

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Ivo Švigelj

Monoteizem in nasilje

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Ivo Švigelj

Mentor: izr. prof. dr. Marjan Smrke
Somentorica: izr. prof. dr. Tanja Oblak Črnič

Monoteizem in nasilje

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

Monoteizem in nasilje

V sledečem tekstu avtor raziskuje povezavo med idejo monoteizma in religioznim nasiljem oziroma netolerantnostjo. Teza teksta se glasi: monoteizem lahko privzame odnos izključevalnosti, kar lahko povzroči nagnjenost k nasilju in netolerantnosti zoper druge veroizpovedi in njene člane. Najprej so predstavljeni teoretični aspekti te ideje kot jih razvijajo nekateri pomembnejši avtorji. Tako avtor preučuje poglede Jana Assmanna, ki v zvezi s to tematiko govori o ekskluzivnosti monoteizma, Mojzesovski diferenciaciji in kontra-religiji. Ta pogled je dopolnjen še s pojmi kot sta partikularizem monoteizma in monopolnost religioznega trga, ki jih kot osrednje elemente pri preučevanju religioznega nasilja poudarja Rodney Stark. V drugem, temeljnem delu teksta, pa avtor preverja ali lahko razložene teoretske predpostavke uporabimo pri analizi konkretnih religioznih nasilnih gibanj. Naloga tako preučuje ideologijo islamistične organizacije Al Kaida kot se kaže v esejih in govorih Osame Bin Ladna ter Aymana al-Zawahirija, poleg tega pa veliko prostora posveti tudi vahabizmu in qutbizmu, ki predstavljata osnovni vir idej in predstav, ki ga glavna ideologa Al Kaide uporabljata. V vseh teh primerih je razvidna povezava med monoteistično ekskluzivnostjo in nagnjenostjo k nasilju.

Ključne besede: religiozno nasilje, monoteizem, vahabizem, qutbizem, Al Kaida.

Monotheism and violence

In the following text the author investigates the connection between the monotheistic idea and religious violence or intolerance. The thesis of the text is: monotheism can form an attitude of exclusivity, which in turn can cause the tendency toward violence and intolerance against other religions and its members. Firstly, the theoretical aspects of this idea are presented, as developed by some of the more important authors. Thus, the author researches the view of Jan Assmann, who in relation to this topic speaks about the exclusivity of monotheism, Mosaic distinction and counter-religion. This view is then supplemented with concepts like the monotheistic particularism and the monopolism of religious market, which are emphasized as a prominent notions when researching religious violence by Rodney Stark. In the second, central part of this work, author examines, if the presented theoretical notions can be successfully applied in the analysis of concrete religious violent movements. The text thus examines the ideology of islamist organization Al Kaida, as presented in the essays and speeches of Osama Bin Laden and Ayman al-Zawahiri. Furthermore, it devotes a considerable attention to Wahabism and Qutbism, which form the basic source of ideas and notions used by the main ideologues of Al Kaida. In all of these examples, the connection between the monotheistic exclusivity and the propensity for violence is evident.

Key words: religious violence, monotheism, Wahhabism, Qutbism, Al Qaeda.

UVOD	6
1 MONOTEISTIČNO NASILJE PO ASSMANNU	9
1.1 Ekskluzivnost monoteizma	9
1.2 Akhenatenova monoteistična revolucija	15
1.2.1 Akhenaten in antisemitizem	17
1.3 Kontra-religija	18
1.4 Normativna inverzija	20
1.5 Mojzesova diferenciacija	20
1.6 Ekskluzivnost politeizma	22
1.6.1 Prevajanje bogov	24
1.7 Monoteizmi in monizmi	25
1.8 Ekskluzivnost RKC danes v Sloveniji	27
2 MONOTEISTIČNO NASILJE PO STARKU	29
2.1 Religiozna diverziteta	29
2.2 Partikularnost religije	29
2.3 Partikularnost monoteizma – teorija o bogovih	30
2.3.1 Monoteistično nasilje in kognitivna disonanca	32
2.4 Monopolnost religijskega trga	34
2.4.1 Množica religij	34
2.4.2 Dve močni religiji	34
2.4.3 Tri močne religije	35
2.4.4 Monopol ene religije	35
2.5 Sklep	35
3 VAHABIZEM	37
3.1 Mohamed Ibn Abd Al Vahab	37
3.2 Vahabizem in Saudska Arabija	39
3.2.1 Prva Saudska država	39
3.2.2 Druga Saudska država	39
3.2.3 Tretja Saudska država	40
3.3 Globalizacija in razvoj vahabizma v drugi polovici 20. stoletja	42

3.4 Vpliv vahabizma na Al Kaido	45
3.5 Vahabijeva teologija	46
4 SAYYID QUTB	50
4.1 Sayyid Qutb	50
4.2 Vpliv Qutba na Bin Ladna in Zawahirija	52
4.3 Tavhid	54
4.4 Džahilija	57
4.5 Džihad	59
5 AL KAIDA	63
5.1 Aktivnosti Al Kaide	63
5.2 Organizacija Al Kaide	65
5.3 Razširjenost Al Kaide	69
5.3.1 Al Kaida na Magrebu	69
5.3.2 Al Kaida v Iraku	73
5.3.3 Al Kaida v Saudski Arabiji	75
5.3.4 Al Kaida v Evropi	76
5.3.5 Al Kaida na internetu	80
5.4 Politika in religija	83
5.5 Osama Bin Laden	86
5.5.1 Življenje	86
5.5.2 Ideologija	88
5.6 Ayman al-Zawahiri	93
5.6.1 Življenje	93
5.6.2 Ideologija	95
6 STATISTIČNO PREVERJANJE ZASTAVLJENE HIPOTEZE	99
6.1 Religioznost in socialna distanca do družbenih manjšin	99
6.2 Socialna distanca do muslimanov in judov v Sloveniji	101
6.2.1 Metoda in opis spremenljivk	102
6.2.2 Rezultati in interpretacija	102
ZAKLJUČEK	105
LITERATURA	108

UVOD

V sledeči nalogi se bomo posvetili povezavi med religijo in nasiljem, natančneje, morebitni povezavi med monoteizmom in nasiljem. Teza naloge se glasi: monoteizem lahko privzame odnos izključevalnosti, kar lahko povzroči nagnjenost k nasilju zoper druge veroizpovedi. Pri tem je potrebno takoj opozoriti, da naloga ne trdi, da **vsak** monoteizem **nujno** vodi v izključevalni odnos do drugih verstev. Poznamo tudi inkluzivne, vključevalne monoteizme in razmerje takega prepričanja do drugih verstev je zelo tolerantno in miroljubno.

Po zastavljeni tezi naj bi monoteizem – zaradi tega, ker uči, da obstaja zgolj en bog in da je le ta vreden spoštovanja in čaščenja – lahko bil netoleranten, nespoštljiv, agresiven in celo nasilen do ljudi, ki spoštujejo druge in drugačne bogove. Po tej liniji naj bi monoteistično prepričanje preko izključevalnega odnosa do drugih verstev vodilo najprej v strogo ločevanje med »pravimi verniki« in vsemi ostalimi, pri čemer je prva skupina ljudi inherentno superiorna drugi. V naslednjem koraku bi lahko to razločevanje in izključevanje vodilo v agresijo zoper nevernike.

Naloga je v grobem sestavljena iz treh delov: v prvem delu (1. in 2. poglavje) gre za pregled akademske literature o sami teoriji monoteističnega nasilja; v drugem delu (3., 4. in 5. poglavje) sem se v luči te teorije sam lotil analize danes najbrž najbolj znanih religiozних militantnežev – Al Kaide; v zadnjem, tretjem delu (6. poglavje) pa zaključujem s kratko predstavitevjo statistične analize zastavljene hipoteze.

V prvem delu naloge bom tezo poskušal potrditi oziroma ovreči na podlagi pregleda literature, ki se s tem vprašanjem natančneje ukvarja. V tem pogledu je prvi del naloge sestavljen iz dveh poglavij. Prvo preučuje pogled Jana Assmanna na ta problem. Drugo poglavje je posvečeno še enemu avtorju, ki se je temu vprašanju temeljiteje posvetil. To je sociolog religije Rodney Stark. V nalogi zaradi prostorske stiske ne posvečam pozornosti drugim avtorjem, ki so se s tem vprašanjem prav tako ukvarjali. Po moji oceni je najpomembnejši in najzanimivejši med njimi Hector Avalos, ki v svoji knjigi *Fighting Words* (Avalos 2005) razlaga, kako povzroča religija nasilje na ta način, da ustvarja redke vire, za katere se potem verniki med seboj borijo. Monoteizem v tej luči

seveda ustvarja najpomembnejši redki vir, saj to postane Bog sam, ki je v monoteizmu Eden in Edini. Podoben pogled na stvar razvija tudi avtorica Regina Schwartz (Schwartz 1997), ki v religiozni tradiciji prepoznava dve razsežnosti: na eni strani obstaja razsežnost obilja, na drugi pa razsežnost pomanjkanja. Gre za podoben koncept, kot so Avalosov redki vir, Assmannova ekskluzivnost in Starkova partikularnost.

V drugem delu sledi analiza ideologije Al Kaide, kot se kaže v esejih Osame Bin Ladna ter Aymana Al-Zawahirija, in iskanje elementov, ki bi kazali, ali militantnost te skupine izvira tudi iz poudarjanja monoteizma (oziroma v islamu – tavhida). Poleg ideologije Al Kaide je analizirana tudi ideologija tradicij, ki so to skupino najbolj navdihovale in nanjo vplivale. To sta vahabizem in qutbizem oziroma razmišljanja Mohameda Ibn Abd Al Vahabija ter Sayyida Qutba. Če hočemo razumeti Al Kaido, moramo razumeti tudi vahabizem in razmišljanja Qutba. Zato nam analiza teh dveh tradicij osvetljuje, kar nam ne pojasnijo eseji Bin Ladna in Zawahirija.

V tretjem delu predstavljam raziskavo, ki sta jo opravila Smrke in Hafner - Fink (2008) in se dotika vprašanja, zastavljenega v tej nalogi. Nato pa še sam na kratko izvedem statistično preverjanje zastavljene hipoteze.

Same relevantnosti te problematike najbrž ni potrebno posebej razlagati in izpostavljati. Religija je danes eden najpomembnejših faktorjev dogajanja v družbah po celem svetu. Njena pomembnost se konec 20. in v začetku 21. stoletja ni zmanjšala, kot so nekoč predvidevali zagovorniki teorije sekularizacije, in tako ostaja pomemben motivacijski element v mnogih pogledih (glej Stark 1999). Tudi nasilje, povezano z religijo, ostaja vseprisotno tako v geografskem smislu kot v smislu prisotnosti v vseh največjih svetovnih religijah (glej Juergensmeyer 2001; Otis v Hoffmann 2006). Al Kaida pa danes predstavlja najbolj nasilno, smrtonosno in nevarno religiozno teroristično organizacijo na svetu. Prizadejala je že tisoče smrti, njeni cilji oziroma želje pa govorijo celo o milijonih ubitih »nevernikov«. Zaradi tega jo na primer v knjigi o svetovni zgodovini genocida Ben Kiernan celo vključi v svojo analizo in dejavnost Al Kaide primerja ter postavlja ob bok holokavstu, kolonialističnemu in komunističnemu nasilju, Bin Ladna pa primerja s Hitlerjem, Mao Zedongom, Stalinom ter drugimi (glej Kiernan 2007). Zato je preučevanje izvorov in vzrokov tega nasilja gotovo naloga, vredna veliko pozornosti, saj lahko to nasilje omejimo zgolj z razumevanjem njegovega ozadja in

samega vira. Kiernan svoje delo o zgodovini genocida zaključi s stavkom: »Zdravilo in preprečevanje genocida vsaj deloma ležita v diagnozi njegovih ponavljajočih se vzrokov in simptomov« (Kiernan 2007, 606). Ista ugotovitev zadeva tudi religiozno nasilje, ki bi ga lahko včasih opredelili tudi kot genocid. Tako velja, da radikalnega islamizma¹ ne moremo zatreti s silo in vojaško močjo, saj ga prav ta surova sila zgolj motivira in napaja, ampak s poglobljenim razumevanjem vzrokov in njihovo odpravo.

¹ V nalogi ne uporabljam pojma »islamski fundamentalizem«, ker je po prepričanju mnogih avtorjev sporen (glej Almond in drugi 2003). Eden izmed razlogov za njegovo spornost, je ta, da namiguje, da militantneži, označeni kot fundamentalisti, v resnici zgolj sledijo temeljem religije, medtem ko »zmerni« nenasilni verniki torej ne. Zato v nalogi raje uporabljam izraze: religiozni militantneži, ekstremisti in radikalni islamisti (čeprav se zavedam, da je radikalni islamizem lahko tudi nenasilen, je vseeno v večini primerov vsaj netoleranten in vsebuje značilne lastnosti, o katerih govorim v nalogi).

1 MONOTEISTIČNO NASILJE PO ASSMANNU

Monoteizem je vera v enega boga in ga danes najdemo predvsem v treh velikih svetovnih religijah: judaizmu, krščanstvu in islamu. Čeprav je judaizem izmed teh treh religij daleč najmanj številčna religija, saj ima po grobih ocenah okrog 14 milijonov pripadnikov, medtem ko jih imata krščanstvo 2,1 milijarde in islam 1,5 milijarde, pa je za razpravo o monoteizmu morda najpomembnejši, saj sta se iz njega razvila tako krščanstvo kot kasneje tudi islam. Zato se Assmann v svoji analizi monoteističnega nasilja pogosto ozira po judaizmu in njegovih svetih tekstih. Sam se v drugem delu naloge osredotočam na monoteistično nasilje v islamu, vendar to ne pomeni, da povezava med monoteizmom in nasiljem obstaja zgolj v judaizmu in islamu, ne pa tudi v krščanstvu. Kratek, a nazoren prikaz konfliktnosti, ki veje iz monoteizma v Rimskokatoliški cerkvi (RKC) v Sloveniji, je predstavljen v nadaljevanju.

1.1 Ekskluzivnost monoteizma

Monoteizem je ekskluziven, izključujoč, kar pomeni, da monoteistična religija zahteva od svojih pripadnikov, da častijo samo enega boga in da nikakor ne smejo sprejemati tudi ostalih prepričanj, veroizpovedi in bogov. Iz tega po tezi, ki jo ta naloga preučuje, tudi izhaja njegova nagnjenost k nasilju.² Ta ekskluzivnost monoteizma ni zgolj neka postranska lastnost tovrstne religije (Assmann v Simoniti in Peršin 2008, 19), ki bi bila veliko manj pomembna kot na primer etičnost, ljubezen, želja po miru ali kakšna druga lastnost, ki jo nekateri radi poudarjajo kot temelj in bistvo krščanstva, judaizma in tudi islama, ter vse ostale interpretacije označujejo kot redukcionistične, neprimerne, enostranske, ideološke in še kaj.³ Ekskluzivnost monoteizma je veliko več. Če že ne

² S tem se strinja tudi Ulrich Beck, ki trdi, da so religije ambivalentne v svoji zmožnosti presejanja konfliktov in v svoji zmožnosti ustvarjanja konfliktov. Religija s svojim univerzalizmom, ki trdi, da je lahko vsakdo, ne glede na etnijo, raso ali razred, član verske skupnosti, presega meje, ki ponekod ločujejo ljudi, a po drugi strani na mesto vseh teh mej postavi novo absolutno ločnico – vero, natančneje, pravo, resnično vero. Ta nova ločnica pa je zmožna ustvarjati konflikte tam, kjer jih prej ni bilo (Beck 2009).

³ Collins v tem smislu pravi: »Tako selektivno branje [Biblije], ki poudarja smrt Jezusa ali model trpečega sužnja, je vsekakor mogoče in celo priporočljivo, vendar ne negira legitimizacije nasilja v Bibliji /.../ Biblija se vseeno zaključí s prizorom iz Razodetij, v katerem se zaklano Jagnje vrne kot nebeški vojak z mečem, s katerim bo udaril po narodih. Na kratko, nasilje ni edini model delovanja v Bibliji, vendar pa tudi ni naključen ali obrobni element, ki bi ga lahko spregledali.« (Collins 2003, 19)

najpomembnejše bistvo (v izogib esencializmu), je to gotovo ena najpomembnejših značilnosti, vrednot in na nek način celo pogoj monoteizma. Dokaz za to najdemo v zapovedih, ki naj bi jih sam Bog v Bibliji svojim privrženecem posredoval takole:

Ne imej drugih bogov poleg mene! Ne delaj si rezane podobe, tudi ne kakršne koli podobe tega, kar je zgoraj ali kar je v vodah pod zemljo! Ne moli jih in jim ne služi! Kajti jaz, Gospod, tvoj Bog, sem ljubosumen Bog, ki pokorim krivdo očetov na sinovih do tretjega in četrtega rodu tistih, ki me sovražijo, izkazujem pa milost do tisočerega rodu onih, ki me ljubijo in moje zapovedi spolnjujejo (Ex, 20:3–6).

Poglavitna zapoved monoteizma in seveda tudi sama definicija monoteizma torej ni: Veruj v enega boga, ki je, kot pravilno ugotavlja Ošlak (v Simoniti in Peršin 2008, 261), samo reformulacija prve zapovedi s strani katoliških razlagalcev. Prva zapoved je v resnici zastavljena negativno, kot v zapovedi: Ne imej drugih bogov! To ni zgolj nepomembna razlika v ubeseditvi, ampak vsebuje tudi prenos poudarka, ki v originalni ubeseditvi zapoveduje izključevalnost. Nič ni torej bolj pomembnega kot to, da pripadniki monoteistične religije ne priznavajo drugih bogov in da jih ne častijo. Iz tega lahko sledi nestrpnost, netolerantnost, nasilnost in agresivnost monoteističnega razmišljanja.⁴ To pa ni nujno oziroma kot pravi Lochhead: »Monoteistično nasilje je utemeljeno v ekskluzivnosti in nasprotovalnosti prve zapovedi: 'Ne imej drugih bogov poleg mene!'. To pa ne pomeni, da je monoteizem nujno nasilen. Bolj kot to, pomeni, da je prva zapoved monoteistom vedno na voljo, da legitimizirajo svoje nasprotovanje sovražnikom, tudi ko to nasprotovanje privzame nasilno obliko« (Lochhead 2001, 8).

Monoteizem je včasih nastopal tudi v drugačni verziji, v taki, kjer ga namesto formule »Nobenih drugih bogov« definira »Vsi bogovi so eno«. To formulo poznajo egipčanska, babilonska, indijska in grško-rimska antična besedila. Tak monoteizem je inkluzivni monoteizem in ne predstavlja nasprotja politeizmu, temveč njegovo »zrelo stanje«. »Vse politeistične religije pridejo nazadnje do spoznanja, da so vsi bogovi Eno« (Assmann v Simoniti in Peršin 2008, 15–16).

⁴ Regina Schwartz (1997, 3) zanimivo doda še drugi element monoteizma: »Ta Bog, ki izključuje nekatere in ljubi druge, ki nekatere izobči, je monoteistični Bog – monoteistični ne samo zato, ker zahteva pripadnost zgolj njemu samemu, ampak tudi zato, ker svojo naklonjenost podeljuje samo enim. /.../ Kajn ubije zaradi jeze nad svojo izključenostjo. In začarani krog je sklenjen: ker je Kajn izključen, je umorjen Abel, in posledično je izključen Kajn.«

Prva zapoved ekskluzivnega monoteizma »Ne imej drugih bogov« kaže na ljubosumnost monoteističnega Boga. Ljubosumnost pa pravzaprav kaže na to, da monoteistični Bog priznava obstoj drugih bogov, a noče, da njegovi verniki častijo tudi te tekmece. S tem monoteizem pravzaprav postane henoteizem ali monolatrija – čaščenje enega samega boga (izmed mnogih obstoječih), ne pa vera v obstoj enega samega boga (Lochhead 2001). In tako lahko trdimo, da »čisti, pravi, resnični« monoteizem ne more biti ekskluziven, netoleranten, tak je lahko samo henoteizem. Bog, ki ne priznava obstoja drugih bogov, ne more biti nanje ljubosumen. Ali kot pravi Žižek:

Nadalje, ali ni tako imenovano izključevalno monoteistično nasilje skrivoma politeistično? Ali fanatično sovraštvo do verujočih v drugega boga ne priča v korist temu, da monoteist skrivoma meni, da se ne bojuje zgolj zoper napačno verujoče, ampak da je njegov boj, boj proti drugim bogovom, boj njegovega boga zoper »napačne bogove«, ki pa obstajajo? Tak monoteizem je izključujoč, mora biti izključujoč do ostalih bogov. Iz tega razloga so pravi monoteisti tolerantni: zanje ostali niso predmet sovraštva, ampak preprosto ljudje, ki čeravno niso razsvetljeni s pravilnim prepričanjem, pa si vseeno zaslužijo spoštovanje, saj niso inherentno zlobni (Žižek 2003, 26).

Tako razlago, da monoteizem ne more biti ekskluziven, nasilen in netoleranten, da monoteistični Bog ne more biti ljubosumen, seveda lahko sprejmemo, vendar iz tega ne izhaja, da so monoteizmi, kot so judaizem, krščanstvo in islam, torej neizključujoči, da njihov Bog ni ljubosumen. Taka definicija monoteizma zgolj pomeni, da judaizem, krščanstvo in islam niso monoteistične religije, kot jih razumemo običajno, ampak so v tem smislu henoteistične religije, katerih Bog je ljubosumen, in ki so zaradi tega ekskluzivne ter agresivne.

Za monoteizem, kot ga običajno razumemo in kot ga bomo razumeli tudi v tej nalogi, je torej bistvenega pomena ekskluzivnost pripadanja, ne pa ekskluzivnost obstoja. Za monoteizem je značilno, da vernik pripada zgolj enemu Bogu, ne pa da predpostavlja obstoj samo enega boga (Assmann 2008, 4). Če govorimo o nasilju, torej nagnjenosti k nasilju ne ustvarja monoteizem sam po sebi, ampak njegova ekskluzivnost: ne ideja enega Boga, ampak zavračanje drugih bogov. Slednje lahko motivira uničenje celotnih

narodov, ki te druge bogove častijo. Točno to zapoveduje Bog svojemu ljudstvu v Bibliji:

Ko te pripelje Gospod, tvoj Bog, v deželo, ki greš vanj, da jo prejmeš v last, in pred teboj prežene mnogo narodov, Hetejce, Gergesejce, Amorejce, Kanaance, Ferezejce, Hevejce in Jebusejce, sedem narodov, številnejših in močnejših od tebe, in ti jih Gospod, tvoj Bog, izroči ter jih poraziš, jih pokončaj z zakletvijo! Ne sklepaj z njimi zaveze in jim ne prizanašaj! Tudi ne stopaj v svaštvo z njimi: svoje hčere ne dajaj njegovemu sinu in njegove hčere ne jemlji za svojega sina! Kajti izneverili bi mi tvojega sina, da bi služili drugim bogovom; srd Gospodov pa bi se vnel zoper vas in bi vas hitro uničil. Temveč tako ravnajte z njimi: Poderite njihove oltarje, razbijte spominske kamne, posekajte sveta drevesa in sežgite v ognju izrezane podobe⁵ (Dt, 7:1–5)!

Razlog za uničenje vseh teh narodov je nevarnost, da bi Izraelci lahko služili njihovim bogovom, če bi v miru živeli z njimi. Zato zaveza s temi narodi ne pride v poštev, kot tudi ne »svaštvo« oziroma eksogamija. Edina možnost je popolno uničenje.

Monoteistični Bog je torej izredno ljubosumen, od svojih pripadnikov zahteva predanost zgolj njemu. Največji greh, ki ga lahko pripadnik takega boga naredi, je, da se preda čaščenju drugega boga. Zaradi svoje ljubosumnosti pa monoteistični Bog tudi najbolj ceni gorečo ekskluzivno pripadnost zgolj njemu. Poglejmo, kakšen je kontekst prve uporabe besede »gorečnost« v Bibliji. Izraelci začnejo v nekem trenutku prijateljevati z Madijanci, se z njimi družiti, prisostvujejo pri njihovih daritvah bogovom in z njimi »prešuštvujejo«. Bog se zaradi tega razjezi in Mojzesu ukaže:

‘Vzemi vse zvodnike ljudstva in jih obesi Gospodu proti soncu, da se umakne Gospodov srd od Izraela!’ Mojzes je velel Izraelovim sodnikom: ‘Vsak naj usmrti svoje ljudi, ki so se vdali Baal-Peoru.’ In glej, prišel je nekdo izmed Izraelovih sinov in pripeljal k svojim bratom Madianko vpričo Mojzesa in vpričo vse občine Izraelovih sinov, ki so jokali pri vhodu v shodni šotor. Ko je to videl Finees, sin Eleazarja, sin duhovnika Arona, se je vzdignil iz občine in vzel sulico v roko ter

⁵ Glede legitimacije religioznega nasilja v Stari Zavezi glej Collins (2003).

šel za Izraelcem v notranjost šotora in prebodel oba, Izraelca in ženo, njo skoz trebuh. In nadloga med Izraelovimi sinovi je prenehala. Tistih pa, ki so umrli za nadlogo, je bilo štiriindvajset tisoč.

Potem je Gospod Mojzesu govoril: 'Finees, sin Eleazarja, sin duhovnika Arona, je odvrnil mojo jezo od Izraelovih sinov, ker se je vnel v gorečnosti zame med njimi; tako nisem popolnoma uničil Izraelovih sinov v svoji gorečnosti' (Nm, 25: 4–11).

Gorečnost do boga vodi v nasilje proti krivovercem, heretikom, to pa seveda samo zaradi tega, ker božja ljubosumnost ne prenese, da nekateri ljudje poleg njega častijo druge bogove. Identiteta Izraela je tako »definirana negativno z ostrim razlikovanjem med Izraelom in drugimi ljudstvi, ter pozitivno s sklenitvijo zaveze z ljubosumnim suverenim bogom« (Collins 2003, 11). Če bi monoteizem zgolj zapovedoval vero v enega boga in ne bi izključeval drugih bogov, če bog ne bi bil ljubosumen in ekskluziven do drugih bogov, potem gorečnost do takega boga ne bi vodila v naklonjenost do nasilja nad pripadniki drugih bogov.

Ljubosumje boga se kaže tudi v uporabi besed, ki imajo seksualno konotacijo, kot na primer prej omenjeni »zvodnik« ali »zvestoba«, »prešuštvovanje« itd.

Sam nastanek judaizma in monoteizma je v Eksodusu obkrožen z nasiljem.⁶ Zgodba gre tako: Mojzes gre na goro Sinaj, kjer prejme napotke Boga, kako naj novo ljudstvo Judov živi. Od njega prejme tudi dve tabli z božjimi zapovedmi. Ker se Mojzes ne vrne z gore 40 dni, čakajoči nanj menijo, da je umrl in si iz zlata naredijo podobo teleta – idol, ki ga častijo, k njemu molijo in darujejo. Mojzes se vrne z gore in vidi, da je ljudstvo zapadlo v idolatrijo, ki jim jo je Bog eksplicitno prepovedal. Zgodba pripoveduje, kaj se je zgodilo zatem:

In jim je rekel: 'Tako govori Gospod, Izraelov Bog: Pripašite si vsak svoj meč okoli ledja, pojdite po taboru sem ter tja, od vrat do vrat, in vsak naj ubije celó svojega brata, prijatelja in sorodnika!' Levijevi sinovi so storili po Mojzesovi besedi in padlo je tisti dan izmed ljudstva okoli tri tisoč mož. In Mojzes je rekel:

⁶ Glede tega, kako je stvarjenje identitete Izraela s pomočjo monoteistične izključevalnosti pripeljalo do nasilja, glej Schwartz (1997).

'Posvetili ste se danes Gospodu, vsak tudi za ceno svojega sina ali svojega brata; zato se vam dá danes blagoslov' (Ex, 32: 27–29)!

Najpomembnejša zgodba o nastanku judovskega monoteizma kaže, kako pomemben je boj proti idolatriji, kako pomembno je spoštovati ekskluzivnost enega Boga. Nasilje je torej poudarjeno prisotno že v samem nastajanju Izraela. Nasilje v imenu Boga, nasilje proti verskim odpadnikom, proti idolatriji, je hvale vredno.

Vsak vernik mora izključevalnega boga postaviti pred lastno družino in prijatelje, kot še nazorneje prikaže naslednji odstavek:

Ako te tvoj brat, sin tvoje matere, ali tvoj sin ali hči ali ljubljena žena ali prijatelj, ki ga ljubiš kakor sam sebe, na skrivaj pregovarja: 'Pojdimo in služimo drugim bogovom!', ki jih ne poznaš ne ti ne tvoji očetje, izmed bogov tistih ljudstev, ki so okoli vas, pa naj bodo blizu ali daleč od tebe, od enega konca zemlje do drugega: ne vdajaj se mu in ne poslušaj ga! Tvoje oko naj se ga ne usmili, ne prizanašaj mu in ne prikričaj njegove krivde, marveč ga usmrti! Tvoja roka naj se vzdigne prva zoper njega, da ga pobije, in potem roka vsega ljudstva. Posuj ga s kamenjem, da umre, ker te je skušal odvrniti od Gospoda, tvojega Boga, ki te je izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti (Dt, 13: 7–12)!

Tudi če predpostavimo, da je ta zgodba zgolj mit in da to niso zgodovinska dejstva, je nasilje v Bibliji s svojim velikanskim vplivom, ki ga poudarja Schwartzova (1997), vseeno izredno pomembno. Biblija velja med verniki namreč za božjo besedo, za sveti tekst, ki nam ponuja zgled za delovanje v vsakodnevnem življenju. Vernikom je na primer zapovedano: »Te besede, ki ti jih danes zapovedujem, naj bodo v tvojem srcu. Zabičaj jih svojim otrokom ter govori o njih, ko bivaš v svoji hiši ali ko hodiš po potu, ko se ulegaš ali ko vstajaš. Priveži si jih za znamenje na roko in naj ti bodo za spomin med očmi! Napiši jih na hišne podboje in na vrata.« (Dt, 6: 6–9) Sveti tekst torej ponuja najpomembnejše napotke, kako živeti, kako reagirati v različnih situacijah, in tako usmerja življenja vernikov. Biblija pa na več mestih uči ekskluzivnost čaščenja, netolerantnost do drugih religij in agresivnost proti njim (glej Nelson - Pallmeyer 2003).

Še ena oblika nasilja v imenu gorečnosti za Boga je mučeništvo, pri čemer gre za darovanje (uboj) samega sebe v korist Boga. Mučeništvo je le druga stran prej opisanega. Pravi vernik je pripravljen za boga ubijati in tudi sam umreti. Tako kot je religiozno nasilje nad drugimi možno le v območju monoteističnega zanikanja ostalih bogov, monoteističnega razlikovanja med resnično, pravo religijo in napačno, iz česar lahko pride do agresivnosti monoteistov nad ostalimi veroizpovedmi, tako je tudi mučeništvo možno le ob monoteističnih predpostavkah, po katerih je najpomembneje v življenju častiti enega Boga, vse ostalo – tudi življenje samo – mora biti temu podrejeno (Assmann v Simoniti in Peršin 2008, 26).

V imenu Boga umreti je ena, ubijati v imenu Boga je druga stran monoteističnega ekskluzivizma. Ista Resnica pretvarja ljudi tako v mučence kot v mučitelje. Tako kakor pod obnebjem monoteizma ljubezen vselej spremlja sovraštvo: ljubezen do (lastnega) Boga je neločljiva od sovraštva do (drugih) bogov, razumljenih kot malikov. Iz našega, slovenskega izkustva: brž ko Črtomir sprejme krščanskega Boga, »Boga ljubezni, miru in sprave«, stopi že tudi na pot, ko bo začel preganjati »zmot oblake«. Najprej miroljubno, če ne bo drugače, pa tudi nasilno, z ognjem in mečem (Hribar v Simoniti in Peršin 2008, 149).

1.2 Akhenatena monoteistična revolucija

Posledice te ekskluzivnosti monoteističnega razmišljanja so jasno razvidne že iz prvega primera nastanka monoteizma v znani zgodovini človeštva. Prvi primer monoteizma ni, kot je splošno prepričanje, nastanek judaizma, ki ga Izraelcem predstavi Mojzes. Prvi (znani) primer monoteizma se pojavi v Egiptu, ko v 14. stoletju pr. n. št. faraon Amenophis IV. (Kirsch (2004) in Stark (2001) uporabljata ime Amenhotep IV.) izvede prvo monoteistično revolucijo, s katero hoče do tedaj politeističnemu Egiptu vsiliti monoteistično religijo boga sonca Atena (Assmann 1997, 23). S tem je po Hornungu (1999, 2) tudi prvič v zgodovini človeštva ustanovljena neka religija, Hornung pa Akhenatena označi celo kot prvega fundamentalista v zgodovini (Hornung 1999, 126). Faraon se ob tej uvedbi preimenuje iz Amenophisa, ki pomeni »Amonov ljubljeni«, v Akhenaten, »Atenov blišč«. (Krisch (2004) ime faraona zapiše Akhenaton in sledeč iz

tega tudi ime boga Aton, Tine Hribar pa ime zapiše Ehnaton (Hribar v Simoniti in Peršin 2008, 135), boga pa imenuje Aton (Hribar v Simoniti in Peršin 2008, 144)).

Na začetku svoje vladavine Akhenaten ne zanika vseh ostalih bogov poleg Atena. Aten je edinstven, a ne edini bog. Vendar to traja le kratek čas in kmalu Akhenaten prepove čaščenje vseh ostalih bogov in zatrdi, da obstaja zgolj en bog – Aten (Hornung 1999, 48). Če je prej veljalo, da lahko vsakega boga predstavimo na več načinov, v več oblikah, z različnimi imeni, se monoteističnost atenizma kaže v tem, da je v tej religiji dovoljeno samo eno določeno ime in samo en določen prikaz Atena (Hornung 1999, 53). Akhenaten v svojem ostrem zavračanju vseh ostalih bogov zapre vse templje in svetišča, prepove rituale, namenjene ostalim bogovom, uniči precej kipov bogov ter izbriše oziroma uniči izklesana imena bogov (Assmann 1997, 25; Hornung 1999, 3–4). Prepovedana postane celo beseda »bogovi« (Hornung 1999, 87). Visoki svečeniki boga Amona, ki je bil vrhovni bog pred revolucijo, so poslani na prisilno delo v kamnolome kot sužnji (Kirsch 2004, 25). Nasprotovanje vsemu prejšnjemu Akhenaten izrazi tudi s tem, da preseli prestolnico Egipta v popolnoma novo mesto, ki ga faraon zgradi in posveti Atenu in ga poimenuje Akhetaten (Hornung 1999, 61–71).

