herzla in njegovo gibanje predstavili kot stopinje mesije, torej kot pozitiven in konstruktiven preobrat židovske zgodovine, hkrati pa tudi kot usojene, da zapustijo njihovo samostojno smer in se vkorporirajo v višjo, bolj popolno sintezo. Herzl je bil po Kookovem mnenju zmožen postaviti sionistično telo na noge, sedaj pa je postalo nujno, da se v to telo vstavi dušo. Sekularni sionizem ima svojo funkcijo v mesianskem načrtu in je temu primerno tudi pomemben in posvečen, saj je edini, ki lahko izpolni židovsko poslanstvo, ampak ko je enkrat to izpolnjeno, se iztroši in njegova prikrita religioznost

⁶⁰ Kar se je kasneje izkazalo za neresnično, saj tak dekret ni bil nikoli uradno objavljen.

⁶¹ Theodor Herzl (1860–1904) je bil avstrijski pisec, ustanovitelj sionističnega gibanja, ki se je kot mladenič zavzemal za asimilacijo Židov in množično krščevanje židovskih otrok, kasneje pa ga je Dreyfusova afera (antisemitska gonja proti topniškemu časniku francoske vojske, Alfredu Dreyfusu, ki je bil obtožen vohunjenja za Nemčijo) privedla do spoznanja, da njegov narod potrebuje lastno državo. Je avtor Židovske države (1896), dela s precej idealiziranimi rešitvami za židovsko vprašanje (Unterman 2001: 106)

pride na površje. Na koncu bo sekularni sionizem postal, prav tako kot židovska ortodoksnost, postranska zadeva v zgodovini. Iz obeh antitez bo nastala nova židovska entiteta: versko-nacionalno revolucionarno židovstvo (Aran 1994: 276).

5.2.3 Čas za novi sionizem

V jom kipurski vojni leta 1973 je sekularni sionizem utrpel velik udarec. Ideološki in moralni razkroj sta bila, po ocenah židovskih fundamentalistov, kriva za poraze na vojaški fronti (Aran 1994: 276–277). Gush Emunim so začutili priložnost in ponudili »sionistični in židovski odgovor«. Člani gibanja so verjeli, in še verjamejo, da so odgovorili božjemu klicu, ko so se odzvali na potrebe ljudi, ki so po njihovem blodili naokoli in zahtevali odločnejšo vodstvo, ki bi jih oskrbelo z duhovno usmeritvijo in povrniti povešeno moralo v prejšnje stanje. Gush Emunim so namesto rešitve za židovski problem, kar je promoviral sionizem, ponudili sionizem Tore⁶² in sionistično odrešenje ter se ponudili oziroma predstavili kot kandidati za vodenje naroda, hkrati pa so zagotavljali, da so le izvrševalci pristne narodove volje (Aran 1994: 277).

5.2.4 Kje je torej zakoreninjen židovski sionizem

Židovski-sionistični radikalizem je tako globoko zakoreninjen v revitalizaciji elementov, ki izvira iz razširjenih mitov Izraela, da so imeli tudi najbolj prefinjeni sovražniki gibanja Gush Emunim težave pri nasprotovanju neprikriti ambiciji, da so slednji lojalni nasledniki židovstva in sionizma. Eden od potencialov gibanja je ta, da zbudijo vest pri manj pobožnih ortodoksnih Židih in se predstavijo kot nadomestna izpolnitev za nereligiozne Žide, ki so že opustili idejo *halutziut*, to je samožrtvovanja za služenje družbi in narodu (Aran 1994: 302).

⁶² Da so člani, aktivisti in podporniki gibanja res nasledniki sionistov, pa so pokazali s tem, ko so se postavili na konec veličastne verige, med katerimi najdemo Makabejce in heroje moderne židovske zgodovine; slednji so bili vsi – sekularisti. Herzl, Ben Jehuda in Ben Gurion so vsi predhodniki gibanja, vsem je skupno, da so delovali za dobro židovske skupnosti, da njihovo vizionarstvo ni bilo razumljeno, da so se fanatično zavzemali za svoje ideje in da so delovali v njim nenaklonjenih razmerah (Aran 1994: 301).

Politični-verski radikalizem ima na vrhu seznama prioritet prizadevanje za oblikovanje nove družbe, ki temelji na podobi revolucionarnega starega novega človeka, a kljub temu, da s tem ustvarja nov in še neviden tip religije in religijskega človeka, se še vedno predstavlja kot pristno originalen ali vsaj tradicionalen. Gush Emunim trem tipom v židovstvu bogaboječih oseb – preučevalcu Tore, *cadiku*⁶³ in *hasidu*⁶⁴ – dodaja še naseljenca, kar samo po sebi uvaja novo kategorijo čaščenja: sionistični ultra-aktivizem (Aran 1994: 302). Aran pravi (1994: 331), da so sionisti ponovno odkrili Biblijo in ponovno predstavili zemljo Izraela kolektivnemu zavedanju, nato pa so člani gibanja Gush Emunim zasegli vse pridobitve modernega nacionalizma in jih vzpostavili kot religijo. Religija torej uzurpira moderni nacionalizem in ga predstavi kot svojo manifestacijo (Aran 1994: 296–297).

5.3 Ključ do uspeha je v inovativnosti pristopa

Uspeh gibanja pri spreminjanju naselitvene politike v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja je razložljiv politično. Vse do leta 1974 je bil obrambni minister Moše Dajan proti naseljevanju okupiranih ozemelj⁶⁵. Bolj se je zavzemal za zavezništvo s fevdalno gospodo in bil proti konfiskaciji zemlje. Slednje je seveda razburilo Gush Emunim, ki so organizirali velike demonstracije v letih 1974 in 1975. Da bi pridobil njihovo podporo se je Šimon Peres, ki je prišel na mesto obrambnega ministra s prvo Rabinov vlado (1974–1977), odločil za novo politiko imenovano »funkcionalni kompromis«, po kateri je bilo možno vso zemljo znotraj Zahodnega brega in Gaze, ki ni bila v uporabi, odvzeti ekskluzivno za uporabo Židov. Palestinski voditelji, ki so se odločili sprejeti takšno politiko, so dobili absolutno kontrolo nad Palestinci. Sprva je taki politiki nasprotoval tudi Rabin, a je bil kmalu prisiljen zasedeti drugačno pozicijo, saj je naletel na veliko nasprotovanje in demonstracije podpornikov in vodilnih v Gush Emunim, pri čemer jim je s svojo podporo in strategijo pomagal tudi Peres. Leta 1977 je na premiersko mesto stopil Menahem Begin. Temu je sledila »sveta aliansa« verskih Gush Emunim in vlade,

⁶³ *Cadik* pomeni poštenjak, pravičnik.

⁶⁴ *Hasid* je svetnik.

⁶⁵ Edina izjema je bila naselbina blizu Hebrona, kjer je živela majhna skupina Židov (Shahak in Mezvinsky 1999: 56)

ki se ni spremenila vse do danes (Shahak in Mezvinsky 1999: 56). Zaradi tovrstnih uspehov so se rabini gibanja Gush Emunim poslužili par političnih intrig in so bili zmožni doseči dominacijo nad Narodno versko stranko, katero so od sredine osemdesetih ideološko tudi vodili. Po smrti rabina Kooka mlajšega se je po misterioznih pravilih postavil krog Kookovih učencev. Ta svet rabinov še naprej oblikuje svoje politike, ki temeljijo na zaupanju in veri v določene inovativne elemente ideologije, ki ni javno zagovarjana ali prikazana, ampak izvira iz njihove posebne interpretacije židovskega mysticizma – kabale (Shahak in Mezvinsky 1999: 56–57).

