

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Ivan Mauko

Mentor: doc. dr. Aleš Črnič

Somentorica: red. prof. dr. Ljubica Jelušič

ODNOS RELIGIJ DO VOJNE

MAGISTRSKO DELO

LJUBLJANA, 2008

VSEBINSKO KAZALO

1. UVOD	4
1.1. Hipoteze	7
1.2. Struktura naloge in omejitve	7
1.3. Metode dela	8
2. RELIGIJA IN VOJNA	10
2.1. Religija	10
2.2. Vojna	14
2.2.1. »Predmoderne« teorije.....	15
2.2.2. Moderne in postmoderne teorije.....	15
2.2.2.1. Biološke oziroma evolucijske teorije	16
2.2.2.2. Psihološke teorije.....	16
2.2.2.3. Sociološke teorije	17
2.2.2.4. Antropološke teorije	18
2.2.2.5. Vojaške oziroma polemološke teorije	19
2.3. Religija in vojna	20
2.3.1. Pravična vojna, verska vojna in sveta vojna	24
3. HINDUIZEM	30
3.1. Vede	32
3.1.1. Upanišade.....	34
3.2. Bhagavad Gita	35
3.3. Purane in Manujev zakonik	39
3.4. Primeri religijskega upravičevanje nasilja v hinduizmu	41
4. BUDIZEM	45
4.1. Življenje Sidharte in Budovo rojstvo	45
4.2. Budistična doktrina in Tipitaka	47
4.3. Budistično upravičevanje nasilja in vojne	52
5. JUDAIZEM	60
5.1. Judovska biblija - Stara zaveza	64
5.2. Judovsko upravičevanje nasilja in vojne v novejši zgodovini	73
6. KRŠČANSTVO	75
6.1. Nova zaveza	77

6.2. Primeri upravičevanja nasilja in vojne v krščanstvu.....	81
7. ISLAM.....	88
7.1. Mohamedovo življenje	89
7.2. Koran	91
7.2.1. Džihad – sveta vojna	96
7.3. Primeri upravičevanja nasilja in vojne v islamu	100
8. ZAKLJUČEK IN VERIFIKACIJA HIPOTEZ	105
9. LITERATURA	110
9.1. Samostojne publikacije	110
9.2. Zborniki in članki	115
9.3. Internetni viri.....	118
9.4. Avdio-video viri	119

1. UVOD

Vojne so žal zelo pomemben del človeške zgodovine. Z vojno so se namreč določale meje med kraljestvi, cesarstvi in državami, uničeni pa so bili tudi celotni narodi in ljudstva. Pri preučevanju zgodovine se zdi, da so bila obdobja miru krajša od obdobjev vojn, poleg tega pa lahko zasledimo, da so s kulturnim in tehnološkim razvojem vojne postajale vedno bolj kompleksne in posledično tudi bolj uničevalne. Danes živimo v času, ko posedujemo tolikšno uničevalno moč, da lahko večkrat uničimo naš planet, na srečo pa v človeku obstaja tudi nasprotna težnja, težnja po miru. Nič nenavadnega ni torej, da je človek poskušal svojo destruktivno naravo uravnati skozi različne sisteme tabujev, norm in vrednot. Če upoštevamo dejstvo, ki ga navajata Giddens (1993: 459) in Esposito (2006: 25), da je v tradicionalnih družbah imela običajno osrednjo vlogo v socialnem življenju religija, ugotovimo, da je religija temelj teh norm, vrednot in tabujev. Zato tudi ni presenetljivo, da se večina religij v svojih naukih in doktrinah ukvarja z vojno in mirom. Žal pa se je zgodilo celo nasprotno. Namesto da bi se vojne preprečile, so verniki začeli voditi verske vojne s pripadniki drugih ver ali celo med sabo, čemur smo priča še danes.

Očitno je torej, da je vojna, kot pravi Južnič (1987: 58, 59), kompleksen in zapleten program človeškega vedenja. Avtor ugotavlja tudi, da je zaradi tega v preteklosti veljalo, da so se antropologi zelo radi izogibali razprav na to tematiko. Vasquez (1993: 15) trdi celo, da je bilo precej učenjakov zadovoljnih z »navadno vsakodnevno« definicijo vojne, po kateri »tako vsi vedo, kaj to je«. Če temu dodamo Hallovo (2001: 2, 3) razmišljanje, da so celo moderne teorije družbe večinoma spregledale ali zanemarjale povezavo med religijo in nasiljem ter posledično tudi povezavo med religijo in vojno ter da so tudi velike sintetične teorije religije pogosto poudarjale samo nenasilno naravo religije, ugotovimo, da gre za zelo aktualno in relevantno temo.