Monoteizem torej že v svojem prvem nastopu pokaže svojo nagnjenost k agresivnosti, konfliktu, nasprotovanju, netolerantnosti. Vse to se kasneje v precej podobni obliki ponovi tudi v krščanstvu: »Vse do krščanstva ni bilo novih poskusov eliminacije obilja bogov v imenu Enega!« (Hornung 1999, 94). Akhenatenov monoteizem je torej prvi primer monoteističnega ekskluzivizma, monoteističnega nasilja zoper ostale bogove in religije ter monoteistične netolerantnosti, preganjanja in nasprotovanja drugače mislečim. »Akhenatenova monoteistična revolucija prikazuje v svojem radikalnem zavračanju tradicije in v svoji nasilni netolerantnosti vse značilnosti kontra-religije« (Assmann 1997, 24).

Toda ta revolucija je trajala le od 13 do 17 let (Assmann 2008, 47), kar je prekratko obdobje, da bi se lahko prepričanja ljudi popolnoma spremenila. Zato je po smrti Akhenatena Egipt takoj prešel na prejšnji politeizem, Akhenatena in njegovega boga Atena (ter tudi prestolnico Akhetaten) pa je izbrisal iz kolektivnega spomina (se pa je po prepričanju Assmanna kot travma vtisnil v kolektivno podzavest Egipčanov, od koder je tudi kasneje zopet prišel na plan z Mojzesom). Ravno zaradi tega »izbrisa«, zaradi te

popolne pozabe Akhenatena in njegove travmatične revolucije so egiptologi faraona in njegova dejanja odkrili šele v 19. stoletju. Prvi, ki je Akhenatena pravilno enačil z Amenophisem IV. ter odkril njegovo monoteistično revolucijo, čaščenje boga sonca Atena ter nasprotovanje Amonu, je bil Karl Richard Lepsius, ki je svoja dognanja predstavil leta 1851. Vendar je Akhenatena podrobneje predstavil šele Arthur Weigall leta 1910 (Hornung 1999).

1.2.1 Akhenaten in antisemitizem

Assmann najde v prvem nastanku monoteizma v zgodovini, torej v Akhenatenovi revoluciji, tudi prvotni izvor antisemitizma (Assmann 1997, 43). Akhenatenova revolucija je bila za Egipčane izredno travmatična zaradi več razlogov. Seveda je že sam monoteizem za politeiste nekaj popolnoma nedojemljivega, saj je njegovo diametralno nasprotje. Celo življenje so preprosti ljudje živeli v prepričanju, da je potrebno častiti vse bogove, saj lahko nečaščenje kakšnega boga privede do grozljivih posledic za družbo. Monoteizem pa uvede ravno to – čaščenje le enega Boga, vse ostale zanika. Naslednji razlog, zakaj je bila ta revolucija tako travmatična za Egipčane, je ta, da so zaprtje templjev in še posebej prepoved takratnih religiozних praznikov pa tudi splošneje kult, religijo, čaščenje bogov in rituale v svojem kozmološkem politeizmu najtesneje povezovali z vesoljnim redom. Če je vsa religiozna struktura uničena, se s tem uniči vesoljni red (Assmann 1997, 25). Poleg tega jim je religiozna aktivnost pomenila tudi pglavitni vir identitete, saj je vsakemu mestu vladal določen bog in je tako pripadnost mestu (ki je bila takrat pomembnejša od pripadnosti narodu) pomenila predvsem pripadnost bogu. Ko revolucija od ljudi odmakne tega Boga, jim hkrati odmakne vir identitete (Assmann 1997, 26). Nadalje drži tudi, da je prepoved religiozних praznikov in s tem posebnih obredov in festivalov spodkopavala družbeno kohezijo (Assmann 1997, 26). In kot zadnje je k travmatičnosti tega obdobja prispevala še – sicer z monoteistično revolucijo nepovezana – epidemija kuge (Assmann 1997, 27). Travmatičnost Akhenatena se kaže v tem, da se je po njegovi smrti egipčanska družba potrudila, da je popolnoma izbrisala vse dokaze, da je sploh kdaj živel in da je do monoteistične revolucije sploh prišlo. Kot pravi Assmann: »Akhenaten v spominu Egipčanov ni preživel niti kot heretik« (Assmann 1997, 27). Akhenatenov izbris je trajal

do 19. stoletja, ko so torej šele po približno 3.500 letih na dan prišli arheološki dokazi o njegovem obstoju.

Kako pa je opisana travma povezana z nastankom antisemitizma? Akhenatenova revolucija ni obstala v spominu Egipčanov, vendar se je vtisnila v njihovo kolektivno podzavest (Assmann 1997, 38). Assmann trdi, da je zgodovinski temelj zgodbe o eksodusu vladavina Hyksosov v Egiptu že pred Akhenatenovo revolucijo. Hyksosi naj bi približno 2.100 let pr. n. št. zavzeli Egipt, v katerem so nato vladali približno pet stoletij, nakar so bili v 16. st. pr. n. št. izgnani (Assmann 1997, 30–31). Vendar to obdobje ni bilo zaznamovano z religioznim konfliktom. Šele nekaj generacij po Akhenatenovi revoluciji se je travma religioznega konflikta vrnila iz podzvesti in preoblikovala spomin o vladavini Hyksosov. Travma Akhenatena je torej vplivala na dožemanje vladavine Hyksosov kot obdobje religioznega konflikta. Travma je izgradila koncept religioznega sovražnika, ki so ga Egipčani nato priredili najprej Asircem, Perzijcem, Grkom in končno Judom (Assmann 1997, 40–41).

Skratka, Akhenatenova travmatična monoteistična revolucija je vplivala na nastanek koncepta religioznega sovražnika, ki je bil nato podeljen Judom, od koder izvira antisemitizem (Assmann 1997, 40–44). Ravno zaradi tega se tudi kasneje Freud, ko išče vzrok antisemitizma, loti vprašanja izvora Mojzesa in trdi, da je bil Mojzes Egipčan, privrženec boga Atena. S tem Freud pravzaprav ugotovi isto, kar danes ugotavlja Assmann – izvor antisemitizma je v Akhenatenovi revoluciji. Za antisemitizem niso krivi Judje kot taki, ampak monoteizem (Assmann 1997, 167). »V tem smislu boj proti Mojzesovi diferenciaciji postane boj proti antisemitizmu« (Assmann 1996, 51).

1.3 Kontra-religija

Akhenatenova revolucija in s tem prva monoteistična religija je prinesla pomembne novosti. Ne samo, da je to prvi primer monoteizma, to je tudi prvi primer, da čaščenje nekega boga zahteva ukinitve čaščenja ostalih bogov (Kirsch 2004, 26). Akhenaten je prvi, ki »ustanovi monoteistično kontra-religijo in ustvari diferenciacijo med resničnim in nepravim« (Assmann 1997, 5). To je prvi pojav »kontra-religije« (Assmann 1997, 3; Assmann 1996, 49–50), ki po Assmannu označuje, ne toliko dejansko zgodovinsko

konkretno religijo, ampak bolj »/.../ teoretični konstrukt ali model, v stilu 'idealnega tipa' Maxa Webra, ki ga lahko bolj ali manj primerno uporabimo pri različnih zgodovinskih pojavih« (Assmann 2008, 110). Kontra-religija je religija, ki zanika prej čaščene bogove, ukine prej veljavno tradicijo in nastane kot nasprotje prejšnje religije. Kontra-religija je torej religija, ki nastane iz nasprotovanja obstoječi religiji in vse ostalo zanika kot poganstvo (Assmann 1997, 3). V tem smislu je revolucionarna religija, saj ne nastane skozi evolucijo, razvoj iz obstoječe religije, ampak je oster, radikalen presek z njo. V tem smislu je za kontra-religijo značilno razodetje, na katerem religija temelji. Razodetje je namreč nekaj, kar prihaja od zunaj (zgoraj), ni plod razvoja, ampak radikalna intervencija Absolutno Drugega. Pri tem opozorimo, da je tudi biblijski monoteizem v resnici, gledano zgodovinsko, nastal evolucijsko, vendar je nastanek monoteizma v kulturi ohranjen kot revolucionarni preskok s pomočjo božjega razodetja, preko božje intervencije (darilo Tore na Sinaju), kot radikalni odmik od egipčanske tradicije (Assmann 2008, 108–109). Kontra-religijo Assmann poimenuje tudi sekundarna religija (Assmann 1997, 169), saj je obenem nasprotje primarni religiji in tudi izhaja iz nje – kot njeno nasprotje.

Nobena izmed njih [kontra-religij] ni bila ustanovljena v religiozni praznini. Zaradi tega jih lahko imenujemo »sekundarne religije«, saj vedno predpostavljajo predhodni in/ali vzporedni obstoj »primarnih religij«. O evolucijskem prehodu od primarne do sekundarne religije ni nobenih dokazov. Kjer koli se pojavi sekundarna religija, je vedno ustanovljena z ustanovitvenim dejanjem, kot sta revolucija in razodetje (Assmann 1997, 169).

Vendar monoteizem ni nujno kontra-religija, ni nujno revolucionarna, ekskluzivistična religija. Obstaja tudi inkluzivni monoteizem, ki nastane z evolucijo iz politeizma preko monolatrije ali henoteizma (člaščenje enega boga, ob predpostavki, da obstajajo tudi drugi bogovi) do inkluzivnega monoteizma, katerega prva zapoved ni: »Nobenih drugih bogov!«, ampak: »Vsi bogovi so Eno!« (Assmann 2008, 53–75). Tak bog se razvije iz prvotno najpomembnejšega boga v politeizmu, ki je ponavadi tisti, ki je odgovoren za stvarjenje vsega. »/.../ podrejenost drugih bogov temu enemu bogu je utemeljena v odvisnosti ustvarjenega od stvarnika« (Assmann 2008, 61). Najpomembnejši bog pa se razvije v boga, v katerem so vključeni vsi ostali bogovi, ki se kažejo kot manifestacija

enega vrhovnega boga. »Vsi bogovi so Eno« je torej formula inkluzivnega monoteizma, ki bogov ne izključuje, ampak jih vključuje v eno entiteto.

1.4 Normativna inverzija

Nasprotje kontra-religije primarni religiji se zgodi z normativno inverzijo (Assmann 1997, 31, 57–58, 64). To je mehanizem, v katerem so vse normativne zapovedi, vsa navodila preoblikovana v svoje nasprotje. Kar je bilo prej zapovedano, sedaj postane prepovedano, kar je bilo prej prepovedano, sedaj postane zapovedano (Assmann 1997, 31; Assmann 1996, 52). Z normativno inverzijo nova religija postane kontra-religija, nastane tudi kontra-kultura. Tako je v Bibliji Izrael predstavljen kot kontra-kultura Egiptu oziroma bolje, Egipt je vse tisto, kar Izrael ne sme biti. Egipt simbolizira zavrnjeno, poganstvo, napačnost, idolatrijo, celo gnus (Assmann 1997, 4, 208–209). Izrael je njegovo diametralno nasprotje: prava religija, resničnost, primernost ... »Izrael pooseblja resnico, Egipt simbolizira temo in zablodo« (Assmann 1997, 7). V primeru judaizma to normativno inverzijo vidimo v prvi zapovedi, kar smo omenili že prej. Če je bilo v antičnem Egiptu najpomembnejše ne zanemariti katerega koli boga, potem najpomembnejša novost in najpomembnejša zapoved monoteističnega boga prepoveduje čaščenje drugih bogov. Prepovedana postane idolatrija, saj je bila v Egiptu najbolj vidna praksa ravno čaščenje božjih podob (Assmann 1997, 4). Normativna inverzija torej vodi do kontra-kulture in tako izgradi novo kolektivno identiteto – identiteta Izraela je vzpostavljena kot nasprotje Egipta. Vendar pri tem ne smemo pozabiti, da je ta Egipt seveda konstrukt oziroma, kot pravi Assmann, (1997, 7) Egipt izgubi svojo zgodovinsko realnost in postane nasprotna verzija Izraela. Izrael je torej vzpostavljen kot nasprotje Egiptu, kot ga dojema Izrael (Assmann 1996, 51).

1.5 Mojzesova diferenciacija

Akhenatenova revolucija prvič v zgodovini uvede Mojzesovo diferenciacijo (*Mosaic distinction*) (Assmann 1997, 2), na kateri temelji ekskluzivni monoteizem. Potrebno je razložiti protislovnost tega poimenovanja. Tako kot Akhenaten je tudi Mojzes kasneje uvedel Mojzesovo diferenciacijo. Ker je bila Akhenatenova revolucija hitro pozabljena,

Mojzesova pa izredno vplivna, Assmann to diferenciacijo poimenuje po Mojzesu (Assmann 1997, 1–2; Assmann 1996, 48).

Mojzesova diferenciacija pomeni razlikovanje med pravo, resnično in na drugi strani napačno religijo, kar šele ustvarja razlikovanje med pravovernostjo in herezijo. Ta diferenciacija šele ustvari heretike, ne samo religiozne nasprotnike, ampak celo religiozne sovražnike. Mojzesova diferenciacija je torej vzrok monoteističnega ekskluzivizma in njegove nagnjenosti h konfliktu, nasilju. (Assmann 2008, 7). To je: »/.../ ideja ekskluzivne značilne Resnice, ki loči Boga od vsega, kar ni Bog, in zato ne sme biti predmet čaščenja, in ki loči religijo od vraževerja, poganstva, herezije« (Assmann 2008, 3). Primer, do česa privede Mojzesovska diferenciacija, je v islamu razlikovanje med »hišo islama« in »hišo vojne«. Obstajata torej zgolj dve možnosti, ali območje pripada islamu ali pa na tem območju vlada vojna, katere cilj je njegova prevlada. Vmesne poti ni, s sovražnikom sožitje ni mogoče. Prav tako razlikovanje pozna tudi krščanstvo. Sv. Avguštín namreč deli svet na *civitas terrena* – posvetna, hudičeva država, in na *civitas dei* – božjo državo (Simoniti v Simoniti in Peršin 2008, 305–306).

Hribar Mojzesovsko diferenciacijo opisuje tako:

Bistveno je namreč to, da vse sekundarne religije uveljavljajo zgolj in samo svojo resnico, Resnico kot enkrat za vselej razodeto, nespremenljivo resnico. Vse domnevno druge, tradicionalne oziroma konkurenčne resnice naj ne bi bile nič drugega kot zmota; kot zmota, ki, če ob že razodeti resnici vztrajamo še naprej, lahko obvelja le kot laž. Glavna novost novih, sekundarnih religij kot kontra-religij je torej ekskluzivnost po njih prepoznane in razglašene resnice (Hribar v Simoniti in Peršin 2008, 144).

Mojzesova diferenciacija je revolucionarna novost monoteizma (Assmann 1997, 3), inherentno povezana z ekskluzivnostjo tovrstnega religioznega prepričanja skupaj s katero ustvarja nagnjenost k monoteističnemu religioznemu nasilju. Hribar potek opiše tako: »Kajti monoteizem prinaša diferenciacijo; ne samo razločitve, ampak tudi izločitve. Diferenciacija je zato vselej bolj ali manj nasilna. Ko monoteizem uveljavlja enega samega Boga, ga od vseh drugih bogov najprej razloči, nato loči, končno pa

predhodne, zdaj že nekdanje bogove izloči, namreč kot lažne bogove, to je kot malike« (Hribar v Simoniti in Peršin 2008, 136). Monoteistične kontra-religije so militantne religije, ki se borijo zoper vsakršno drugoverstvo, še posebej pa zoper interne herezije – odmike od ortodoksije znotraj lastne tradicije. Pri tem je nasprotnik vselej tudi sovražnik in ni le nosilec zmote, ampak tudi zla (Hribar v Simoniti in Peršin 2008, 144).

1.6 Ekskluzivnost politeizma

Politeizem ne pozna te diferenciacije, ne loči prave in napačne religije (Assmann 1997, 3; Assmann 1996, 49). Kot pravi Aslan (2006, 6), je politeizem pravzaprav bolj religiozna perspektiva, ki sprejema množstvo različnih mišljenj, vplivov in interpretacij. V politeizmu herezija in ortodoksija ne obstajata. Kirsch (2004) pa pravi, da je politeizem toleranten ter sprejema vse religije in vse bogove, je odprt, spoštljiv in miroljuben. Glavna vrednota politeizma je, v nasprotju z izključevalnostjo monoteizma, religiozna toleranca (Kirsch 2004, 7).

[Politeisti] niso bili nagnjeni k ukazovanju ostalim, kako in komu je potrebno nameniti molitev in darovanje. Popolnoma voljni so bili mešanju bogov in boginj, ritualov in prepričanj. Iskali so božje usluge pri več bogovih naenkrat. Osvojena ljudstva so sprejemala bogove njihovih zavojevalcev, zavojevalci so sprejeli bogove osvojenih (Kirsch 2004, 9).

V samem bistvu politeizma je dovezetnost in preprostost glede religioznih prepričanj in praks, pripravljenost sprejeti idejo, da obstaja mnogo bogov in mnogo različnih načinov, kako jih častiti. Bistvo monoteizma pa je po drugi strani popolno prepričanje, da obstaja zgolj en bog ter nagnjenje k dožemanju lastnih ritualov in praks kot edinega primerne načina čaščenja edinega resničnega boga (Kirsch 2004, 2).

Revolucionarnost monoteizma in najpomembnejša razlika med monoteizmom in politeizmom je ravno v prvi zapovedi monoteizma, ki je politeizem ne pozna. Kot pravi Assmann (2008, 38): »Egipčani niso skrbeli glede 'čaščenja drugih bogov', njihova glavna skrb je bila, da ne bi kakšnega boga zanemarili.« Politeizem je torej popolnoma

pripravljen sprejeti vsakega boga in vsak način čaščenja tega boga. Ideja, da bi določenega boga prepovedali, je politeizmu tuja. Pravzaprav je glavna zapoved politeizma, da je potrebno častiti vse bogove. Pri tem poznamo prakse, kjer politeistične družbe častijo celo nepoznane bogove. Tako so obstajali oltarji in rituali, namenjeni »nepoznanim bogovom«. Zgodovinar Robin Lane Fox imenuje ta pojav »duhovno zavarovanje« (*spiritual over-insurance*) (Kirsch 2004, 62). Politeisti so se s tem hoteli zavarovati pred srdom boga, ki ga niso poznali in ga zato lahko ne bi častili (Ellerbe 1995, 15). Politeisti so bili torej naklonjeni vsem bogovom, tudi monoteističnemu Jahveju, ki so ga dojemali kot še enega izmed bogov. Kristjani v svojem monoteističnem duhu v rimskem imperiju seveda niso bili enako uvidevni in so zanikali vse ostale bogove, ki jih je do 4. stoletja poznal Rim. Tako je bil izraz »ateist« prvič v zgodovini uporabljen prav za takratne kristjane, ki so zanikali obstoj bogov.

Le tako se je judovstvo in za njim krščanstvo lahko uveljavilo tudi znotraj rimskega imperija, na tleh Rima samega. Rimljani kristjanov niso preganjali, kolikor so jih, zaradi njihove vere, marveč zaradi tega, ker [kristjani] niso spoštovali njihove vere. Ker so imeli edino svojo vero za pravo vero in izključno svojega Boga za Boga. /.../ Pravo versko preganjanje se začne šele z uveljavitvijo krščanstva kot (edine) državne vere. Odslej o verski svobodi ni več govora (Hribar v Simoniti in Peršin 2008, 149).

Vse to seveda ne pomeni, da med politeističnimi družbami ni prišlo do religioznega nasilja, vendar je to nasilje v resnici izvorno politično in ne religiozno. Pogansko nasilje lahko deluje religiozno, ker v antičnih politeističnih družbah ni bilo razmejitev med religijo in državo (Assmann 2008, 29). Asirci so na primer v imenu svojega boga Assura izvajali nasilje nad ostalimi ljudstvi ter so se pri tem znašali tudi nad podobami in svetimi kraji teh bogov. Vendar je velika razlika med to vrsto religioznega nasilja in monoteističnim nasiljem. To nasilje je sicer religiozno, vendar je prvotno politično – zoper neko ljudstvo in s tem zoper njegove bogove, ki veljajo za zaščitnike tega ljudstva. V nasprotju s tem pa do monoteističnega nasilja pride ravno zaradi drugih bogov, ki jih monoteizem noče priznati in sprejeti. Pravzaprav posledično pomeni monoteistično nasilje tudi nasilje nad ljudmi. Za politeistično religiozno nasilje velja: »To je politično nasilje, usmerjeno proti ljudstvu in njegovim bogovom, za katere se verjame, da so njegovi zaščitniki, ni pa usmerjeno proti tuji religiji kot taki« (Assmann

2008, 30). Pogansko nasilje je torej prvotno politično nasilje, ki postane posledično religiozno, monoteistično nasilje pa je že prvotno motivirano religiozno kot boj proti drugim bogovom.

1.6.1 Prevajanje bogov

Poleg Kirscheve argumentacije, da je bil politeizem toleranten do drugih bogov in religij, pa Assmann govori še o drugem vidiku politeizma, zaradi katerega ta ne ustvarja Mojzesove diferenciacije med napačnimi in pravimi bogovi. Politeizem bi namreč prav tako lahko bil ekskluziven, če bi na primer častil le en skupek bogov, vse druge izbore bogov pa bi zavračal kot napačne. Kot pravi Assmann, se to ni dogajalo, saj je politeizem poznal tehniko »prevajanja bogov« (Assmann 2008, 54; Assmann 1997, 23 in 45).

Politeistični antični bogovi so bili kozmični, politeizem je bil pravzaprav kozmoteizem (Assmann 1997, 54), kar pomeni, da je vsak bog predstavljal neko vesoljno silo, nek vesoljni pojav, del narave ali kozmosa. Vsak bog je imel svoje ime, svojo podobo in najpomembnejše, svojo funkcijo. Zaradi tega so imeli bogovi v različnih ljudstvih različna imena in različne podobe, a enake oziroma podobne funkcije, saj so te izvirale iz narave, iz veselja, skupnega celotnemu človeštvu (Assmann 1997, 53). Bog sonca je bil zato v enem ljudstvu zlahka primerljiv z bogom sonca pri drugem (Assmann 2008, 54–55). Ljudje so se torej zavedali, da častijo iste bogove, četudi jih imenujejo drugače in zato nikakor niso zanikali obstoja ali pomembnosti drugih bogov.

Na ta način je torej v antiki obstajala neka »internacionalna« religija, ki je bila skupna podlaga različnim kulturam in skupni imenovalec vseh ljudstev, religija, ki je kulture približevala (Assmann 1997, 46–47). Mojzesova diferenciacija in kontra-kultura, ki jo ustvarja, je nasprotje tega. Verniki enega boga zanikajo obstoj drugega in zato ustvarjajo konflikt med kulturami – to pa je v nasprotju s politeistično svetovno religijo, ki je kulture zbliževala. »Medtem ko politeizem, ali bolje, 'kozmeteizem', napravi različne kulture medsebojno transparentne in združljive, pa nova kontra-religija prekine medkulturno prevedljivost. Nepravih [false] bogov se ne da prevesti« (Assmann 1997, 3).

1.7 Monoteizmi in monizmi

Assmann izrecno poudarja, da nasilje ni nujna posledica monoteizma, da pa je monoteizem, v kolikor je ekskluziven do drugih bogov in resnic, lahko nagnjen k agresivnosti in netolerantnosti. Ni toliko problematična sama ideja Enosti, kot na primer v formuli inkluzivnega monoteizma »Vsi bogovi so Eno«, vendar bolj ideja zanikanja drugih ver in bogov kot v formuli »Ne imej drugih bogov!«.

Simoniti je v svoji kritiki monoteizmov bolj drzen in trdi, da je izvorno zlo, ki vodi do nasilja in nestrpnosti, že sama ideja Enosti, ki jo zasledimo pri monoteizmih ter tudi pri različnih sekularnih ideologijah, ki jih poimenuje monizmi – komunizem, fašizem, nacizem. Simoniti tudi ne govori zgolj o možni nagnjenosti ekskluzivnega monoteizma k netoleranci, kot to previdno zagovarja Assmann, ampak je precej bolj neizprosni: »Prva struktura monoteizmov je Enost (boga, poti in resnice), ki pomeni neizogibnost nasilja in posledično zahteva njegovo oboževanje« (Simoniti v Simoniti in Peršin 2008, 293), ali: »/.../ kdor koli deluje kot mon(ote)ist, bo nasilen proti drugemu« (Simoniti v Simoniti in Peršin 2008, 296). Simoniti trdi, da poskuša institucionalizirani mon(ote)izem svoje cilje, če ne gre drugače, vedno doseči tudi z nasiljem ter da je netolerantnost monoteizmu inherentna, konflikt z drugimi pa neizogiben in zaželen (Simoniti v Simoniti in Peršin 2008, 297). Religiozni terorizem je torej zgolj nadaljevanje religije z drugimi sredstvi. V enačenju monoteističnih ver in totalitarnih režimov gre Simoniti tako daleč, da monoteizme poimenuje kar »verski, monoteistični totalitarizmi« (Simoniti v Simoniti in Peršin 2008, 297). V kontekstu te ideje je morda zanimivo dejstvo, da je Hitlerjev *Mein Kampf* – »Moj boj« v arabščino preveden kot *Jihadi* – »Moj džihad« (Ibrahim 2007, 9–10).

Poglavitna ideja, ki je skupna tako monoteizmom kot sekularnim totalitarizmom, je ideja presežnosti, najpomembnejšega koncepta, v imenu katerega je upravičeno izvajati največja grozodejstva nad človeštvom. Za ocenjevanje etičnosti monoteizmov in totalitarnih režimov ni pomembno, ali je ta presežna ideja božjega ali posvetnega značaja. Sekularni totalitarizmi so samo nadaljevanje monoteističnih idej, nadomestki

za religiozne institucije, oboji pa imajo enak zaničevalen odnos do človeštva in enako največjo željo po popolni prevladi.

Njihova skupna narava je nasilje, oblečeno v doktrine božje ali posvetne presežnosti; in bolj kot so si podobni, bolj se sovražijo. Še večji korak naprej bi bilo skupno razumevanje »unde malum« – od kod nasilje; to vodi k skupnemu razumevanju zgodovine. Primerjava totalitarnih družb in institucij terorja pokaže, da se ideje in utemeljitve zla učinkovito spreminjajo v zločin v zelo podobnih institucijah; kot ni bistvene razlike med katoliško inkvizicijo in islamskimi verskimi policijami, tudi ni bistvenih razlik med NKVD, Gestapom in Udbo. Vse služijo idejam, ki legitimirajo uporabo terorja zaradi oblasti v imenu Boga ali zgodovinske nujnosti (Simoniti v Simoniti in Peršin 2008, 297).

Kot Assmann tudi Simoniti ugotavlja, da je antisemitizem povezan z monoteizmom, vendar če Assmann to povezavo išče pri Akhenatenu, je Simoniti precej bolj neposreden. Antisemitizem je konstitutiven za zahodno krščanstvo, ki še do danes ne preseže mnenja, da so judje krivi za uboj Jezusa Kristusa. Prav tako je antisemitizem pomemben del arabsko- islamske identitete, kar se kaže v nikoli končanem boju med judi in muslimani na Bližnjem vzhodu (Simoniti v Simoniti in Peršin 2008, 298–300). Monoteizem v svojem prepričanju, da goji edino pravo in najvišjo Resnico, vse ostale veroizpovedi in prepričanja razume kot manjvredne, podrejene. Monoteist ne more pristati na enakovrednost religij in zaradi tega monoteizem nikakor ne more biti religija sožitja, ampak vedno religija razkola in netolerance (Simoniti v Simoniti in Peršin 2008, 301).

Skratka, monoteizmi so le različica totalitarnih režimov, ki so v zgodovini v imenu neke Ideje povzročili neizmerno veliko nasilja. Teologija je le vrsta totalitarne ideologije, vera zgolj vrsta totalitarnega prepričanja in Bog vrsta totalitarnega koncepta.

Monoteizem (enoboštvo) in monizem (enoidejnost) sta nestrpna in ščuvata k nasilju, ki ga vedno teološko in ideološko utemeljita. Mon(ote)izmi vsa temeljna vprašanja – o prvih in poslednjih stvareh ter vmesnih, ki so naše življenje – razlagajo znotraj enega sistema teologij ali ideologij, ki se jim mora na koncu prilegati vse, kar je prave vere ali prepričanja. Mon(ote)izmi na oblasti so vedno

tiranski. Kadar imajo oblast ljudje ene knjige ali ene ideje, vlada državni teror, ki ga prakticirajo institucije različnih imen, a istih metod (Simoniti v Simoniti in Peršin 2008, 302).

Kot za totalitarne režime, je tudi za monoteizme značilno, da ne morejo preživeti brez sovražnika (Simoniti v Simoniti in Peršin 2008, 302), saj je totalitarno nadziranje in upravljanje z lastnimi pripadniki najbolj legitimno, če se opravlja zaradi zunanje grožnje. Mojzesova diferenciacija se tako vedno znova ponavlja, re-kreira, re-definira; vedno znova diferencira družbo na vse več gibanj, ki tako postanejo sovražna.

1.8 Ekskluzivnost RKC danes v Sloveniji

Ekskluzivnost monoteizma in antagonizem, agresija, nasilnost, v katero lahko vodi, so vidni še danes, kar dokazuje, da zgodbe iz Stare Zaveze, ki prikazujejo maščevalnega in ljubosumnega Boga, še vedno pomembno vplivajo na mišljenje ter delovanje katolikov tudi v Sloveniji. Nazoren zgled nam ponuja Tine Hribar v svoji analizi gesla, ki si ga je Rimskokatoliška cerkev na Slovenskem izbrala kot vodilno misel nove evangelizacije slovenskega prebivalstva. Geslo pravi: »Izberi življenje!« Zapoved najdemo v Stari Zavezi v takem kontekstu:

Glej, predložil sem ti danes življenje in srečo, smrt in nesrečo. Kar ti danes zapovedujem, je: Ljubi Gospoda, svojega Boga, hodi po njegovih potih in spolnuj njegove zapovedi, zakone in naredbe! In živel boš in se množil, in Gospod, tvoj Bog, te bo blagoslavljal v deželi, ki greš vanjo, da jo prejmeš v last. Ako se pa tvoje srce odvrne in ne boš slušal in se boš dal zapeljati, da bi molil druge bogove in jim služil, vam danes oznanjam, da boste gotovo preminuli; ne boste dolgo živeli v deželi, kamor greš čez Jordan, da jo prejmeš v last. Danes kličem za pričo proti vam nebo in zemljo; predložil sem ti življenje in smrt, blagoslov in prekletstvo. Izvoli torej življenje, da boš živel ti in tvoj zarod (Dt 30: 15–20)!

Zapoved »izberi življenje« nakazuje, da obstaja izbira. Ali izberemo življenje ali pa torej edino drugo možnost – smrt. Izbrati življenje oziroma bolje, ogniti se smrti, v

katoliškem kontekstu pomeni, da se moramo predati katoliškemu Bogu, slediti njegovim zapovedim, ga moliti itd. Če bomo molili k drugim bogovom in jim služili, smo si s tem sami izbrali smrt. Ekskluzivnost monoteizma sploh ne bi mogli izraziti jasneje: ali sprejmi enega (našega) Boga in boš živel ali pa tega ne stori in boš pokončan. Sintagma »izberi življenje« je torej grožnja s smrtjo vsem, ki se ne bodo predali enemu Bogu oziroma natančneje, RKC. Tako stališče, morda presenetljivo ali pa tudi ne, je jasno in odkrito izrazil nekdanji ljubljanski nadškof Franc Rode: »Če bomo znali sprejeti odločitev za Boga, ki je edina alternativa odločitvi za smrt, se pred nami riše neomejena prihodnost. Kajti odločitev proti Bogu je lahko samo odločitev za smrt, ki zastruplja vsak trenutek življenje, ki vodi samo k njej« (Rode v Hribar v Simoniti in Peršin 2008, 167).

Mojzesovska diferenciacija se tu kaže v najjasnejši luči: monoteistični Bog je edina prava resnica, edino pravo življenje, vse ostalo je napaka, vredna smrti. Kot pravi Hribar:

/.../ nosilci slovenskega klerokatolicizma obnavljajo izključujočnostni sovražni in zato tudi grozilni govor pred desetletij. S tem oblikujejo pogoje in žarišča ponovnega izbruha nasilja, preganjanja drugače mislečih in zapostavljanja tistih, ki se niso pripravljene pokorno vključiti v katoliško akcijo, v misijonarsko spreobračanje pod okriljem samozvane nove evangelizacije. Za zdaj v okvirih verbalnega nasilja in teženj po duhovni nadoblasti, slej ko prej pa tudi z ukrepi realnega nasilja in političnega oblastništva (Hribar v Simoniti in Peršin 2008, 170).

2 MONOTEISTIČNO NASILJE PO STARKU

2.1 Religiozna diverziteteta

V družbi nujno obstajajo različni pogledi na religijo, bogove, teologije itd. Kot prvo je teološko nestrinjanje neizogiben rezultat preučevanje teologije (Stark 2001, 118), saj različni ljudje stvari gotovo razlagajo različno, tako kot je v akademski disciplini praktično neizogibno nestrinjanje glede znanstvenih teorij. Zaradi tega bo religija vedno nagnjena k nastajanju novih in novih religiozних organizacij, kjer bo vsaka sledila svoji interpretaciji religioznega. Pluralizem religiozних sekt, denominacij in organizacij je zato torej neizogiben. Poleg tega je pluralizem pogledov na religijo nujen tudi zaradi različnih potreb vernikov glede intenzivnosti religiozne participacije. V vsaki družbi se ljudje razlikujejo glede na to, koliko religije želijo v svojem življenju. Nekaterim bolj odgovarja nizka religiozna intenzivnost, ki zahteva manj vmešavanja v religiozno delovanje (in v zameno ponuja manj religiozних »dobrin«), drugi pa potrebujejo več in so tudi pripravljeni na večjo vlogo religije v svojem življenju (Stark 2001, 119). Glede na raznolikost povpraševanja po religiji bo v družbi nujno obstajala tudi raznolikost glede religiozne ponudbe in s tem obstoj raznolikih religiozних organizacij (Stark 2001, 119). Raznolikost, ki zadeva religijo in religiozne organizacije, je po Starku torej neizogibna in normalna, naravna v družbi, v kateri je religioznemu razvoju dana prosta pot.