5.3.1 Direktne akcije

Ko je gibanje Gush Emunim pridobilo priznani obliko v sredini sedemdesetih, se je začelo posluževati direktnih akcij, kot so množični shodi, nezakoniti poskusi snovanja naselbin, spretno parlamentarno in izven parlamentarno manevriranje in manipuliranje z javnim mnenjem in mnenjem oblasti, z namenom sabotiranja mednarodnih sporazumov, ki so se nanašali na umik s Sinaja in Zahodnega brega. Gibanje je najbolj zaslužno za radikalno spremembo v okupiranih teritorijih, kjer je več kot 120 naselbin. Tudi vse vlade imajo isto odgovornost za veliko spremembo odnosa do okupiranih teritorijev, ki so poprej veljali naseljivi le za precej ekstremistične ljudi, saj so s svojimi politikami precej pripomogle k uspehu gibanja Gush Emunim. Njihove taktike, prepoznavnost in uspeh pa so pripomogli k temu, da se je v izraelski družbi oblikovala opozicija, s katero so nato aktivisti gibanja prihajali v fizično konfrontacijo na demonstracijah, ustvarjali nasprotja in konflikte s pomočjo provokacij. Poleg konfliktov z nasprotnimi skupinami in občasno, odvisno od primera, tudi s politiki, uradniki in silami reda, pa so aktivisti s svojimi dejanji, ki so povzročale konfrontacijo z Arabci⁶⁶, razdelili izraelsko populacijo na dva dela (Aran 1994: 267–268).

Nasilje, povezano z direktnimi akcijami in konfrontacijami s prvotnimi prebivalci, torej Palestinci, na zasedenih ozemljih, pa je dobilo še večje razsežnosti, saj se je zelo majhna

⁶⁶ Posluževali so se vandalizma in preganjanja Arabcev, pri čemer so nekateri konflikti vodili tudi do ranjenih in mrtvih (Aran 1994: 267–268)

skupina najbolj zagretilih aktivistov, ki so bili blizu vodstva, odločila oblikovati načrt za razstrelitev islamske mošeje na tempeljskem griču v Jeruzalemu. Njihov cilj, znotraj gibanja pozitivno pozdravljen, je bil, da bi končali kar so si sami razlagali kot islamsko kontaminacijo najsvetejšega židovskega kraja in s tem pripraviti teren za končno odrešitev. K sreči⁶⁷ so izraelske varnostno-obveščevalne službe načrt odkrile in preprečile (to je bilo leta 1984).

5.3.2 Aktivno vključevanje izbrancev v družbo

Inovacija, ki pa je definitivno najbolj pripomogla k prepoznavnosti in političnem vplivu gibanja Gush Emunim, pa je sprememba odnosa do drugih Židov in Nežidov. Rabi Kook starejši je zagovarjal, da morajo izbranci spremeniti odnos do sveta, ki jih obdaja, in se aktivno vključiti v družbo, ker lahko le tako posvetijo ostale, tiste, ki so »na drugi strani«. Ti izbranci bi morali biti za zgled, razširiti politični vpliv in povečati stik z ljudmi. Ko je prišlo do ustanovitve Gush Emunim leta 1974, so se začeli njegovi privrženci energično posluževati teh idej. Kljub temu, da so *Haredim* to označili kot sekularizacijo, so se pripadniki gibanja začeli oblačiti kot sekularni Židje⁶⁸, v programe svojih šol so vključili veliko sekularnih predmetov in svojim ljudem pustili, da se vpišejo na sekularne univerze. Poleg tega pa so se začeli dejavno šolati in vključevati v vojsko, v kateri so pridobili renomé zaradi svojih bojnih sposobnosti, visoke motivacije za boj, relativno velikega števila žrtev med libanonsko vojno in pretepanja Palestincev med intifado. Vse to je tej organizaciji prineslo velike simpatije javnosti, kar za *Haredim*, predvsem zaradi izmikanja vojaškemu služenju, ne bi mogli reči. Še več simpatij pa je vzbudilo približevanje in posvetitev skoraj vsakega sionističnega podjetja, ki je po pogledu Kooka mlajšega in Gush Emunim blizu tistemu romantičnemu sekularno-levičarskemu. Le-ta naj bi po mnenju obeh Kookov nehote pomagal pri prihodu mesije, kar mu tudi priznavata, a vsa ta sekularnost (kot tudi vsak drugi fenomen) bo izginila v svetosti in

⁶⁷ Simulacija, ki so jo izvedli v centru za mednarodne odnose na Univerzi Harvard, je pokazala, da bi lahko bila taka akcija, kot so opozorili nekateri strokovnjaki, povod za tretjo svetovno vojno, na kar so računali tudi aktivisti v celici, ki je planirala razstrelitev. Islamski džihad, ki bi sledil razstrelitvi, bi razdelil celotno človeštvo in ga potegnil v dokončno konfrontacijo. Vojna – vojna Goga in Magoga⁶⁷ – bi imela kozmične implikacije, Izrael pa bi iz nje prišel kot zmagovalec, kar bi pripravilo pot za приход Mesije (Aran 1994: 267–268).

⁶⁸ Obdržali so le pokrivalo, imenovano jarmulka.

odrešenju. Isto velja za državo Izrael, ki je »dom božjega prestola na tem svetu« in se kot taka ne bi smela ravnati po zasnovah držav mislecev, kot so Locke, Rousseau in ostalih (Shahak in Mezvinsky 1999: 68–69).

V mnogih ozirih so člani gibanja Gush Emunim in večina podpornikov Narodne verske stranke izražali prve pionirje sionizma, kar je povečalo njihovo podobo v javnosti, saj izraelska javnost še zmeraj goji simpatije do pionirjev iz dvajsetih in tridesetih let 20. stoletja, ki so zapisani v židovskem nacionalnem spominu in hvaljeni v izobraževalnem sistemu (Shahak in Mezvinsky 1999: 69). »Politike gibanja Gush Emunim in Narodne verske stranke morajo biti razumljene v kontekstu ideologije. Ideologija razjasni, kaj si te skupini želita doseči« (Shahak in Mezvinsky 1999: 70). Načela gibanja Gush Emunim so postala široko sprejeta, še posebej med člani že omenjene Narodne verske stranke, po oktobrski vojni leta 1973, »v kateri je izraelski sekularni militarizem doživel poraz«. Gush Emunim rabini in laiki pa so začeli dobivati vedno večjo podporo, saj so bili po mnenju privržencev in podpornikov »obdarjeni s posvečenostjo, smislom za misijo, moralno superiornostjo, dosledno poštenostjo v finančnih zadevah in s smislom za anesljivost. Prav predzadnja stvar je odločilnega pomena v družbi, ki jo pretresajo korupcijski škandali« (Shahak in Mezvinsky 1999: 83).

5.3.3 Naraščanje moči

Moč gibanja Gush Emunim je opazno narasla med leti 1974 in 1992, ko je z novimi člani pridobila tudi veliko podpornikov iz različnih slojev. Njihov največji dosežek po letu 1974 naj bi bila zmožnost vplivati na izraelsko-židovski kulturo in kolektivno identiteto, in to v času, ko so v ospredje prihajale etnocentrične ideje. Večina politične desnice, kot tudi podpornikov laburistične stranke, jim je bila naklonjena vse dokler so Palestinci na zasedbenih ozemljih ostali pohlevni, torej do izbruha prve intifade decembra 1987. Izraelska vojska je morala na zasedena ozemlja nastaniti veliko večje število vojakov, kar je pri večini sekularnih Židov vzpodbudilo razmišljanje o neracionalnosti zasedbe. Temu takrat počasi formirajočemu taboru se je nasproti postavila koalicija mesianistov in njihovih podpornikov (Shahak in Mezvinsky 1999: 83–84).

Za večji vpliv, ki je vedno bolj naraščal in ki je s čedalje boljšo organizacijo širil ekspanzijo in moč naselbin, so se rabini gibanja, ki so bili tako ali tako zmeraj v dominantni poziciji organizacije, organizirali v Združenje rabinov Judeje in Samarije. Ta je bila ustanovljena po tem, ko je Bush starejši pritisnil na Shamirjevo vlado naj sodeluje na madridski konferenci. Rabini so izkoristili situacijo in »zapolnili vodstveni vakuum«, njihova moč pa se je še bolj povečala po sporazumu v Oslu (Shahak in Mezvinsky 1999: 84). Rabini se torej niso zadovoljili le s spiritualno močjo, začeli so graditi svojo obveščevalno mrežo, ki se je – s pomočjo simpatizerjev – razširila celo na vrhovno poveljstvo izraelske vojske, ki je začelo tvorno sodelovati z njimi. To zgovorno priča o moči Združenja, kateremu so, za pridobitev naklonjenosti, visoki vojaški uradniki začeli posredovati uradne informacije o akcijah (Shahak in Mezvinsky 1999: 85).