Aktualnost teme magistrskega dela ni razvidna samo iz literature ampak tudi iz vsakdanjega življenja, saj živimo v času, ko se obuja uporaba besed in besednih zvez povezanih z religijo in vojno hkrati. Žal pa ne gre samo za obujanje besed, temveč težavo predstavlja tudi velik del svetovne politike, ki spodbuja terorizem na eni ter globalno vojno proti terorizmu na drugi strani. Čeprav terorizem ni nujno povezan z religijo, pa se v zadnjem času dogaja, da teroristi pogosteje kot kdajkoli prej v svoj boj vnašajo religiozno

komponento, zato tudi ni presenetljivo, da laična javnost napačno in stereotipno terorizem enači z islamom, čeprav je sam pojem veliko bolj kompleksen.

Ravno zaradi te kompleksnosti tema zahteva podrobnejšo obravnavo, saj so teroristični napadi samo del religijskega upravičevanja nasilja in vojn, kar je v islamu prisotno vse od časa njegovega nastanka. Eden od aktualnih problemov je nedvomno tudi primer Iraka, kjer potekajo spopadi med suniti in šiiti, ki so tik pred tem, da se razbesnijo v državljansko vojno.

Zelo razgibano zgodovino religijskega upravičevanja nasilja in vojn ima tudi krščanstvo. Najbolj poznane so križarske vojne, za katere Mastnak (1996: 44) trdi celo, da gre za najbolj dodelano obliko svete vojne. Vendar pa je potrebno poudariti, da so križarske vojne samo del vojn in verskega nasilja v krščanstvu, saj v evropski zgodovini zasledimo tudi vojne in spopade med katoliki in protestanti. Krščanstvo je torej v tem pogledu zelo podobno islamu, saj v obeh religijah prihaja do nasilja med verskimi skupinami ali ločinami. Zelo nazoren primer so spopadi na Severnem Irskem, kjer sta nasilje in religija povezana zaradi, kot pravi Juergensmeyer (2000: 43), novonastale vloge religije v javnem življenju. Drug primer je vojna v Bosni in Hercegovini, s katero so se ukvarjali številni strokovnjaki, ki se strinjajo, da je tudi ta vojna imela religiozno komponento. Kot vidimo, gre za teme, ki so nam tudi geografsko blizu.

Ker islam in krščanstvo izhajata iz judovske tradicije, ugotovimo, da tudi judovstvo pozna konkretne primere religijskega upravičevanja vojn in nasilja, kot je na primer konflikt med Palestinci in Izraelci. Že s spremljanjem aktualnih dogodkov lahko ugotovimo, da gre za nasilje, ki mu ni videti konca in ki bo terjalo še veliko žrtev, zato je tudi ta primer tema številnih proučevanj. Gopin (2002: 3-6) ugotavlja, da pri tem ne gre za enostaven primer verskega nasilja ampak za konflikt, v katerem se neločljivo prepletata religija in kultura.

Vojne z religiozno komponento pa niso omejene samo na področja, kjer prevladujejo islamska, judovska in krščanska religija, temveč so značilne tudi za hinduizem in celo budizem. S pregledom indijske zgodovine ter hinduizma odkrijemo povezavo med religijo in vojno, saj v indijskem kastnem sistemu, ki temelji na religioznem prepričanju, obstaja kasta vojščakov – kšatrij, kar je dokaz za povezanost obeh pojmov. Da je indijska zgodovina polna verskih vojn in nasilja, ugotavlja tudi Juergensmeyer (2000: 94-95), ki

opozarja na dejstvo, da je zgodba svetega teksta Bhagavad Gita postavljena na bojišče. Versko nasilje je prisotno tudi v današnjem času, saj so na pohodu razne hindujske, sikhovske in islamske fundamentalistične skupine, ki se z nasiljem borijo za svoje cilje. Ne gre prezreti tudi konfliktov med Indijo in Pakistanom ter dejstva, da obe državi posedujeta nuklearno orožje, kar lahko vodi tudi do propada človeštva.