2.2 Partikularnost religije

Raznolikost religioznega trga sama po sebi ne vodi v konflikte med različnimi akterji. Do tega pride šele, če so določene religiozne organizacije partikularne, ekskluzivne. »/.../ med različnimi poganskimi skupinami je obstajalo precej več raznolikosti v doktrinah in praksah kot kadar koli v judaizmu, krščanstvu ali islamu. Vendar te razlike zaradi odsotnosti prepričanj v ekskluzivno Resnico niso vodile v konflikte« (Stark 2001, 118). Partikularnost religioznega prepričanja je podoben koncept kot v prejšnjem poglavju opisana Mojzesova diferenciacija oziroma ekskluzivnost monoteistične religije. Stark s partikularizmom poimenuje prepričanje, da je neka religija edina

pravilna in resnična ter določen bog edini pravi Bog. Ta partikularizem je značilen za monoteizem (Stark 2001, 116)⁷ in ustvarja heretično religijo, neprave bogove in verske nasprotnike. V prepričanju, da se drugi motijo, vodi najprej v poniževanje in prezir do ostalih religij, kar lahko povzroči tudi reakcijo zaničevane religije, konflikt pa postane neizbežen. V stanju religiozne pluralnosti je konflikt posledica monoteističnega partikularizma, ni pa že sama religiozna pluralnost kriva za konflikt, kar vidimo v politeističnih religijah. V teh je obstajala mnogovrstna ponudba religioznih praks in bogov, vendar zaradi odsotnosti prepričanj o ekskluzivni resničnosti zgolj ene prakse in enega boga, ta mnogovrstnost ni povzročila konfliktov (Stark 2001, 118). Politeisti so postali religiozno netolerantni (preganjanje kristjanov v rimskem imperiju), šele ko so partikularni monoteisti označili njihova prepričanja kot nična in njihove bogove kot laži (Stark 2001, 118).

2.3 Partikularnost monoteizma – teorija o bogovih

Zakaj je ravno monoteizem in ne tudi politeizem partikularen? Od kod torej izvira ekskluzivnost monoteizma? Stark nam na to vprašanje odgovori s svojo teorijo o bogovih (Stark 2001, 9–29) in trdi, da se ljudje zanimajo za religijo ter bogove zaradi tega, ker jim vera v bogove omogoča edino upanje, da bodo uresničene nekatere človeške želje. Nesmrtnost, ozdravitev sicer neozdravljive bolezni itd. so želje, katerih izpolnitev se lahko zgodi le z intervencijo nadnaravne sile. Določene dobrine so torej redke ali sploh neobstoječe ali nepridobljive po konvencionalni poti. Take dobrine nam lahko omogoči zgolj bog. Zato ljudje vanje verjamejo in imajo z njimi odnos. Boga je, poenostavljeno rečeno, dobro imeti za prijatelja. Vzajemni odnos med vernikom in

⁷ Tudi Oliver McTernan uporablja izraz »partikularizem«: teološki partikularizem razloži kot »prepričanje, da ima ena skupina ljudi ekskluziven dostop do resnice, znanja in dobrega /.../« (McTernan 2003, 149). Iz tega partikularizma izhaja religiozna netoleranca: »/.../ indoktrinacija v obliki religioznega dogmatizma, ki temelji na absolutističnih trditvah, lahko okrepi separatizem in netoleranco do tistega, kar se dojema kot neresnično« (McTernan 2003, 151). Partikularizem vodi do netolerance, občutka superiornosti in celo do religioznega nasilja. Enakega mnenja je tudi Charles Kimball, ki trdi, da je prepričanje v absolutno resničnost rigidne religiozne doktrine prvi znak, da se bo lahko iz tega razvilo religiozno nasilje (Kimball 2008). Vendar je pri tem pomembno, da Kimball tega partikularizma ne pripisuje monoteizmu kot takemu, ampak zgolj napačni in selektivni interpretaciji religioznih tekstov in tradicije. Tak pristop je po mojem mnenju neprimeren, saj religiozno tradicijo reducira na zgolj eno dimenzijo in ne priznava, da je religija ambivalentna – da vsebuje tako poudarjanje ljubezni in miru kot nasilja in sovraštva. Če je neprimerno reduciranje religije na slednje, kar počnejo religiozni militantneži, je enako neprimerno reduciranje v stilu Kimballa in vsaka primerna interpretacija svetega teksta mora prepoznati vsaj to, da »ne glede na vso modrost, ki jo Biblija vsebuje, ta ni popolni vodič, kar zadeva etiko« (Collins 2003, 20).

bogom zahteva, da vernik slednjega časti, k njemu moli, daruje, žrtvuje ali kakor koli drugače zadošča njegovim željam. V zameno bog uslugo povrne tako, da verniku omogoči posmrtno življenje, ali kako drugače. Med verniki in bogovi obstaja torej vzajemni odnos, od katerega imata korist obe strani – in ljudje verujejo v bogove ravno zaradi teh koristi.⁸

Odnos med vernikom in bogom/bogovi je lahko različen glede na značilnosti boga. Večja kot je njegova moč, več koristi ima lahko od njega vernik in posledično je pripravljen v ta odnos vložiti več truda. Če je bog vsemogočen, lahko torej verniku ponudi vse, kar mu sploh lahko bog ponudi, zato od vernika zahteva ekskluzivno pripadnost (Stark 2001, 22). Bog dežja lahko verniku ponudi zgolj dež, zato pa ne more od njega zahtevati ekskluzivne pripadnosti, saj verniku ne more ustreči, če ta želi sonce. Monoteistični bog je vsemogočni bog, zato zahteva od vernikov ekskluzivnost, medtem ko so politeistični bogovi »funkcionalno diferencirani«, zaradi česar v politeizmih tudi ni ekskluzivne pripadnosti zgolj enemu bogu. Le monoteistični bog je tako zmožen mobilizirati množice ljudi za svoje namene, vse ostale »brezbožne religije« lahko privlačijo le intelektualno elito (Stark 2001, 10).

Monoteistični bog lahko torej zahteva ekskluzivnost, kar, kot smo videli, ustvarja nagnjenost h konfliktu med veroizpovedmi. Velja pa tudi, da se med monoteističnim bogom in vernikom razvije dolgoročno razmerje, saj vernik celo življenje sledi zgolj enemu bogu. Še več – celotne skupnosti skozi zgodovino sledijo zgolj enemu bogu. Nasprotno pa se v politeizmu vernik na določenega boga obrne le kratkoročno in za specifične koristi (Stark 2001, 19).

Dolgoročnost razmerja ima več posledic. Kot prvo, že sama dolgoročnost razmerja, kot velja tudi za ostale vrste razmerij, pomeni večjo predanost vernika bogu, večjo globino razmerja, večjo pripravljenost storiti za boga kar koli ta od nas zahteva. Vernik, ki je tako zelo predan bogu, bo bolj pripravljen slediti njegovim zapovedim in se bo v imenu božjih želja pripravljen predati nasilju. Kot drugo in morda še pomembneje, dolgoročnost razmerja je pravzaprav vzrok, zakaj so možne trdne, močne, stabilne religiozne institucije, kar v politeistični religiji ni možno: »Egipčanski politeizem je

⁸ Pri tem Stark izrecno poudarja, da s to teorijo ne trdi, da so bogovi ustvarjeni v človeških glavah kot upanje za izpolnitev določenih želja ter da v resnici ne obstajajo. Stark torej, kot sam poudarja, ostaja znanstveno agnostičen in se ne dotika vprašanja, ali bogovi obstajajo ali ne, ampak zgolj razmišlja, zakaj se ljudje sploh zanimajo zanje – če ti obstajajo ali pa ne (Stark 2001, 12–14).

ustvaril veliko templjev, vsakega s svojimi člani, ni pa ustvaril nobene Egipčanske cerkve ali Cerkve Osirisa. Tako tudi ne bi mogla obstajati Rimska cerkev, dokler ni poganškega pluralizma nadomestilo krščanstvo« (Stark 2001, 19). V tem smislu lahko poiščemo pomembno povezavo tudi med nasiljem, ki so ga v zgodovini storile religiozne ustanove, in monoteistično idejo ekskluzivnosti. Mnenja, ki ga precej pogosto slišimo, da sicer religija sama ni nasilna, ampak da je za nasilje kriva pokvarjena, sprevržena institucija, torej ne moremo sprejeti brez zadržkov. Institucija je po Starku namreč možna in močna šele zaradi določenih značilnosti monoteizma.

2.3.1 Monoteistično nasilje in kognitivna disonanca

Dolgoročnost in s tem večja globina razmerja povečujeta verjetnost, da bo vernik v imenu monoteistične ekskluzivnosti storil nasilje nad drugimi veroizpovedmi in njihovimi pripadniki. Razlog za to nam ponuja psihološka teorija kognitivne disonance. Podoben problem opisuje Lippmann:

Navznoter [cerkve] trdijo, da posedujejo edino popolno verzijo resnice. Navzven pa glede svojih odnosov z drugimi verami pridigajo in prakticirajo tolerantnost /.../ [To] pomeni globoke psihološke probleme za člane kongregacije. Kot od vernikov ene religije se od njih pričakuje, da bodo brez zadržkov verjeli, da samo njihova Cerkev pozna edino resnično pot do odrešenja /.../ Kot od državljanov pa se od njih pričakuje, da bodo obdržali nevtralnno indiferentnost do trditev vseh ostalih sekt (Lippmann v Stark 2001, 249).

Če je monoteizem ekskluziven in torej drugih ver ne sprejema kot legitimnih, upravičenih in spoštovanja vrednih ter celo zapoveduje boj proti njim, potem pri vernikih, ki sprejemajo to ekskluzivno prepričanje in vseeno ne postanejo nasilni in agresivni do drugih ver, obstaja kognitivna disonanca – verjamejo v ekskluzivnost, vendar se ne vedejo v skladu z njo.

Za resnično verne je življenje brez oblikovanja družbe, kakršne je predpisal Bog, prežeto s psihološkim nelagodjem. /.../ Verniki, ki navodila svoje vere dojemajo kot ultimativno resnico, kot obvezujoča pravila, ki jih morajo upoštevati vsi,

voditelji in božji preroki, so soočeni z velikanskim konfliktom med njihovimi najbolj svetimi prepričanji in njihovimi izkušnjami kot državljani modernih družb, ki ne delujejo v skladu z religioznimi zakoni in teologijo (Selengut 2003, 64–65).

Kognitivna disonanca nastopi, kadar človek sprejema dve mišljenji, ideji, prepričanji, ki sta med seboj nekonsistentni. Nekonsistentnost povzroča stanje napetosti in mentalnega neudobja, tesnobe, pritiska, ki ga poskuša posameznik razrešiti. Ker sta si mišljenji nasprotujoči, mora biti gotovo eno izmed njih vsaj deloma nesprejemljivo. Tako stanje vzbuja pritisk na človeka, da to pravzaprav absurdno pozicijo razreši tako, da spremeni ali opusti bodisi eno bodisi drugo mnenje (Tavris in Aronson 2007, 13).

V primeru prej opisanega vernika to torej pomeni: ekskluzivni bog, v katerega verjamem, mi naroča, naj ne sprejemam drugih veroizpovedi, drugih bogov in naj se proti njim borim, a kljub temu ne storim ničesar. Če je razmerje med bogom in vernikom šibko oziroma vernik ni popolnoma predan prvemu mnenju (o ekskluzivnosti), potem je tudi kognitivna disonanca šibka in pritisk na vernika, da to neskladje razreši, nepomemben. Če pa je vernik zelo predan ekskluzivnemu mišljenju, bo pritisk neznosen, vernik pa ga bo moral razrešiti. To lahko seveda stori na tri načine (Selengut 2003, 67): (1) predaja, kar pomeni, da vernik opusti prvo mnenje – da je treba slediti ekskluzivnosti religije; (2) reinterpretacija – vernik ne opusti disonantnega mnenja, ampak ga le prilagodi, na primer na način: »Bog v resnici ni tako ekskluziven, da bi od mene zahteval agresivnost zoper drugače misleče«; (3) militantna transformacija – to je rešitev, ki jo sprejmejo verniki, ki niso pripravljeni prilagajati božje besede moderni družbi. Na kratko sta rezultata take religiozne kognitivne disonance lahko dva: ali bo vernik postal manj »ekskluzivno ortodoksen« ali pa bo postal agresiven do drugih vernikov in religij. Ali bo spremenil svoja religiozna stališča ali pa bo njegovo vedenje postalo nasilnejše. Religija se lahko torej ali prilagodi družbi ali pa to poskuša prilagoditi sebi, četudi na agresiven način.

2.4 Monopolnost religijskega trga

Stark nadalje razvija svojo pozicijo glede tega, kdaj prihaja do religioznega konflikta in kdaj ne. Kot smo videli, sam obstoj pluralnosti religioznih prepričanj ni zadostni pogoj za religiozni konflikt, je pa nujni pogoj, ki je v sodobnih družbah tudi vedno izpolnjen. Nadalje je nujni pogoj za nasilje med različnimi religioznimi pozicijami partikularnost vsaj ene izmed strani, vendar kot prikazuje Stark, tudi to še ni zadostni pogoj. Modelu je potrebno dodati še eno razsežnost – monopolnost religiozne strukture.

2.4.1 Množica religij

Če obstaja veliko religioznih organizacij, pri čemer ni nobena prevladujoča, ampak so vse razmeroma enakovredno močne, potem do konflikta ne pride, četudi so nekatere izmed organizacij partikularne. V tako mnogovrstnem okolju vsaka religiozna organizacija spozna, da jo obkroža veliko število možnih nasprotnikov, kar pomeni, da bi nespoštovanje drugih religij vodilo v slab položaj za to organizacijo, saj bi se mogla soočiti s premočno združbo »heretičnih« organizacij. Ker se hoče vsaka organizacija obdržati pred napadom, bo v zasledovanju najboljšega možnega rezultata zanjo razvila tolerantne, civilne odnose z drugimi sektami. Na religioznem trgu, kjer torej obstaja množica bolj ali manj enakovrednih (tudi partikularnih) religij, se bosta po vzoru Adama Smitha razvila civilnost in tolerantnost (Stark 2001, 222). »Pluralistično ravnotežje obstaja tam, kjer je moč dovolj razpršena med množico konkurentov, tako da konflikt ni v interesu nikogar« (Stark 2001, 222–223).

2.4.2 Dve močni religiji

Kar zadeva vprašanje, koliko religij mora obstajati, da pride do takšnega rezultata – civilnosti zaradi strahu pred konfliktom –, Stark ugotavlja naslednje. Če obstajata zgolj dve enako močni partikularni religiji, to sicer lahko pomeni, da bosta soobstajali brez agresivnosti, v kolikor se bosta tudi dojemali kot enako močni. Konfliktu se bosta izogibali, saj lahko prav tako kot v zmago vodi tudi v poraz in uničenje. Vendar se tekom časa prav gotovo slej ko prej zgodi, da se bo zaradi določenih okoliščin moč ene

religije samo znatno povečala, kar bo hitro vodilo v konflikt (Stark 2001, 223). Položaj s samo dvema religijama je torej nestabilen, konflikt vedno preži in čaka na ugodne okoliščine, da pride na plan.

2.4.3 Tri močne religije

Civilnost je včasih mogoča že, če obstajajo tri močne partikularne religije pod pogojem, da ena od njih ni močnejša od drugih dveh skupaj, saj bi v tem primeru ta superiorna religija gotovo začela agresijo. Združeni religiji pa tudi ne bosta začeli konflikta, saj bi bila po zmagi nad tretjo ena gotovo šibkejša od druge in bi to ogrozilo tudi njen obstoj. Model s tremi religijami je torej že precej stabilen in civilen (Stark 2001, 223–224).

Če pa obstajajo v neki družbi štiri močne religije, to skoraj gotovo vodi v civilnost in izogibanje konfliktu (Stark 2001, 224).

2.4.4 Monopol ene religije

Zanimiv primer je monopol ene religije – ena močna partikularna religija in množica majhnih religij. V tem primeru ne bo prišlo do konflikta, saj množica majhnih religij sploh ne bo pomenila grožnje prevladujoči religiji. »Kjer obstaja razmeroma varen monopol, bo tolerirana precejšnja količina religiozne nekonformnosti, saj odpadniki ne bodo predstavljali grožnje moči religiozne elite« (Stark 2001, 121). Zaradi tega naj bi kristjani tudi dovolili na primer obstoj judaizma v rimskem imperiju, po tem ko je bilo krščanstvo že uveljavljena državna religija.

2.5 Sklep

K religioznemu konfliktu so torej bolj nagnjene družbe, v katerih obstajajo dve ali tri močne partikularne religije. Partikularizem je posledica vseмогоčnosti boga, zaradi katere so vsi ostali bogovi nepotrebni in posledično neobstoječi. Sam partikularizem pa še ne vodi v konflikt. Če je partikularnih religij veliko ali pa je zgolj ena močna, potem

je precej verjetno, da do religiozne agresivnosti ne bo prišlo. Kjer pa obstajajo samo dve ali tri močne partikularne religije, je stanje nagnjeno h konfliktnosti zaradi boja za premoč in prevlado.

Stark torej ugotavlja, da so za religiozno nasilje potrebni trije nujni pogoji: religiozna diverziteta, partikularnost religij in primerno število partikularnih religij oziroma ustrezna monopolnost religioznega trga. S tem v nekem smislu potrjuje Assmannovo trditev, da je ekskluzivnost monoteizma tista, ki lahko vodi v nasilje, vendar dodaja, da sama ekskluzivnost ni dovolj.

3 VAHABIZEM

3.1 Mohamed Ibn Abd Al Vahab

Mohamed Ibn Abd Al Vahab je bil rojen 1702⁹ v pokrajini Nedžd v današnji Saudski Arabiji. Rojen je bil v zelo religiozni družini; njegov stric, praded in oče so bili priznani religiozni učenjaki, ki so pripadali islamski pravni Hanbali šoli. Tako je bil Vahab že od malih nog v tesnem stiku z islamom, kar je vodilo v to, da je znal že pri svojih desetih letih Koran recitirati na pamet (Delong-Bas 2004, 17–18). Prepričan je bil, da je potrebno družbo prenoviti in islamizirati, ter da večina ljudi, ki je takrat živela in sebe dojemala kot muslimana, pravzaprav ni živela kot bi pravi muslimani morali živeti.

V središču njegovega reformističnega programa je koncept tavhida (glej poglavji Bin Laden – ideologija ter Vahabijeva teologija), ki označuje Edinost in Edinstvenost Boga (Mandaville 2007, 152). Vahab je menil, da je to osrednji koncept v islamu in da je vsak odmik od prvotne »čiste« religije prve generacije muslimanov, ki je v takratni družbi obstajal, posledica nespoštovanja ideje tavhida in vseh njegovih logičnih posledic (Delong - Bas 2004, 18). Vahab je zanimal splošno sprejeto stališče muslimanov, da je, kdor koli pristno izreče šahado,¹⁰ pravi musliman, ne glede na razlike v detajlih njegovih religioznih praks. Trdil je, da če človek ne časti Boga na pravilen način, potem ni musliman, četudi se ima za muslimana (Mandaville 2007, 153). Poglavitna stvar v islamu je po mnenju Vahabija to, da musliman posveti vse svoje čaščenje zgolj enemu Bogu. Vsako dejanje, ki nakazuje, da musliman časti še koga drugega razen Alaha, pomeni širk – idolatrijo, politeizem – najhujši in edini greh, za katerega ni odpuščanja.

Ko je Vahab svoja razmišljanja in pozive k reformi začel javno oznanjati v svojem rojstnem kraju, je kmalu naletel na negativne odzive someščanov in prisiljen je bil zbežati (Delong-Bas 2004, 20). Romal je v Meko in nato še v Medino, v kateri se je

⁹ Ali leta 1703 (Schwartz 2002, 73).

¹⁰ To je najpomembnejši izmed petih stebrov islama. Šahada je stavek: »Ni boga razen Boga in Mohamed je njegov prerok«. Po tradicionalnem mnenju naj bi izgovorjava tega stavka ob pristnem prepričanju v njegovo resničnost pomenila, da je človek musliman. Ostali stebri islama so: zekat – plačevanja religioznega davka, katerega izkupiček se razdeli med uboge; hadž – romanje v Meko, ki naj bi ga vsak musliman storil vsaj enkrat v življenju; salat – redna vsakdanja molitev, ki poteka petkrat na dan; siyam – vsakoletni enomesečni post v času Ramadana (Küng 2007, 125–143).

ustalil ter nadaljeval s študijem islama pri učitelju Ibrahimu Ibn Sayfu ter Muhammadu Hayatu al-Sindiju. Oba sta bila pomembna učitelja, ki sta Vahabiju posredovala nauke srednjeveškega reformatorja Ibn Tajmije (DeLong-Bas 2004, 201). Njegove misli so na Vahabija naredile precejšen vtis in Ibn Tajmija je ostal eden najpomembnejših virov za vahabizem. Nato je Vahab odpotoval v Basro (mesto v današnjemu Iraku). Tudi tu je poskusil pridigati svoje zavračanje širka (nespoštovanje tavnida – greh »povezovanja z Bogom«) in poudarjanje tavnida, vendar je bil kot v rodnem kraju tudi v Basri kmalu negativno sprejet, zato jo je Vahab zapustil. Isti vzorec se je ponovil tudi v kraju Huraymila, kjer je bil Vahab zopet odslovljen. Nato se je preselil v svoj rojstni kraj al-Uyaynah, vendar njegove doktrine tudi tukaj niso naletele na pozitiven odziv in zopet je zbežal – tokrat v kraj al-Dir'iyah. Da je bil Vahab tolikokrat odslovljen in negativno sprejet, ni presenetljivo, če vzamemo v ozir nauke, ki jih je Vahab posredoval ljudem: muslimane je obtoževal, da niso resnični muslimani ter da je veliko njihovih vsakdanjih praks heretičnih. V al-Dir'iyahu je v svojih 40 letih končno našel zavezništvo – zavezništvo, ki je popolnoma spremenilo status vahabizma, in ne nazadnje zavezništvo, ki je imelo velik pomen celo za zgodovino celotnega Bližnjega vzhoda.

V al-Dir'iyahu je Vahab naletel na pomembnega vojaškega in političnega lokalnega vladarja Muhammada Ibn Sauda. Leta 1744 sta sklenila uradno zavezo, po kateri sta si razdelila oblast: Ibn Saud je ostal amir – vojaški in politični vodja njegovega klana, medtem ko je Vahab postal imam – religiozni vodja klana. Ibn Saud se je zavezal, da bo od vseh svojih podložnikov in zaveznikov zahteval, da sprejmejo doktrine Vahabija; v zameno je moral Vahab podpirati in legitimirati Ibn Saudove ekspanzijske vojaške posege (Commins 2006, 19; Mandaville 2007, 154). Vahabizem tako prvič v zgodovini postane uradna »državna« religija, ki je podpirana s strani oblasti in ki tudi sama podpira oblast. To dejstvo je ostalo enako tudi v današnji Saudski Arabiji in Mandaville za to povezavo med religiozno in državno elito uporablja kar besedo pogodba: ulama¹¹ legitimizira odločitve dvora, dvor pa vzdržuje institucionalne privilegije za ulamo (Mandaville 2007, 156), čeprav je to seveda poenostavljena verzija odnosa (glej naslednje poglavje). Ibn Saud in njegovi nasledniki so bili v vojaških posegih precej

¹¹ »Ulama (edninsko alim): 'učene osebe'. Duhovščina oziroma razred duhovnikov. Edninska oblika se lahko uporablja za osebo, ki je učena na katerem koli področju, množinska oblika pa zgolj za verske učenjake.« (Šterbenc 2005, 503).

uspešni in so tako ustvarili prvo kraljevino Saudske Arabije, v kateri je bil vahabizem uradna religija.

Vahab se svoji poziciji imama odpove leta 1773, zaradi česar vso oblast v državi, tako posvetno kot religiozno, prevzame Ibn Saudov sin (Ibn Saud umre leta 1767), Abd al-Aziz.

3.2 Vahabizem in Saudska Arabija

3.2.1 Prva Saudska država

Vahabizem je torej že od nekdaj uradna religija Saudske Arabije. Kot tak se je skupaj z državo širil in ko je ta dvakrat propadla, je tudi vahabizem skoraj izumrl. Kot rečeno, se njuna skupna pot začne leta 1744 s sklenitvijo zavezništva med Muhammadom Ibn Saudom in Vahabijem – to zavezništvo Schwartz (2002, 82) označi kot združitev ekstremistične ideologije ter absolutistične države. Vahabizem se je skupaj s saudsko dinastijo do leta 1792 že razširil po centralni Arabiji, kar pomeni, da je celotna pokrajina prvič po začetkih islama združena pod eno politično vodstvo. Leta 1803 in 1805 pa vahabisti zavzamejo še Meko in Medino. To je bil šok za Otomansko cesarstvo, ki se je v tistem času imelo za legitimnega vladarja celotnega muslimanskega sveta. Do tedaj so na vahabizem gledali kot na lokalno sekto, nepomembno neprijetnost, sedaj pa jim je postalo jasno, da je vahabizem grožnja Otomanski vladavini. Nad vahabiste so poslali egiptovskega poglavarja Muhammada Alija. Ta je zavzel Meko leta 1813, nato pa 1818 še Nedžd – pokrajino, v kateri se je vahabizem začel, ter vahabistično prestolnico al-Diriyyjo, kar pomeni konec prve Saudske države. Prestolnico so izselili in jo popolnoma porušili ter porezali drevesa, zaradi česar je bila odtlej neprimerna za naselitev (Commins 2006, 37).

3.2.2 Druga Saudska država

Vendar Egipčani v regiji niso obdržali stabilnosti in so se iz nje kmalu umaknil, kar je pomenilo novo možnost za ponovni vzpon vahabizma. Prva Saudska država je torej uničena leta 1818. Novo državo Saudov ustanovi Turki ibn Abd Allah leta 1825, ki kot

prestolnico uveljavi Riad, ki je še danes prestolnica te monarhije. Druga Saudska država se ni razširila tako kot prva, ki se je raztezala čez celotno Arabijo, ampak je zajemala samo območje Nedžda. Leta 1838 Nedžd in Saude zopet zavzamejo Egipčani, ki pa tokrat ne zatrejo vahabizma, ampak ga pustijo v veljavi in v pokrajini vladajo do leta 1840, ko se zopet umaknejo in ponovno zavladata Saudijci.

Druga Saudska država propade 1891 po državljanski vojni, do katere pride zaradi boja med prestolonasledniki (glej Commins 2006, 40–70).

3.2.3 Tretja Saudska država

Današnja država Saudske Arabije je bolj ali manj rezultat dejanj enega kralja: Abd al-Aziz ibn Sauda. Riad je zavzel leta 1902 in v naslednjih 30 letih ustanovil državo Saudske Arabije kot jo poznamo danes.

Z ustanovitvijo te države je tudi vahabizem dobil svoj končni dom kot uradna religija Saudske Arabije, vendar se je moral vahabizem velikokrat odreči svojim željam in s kraljem doseči kompromise. Kralj je sicer načeloma podpiral vahabite, vendar je njihove interese pogosto tudi zavračal, če so bili ti v nasprotju z nacionalnimi interesi moderne države. Tako je torej vahabizem sicer s Saudsko Arabijo postal močan, vendar je moral sprejeti tudi kompromise. Vahabiti so se tako na primer morali odpovedati prepovedi potovanja v druge države, saj se je kralj zavedal, da je povezovanje s tujino nujno za obstanek moderne države (glej Commins 2006, 70–103).

Ibn Saud je 1925 zavzel še Hedžas, 1932 pa razglasil ustanovitev Kraljestva Saudske Arabije. S to ustanovitvijo vahabizem postane uradna vladajoča doktrina.

Leta 1927 pride po pritiskih vahabističnih ekstremistov – Ikvanov – v Saudski Arabiji do preganjanja šiitov. Ti so po mnenju vahabitov neverniki, in sedaj so se bodisi morali odreči svoji idolatriji in sprejeti vahabi verzijo islama ali pa so morali oditi iz države. Po drugi strani pa je kralj dovoljeval bolj fleksibilno pluralno tolerantno religiozno okolje v Meki in Medini, saj je vedel, da sta to kraja, ki zelo veliko pomenita muslimanom po celem svetu. Vedel je, da bi oster vahabistični režim v teh krajih pomenil veliko nezadovoljstvo romarjev in s tem veliko nezadovoljstvo mednarodne skupnosti s

Saudsko Arabijo. Zato je v teh krajih dovoljeval bolj toleranten režim. V tem se ponovno vidi, kako pragmatično omejena je bila podpora kralja vahabitom.

Ves čas je bil Ibn Saud med dvema ognjema in je spretno vodil državo. Po eni strani je moral krotiti močno gorečnost vahabistične ulame in še posebej Ikvanov, po drugi strani pa se je zavedal, da je mednarodna politična konsolidacija potrebna za razvoj in preživetje Saudske Arabije (glej Commins 2006). Tako je tam, kjer so okoliščine dovoljevale, deloval v prid vahabizmu, tam, kjer je bil interes politike in države prevelik, pa je »ukrotil« vahabite in deloval v prid državi in mednarodni politiki.

Ikvani so bila prvotno nomadska plemena, ki so bila precej razpuščena, nereligiozna in nelojalna določeni centralni avtoriteti. Ker je hotela vahabistična ulama ta področja islamizirati, je veliko teh plemen premestila v nove kolonije, kjer so bila deležna stroge vahabizacije. Na koncu so ta plemena postala največji religiozni fanatiki, ki so bili bolj kot kralju ali ulami, zvesti vahabističnemu nauku (glej Commins 2006, 80–93). Tu govorimo o Ikvanih z začetka 20. stoletja – kot Ikvane so namreč označevali tudi vojake iz različnih plemen, ki so sestavljali takratno vojsko, že v obdobju prve Saudske države (Mandaville 2007, 154–155).

Ikvane je kralj najprej uporabljal v svojo korist za zavzemanje novih ozemelj, saj so bili to dobri vojaki, ki so se proti nevernikom zelo goreče bojevali. Ko pa se je kraljestvo enkrat razširilo do mednarodnih meja z Irakom in Sirijo, se je kralj zavedal, da se mora tu osvajanje novih ozemelj končati. Ikvani na stvar seveda niso gledali s političnega aspekta, ampak so v osvajanju ozemelj videli le boj proti nevernikom in so zato hoteli svoj boj nadaljevati. Tu se zavezništvo med kraljem in Ikvani konča. Na koncu kralj v državljanski vojni Ikvane uniči.

Konflikt med kraljem in Ikvani se je odvijal v dveh fazah. Prva, mirna, faza je trajala od 1914 do 1926, ko je kralj poskušal na miroljuben način s pomočjo fatev¹² in mnenj ulame prepričati Ikvane, naj postanejo bolj zmerni in mirni. Nato pride med leti 1926 in 1930 do nasilnejše faze (glej Commins 2006, 80–93). Nasilje se, kot rečeno, začne, ko Saudska Arabija doseže mednarodne meje. Ker ni bilo več novih ozemelj za osvajanje,

¹² »Fatva: formalno pravno mnenje ali odločitev verskega pravnega strokovnjaka glede vprašanja islamskega prava« (Šterbenc 2005, 480).

Ikvani ne morejo več izživeti svojega nasilništva ter tudi nimajo več dobička od pljenja teh ozemelj. Zaradi tega se voditelji Ikvanov odločijo, da se bodo uprli kralju in ga poskušali odstraniti. Bojevanje se začne 1929, nato kralj za pomoč prosi Veliko Britanijo. Kralj uspe premagati Ikvane leta 1930 (glej Commins 2006, 80–93). Ta zmaga zelo okrepi in dokončno utrdi njegovo pozicijo vrhovnega voditelja in najvišje avtoritete, kralja Saudske Arabije. Čeprav je bila to vojna proti radikalnim vahabitom, je konsolidacija nove države pomenila tudi konsolidacijo vahabizma.

Kralj je bil torej vedno razpet med ulamo in moderno politiko. Kadar je bilo primerno, je popustil zahtevam ulame, kadar ne, je izvršil svojo voljo ne glede na nasprotovanje ulame. Na primer: po zahtevah ulame je odstranil praznovanje ustanovitve Saudske Arabije; vendar je kljub ulami pogosto dovolil uvedbo moderne tehnologije, zaposlil je tuje svetovalce, moderniziral državno administracijo ali moderniziral šolski sistem. Kralj je torej načeloma ulamo upošteval, kadar pa je ni, ta tudi ni glasno protestirala (Commins 2006, 99). Ta sistem je deloval, ker v začetku Saudska Arabija ni imela sredstev, da bi sploh prišlo do zelo velikih sprememb, ki so se pozneje zgodile z odkritjem nafte in prihodom zahodnih naftnih korporacij v državo, s čimer se je v državo začel tudi stekati velik tok denarja. Ibn Saud je namreč vse do druge svetovne vojne prihodke v državi dobival večinoma na račun romarjev.

3.3 Globalizacija in razvoj vahabizma v drugi polovici 20. stoletja

Vahabizem so po svetu začela razširjati islamistična gibanja, ki so imela z vahabiti precej skupnega, v mnogih stvareh pa so se od njih tudi razlikovala. Vseeno so vahabizem razširila in ga spravila na dober glas. V petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja je vahabizem začela promovirati po svetu tudi Saudska Arabija. Slednja je vahabizem, kar zadeva mednarodni vpliv, bolj omejevala, saj so na primer Ikvani hoteli napadati Irak, vahabiti pa niso bili ravno primerni za razvijanje mednarodnih odnosov, saj so vse ostale muslimane videli kot nevernike. Vendar se v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja v drugih arabskih državah začnejo razvijati sekularne ideologije, kot so socializem v Egiptu in nacionalizem v Iraku in drugod. V Egiptu pride tako leta 1954 na oblast Nasser, v Iraku pa postane v tem času sekularna stranka Baath ena izmed

najpomembnejših političnih sil. Te nove sekularne težnje so pomenile grožnjo Saudu, ki je temu začel nasprotovati s podporo vahabizmu – islamu (Commins 2006, 152; Mandaville 2007, 158–159). Iz istega razloga je Saudska Arabija začela podpirati tudi Muslimansko bratstvo in je člane te organizacije, ki so bili izgnani iz Egipta, rada sprejela v svojo državo. Avtor take zunanje politike je bil kralj Faysal, ki je leta 1962 sklical konferenco, na kateri so razpravljali o grožnjah sekularizma in socializma. Kot sklep konference je bila ustanovljena *World Muslim League*, katere cilj je bil podpora islamske izobrazbe, islamskih publikacij in islamske kulture zunaj Saudske Arabije. Liga je podpirala organizacije, kot so Deobandi, Ahl-i Hadith, Jamaati Islami in podobne. Leta 1972 ustanovijo v Saudski Arabiji še *World Assembly of Muslim Youth*, ki ima iste cilje kot *World Muslim League*, le da se osredotoča na islamizacijo oziroma vahabizacijo mladine. Vahabizem se je torej na veliko začel izvažati že pred »naftnim bumom« v sredini sedemdesetih let 20. stoletja, je pa naftni razcvet to izvažanje še drastično pospešil.

V šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja pride do širitve vahabizma po celem svetu, in sicer zaradi več razlogov: zaradi nove politike Saudske Arabije, ki je začela spodbujati širjenje vahabizma, saj je s tem hotela nasprotovati pojavu novih sekularnih ideologij; zaradi velikih prihodkov od nafte v sredini sedemdesetih let, ki so to proliferacijo vahabizma še povečali; ter v končni fazi zaradi pojava novih islamističnih gibanj, ki so imela skupne točke z vahabizmom in so ga zato predstavljale svetu v dobri luči (glej Commins 2006).