Gibanje je postajalo vedno bolj institucionalizirano, povečala se je administracija, razširil pa se je tudi krog podpornikov iz visoke politike, ki jih najdemo v strankah kot so Narodna verska stranka, Tehiya in Morasha. Med strankami je seveda treba omeniti desničarski Likud, katerega nekatere frakcije so v tesnem kontaktu z voditelji gibanja. Dobro financirana in birokratsko močna telesa, ki so odgovorna za naseljevanje v deželi Izrael, delujejo v polni kooperaciji z Gush Emunim, celo tako zelo, da so kadri gibanja pogosto dojeti kot državni uslužbenci. Včasih je težko ločiti med državnimi in Gush Emunim zadevami, prav tako je pri retoriki. Tudi IDF⁶⁹ so na okupiranih ozemljih vzpostavile enote, ki so bile sestavljene iz naseljencev, ki so imeli svojo oborožitev in vodstvo (Aran 1994: 283).

5.3.4 Izraelska družba

Gush Emunim skupnost deluje vzporedno z izraelsko družbo. Je na pol odvisna in na pol neodvisna, je ločena od javnosti in javnega življenja (establišmenta), ampak obenem tekmuje z njima in si prizadeva, da bi ju vodila. Naselbine, kjer živijo aktivisti gibanja, so fundamentalistične enklave, ki zgledata kot geto, imajo pa vse prednosti, ki jih *zahteva*

⁶⁹ IDF je splošno uporabljana kratica za *Israel Defence Forces*, torej za izraelske varnostne sile.

religijsko življenje v sekulariziranem svetu. So model za alternativno življenje, lahko pa so tudi pripravne za nadaljne napade. Tako gibanja Gush Emunim ne moremo označiti samo kot začasno intelektualno tendenco ali skupino pritiska, ker je dejansko *protidružba*, ki je na nekaterih mestih izvedla umik v varovani prostor, v nekakšno »fizično in oziroma ali psihološko emigracijo« (Aran 1994: 304).

5.4 Naselbine na zasedenih ozemljih kot nukleus nove ureditve

Kampanje gibanja so zelo dobro pokrite s strani izraelskega tiska, gledalci televizije lahko na pamet recitirajo slogane, ki jih imajo možnost aktivisti posredovati prek raznih forumov, in so precej dobro seznanjeni s predstavniki gibanja, kako izgledajo njihove naselbine in kakšne institucije so si izoblikovali. Naselbine in njihovi prebivalci se pogosto pojavljajo javnosti (Aran 1994: 311). Te naselbine na okupiranih ozemljih, v Judeji in Samariji oziroma na Zahodnem bregu, se štejejo za glavni ključ do odrešitve. Gibanje Gush Emunim gleda na svet v luči odrešitve, tako da se morajo vsi pragmatični in moralni premisleki soditi po mesianskem kriteriju, pri katerem je pomembno samo, če bo neka stvar pospešila ali pa zaustavila oziroma upočasnila proces odrešitve. Ponovna vzpostavitev sionističnega duha v srcu Palestine je obravnavana kot nekaj svetega, še več, kot *tikun* – »kabalistični koncept ozdravljenja, vzpostavljanja v pravilno stanje in transformiranja celotnega vesolja« (Aran 1994: 292).

5.4.1 Trdnjave mesijanske ideologije

Iz gledišča židovskega fundamentalizma se na verske naselbine gleda kot na trdnjave mesijanske ideologije, aktualen in potencialen vpliv, ki ga izvajajo na izraelsko družbo, in potencialno vlogo nukleusa nove družbe, ki jo mesianistični voditelji hočejo zgraditi. Židovska družba, vključno, seveda, s poslanci Kneseta v večini podpira naselbine⁷⁰. Potrebno je dodati pomembno razliko v dojemanju naselbin, saj ima večina izraelskih

⁷⁰ Največji nasprotniki so definitivno državljani arabskega rodu, arabski poslanci in nekaj majhnih skupin na levici (Shahak, Mezvinsky 1999: 78).

Židov življenje v nekaterih naselbinah kot normalno, spet v drugih nenormalno. Kot normalno se šteje bivanje v širši jeruzalemski regiji. Ta termin je urbano-družben in se ne veže na tako imenovano zeleno linijo ali pa na meje jeruzalemske občine, pomeni pa živeti na območju, ki ima javnotransportne povezave z Jeruzalemom, ki omogočajo Židom dnevno migracijo za kakršnekoli namene. V širši jeruzalemski regiji živi okoli 250.000 Židov⁷¹, to je 5% celotne izraelske populacije. Skupno število naseljencev Zahodnega brega in Golanske planote pa šteje slabih 100.000 (Shahak in Mezvinsky 1999: 78).

V teh najbolj odmaknjenih, izpostavljenih in izoliranih naselbinah so pripravljene živeti mesianistični Židje, ki jih ideologija zavezuje k temu. To s pridom izkorišča izraelska vlada za svojo kontrolo ozemlja, tudi s pomočjo cest, ki razkosajo zasedena ozemlja, židovske naseljence pa podpira, kljub temu, da ne dobiva od njih nobene volilne podpore, in na njih utemeljuje svojo zasedbeno strategijo in argumentacijo. Taktika »kontrolne od zunaj« je bila najbolj vidna v Gazi, kjer so naselbine predstavljale osrednje in najpomembnejše točke v omrežju izraelsko kontroliranih cest, ki so razkosale Gazo v enklave. Ta taktika je veliko bolj izpopolnjena kot prejšnja »kontrola od znotraj«, ki je zahtevala večjo vojaško navzočnost in patroliranje po begunskih taboriščih in mestih ter je bila odvisna od naselbin (Shahak in Mezvinsky 1999: 80–81).

Ista taktika je prisotna tudi na Zahodnem bregu, s to razliko, da je geografsko bolj zapletena kot je bila v Gazi. Nekaj naselij je bilo ustanovljenih prav z namenom, da bi služila kot osrednje točke cestnega omrežja. Naselbine na Zahodnem bregu so podpirale vse vlade, tudi Rabinova. Jicak Rabin je po besedah Yossija Beilina, enega glavnih arhitektov sporazuma iz Osla, celo zavlačeval s sprejetjem slednjega, z namenom, da bi naselbine ostale nedotaknjene in da bi bila naseljencem zagotovljena maksimalna varnost (Shahak in Mezvinsky 1999: 82). Cilj gibanja Gush Emunim je, za razliko od izraelskih oblasti, ki v ospredje dajejo strateški pomen, ustvariti novo družbo v teh homogenih naselbinah. Ta družba bi se naj širila, dokler ne bi dokončno absorbirala sekularnih, tradicionalnih in *Haredim* Židov v »kolektivno židovsko identiteto njihove vizije«. Ta

⁷¹ Podatki za leto 1999.

identiteta naj bi bila »religiozna, etnocentrična, anti-liberalna in anti-univerzalistična družba, ki bi ji ukazoval bog«. Vse vrednote, ki »niso konsistentne z židovskimi vrednotami, katere so vzpostavljene v halaki in kabali, bi morale biti zatirane«. Treba pa je dodati, da je koncept demokracije možno tolerirati toliko časa, kolikor pomaga pri graditvi božjega židovskega kraljestva (Shahak in Mezvinsky 1999: 83).

5.5 Prihod mesije in končna odrešitev

5.5.1 Ponovno rojstvo naroda je neogibno

Vzponi in padci so samo trenutne disgresije, ki ne bodo imele nikakršnega vpliva na končni izid in prihod mesije. Ponovno rojstvo naroda je neogibno. Cvi Yehuda Kook pravi, da Židom dobro poznana božja zgodovinska nujnost, ki hoče zatreti izgnanstvo, ne more biti spremenjena ali izkrivljena niti s strani brezbožnosti in trdovratnega upora narodov niti z njihovimi napakami in nežidovskimi odkloni. Kratke zamude ne morejo spremeniti trenutka, ki se nadaljuje s skrajno gotovostjo (Ravitzky 1996: 124). Temu pa je treba še dodati, da se uničenje in trpljenje ne razlaga v klasičnih vzročnih okvirjih, temveč v teoloških, ker oba stremita proti odrešitvi.