Še bolj zanimivo je, da tudi budisti občasno uporabijo orožje, čeprav naj bi njihova vera zagovarjala doktrino popolnega nenasilja oziroma ahimse. Ob podrobnejšem pregledu Budovega življenja ugotovimo, da se tematika vojne pojavi vsaj enkrat. Buda je imel tik pred razsvetljenjem v meditaciji tri »vizije«, med katerimi je bila tudi »vizija« vojne. Na osnovi tega lahko trdimo, da se budizem proučevanja pojava vojne loteva z drugačne perspektive. Če beremo in razumemo Budovo življenje dobesedno in ne simbolično, ugotovimo, da Buda kot ustanovitelj budizma razume vojno kot psihološki proces, ki se dogaja v človeku samem.

Da vojna v budizmu ni samo zgodovinski pojav, pričata primer Šri Lanke, kjer so budistični menihi protestirali proti mirovnemu sporazumu in se s tem zavzemali za nadaljevanje vojne, ter primer napada na tokijsko podzemno železnico leta 1995, ki jo je izvedla skupina Aum Shinrikyo. Člani te skupine so se opirali na zapis učenja Asahare, ki naj bi trdil, da nekateri tibetanski budistični sveti teksti upravičujejo ubijanje zlih ljudi (Juergensmeyer 2000: 114).

Iz dosedanjega pisanja je torej razvidno, da se v vseh obravnavanih religijah pojavljajo motivi vojne. Na prvi pogled se zdi, da gre za temo, ki je bila do konca obdelana, vendar temu ni tako. O versko motiviranem terorizmu, križarskih vojnah in džihadu je bilo napisanih mnogo knjig, vendar poleg vse te obsežne literature obstaja premalo resnih analiz, ki bi se teme lotile na samem izvoru. Tako so bile največkrat v tem kontekstu obravnavane samo posamezne skupine ali institucije, redko pa so obravnavani sami sveti teksti oziroma življenja njihovih piscev, ki so inspiracija za upravičevanje versko motiviranega nasilja. Poudarek analize bo zato predvsem na samih svetih tekstih in ustanoviteljih religij, medtem ko bodo interpretacije raznih avtorjev bolj sekundarnega pomena.

1.1. Hipoteze

Na podlagi obravnavane teme postavljam naslednji hipotezi:

H1: Za vse največje svetovne religije je vojna neželjeno stanje, ki se vodi le v situacijah, ko je ogrožena obstojna neke verske skupine, in je uravnavana skozi koncept pravične vojne.

H2: V vseh največjih svetovnih religijah obstajajo skupine, ki vojno razumejo kot ezoterično alegorijo za bitko med dobrim in zlim.

1.2. Struktura naloge in omejitve

V uvodnem poglavju je v skladu s postavljenima hipotezama predstavljena sama tema, njena aktualnost ter relevantnost in seveda tudi sami hipotezi. Sledi opis strukture in omejitve magistrskega dela ter nazadnje še uporabljene metode dela.

Drugo poglavje je namenjeno predstavitvi temeljnih pojmov in teorij. V dveh podpoglavjih sta obdelana pojma religija in vojna, kar je nujno potrebno za razumevanje vsebinskega dela.

Za teoretičnim okvirjem nadaljujemo s petimi poglavji vsebinskega dela s podobno strukturo, v katerih se obravnavajo posamezne religije. Na začetku posameznega poglavja je najprej predstavljena posamezna religija, čemur sledijo podpoglavja, kjer so analizirani sveti teksti ter njihov odnos do vojne in interpretacije teh svetih tekstov. Zelo pomemben del naloge predstavlja tudi odnos prerokov in svetnikov do vojne. V teh poglavjih so zato podani tudi nekateri zgodovinski primeri njihovega ravnanja in razmišljanja.

Analizi konkretnih primerov sledi zaključek, v katerem je poleg verifikacije hipoteze podana še kratka primerjava odnosa vseh proučevanih religij do vojne oziroma nasilja, s poudarkom na ugotavljanju morebitnih razlik ali podobnosti med njimi.

Delo ima žal tudi določene omejitve. Ena od največjih je, da svetih tekstov ne bom študiral v jeziku izvirnika, ampak bom za analizo vzel prevode. Iz tega izhaja tudi problem uporabe

jezika v magistrskem delu, saj bom za tiste besede, ki se ne dajo prevesti, oziroma nimajo ustreznega prevoda, občasno uporabljal neprevedene izraze.