Vendar začne vahabizem kmalu tudi izgubljati svojo legitimnost. To se, ironično, zgodi iz istega razloga, zaradi katerega je sprva sploh postal močan: zaradi zaveznitva s politično dinastijo Saudov, ki jo mora podpirati, četudi je ta pri ljudstvu zaradi nekaterih političnih potez nepriljubljena. Tako grožnjo njegovi legitimnosti predstavlja odločitev dvora leta 1990, da v državo povabi ZDA kot zaščito pred Irakom (Commins 2006, 155–204). To odločitev mora vahabistična ulama podpreti, vendar to pomeni zmanjšanje njene legitimnosti ter razkol med ulamo, zvesto vahabizmu, ter ulamo, zvesto dvoru. Zvestoba dvoru je torej vahabizmu najprej omogočila, da je postalo to gibanje hegemonično v Saudski Arabiji ter da se je lahko tako zelo razširilo po svetu, po drugi strani pa je ravno ta zvestoba dvoru gibanje tudi spravila ob ugled in legitimnost.

Nezadovoljstvo z dvorom je bilo tudi posledica njegove slabe socialne politike v osemdesetih letih 20. stoletja (glej Commins 2006, 157–163). Najprej je socialna politika pomenila zgolj darila, ki jih je kralj Ibn Saud v dvajsetih letih 20. stoletja namenjal plemenom in privrženecem dvora. Nato je v tridesetih letih zaradi nafte in modernizacije države to prešlo v socialno politiko, ki sicer ni bila močna, saj so bila tudi sredstva na voljo majhna, pa vendar. Leta 1962 se je vlada zavzela za močno socialno politiko, ki se je uresničila v sedemdesetih z velikimi naftnimi donosi, ki so omogočili razvoj zdravstva, industrije, javnega prevoza in ostalih socialnih področij. Država je plačevala stanovanjske najemnine, subvencionirala poslovne priložnosti, univerzitetnim študentom pa je bila zagotovljena zaposlitev. To je drastično povečalo pričakovanja ljudi, ki so sedaj od države zahtevali močno socialno varnost. Vendar so v osemdesetih letih cene nafte zelo padle, kar se je poznalo na zelo zmanjšanih donosih v Saudski Arabiji. Posledično je bila na udaru socialna politika. Poleg tega je v državo zaradi razvoja naftne industrije prišlo še mnogo tujih delavcev – leta 1979 je bilo v Saudski Arabiji 5,5 milijonov ljudi in 2,5 milijona tujih delavcev (glej Commins 2006, 157–163). Poslabšanje socialnega stanja, prihod tujcev in drastične spremembe v družbi Saudske Arabije zaradi razvoja naftne industrije, so pomenile veliko nezadovoljstvo z dvorom ter pojav kritikov dvora ter vahabistične ulame, ki je dvor nekritično podpirala. Politični protest je prevzel obliko islamizma. Tako je leta 1979 prišlo do zavzetja mošeje v Meki s strani upornikov, ki so se zavzemali za odstranitev saudske dinastije z oblasti in so kritizirali vahabistično ulamo (glej Commins 2006, 163–171).

Pomemben razlog za razkol med vahabistično ulamo in islamisti je vojna med Irakom in Kuvajtom. Saudska Arabija povabi ZDA na svoje ozemlje, ulama to odločitev podpre s fatvo, islamisti pa to seveda strogo zavrnejo, saj nasprotujejo temu, da bi bile na najbolj svetem ozemlju prisotne sile nevernikov, nemuslimanskih režimov.

V Saudski Arabiji pride tako do pluralizacije religioznih mnenj – ne obstaja več samo vladajoči vahabizem, ampak se razvijajo tokovi, ki se vahabizmu upirajo in ga kritizirajo. Do tega je poleg že naštetih razlogov prišlo tudi zato, ker je Saudska Arabija odprla vrata islamistom, še posebej Muslimanskemu bratstvu v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja. Z njimi se je povezala, ker jih je podpirala v njihovi kritiki novih sekularnih ideologij. Vendar so nato ti člani Muslimanskega bratstva v Saudski Arabiji pogosto zavzeli položaje v izobraževanju in mladino poučili, ne samo o vahabizmu,

ampak tudi o Sayyidu Qutbu ter drugih islamistih. S tem je torej v državo vstopil nek pluralizem, ki je nato kritiziral vahabistično ulamo (glej Commins 2006).

3.4 Vpliv vahabizma na Al Kaido

Al Kaido mnogokrat povezujejo z vahabizmom in jo označujejo kot radikalno vahabistično teroristično skupino (Rashid 2001, 139; Burke 2003, 40; Atwan 2006, 72 itd.). Njena nasilnost in ideologija naj bi izvirali iz vahabističnega pogleda na islam in na svet. Vahabizem je po prepričanju nekaterih avtorjev glavna inspiracija Bin Ladna: Schwartz (2002, 178) tako Bin Ladna označi kar kot vahabističnega fanatika, Al Kaido pa kot »nove Ikvane« (Schwartz 2002, 135). Vendar je povezanost med vahabizmom in Al Kaido ter resnica o njenih ideoloških virih bolj kompleksna.

Ta povezava naj bi bila očitna, ker Bin Laden prihaja iz Saudske Arabije, kjer je vahabizem uradna različica islama. Čeprav je bil Bin Laden v svojih šolskih letih gotovo, tako kot vsi ostali učenci v Saudski Arabiji, deležen tudi precejšnje mere vahabistične indoktrinacije,¹³ pa njegova ideologija danes ni zgolj reprodukcija vahabističnega mišljenja, ampak črpa tudi iz ostalih virov. Nekateri avtorji celo trdijo, da nima Al Kaida skoraj nič skupnega z vahabizmom, ampak da njena ideologija temelji predvsem na zapuščini Sayyida Qutba (glej poglavje o Sayyidu Qutbu) (Commins 2006, 172; DeLong - Bas 2004, 266 in 272–279). Vpliv Qutba na današnji diskurz Al Kaide je nedvomen, vendar kot ne moremo trditi, da je Al Kaida popolnoma vahabistična organizacija, tako tudi ne moremo trditi nasprotnega – da z vahabizmom nima povezave.

¹³ V Saudski Arabiji so v osnovnošolskih učbenikih zasledili precej vsebine, ki poziva k sovraštvu do Zahoda in k nasilju. Ti elementi izvirajo tako iz vahabizma kot iz idej Muslimanskega bratstva, ki so jih ti zagovarjali, ko so prišli v Saudsko Arabijo v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja. Učenci se tako na primer učijo, katere prakse naredijo nekoga grešnika (obiskovanje in čaščenje mučenikov), katere prakse naredijo nekoga nevernika (zanikanje božje enotnosti), naučijo se pomembnosti izogibanja nevernikom, še posebej kristjanom in judom itd. (glej Commins 2006, 201–202). Poleg kurikulumu in učbenikov netolerantnost in predsodke pri učencih pogosto spodbujajo tudi učitelji sami. Tako so na primer učitelji na univerzah ob vpeljavi novih tehnologij – telegrafa ali telefona – naročali študentom, naj opazujejo, ali te tehnologije izkazujejo elemente, ki bi kazali na vpliv satana. Učenci so se pred letom 2004, ko so prišle določene spremembe, učili o sovraštvu do nemuslimanov in do muslimanov, ki niso vahabiti itd.

Čeprav Bin Laden in Zawahiri res zelo redko citirata Vahabijeve tekste, ima Ibn Tajmija – srednjeveški islamistični reformator – ključno vlogo tako v Bin Ladnovih tekstih kot tudi v vahabizmu.

Drugi dejavnik »vahabističnosti« Al Kaide je, kot rečeno, zgodnja šolska indoktrinacija Bin Ladna in vseh Saudijcev, ki so danes člani Al Kaide, z vahabizmom.

Poleg tega je imela tudi politika Saudske Arabije, ki je omogočala bajno financiranje religioznih šol in je s tem dosegla precejšnjo stopnjo izvažanja vahabistične ideologije v tuje države, velik uspeh. Vplivala je na mnoge generacije muslimanov izven Saudske Arabije, ki so bili dodobra seznanjeni z vahabističnim mišljenjem in vanj indoktrinirani. Ti posamezniki so bili nato najbolj dovzetni za Bin Ladnove klice k džihadu in za Al Kaidno rekrutacijo.

Zato je vpliv vahabizma na Al Kaido v določeni meri gotovo prisoten (Mandaville 2007, 44), četudi morda v resnici nima tako ključnega pomena, kot mu ga pripisujejo nekateri avtorji.

3.5 Vahabijeva teologija

Kot rečeno, poglavitna ideja vahabizma je, da samo potrjevanje in izrekanje šahade še ne pomeni, da je vernik resnično musliman. Musliman mora eksplicitno zavračati vsakršno dejanje, ki bi lahko kazalo na čaščenje koga drugega, razen Alaha. Ker pa se to kršenje tavhida lahko kaže v najbolj vsakdanjih in navidez nepomembnih praksah, je prišlo do tega, da vahabizem prepoveduje vrsto vsakdanjih dejanj. Najbolj poglavitna koncepta Vahabijeve teologije sta tako tavhid – spoštovanje Enosti in Edinosti Boga, ter širk – nasprotje in kršenje tavhida oziroma povezovanje nebožjega z božjim, politeizem, multiteizem. Proti širku se je po vahabističnem dojemanju potrebno bojevati, in to je edini greh, za katerega ni odpuščanja in za katerega človek pristane v peklu. Precejšen del vahabističnih predpisov zato govori o tem, kakšna dejanja vse so širk. Vahab je napisal svoje osrednje delo, ki je hkrati tudi osrednje delo vahabizma: *Knjiga Božje Enosti*,¹⁴ v katerem razpravlja o tem, kaj je tavhid, in o tem, kaj je širk.

¹⁴ »The Book of God's Unity«

Vahab je poznal tri vrste tavhida – »absolutnega monoteizma« (DeLong - Bas 2004, 56): tavid oblastništva, tavid božanskosti in tavid karakteristik (DeLong - Bas 2004, 57). Tavid oblastništva prepozna, da Alah poseduje absolutno moč nad vsem dogajanjem na Zemlji in v nebesih, moč nad smrtjo in življenjem. Zaradi tega je širk na primer tako demokracija, ki daje zakonodajno oblast v roke ljudstvu, kot tudi veliko bolj banalen primer, ko nekdo pripisuje vremenu zasluge za rodovitno letino. Tavid božanskosti zahteva, da je vse čaščenje na svetu usmerjeno samo na enega boga. Širk je v tem primeru idolatrija – čaščenje idolov in drugih bogov pa tudi na primer krščanstvo s svojo doktrino Svete Trojice ali prepričanjem v božanskost Jezusa. Tavid karakteristik pa prepozna, da ima Bog popolnoma drugačne značilnosti kot kar koli drugega – prepozna v bistvu, da je Bog popolnoma edinstven in drugačen od vsega ostalega. Zato če komu pripisujemo karakteristike, ki jih ima Bog, s tem kršimo tavid, saj s tem tega posameznika približujemo Bogu in ga z njim enačimo. Primer širka, ki krši tavid karakteristik, je vedeževanje, saj ima samo Bog sposobnost poznavanja prihodnosti. Te tri vrste tavhida se pogosto prepletajo in pri kršenju tavhida je včasih težko ločiti, za kakšno vrsto širka gre. Vendar navsezadnje niti ni pomembno, ali širk krši tavid božanskosti ali tavid karakteristik Boga. Vsak širk je greh in v nasprotju s samim bistvom islama.

Kaj vse je po Vahabijevem mnenju torej širk?

Eden največjih grehov je gotovo idolatrija. Vahab je prepovedal idolatrijo, ustvarjanje slik in spomenikov, saj to ustvarjanje podob implicira ustvarjanje življenja, kar pa je zgolj domena Boga (DeLong - Bas 2004, 57–58). Politeizem je neposredno čaščenje drugih bogov in idolov, za kar ni opravičila. Jasno izraža, da ne obstaja zgolj en Bog in je tako med največjimi kršitvami tavhida. Kršenje tavhida je tudi žrtvovanje drugim bogovom, opravljanje molitev in prošenj k drugim bogovom in pripisovanje avtoritete komur koli drugemu kot Alahu (DeLong - Bas 2004, 62). Vahab je tako prepovedal čaščenje posebnih dreves, kar je bila takrat razširjena praksa v Nedždu, in je lastnoročno posekal določeno drevo, ki je imelo med tedanjim prebivalstvom posebno visok status (DeLong - Bas 2004, 24–25).

Velik širk je tudi pripisovanje tolikšne ali celo večje avtoritete določenim tekstom in interpretacijam svetih tekstov kot svetim tekstom samim (DeLong - Bas 2004, 62). To pomeni, da je širk tudi vsako posnemanje (taqlid) tradicije, brezpogojno sledenje

določeni zgodovinski osebnosti, mislecu, njegovim doktrinam ali določeni šoli, saj se je pri presojanju teh tradicij vedno potrebno obrniti najprej k Bogu in vsak element tradicije upoštevati le v kolikor sledi Božjim zakonom in Mohamedovemu zgledu. Širk je tako tudi višje vrednotenje znanosti od božjega izročila.

Večji širk je tudi grajenje grobnic in svetišč (DeLong - Bas 2004, 66–67). Vahab je bil prepričan, da ta praksa izvira iz tega, da so nekoč kristjani in judje zgradili te grobnice, da bi počastili umrle, vendar so kasneje ti kraji postali mesta čaščenja umrlih. Vahab je tako prepovedoval gradnjo takih grobnic, saj so lahko vodile k čaščenju teh, katerim so bile namenjene. Zaradi tega je tudi zapovedoval uničenje že obstoječih grobnic. Iz istega razloga je prepovedal čaščenje in opravljanje molitev na teh posebnih krajih, saj je to lahko vodilo v prakso, da so ljudje molili k pokopanim ljudem in jih častili, namesto da bi častili in molili le k Bogu (DeLong - Bas 2004, 65). Vahab je tako zapovedal uničevanje spomenikov, grobnic in svetišč ter sam osebno uničil grobnico Mohamedovega družabnika – Zayda ibn al-Khattaba (DeLong - Bas 2004, 25–26).

Strogo prepovedano je čarovništvo, ki je tako hud greh, da je Vahab zapovedal takojšnjo smrt tistemu, ki se je s čarovništvom ukvarjal (DeLong - Bas 2004, 73). Kot čarovništvo pa je razumel tudi naslednje prakse: astrologija, nošenje amuletov in talismanov, napovedovanje prihodnosti ter celo tako nedolžne prakse, kot je to, da izpustiš ujetega ptiča v prepričanju, da ti bo to dejanje prineslo srečo (DeLong - Bas 2004, 73). Znak čarovništva naj bi bil po njegovem mnenju celo izrazita literarna sposobnost (DeLong - Bas 2004, 73). Prakse čarovništva nakazujejo, da poskuša nevernik spreminjati usodo, jo poznati, poznati prihodnost, nadzorovati aktivnosti drugih ljudi itd. Vse to je v nasprotju s tavidom, saj so to zgolj moči Boga.

Med širk spada, zanimivo, tudi prošnja za pomoč pri komur koli drugemu, razen pri Bogu (DeLong - Bas 2004, 63), saj ima zgolj Bog moč, da nam pomaga. Prošiti za pomoč kogar koli drugega kot Boga je širk v dveh smislih: prvič pomeni, da verjamemo, da ima še nekdo drug poleg Boga določeno moč; drugič pa pomeni pomanjkanje zaupanja v Boga, bodisi da ni dovolj dober, da bi nam pomagal, ali pa da je nemočen, da bi nam pomagal.

Zavračal je tudi zanašanje na srečo, saj ta ne obstaja, za vse je odgovoren Bog. Prav tako je zavračal negativen odnos do življenja ali nezadovoljstvo s potekom določenih dogodkov, saj to pomeni nezadovoljstvo s tem, kako Bog upravlja svet (DeLong - Bas 2004, 76). Širk je tudi pripisovanje zaslug za nekaj dobrega, čemur koli drugemu kot Bogu. Na primer pripisovanje zaslug vremenu za dobro letino ali pripisovanje zaslug ljudem za določene dosežke (DeLong - Bas 2004, 76).

Vahab je nasprotoval šiitom, ker je trdil, da častijo mučenika Alija in grobnice njihovih mučenikov. Nasprotoval jim je tudi zaradi njihovega prepričanja, da so imami posebni odposlanci s posebno povezavo z Mohamedom in z Bogom. Šiite je tudi kritiziral, ker naj bi Mohamedovi družinski liniji pripisovali več pomena kot drugim muslimanom (DeLong - Bas 2004, 86), poleg tega pa jih je goreče kritiziral, ker so sovražili in napadali Aišo, kljub temu da ji je bil Mohamed zelo naklonjen. V primeru Aiše je Vahab eksplicitno klical k nasilju in uboju tistih, ki onečaščajo njeno ime (DeLong - Bas 2004, 88–90).

Zavračal je tudi sufizem, v kolikor je bilo v praksi sufistov prisotno, da so v svoja prepričanja sprejemali in vključevali prakse lokalnih verstev. Sufiste je zavračal tudi zato, ker sufizem pozna tako imenovane awliyje, ki so jih sufisti razumeli kot nekakšne svetnike, ki lahko posredujejo prošnje Bogu (DeLong - Bas 2004, 71). Da ima nekdo poseben odnos do Boga, je seveda približevanje nekoga Bogu in s tem dejanje širka.

Kristjani so mušrikuni (tisti, ki izvajajo širk), ker molijo in častijo Marijo, svetnike ter častijo Jezusa kot Boga (DeLong - Bas 2004, 64).

Vahab je menil, da vernik ne sme biti prijatelj nevernika in da se z njim ne sme družiti, saj ga lahko ta spelje na napačna pota in v greh. Zato mora vernik, če je v okolju nevernikov, izvesti hidžro – umik iz negostoljubnega okolja. Pravi musliman mora eksplicitno izkazovati sovražnost nevernikom. Vahab je trdil, da je edini primeren odnos do ljudi, ki izvajajo pomembnejše verzije širka, bojevanje proti njim, dokler se grešniki ne podredijo tavhidu.

4 SAYYID QUTB

4.1 Sayyid Qutb

Sayyid Qutb je mislec in gotovo eden najpomembnejših virov sodobnega islamskega radikalizma (Commins 2006, 146; Juergensmeyer 2000, 83; Stern 2003, 46; Atwan 2006, 73; Burke 2003, 33; Mandaville 2007, 76 itd.) Njegov vpliv na islamiste je tolikšen, da si je prislužil oznako oče in ustanovitelj islamskega ekstremizma (Armstrong 2000, 239; Esposito 2002, 56). Poleg drugih radikalnih islamskih skupin je Al Kaida gotovo ena tistih, ki svojo ideologijo pogosto in v veliki meri utemeljujejo na Qutbovi misli (Commins 2006, 172, 185, 198).

Qutb je bil rojen 9. oktobra 1906 v Egiptu. Čeprav je znal Koran na pamet recitirati že pri desetih letih (podobno kot Al Vahab), pa vse do potovanja v Združene države Amerike (ZDA) ni bil globoko religiozen človek (Wright 2006, 10). Leta 1948 je odšel na službeno potovanje v ZDA, najprej v New York, nato pa še v Washington, Denver ter v Kalifornijo. Tam je bil izjemno razočaran nad ameriško kulturo, ki je bila zanj popolnoma materialistična, površinska in brez kakršne koli spiritualnosti. To je bila infantilna kultura, ki se je zanima zgolj za materialne stvari, ne pa za filozofijo, dušo, metafizično – tisto, kar je po Qutbovem mnenju v življenju resnično pomembno. Qutb se je pritoževal nad seksualno promiskuiteto ZDA (v tistem času je izšlo Kinseyevo poročilo o seksualnosti v ZDA, ki ga je Qutb tudi prebral in bil nad vsebino zgrožen (Wright 2006, 15)), pa nad njeno glasbo in stilom oblačenja, hrano, pričeskami, pitjem alkohola, rasizmom, ameriškim nogometom, spogledljivim obnašanjem žensk ... (Wright 2006, 18, 22–23). Zanj je bilo vse tako primitivno in neznosno materialistično in površinsko. Nekje je celo zapisal, da je materializem resnični Bog Američanov (Wright 2006, 27). V času njegovega potovanja po ZDA, je v Egiptu ubit Hasan al-Banna, ki je leta 1928 ustanovil Muslimansko bratstvo, katerih cilj je bil ustvariti Egipt kot islamsko deželo. Dogodek je na Qutba izredno vplival. Zanj predstavlja nekakšno točko spreobrnitve – odloči se, da se bo pridružil Bratstvu. Začel je ostro zavračati ZDA kot predstavnico moderne in modernih vrednot: sekularizem, materializem, racionalizem, demokracija, individualizem ... (Wright 2006, 28). Vse to je Qutb ostro zavračal. In tako je po prihodu nazaj v Egipt leta 1950 začel zavračati tudi mnenja, ki so

podpirala modernizacijo Egipta po zgledu Zahoda. Temu je ostro nasprotoval in se zavzemal za islamizacijo Egipta ter se leta 1952 pridružil Bratstvu (Mandaville 2007, 77). ZDA in moderna sta sedaj zanj začeli predstavljati džahilijo.

Podobno kot Qutb, je bila takrat radikalizirana kar večina Egipčanov, ki so se naveličali kralja Farouka in njegove služabnosti Zahodu. Kralj je živel hedonistično, ljudstvo pa je bilo obubožano. Vesternizacija je v Egipt prinesla zgolj velik razkorak med revnim in bogatim slojem. V vsem tem pa je na strani revnega ljudstva vseskozi stalo Bratstvo, ki se je vesternizaciji upiralo ter je za ljudstvo skrbelo s socialnimi programi, šolami, bolnicami, tovarnami in celo s svojo vojsko, ki je sodelovala tudi z ostalimi arabskimi vojskami leta 1948 v Palestini (Wright 2006, 28–29). Bratstvo je bila edina alternativa, ki se je upirala vesternizacija, sekularizmu in kolonializmu – Britancem. Zato je imelo veliko podporo ljudstva in je hitro postalo masovno gibanje. Leta 1948 je vlada Bratstvo uradno prepovedala, vendar je imelo takrat gibanje že milijon članov (Wright 2006, 30). Že v tem času pa v Bratstvu obstaja tudi skrivni aparat – militantno krilo Bratstva.

Leta 1952 prevzame oblast v Egiptu Gamal Abdel Nasser, ki je imel podporo vojske, prevzem oblasti pa je koordiniral skupaj z Bratstvom. Med Nasserjevimi bližnjimi sodelavci je bil tudi že Anwar Sadat – prihodnji predsednik Egipta. Ker Nasser ni imel nikakršnih težav pri prevzemu oblasti, pomoči Bratstva niti ni potreboval in kmalu ga je začel iz oblasti izključevati. Najprej je povabil Qutba v vlado kot ministra za izobraževanje, vendar je ta zahteval več in to ponudbo zavrnil (Wright 2006, 30). Bratstvo se je počutilo upravičeno do večje vloge pri oblasti, jim je Nasser ni dal, saj ni hotel islamskega Egipta, ampak moderen sekularen socializem. Tu je viden vzorec, ki se pogosto pojavlja v državah, ki se osamosvojijo izpod kolonialne oblasti: v boju za osamosvojitve stopijo skupaj različne sile in različne ideologije, ko pa je zunanji sovražnik odstranjen in je potrebno zgraditi svojo politiko v svoji državi, pride, zaradi popolnoma različnih pričakovanj glede narave prihodnje države, do velikih nesoglasij in nemalokrat tudi do konfliktov med različnimi frakcijami. Tako se v Egiptu kmalu pokaže močan razkol med Nasserjem in Bratstvom. Slednjega začne Nasser kmalu preganjati. Leta 1954 mora Qutb za kratek čas v zapor in kmalu opozicija med Bratstvom in Nasserjem prerase v sovraštvo. Oktobra 1954 poskuša Bratstvo izvesti atentat na Nasserja, vendar jim spodleti. Nato sledi ostro preganjanje članov Bratstva, pri čemer jih je več usmrčenih, tisoče jih je poslanih v koncentracijska taborišča, Qutba

pa pošljejo v zapor, kjer naj bi utrpel veliko mučenja in poniževanja s strani varnostnikov (Wright 2006, 34). V zaporu postane tudi Qutb še radikalnejši – strašno delovanje paznikov razlaga kot dejstvo, da so ti sekularizirani pazniki postali orodje satana, ki poskušajo uničiti islam. V zaporu napiše svoje najodmevnejše delo *Mejniki*,¹⁵ ki je objavljeno 1964, vendar takoj prepovedano. Napiše tudi *In the Shade of Koran*, obsežno interpretacijo Korana v osmih volumnih. Leta 1964 je Qutb izpuščen in takoj začne načrtovati napad na vlado (Wright 2006, 36). Te njegove načrte je takrat podpirala tudi Saudska Arabija, ki se je bala razširitve Nasserjeve revolucije (Wright 2006, 36). Vendar je oblast za te načrte izvedela in jih preprečila. Samo šest mesecev po tem, ko pride Qutb iz zapora, je ponovno aretiran in obsojen na smrt. Pred izvršitvijo kazni množice demonstrantov preplavijo ulice Kaira in Nasser se zave, da mu bo smrt Qutba samo še bolj škodila, saj bo dokončno radikalizirala islamiste. Zato pošlje Nasser h Qutbu v zapor Anwarja Sadata. Ta mu ponudi možnost oprostitev in celo ponovne namestitve na položaj ministra za izobraževanje, če se pritoži na odločitev sodišča. Vendar Qutb to opcijo zavrne z besedami: »Moje besede bodo močnejše, če me ubijejo!« (Wright 2006, 36). Tako je Qutb leta 1966 usmrčen in njegove napovedi se uresničijo, saj postane, vsaj deloma gotovo tudi zavoljo te usmrtitve, Qutb najvplivnejši ideolog islamskega radikalizma v svetu.

4.2 Vpliv Qutba na Bin Ladna in Zawahirija

Čeprav Bin Laden in Zawahiri – glavna tvorca ideologije Al Kaide – Qutba v svojih besedilih ne citirata zelo pogosto, je njegov vpliv nanju nedvomen. Qutbov vpliv je med sunitskimi islamisti tako vseprisoten, da je težko izpostaviti najpomembnejše kanale, preko katerih se je njegova miselnost prenesla na sodobne militantneže. V precejšnji meri se je njegova miselnost gotovo razširila s pomočjo njegove pripadnosti Muslimanskemu bratstvu v Egiptu, ki velja za eno najpomembnejših islamističnih gibanj v celotni moderni zgodovini.

Qutbov vpliv na Bin Ladna in Zawahirija je med avtorji splošno priznan (Atwan 2006, 73; Commins 2006, 172; Wright 2006; Stern 2003, 46 itd.) in mnogi qutbizem

¹⁵ »Milestones« ali »Signposts«.

označujejo celo kot najpomembnejši vpliv na ideologijo Al Kaide (DeLong - Bas 2004, 256–279).

Bin Laden je Qutbovo misel natančneje spoznal kot študent na univerzi v mestu Džida v Saudski Arabiji, kjer sta v poznih sedemdesetih letih 20. stoletja predavala tudi Abdullah Azzam, ki je bil tesen privrženec qutbizma, ter Sayyidov mlajši brat Mohammed Qutb (Atwan 2006, 42). Tako Azzam kot Mohammed Qutb sta bila člana Muslimanskega bratstva in sta skupaj z mnogimi drugimi člani te skupnosti prišla v Saudsko Arabijo po tem, ko jih je egiptovski socialistični režim Nasserja doma ostro preganjal. Saudska Arabija je tem islamistom, kot še mnogim drugim, na široko odprla vrata, saj se je s promoviranjem islamizma na domačih tleh poskušala obvarovati socialističnih, sekularističnih revolucij, kot so se v šestdesetih in sedemdesetih letih dogajale v sosednjih državah. V času, ko je Bin Laden študiral, je bila zaradi tega univerza polna islamističnih mislecev in učiteljev, ki so takoj po prihodu v Saudsko Arabijo poskusili vplivati na izobraževalni sistem, saj so verjeli, da je to pravi kraj za propagando njihovih idej. Bin Laden naj bi pri komaj 14 letih k idejam Muslimanskega bratstva zvalil tudi njegov sirijski učitelj telovadbe (Wright 2006, 87). Ko je bil še v srednji šoli, se je tudi uradno pridružil veji Muslimanskega bratstva v Saudski Arabiji (Wright 2006, 90). Bin Laden je torej prišel v stik s qutbizmom v svojih študijskih letih in od takrat naprej so ideje tega egiptovskega islamista sestavni del Bin Ladenove miselnosti.

Da se je pod globokim vplivom Qutba znašel tudi Ayman al-Zawahiri, skoraj ni vredno poudarjati, saj je Zawahiri Egipčan, ki se je Muslimanskemu bratstvu pridružil že pri svojih 14 letih (Atwan 2006, 76).¹⁶ Zawahiri je radikalizacijo svoje misli doživljal ravno v šestdesetih letih, ko je Qutb postajal vse pomembnejši nasprotnik egipčanskega režima in bil leta 1966 tudi usmrčen. Zawahiri je imel zelo tesen stik s Qutbom že v svojih otroških letih, saj je bil njegov stric Mahfouz dober prijatelj samega Sayyida Qutba (Wright 2006, 43). Qutb je bil najprej Mahfouzov učitelj, nato sta postala prijatelja, Mahfouz pa je postal njegov odvetnik. Zawahiri je tako iz prve roke slišal veliko dobrega o Qutbu že v mladih letih in bil zato pod njegovim in stričevim vplivom že od malih nog nasprotnik nelegitimne avtoritete. To se kaže tudi v incidentu, ko je kot

¹⁶ Čeprav se je kasneje od njih odmaknil, saj je nasprotoval njihovemu vmešavanju v politiko, ker je to zanj pomenilo, da so sodelovali in sklepali kompromise s skorumpiranostjo egiptovske neverne oblasti.

mlad deček zavrnil avtoprevoz podpredsednika Egipta, z očitkom, da se noče voziti skupaj z ljudmi, ki so sodelovali pri tem, da so sodišča muslimane obsodila na smrt (Wright 2006, 43). Ob Qutbovi usmrtni je bil Zawahiri star komaj 15 let, a ta dogodek ga je tako šokiral, da je takoj po tem ustanovil svojo »teroristično« skupino, katere cilj je bil odstranitev vlade in ustanovitev islamistične države (Wright 2006, 44). Čeprav je bil takrat Zawahiri star komaj 15 let, je takrat zastavljeni cilj obdržal skozi celotno svoje nadaljnje življenje.

Poglejmo si sedaj, ali Qutbova ideologija v njegovih besedilih kaže na spodbujanje nasilja zoper nevernike iz monoteističnih razlogov. Analizirali bomo njegovo najbolj znano in najvplivnejše delo *Mejniki*, ki povzema njegov celotni opus ter izpostavlja njegove najpomembnejše ideje. Je eno temeljnih besedil radikalnih islamistov, včasih označeno kar kot islamistični manifest, prav gotovo pa je to tudi besedilo, h kateremu se po ideje, legitimacijo in argumentacijo pogosto vračata Bin Laden in Zawahiri.

4.3 Tavhid

Qutb pravi, da je človeštvo na robu propada, ker ne goji vrednot, ki so primerne za njegov zdrav razvoj in napredek (Qutb 2001, 7). Primeren sistem za človeštvo je islam, ki je dan od Boga in ni neka človeška teorija. Če hočemo človeštvo rešiti gotovega propada, je nujno, da islam prevzame vlogo voditelja sveta. Da bi se to zgodilo, morajo ljudje znova vzpostaviti pravo vero v enega Boga ter to vero konkretizirati v resnično muslimanski družbi, ki sledi samo Bogu in njegovim zakonom, ne pa človeškim idejam, doktrinam in zakonom. Današnja družba je v stanju džahilije (Qutb 2001, 10–11), ki je koncept, ki ga Qutb prevzema od indijskega oziroma pakistanskega islamista Sayyida Abu'l-A'la Mawdudija (Mandaville 2007, 80). Besedo džahilija so prvotni muslimani uporabljali, da so z njo označevali poganske, predislamske družbe. To je družba, v kateri vlada nevednost glede (prave) religije. Mawdudi ta koncept prenese na sodobno družbo, ki jo tudi označi kot družbo džahilije – družbo prevrata, dekadence, nevednosti in nereligioznosti, vendar kot takega ne označi islamskega sveta, to stori šele Qutb

(Shepard 2003).¹⁷ Za Qutba je to osrednji koncept, okrog katerega gradi svojo misel: bistvo islama je podreitev enemu Bogu in bistvo džahilije kot nasprotje islama je, da v družbi vlada podreitev drugim silam, ne pa Bogu (Qutb 2001, 11). Kot so se prvotne generacije borile proti družbam džahilije in jih islamizirale, tako je potrebno tudi danes islamizirati ne samo džahilijo zunaj muslimanskih dežel – na Zahodu, v ZDA –, ampak tudi elemente džahilije, ki jih najdemo v vsaki izmed sodobnih muslimanskih držav. Bistvo džahilije je torej ravno v tem, da odvzema suverenost Bogu in jo daje človeku (Shepard 2003). V tem je džahilija na nek način sorodna konceptu širka – ki pomeni greh povezovanja nečesa z Bogom oziroma pripisovanje človeku ali določenim predmetom in idejam edinstvene lastnosti, ki so v resnici izključna last vsemogočnega in vsesuverenega Boga. Džahilija je torej kot širk nasprotje islama ter nasprotje tavidah. V džahiliji se suverenost odvzema Bogu in se jo daje človeku.

Ta džahilija temelji na uporabi zoper Božjo suverenost na Zemlji. Suverenost, ki je ena najpomembnejših božjih lastnosti, prenaša na človeka in napravlja nekatere ljudi gospodarje nad drugimi. Danes ne obstaja v tisti preprosti in primitivni obliki starodavne džahilije, ampak se izraža v tem, da se razume, da je pravica ustvarjanja vrednot, postavljanja zakonov glede kolektivnega obnašanja ter izbira načina življenja v rokah človeka, ne glede na to, kaj je predpisal Bog. Rezultat tega upora zoper božjo avtoriteto je zatiranje Njegovih bitij. Zato je poniževanje preprostega človeka v komunističnem sistemu, izkoriščanje individuumov in narodov zaradi pohlepa po bogastvu in imperializem kapitalističnih sistemov zgolj posledica upora proti Božji avtoriteti in zanikanje dostojanstva človeka, ki mu ga je podelil Bog (Qutb 2001, 11).