Ideologija obeh rabinov Kook je tako eshatološka kot mesianistična. V tem pogledu odraža prejšnje židovske verske doktrine, kot tudi podobne trende v krščanstvu in islamu. Ideologija predstavlja iminentni prihod mesije in trdi, da bodo Židje potem ob pomoči boga zavladali nad Nežidi in jim vladali za vedno. Vsi trenutni politični dogodki bodo ali pomagali, da bo do tega prišlo, ali pa ne. Židovski grehi, najbolj pogosto pomankanje vere, lahko zavirajo prihod mesije. Zakasnitev ne bo trajala dolgo, saj niti najhujši grehi Židov ne morejo zaustaviti poteka odrešenja. Lahko pa ti grehi povečajo židovsko trpljenje pred odrešenjem, na kar naj bi opozarjali obe svetovni vojni, holokavst in drugi katastrofalni dogodki moderne zgodovine, ki se navajajo kot primeri kaznovanja (Shahak in Mezvinsky 1999: 65). Če se prva svetovna vojna razlaga kot izruvanje razvrednotene gentilske kulture (razlaga Kooka st.), se holokavst razlaga kot izruvanje razvrednotene židovske kulture, kulture eksila. Ampak v tej katastrofi, po njegovih besedah, *je* nekaj

skritega: božje delo očiščevanja, ki se je zgodilo, da bi Žide odtrgalo od omadeževanega eksila in jih pripeljala v deželo Izrael (Ravitzky 1996: 127). Čeprav se zdijo take razlage dogodkov zgodovine in argumentacije, kot je na primer ta, da je treba razloge za neuspelo invazijo na Libanon iskati v podpisu mirovne pogodbe z Egiptom in vrnitvi Sinaja, bizarne, so pri privrženih gibanja Gush Emunim dobro sprejete. Tako tudi ni odveč dodati, da verjamejo, da je odrešenje blizu, in da je lahko Satanovo zemeljsko odražanje – Nežidje – včasih premagano le z iracionalnimi dejanji (Shahak in Mezvinsky 1999: 66).

5.5.2 Inovativnost v vpeljavi dveh mesij

Ideologi gibanja, predvsem rabin Kook starejši, niso jemali svojih idej samo iz židovske tradicije, ampak je zaznati tudi inovativnost, ki se kaže v ilustrativnem razvijanju koncepta mesije. Biblija je pričakovala le enega, židovski misticizem pričakuje dva, ki pa se bosta – po kabali – razlikovala karakternost. Prvi bo militantna figura imenovana Jožefov sin, ki bo pripravil teren za odrešenje. Sledil pa mu bo duhovni Davidov sin, ki bo odrešil svet s »spektakularnim čudežem«. Kookov odstop od kabale v tem primeru, pa se kaže pri vprašanju individualnosti obeh mesij. Kook starejši je to idejo povzdignil s pričakovanjem in zagovarjanjem kolektivnosti prvega mesije. Ni potrebe po nakazovanju, da je Kook starejši, kakor tudi drugi rabini gibanja, identificiral skupino svojih privrženecv kot kolektivnega Jožefovega sina. Te privrženci se ne morejo zmotiti zaradi »nezmotljivega božjega vodstva« (Shahak in Mezvinsky 1999: 66).

Prav tako štejemo kot inovacijo pojmovanj Kooka starejšega, ki razmerje med prvim mesijo in »nevednimi nevernimi Židi«, tako sekularnimi kot vernimi, prikaže na primeru osla in žrebeta. Po biblijski prerokbi naj bi mesija med prinašanjem odrešenja jahal na oslu in žrebetu. Kabala to predstavlja kot dokaz za dve mesiji, eden jaše na oslu in drugi na žrebetu. Postavlja se vprašanje, kako je možno, da bi kolektivni mesija jahal na oslu, a je Kook starejši tega osla identificiral z Židi, pri katerih je zaznati pomanjkanje modrosti in pravilne vere. To pomeni, da jih bi mesija izkoristil za svoje načrte in jih tudi odrešil, seveda le do mere, do katere se jih pač da. Ideja odrešenja s pomočjo kontakta s

spiritualno potentno osebo je prisotna v vseh oblikah židovskega mysticizma in ne velja le za osebe, temveč tudi za živali in ostale stvari (Shahak in Mezvinsky 1999: 67). Tako po tej teoriji in doktrini člani Gush Emunim gledajo tudi na vprašanje zasedenih ozemelj, saj zagovarjajo, da ko je govora o zaplembi zemlje, ki je v lasti Arabcev, se to ne bi smelo obravnavati kot krajo, ampak kot posvetitev. Iz te perspektive je zemlja »odrešena s tem, ko je prenešana iz Satanove v božjo sfero« (*ibid.*).

Mistika odrešitve je torej postala otipljiva, se je konkretizirala, in postala aktualna. Prihod mesianske dobe se odraža oziroma je razviden v zasedbi zemlje, politični suverenosti in v ponovnem zbiranju izgnancev, šele kasneje se bodo eshatološke spremembe realizirale na kozmičnem obsegu. Tako lahko sedanost razumemo v luči eksodusa iz Egipta in Jezuetove zmage, ker so se tudi potem dogodki začeli odvijati po naravni poti in inavgurirati čase odrešitve skozi zmagovito bojevanje (Tal 2002: 142–143).

5.5.3 Pojmovanje vojne in umeščanje ideologije v služenje vojaškega roka

Načela Gush Emunim so najbolj razvidna v zapisih rabina Jehude Amitala, izjemnega voditelja, ki mu je takratni ministrski predsednik podelil status ministra brez listnice v izraelski vladi leta 1995 (tam je bil do leta 1996). V objavljenem članku *Pomembnost jom kipurske vojne* je najti sledeče odstavke:

»Izbruhnila je vojna proti vsemu, kar je bilo v ozadju preporoda izraelskega kraljestva, ki je v svoji metafizični (ne zgolj simbolični) podobi dokaz upadanja duha onečaščenja v zahodnem svetu ... Nežidje se borijo za svoj goli obstoj kot Nežidje, kot obredno nečisti. Sprijenost se bori za svoje preživetje. Ve, da v božjih vojnah ne bo prostora za Satana, za duha onečaščenja ali za ostanke zahodne kulture, ki jih zagovarjajo sekularni Židje« (Tal v Shahak in Mezvinsky 1999: 63).

Predvsem je treba videti in razumeti jom kipursko vojno v njeni »mesianistični dimenziji«: boj proti civilizaciji in njeni celoti. Vojna je naperjena proti »nečistosti

zahodne kulture in racionalnosti kot taki«, proti obstoju tuje kulture, ki mora biti izbrisana, saj v končni instanci grozi židovstvu spoj s konceptom »racionalistično-empiristične in demokratične kulture« (Shahak in Mezvinsky 1999: 63). Tudi pri drugih rabinih, ki sledijo obema Kookoma, je najti podobne konceptualizacije vojn. Rabin Schmaryahu Arieli pojmuje vojno leta 1967 kot »metafizično transformacijo«, saj je »izraelska zmaga prenesla zemljo od Satana v božjo sfero«. To je bilo dokazilo, da je »mesianistična era« prišla. Tudi rabin E. Hadaya je zmago leta 1967 označil kot osvoboditev »od mistične sile, ki uteleša zlo, oskrnitev in moralno pokvarjenost«. Tudi v izjavah in zapisih ostalih voditeljev gibanja je – direktno in indirektno – zaznati iste ideje, ki predstavljajo opozorilo, da bi vsak izraelski umik z zasedenih ozemelj imel metafizične posledice in lahko bi prišlo do »obnovitve Satanove suverenosti nad ozemljem« (Shahak in Mezvinsky 1999: 64).

Gibanje je resno vplivalo na izraelske verske voditelje in laike. O tem ni dvoma. V času izraelske invazije na Libanon je vojaški rabinat, na katerega so vsekakor vplivale ideje obeh rabinov Kookov, opominjal vse izraelske vojake, »da naj sledijo stopinjam Jozueta in ponovno vzpostavijo njegovo božansko zaukazano zasedbo Izraela« (Shahak in Mezvinsky 1999: 65). To opominjanje je vsebovalo tudi iztrebljenje Nežidovskih naseljencev, vojaški rabinat pa je izdal tudi zemljevid, na katerem so libanonska mesta dobila imena mest, ki se jih najde v Jozuetovi knjigi⁷². Libanon je na tem zemljevidu poimenovan kot zemlja, ki pripada starodavnim severnim plemenom Izraela. Zemlja, ki je bila odvzeta moči Satana s pobjem naseljencev (Shahak in Mezvinsky 1999: 64). Večina rabinov, ki zavzemajo taka stališča, niso neke obrobne ali obskurne, temveč pomembne figure. Ena takih je že prej omenjeni Amital, ki ga je Šimon Peres označil za zmernega (Shahak in Mezvinsky 1999: 65).