Druga pomembna omejitev izhaja iz kulturnih različnosti, zato je potrebno opozoriti, da je omenjena analiza le eden od možnih pogledov na tematiko in da je isti problem mogoče z drugega kulturnega vidika opisati drugače. Čeprav naj bi si prizadevali za nepristranskost, pa se moramo zavedati, da se, kot pravi Južnič (1992: 33), ni mogoče povsem izogniti vrednostnim sodbam in da s tem v vsako znanstveno raziskovanje vnašamo svoje izkušnje, opredeljenosti in predsodke. Said (1996: 38) ravno zaradi tega kritizira evropske raziskovalce, ki jim očita, da so Orient proučevali s stališča manipulativne perspektive Zahoda, ki je del velikega kompleksa imperializma, ki je tuje dežele »osvajal« in jim prinašal »civilizacijo«. Obstajajo tudi nasprotna mnenja. Hinnells (2005: 208) namreč zagovarja, da študija religije ne more biti sistematična brez medkulturne perspektive.

Obstaja še tretja omejitev, to so simboli oziroma metafore. Znotraj religij namreč obstaja več ločin, ki svete tekste berejo na različne načine. Nekatere od teh ločin namreč zagovarjajo, da se svetih tekstov ne da brati in interpretirati dobesedno, kar pomeni, da je možnih ogromno različnih interpretacij in raziskovalec vseh ne more poznati.

1.3. Metode dela

V delu so zaradi njegove tematske usmeritve uporabljene zgolj metode teoretičnega proučevanja. Konkretno so bile uporabljene naslednje metode proučevanja:

- **analiza primarnih in sekundarnih virov**; pod primarne vire s tega področja spadajo sveti teksti, medtem ko vse njihove razlage spadajo pod sekundarne vire;
- **metoda deskriptivne analize vsebine pisnih in elektronskih virov** s tega področja, so bila uporabljena za opis temeljnih pojmov in posameznih religij, in sicer z namenom, da se dobijo osnovni podatki o določeni zadevi;
- **primerjalna analiza** je bila uporabljena za ugotavljanje podobnosti in razlik med religijami oziroma njihovega odnosa do vojne;

- **študije primerov** pa so bile uporabljene takrat, ko smo poskušali teorijo prestaviti v prakso oziroma, ko smo analizirali, kakšna je razlika med vsebino svetih tekstov in stanjem na vojskovališču;
- **zgodovinska analiza** je potrebna, kadar so primeri interpretacij vzeti iz zgodovine in kadar so obravnavana življenja prerokov.

2. RELIGIJA IN VOJNA

Preden se lotimo posameznih primerov je potrebno opredeliti temeljne pojme in teorije, ki jih bomo uporabljali v magistrskem delu. Za sam začetek je torej najpomembneje, da predstavimo definicije in teorije religije ter vojne.

2.1. Religija

Encyclopedia of Religion (2005: 7702) pravi, da beseda religija izvira iz latinske besede *religio*, ki pomeni previdnost, previdno opazovanje in strah oziroma z drugimi besedami označuje celoto moralnih akcij ali vrsto pravice, natančneje tudi primerno vedenje v zadevah, ki se nanašajo na bogove ali boga. Pri tem je potrebno poudariti, da je to samo etimološka razlaga besede, ki ima le majhno vlogo v sodobnem razumevanju pojma. Zaradi tega je potrebno poiskati dodatne definicije religije. Religija je predmet proučevanja mnogih strokovnjakov, zato obstaja veliko število definicij in teorij religije, hkrati pa je pojem tako širok, da zelo težko zajamemo celoten vidik tega fenomena. Ker te moderne teorije religije izvirajo iz različnih znanstvenih disciplin, jih, kot pravi Hinnels (2005: 47-226), razdelimo na različne pristope proučevanja religije: antropologijo religije, sociologijo religije, psihologijo religije, filozofijo religije, teologijo, fenomenologijo religije, religijske študije in primerjalne študije religije.

Že leta 1912 je sociološki in po mnenju nekaterih tudi antropološki klasik Emil Durkheim v svojem delu *The Elementary Forms of Religious Life* religijo definirjal kot celovit sistem verovanja in praks, ki se nanaša na svete (od drugih stvari ločene in prepovedane) objekte, in ljudi združuje v moralno skupnost, imenovano cerkev (Durkheim v Črnič 2001: 1009 in Durkheim v Sanderson 1995: 472). Iz definicije je razvidno, da Durkheim kot glavni vidik religije postavlja koncept svetega oziroma tisto komponento življenja, ki se ljudem zdi sveta, in je popolnoma nasprotna »navadnemu« življenju.