Po Qutbovem mnenju praktično vse zlo izvira ravno iz nasprotovanja monoteizmu – če ima oblast, suverenost, pravico do odločanja in kreiranja same eksistence še kdo drug kot Bog, iz tega sledi beda človeka in človeštva. Če pa ljudje sledijo monoteizmu in vso moč prepustijo Vsemogočnemu, potem noben človek ne bo zaničevan in poniževan s strani drugih ljudi. Islam kot popolna podreitev Bogu tako za Qutba pomeni popolno svobodo – svobodo od vsega, razen od Boga. Popolna podreitev Bogu torej ne pomeni

¹⁷ Z idejo džahilije v primeru sodobne družbe so se poleg Mawdudija in Sayyida Qutba ukvarjali tudi Muhammad Qutb, Abul Hasan Nadwi ter Taqi al-Din al-Nabhani. Vendar je Sayyid Qutb tej ideji podelil največjo pomembnost (Shepard 2003).

življenja v suženjstvu in bedi, ampak je ravno nasprotje tega, saj pravi vernik v pravi islamski družbi, s pravim islamskim sistemom v nobenem primeru ni podrejen drugemu človeku, ni mu potrebno ubogati nikogar, ni mu potrebno slediti nikomur, ampak se osvobodi izpod suženjstva drugega človeka. To je torej ključna značilnost in posebnost islama ter njegova največja lepota, ki pa se seveda lahko aktualizira samo v islamskem sistemu. Privatizacija islama ali njegova ločitev od politike torej pomenita izničenje samega islama.

Idejo tavnida Qutb v svojem delu vztrajno ponavlja in je kot kaže ne more preveč poudariti. Izredno pogosti so stavki in misli, ki govorijo o prvotnosti in najvišji bistvenosti ideje o edinosti in edinstvenosti Boga.

»Prvo sporočilo, ki ga je Božji Glasnik, mir z njim, prinesel tem ljudem, je, naj pomnijo, da 'ni božanstva, razen Boga' ...« (Qutb 2001, 24).

»Človek je zgolj Božji služabnik in to lahko ostane zgolj, dokler razvija prapor 'Ni božanstva, razen Boga' – 'La ilaha illa Allah' ...: ni suverenosti, razen Božje suverenosti, ni zakona, razen Božjega zakona in ni avtoritete enega človeka nad drugim, saj avtoriteta v vseh pogledih pripada samo Bogu« (Qutb 2001, 26).

»/.../ saj ta religija temelji izključno na veri v Enost Boga in vse njene institucije in vsi njeni zakoni izhajajo iz tega velikega principa« (Qutb 2001, 32).

»Ljudje morajo vedeti, da islam pomeni sprejeti prepričanje 'La ilaha illa Allah' v njegovem najglobljem pomenu, ki je: da mora biti vsak vidik življenja pod suverenostjo Boga in da je potrebno tistim, ki se upirajo Božji suverenosti in si jo prilaščajo zase, nasprotovati; da mora biti to prepričanje sprejeto z njihovimi srci in umi in uporabljeno v njihovih načinih življenja in v njihovih praksah« (Qutb 2001, 35).

Ti in številni drugi deli Qutbovega besedila pričajo, da je ideja monoteizma oziroma tavnida – edinosti in edinstvenosti Boga – v samem središču Qutbove misli. Tavhid je bistvo islama, iz katerega izhaja celotna struktura vere in je najpomembnejša lastnost islama in obenem dolžnost vernika.

4.4 Džahilija

Ko Qutb nadaljuje svojo misel, zvesto sledi vzorcu, ki smo ga razpoznali iz teorije o monoteističnem nasilju: od poudarjanja monoteizma do razmejevanja med verniki oziroma monoteisti in neverniki do netolerance in celo agresivnosti zoper nemonoteiste (v islamistični misli to niso nujno politeisti – častilci več bogov, ampak tudi ateisti – kot na primer pogosto označujejo komuniste, ter kristjani in judje, ki jih islamisti ne pojmujejo kot monoteiste, vendar jih tudi razlikujejo od politeistov).

Konstrukcija Mojzesove diferenciacije potrebuje najprej konstrukcijo obeh polov – islama in džahilije. Qutb definira islam:

/.../ islam, ki pomeni, da so ljudje podrejeni Bogu, da so osvobojeni sužnosti drugim človeškim bitjem in da se lahko predajo Enemu Resničnemu Bogu. Islam pomeni, da so ljudje osvobojeni človeških gospodarjev, zakonov, sistemov vrednot in tradicij, ki jih je ustvaril človek, da lahko priznajo suverenost in avtoriteto Enega Resničnega Boga in sledijo Njegovim zakonom v vseh sferah življenja (Qutb 2001, 46).

Za muslimansko skupnost pa velja: »Značilna posebnost muslimanske skupnosti je, da v vseh svojih zadevah temelji na čaščenju zgolj enega Boga« (Qutb 2001, 78).

V njegovi definiciji islama, kot smo ugotovili že prej, igra ključno vlogo monoteistična ideja – vsa suverenost in avtoriteta pripada le Enemu Resničnemu Bogu. Po drugi strani pa je definicija džahilije sledeča: »Džahilija je, po drugi strani, gospodarjenje enega človeka nad drugim ...« (Qutb 2001, 46). Džahilija je vsaka druga skupnost, ki ni muslimanska v smislu prej zapisane definicije.

Džahili družba je vsaka družba, ki ni muslimanska družba; in če hočemo bolj natančno definirati, lahko rečemo, da je družba džahili družba, če se v svojih prepričanjih in idejah, v svojih običajih čaščenja in v svojih zakonodajnih pravilih, ne podreja samo enemu Bogu. Sledeč tej definiciji, so vse danes obstoječe družbe na svetu džahili družbe (Qutb 2001, 80).

Qutb razodene, kje vse se danes nahaja džahilija: džahilija je nasprotje islamske družbe, v kateri se je širk tako razširil, da je postal navada in pravilo. Celotna današnja družba je prežeta z džahili prepričanji, džahili idejami, džahili navadami, džahili umetnostjo, džahili pravili in zakoni, džahili koncepti, tradicijo in prakso (Qutb 2001, 21). Človeštvo je tako onesnaženo s to džahili kulturo, da je danes celo to, kar poimenujemo »islamska družba, islamska kultura, islamski viri, islamska filozofija in islamska misel«, prav tako konstrukt džahilije (Qutb 2001, 20).

Džahilija družbe so komunistične države, ker zanikajo obstoj Boga in ker svoje življenje podrejajo komunistični partiji, ne pa Bogu (Qutb 2001, 80). Džahili družbe so tiste družbe, ki verjamejo v več bogov, kot na primer v Indiji, na Japonskem, na Filipinih in različne družbe v Afriki (Qutb 2001, 80). Prav tako so seveda džahili družbe tudi družbe, v katerih prevladuje krščanstvo ali judaizem. Krščanstvo krši zapoved tavidah z doktrino Svete Trojice, po kateri je Bog razdeljen na tri osebe: Očeta, Sina in Svetega Duha. To Qutb enači z vsakim drugim klasičnim antičnim politeizmom ter trdi, da je do tega politeizma v krščanstvu prišlo zaradi stika in kompromisa z antičnim Rimom in njegovo predhodno politeistično religijo (Bergesen 2008, 16). Judaizem pa krši monoteizem na bolj subtilen način. S tem ko judaizem poudarja, da je Bog sklenil posebno zavezo z Izraelom, judaizem Boga rezervira posebej za Jude in za nikogar drugega. To je v nasprotju z Qutbovim prepričanjem, da je Bog, ki je Eden in Edini, Eden in Edini za vse ljudi na svetu. Če imajo Izraelci svojega Boga, to implicira, da imajo druge etnične skupine tudi svoje bogove. Zaradi tega judaizem implicitno negira Edinost Enega Boga (Bergesen 2008, 15–16). Ne nazadnje pa so džahili družbe tudi vse obstoječe muslimanske družbe, saj v teh način življenja ni podrejen samo Bogu (Qutb 2001, 82). Nekatere družbe, ki se imajo za muslimanske družbe, odkrito priznavajo svojo sekularnost, druge pa to zavračajo, vendar na primer zakonodajno moč Boga prelagajo na ljudi (Qutb 2001, 83).

Ker smo tudi sami produkt te odpadniške družbe, ki jo hočemo prenoviti in islamizirati, je potrebno, da najprej sami sebe očistimo džahili vplivov, trdi Qutb (Qutb 2001, 20). To pa lahko storimo le, če se od nevernikov in džahili družbe izoliramo ter se vrnemo k Bogu s pomočjo Korana in Mohamedovega zgleda. To sta edina vira informacij, ki sta potrebna in zadostna za življenje. Če išče musliman ideje in navdih tudi v drugih virih, to že pomeni, da božja pravila meša s človeškimi. Šele ko se popolnoma ločimo od

džahili družbe, se lahko očistimo njenih vplivov in postanemo pravi muslimani. Nato se lahko lotimo prenavljanja in islamizacije družbe same.

Potem ko Qutb definira pomembnost tavnida in njegovega nasprotja – džahilije, poudari še pomembnost razmejitve med monoteisti in neverniki, saj lahko le jasna razločitev med tema dvema skupinama prinese želeni cilj – prenovitev lastnega jaza ter nato prenovitev in islamizacijo celotne družbe.

Qutb torej jasno in sistematično opravi prva dva koraka: izpostavi pomembnost monoteizma oziroma tavnida ter bivajoče razmeji na dve kategoriji: kategorijo vernikov in kategorijo nevernikov. V tretjem koraku sledi še navodilo, kako naj verniki ravnajo z neverniki.

4.5 Džihad

Qutb v *Mejnikih* kot cilj muslimanov zastavi pravzaprav rešitev človeštva pred propadom, ki se naglo približuje zaradi neprimerne načina življenja, neprimernih vrednot in sistemov vladanja. Pred tem propadom lahko človeštvo reši zgolj islam in nikakor ne katera koli druga človeška ideologija ali doktrina. Islam je način življenja in družbene ureditve, dan od Boga in je tako superioren vsem človeškim idejam. Človekovo dostojanstvo in njegova popolna svoboda sta lahko dosežena samo v islamu. Cilj je torej vzpostaviti islam po celem svetu, da bodo vsi ljudje častili zgolj Enega Boga in bili tako svobodni od službovanja drugim ljudem.

Kot trdi Qutb, je najprej potrebno, da prenovimo naše osebno čaščenje Enega Boga in da se očistimo vseh vplivov pokvarjene džahili družbe, kar lahko storimo le tako, da se od nje izoliramo. Nato pa mora muslimanska skupnost začeti islamizirati džahili družbo. Tega ni moč storiti zgolj na teoretičnem nivoju akademske debate in (medkulturnega) dialoga, ker, prvič: islam nikakor ni zgolj abstraktna teorija, ampak način življenja, ter drugič: ker je džahili družba, družba s svojo organizacijo, delovanjem in aktivnostmi, zaradi česar mora tudi muslimanska skupnost nasprotovati tej ignorantski družbi kot organizirana dinamična skupina: »Zato je nujno, da se teoretični temelji islama – vera – materializirajo v obliki organizirane in aktivne skupine od vsega začetka dalje. Nujno je,

da se ta skupina loči od džahili družbe, postane neodvisna in različna od aktivne in organizirane džahili družbe, katere cilj je, da blokira islam« (Qutb 2001, 47).

Ker posreduje džahili družba svojim članom lastne ideologije, prepričanja in doktrine, mora tudi islam seveda ljudem ponuditi paralelne, a superiorne ideje islama. To pomeni, da se mora muslimanska skupnost svoje naloge islamiziranja džahili skupnosti lotiti tudi s pridiganjem, prepričevanjem in dokazovanjem superiornosti islamskih idej nad vsemi človeško ustvarjenimi idejami (Qutb 2001, 55). Vendar to ni dovolj. Muslimanska skupnost mora za dosego svojega cilja uporabiti tudi fizično silo:

To gibanje uporablja metodo pridiganja in prepričevanja za reformiranje idej in prepričanj; in uporablja fizično moč in džihad za odpravo organizacij in avtoritet džahili sistema, ki preprečuje ljudem, da bi lahko reformirali svoje ideje in svoja prepričanja ter jih sili v poslušnost zmotnim načinom in ljudi prisili v služnost človeškim gospodarjem, namesto Najvišjemu Gospodu (Qutb 2001, 55).

Qutb z uporabo džihada ne misli na fizično prisilo ljudi, da sprejmejo islamsko vero. To je, kot se Qutb dobro zaveda, v nasprotju z načelom Korana, da v religiji ni prisile (Qutb 2001, 56). Džihad se uporablja, da se ljudem zagotovi svobodno okolje, v katerem bodo sploh imeli resnično možnost izbire svojega prepričanja: »Kar [džihad] hoče doseči, je odpraviti tiste zatiralske politične sisteme, v katerih je ljudem preprečeno izražati svojo svobodo izbire prepričanj. Potem jim prepusti popolno svobodo, da se odločijo, ali bodo sprejeli islam ali ne« (Qutb 2001, 56). Čeprav lahko tu opomnimo, da bi islamist seveda vsako odločitev človeka, da islama ne bo sprejel, dojel, kot da to ni bila svobodna odločitev. Svobodna odločitev bo po islamističnem mnenju vselej odločitev za islam.

Muslimanska skupnost mora tako združiti verbalno-miselno in fizično silo v boju zoper džahilijo. S pridiganjem in prepričevanjem nasprotuje džahili idejam in prepričanjem, s fizično silo islamističnega gibanja pa odstrani človeško avtoriteto, politično moč in skorumpirano oblast, ki preprečuje ljudem svobodo do lastne odločitve, katero vero bodo sprejeli. Obe metodi sta nujni in komplementarni v islamiziranju džahilije. Džihad je v obliki fizičnega boja legitimen in celo nujna dolžnost v primeru, ko poskuša odstraniti vse džahili vplive na ljudi in jih tako osvoboditi zmotnih vsiljenih človeških ideologij. S tem poskuša ljudi osvoboditi služnosti ostalim ljudem ter tako vzpostaviti

avtoriteto in suverenost Tistega, kateremu pripada: »džihad islama pride v poštev, kadar je njegov namen zavarovati popolno svobodo za vsakega človeka na svetu, s tem da se ga osvobodi služnosti ostalim človeškim bitjem, tako da lahko služi Bogu, ki je Eden in ki nima družabnikov. To je zadosten razlog za džihad« (Qutb 2001, 70). Zato Qutb ostro nasprotuje idejam, ki džihad reducirajo na obrambno vojno za zaščito muslimanskega teritorija.¹⁸ Džihad je v osnovi napadalen in ima vso pravico vzeti iniciativo v svoje roke. Džihad lahko označimo kot obrambni samo v primeru, če označuje »obrambo človeštva pred vsemi tistimi elementi, ki omejujejo njegovo svobodo« (Qutb 2001, 62).

Medkulturni dialog in koeksistenca z drugačnimi družbenimi sistemi in prepričanji torej ne prideta v poštev. Z džahili družbo ni nikakršnih kompromisov, samo težnja po uničenju tovrstnih sistemov. Sledeči izsek iz Qutbovega besedila tako nazorno prikazuje vse, o čemer govori celotna pričujoča naloga in ga je vredno citirati v vsej svoji dolžini. Poudarja pomembnost tavnida in vere v zgolj Enega Resničnega Boga, razločuje med verniki in neverniki, med islamom in džahilijo, s čimer konstruira, v Assmannovem jeziku, Mojzesovo diferenciacijo ter naloži pravemu verniku navodila, kakšen odnos naj ima do džahili družbe in nevernikov v njej:

Džahilija je čaščenje, pri čemer nekateri ljudje častijo druge ljudi; to je, nekateri ljudje postanejo dominantni in ustvarjajo zakone za ostale, ne glede na to, ali so ti zakoni v nasprotju z Božjimi zapovedmi in jih ne skrbi, ali je Božja avtoriteta uporabljana pravilno ali ne.

Islam po drugi strani pa je čaščenje zgolj Boga ter izpeljevanje konceptov in prepričanj, zakonov in predpisov in vrednot iz Božje avtoritete, ter osvobajanje od sužnosti Božjim služabnikom. To je narava islama in njegove vloge na Zemlji. Ta točka mora biti poudarjena, kadar kogar koli povabimo v islam, bodisi je to musliman bodisi nemusliman.

Islam ne more sprejeti kakršnega koli mešanja z džahilijo, niti v konceptih niti v načinih življenja, ki so izpeljani iz teh konceptov. Ali bo obstal islam ali pa bo obstala džahilija: islam ne more sprejeti ali pristati na situacijo, v kateri bo

¹⁸ Pomembnost džihada za islam izrazito povečuje Muhammad al-Farag, ki v svojem izredno vplivnem delu *The Neglected Duty* trdi, da je do zatona islama v zgodovini prišlo zato, ker se je zanemarjalo džihad, in ker se ga je napačno razumelo kot zgolj obrambno vojno ali celo kot nenasilen pojem. V nasprotju s tem Farag, ki se pri tem opira na Qutba, pa tudi na al-Banno, Mawdudija ter Ibn Tajmijo, trdi, da je džihad najpomembnejša dolžnost muslimana, šesti steber islama, ki je nujno potreben za ustanovitev resnično islamske družbe in za njeno vzdrževanje (Esposito 2002, 62–64).

obstajal polislam in poldžahilija. V tem pogledu je stališče islama zelo jasno. Pravi, da je resnica ena in ne more biti razdeljena; če ni resnica, potem je to zmota. Mešanje ter koeksistenca resnice in zmote ni mogoča. Oblast pripada ali Bogu ali džahiliji (Qutb 2001, 130).

5 AL KAIDA

5.1 Aktivnosti Al Kaide

Al Kaida je bila ustanovljena leta 1988, njen prvotni namen pa je bil zbirati informacije o mudžahidih, ki so se borili v vojni med Afganistanom in Sovjetsko zvezo od leta 1979 do 1989. Ti mudžahidi so prihajali iz številnih držav in Al Kaida naj bi zbirala informacije o tem, kje se kateri borec nahaja, ali je morebiti v boju padel, preživelim pa je pomagala najti pot domov (Atwan 2006, 44). Poleg tega je bila Al Kaida zastavljena tudi že z ciljem, da bo po koncu afganistanske vojne skrbela, da se bo v Afganistanu zbrana skupnost mednarodnih islamistov, mudžahidov, še naprej borila proti nevernikom in njihovim sistemom ter skorumpiranim vladam (Wright 2006, 152).

Vendar je bila Al Kaida precej časa pravzaprav neaktivna v svoji militantnosti in zaradi tega na Zahodu tudi povsem neznana (Wright 2006, 306). Čeprav Bin Laden leta 1992 spodbuja nasilje v Jemnu¹⁹ (Wright 2006, 173–174) in je po pričevanju nekaterih avtorjev odgovoren za napad na vojake ZDA v Mogadišu v Somaliji leta 1993, nasilje v Jemnu ni pritegnilo pozornosti mednarodne javnosti, napad v Mogadišu pa dolgo časa ni bil pripisan Bin Ladnu in Al Kaidi. Še danes dokazi ne govorijo v prid temu, da bi v tem spopadu sile Al Kaide igrale pomembno ali sploh kakšno vlogo (Wright 2006, 214–215). Bin Laden je trdil tudi, da je odgovoren za bombardiranje v Riadu leta 1995 in v Khobar Towers leta 1996, čeprav so dokazi o neposredni vpletenosti Al Kaide oziroma Bin Ladna tudi v teh dveh napadih nedokončni (Wright 2006, 240–241; 269–271; 279). Zelo verjetno pa je, da je imel Bin Laden v teh dveh napadih v Saudski Arabiji vsaj motivacijsko vlogo s svojo ostro kritiko dvora v tistem času (Wright 2006, 279).

Prvi resni napad Al Kaide, ki je nedvomno delo te organizacije in zaradi katerega si je Bin Laden prislužil veliko pozornost mednarodne javnosti ter še posebej ameriških

¹⁹ Bin Laden je nasprotoval marksistični vladavini v Jemnu, ki je bil domovina njegovega očeta. Bin Laden je to brezboštvo hotel ukiniti in spraviti Južni in Severni Jemen v konflikt, s tem da je podpiral tamkajšnjo opozicijo oblasti. Njegovo interveniranje v Jemnu pomeni tudi začetke njegovega spora s saudskim dvorom. Oblast v Jemnu je namreč vedela, da za hujskanjem islamistov stoji Bin Laden, zato je pozvala saudski dvor, naj ga umiri. Princ Turki je Bin Ladna res pozval k prenehanju agresivnosti do Jemna, vendar ga ta ni ubogal, zaradi česar pride do začetka konflikta med Bin Ladnom in saudskim dvorom, ki se z zalivsko vojno samo še stopnjuje in konča z ostro kritiko saudske oblasti s strani Bin Ladna (Wright 2006: 173–174).

varnostnih sil, se zgodi šele 7. avgusta leta 1998,²⁰ ko Al Kaida simultano napade dva cilja. Napadeni sta dve ameriški ambasadi v glavnih mestih Kenije in Tanzanije. V teh napadih umre več kot 200 ljudi, več kot 4.500 pa je ranjenih (Wright 2006, 308). Ti dve državi sta bili domnevno izbrani zato, ker sta dopustili nastanitev ameriške vojske na njunih tleh, ker sta v vojni proti Iraku podpirali ZDA ter ker sta imeli tesne odnose z Izraelom. Napadom na ambasadi sledijo povračilni ukrepi ameriških letalskih sil,²¹ ki bombardirajo določene predele v Sudanu in Afganistanu, kjer naj bi se v tistem času Bin Laden nahajal. Vendar so bili ti napadi neuspešni²² in svetovna javnost je bolj ali manj sprejela domnevo, da poskuša ameriški predsednik Clinton z njimi zgolj odvrniti pozornost domače javnosti od afere Lewinsky (Wright 2006, 319).

Leta 2000 sledi še en uspešen in odmeven napad Al Kaide. Tokrat z majhno ladjo (in veliko razstreliva) skoraj potopijo veliko, moderno ameriško vojno ladjo *Cole*, ki je bila zasidrana blizu Jemna. V tem napadu umre 17 ljudi, simbolika Davida in Goljata²³ pa je dosegla svoj namen in v Al Kaido so se začeli zgrinjati mladi militantni islamisti, pa tudi finančna podpora organizaciji je precej narasla (Wright 2006, 374), kar je tudi vodilo v še tesnejše sodelovanje med Al Kaido in talibani v Afganistanu.

Zares spektakularen, najodmevnejši in najhujši napad Al Kaide se zgodi 11. septembra 2001, ko Al Kaidini operativci v ZDA sočasno ugrabijo štiri letala. Dva se zaletita v stolpa Svetovnega trgovinskega centra in jih porušita, eden se zaleti v stavbo Pentagona, četrto letalo pa ne doseže svojega cilja in strmoglavi na polje. V tem napadu umre okrog 2.700 ljudi, poleg tega je ogromno število ljudi poškodovanih. Neizmerne posledice ima ta napad tudi za gospodarstvo in za celotno politično dogajanje, saj ZDA kmalu zatem napadejo Afganistan.

²⁰ Kar je ravno osma obletnica prihoda ameriških sil v Saudsko Arabijo (Wright 2006, 306).

²¹ Operacija, imenovana »Infinite Reach«.

²² Napadi so sicer poškodovali nekaj Al Kaidine infrastrukture, vendar niso ubili njenih pomembnejših kadrov. Uničili so tovarno zdravil, ki je proizvajala zdravila za večino Sudana, Američani pa so menili, da v njej Bin Laden razvija kemično orožje (Wright 2006, 320). Poleg tega so si ti napadi prislužili negativen odziv mednarodne javnosti, morda še pomembneje pa so talibane v Afganistanu, ki so bili do sedaj razdvojeni glede ZDA, združili v nasprotovanju ZDA. Za nameček naj kar nekaj od izstreljenih raket ne bi eksplodiralo, in te rakete je nato Bin Laden prodal v Rusiji in na Kitajskem za precejšnje vsote denarja (Wright 2006, 323).

²³ »Ameriška vojna ladja predstavlja Zahod, majhna ladja pa predstavlja Mohameda« (Bin Laden v Wright 2006, 361).

V letu 2004 med večjimi napadi sledi še napad Al Kaide v Madridu in nato leta 2005 v Londonu (glej Al Kaida v Evropi).

Nedvomno je, da je Al Kaida v svoji dejavnosti zelo uspešna in da je zaradi tega pomemben dejavnik v celotnem mednarodnem političnem dogajanju. Al Kaida je danes gotovo ena najpomembnejših terorističnih skupin na svetu in je imela v preteklosti že izreden vpliv na svetovno dogajanje in na Zahodno politiko. Vpliva napada 11. septembra 2001 pri tem pravzaprav niti ni potrebno omenjati, spomnimo raje na vpliv napada v Madridu leta 2004, ki se je zgodil le tri dni pred državnimi volitvami. Tri dni po napadu na volitvah zmaga opozicijski kandidat Zapatero, ki je nasprotoval ameriški intervenciji v Iraku in španskemu sodelovanju pri tem. Tudi napad na London leta 2005 je imel globoke posledice, ne samo za neposredne žrtve napada, temveč tudi za državno politiko, saj je Velika Britanija kmalu po napadih spremenila zakonodajo, ki je ljudem v zameno za domnevno varnost odvzela precej svoboščin. Vpliv in moč Al Kaide se z njeno fragmentacijo v necentralizirano rahlo povezano mrežo avtonomnih celic, katerim je skupno zgolj moralno vodstvo in zgled Bin Ladna ter cilji (glej naslednje podpoglavje), le še povečuje. Al Kaida tudi zaradi ameriške intervencije v Afganistanu in Iraku vsekakor ni pokončana, ampak močnejša kot kadar koli.

5.2 Organizacija Al Kaide

Al Kaida danes ne deluje kot tradicionalne hierarhično urejene organizacije, pri čemer je celotna organizacija urejena tako, da izdaja vrhovno vodstvo jasna navodila za delovanje svojih članov, ti pa poslušno izpolnjujejo dane ukaze. Taktika Al Kaide je bila takšna v obdobju med leti 1996 in 2001, ko je rasla in delovala v Afganistanu (Burke 2003, 5). Pred tem obdobjem je bila Al Kaida bolj ali manj neaktivna, po tem obdobju pa se je njena taktika drastično spremenila.

Al Kaido tako danes niti ne moremo več označiti kot organizacijo, saj je, bolj kot to, decentralizirana mreža povezav med radikalnimi islamisti in ideologija ter temeljna prepričanja množice militantnežev itd.

Al Kaida lahko v dobesednem prevodu pomeni bazo, temelj, ali pa maksimo, metodo, model, formulo. Zato Burke meni, da je Al Kaida bolj skupek temeljnih navodil, bolj ideologija kot koherentna organizacija (Burke 2003, 1–21).

Burke dobro opiše Al Kaido kot tripartitno entiteto: sestavljena je iz jedra vodilnih islamistov (Bin Laden, Zawahiri); množičnih povezav z ostalimi skupinami po celem svetu – mreženje; ter iz ideologije (Burke 2003, 8).

Te povezave med skupinami in Al Kaido niso nič posebnega, saj so islamisti pogosto povezani med seboj tako ali drugače. Al Kaida je tako povezana s številnimi terorističnimi celicami po celem svetu. Zgolj nekatere pomembnejše povezave so z alžirsko GSPC,²⁴ GICM iz Maroka, *Soldiers of Allah* in *Abu Hafis al-Misri Brigade* (glej Al Kaida v Evropi). Nekatere pomembne skupine v preteklosti pa tudi niso hotele sodelovati z Bin Ladnom, saj bi to omejilo njihovo avtonomijo – taki skupini sta na primer Hamas in Islamic Jihad (Burke 2003, 12). Druge lokalne skupine so z Bin Ladnom sodelovale, ker jim je to prineslo finančna sredstva ali pa je bil Bin Laden njihov vzornik.

Tretji element Al Kaide – ideologija, je morda danes njen najpomembnejši element. Ta ideja povezuje različne islamiste po celem svetu, ki se nato zgledujejo po Bin Ladnu in delujejo avtonomno, a v skladu z ideologijo Al Kaide. Članstvo v Al Kaidi torej ni neko fizično članstvo, ampak gre za podoben pogled na svet (Burke 2003, 14). Medtem ko so bile povezave s skupinami med vojno v Afganistanu 2001 uničene ter se je tudi najožje jedro Al Kaide razšlo, je ideologija ostala in postala še pomembnejša. Ravno zato je tudi neprimerno definiranje Al Kaide kot organizacije, ampak kot maksime, ideologije, temeljnih navodil ...

Element ideologije je postal torej najpomembnejši element Al Kaide po napadu ZDA na Afganistan, v katerem je bil uničen precejšnji del Al Kaidine infrastrukture, njen kader pa se je razpršil in skril (Hoffman 2006, 282). Poleg tega je povečan mednarodni pritisk v boju proti terorizmu tudi po drugih državah v svetu odkril mnogo povezav med lokalnimi celicami in Al Kaido ter te povezave onemogočil (Burke 2003, 14). Ostala je le ideologija, ki pa se je tako razbohotila še zaradi enega faktorja: uporabe sodobnih kanalov množičnega sporočanja – interneta. Preko internetnih strani je ideologija Al Kaide dostopna vsem in povsod.

²⁴ »Salafist Group for Preaching and Combat«

Kako zelo pomembna je ideologija v radikalnem islamizmu, ponazori tudi Burke z razlago nastajanja terorista:

Burke trdi, da poteka »nastajanje« terorista v treh fazah: v prvi fazi mora obstajati občutek, da je v družbi nekaj narobe in da je to potrebno popraviti – revščina, politične nepravilnosti, lakota, neupoštevanje šeriata itd. To vse je torej le predpogoj, prva faza (Burke 2006, 284); v drugi fazi gre za to, da islamist ugotovi, da se tega problema ne da rešiti na konvencionalen način, na primer s političnim udejstvovanjem, z diplomacijo, s konvencionalnimi protesti, izražanjem mnenj, ampak zgolj z nasiljem (Burke 2006, 284). Vendar ko pride do te faze, večina ljudi še vedno ne postane militantnih, saj so prepričani, da je ubijanje ljudi neprimerno sredstvo za doseg ciljev. Da nek tak družbeni aktivist postane militantni islamist, je torej potrebna tretja faza – legitimacija ubijanja za namene doseganja teh zastavljenih ciljev (Burke 2006, 284). In ta legitimacija nasilja je pravzaprav osnova Al Kaidine ideologije. Tovrstna ideologija je torej nujni predpogoj, da nekdo sploh postane terorist.

Revščina sama po sebi torej ne povzroči militantnosti, je pa njen nujni predpogoj. Če je kljub tej revščini v državi zaupanje v legitimnost, sposobnost politike in ureditve, da bo te probleme razrešila, potem tudi ne pride do militantnosti (druga faza). Slaba politika, nezaupanje v vanjo in njena nelegitimnost torej tudi ne vodijo neposredno v terorizem, so pa ob slabih družbenih razmerah nujni predpogoj, da do militantnosti pride. Ko sta ta dva predpogoja izpolnjena, potrebujemo še zadnji nujni in zadostni pogoj, da se iz aktivista razvije militantnejš – ideologijo, ki legitimizira nasilje. To predstavlja Al Kaidina ideologija in je torej nujni pogoj, da pride do militantnega islamizma. Al Kaidina ideologija je torej zares izredno pomemben faktor današnjega islamizma.

Samo ideologijo Al Kaide si bomo natančneje ogledali v nadaljevanju, sedaj pa opozorimo, da je Al Kaida razvila tudi dolgoročno strategijo, ki naj bi jo upoštevali vsi njeni člani in simpatizerji po celem svetu. To so osnovne smernice, principi, ki neodvisnim akterjem razlagajo, kateri so cilji Al Kaide, in ki avtonomnim celicam omogočajo razvijati svojo aktivnost tako, da je ta v skladu z željami in ideologijo Al Kaide ter v skladu z dejavnostjo vseh ostalih vpletenih akterjev. Tako islamisti po celem svetu delujejo popolnoma avtonomno, a vseeno usklajeno.

Ta dolgoročna strategija je sestavljena iz šestih faz (Atwan 2006, 282–284):

1. faza je izzivanje ZDA, da napadejo muslimanske države (kar se je uresničilo z napadom na Afganistan in Irak);
2. faza je mobilizacija muslimanske skupnosti (uresničitev tega se kaže v Iraku, kjer se v islamistične organizacije zgrinjajo trume potencialnih mudžahidov);
3. faza je izzivanje ZDA na boj na čim več frontah z željo ustvarjanja »vojne izčrpanosti« – »war of attrition«, ki bi ZDA spravila v ekonomski bankrot in posledični propad gospodarstva in celotnih ZDA (uspešnost te faze se kaže tudi v enormnih stroških za ZDA zaradi vojne v Iraku);
4. faza je globaliziranje Al Kaide (glej razširjenost Al Kaide) z namenom, da bi bila muslimanska skupnost vedno in povsod zmožna ustvarjati napade proti sovražnikom;
5. faza je izčrpanje ZDA do tolikšne mere, da ta ekonomsko propade, kot se je zgodilo s Sovjetsko zvezo.²⁵ Po propadu ZDA pa sledi še:
6. faza, v kateri pride do uničenja diktatorskih arabskih režimov, ki so bili prej zavezniki ZDA, ter vojna med muslimani in neverniki, ki rezultira v globalni dominaciji na novo ustanovljenega kalifata.

Nov način delovanja Al Kaide je torej predvsem osredotočen na posredovanje ideologije vsem islamistom po celem svetu. Vodstvo Al Kaide ima predvsem funkcijo motiviranja nasilja, ne več toliko podajanja natančnih navodil za izvedbo napadov. Bin Laden motivira in z zelo splošnimi navodili usmerja vse s podobnim pogledom na svet. V rokah avtonomnih militantnežev in avtonomnih celic pa je, da se odločijo, kje in s kakšnimi sredstvi bodo napadle (Burke 2003, 14). Če jim napad uspe, nato prevzamejo odgovornost v imenu Al Kaide.

Al Kaida je torej danes organizirana bolj v smislu več neodvisnih enot, ki imajo zgolj skupno motivacijo in skupne cilje, kot pa da bi imele skupno strukturo, vodstvo in izdelano hierarhijo. Po mnenju strokovnjaka za terorizem je to naredilo Al Kaido fleksibilnejšo in prilagodljivejšo, težje uničljivo in celo nevarnejšo teroristično skupino (Hoffman 2006, 282–295). Isto taktiko oziroma strukturo Wright opiše kot:

²⁵ Islamisti propad Sovjetske zveze pogosto razlagajo kot rezultat vojne mudžahidov v Afganistanu proti Sovjetski zvezi med leti 1979 in 1989. Pogosto je tudi enačenje boja med mudžahidi in Sovjetsko zvezo ter danes med mudžahidi in ZDA. Tako Zawahiri na novinarjevo vprašanje o usodi ZDA v Afganistanu odgovarja: »V Afganistanu ZDA padajo v isto brezno, v katerega je padla U. S. S. R. – vendar veliko hitreje. /.../ ZDA bodo zapustile Afganistan tako, kot so ga Sovjeti; in bile bodo prizadete z istimi katastrofami, ki so zajele Sovjetsko zvezo, ko je ta zapustila Afganistan« (Zawahiri v Ibrahim 2007, 180–181).

decentralizacija izvedbe napadov in centralizacija odločitev glede delovanja (Wright 2006, 359).