5.5.4 Proti vračanju zasedenih ozemelj

⁷² Na primer: Bejrut v *Be'erot*.

Članki v zbirki *Erez nahala – zekhutenu 'al erez yisrael*⁷³, ki so delo najvidnejših članov gibanja Gush Emunim, postulirajo šestdnevno vojno, kot tisto, ki je prinesla radikalne spremembe v fizičnem in metafizičnem statusu Izraelcev. Vojaška zmaga je bila osupljiv in božanski čudež. Eshatološka era odrešitve se je že začela in se realizira tukaj in zdaj. Z zasedbo zemlje, ki *pripada* Erec Izraelu, se je le-ta v jeziku mistične terminologije odrešil opresije *sitra ahra*, torej strani zla, in s tem vstopil v obroč svetosti. S pomočjo vojne⁷⁴ se je iz prahu dvignila *šekina*⁷⁵, božja Navzočnost. Iz tega izhaja, da bi vsaka vrnitev zemlje pomenila vračanje kontrole v roke sil zla (Tal 2002: 137).

5.5.5 Vojaki v primežu ukazov drugih in privilegiranost študentov ješiv

Še pred sporazumom v Oslu, še posebej pa po iniciaciji le-tega in atentatu na Rabina, se je med sekularno večino začelo pojavljati premišljevanje o penetraciji mesianistov in članov ter podpornikov Narodne verske stranke v vojsko. Vse od ustanovitve Gush Emunim leta 1974 so rabini in neverski predstavniki nagovarjali pripadnike te stranke, da je služenje vojaškega roka verska dolžnost in da se naj s šolanjem povzpnejo čim višje na hierarhični lestvici. Oni pa so se odzvali z discipliniranostjo, učinkovitostjo in pripravljenostjo žrtvovati svoje življenje, kar je pri poveljstvu in velikem segmentu izraelske populacije naletelo na odobravanje, podobno tistemu pri zgodnjih članih kibucev. Po sporazumu v Oslu pa so se zmeraj bolj začeli pojavljati strahovi, da podporniki Narodne verske stranke ne bi delovali po ukazih nadrejenih, ko bi bil ukazan umik z zasedenih ozemelj⁷⁶ (Shahak in Mezvinsky 1999: 90).

⁷³ *Posedovanje zemlje kot dediščina – naša pravica do zemlje Izraela*. Zbirka je izšla leta 1976, urednik pa je bil Y. Shaviv.

⁷⁴ Vojni pa priznava tudi odrešeniška narava. Tako rabin Shchepansky trdi, da so prav vse vojne del celostnega programa odrešitve, osnova katere je še vedno pristnost, »da osvojijo ozemlje na nam prirojen način, torej z orožjem, da bi ljudi povzdignili iz malodušnosti do suženjstva in podreditve, posledica česar je bila navada iztegovanja vratu proti svojim uničevalcem [...]« (Tal 2002: 143).

⁷⁵ Posameznike, ki radostno služijo bogu, navdihuje šekina, ki varuje tudi Izraelovo ljudstvo in v njegovi skupnosti biva kljub morebitni umazaniji. Tako je odšla z izraelskim narodom tudi v izgnanstvo (Unterman 2001: 270).

⁷⁶ Rabini so nagovarjali verne pripadnike vojske naj ne izpolnjujejo ukazov nadrejenih pri evakuaciji židovskih naseljencev na zasedenih ozemljih. Tako ekstremne izjave so signalizirale destabilizacijsko kapaciteto konflikta (Wald 2002: 115).

Med izraelskim obrambnim ministrstvom in verskimi šolami, ki jih vodi Narodna verska stranka, obstaja dogovor, ki ga ne regulira zakon in ki študentom omogoča posebno urjenje: ne služijo nepretrgoma tri leta, temveč osemnajst mesecev, pa še to obdobje je razdeljeno na tri dele, med katerimi študentje odidejo za šest mesecev na študij Talmuda v določeno ješivo. Poleg tega pa služijo v svojih enotah, kjer ni sekularnih ali drugače religiozno-ideološko usmerjenih. Razlog za nastanek tega dogovora je pritisk gibanja Gush Emunim in simpatije do njegovih članov s strani generalov. Glavni razlog za nadaljevanje te prakse, pa je visoka bojna pripravljenost in dokazana bojevitost v spopadih⁷⁷ (Shahak in Mezvinsky 1999: 91).

5.5.6 Nasprotovanje sekularnega tabora

Po atentatu na Rabina je veliko sekularnih Židov začelo gledati na povečano število podpornikov Narodne verske stranke v vojski, kot na grožnjo vladi in izraelskemu režimu kot celoti. Ran Edelist (v Shahak in Mezvinsky 1999: 92–93) je zapisal:

»Njihove institucije imajo vztrajnost tekača na dolge proge, saj verjamejo v večno preživetje židovskega naroda; v tem okviru so pripravile štiri pristope preživetja v bitki za izraelsko ozemlje; naselitev, finančna podpora, izobraževanje in promocija njihovih mož v vojski, da bi dosegli prevlado v bodočem generalštabu. To ni zarota, temveč sveža ocena nacionalne situacije v njihovi bitki za bodočo predstavo izraelske družbe in sofisticirana uporaba oportunistične vlade, ki jim omogoča dvig proračuna. To ni bitka za dobro in slabo, ampak za značaj izraelske države. Religiozna desnica se poslužuje legitimnega pristopa osvajanja oblastniških mest, med katerimi je osrednji generalštab. To je lahko potrditi, saj je bil od začetka Izraela skrivni slogan izraelskih politikov "najprej bomo osvojili varnostni aparat, nato Kneset in vlado«.

⁷⁷ A niso se dokazali samo v vojni, temveč tudi v krutosti do Palestincev v zadušitvi intifade. Ko so njihovi nadrejeni hoteli izvesti najbolj krute kazni, so vpoklicali njih, pri tem pa niso naleteli na ugovore, kot se je lahko zgodilo pri sekularnih vojaki, pri katerih je bila tudi možnost, da bi o vsemu skupaj poročali medijem (Shahak in Mezvinsky 1999: 91).

Nadalje pa:

»Religiozni naseljenci so razumeli, da zgolj s pomočjo strankarske politike in njenih ideologij ne bodo prišli daleč in da jim ne bo uspelo ustanoviti takšne države Izrael, kot jim jo je obljubil bog. Če torej hočejo imeti predstavnike na vsakem kraju, kjer se odloča o pomembnih zadevah, še posebej v vojski in predvsem v generalštabu, potem morajo dodeliti v te kraje svoje predstavnike. Najprej cilj, nato pa sredstva za dosego načrtanih ciljev« (Edelist v Shahak in Mezvinsky 1999: 93).

5.6 Odnos do Nežidov in »domaćih izdajalcev«

5.6.1 Odrešenje samo za Žide

Kar se tiče statusa Nežidov v kabali, je tako, da se je večina židovskih avtorjev, ki so pisali v angleškem, nemškem ali francoskem jeziku izognila tej temi ali pa skrila pomen tega v zavajajoča posploševanja. Predvsem naj bi zavajali s prikazovanjem kabale kot poti, ki vodi proti odrešenju vseh ljudi, kar – v nasprotju s Talmudom – ne drži, saj je odrešenje rezervirano le za Žide. To dejstvo je najbolj razvidno iz preučevanj zadnje in najbolj vplivne šole kabale – lurianistične. Le-ta se imenuje po ustanovitelju Izaku Luriji, ki je živel v poznem 16. stoletju in ki je s svojimi deli v veliki meri vplival na rabina Kooka starejšega in tako, seveda, tudi na ideologije gibanja Gush Emunim. Ta šola na primer uči, da imajo Nežidje »satanske duše« in da »so ustvarjeni brez božanskega znanja«. Takšni pravilni opisi so na voljo v množici člankov in knjig v hebrejskem jeziku, medtem ko jih v ostalih jezikih, ki jih razumejo neizraelski Židje in Nežidje, preprosto ni. S tem, ko avtorji, ki ne pišejo v hebrejščini, minimizirajo oziroma ne omenjajo vloge Satana, »katerega utelešenje na zemlji po kabali predstavlja vsak Nežid«, ne prenesejo bralcem točne slike o Narodni verski stranki in njenih najbolj zapriseženih Gush Emunim politikah (Shahak in Mezvinsky 1999: 58).