Kmalu po izidu Durkheimove knjige je Rudolf Otto izdal knjigo z naslovom *Das Heilige* (1917), v kateri se ukvarja s konceptom svetega. Tako kot Durkheim trdi, da je temeljna karakteristika religije pojem sveto, brez katerega religije sploh ne bi bilo. Po njegovem

mnenju je sveto posebna oblika vrednotenja, ki vsebuje specifični moment, ki ga Otto poimenuje *nominozno*, pri čemer gre za občutek oziroma vrsto čustvenih reakcij, ki jih vernik doživi ob prisotnosti nadnaravne sile (Otto 1993: 13-45). Ker se je Otto ukvarjal z občutki posameznika, velja za začetnika psihologije religije. Zelo podobno trdi tudi antropolog Malinowski, ki je mnenja, da je bila religija sicer »plemenska zadeva«, vendar opozarja, da religija v velikem obsegu izhaja izključno iz individualnih virov (Malinowski v Morris: 1987: 148). Z drugimi besedami to pomeni, da ima religija izvor v individualnih izkušnjah.

Obstajajo tudi definicije, ki se ne nanašajo na pojem svetega, ampak religijo vidijo kot orodje za obvladovanje skrajnih problemov. Yinger tako trdi, da je religija sistem verovanj in praks ter sredstvo skupine ljudi za premagovanje največjih temeljnih problemov človeškega življenja (Yinger v Sanderson 1995: 472 in Yinger v Hamilton 2001: 19). Med te temeljne probleme človeškega življenja prav gotovo lahko štejemo vojno, zato sploh ni presenetljivo, da se nekatere religije ukvarjajo tudi s tem pojavom. Potrebno pa je opozoriti, da lahko ljudje kot največje probleme opredelijo in navedejo zelo različne zadeve, ki z religijo nimajo nobene povezave. Zaradi tega je definicija precej pomanjkljiva.

To dejstvo ne uide Sandersu (1995: 473), ki pomanjkljivost očita tako Durkheimovi definiciji kot tudi Yingerjevi definiciji, saj nobena od definicij ni omejena na sistem človeškega verovanja in akcij ter ne postulira obstoja nadnaravnih sil ali moči. Sanders zato zagovarja svojo definicijo, ki pravi, da je religija organiziran sistem verovanj in praks, ki se opirajo na nedokazano verovanje, in postulira obstoj nadnaravnega bitja, moči ali sile, ki deluje v fizičnem in socialnem svetu.

Vendar je tudi Sandersu kot sociologu mogoče očitati, da je preveč »sociološki« in zato pozablja na individualne izkušnje oseb. Vse to dokazuje že omenjeno misel, da gre za zelo kompleksen in širok pojem, ki ga je zelo težko definirati. Ravno zaradi tega so se pojavile tudi širše in bolj ohlapne definicije, ki se raje ukvarjajo z lastnostmi religije. Ena od boljših takšnih definicij je nedvomno definicija ameriškega filozofa Edwardsa (v Smrke 2000: 28, 29; v Črnič 2001: 1011, 1012), ki najprej opozori, da naj bi religijo razumeli kot pojav z

zabrisanimi robovi, saj nobena religija nima vseh (družinskih¹) lastnosti religij in da nobena posamična lastnost ni nujno sestavina konkretne religije. Po Edwardsovi definiciji so najpogostejše lastnosti religij:

- verovanja v nadnaravna ali superiorna bitja,
- kompleksen pogled na svet z vsebinsko razlago smisla človekovega življenja,
- vera v zagrobno (posmrtno) življenje,
- moralni kodeks,
- verovanje, da superiorna bitja ali bitja sankcionirajo moralni kodeks,
- upoštevanje vprašanja zla (v svetu),
- teodiceja kot vprašanje smiselnosti trpljenja,
- molitev in rituali,
- sveti objekti in mesta,
- razodetje resnice oziroma resnice, ki se jih šteje za razodete,
- izkustva kot npr. misticizem in strahospoštovanje,
- globoka in intenzivna skrb za nekaj,
- institucionalizirano družbeno deleženje,...