Rezultat [transformacije Al Kaide po 11. septembru 2001] je danes ta, da obstaja mnogo Al Kaid, ne pa samo ena Al Kaida iz preteklosti. Trenutna Al Kaida tako obstaja bolj kot ideologija, ki je postala obsežen projekt – mednarodni projekt lokalnih predstavnikov s podobnim pogledom na svet, ki so ohlapno povezani s centralno ideološko in motivacijsko bazo, ki pa vendar osrednje cilje poskušajo doseči hkrati simultano in neodvisno eden od drugega (Hoffman 2006, 282).

Po mnenju Hoffmana je ta transformacija ena najboljših stvari, ki bi se lahko Al Kaidi sploh zgodile, saj jo je sedaj mnogo težje uničiti kot nekoč. Nekoč je obstajal fizični center Al Kaide v Afganistanu, od katerega je bilo odvisno vse, danes tega ni več, Al Kaida pa je nevidna in razpršena po celem svetu (Hoffman 2006, 283). Četudi je določena celica razkrita in uničena, ta ne more dati informacij o drugih terorističnih celicah. Mandaville novo strukturo Al Kaide primerja s strukturo interneta: to je decentralizirana mreža mrež, narejena tako, da lahko nemoteno deluje, četudi je njen del uničen (Mandaville 2007, 260). Al Kaida je torej zaradi te nove organiziranosti še veliko močnejša in stabilnejša. Je tudi nevarnejša, saj je danes po nekaterih podatkih v več kot 60 državah sveta razporejenih okrog 18.000 njenih članov, ki so se urili v njenih oporiščih v Afganistanu med leti 1996 in 2001 (Hoffman 2006, 284).

5.3 Razširjenost Al Kaide

5.3.1 Al Kaida na Magrebu

Al Kaida se je v preteklem desetletju oziroma v preteklih letih močno razširila iz rodnega Afganistana, Saudske Arabije in Iraka tudi v druge države ter na druge konce sveta. Zelo se je razširila na severozahod Afrike – na Magreb (Tunizija, Alžirija, Maroko, Mavretanija, Libija) ter tudi v druge afriške države (Somalija, Nigerija, Sudan ...).

Na Magrebu je bila ustanovljena izredno pomembna in vplivna nova džihad skupina »Al Kaida na islamskem Magrebu« – AQIM (*Al Qaeda Jihad Organization in the*

Islamic Maghreb). Ta je zaradi geografske lokacije zelo pomembna tudi za dogajanje v bližnji Evropi, gorovje Atlas na severu Afrike pa ponuja možnosti za skrivališča in tabore Al Kaide, kot jih ima ta v afganistanskem gorovju. AQIM je bila uradno ustanovljena leta 2007 v Alžiriji, vendar je delovala že veliko prej pod drugimi imeni (Atwan 2006, 223). Člani te organizacije so bili prej člani skupine GSPC, ki je izšla iz organizacije GIA.²⁶

Severnoafričani so že od samega začetka Al Kaide 1988 njeni pomembni člani, saj lahko zaradi boljših odnosov teh držav z Zahodnim svetom (kot denimo državljani Afganistana ali Pakistana) lažje potujejo po Evropi, poleg tega pa imajo tudi izkušnje z bojevanjem (Atwan 2006, 224).

V Afriki živi približno 300 milijonov muslimanov, ki večinoma živijo v revščini, vojnah in pomanjkanju ter pod diktatorskimi režimi – prav zato je Afrika zelo primeren kraj za Al Kaidino rekrutacijsko dejavnost. Države, kot so Mavretanija, Mali, Čad in Nigerija, vsebujejo islamistične skupine, ki so bolj ali manj povezane z Al Kaido (Atwan 2006, 225). Al Kaida je bila seveda aktivna tudi v Somaliji, v Keniji in Tanzaniji, kjer tudi nedavni napadi kažejo na njeno prisotnost.

Med najpomembnejšimi državami Severne Afrike je danes za Al Kaido gotovo Alžirija. V tej državi igra islamizem pomembno vlogo že od leta 1990 oziroma 1991. Takrat je islamistična organizacija FIS²⁷ prepričljivo vodila po prvem krogu strankarskih volitev. Zaradi tega je vojska nasilno prevzela oblast, prekinila volitve, prepovedala stranko FIS in začela se je državljanska vojna. To je tudi edini primer, v katerem naj bi islamistična skupina prišla na oblast s pomočjo legitimne demokratične volje ljudstva v relativno mirnih in normalnih razmerah (Mandaville 2007, 92).²⁸

Iz stranke FIS, ki jo oblast prepove, nastane leta 1993 skupina GIA. Slednja je vodila precej nasilno politiko, njeno vodstvo pa je imelo že od samega začetka določene

²⁶ »Groupe Islamique Arme«

²⁷ »Front Islamique du Salut«

²⁸ Zmage stranke AKP v Turčiji leta 2002 ne upoštevamo kot zmage islamistov, saj predstavljajo AKP bolj »muslimansko demokracijo« kot (»klasični«) islamizem ali »novi« oziroma »zmerni islamizem«. Muslimanske demokratske stranke še vedno vidijo islamske vrednote kot pomemben element politike in javnosti, vendar se ne zavzemajo za klasične islamistične cilje, kot so uvedba šeriata ipd. (Mandaville 2007, 96–146).

povezave z Bin Ladmom (Atwan 2006, 228). GIA je poleg oblasti med svoje sovražnike prištevala tudi kristjane in jude pa tudi ZDA ter Francijo, v kateri je izvedla kar nekaj terorističnih napadov. Leta 1996 dobi GIA novo vodstvo, ki zagovarja še bolj krvave napade. Izbor sovražnikov je postajal vse širši in širši, dokler ni prišlo do tega, da je bil pravzaprav vsak, ki ni bil član GIE, njen sovražnik (Atwan 2006, 230). Pride tudi do množičnih nediskriminatornih pobojev.

Nad tako politiko GIE ni bil navdušen niti Bin Laden, ki je tako skupini odvzel svojo finančno podporo, poleg tega pa ta nasilnost vzbudi tudi trenja v sami organizaciji, zaradi česar se iz GIE leta 1998 odcepi GSPC, ki se poveže z Al Kaido (Atwan 2006, 231). Voditelj GSPC je Abdelmalek Droukhal, ki je že od nekdaj velik simpatizer Al Kaide, še posebej Zarqawija (glej Al Kaida v Iraku), s katerim je razvil dobre odnose. To sodelovanje med skupinama se jasno kaže v njunih internetnih sporočilih leta 2005, kjer organizaciji ena drugi dajeta komplimente in pohvale. 2005 je GSPC oznanila ustanovitev podskupine »Al Kaida na zemlji Berberov«, katere glavni cilj je bil rekrutacija in priprava džihadistov za vojno v Iraku (Atwan 2006, 236). Združitev med GSPC in Al Kaido je bila uradno oznanjena 2006 s strani Zawahirija in kmalu so se začeli napadi v Alžiriji, ki so imeli vse značilnosti Al Kaidinih napadov (Atwan 2006, 237). Leta 2007 je Droukhal izjavil, da se je skupina GSPC sedaj uradno preimenovala v *Al Qaeda Jihad Organization in the Islamic Maghreb*, kar je torej ustanovitev AQIM.

S takimi zavezništvi, podobno kot v Iraku z Zarqawijem (glej v nadaljevanju), pridobita obe strani – tako Al Kaida kot zavezniška pridružena skupina. Al Kaida razširi svoje delovanje in podporo po svetu, druga teroristična skupina pa dobi nov vpliv, moč, nova znanja, denar, kader, pridobi znanje o drugačnih in učinkovitejših tehnikah bojevanja in napadov ter tudi znanje o tem, kako napade posredovati svetu preko medijev in interneta. Te elemente modernega džihada je Al Kaida zelo izpopolnila in ima o njih obilo znanja, ki ga lahko posreduje mlajšim, manj izkušenim organizacijam. Vpliv Al Kaide na tem področju se na primer kaže v dejstvu, da je GSPC ustvarila svojo internetno stran, na las podobno stranem Zarqawija v Iraku, in začela internetno medijsko kampanjo in promocijo svoje aktivnosti.

Poleg GSPC oziroma AQIM, ki je največja in najvplivnejša džihad skupina na Magrebu, obstajajo tudi druge.

V Maroku je danes najpomembnejša skupina *Moroccan Islamic Combatant Group* – GICM, ki je nastala v poznih devetdesetih letih 20. stoletja s tesnimi stiki z Al Kaido in GSPC (Atwan 2006, 241).

V Tuniziji, kjer še vedno obstaja določena mera nasilne sekularizacije, kjer je ženskam prepovedana nošnja hidžaba in je islam precej zatiran, je precej zatiran tudi islamizem, ki pa se temu seveda upira. Ravno zaradi te sekularizacije Tunizije in težnje njene oblasti k evropeizaciji je porast radikalnega islamizma v Tuniziji v prihodnosti zelo mogoč. Leta 2002 je prišlo tudi že do napadov na Džerbi. Zunaj Tunizije pa so tunizijski džihadisti zelo pomemben člen tako tajnih celic v Evropi kot tudi v Iraku in na splošno pri Al Kaidi (Atwan 2006, 244). Ker Tunizija zaenkrat nima domače pomembne džihadistične skupine, obstaja velika možnost, da bo svojo dejavnost v Tuniziji razširila AQIM (Atwan 2006, 245).

Mavretanija je leta 1995 postala šele tretja arabska država, ki je priznala Izrael (poleg Egipta in Jordana), njena oblast pa je tradicionalno naklonjena tudi ZDA. Zaradi tega je politika te države potencialno lahko tarča afriških militantnih islamistov. Tudi v tej državi je veliko pozornosti namenjene zatiranju islamizma, in ker podobno kot Tunizija nima svoje islamistične skupine, se tudi tu že pojavlja vpliv AQIM (Atwan 2006, 246).

Libija: Libijci so bili vedno izredno pomemben člen Al Kaide. Od nekdaj so bili z njo povezani ter bili člani LIFG *Libyan Islamic Fighting Group*, katere cilj je bil odstranitev Gaddafija, ki so ga razumeli kot nevernika. Čeprav danes kaže, da imajo oblasti stvar stabilno v svojih rokah, lahko pojav AQIM situacijo zelo zaplete (Atwan 2006, 247).

AQIM je torej jasen znak globalizacije Al Kaide, ki se kaže tudi v celicah v Evropi in ZDA. Danes ima ta organizacija menda okrog 1.000 članov in ne ve se še, ali bo postala zelo vplivna ali pa jo bodo uničili notranji konflikti, kot se je pogosto dogajalo s skupinami na Magrebu (Atwan 2006, 249).

5.3.2 Al Kaida v Iraku

Po napadu 11. septembra 2001 so ZDA 10. oktobra 2001 napadle Afganistan oziroma Al Kaidina skrivališča v Afganistanu. Napadi so trajali dva meseca, med njimi pa je umrlo okrog 20.000 civilistov (Atwan 2006, 180), kar je torej šestkrat več, kot je umrlo civilistov v napadu na Svetovni trgovski center. Al Kaidino vodstvo je seveda že pred tem ušlo v Pakistan, pri čemer je bil ubit samo en voditelj talibanov (Atwan 2006, 180). Kljub temu, da so bila nekatera oporišča ter skrivališča Al Kaide uničena in da se je tako rekoč razbežala, pa nikakor ni bila uničena, kot so to prehitro trdili v ZDA. Kot dokaz svojega obstoja je Al Kaida napadla kar nekajkrat že v letu 2002 (Atwan 2006, 180–181). Al Kaida se je izredno okrepila, ko so ZDA napadle Irak leta 2003 (Atwan 2006, 181). Napad na Irak je bil s strani mnogih razlagalcev opisan kot velika napaka ZDA. V tej vojni je umrlo ogromno število civilistov, ogromno število ameriških vojakov, radikalni islamizem je pridobil privrženca, nasprotovanje ZDA se je skokovito povečalo, iraška vlada, nameščena s strani ZDA, pa je popolnoma neuspešna.

Leta 2003 so ZDA in Velika Britanija Irak napadle pod pretvezo, da je tam prisotno orožje za množično uničenje (kasneje se je izkazalo, da to ne drži), čeprav tega napada niso odobrili Združeni narodi. Napad se je začel marca 2003, maja 2003 pa je ameriški predsednik George W. Bush oznanil, da je konec intenzivnega bojevanja (med tem časom je bilo ubitih že okrog 7.000 civilistov in 45.000 iraških vojakov). Seveda se je resnična vojna začela šele maja 2003, ko so postali dejavni uporniki in teroristične skupine.

Al Kaida je bila prisotna v Iraku tudi že pred letom 2003, vendar tedaj Zarqawi (ki kasneje postane glavni voditelj upornikov v Iraku) še ni bil njen član, ampak je deloval samostojno. Iraški diktator Sadam Husein je Al Kaido kontaktiral že v letu 2001 in ji ponudil sodelovanje pri uporabi pri sledečem napadu ZDA na Irak, ki ga je Saddam že pričakoval, pod pogojem seveda, da se bo Al Kaida upirala samo ZDA in ne tudi njegovi vladavini (Atwan 2006, 190). Čeprav je bil Sadam sekularist, je v teh časih uvidel, da mu lahko radikalni islamizem zelo pomaga in je zato začel uporabljati islamistično retoriko ter z islamisti sodelovati.

Abu Mus'ab al-Zarqawi je bil rojen 1966 in je umrl 2006. Rojen je bil v Jordanu v mestu Zarqaa, po katerem je kasneje dobil nadimek – Zarqawi. V mladih letih je bil kriminallec, nagnjen k nasilju in je nekaj časa tudi preživel v zaporu (Atwan 2006, 192). Na koncu osemdesetih let 20. stoletja je začel sprejemati islamistične ideje (Atwan 2006, 192). Leta 1989 je odšel v Afganistan, kjer je prisostvoval pri treningih mudžahedinov. V Afganistanu je prišel v stik tudi z Azzamom in še z enim pomembnim islamističnim mislecem, al-Maqdisi-jem. Ta je ustanovil novo džihad skupino, ki pa jo je kmalu prevzel al-Zarqawi, vendar je moral kmalu spet za zapahe, kjer je ostal do leta 1999. V zaporu si je pridobil veliko spoštovanja in podpore, zato je ob prihodu na prostost leta 1999 ustanovil novo islamistično organizacijo v Afganistanu – Al-Tavhid wal-Jihad (Atwan 2006, 196). Leta 2001 je nasprotoval napadu 9/11 (kot je temu nasprotovalo kar nekaj drugih islamistov), saj se je zavedal, da to pomeni konec varnosti za islamiste v Afganistanu. Po napadu se je že pred invazijo ZDA na Afganistan preselil v Iran, od tam pa nato leta 2002 v Irak (Atwan 2006, 197). Marca 2003 se je Zarqawi sporazumel z Al Kaido, da ji bo pomagal pri prihodu njenih mudžahedinov v Irak. Po izbruhu vojne je Zarqawi postal glavni voditelj upornikov v Iraku, vendar tedaj še neodvisno od Al Kaide. Bin Ladnu se je pridružil šele leta 2004 (Atwan 2006, 198).

Maja 2003 se je torej začel upor islamistov proti ZDA, kar so slednje označevale kot upor ostankov Sadamovega režima (Atwan 2006, 201). Upori so se stopnjevali, saj so po vsakem terorističnem napadu ameriški vojaki napadli in uničili domove nedolžnih civilistov (Atwan 2006, 201), kar je seveda sprožalo vse intenzivnejšo spiralo nasilja. Ti napadi so splošno prebivalstvo še bolj odvrčali od Američanov, zaradi česar so islamisti in uporniki dobivali čedalje več finančne in kadrovske podpore ter legitimacijo za nadaljnje napade.

Pred letom 2003 je spoštovanje in ugled Al Kaide ostro upadel, nato pa se je najprej z napadom ZDA na Irak in nato z združitvijo Zarqawija in Al Kaide zopet ostro povzpelo. Al Kaida je v Iraku dobila nov dom. Irak je zato popoln neuspeh za ZDA ter uspeh in zmaga Al Kaide ter ostalih islamističnih skupin. Zaradi tega napada se je drastično povečala priljubljenost Al Kaide in ostalih nasprotnikov ZDA, Irak je postal odličen trening za islamiste ter motivacija in priložnost za povzročitev veliko škode ZDA.

5.3.3 Al Kaida v Saudski Arabiji

Bin Laden in Al Kaida sta precej prisotna v Saudski Arabiji, saj je to seveda izvorni kraj Bin Ladna, izvorni kraj islama in izredno pomembna dežela tudi za Zahod, saj je najbolj z nafto bogata država na svetu (ima kar četrtno znanih zalog nafte celega sveta). Je tudi izvorni kraj vahabizma, ki še danes v državi predstavlja uradno različico islama, seveda pa je Saudska Arabija zelo pomembna za Bin Ladna zaradi njenih dobrih odnosov z ZDA in zaradi domnevne pokvarjenosti, skorumpiranosti saudskega dvora.

Po raziskavah naj bi v Saudski Arabiji Bin Ladna podpiralo kar 95 % vseh izobraženih državljanov (Atwan 2006, 150). Tudi večina Al Kaidinega kadra prihaja iz Saudske Arabije (70 %) (Atwan 2006, 153), saj se strinjajo z obtožbami saudskega dvora, po drugi strani pa je to tudi posledica vahabističnega šolskega sistema, ki učencem privzgoji določeno nagnjenost do agresivnega islamizma. Poleg tega je šolski sistem v tej državi tak, da daje veliko poudarka vahabizmu in ostalim islamističnim temam, malo možnosti pa dopušča za študij ostalih ved, ki so nepovezane z religijo (fizika, kemija, računalništvo, ekonomija ...). Zaradi tega je v Saudski Arabiji veliko mladih z izobrazbo s področja religije oziroma brez izobrazbe, ki bi jim lahko prinesla delo (Atwan 2006, 151). Brezposelnost je v Saudski Arabiji posledično visoka – 25 %, prisotnost radikalnega islamizma pa tudi (Atwan 2006, 151).

Poleg skorumpiranosti in razkošnega življenja saudskega dvora se oblasti v Saudski Arabiji očita prijateljevanje z ZDA, pa tudi nedosledno upoštevanje šeriata – ulama, ki predpisuje zakone, je po očitkih islamistov tako ali tako v službi dvora, podkupljena in ni več spoštovana kot religiozna neodvisna avtoriteta. Zato ima Bin Ladnova kritika situacije v Saudski Arabiji precej privržencev med njenimi državljani.

Militantna aktivnost Bin Ladna v Saudski Arabiji se začne leta 1995, ko pride do terorističnega napada na ameriško vojaško oporišče v Riadu, pri čemer umre sedem ljudi. Pri tem napadu naj bi sodelovala Al Kaida, čeprav nekateri analitiki tega ne sprejemajo brez pomislekov (Atwan 2006, 168).

Junija 1996 Al Kaida zopet napade Saudsko Arabijo – tokrat stavbo Khobar towers, kjer so bili nastanjeni tuji vojaški kadri (Atwan 2006, 169).

Leta 2003 se napadi Al Kaide v Saudski Arabiji zopet pričnejo – 12. maja 2003 se kar devet samomorilskih napadalcev simultano razstrelji in pri tem skupaj ubijejo 35 ljudi, tujih delavcev v Riadu (Atwan 2006, 170). Zvrstijo se še nadaljnji napadi, usmerjeni proti naftni industriji. Posebej veliko jih je bilo leta 2004. Napadi na naftna polja v Saudski Arabiji imajo velike posledice tudi za Zahodno ekonomijo in gospodarstvo, saj drastično vplivajo na naftno produkcijo in s tem na cene nafte. Zaradi tega nekateri avtorji govorijo kar o »ekonomskem džihadu« (Atwan 2006, 174–176). Te pomembnosti naftnih povezav se seveda dobro zavedajo tudi pri Al Kaidi, ki zato te cilje postavlja na vrh prioritete lestvice, ne samo v Saudski Arabiji, ampak tudi v Iraku, kjer pogosto prihaja do terorističnih napadov na naftne cevi. Ekonomski džihad poleg bombardiranja naftne infrastrukture vključuje tudi to, da je zunanjih investicij v te države, ki so pogosto tarča terorističnih napadov, čedalje manj, saj se tuji vlagatelji bojijo vlagati v tako nevarna in nestabilna okolja. Al Kaida je pogosto tudi povsem neposredno izrazila grožnjo Zahodnemu kapitalu, naj ne prihaja v te države.

Čeprav je sedaj Al Kaida predvsem osredotočena na napade na vojsko ZDA v Iraku in Afganistanu ter je od leta 2008 naprej osredotočena tudi na akcije v Pakistanu in torej ne toliko na džihad v Saudski Arabiji, pa mnogi strokovnjaki napovedujejo, da ko bo vojne na teh kritičnih območjih enkrat konec in bodo vsi ti mudžahidi prišli nazaj v Saudsko Arabijo, potem saudskemu dvoru ne kaže nič dobrega (Atwan 2006, 178).

5.3.4 Al Kaida v Evropi

Al Kaida je danes zelo prisotna tudi v Evropi, kjer je razvila kompleksno in razvejano mrežo džihad celic. V Evropi sicer živi danes okrog 32 milijonov muslimanov.

Še posebej v Italiji, v Milanu in Benetkah, je zelo razširjen »džihad turizem« (Atwan 2006, 251), ko v te kraje pod pretvezo turizma pridejo islamisti, ki tam poskušajo rekrutirati mlade muslimane za džihad po svetu ali pa v teh krajih ustanovijo nove teroristične celice. V Evropi se islamski terorizem napaja po eni strani z nasprotovanjem sodelovanju evropskih držav z ZDA v vojni proti Iraku in drugod, po drugi strani pa je morda še večja motivacija za islamske teroriste v Evropi njihova marginalizacija in getoizacija (Atwan 2006, 251), ki je posledica tudi islamofobije.

V Evropi se razvija tudi nova oblika džihada – »kulturni džihad« (Atwan 2006, 251). Primer tega je uboj nizozemskega filmarja Thea Van Gogha ali pa na primer napadi, ki so sledili za muslimane žaljivim objavam Mohameda v danskem časopisu ter konflikti v Franciji in v Nemčiji glede možnosti nošnje hidžaba v javnih šolah.

V Evropi je izrazito prisotna nova oblika Al Kaide, ki ni več centralizirana hierarhična klasična organizacija, ampak diverzificirana in razpršena; obstaja mnogo majhnih avtonomnih celic, ki se na vrhovno vodstvo Al Kaide obračajo in se po njem zgledujejo, od njega prevzemajo motivacijo, legitimacijo, ideologijo ter napotke glede splošno legitimnih tarč. Te celice torej delujejo avtonomno in se tudi ne imenujejo Al Kaida. Vendar ponavadi nekatere vezi in stiki vedno peljejo od teh majhnih celic do vodstva Al Kaide – ali preko treninga, ali preko posvetovanj glede taktike in tehnike, ali pa preko iskanja finančne podpore za napade.

Veliko radikalnih islamistov in mudžahidov se je v Evropi naselilo po koncu afganistanske vojne proti Sovjetski zvezi. Ti mudžahidi se pogosto niso mogli vrniti v svoje domovine, zato pa je bila takrat Evropa odprta za take priseljence. Tako se je v devetdesetih letih 20. stoletja tisoče mudžahidov razpršilo po Zahodni Evropi, še posebej v London jih je odšlo zelo veliko (Atwan 2006, 253–254). Ti ljudje so nato igrali ključno vlogo pri ustanavljanju novih tajnih celic in pri ustvarjanju mednarodne teroristične mreže Al Kaide znotraj Evrope. Aktivni v Evropi sta tudi drugi dve veliki teroristični organizaciji, ki sta tesno povezani z Al Kaido – to sta GSPC iz Alžirije in GICM iz Maroka.

Pomemben dogodek po afganistanskem džihadu je bila tudi vojna v Bosni in Hercegovini, kamor je odšlo mnogo »džihadistov« neposredno iz Afganistana, poleg njih pa je to bila priložnost tudi za druge mudžahide, da se izučijo v boju. Tu je bila zelo dejavna tudi Al Kaida – Zawahiri je osebno vodil Al Kaidine operacije v Bosni in Hercegovini leta 1993, Bin Laden pa je večkrat obiskal tamkajšnje tabore ter leta 1993 celo pridobil bosanski potni list (Atwan 2006, 255). Vojna v Bosni in Hercegovini je bila za islamizem pomembna, saj so se tu spoznali mudžahidi iz Evrope z evropskimi potnimi listi in so tako navezali stike med seboj in z Al Kaido. To je omogočilo kasnejše tesno sodelovanje in razširitev Al Kaide v Evropo. Po koncu vojne so se

mudžahidi zopet, kot po afganistanskem džihadu, razpršili po celotni Evropi. Vsaj dva izmed 19 džihadistov, ki so izvedli napade 11. septembra 2001 v ZDA, sta se borila tudi v Bosni in Hercegovini (Atwan 2006, 256).

V Evropi je, kot rečeno, za prisotnost islamizma pomemben predvsem dejavnik izključenosti muslimanskih manjšin iz družbenega življenja ter njihova marginalizacija in diskriminacija. Zaradi tega so ti muslimani toliko bolj nagnjeni k džihadu in rekrutaciji. Tega se dobro zavedajo tudi pri Al Kaidi, kar se kaže seveda v rekrutaciji evropskih muslimanov za boj v Iraku in drugod, poleg tega pa tudi na primer v vse večjem številu džihadističnih internetnih strani v angleškem jeziku ali v podnaslavljanju Zawahirijevih in Zarqawijevih medijskih sporočil (Atwan 2006, 157).

V Evropi so celice povezane z več kot 30 terorističnimi skupinami, ki so bolj ali manj povezane z Al Kaido (Atwan 2006, 258). Taka celica je tudi *Soldiers of Allah*, ki je nastala 1995 in je marca 2004 izvedla napad v Madridu (Atwan 2006, 258). Vlade so tako v Španiji kot v Italiji že razkrile določene celice z neposrednimi povezavami z Al Kaido (Atwan 2006, 259).

Al Kaidini ljudje, ki so bili posebej povezani z Evropo, so bili Zarqawi, Abu Musa bal-Suri ter Abu Dahdah (Atwan 2006, 261–262) – ustanovitelj *Soldiers of Allah*, ki si deli Al Kaidino ideologijo in njene člane. Abu Dahdah je zelo povezan z Al Kaido in je celo sodeloval pri končnem načrtovanju napada 11. septembra 2001 (Atwan 2006, 262). Za Al Kaido je tudi zbiral finance ter rekrute. Danes je v zaporu, njegova organizacija *Soldiers of Allah* pa je v imenu Al Kaide prevzela odgovornost za napad v Madridu leta 2004.

Evropa in še posebej Velika Britanija in Francija sta legitimni tarči za Al Kaido iz več razlogov: poleg omenjene diskriminacije muslimanov in sodelovanja z ZDA pri njeni zunanji politiki na Bližnjem vzhodu je tu še podpora Izraelu in Balfourska deklaracija ter Sykes-Picotov sporazum iz leta 1916, ki je velik del islamskega sveta razdelil med Francijo in Veliko Britanijo ter predstavlja simbol evropskega kolonializma v islamskem svetu.

Prvi poskus napada Al Kaide v Evropi sega v leto 1991, ko se je v Rimu zgodil poskus umora afganistanskega kralja (Atwan 2006, 264). Prvi izvedeni napad v imenu Al Kaide oziroma s strani organizacije, tesno povezane z Al Kaido, pa se je zgodil leta 1994, ko so člani GIA zajeli letalo Air France in ubili tri talce ter se nameravali zaleteti v Eifflov stolp, vendar so to preprečili francoski vojaški specialisti (Atwan 2006, 265). GIA je bila dejavna tudi kasneje, dejanski napadi Al Kaide v Evropi pa so bili zelo redki do leta 2003. Leta 2003 pa pride do vojne v Iraku in sodelovanja evropskih držav v njej, kar je pomemben faktor motivacije pri napadih Al Kaide v Evropi, ki se odtelej začnejo dogajati. Najprej 16. maja 2003 GICM napade judovski center v Kazablanki in ubije 45 ljudi (Atwan 2006, 267). Al Kaidina celica v Istanbulu pa 15. novembra 2003 napade dve sinagogi in ubije 25 ljudi (Atwan 2006, 267).

Nato se 11. marca 2004 zgodi napad v Madridu: deset bomb, nastavljenih na štiri vlake na madridskih železniških postajah, ubije več kot 200 ljudi, odgovornost pa prevzame Abu Hafs al-Misri Brigade, ki je ena pomembnejših z Al Kaido povezanih celic v Evropi (Atwan 2006, 267). Najverjetneje so načrte pripravili pri Al Kaidinem centralnem vodstvu ali pa so te načrte vsaj odobrili. Ta skupina se je razvila iz Abu Dahdahove *Soldiers of Allah* in je nato privzela ime Al Kaida v Evropi. Ima tudi tesne povezave z GICM, nekoč pa je tesno sodelovala tudi z Zarqawijem. Ta napad je še posebej pomemben, saj kaže, kako učinkovito lahko taki napadi spremenijo politiko države – na volitvah tri dni kasneje je bil namreč poražen predsednik, ki je podpiral špansko intervencijo v Iraku, nasledil pa ga je Jose Luis Rodriguez Zapatero, ki je obljubljal in nato tudi zares umaknil španske vojake iz Iraka (Atwan 2006, 267–270).

Na Nizozemskem pride 2. Novembra 2004 do umora filmarja Thea van Gogha, ki je bil odkrito nastrojen proti islamu in je posnel film *Submission*, ki je bil za nekatere muslimane zelo žaljiv, avtor pa je tudi odkrito podpiral napad ZDA na Irak. Morilec Muhammad Bouyeri je imel tesne povezave z nizozemsko islamistično celico v Hofstadu, ki ima povezave z ostalimi evropskimi celicami ter je tudi povezana z napadi v Kazablanki in Madridu (Atwan 2006, 270–271).

7. julija 2005 pride do velikega terorističnega napada v Londonu, med katerim umre 56 ljudi. Odgovornost prevzame skupina *Secret Organization of Al Qaeda in Europe*. Eden izmed štirih napadalcev, Muhammad Sidiq Khan, naj bi imel že pet let pred tem

napadom tesne stike z višjimi kadri Al Kaide in celo z Zawahirijem osebno. Zawahiri naj bi tudi napisal sporočilo o prevzemu odgovornosti za napad. 21. julija bi se kmalu zgodil nov napad v Londonu, a so ga varnostne službe preprečile, odgovornost pa je prevzela *Abu Hafs al-Misri Brigade* (Atwan 2006, 271–276).

Leta 2005 se zgodi nov val nasilja med muslimani v Evropi, sledeč objavi žaljivega prikaza Mohameda v danskem časopisu 30. septembra 2005. Izbruhnejo mnogi protesti, ki se nadaljujejo še mesece za tem, stopnjujejo se v nasilne napade, kjer umre mnogo ljudi in je požganih več cerkva. Bin Laden aprila 2006 objavi sporočilo, v katerem poziva k uboju novinarja, ki je sporne slike Mohameda objavil, Zawahiri pa je marca 2006 objavil, da je ta dogodek simptomatičen za dogajanje v Evropi, ki da je nastrojena proti muslimanom (Atwan 2006, 276–277).

V Evropi je torej Al Kaida prisotna preko treh kanalov:

1. skupina džihadistov, ki so se borili v Afganistanu ter v Bosni in Hercegovini ter so nato razpršili po celotni Evropi. To so ljudje z veliko izkušnjami, znanja in povezavami z Al Kaido. To so ljudje, ki so zmožni ustvariti učinkovite avtonomne teroristične celice.
2. skupina so marginalizirani mladi muslimani, ki iščejo razrešitev svoje krize identitete in se zaradi tega povezujejo z muslimansko umo,²⁹ zaradi svojega marginaliziranega položaja pa so zelo dovzetni za rekrutacijo in tudi za ustanavljanje novih avtonomnih celic, ki pa skoraj vedno pridejo v stik z vodstvom Al Kaide.
3. skupina pa so džihad turisti, ki prihajajo v Evropo iz Maroka, Alžirije in drugih držav ter tu poskušajo ustvariti nove celice ali rekrutirati džihadiste.

5.3.5 Al Kaida na internetu

Morda je paradoksalno, da islamistična skupina (ki naj bi zavračala vsake inovacije, še posebej, če te prihajajo z Zahoda) podpira uporabo najnovejše tehnologije, kot to počne Al Kaida, vendar so prednosti njene uporabe (predvsem interneta in računalništva)

²⁹ »Uma: skupnost. Po hidžri je uma najprej v skladu s tako imenovano Medinsko ustavo zajemala vse prebivalce Medine (tudi medinske jude in politeiste), vendar je pozneje prerok Mohamed umo organiziral kot skupnost vernikov oziroma muslimansko skupnost. Izraz se navadno uporablja za označevanje prvobitne muslimanske skupnosti« (Šterbenc 2005, 504).

tolikšne, da brez njih ne gre več. To je ugotovil že Azzam, ki je pri svojih mudžahedinih spodbujal uporabo te tehnologije (Atwan 2006, 122). Nekatere vahabistične skupine tega na primer niso dovoljevale (Atwan 2006, 122).

Danes predstavlja internet izredno pomemben element celotnega delovanja Al Kaide. Ima veliko uporabnih funkcij in namenov: služi lahko kot rekrutacijsko orodje, služi za trening rekrutov in njihovo pripravo za džihad s pomočjo navodil, objavljenih na spletu, pomaga pri taktiki in koordinaciji džihada, preko tako imenovanega »cyber-džihada« pa tudi pri sami izvedbi džihada, služi kot necenzuriran kanal za razpečevanje informacij, ideologij, fatev, navodil itd. (glej Atwan 2006, 120–149). Zato nekateri strokovnjaki označujejo Al Kaido kot prvo »web-orientirano« gverila skupino (Atwan 2006, 122).

Pojem »cyber-džihad« je bil prvič uporabljen v sredini devetdesetih let 20. stoletja s strani muslimanskih študentov v ZDA, ki so začeli postavljati islamske internetne strani (Atwan 2006, 127). Prvo »e-džihad« stran so najbrž ustvarili čečenski islamisti leta 1999, prva Al Kaidina internetna stran pa se je pojavila leta 2000. Danes naj bi po mnenju nekaterih strokovnjakov na svetu obstajalo okrog 4.500 internetnih strani, ki tako ali drugače sodelujejo z Al Kaido (Atwan 2006, 127).