5.6.2 Za razlikovanje pri kaznovanju in diskriminaciji

Aktivisti gibanja Gush Emunim živijo v homogeni družbi na Zahodnem bregu, ki je popolnoma v njihovi kontroli. Ta družba je zaščitena pred zunanjimi vplivi in vdorom oziroma »kontaminacijo« osovraženih ideologij, ki izvirajo iz Zahoda. Možnost, da bi privrženci gibanja vplivali na izraelsko družbo in povečali svojo politično moč, ni zanemarljiva. Ideologija obeh rabinov Kook določuje politično akcijo Narodne verske stranke in Gush Emunim. Politični fundament slednjih je, da so Židje edinstveni, kar sicer velja enako tudi za ultra-ortodoksne Žide, a je v tem primeru to nekako drugače interpretirano. Kljub temu, da oboji zagovarjajo »večno edinstvenost Židov«, ki naj bi bila rezultat pogodbe, ki jo je bog z njimi naredil na Sinaju, in kljub temu, da se oboji strinjajo, da abstraktni zakoni nežidovskih narodov o pravičnosti ne veljajo za njih, pa Gush Emunim trdijo, da Židje, oziroma vsaj tisti, ki živijo v Izraelu in na okupiranih ozemljih, *že* živijo v mesianski dobi. Pri tem aktivirajo načela halake in izpostavijo svojo pozicijo do vprašanja umora; če umor Žida, ki je po židovskem zakonu najhujši možni zločin, zagreši Nežid, bi morala slediti največja kazen. A to ne velja v obratni situaciji, celo več, rabin Israel Ariel, vodja Gush Emunim, ki se je opiral na Maimonidesov zakonik in halako, je dejal, da je Žid, ki je umoril Nežida, izvzet iz sojenja in ni prekršil verske prepovedi ubijanja. Na takšen način naj bi se ravnalo z vsemi nežidovskimi prebivalci židovske države. V tem oziru ni nenavadno, da so rabini gibanja često poudarjali, da Židje, ki so umorili Arabce, ne bi smeli biti kaznovani⁷⁸ (Shahak in Mezvinsky 1999: 70–71).

Člani Gush Emunim so takšne ljudi šteli in jim pomagali, predvsem pa so se upirali, da bi jih imenovali »morilci«. Tudi kar se tiče prelivanja krvi, je tako, da obveljajo dvojni standardi halake, ki na veliko poudarjajo »prelivanje židovske krvi«, skoraj pa ignorirajo »prelivanje nežidovske krvi«. Pri tem je jasen vpliv gibanja Gush Emunim na izraelske politike, ki jasno odsevajo pozicijo prvih. Izraelska vlada, v katerikoli sestavi, je bila proti izpustitvi zapornikov »z židovsko krvjo na rokah«, a pri izpustitvi židovskih

⁷⁸ Eden najbolj poznanih morilcev je vojaški zdravnik Baruch Goldstein, ki je 25. februarja 1994 v Ibrahimi mošeji v Hebronu s strelji iz jurišne brzostrelke ubil 39 muslimanov in jih ranil še dodatnih 100. Za pregled Goldsteinovi kariere pred masakrom in za reakcije izraelskega tiska in fundamentalističnega tabora glej Shahak in Mezvinsky (1999: 96–112).

zapornikov »z nežidovsko krvjo na rokah« ni oklevala (Shahak in Mezvinsky 1999: 71–72).

Isti vpliv se kaže pri vprašanju zasedenih ozemelj, kjer Gush Emunim spodbuja izraelske oblasti, da le-te kruto ravnajo s Palestinci, in izvaja velik vpliv na zasedbeno politiko. Palestinci so označeni kot »Arabci, ki živijo v Izraelu« in so po izjavah rabinov Cvi Jehude Kooka, Šloma Avinerja in Israela Ariela navadni tatovi. Odveč je dodati, da bi po njihovem mnenju morala vsa zemlja v Izraelu pripadati Židom in da je treba osvoboditi Sinaj in današnji Libanon. Po zemljevidu, ki ga je izdal rabin Ariel, pa bi bilo treba Izrael razširiti še na ozemlja vzhodno in južno od reke Evfrat. Aviner pa še dodaja, da morajo Židje živeti v tej državi tudi za ceno vojne. Še več, četudi je prisoten mir, je potrebno nenehno hujskanje k vojni za osvoboditev in zasedbo ozemelj (Shahak in Mezvinsky 1999: 72).

Shlomo Aviner je leta 1990 objavil knjigo *Odgovori na intifado*, ki v jasnih odgovorih, ki temeljijo na halaki, začrta, kaj morajo verni Židje storiti Palestincem v času intifadi podobnih situacij. V knjigi nagovarja Žide, naj ne delajo razlik med otroki Nežidov in odraslimi, ko je govora o kaznovanju. Tudi že metanje kamnov proti avtu, v katerem so Židje, se obravnava kot »preganjanje Židov« in se mora kaznovati s smrtjo. Aviner pri tem citira Maimonidesa, ki takšno dejanje označi kot nujno za rešitev židovskega življenja. Smrtna obsodba ni samo dovoljena, ampak je celo predpisana oziroma obvezna. Kaznovanje pa se lahko izvede tudi pri drugih primerih, ko rabinovsko sodišče ali pa kralj Izraela odločita, da bi kaznovanje nekoga s smrtjo izboljšalo svet. Predstavniki gibanja Gush Emunim trdijo, da se lahko moč rabinovskega sodišča in kralja Izraela prenese na izraelsko vlado, v kolikor ta, seveda, deluje v skladu s pravnimi verskimi zapovedmi. Aviner se je zavzemal za uvedbo smrtne kazni ali bičanja vsakega Nežida, ki bi bil obsojen metanja kamnov (Shahak in Mezvinsky 1999: 76–77).

5.6.3 »Židovski izdajalci«

Oslo je bil, z vsemi vihrajajočimi palestinskimi zastavami in pojavo oborožene palestinske policije, velik šok za rabine gibanja Gush Emunim in druge naseljence. V ospredje je prišlo odkrito sovraštvo do »židovskih izdajalcev«, ki je bilo – konsistentno s kabalo – v največji meri usmerjeno proti Jicaku Rabinu in njegovim ministrom, ki naj bi pokvarili božji načrt in vplivali na večino Židov, da naj ne upoštevajo božjega ukaza. Po kabali so ravno heretiki in izdajalci, ki jim je sledila večina naroda, krivi, da še ni prišlo do odreditve, do katere v določenih obdobjih ni prav veliko manjkalo (Shahak in Mezvinsky 1999: 86). Rabin Dreyfus je sekularne Žide obtožil, da imajo namen »ustvariti novo izraelsko-kanaansko osebnost in tako uničiti avtentično židovstvo z vmešavanjem tujih elementov« (Shahak in Mezvinsky 1999: 88).

Jigal Amir, morilec Jicaka Rabina, ni bil družbeni odpadnik, ampak produkt mladinskega gibanja verskega sionizma, študent moderno-ortodoksne ješive in študent prava na izraelski ortodoksni univerzi Bar-Ilan. Utemeljitev za umor je bila po njegovem jasna: Rabin je bil izdajalec, ki je ogrožal židovska življenja, s tem, ko je vrnil sveto zemljo⁷⁹. Po židovskem zakonu naj bi bil Rabin tiran, ki je zaslužil umor (Wald 2002: 116). Rabinov umor je pokazal na nevarnost, ki jo religijski ekstremizem predstavlja demokraciji.

⁷⁹ Za daljšo in obširnejšo analizo verskega ozadja atentata glej Shahak in Mezvinsky (1999: 113–149).