E-džihad, elektronski džihad ali cyber-džihad označujejo dejanja, kot so: argumentiranje v prid islamizma na spletnih forumih in klepetalnicah, spodbujanje rekrutiranja mudžahidov, zavračanje obtožb in mnenj, ki nasprotujejo militantnemu islamizmu, predvsem pa tudi uničevanje antiislamističnih, Zahodnih, judovskih, ameriških, izraelskih, moralno neprimernih (pornografskih) in podobnih internetnih strani (Atwan 2006, 123). Tisoče Bin Ladnovih mladih privržencev zato danes študira računalništvo, da bi lahko s tem novim znanjem pomagali islamizmu.

Pomembna motivacija za uporabo e-džihada je, da Zahodna ekonomska infrastruktura temelji na računalniških sistemih, zaradi česar je lahko e-džihad veliko bolj usoden kot konvencionalni teroristični napadi. Z veliko manj denarja in ljudi lahko nekaj zelo spretnih računalničarjev popolnoma uniči Zahodno bančno, borzno, ekonomsko sfero. V prihodnosti lahko torej pričakujemo združitev e-džihada in konvencionalnega džihada, kar bo lahko še posebej uničevalno.

Internet je zelo pomemben tudi zaradi možnosti necenzuriranega sporočanja množicam ljudi po vsem svetu. V Iraku se skoraj noben napad Al Kaide ne zgodi, ne da bi bil posnet in nato posredovan preko interneta (Atwan 2006, 124). Zato za terorizem danes še bolj velja, da je dejanje učinkovito toliko, kolikor pozornosti dobi, iz tega pa sledi, da je teroristično dejanje vredno toliko, kolikor je vredno na internetu.

Internet se lahko uporablja tudi za sporočanje in komunikacijo skrivnih sporočil med teroristi.

Pri tem gre med teroristi in agenti državnih služb za igro, kjer teroristi poskušajo na vedno nove in boljše načine skriti te svoje komunikacije, agenti pa poskušajo te načine vedno znova razkriti. Danes uporabljajo teroristi več tehnik za prikrievanje sporočil, namenjenih drugim teroristom: kriptografija – zakodirano sporočilo s posebnim ključem; steganografija – sporočilo, zakodirano v sliko, zvok ... (pogosto uporabljajo pornografske strani in slike); uporaba javnih lokalov, kjer je prost dostop do interneta; uporaba istega elektronskega poštnega računa med več sodelujočimi militantneži, pri čemer en drugemu pošiljajo sporočila z uporabo osnutkov, ne da bi sporočila dejansko kam pošiljali (ker sporočilo nikamor ne potuje, ga je skoraj nemogoče izslediti); uporabljajo tudi za enkratno uporabo ustvarjene internetne strani ali pa elektronske poštne naslove; »ugrabljanje« drugih strani za svoje namene; uporaba programske opreme za spreminjanje IP-naslovov itd. (Atwan 2006, 125–140).

Ponavadi vsebujejo e-džihad strani vsebine za pripravo bodočega mučenika in poezijo, ki slavi džihad in mučeništvo. Te strani opisujejo mudžahide v dobri luči, dajejo navodila za izdelavo eksplozivnih sredstev, navodila glede vojaških tehnik ter pojasnjujejo militantno islamistično ideologijo, objavljajo fatve, omogočajo odgovore na vprašanja, rekrutirajo mudžahide in ponujajo splošne napotke (katere poti naj mudžahid ubere v Iraku, katere mošeje so jim naklonjene itd.) (Atwan 2006, 128–129). Vsekakor je torej internet izredno pomembno orodje današnjega džihada.

5.4 Politika in religija

Preden poskusimo odgovoriti na vprašanje, ali Al Kaidina ideologija res pritrjuje tezi, da lahko monoteistično mišljenje vodi v naklonjenost do nasilja, si pogledajmo še neko drugo vprašanje.

V literaturi o religioznem nasilju oziroma primerneje: o nasilju, povezanem z religijo, obstajata dve poziciji, ki jih sprejemajo različni avtorji in različne teorije. Gre za vprašanje, kakšno vlogo pri tako imenovanem religioznem nasilju igra religija. Ali je religija resnični vzrok nasilja – nasilje neposredno izvira iz določenih religioznih prepričanj (kot na primer med drugimi trdi Nelson - Pallmeyer (2003); Mcternan 2003) ali pa je potrebno resnične vzroke nasilja iskati izven religije in je religija zgolj krinka, legitimacija, sredstvo v rokah ekstremistov, politikov (glej Smrke 2002 in Smrke v Simoniti in Peršin 2008). Oziroma kot sprašuje Juergensmeyer: Ali je religija problem ali žrtev? (Juergensmeyer 2004). To je kompleksno vprašanje in odgovor nanj je od primera do primera drugačen. Včasih je skoraj nemogoče sploh ugotoviti, kateri so resnični razlogi za določena dejanja, vedno pa je neprimerno prehitro okriviti religijo ali pa jo po drugi strani prehitro izključiti iz slike (Mandaville 2007, 19).

Vsekakor je ideologija Al Kaide prežeta s političnimi elementi in vsekakor bi se lahko z Bin Ladnom in Zawahirijem glede njunih političnih pozicij pogosto lahko strinjal tudi sekularizirani Zahodni liberalni intelektualec. Bin Laden tako na primer kritizira prisotnost ameriške vojske na tleh Saudske Arabije (Bin Laden v Ibrahim 2007, 11), ameriško vojno proti Iraku (Bin Laden v Ibrahim, 12), ameriško brezpogojno podporo Izraela, zatiranje muslimanov v Palestini in izraelsko politiko do Palestine, (Bin Laden v Ibrahim, 193), kritizira izraelske napade na Libanon (Bin Laden v Ibrahim 2007, 199), kritizira skorumpiranost in avtoritarnost voditeljev muslimanskih držav ter podporo ZDA tem voditeljem (Bin Laden v Ibrahim, 199), kritizira izkoriščanje muslimanskih držav s strani naftnih korporacij in Zahodnih držav, kritizira okoljsko politiko ZDA, agresivno zunanjo politiko ZDA, kritizira uporabo nuklearnega orožja v drugi svetovni vojni, uboje civilistov s strani ameriške vojske v vojni proti terorju, kritizira dogajanje v oporišču v Guantanamo ter v zaporu v Abu Ghraibu in na sploh dvojne moralne standarde ZDA.

To so torej točke, ki niso zelo bistveno povezane z religioznimi prepričanji oziroma ki bi jih lahko, kot rečeno, podprl tudi popolnoma ateistični Zahodni intelektualec. Tovrstni argumenti in razmišljanja predstavljajo precejšen del Bin Ladinovih in Zawahirijevih esejev in motivacije za Al Kaidine teroristične napade. Nedvomno je nasilje Al Kaide torej motivirano tudi s političnimi, nereligioznimi problemi. Vendar je to le ena stran zgodbe. Po drugi strani vsebuje ideologija Al Kaide tudi popolnoma religiozni diskurz – nasilje legitimira iz popolnoma religioznih prepričanj, pogosto s pomočjo citatov iz Korana ali s pomočjo hadisov.³⁰ Ta plat je predmet našega preučevanja v tej nalogi.

Poleg tega pa velja tudi, da so nekateri elementi, ki jih Bin Laden in Zawahiri omenjata kot vzroke za militantnost in so na videz sekularnega političnega značaja, v resnici globoko religiozni vzroki. Tako izhaja na primer zavračanje Zahodnega materializma, kapitalizma in množične potrošnje iz prepričanja, da je tak način življenja v bistvu oblika idolatrije – materializem kot novo Zahodno božanstvo (idejo je, kot smo spoznali prej, zapisal že Qutb, glej tudi v nadaljevanju) (Mandaville 2007, 99).

Vsekakor pa se je potrebno zavedati, da sta politika in religija v islamu že od nekdaj tesno prepredeni in da danes posebej islamisti ne ločijo med tema dvema sferama.³¹ Vse to izhaja iz monoteističnega prepričanja islama oziroma iz tavhida, po katerem je Bog edina suverena avtoriteta v vesolju. Zaradi tega je vsa oblast na Zemlji njegova in tako samo bistvo politike – izvajanje oblasti – preide pod religiozno območje (Mandaville 2007, 12). Zato so tudi trditve nekaterih avtorjev, ki poskušajo biti apologetični do religije in do islama ter trdijo, da islamski skrajneži izrabljajo islam v politične namene, morda malce preveč poenostavljene. Zahodna paradigma delitve oblasti – cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega – je v islamu problematična in radikalni islamisti zagovarjajo popolnoma nasprotno paradigmo: kar je Cesarjevo, je Božje; pustiti Cesarju, pomeni vzeti Bogu (Bergesen 2008, 18). Popolnoma nasprotni pojmovanji razmerja med politiko in religijo, med sekularizirano Zahodno Evropo in islamisti lepo

³⁰ »Hadis: pri sunitih poročilo o izrekih, dejanjih in tihih odobritvah preroka. Pri šiitih v prvi vrsti poročilo o izrekih in dejanjih šiitskih imamov, sprejeta pa so zgolj tista poročila o ravnanju preroka, ki jih izražajo oziroma prenašajo šiitski imami« (Šterbenc 2005, 481).

³¹ Ideja je izražena v pogosto uporabljeni frazi: »al-islam din wa dawla« – »Islam je religija in država« (Mandaville 2007, 12). Vprašanje razmerja med politiko in islamom je sicer izredno kompleksno in nanj različni islamski avtorji in različne šole odgovarjajo popolnoma drugače in tudi diametralno nasprotujoče. Ta problem ne pade v sklop pričujoče naloge (glej Mandaville 2007), rad bi zgolj opozoril na neprimerno poenostavljanje tega razmerja v smislu, da je nasilje islamistov politično in ne religiozno.

povzema Bergesen (2008, 19): »Združevanje tistega, kar bi moralo biti ločeno, pomeni iz religije ustvarjati politično religijo; ločevanje tistega, kar bi moralo biti združeno, pa pomeni iz monoteistične religije ustvarjati heretični politeizem.« Politika je del islama in je islamu podrejena, zato nikakor ne gre za to, da bi militantneži ugrabili islam v korist političnih interesov. V resnici je stvar ravno obratna: »Stremljenje skozi boj ne pomeni, da je religija sredstvo politike, ampak da je politika sredstvo religije« (Bergesen 2008, 27). Enako mnenje podaja tudi Mandaville (2007, 10) v svoji analizi političnega islama, ko opozarja, da je ločenost politike in religije samoumevna le iz pristranskega Zahodnega pojmovanja.

To vprašanje odraža bolj splošno pozicijo Zahodnih intelektualcev, ko gre za vprašanje vpliva religije v družbi. Gre za vprašanje, ali morebiti Zahodni intelektualci zaradi svoje tradicije sekulariziranosti včasih religiji nepravilno prepisujejo manjši pomen, kot ga ta v resnici morda ima. Sledeč Marxovi interpretaciji, da je bistvo družbene dinamike boj med kapitalom in delom ter da je baza družbe ekonomija, iz katere izhaja vse ostalo, in je religija le krinka vsega, kar se dogaja, se je tudi za razlago križarskih vojn na Zahodu pojavila vrsta teorij, ki so trdile, da so bile te vojne politično-ekonomsko in ne religiozno motivirane, religija pa naj bi v njih igrala zgolj vlogo legitimacije. V podobnem duhu Zahodna misel danes interpretira dogajanje v Iraku in na sploh na Bližnjem vzhodu.

Islamizem je k stvarjem vedno pristopal z druge perspektive. V križarskih vojnah je šlo za popolnoma isto stvar, kot gre danes v primeru posredovanja ZDA v Iraku in Afganistanu. Gre za boj med verniki in neverniki. Religija je ključnega pomena, ekonomija stoji v ozadju. Trditev, da gre pri militantnem islamu za politično motivirano nasilje, ki je zgolj legitimizirano z religioznim diskurzom, morda izvira iz nagnjenosti k podcenjevanju vpliva religije v sodobnem svetu. Čeprav je sodobna sociologija religije že zavrnila sekularizacijsko tezo in potrdila, da se vpliv religije v svetu nikakor ne manjša iz leta v leto (za potrditev tega nam seveda niti ni potrebno poglobljeno teoretično sociološko znanje, dovolj je že, da spremljamo dogajanje po celem svetu), pa je staro miselnost včasih težko spremeniti. Premalo je tako odkritih strokovnjakov, kot je Berger, ki je bil eden glavnih zagovornikov teorije sekularizacije, nato pa je svoje stališče spremenil in zapisal:

Moja poanta je, da je predpostavka, da živimo v sekulariziranem svetu, napačna. Današnji svet je, razen nekaterih izjem /.../ tako divje religiozen, kot je bil vedno in na nekaterih območjih celo še bolj. To pomeni, da je celotni opus literature zgodovinarjev in družboslovcev, ki se v grobem imenuje 'teorija sekularizacije', v svojem bistvu zgrešen (Berger v Berger 1999, 2).

5.5 Osama Bin Laden

V prvem delu naloge predstavljeno teorijo lahko poenostavimo in povzamemo tako: vera v samo enega boga in zanikanje ostalih bogov lahko vodi v razmejevanje med verniki in neverniki, pri čemer lahko to vodi v netolerantnost, antipatijo in celo agresivnost ter nasilnost do nevernikov. Monoteistična ekskluzivnost preko Mojzesove diferenciacije lahko vodi v agresivnost pripadnikov ene veroizpovedi do vseh ostalih. Oglejmo si sedaj, kako se kaže teorija monoteistične ekskluzivnosti v ideologiji Al Kaide.

Ideologijo Al Kaide najbolj neposredno predstavljajo eseji, sporočila in fatve Al Kaidinega vodje – Osama Bin Ladna ter njegovega najtesnejšega sodelavca in ideologa, Aymana Al-Zawahirija. Zato se bomo pri preučevanju te ideologije zanesli na njune tekste.

5.5.1 Življenje

Osama Bin Laden je bil rojen leta 1957 v Riadu. Njegov oče je bil Muhammad Awad Bin Laden, ki je prišel v Saudsko Arabijo iz Jemna in je tu postal največji gradbenik v arabskem svetu. Tesno se je povezal s saudskim dvorom in jim v nekaj kriznih letih pomagal financirati javne uslužbence. Oblast mu je bila za to uslugo zelo hvaležna in mu je zato odtlej zaupala vse največje gradbene projekte v državi. Bin Ladnov oče je umrl v letalski nesreči, ko je bil Bin Laden star deset let. Njegova mati, Aliyah Ghanem, prihaja iz Sirije.

Bin Laden je študiral ekonomijo in poslovno administracijo na univerzi Abdul-Aziz (Atwan 2006, 42). Predajal pa se je tudi islamskim študijem in je prišel že v študijskih letih v stik z Muhammadom Qutbom in Abdulahom Azzamom, ki sta nanj močno

vplivala (Atwan 2006, 42–43). Azzam je postal Bin Ladinov prvi mentor, s katerim je razpravljala o sovjetski okupaciji Afganistana, kasneje pa sta sodelovala v afganistanskem boju zoper Sovjetsko zvezo.

Leta 1982 je odšel v Afganistan, kamor je odpeljal tudi veliko svoje gradbene mehanizacije, s katero je pomagal graditi tamkajšnje tabore za mudžahedine (Atwan 2006, 43). Bil je tudi zelo pomemben zbiratelj financ za džihad in rekruter mudžahedinov. Leta 1986 ustanovi Bin Laden svoje prve tabore za trening mudžahedinov, leta 1988 pa ustanovi Al Kaido, katere prvotni namen je bil zbrati in posredovati informacije o padlih mudžahedinih njihovim družinam (Atwan 2006, 44). Po koncu afganistanske vojne se je Bin Laden vrnil v Saudsko Arabijo.

Bin Laden pride v spor s saudskim dvorom kmalu po njegovi vrnitvi leta 1990, ko Irak napade Kuvajt. Bin Laden poskuša pridobiti podporo Saudske Arabije, da bi s svojimi mudžahedini zaščitil državo in Kuvajt, vendar se saudski dvor ne odloči za njegovo podporo, ampak se obrne na ZDA (Atwan 2006, 45–46), ki so s tem trenutkom prišle na ozemlje Saudske Arabije in tam ostale tudi po koncu vojne. Za Bin Ladena je bil to velik šok: na ozemljih Meke in Medine so bili sedaj neverniki, katerim je Saudska Arabija bolj zaupala kot njemu. Bin Laden se je zato odločil, da je čas, da se začne boriti proti ZDA, ki so po njegovem mnenju okupirale Saudsko Arabijo, in se leta 1991 preseli v Sudan.

V Sudanu je ogromno svojega denarja in svoje opreme namenil izgradnji javne infrastrukture, kot na primer: letališče, avtocesta in različni kmetijski projekti (Atwan 2006, 47). V Sudanu je spoznal tudi s Hasana Al-Turabija – islamističnega voditelja v tej državi. Iz Sudana Bin Laden izvede prve napade Al Kaide, ki se zgodijo leta 1992 in 1993: najprej bombardira vojake ZDA v Jemnu in jih nato napade v Somaliji. Zaradi mednarodnega pritiska, predvsem s strani Saudske Arabije, Egipta in ZDA, postane Bin Ladinovo bivanje v Sudanu nezaželeno (Atwan 2006, 49). V tem času začne Bin Laden sodelovati z Zawahirijem, ki je nanj zelo močno vplival in je danes njegova desna roka pri upravljanju z Al Kaido. Skupaj sta osnovala idejo globalnega džihada in težnjo napasti ZDA, kjer koli je to mogoče, ne samo na domačih tleh.

Bin Laden zaradi političnih pritiskov zapusti Sudan leta 1996, od koder se vrne v Afganistan, kjer so tedaj na vzponu talibani. Poveže se z vodjo talibanov, Mulo Omarjem, Bin Ladnovi privrženci pa se začnejo boriti skupaj s talibani. Leta 1998 sledijo zelo pomembni napadi Bin Ladna – tokrat pod imenom nove *World Islamic Front*, ustanovljene 1998 s strani Bin Ladna in Zawahirija. Napadeta ameriški ambasadi v Nairobiju in Dar-es-salamu (Kenija in Tanzanija). Po teh napadih ZDA obstreljujejo Bin Ladnove tabore v Afganistanu, nato pa se Bin Laden obveže, da bo sledil spektakularen napad na ZDA, kar se zgodi tri leta kasneje – 11. septembra 2001.

Bin Laden naj bi bil neustrašen vojak, ki se ni bal smrti in naj bi bil vsaj štiridesetkrat pod težkim obstreljevanjem (Atwan 2006, 56–57); večkrat je bil tudi ranjen v boju ter enkrat skoraj ubit s smrtonosnim plinom (Atwan 2006, 57). Navkljub precejšnjemu bogastvu je precej skromen, ne živi razkošno, ampak skoraj asketsko (Atwan 2006, 59). Kot razlog za tak življenjski stil Bin Laden navaja, da se s tem skuša približati stilu življenja Mohameda in njegovih sopotnikov, navaja pa tudi, da nekatere vojne organizacije niso uspešne prav zaradi ekstravagantnega vodstva ter zaradi tega, ker vojaki niso pripravljene potrpeti v težkih razmerah (Atwan 2006, 60). Bin Laden ima pet žena, 11 sinov in 13 hčera. Vse svoje sinove, hčere in žene je tudi poučil o rokovanju z orožjem (Atwan 2006, 61).

5.5.2 Ideologija

Eseji in sporočila Bin Ladna ter Zawahirija so prežeti z dokazi v prid Assmanovi teoriji. Oba avtorja poudarjata, da je vera v zgolj enega boga oziroma doktrina tavhida (glej poglavje o vahabizmu) ključni temelj islama. Tavhid je islamska doktrina, ki je najbolj enostavno izražena v islamski veroizpovedi, v šahadi, ki je glavna izmed petih stebrov islama in se glasi: »Ni boga razen Alaha in Mohamed je njegov prerok«. Tavhid torej izraža monoteističnost s tem, da zanika obstoj katerega koli drugega boga, razen Alaha. Vendar je tavhid več kot samo zanikanje obstoja drugih bogov. Tavhid pravi, da je Alah, ne samo eden in edini, ampak tudi edinstven. Če torej pripisujemo kateremu koli predmetu ali bitju lastnosti, ki so zgolj božje, to pomeni, da kršimo doktrino tavhida, saj nebožjemu pripisujemo božje lastnosti in s tem božje enačimo z nebožjim. S tem torej na nek način kršimo monoteizem. Ker pa je tavhid poglavitna značilnost islama, je

kršenje tavhida (širk) največji možni greh. Pri tem pa je pomembno opozoriti, da širk danes militantnim islamistom ne predstavlja več zgolj drugih monoteističnih religij in politeizmov. Sodobni idoli čaščenja lahko privzamejo mnoge druge oblike:

/.../ religija širka kot čaščenje jaza, v vseh njegovih kompleksnih oblikah, ki se manifestirajo v čaščenju 'sistema, emocij, misli, lastnine' kot tudi v 'kulturnem kolonializmu, religioznih prevarah, razrednem izkoriščanju, množičnih medijih'. Religija širka lahko privzame obliko 'birokracije, tehnokracije, šovinizma, nacionalizma, rasizma ali seksizma; Nacističnega egoizma /.../ ali militantne ljubezni do izsiljevanja. Včasih je to čaščenje užitka /.../ subjektivnega idealizma ali objektivnega materializma'. To so idoli novega multiteizma /.../. Širk je čaščenje prepričanja, ki povečuje osebo, sistem, skupino ljudi ali narod nad vse drugo za ceno integritete tega drugega (Davary v Hoffmann 2006, 125).³²

Al Kaidino nasprotovanje modernizaciji, kapitalizmu, potrošništvu, demokraciji, Zahodnemu individualizmu, sekularizmu ipd. v svojem bistvu torej izvira iz popolnoma religioznih motivov.

Poleg tega, da Al Kaidina ideologija poudarja pomembnost tavhida oziroma monoteizma v islamu, pa spoštuje tudi posledice tega monoteističnega mišljenja, ki se kažejo v Mojzesovi diferenciaciji oziroma v razmejitvi, razločitvi med verniki in neverniki. Tudi zadnja stopnja teze, po kateri iz monoteizma sledi razmejitev, slednji pa agresija, je zelo prisotna v tekstih najpomembnejših mož Al Kaide, ki pogosto pozivata k nasilju in džihadu zoper nevernike.

Bin Laden v svojem eseju *Zmerni islam je klečeplazenje pred Zahodom*³³ trdi, da je tako imenovani »zmerni islam« (v nasprotju z radikalnim, ekstremističnim, militantnim islamom, islamizmom), ki poudarja medkulturni dialog ter tolerantnost do vseh veroizpovedi, ki poizkuša izboljšati odnose med Zahodom in islamskim svetom, ki zavrača militantnost ter spodbuja strpnost, nasprotje »resničnega islama«. Zmerni islam

³² Davary tako sklepa, da je v resnici zavezanost širku in ne zavezanost tavidu tista, ki povzroča nagnjenost do nasilja. Zavračanje tavidu pomeni zavezanost sužnjosti tisoč ostalim silam. Primer tega je nasilje in zatiranje v imenu kapitalizma in potrošništva danes – to je religija, ki je resnično indiferentna do človeškega življenja (Davary v Hoffmann 2006).

³³ »Moderate Islam Is a Prostration to the West« (v Ibrahim 2007).

zavrača vse ideje islama, ki jih Zahod ne sprejema in so ravno ključne prvine resničnega islama, ter po drugi strani poudarja elemente v islamu, ki so skupni elementom krščanstva ter Zahodnih ideologij, vendar so v resnici marginalnega pomena v resničnem islamu. Kar je ključnega v islamu po mnenju Bin Ladna, je:

Saj je deklaracija popolnoma sprevržena, ko gre za nauke naše religije: vera v enega Boga, v vse preroke in posnemanje Mohameda; spoštovanje doktrine Zvestobe in Sovražnosti [opisane spodaj]; zavračanje suženjstva ostalemu, razen Alahu samemu ter zavračanje vsakršne idolatrije in napačnega čaščenja; ter [doktrina napadalnega] džihada v imenu Alaha. Resnično, bistvo naših problemov z Zahodom se vrti okrog teh principov (Bin Laden v Ibrahim 2007, 30).

Bin Laden daje torej velik poudarek monoteizmu oziroma tavhidu in že sam ugotavlja, da je ravno to srčika spora med Zahodom in islamizmom. Zmerni islam, ki podcenjuje te koncepte, je »religija, slečena njene realnosti« (Bin Laden v Ibrahim, 53). Naslednji korak, ko spoštovanje monoteizma vodi v izključevalnost ter razmejitve med verniki in neverniki, je jasno viden na tem mestu:

Muslimani in še posebej izobraženi izmed njih bi morali v svetu širiti šeriatsko pravo – to in nič drugega. Ne zakonov pod »okriljem pravičnosti, moralnosti in pravic«, kot to razumejo množice. Ne, Islamsko šeriatsko pravo je osnova. In najpomembnejša stvar v islamu je tavid Alaha vzvišenega, najvišjega. In kdor koli odprto in jasno zavrača te temelje, ga izročamo nevernikom (Bin Laden v Ibrahim 2007, 33).

Zarisana je torej jasna meja med verniki – tistimi, ki spoštujejo tavid in islamsko šeriatsko pravo, in neverniki – tistimi, ki ne verujejo v Alaha, ter tudi tistimi, ki so po konvencionalnem mnenju muslimani in verujejo v Alaha, a po Bin Ladnovem mnenju podcenjujejo pomembnost tavhida in šeriata ter raje poudarjajo druge razsežnosti islama.

Čeprav Bin Laden ve, od kod izhaja konflikt med njim in njegovimi nasprotniki, se v zameno za sobivanje in koeksistenco z neverniki ni pripravil odreči spoštovanju

tavhida. Raje se zaveže boju proti nevernikom. Zanj tudi ni vmesne poti: spoštovanje tavhida, a mir z neverniki, saj je zanj takšna ideja paradoks: »Saj je v resnici del naše religije naloga, da svoja prepričanja vsilimo drugim. /.../ na nas je, da z močjo meča prisilimo ljudi, da sprejmejo naša prepričanja, običaje in situacije /.../« (Bin Laden v Ibrahim 2007, 51). Musliman ima torej le dve možnosti: ali trdno sledi islamu in se s tem zaveže k boju zoper nevernike ali pa se odreče islamu in se tako pridruži sovražnikom islama – ateisti, kristjani, judje, politeisti itd. Razmejitev je jasno začrtana – človekova pripadnost eni ali drugi skupini je njegova najpomembnejša lastnost, ki odloča tudi o tem, ali ima človek pravico živeti ali ne. »Musliman je, tudi če je suženj, milijonkrat superiornější nevernemu gospodarju« (Bin Laden v Ibrahim 2007, 38).

Vsaka interpretacija islama, ki zavrača džihad proti nevernikom, je nasprotna islamu samemu: »Oni prikazujejo našo religijo v nepopolni luči, kar izničuje samo religijo – še posebej z ukinjanjem zavračanja nevernikov in objektov njihovega čaščenja pa tudi z zavračanjem džihada v imenu Alaha« (Bin Laden v Ibrahim 2007, 36). Razmejitev med verniki in neverniki je za takšne militantne islamiste, kot je Bin Laden, torej ključnega pomena in vsak poskus zabrisovanja te meje strogo obsojajo, kot obsojajo vsako trditev, ki vsem ljudem na svetu pridrži enako neodtujljivo pravico do življenja. Po njihovem mnenju imajo to pravico zgolj pravi verniki, ne pa tudi vsi ostali: »Velika zmota je predpostavljati, da religija spoštuje [vse] človeštvo. /.../ Religija ne more nikoli spoštovati Zahodnega človeka, ki zavrača Alaha Vsemogočnega!« (Bin Laden v Ibrahim 2007, 40).

Na podoben način Bin Laden zavrača dialog s kristjani: »Kot prvo, [kristjani] izkrivljajo naravo Odrešenika ter zavračajo Mohameda. Zaradi tega ne prakticirajo prave religije. Niti se ne držijo svoje religije niti niso zadovoljni z Mohamedovo religijo. Zaradi česa naj jih torej hvalimo in kako naj torej z njimi dosežemo sporazum?« (Bin Laden v Ibrahim 2007, 34). Na podlagi te razmejitve Bin Laden zavrača tudi jude, celotni sekularni, nemoralni Zahod in še posebej ZDA.

Razmejevanje med verniki in neverniki je pri Bin Ladnu ključna lastnost islama: »In Zahodno razumevanje islama kot religije džihada in sovražnosti proti religijam nevernikov in proti nevernikom samim je točno in resnično razumevanje« (Bin Laden v Ibrahim 2007, 52). Zahod ima po Bin Ladnovem mnenju pravo predstavo o resničnem

islam, ki je sovražen nevernikom. Muslimani so tisti, ki te narave nočejo sprejeti in dojeti v vseh njenih razsežnostih in posledicah:

/.../ Zahod razume religijo in temelje njene ekskluzivne veroizpovedi bolj kot muslimanski laiki. Oni mislijo, da ima Zahod tako mišljenje o nas zaradi njihovega pomanjkanja razumevanja islama, njegovih principov in zakonov. V resnici Zahod z islamom ni ravnal tako grozno, vse dokler ni prvič razumel resnice islama, njenega bistva in duše. In Zahod ima znanje o vseh religijah, ampak se ne bi nikoli spopadel s katero koli izmed njih, niti ne bi preganjal njihovih ljudi. Vendar je nagnjen k temu, da bi muslimane zdrobil v prah, vse odkar je spoznal njihovo dejavnost [napadalnega džihada] (Bin Laden v Ibrahim 2007, 55).

Ideja monoteizma tu torej rezultira v razmejevanju na vernike in nevernike, in ta razmejitev na koncu vodi v legitimizacijo in zapovedovanje nasilja nad neverniki, pri kateri se Osama Bin Laden zanaša na verze iz Korana: 9: 123, 9: 73, 60: 4 ... Bin Laden tako pravi:

Obstaja sovražnost, silovita sovražnost in notranja mržnja iz dna srca. In ta silovita sovražnost – to je, boj – preneha zgolj, če se nevernik podredi avtoriteti islama, če je njegovo kri prepovedano preliti [v primeru, da ima nevernik status dhimmija – zaščitene nemuslimanske skupnosti], ali če so muslimani v tistem trenutku šibki in nezmožni po svetu širiti šeriatsko pravo. Ampak če sovražstvo kadar koli izgine iz srca, je to veliko odpadništvo od vere: kdor stori kaj takega, bo pred Alahom brez izgovora. /.../ Takšen je torej temelj razmerja med nevernikom in muslimanom. Boj, mržnja, sovražstvo – od muslimana do nevernika – to je temelj naše religije (Bin Laden v Ibrahim 2007, 43).

V tekstu Bin Ladna se torej jasno izraža ideja, kako lahko monoteizem preko ekskluzivnosti vodi do razmejevanja med verniki in neverniki oziroma heretiki ter nato, kako lahko ta Mojzesova diferenciacija med pravo in napačno religijo, med Resnico in lažjo, vodi do nasilja.

5.6 Ayman al-Zawahiri

5.6.1 Življenje

To poglavje govori o Aymanu al-Zawahiriju, ki je bil rojen leta 1951 v Egiptu. Njegov oče je bil Mohammed Rabie al-Zawahiri, mati pa Umayma al-Zawahiri (Wright 2006, 39). Njegova celotna družina in predniki so izobraženi, večinoma doktorji medicine, farmacevti ali kemiki, po materini strani pa tudi politiki, med njimi je celo nekdanji rektor univerze al-Azhar, predsednik te univerze, ustanovitelj univerze King Saud v Riadu, egiptovski ambasador itd. (Wright 2006, 39–40). Obe družini sta tudi religiozni, a ne nadpovprečno pobožni. Ayman ima sestro dvojčico, oba pa sta bila vedno odlična učenca (Wright 2006, 40). Zawahiri je, zanimivo, v mladostniških letih in v šoli vedno nasprotoval nasilju (Wright 2006, 42), po izobrazbi pa je kirurg.

Ko je bil Sayyid Qutb leta 1966 usmrčen, je bil Zawahiri star komaj 15 let, a ga je ta dogodek tako prevzel, da je takoj po tem ustanovil svojo teroristično skupino, katere cilj je bil odstranitev vlade in ustanovitev islamistične države – vse to pri 15 letih (Wright 2006, 44). Med drugimi pomembnimi dogodki, ki so bistveno vplivali na Zawahirijevo osebnost in njegova prepričanja, velja omeniti še šestdnevno vojno leta 1967, ki je spodbudila porast islamizma, saj so ta poraz islamisti razlagali v smislu, da je muslimane Bog zapustil zato, ker so oni zapustili resnični islam – če se hočejo vrniti v čase muslimanske slave, se morajo vrniti k originalnemu islamu.

Zawahirijeva skupina je imela leta 1974 okrog 40 članov (Wright 2006, 47), leta 1975 pa se združi še s štirimi podobnimi skupinami v skupino *Jamaat al-jihad – Jihad Group*, ki se ni strinjala z Muslimanskim bratstvom v tem, da svojih ciljev niso hoteli doseči po legalni politični poti, ampak z nasilnim prevzemom oblasti v državi (Wright 2006, 50). Niso bili pripravljeni sprejemati kompromisov, kot so to počeli pri Bratstvu.

Zawahiri je diplomiral leta 1974 in postal kirurg v vojski. Leta 1978 se poroči z zelo pobožno žensko, ki se je strinjala z njegovimi islamističnimi načeli – Azzo Nowair.

Zawahiri prvič odide v Afganistan leta 1980 po službeni dolžnosti: zdraviti afganistanske begunce in mudžahide (Wright 2006, 52). Leta 1979 pride v Iranu do islamistične revolucije, pri čemer Zawahiri in *Jamaat* podpirajo vodjo revolucionarnega upora Khomeinija, četudi je ta šiit. Nato pa egiptovski predsednik Anwar Sadat podpiše mirovni sporazum z Izraelom in uveljavi nove liberalnejše zakone, naklonjene pravicam žensk do ločitve, ter na univerzah prepove niqab, žensko obrazno pokrivalo (Wright 2006, 57). Zaradi teh sprememb je Sadat med islamisti označen za heretika, prirejene so množične demonstracije itd. Sadat prepove vsa religiozna študentska gibanja in zaseže njihovo lastnino (Wright 2006, 57). Nazadnje Sadat zahteva ločitev politike in religije ter tako postane glavni sovražnik egiptovskih islamistov – predsednik, ki so mu bili islamisti še manj naklonjeni kot njegovemu predhodniku, Gamalu Abdelu Nasserju.

Zawahirijeva skupina začne kopičiti orožje in se pripravljati na odstranitev oblasti, vendar ta načrt prepreči policija. Ko Sadat vidi, kako nevarni so islamisti in kako nastrojeni so proti njemu, začne preiskovati in preganjati večino pomembnih islamistov ter nasprotnikov njegove oblasti (Wright 2006, 58). Aretirana je tudi večina pripadnikov *Jammata*, vendar ne Zawahiri. Prav tako tudi ne njihov član Khaled Islambouli, ki kasneje oktobra 1981 napravi atentat na Sadata.