7. ZAKLJUČEK

Moj cilj v diplomskem delu je bil pokazati vpliv, ki ga židovski fundamentalizem izvaja na celotno izraelsko družbo in državo in s tem tudi na širšo nemirno regijo Bližnjega vzhoda. Strukturo diplomskega dela sem zasnoval tako, da bi bilo kar najlažje razumeti fundamentalizem kot tak, vpliv židovskega fundamentalizma na izraelsko družbo in državo ter delovanje in ideologiji dveh židovsko-fundamentalističnih skupin. Prva postavljena hipoteza je temeljila na predpostavki, da židovski fundamentalizem **vpliva** na izraelsko družbo in državo, v drugi pa sem postavil trditev, da tudi židovski fundamentalizem **predstavlja** eno od preprek na poti k mirnejšemu Bližnjemu vzhodu.

V drugem poglavju sem predstavil fenomen fundamentalizma. Najprej sem opredelil fundamentalistični pogled na svet, ki teži k eni in edini resnici in se v različnih gibanjih različnih držav prepozna v različnih oblikah, a temu navkljub deluje na podobnih principih. Fundamentalistom je skupno postavljanje mej in hotenje vplivanja na celotno družbo, na procese v njej in s tem na obliko države in njenih politik. Vse to pa ni možno brez dokončanja vzporednega procesa jasne samodefiniranosti in retorike, ki jasno razločuje med *dobrim* in *zlim*.

V tretjem poglavju sem se osredotočil na vprašanja židovskega fundamentalizma, ki širi svoje delovanje in versko-ideološke projekcije v družbi, kjer igra religija veliko vlogo. To je zelo pomembno, saj lahko židovski fundamentalisti prek »tradicionalno« *vernih Židov* izvajajo pomemben pritisk na celotno družbeno in državno sfero. Židovski fundamentalizem skuša vplivati na družbo in državo s pomočjo logike vsiljevanja načel in norm židovske religije, tradicije in zakonov na celotno družbo, pri kateri skuša prodreti v vsako njeno poro in si prisvojiti možnost odločanja o slehernem posamezniku in vzpostaviti kontrolo nad njim. Zakone, ki so jih spisali ljudje bi bilo treba po njihovem prepričanju zamenjati s halako, židovskim pravom, in Talmudom, najpomembnejšo versko knjigo židovskih fundamentalistov.

V četrtem in petem poglavju pa sem ločeno predstavil skupino ultra-ortodoksnežev, ki jih v Izraelu imenujejo *Haredim*, ki skušajo židovstvo povrniti v čase vzhodne-evropske ortodoksne židovske skupnosti, in verske sioniste, ki jih najboljše predstavljajo aktivisti, člani, rabini in podporniki gibanja Gush Emunim, ki propagira ideologijo združevanja sionizma in verske gorečnosti. Tabora si v večini družbenih pogledov nasprotujeta, različno dojemata stanje naroda, prvi nasprotuje državi Izrael oziroma jo skuša v najboljšem primeru in kolikor se le da ignorirati⁸⁰, drugi v njej prepoznava pozitivno spodbudo za prihod mesije. *Haredim* svoj vpliv širijo s svojevrstno taktiko zasedanja sososesk, ki so prej »pripadale« sekularistom ali »tradicionalnim« Židom, zdaj pa jih s pomočjo zagnanosti in velike medsebojne povezanosti zasedajo ultra-ortodoksneži, ki zunanjem svetu (nehote) kažejo, kako bo izgledala družba brez »židovskih deviantov«, nevernikov in Nežidov. *Haredim* so najbolj prisotni v Jeruzalemu, kjer se med drugim zavzemajo za prepoved vožnje z avtomobili na šabat, in v mestih znotraj⁸¹ države. Nasprotno temu pa so privrženci Gush Emunim najbolj vidni, prisotni in dejavni na okupiranih ozemljih Zahodnega brega, kjer gradijo svoje utrdbe, za katere se predpostavlja, da so nukleus nove družbe, ki jo skušajo zgraditi.

Obema pa je skupno, da si želita družbo oblikovati po svojem versko-ideološkem kalupu. Oboji so v nenehnem spopadu s sekularisti, ki v viziji obeh prepoznavajo homeinijevske urejeno državo, kjer so zahodni koncepti varovanja človekovih pravic, osebnih svobodščin in svobodnega odločanja vsakega posameznika potisnjeni na stran ali pa celo ukinjeni. Oboji zagovarjajo vladavino boga, katerega sporočila bi v družbeno sfero prinašali za to posvečeni rabini. Imajo precejšen vpliv na izraelsko politiko; *Haredim* večinoma z delovanjem svojih strank, ki so mnogokrat jeziček na tehtnici, ko se odloča o oblikovanju novih vlad, Gush Emunim pa z velikim vplivom, ki ga imajo na Narodno versko stranko in že z dejstvom, da mora vsaka vlada pri vprašanih okupiranih ozemljih računati na njihovo moč in možnost nasprotovanja politikam, ki bi »upočasjevale prihod mesije«.

⁸⁰ Razen ko gre za finančne injekcije države, s katerimi gradijo svojo infrastrukturo.

⁸¹ Razmejitev znotraj-zunaj je v tem primeru med ozemljem Izraela, ki ne spada med okupirana ozemlja, ki si jih je država Izrael prisvojila z vojnami in zasedbami, in med Zahodnim bregom in Golansko planoto kot območjima teh okupiranih ozemelj.

V diplomskem delu sem potrdil prvo hipotezo, ki trdi, da židovski fundamentalisti **vplivajo** na izraelsko družbo in državo preko večih kanalov in z različnimi vzvodi. Med njimi lahko naštejemo izobraževanje, ki je pomemben dejavnik pri kontinuiteti delovanja in zaobjemanju drugih sfer družbe, in stalne pritiske na druge pripadnike družbe, od katerih se zahteva uniformnost v oblačenju, mišljenju in obnašanju. Poleg tega je opaziti tudi agresivnost pri javnem nastopanju za sprejetje zakonov, ki bi družbo in državo Izrael kar najbolj približali fundamentalistični predstavi urejanja sveta po normah, zapisanih v halaki in Talmudu. V taki družbi seveda ni prostora za Nežide, taka družba je ne-oziroma protidemokratska, sovražna do drugače mislečih in usmerjena h kontroli in diskriminaciji žensk.

Vpliv židovskih fundamentalistov ni pomemben samo pri vprašanju notranjega razvoja izraelske družbe in države, temveč »s pomočjo« slednje sežejo tudi čez meje Izraela. Židovski fundamentalisti **predstavljajo** zaradi nasprotovanja umiku z zasedenih ozemelj in kakršnim koli sporazumom, ki bi zmanjšali obseg zemlje, ki je bila »osvojen izpod satanske sfere«, eno od preprek, ki stoji na poti k mirnejši regiji. Napajajo izraelsko desnico s svojimi na verskih knjigah in tradicijah utemeljenimi ideologijami, ki jih nato politiki prenesejo v načela notranje politike, v vprašanja odnosa do Palestincev in s tem posredno bistveno pripomorejo k še bolj zapleteni situaciji že tako zapletenega regionalnega in tudi mednarodnega problema.

Zaključim naj z mislimi Slavoj Žižka (2004: 145), ki pravi, da je resnična nevarnost v tem, da bodo židovski fundamentalisti⁸² odslovljeni, a bo njihova zapuščina vseeno ostala neopazno vključena v nevidno etično tkivo družbe. Njihov poraz se bo spremenil v njihovo ultimativno zmago, saj »ne bodo več potrebni, ker bo njihovo sporočilo integrirano v *mainstream*« (*ibid.*).

⁸² Žižek sicer uporabi oznako »ekstremisti« in za primer uporabi Johna Ashcrofta, bivšega pravosodnega ministra prve vlade Busha mlajšega med leti 2001 in 2005, a je tudi pri židovskih fundamentalistih zaznati »ekstremnost« v razmišljanju – naj dodam, da nobeno razmišljanje ni »ekstremno« samo po sebi, »ekstremno« je do (vsaj v primeru, ki ga jaz preučujem) klasičnih temeljnih predstav in norm demokratične družbe in družbe.

7. LITERATURA IN VIRI:

Arieli, Yehoshua in Nathan Rotenstreich (ur.) (2002): *Totalitarian Democracy and After*. London; Portland, Oregon: Routledge Press.

Aran, Gideon (1990): From Religious Zionism to Zionist Religion. V Calvin Goldscheider in Jacob Neusner (ur.). *Social Foundations of Judaism*, 259–283. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.

Aran, Gideon (1994): Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel (Gush Emunim). V Martin E. Marty in Scott R. Appleby (ur.): *Fundamentalisms Observed*, 265–344. Chicago: The University Of Chicago Press.

Barghouti, Omar (2001): Palestine's Tell-Tale Heart. V Carey Roane (ur.): *The New Intifada: Resisting Israel's Apartheid*, 165–177. London; New York: Verso.

Benvenisti, Meron (1995): *Intimate Enemies: Jews and Arabs in a Shared Land*. Berkeley, Los Angeles: University Of California Press.

Bučan, Bojko; Zlatko Šabič; Milan Brglez (2002): *Navodila za pisanje – Seminarske naloge in diplomatska dela*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Chomsky, Noam (2001): Introduction. V Carey Roane (ur.): *The New Intifada: Resisting Israel's Apartheid*, 5–23. London; New York: Verso.

Chomsky, Noam (1983): *The Fateful Triangle: The United States, Israel and the Palestinians*. Boston, MA: South End Press.

Cockburn, Alexander in Jeffrey St. Clair (ur.) (2003): *The Politics Of Anti-Semitism*. Petrolia, California: CounterPunch.

Cowling, Geoffrey (1991): Razvoj judovstva. V *Velika verstva sveta*, 299–304. Koper: Ognjišče.

Debeljak, Aleš (1995): *Oblika religiozne imaginacije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Deshen, Shlomo (1990): The Social Foundation of Israeli Judaism. V Calvin Goldscheider in Jacob Neusner (ur.): *Social Foundations of Judaism*, 49–57. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.

Don, Jehuda (2000): World Jewry and Israel: Economic Relations towards the Twenty-First Century. V András Kovács in Ester Andor (ur.): *Jewish studies at the Central European University*, 27–34. Budapest: Central European University.

Ferfila, Bogomil (1993): *Sionizem in Izrael*. Radovljica: Didakta; Ljubljana: Slovensko orientalistično društvo.

Finkelstein, Norman G. (1995): *Image And Reality Of The Israel-Palestine Conflict*. London: Verso Books.

Foundation For Middle East Peace (2004): *Report on Israeli Settlement in the Occupied Territories*. Dostopno na http://www.fmep.org/reports/pdf/FMEP_v14n2.pdf (5. junij 2007).

Foundation For Middle East Peace (2005): *Settlements in the Gaza Strip*. Dostopno na http://www.fmep.org/settlement_info/stats_data/gaza_strip_settlements.html (5. junij 2007).

Foundation For Middle East Peace (2006): *Settlements in the West Bank*. Dostopno na http://www.fmep.org/settlement_info/stats_data/west_bank_settlements.html (5. junij 2007).

Gellner, Ernest (1992): *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge Press.

Goldscheider, Calvin in Jacob Neusner (ur.) (1990): *Social Foundations of Judaism*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.

Handlemann, Scott (2003): Trivializing Jew-Hatred. V Alexander Cockburn in Jeffrey St. Clair (ur.): *The Politics Of Anti-Semitism*, 13–19. Petrolia, California: CounterPunch.

Hasson, Shlomo (1999): *Haredi and Secular Jews in Jerusalem in the Future: Scenarios and Strategies*. Jerusalem: The Floersheimer Institute for Policy Studies.

Heilman, C. Samuel in Menachem Friedman (1994): The Case of the Haredim. V Martin E. Marty in Scott R. Appleby (ur.): *Fundamentalisms Observed*, 197–264. Chicago: The University Of Chicago Press.

Heller, Mark A. (2000): *Continuity and Change in Israeli Security Policy*. Oxford: Oxford University Press for the International Institute for Strategic Studies.

Howland, Courtney W. (ur.) (2001): *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*. New York: Palgrave.

Hyman, Paula E. (2001): A Feminist Perspective on Jewish Fundamentalism. V Courtney W. Howland (ur.): *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*, 271–280. Palgrave, New York.

Izraelski napadi na Libanon so bili »kolektivna kazen« (2006): Delo.si. Dostopno na http://www.delo.si/index.php?sv_path=41,396,172867&fromsearch=1 (5. junij 2007)

Jelen, Ted Jerard in Clyde Wilcox (ur.) (2002): *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many*. Cambridge: Cambridge University Press.

Konzelmann, Gerhard (2003): »Tvojemu potomstvu bom dal to deželo«, *Geneza 12, 7: Korenine tragedije na Bližnjem vzhodu*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Kovács, András in Ester Andor (ur.) (2000): *Jewish studies at the Central European University*. Budapest: Central European University.

Liebman, Charles S. (1993): Jewish Fundamentalism and the Israeli Polity. V Martin E. Marty in Scott R. Appleby (ur.): *Fundamentalisms and the State: Remaking Policies, economies, and militance*, 68–78. Chicago: The University Of Chicago Press.

Liebman, Charles S. in Steven M. Cohen (1990): *Two Worlds of Judaism: the Israeli and American experiences*. New Haven: Yale University Press.

Marty, E. Martin in Scott R. Appleby (1993): Conclusion: Remaking the State: The Limits of the Fundamentalist Imagination. V Martin E. Marty in Scott R. Appleby (ur.): *Fundamentalisms and the State: Remaking Policies, economies, and militance*, 620–643. Chicago: The University Of Chicago Press.

Marty, E. Martin in Scott R. Appleby (ur.) (1993): *Fundamentalisms and the State: Remaking Policies, economies, and militance*. Chicago: The University Of Chicago Press.

Marty, E. Martin in Scott R. Appleby (ur.) (1994): *Fundamentalisms Observed*. Chicago: The University Of Chicago Press.

Marty, E. Martin in Scott R. Appleby (1994): Introduction. V Martin E. Marty in Scott R. Appleby (ur.): *Fundamentalisms Observed*, 1–9. Chicago: The University Of Chicago Press.

Neumann, Michael (2006): *The Case Against Israel*. Oakland, California: AK Press.

Raday, Frances (2001): Religion and Patriarchal Politics: The Israeli Experience. V Courtney W. Howland (ur.): *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*, 155–165. New York: Palgrave.

Ravitzky, Aviezer (1996): *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. Chicago: The University Of Chicago Press.

Roane, Carey (ur.) (2001): *The New Intifada: Resisting Israel's Apartheid*. London; New York: Verso.

Shahak, Israel (1994): *Jewish History – Jewish Religion: The Weight Of 3000 Years*. London; Sterling, Virginia: Pluto Press.

Shahak, Israel (1997): *Open Secrets: Israeli nuclear and foreign relations*. London; Sterling, Virginia: Pluto Press.

Shahak, Israel in Norton Mezvinsky (1999): *Jewish Fundamentalism in Israel*. London; Sterling, Virginia: Pluto Press.

Segre, D.V. (1976): *Jewish political thought and contemporary politics*. Bar-Ilan: Bar-Ilan University Press.

Sprinzak, Ehud (1993): Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel. V Martin E. Marty in Scott R. Appleby (ur.): *Fundamentalisms and the State: Remaking Policies, economies, and militance*, 462–490. Chicago: The University Of Chicago Press.

Šurk, Barbara (2006): »Oliv ni mogoče nabirati pri 120 kilometrih na uro«. Delo, Sobotna priloga, 4.11.2006.

Tal, Uriel (2002): Totalitarian Democratic Hermeneutics and Policies in Modern Jewish Religious Nationalism. V Yehoshua Arieli in Nathan Rotenstreich (ur.): *Totalitarian Democracy and After*, 137–157. London; Portland, Oregon: Routledge Press.

Unterman, Alan (2001): *Judovstvo*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.

(1991) *Velika verstva sveta*. Koper: Ognjišče.

Zupet, Janez (2002): *Izreki očetov: talmudski traktat Pirke abot*. Ljubljana: KUD Logos.

Žižek, Slavoj (2004): *Paralaksa. Za politični suspenz etičnega*. Ljubljana: Analecta.

Yuval-Davis, Nira (2001): The Personal Is Political: Jewish Fundamentalism and Women's Empowerment. V Courtney W. Howland (ur.): *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*, 33–42. New York: Palgrave.

Wald, Kenneth D. (2002): The Religious Dimension of Israeli Political Life. V Ted Jerard Jelen in Clyde Wilcox (ur.): *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many*, 99–122. Cambridge University Press, Cambridge.