Po atentatu pride na oblast Hosni Mubarak in začne preganjati vse, ki bi bili lahko vpleteni v Sadatov umor. Preganjan je tudi Zawahiri, ki v zaporu doživi huda trpinčenja in ponižanja (Wright 2006, 60). Prav tako so mučeni tudi ostali islamisti – in ravno iz tega se, tako kot leta 1966 v primeru Sayyida Qutba, rodi najhujše nasprotovanje oblasti, želja po maščevanju in radikalizacija islamistov, ki vidijo v oblasti najhujšega nasprotnika. Travmatične izkušnje v zaporu spremenijo Zawahirija v nasilnega ekstremista (Wright 2006, 61). Na koncu so Islambouli in štirje njegovi pomočniki pri atentatu obešeni, veliko ostalih islamistov pa je zaprtih in mučenih. Samo sojenje islamistom se je vleklo tri leta, med tem časom pa so se v zaporih družili vsi pomembni islamisti v Egiptu. Tako sta se spoznala tudi Zawahiri in šejk Omar Abdul Rahman, ki je bil voditelj skupine *Islamic Group* (Wright 2006, 65–67). Zawahiri je izpuščen 1984, popolnoma radikaliziran in z veliko željo po maščevanju. S svojo teroristično skupino ne uspe izpeljati veliko odmevnih akcij, pa tudi finančno stanje njegove organizacije se vse bolj slabša. Zaradi tega začne v zgodnjih devetdesetih letih sodelovati z Bin Ladmom, vendar se mu uradno še ne pridruži pri Al Kaidi. To se zgodi šele z napadom

na ambasadi v Keniji in Tanzaniji leta 1998. Od takrat naprej je Zawahiri Bin Ladnova desna roka in najpomembnejši ideolog Al Kaide.

5.6.2 Ideologija

V prej analiziranem Bin Ladnovem tekstu smo prepoznali vse tri faze »zorenja« monoteističnega nasilja: poudarjanje monoteistične ideje (tavhida v primeru islama), razločevanje med verniki in neverniki (konstrukcija Mojzesove diferenciacije z besedami Jana Assmanna) ter na koncu upravičevanje in zapovedovanje dejanskega nasilja oziroma agresije nad neverniki. Sledeča analiza Zawahirijevega teksta *Zvestoba in sovražnost: podedovana doktrina in izgubljena realnost*³⁴ pa se osredotoča na konstrukcijo in implementacijo razločevanja med verniki in neverniki.

Kot poudarja Bin Laden ter v začetku teksta tudi Zawahiri sam, je ta doktrina – doktrina zvestobe in sovražnosti – eden pomembnejših temeljev islama, ki pa se pogosto ne upošteva zaradi »malomarnosti in brezbržnosti«. Cilj te doktrine je čim jasneje zarisati mejo med verniki in neverniki s tem, da opisuje, kakšni stiki so dovoljeni med enimi in drugimi. Ker je cilj nasprotnikov radikalnih islamistov dialog med civilizacijami, koeksistenca, sodelovanje in mir med kulturami, to pomeni ravno zabrisovanje te razmejitve. Tega se Zawahiri jasno zaveda in temu ostro nasprotuje: »Ta kampanja pa poskuša izbrisati razločitveno črto med resnico in lažjo, da bosta celo prijatelj in sovražnik pomešana« (Zawahiri v Ibrahim 2007, 66).

Doktrina razlaga, da je dolžnost muslimana, da podpira, sodeluje in prijateljuje z vsakim pravim muslimanom ter da ne sodeluje, da ne prijateljuje, ampak da je sovražen do vsakega nemuslimana. Po mnenju Zawahirija je spoštovanje te doktrine nujno potrebno za samo eksistenco resničnega islama, nespoštovanje razmejitve pa pomeni »največjo grožnjo tavhidu in islamski veri« (Zawahiri v Ibrahim 2007, 69).

Kot nevernika Zawahiri označi vsakogar, ki zavrača zapovedi Alaha ali zapovedi Mohameda. Vsak torej, ki noče na primer plačevati zakata, je označen kot nevernik in ga je potrebno ubiti.

³⁴ »Loyalty and Enmity: An Inherited Doctrine and Lost Reality« v Ibrahim 2007.

Musliman ne sme imeti nevernika za svojega sponzorja in ne sme spoštovati tuje vere, neverniku ne sme izkazovati svojih pomanjkljivosti, nevernika ne sme imeti za prijatelja niti za zaveznika. Kdor koli prijateljuje z nevernikom, postane tudi sam nevernik.³⁵ V tem je tudi razlog za prepoved prijateljevanja – da neverniki ne bi s svojimi neprimernimi običaji, razmišljanji in prepričanji okužili tudi pravih muslimanov.

Musliman se ne sme boriti na strani nevernikov proti muslimanom in mora raje kot to, če je potrebno, utrpeti tudi svojo smrt.

Prijateljevanje z nevernikom je strogo prepovedano, četudi je ta nevernik muslimanov bližnji sorodnik. Z nevernikom musliman ne sme prijateljevati, četudi je nevernik dober do njega, mora pa prijateljevati z vernikom, četudi je ta nasilen do muslimana in ga zatira.

Vernik ne sme ubogati nevernika, se strinjati z njegovimi stališči ali sprejemati njegovih nasvetov in naukov glede religije. Nevernika ni dovoljeno postaviti na spoštovane družbene položaje, prepovedano je spoštovati njihove religiozne običaje ali jih spodbujati pri razglašanju njihovih verskih prepričanj. Zoper nevernike je muslimanu zapovedan džihad, še posebej, če neverniki okupirajo dežele muslimanov. V tem primeru gre za obrambni džihad, ki je najpomembnejša dolžnost vsakega muslimana, takoj za samo vero v Alaha. Džihad je dolžnost tudi zoper odpadniške vladarje v muslimanskih deželah. To so vladarji, ki niso več muslimani, saj vladajo brez šeriata ter prijateljujejo s kristjani in judi.

Po drugi strani je dolžnost vsakega muslimana, da pomaga muslimanom, ki potrebujejo pomoč v religioznih zadevah, pomagati je potrebno tistim, ki so pomoči potrebni, ker so se predali džihadu – bodisi če potrebujejo finančno ali kakšno drugo pomoč. Prijateljevanje z muslimani in nudenje pomoči tistim muslimanom, ki jo potrebujejo, je osnovna dolžnost vsakega vernika.

³⁵ Prijateljevanje z nevernikom pa je dovoljeno v enem primeru: kadar musliman goji upravičen sum, da bi ga lahko odprto nasprotovanje nevernikom pripeljalo v nevarnost in celo smrt ter se lahko temu izogne tako, da hlini prijateljstvo in strinjanje z neverniki. Doktrina, ki dovoljuje hlinjenje prijateljstva z neverniki zaradi zaščite svojega življenja ali zaradi zaščite pred resnimi telesnimi poškodbami, se imenuje takija. Vsekakor pa je pomembno, da gre pri tem le za hlinjenje prijateljstva na zunaj, pri čemer pa mora musliman v svojih mislih in v svojem srcu vedno ostati goreč nasprotnik in sovražnik nevernikov.

Če vernik drugemu verniku ne pomaga ali pa če prijateljuje in pomaga neverniku, tudi sam postane nevernik. Taki primeri so po mnenju Zawahirija voditelji muslimanskih dežel, ki četudi pravijo, da prakticirajo islam, nasprotujejo uveljavitvi šeriata, s čimer preprečujejo muslimanom, da bi popolnoma udeležili svojo vero. Poleg tega ti voditelji sodelujejo in prijateljujejo z judi in kristjani – z zunanjimi sovražniki islama. Zunanji sovražniki v zameno za sodelovanje podpirajo te nevernike na oblasti in preprečujejo, da bi bili odstranjeni z oblasti. To so seveda tudi voditelji muslimanskih dežel, ki so priznali legitimnost države Izrael ali pa so z Izraelom celo vzpostavili mir. To je po Zawahirijevem mnenju skrajno neprimerno za pravega muslimana:

Jasno mora biti, da mir z Izraelom in sprejemanje njegove uzurpacije Palestine pomeni zavračanje zavezujočih in nujnih zapovedi šeriatskega prava. To je zavračanje džihada – individualne dolžnosti muslimanov, da izženejo vse nevernike iz območja islama, kot smo razložili prej. Prav tako to zavrača dolžnost pomaganja muslimanom v Palestini – še ena zavezujoča individualna religiozna dolžnost (Zawahiri v Ibrahim 2007, 102).

Poleg teh odpadniških voditeljev muslimanskih dežel spadajo med nevernike tudi ljudje, ki te voditelje obkrožajo in podpirajo. To so na primer novinarji, pisatelji, misleci, uradniki, religiozni učenjaki, ki podpirajo nemuslimanske režime, jim dajejo legitimacijo, jih upravičujejo, prijateljujejo z neverniki itd. To so tudi ljudje, ki poskušajo mladino spraviti stran od džihada, ki je ena najpomembnejših verskih dolžnosti vsakega pravega vernika:

/.../ in pridigajo mladini: Zakaj se ne zaposlite v celoti z vašim študijem? Zakaj se ne zaposlite v celoti s tem, da poskušate navezati dialog in debato z neverniki? Zakaj ne potrošite svojega časa z ustanavljanjem religioznih šol, s skrbjo za sirote in s pomočjo bolnim? /.../ Zakaj ne odvrnete svoje pozornosti od džihada? /.../ Namen njihovega pozivanja je preprečiti mudžahedinom, da bi bojevali džihad in onеспособiti bojujočo mladino, da agresorji v svojih napadih ne bodo soočeni s povračilnimi ukrepi in odporom (Zawahiri v Ibrahim 2007, 109).

Neverniki so tudi tisti, ki pozivajo k spravi s takimi voditelji in k miru s kristjani in judi, še posebej pa kot nevernike Zawahiri označi tiste, ki se bojujejo proti mudžahedinom.

V eseju *Šeriat in demokracija* (Zawahiri v Ibrahim 2007) Zawahiri kot nevernike označuje tudi pristaše demokracije in sploh vse vladarje muslimanskih družb, ki vladajo brez šeriatskega prava. Proti takim vladarjem je džihad nujna dolžnost. Demokracija je veliko kršenje tavnida, saj pomeni vladavino ljudstva – pravico do kakršne koli vladavine nad ljudmi pa ima izključno Alah. Demokracija je zaradi tega: »/.../ od človeka ustvarjena poganska religija, ki je osnovana tako, da daje pravico do zakonodaje množicam – v nasprotju z islamom, kjer vsa zakonodajna oblast pripada Alahu Najvišjemu: on nima partnerjev« (Zawahiri v Ibrahim 2007, 130). Zawahiri pri tem citira Abu al-Ali al-Mawdudija, ki sam pravi: »Demokracija je deifikacija človeka.« Demokracija je širk – nasprotje najpomembnejše zapovedi tavnida – saj pravice in lastnosti ljudi enači s pravicami in lastnostmi Boga. Nevernik je torej vsak voditelj, ki vodi državo na demokratičen način, pa tudi vsak, ki podpira tako oblast. Za muslimansko družbo je edina primerna oblika vladanja tista, ki spoštuje šeriatsko pravo, saj to temelji na Koranu in Mohamedovem zgledu. S tem je šeriatsko pravo vladavina Alaha.

S tem se seveda popolnoma strinja tudi Bin Laden, ki kot enega izmed razlogov, zakaj se bori proti Američanom, v svojem eseju *Zakaj se borimo proti vam* iz leta 2002 navede: »Vi ste narod, ki namesto da bi upošteval zakone šeriata, sam izumlja svoje zakone kot vam paše. Ločujete religijo od politike, s čimer zavračate absolutno avtoriteto Gospoda vašega Stvarnika« (Bin Laden v Ibrahim 2007, 202–203).

6 STATISTIČNO PREVERJANJE ZASTAVLJENE HIPOTEZE

V tem delu naloge bom še na kratko predstavil rezultate empirične raziskave, ki sta jo opravila Smrke in Hafner - Fink (2008) in ki se ukvarja s podobnim vprašanjem, kot si ga v tej nalogi zastavljam sam. Zatem pa bom tudi sam opravil kratko analizo, ki bo poskušala potrditi ali ovreči hipotezo, da monoteizem povzroča nagnjenost k netolerantnosti do pripadnikov drugih religij.

6.1 Religioznost in socialna distanca do družbenih manjšin

Smrke in Hafner - Fink sicer ne raziskujeta neposredno vpliva monoteističnosti na nagnjenost k nasilju do drugih verstev, temveč vpliv religioznosti na socialno distanco do družbenih manjšin v (post)tranzicijskih družbah. Prvotni cilj njunega preučevanja je preveriti, ali določene samopredstave Katoliške cerkve držijo ali pa so to zgolj »v ideologijo vpeti predsodki«. Ena izmed takih samopredstav Cerkev je, da krščanstvo danes presega vse ostale religiozne in sekularne ideje v svoji zavezanosti ljubezni do bližnjega. V tem smislu naj bi bilo krščanstvo ravno nasprotje monoteistične netolerance, ki jo v nalogi raziskujem sam. Krščanstvo naj bi poudarjalo dostojanstvo človeka ter učilo humanost, solidarnost, moralnost in ljubezen do sočloveka.

Smrke in Hafner - Fink v svoji raziskavi na podlagi socialne distance, ki jo kristjani izražajo do družbenih manjšin, ugotavljata, ali to res drži ali ne. V njuni raziskavi je socialna distanca merjena z vprašanjem: pripadnika katere družbene skupine ne bi želeli imeti za soseda? Kot družbene manjšine pa sta vključila: ljudi druge rase, muslimane, priseljence, tuje delavce, ljudi, okužene z aidsom, homoseksualce, jude in Rome. To socialno distanco nato primerjata glede na religioznost anketirancev, ki jo merita z vprašanji: »Ali ste verni?«, »Kako pogosto obiskujete verske obrede?«, »Ali verujete v Boga?« ter »Kako pomemben je Bog v vašem življenju?«. Podatki so vzeti iz Evropske raziskave vrednot v letih 1999–2000.

Avtorja ugotovita, da je socialna distanca v (post)tranzicijskih deželah, v katerih je religioznost večja kot v drugih državah, v povprečju večja kot socialna distanca v drugih evropskih državah (Smrke in Hafner - Fink 2008, 291). Ugotovita tudi, da na splošno ni povezave med večjo religioznostjo družbe in manjšo socialno distanco, saj nekatere družbe z visokim deležem religioznosti izražajo manjšo, druge pa večjo socialno distanco (Smrke in Hafner - Fink 2008, 293). Avtorja tudi ugotovita, da na splošno v državah ni velikih razlik med izraženo socialno distanco vernih in nevernih – te razlike so majhne. Vendar pri tem pravilu obstajajo izjeme – Slovenija, Poljska, Hrvaška in Slovaška, kjer so razlike med socialnimi distancami med vernimi in nevernimi velike. Tako tudi ugotovita, ne le kot prej rečeno, da religioznost družbe nima vpliva na manjšo socialno distanco družbe na splošno, ampak tudi, da religiozni ljudje ne izražajo nižjih stopenj socialne distance, kot bi lahko sklepali iz samopredstav krščanstva v teh deželah.

V nadaljevanju so predstavljeni rezultati raziskave za Slovenijo.

Tabela 6.1: (Ne)vernost in socialna distanca v Sloveniji

Katere ljudi iz naštetih skupin ne bi želeli imeti za sosede? Slovenija (n = 1006)

Manjšina\ (ne)vernost	Verni	Neverni	Prepričani ateisti	Evropsko povprečje
Ljudi druge rase	14.5	5.6	2.5	11.8
Muslimanov	26.6	12.7	11.4	18.5
Priseljencev, tujih delavcev	19.2	7.1	7.6	14.3
Ljudi, okuženih z aidsom	38.2	7.8	24.1	29.7
Homoseksualcev	51.5	27.9	29.1	33.7
Židov	21.1	7.6	5.1	11.4
Romov	41.5	26.4	24.1	38.6

Vir: Smrke in Hafner - Fink (2008, 295).

Tabela 6.2: Dejavniki distance do manjšinskih družbenih skupin – rezultati linearne regresijske analize za Slovenijo (hkratna vključitev neodvisnih spremenljivk, prikazani so standardizirani regresijski koeficienti)

	Slovenija
Vernost (indeks)	**0.163
Demografija, družbeni položaj	
Izobrazba	**– 0.114
Starost	**0.108
Spol (moški)	**0.102
Velikost naselja	*– 0.041
Osebnost	
Zaupanje	**– 0.133
Nadzor in zadovoljstvo	**– 0.104
Statistika za celoten model	Prilagojen R ² = 0.143

**sig.<0.01 *0.01<sig.<0.05

Vir: Smrke in Hafner - Fink (2008, 296).

Rezultati regresijske analize torej potrjujejo, da je v Sloveniji najmočnejši dejavnik socialne distance ravno religioznost – večja kot je izražena religioznost, večja je tudi izražena socialna distanca do družbenih manjšin.

Avtorja tako na koncu skleneta, da krščanstvo v družbo ne vnaša več ljubezni do bližnjega kot to trdi, ampak da je včasih ravno nasprotno – vnaša več socialne distance.

6.2 Socialna distanca do muslimanov in judov v Sloveniji

Čeprav prikazana raziskava, ki sta jo leta 2008 opravila Smrke in Hafner - Fink, že ponuja odgovor na vprašanje, kako je s socialno distanco do muslimanov in judov v Sloveniji v primerjavi med religioznim prebivalstvom (kristjani) in nevernimi, sem podobno analizo naredil tudi sam.

6.2.1 Metoda in opis spremenljivk

Sledeča analiza uporablja isti indikator socialne distance kot raziskava opisana v prejšnjem delu (vprašanje o tem, koga anketiranec ne bi hotel imeti za soseda), vendar sem namesto sedmih družbenih manjšin kot v Smrke in Hafner - Fink (2008) vključil zgolj muslimane in jude, saj zgolj socialna distanca do teh dveh manjšin lahko nakazuje monoteistično netolerantnost do drugih verstev, ki bi lahko izvirala iz monoteističnosti krščanstva.

Za indikator religioznosti sem uporabil vprašanje: »Kako pomemben je Bog v vašem življenju?«, pri katerem so pomembnost Boga anketiranci določili na lestvici od 1 (sploh ni pomemben) do 10 (zelo pomemben).

Podatke za Slovenijo sem pridobil iz študije *World Values* iz leta 1999. Iz analize sem izključil muslimane, ki jih je bilo vključenih 11, tako da so med religioznimi anketiranci ostali samo kristjani (665 katolikov, 16 pravoslavcev ter trije protestanti). Statistično analizo sem opravil v programskem paketu SPSS 17.0.

6.2.2 Rezultati in interpretacija

Za preverjanje povezave in vpliva med religioznostjo in socialno distanco sem izvedel primerjavo deležev med religioznimi in nereligioznimi anketiranci ter izračunal kontingenčni koeficient. Spremenljivki, ki merita socialno distanco do judov in do muslimanov, sem združil v eno spremenljivko »socialna distanca do judov in muslimanov«. Rezultati so prikazani v tabeli 6.3.

Tabela 6.3: Religioznost in socialna distanca v Sloveniji

Pomembnost Boga v življenju		Socialna distanca do judov in muslimanov			
		0	0.5	1	Skupaj
1	Število	196	31	14	241
	Odstotek	81,30 %	12,90 %	5,80 %	100,00 %
2	Število	40	6	1	47
	Odstotek	85,10 %	12,80 %	2,10 %	100,00 %
3	Število	65	11	5	81
	Odstotek	80,20 %	13,60 %	6,20 %	100,00 %
4	Število	29	12	8	49
	Odstotek	59,20 %	24,50 %	16,30 %	100,00 %
5	Število	103	25	23	151
	Odstotek	68,20 %	16,60 %	15,20 %	100,00 %
6	Število	42	13	10	65
	Odstotek	64,60 %	20,00 %	15,40 %	100,00 %
7	Število	49	15	9	73
	Odstotek	67,10 %	20,50 %	12,30 %	100,00 %
8	Število	57	16	9	82
	Odstotek	69,50 %	19,50 %	11,00 %	100,00 %
9	Število	19	9	6	34
	Odstotek	55,90 %	26,50 %	17,60 %	100,00 %
10	Število	91	19	30	140
	Odstotek	65,00 %	13,60 %	21,40 %	100,00 %
Skupaj	Število	691	157	115	963
	Odstotek	71,80 %	16,30 %	11,90 %	100,00 %

Deleži, prikazani v tabeli 6.3, so zelo zgovorni. Če primerjamo deleže med »najmanj religioznimi« (prve tri kategorije) in »najbolj religioznimi« anketiranci (zadnje tri kategorije pomembnosti Boga v življenju), opazimo določene razlike v socialni distanci do judov in muslimanov.

Med najmanj religioznimi delež tistih, ki jih judje in muslimani ne bi motili kot sosedi, znaša v povprečju 82,2 %. Med najbolj religioznimi pa ta delež pade na 63,47 %. Razlika v deležih med »tolerantnimi manj vernimi« in »tolerantnimi bolj vernimi« torej znaša 18,73 odstotkovnih točk. Na enak način izračunana razlika med »netolerantnimi manj vernimi in »netolerantnimi bolj vernimi« znaša skoraj 12 odstotkovnih točk.

Razlika v deležih je zgovorna tudi med nevernimi (kategorijo 1 pri vprašanju pomembnosti Boga) in zelo vernimi (kategorijo 10 pri vprašanju pomembnosti Boga). Ta znaša okrog 16 odstotkovnih točk.

Kontingenčni koeficient znaša 0,214, kar nakazuje šibko korelacijo med spremenljivkama. Signifikanca pri tem znaša manj kot 0,01, kar pomeni, da so rezultati statistično značilni in niso naključna posledica izbranega vzorca.

H_i^2 znaša pri 18 prostostnih stopnjah 46,381. Tudi tu je signifikanca manjša od 0,01.

Korelacija med spremenljivkama »Socialna distanca do judov in muslimanov« in »Pomembnost Boga v življenju« je torej šibka, a statistično značilna.

Čeprav meri uporabljeni instrument socialno distanco oziroma tolerantnost in ne nagnjenosti do nasilja (seveda teh rezultatov tudi ne gre posploševati, saj odražajo le stanje v Sloveniji, ki se zelo razlikuje od odnosov v drugih primerih, kar prikazuje tudi raznolikost rezultatov med državami v študiji Smrke in Hafner - Fink 2008), pa lahko rezultate vseeno navedem kot argument (nikakor ne dokaz) v prid zastavljeni hipotezi v tej nalogi, namreč, da monoteistično mišljenje lahko povzroča nagnjenost do nasilja do pripadnikov drugih verstev, saj netolerantnost in socialna distanca nedvomno predhajata morebitno nasilje do drugače mislečih. Nedvomno drži, da monoteistična veroizpoved ne vodi nujno v netolerantnost do drugih verstev in v mnogih primerih spodbuja ravno nasprotno, tisto tako opevano krščansko ljubezen do bližnjega, gotovo je tudi res, da če že pride do socialne distance in do netolerantnosti, se ta ne preoblikuje nujno tudi v nasilje do drugih verstev. Vendar kljub temu, kot kaže, drži tudi, da je netolerance do pripadnikov drugih veroizpovedi vsaj v Sloveniji med kristjani več kot med neverniki, s čimer se kaže vpliv monoteističnega mišljenja, ki ga je ta naloga preučevala.

ZAKLJUČEK

Ugotovitve so nas pripeljale do zaključka, da monoteizem preko izključevalnega odnosa res lahko v precejšnji meri motivira religiozno nasilje. Čeprav to nikakor ne negira ugotovitve, da je religija včasih zgolj sredstvo za doseg političnih ali celo subjektivnih ciljev nekaterih akterjev, ki motivacijsko moč religioznega diskurza in religioznih občutij izkoriščajo za v bistvu nereligiozne namene, pa ugotavljamo, da je tudi čisto religiozno prepričanje lahko in danes tudi pogosto je poglavitna ali vsaj ena izmed poglavitnih motivacij za agresivnost in militantnost.

V Al Kaidinih tekstih je jasno opazna velika vloga, ki jo avtorji namenjajo poudarjanju monoteizma oziroma tavhida. Enost in Edinost Boga v njihovih prepričanjih predstavlja najpomembnejšo značilnost in samo esenco islama.

Dosledno spoštovanje tavhida in iz njega logično izpeljanih sodb v vahabizmu vodi do korpusa zakonov, ki prepovedujejo najrazličnejše in navidez »neškodljive« prakse, ter seveda do sovražnosti do nevernikov – tistih, ki tavhida ne spoštujejo popolnoma.

Sayyid Qutb prav tako na podlagi nasprotja tavhida opisuje džahilijo – družbo nevednosti, v kateri vlada korupcija človeka, njegova zaslužjenost in pomanjkanje osnovnega človeškega dostojanstva. Vse to po njegovem mnenju nastane ravno zaradi zavračanja resničnega uveljavljanja tavhida – ideje monoteizma. Proti džahiliji in širku, ki sta nasprotji islamske skupnosti in monoteizma, se je potrebno bojevati in ju izkoreniniti.

Pomen monoteistične izključevalnosti pa jasno veje tudi iz tekstov Bin Ladna in Zawahirija. Tavhid ima ključni pomen v islamu, razločevanje med vrednimi in nevrednimi na podlagi spoštovanja tavhida pa je izraženo nedvoumno, kot je tudi izražena zapoved nasilja proti nevernikom, ki izvira iz te razločitve.

Al Kaida je danes bržkone najbolj znana radikalna islamistična organizacija na svetu. Je tudi organizacija, katerih napadov se Zahod zelo boji in je imela v preteklosti že ogromen vpliv na svetovno dogajanje. Čeprav svojo sovražnost do Zahoda, ZDA in

režimov na Bližnjem vzhodu nedvomno črpa tudi iz nereligioznih, političnih razlogov, pa, kot smo videli, religiozne predstave monoteizma in njegovih posledic v Al Kaidini ideologiji igrajo pomembno vlogo pri motiviranju militantnosti. Monoteizem je v primeru Al Kaide torej gotovo pomemben motivacijski faktor nasilja, s čimer lahko potrdimo našo zastavljeno hipotezo.

Povezavo med religioznostjo in netolerantnostjo do drugih verstev je potrdila tudi statistična analiza v zaključku naloge, ki sicer zaradi pomanjkljivosti merskega instrumenta ne more predstavljati dokončnega dokaza o vplivu monoteizma na nagnjenost do nasilja (saj tega neposredno sploh ne meri), pa vendar kaže v smer, v katero je skozi celotno nalogo hipoteza argumentirana: monoteizem lahko povečuje netolerantnost do drugih veroizpovedi in do drugih bogov, kar se lahko v določenih okoliščinah izrazi tudi skozi nasilna dejanja do teh drugih.

Vendar je potrebno še enkrat jasno opomniti, da naloga nikakor ne ugotavlja, da monoteizem vedno vodi do nasilja ali do izključevalnosti. Morda najboljši primer inkluzivnega in miroljubnega monoteizma v celotni zgodovini je Badshah Khan (glej Easwaran 2002), s pravim imenom Khan Abdul Ghaffar Khan (1890–1988). Bil je goreč musliman, ki je prihajal iz istega območja, od koder prihajajo afganistanski talibani – iz Pathana. To območje je znano po svojem ostrem, krvavem etičnem kodeksu paštunvaliju in badalu – posebni zavezi k maščevanju vsake najmanjše razžalitve. Vendar je postal Badsah Khan eden največjih pristašev nenasilja, velik prijatelj Gandhija in poveljnik največje ter edine nenasilne vojske v celotni zgodovini (Khudai Khidmatgar – božji služabniki) (glej Easwaran 2002).

Kot goreč musliman je trdil, da je najpomembnejša naloga muslimana na tem svetu služiti Bogu, ker pa ta ne potrebuje nobene pomoči, mu musliman lahko služi tako, da služi njegovi kreaciji – človeštvu. Poudarjal je, da so religije enakovredne in da vse vsebujejo dovolj inspiracije ter resnice. Zato je priznaval legitimnost hindujcev, kristjanov in judov ter se boril za mir in slogo med njimi (glej Easwaran 2002).

Religija ima danes, tako kot vedno, veliko moč nad ljudmi. Ta moč je lahko uporabljena tako za namene uničenja in smrti kot tudi za spodbujanje miru in sožitja. Ambivalentnost religije je njena inherentna lastnost in jo je potrebno vedno imeti v mislih, da ne bi (v akademskih diskusijah) zapadli v poenostavljanje, ki religijo bodisi

označuje kot miroljubno silo, ki je sprevržena v primerih, ko se jo povezuje z nasiljem, bodisi kot silo konflikta in nasilja. Obe poziciji sta redukcionistični in selektivni pri svoji interpretaciji religije.

Z razumevanjem vzrokov, simptomov, vzorcev in motivov, ki jih lahko najdemo pri analizi verskih nasilnežev, lahko pomagamo to nasilje vsaj omejiti, če ga že ne bo moč popolnoma ustaviti. Nerazumevanje mišljenja in idejnih stališč verskih fanatikov lahko privede zgolj do napačne diagnoze ter nato do napačnega ukrepanja, kar lahko religiozno nasilje samo podpihuje. Akademsko raziskovanje problematike religioznega nasilja je torej nujno, če hočemo religioznim konfliktom kar se da pristriči krila. Kot trdi nemški sociolog Ulrich Beck, pa nam kot kaže pri tem pomaga tudi sodobna individualizacija na področju religije, ki »religijo« preobraža v »religiozno«, absolutistični monoteistični ekskluzivizem ljubosumnih Edinih Bogov pa spreminja v »sinkretistično toleranco« Lastnih Bogov (Beck 2009). Upajmo, da ima Beck prav in da bo moč religiozne izključevalnosti v prihodnosti vse manjša ter da bo sintagma »ali – ali« zamenjala sintagma »tako – kakor tudi«.

LITERATURA

- Allen, Charles. 2006. *God's Terrorists*. ZDA: Da Capo Press.
- Almond, Gabriel A., Emmanuel Sivan in Scott Appleby. 2003. *Strong religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Armstrong, Karen. 2001. *The battle for God*. New York: Ballantine Books.
- Aronson, Elliot in Carol Tavris. 2007. *Mistakes were made*. Orlando: Harcourt Inc.
- Aslan, Reza. 2006. *No God but God*. New York: Random House Trade Paperbacks.
- Assmann, Jan. 1996. The Mosaic Distinction: Israel, Egypt, and the Invention of Paganism. *Representations* (56): 48–67.
- 1997. *Moses the Egyptian*. Massachusetts: Harvard University Press.
- 2008. *Of God and Gods*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Atwan, Abdel Bari. 2008. *The Secret History of al Qaeda*. Berkley, Los Angeles: The University of California Press.
- Avalos, Hector. 2005. *Fighting words*. New York: Prometheus Books.
- Beck, Ulrich. 2009. *Lastni Bog*. Ljubljana: Študentska založba.
- Berger, Peter ur. 1999. *The desecularization of the world*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Bergesen, Albert J. 2008. *The Sayyid Qutb Reader*. New York: Routledge.
- Bodansky, Yossef. 2001. *Mož, ki je napovedal vojno Ameriki in korenine islamskega terorizma*. Ljubljana: Orbis.
- Burke, Jason. 2006. *Al-Qaeda*. London: I.B. Tauris.
- Collins, John J. 2003. The zeal of Phinehas: The Bible and the legitimation of violence. *JBL* (122/1): 3–21.
- Commins, David. 2006. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I.B. Tauris.
- DeLong - Bas, Natana J. 2004. *Wahhabi Islam*. New York: Oxford University Press.
- Ellerbe, Helen. 1995. *The dark side of Christian history*. Windermere: Morningstar and Lark.
- Easwaran, Eknath. 2002. *Nonviolent soldier of islam*. ZDA: Nilgiri Press.

- Esposito, John L. 2002. *Unholy war*. New York: Oxford University Press.
- Hoffman, Bruce. 2006. *Inside terrorism*. New York: Columbia University Press.
- Hoffman, Joseph R., ur. 2006. *The just war and jihad*. New York: Prometheus Books.
- Hornung, Erik. 1999. *Akhenaten and the Religion of Light*. London: Cornell University Press.
- Ibrahim, Raymond, ur. 2007. *The Al Qaeda Reader*. New York: Broadway Books.
- Juergensmeyer, Mark. 2001. *Terror in the mind of god*. Berkley/Los Angeles/London University of California Press.
- 2004. Is Religion the Problem? *Hedgehog Review* (6): 1.
- Kiernan, Ben. 2007. *Blood and Soil*. New Haven in London: Yale University Press.
- Kimball, Charles. 2008. *When religion becomes evil*. New York: HarperCollins.
- Kirsch, Jonathan. 2004. *God against the gods*. New York: Penguin Group.
- Küng, Hans. 2007. *Islam*. Oxford: Oneworld.
- Lochhead, David. 2001. Monotheistic Violence. *Buddhist-Christian Studies* (21): 3–12.
- Mandaville, Peter. 2007. *Global Political Islam*. New York: Routledge.
- McTernan, Oliver. 2003. *Violence in God's name*. New York: Orbis Books.
- Nelson - Pallmeyer, Jack. 2003. *Is Religion killing us?*. New York: The Continuum International Publishing Group.
- Rashid, Ahmed. 2001. *Taliban*. London: Yale University Press.
- Qutb, Sayyid. 2001. *Milestones*. New Delhi: Islamic Book Service.
- Schwartz, Regina M. 1997. *The curse of Cain*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schwartz, Stephen. 2002. *Two Faces of Islam*. New York: Anchor Books.
- Selengut, Charles. 2003. *Sacred fury*. Lanham: Altamira Press.
- Shepard, William E. 2003. Sayyid Qutb's doctrine of »jahiliyya«. *International Journal of Middle East Studies* 35 (4): 521–545.
- Simoniti, Iztok in Peter Kovačič Peršin, ur. 2008. *Religija in nasilje*. Ljubljana: FDV in Revija 2000.

Smrke, Marjan. 2002. Stare vešče – nova luč: religijske oblike družbene mimikrije v pogojih družbene tranzicije. *Teorija in praksa* 39 (2): 170–181.

Smrke, Marjan in Hafner - Fink, Mitja. 2008. (Ne)religioznost in socialna distanca do izbranih družbenih manjšin v postsocialistični Evropi. *Teorija in praksa* 45 (3–4): 285–298.

Stark, Rodney. 1999. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion* 60 (3): 249–273.

--- 2001. *One True God*. New Jersey: Princeton University Press.

Stern, Jessica. 2003. *Terror in the name of God*. New York: HarperCollins Publisher Inc.

Šterbenc, Primož. 2005. *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Wright, Lawrence. 2006. *The Looming Tower*. New York: Vintage Books, Random House.

Žižek, Slavoj. 2003. *The Puppet and the Dwarf*. London: The Mit Press.