Takšna definicija se mi zdi smiselna, saj je razširjena na večino področij in pristopov religijskega proučevanja. Da pa bi bolje razumeli povezavo med religijo in vojno, je potrebno raziskati vlogo oziroma funkcijo religije v življenju ljudi, katerega del je tudi vojna. S tem vprašanjem so se največ ukvarjali sociologi religije ter psihologi religije, zato si pogledjmo nekaj njihovih teorij.

Če pogledamo Durkheimovo definicijo religije, vidimo, da avtor zagovarja integracijsko funkcijo religije, saj naj bi religija ljudi združevala v moralno skupnost. Hamilton (2001: 113, 114) v tem kontekstu navaja, da Durkheim trdi, da se je religija rodila iz rituala, katerega funkcija pa je ustvarjanje in vzdrževanje solidarnosti in kohezije. Ravno ta solidarnost in kohezija pa sta najbolj pomembni v času, ko so ljudje prisiljeni k velikim življenjskim prilagoditvam, kot so rojstvo, poroka ali smrt (Durkheim v Giddens 1989:

¹ Avstrijski filozof Wittgenstein (v Črnič 2001: 1011) v Filozofskih raziskovanjih predstavi tezo, da družbeni pojavi, ki nosijo skupno ime nimajo nujno tudi skupnega bistva, temveč so povezani s kompleksno mrežo »družinskih podobnosti« (ang. »the Family Resemblance«).

465). Integracijsko funkcijo pa religiji pripiše tudi Marx, ki trdi, da je religija sredstvo racionalizacije in legitimacije obstoječega družbenega reda (Marx v Sanderson 1995: 480 in Marx v Giddens 1989: 463, 464). Na tej točki pa je potrebno opozoriti, da se Marx nikoli ni lotil podrobnega proučevanja religije.

Durkheim in Marx nista edina, ki sta zagovarjala integracijsko funkcijo religije. Tudi Yinger religiji priznava to vlogo, vendar se zaveda, da obstajajo tudi pasti. Tako Yinger (v Hamilton 2001: 135, 136) trdi, da je religija sredstvo za doseganje harmonije, ampak le pod pogojem, da so individualna potrebe in želje v harmoniji s kolektivnimi potrebami, kar pa se doseže s podreditvijo prvih drugim. V nasprotnem primeru se zgodi, da religija dobi tudi dezintegracijsko vlogo.

Poleg sociologov so se z integracijsko vlogo religije ukvarjali še drugi. Tudi Sigmund Freud, oče psihoanalize, religiji priznava takšno funkcijo, saj vidi izvor religije v nemoči in strahu v otroštvu (Freud v Hinnels 2005: 166) oziroma v Ojdipovem kompleksu (Connolly 1999: 179; Deal in Beal 2004: 3-6) in je zato tudi patološki pojav. Do zelo podobnih ugotovitev, pride tudi Malinowski, ki da religiji sicer pozitivno psihološko funkcijo, saj zagovarja, da religija človeka rešuje pred vdajo v smrt in destrukcijo oziroma pred instinktivnim strahom pred smrtjo, hkrati pa priznava, da ima ritual socialno funkcijo, in zato predstavlja »cement socialne tovarne«, ki je nepogrešljiv element v vzdrževanju morale (Malinowski v Morris 1987: 148, 149).

Že leta 1966 je O'Dea (v Hamilton 2001: 137-139) uspel preseči razlike med sociološkim in psihološkim pristopom k funkcionalizmu tako, da je oba pristopa združil in naštel šest funkcij religije, ki se nanašajo tako na posameznika kot na družbo:

1. Religija nudi podporo in tolažbo ter s tem pomaga podpirati uveljavljene vrednote in cilje.
2. Religija skozi kult in ceremonijo zagotavlja emocionalno varnost in identiteto ter določeno točko povezave med konflikti različnih idej in mnenj. To je duhovniška funkcija religije in vsebuje učenje doktrine in izvajanje ceremonij. Tako daje stabilnost družbenemu redu in mnogokrat pomaga vzdrževati status quo.
3. Religija sakralizira norme in povišuje skupinske cilje nad individualne. Tako legitimira družbeni red.

4. Religija postavlja standarde, ki so podlaga za kritiko obstoječih družbenih vzorcev. To je njena preroška funkcija in lahko tvori temelj za družbeni protest.
5. Religija pomaga posamezniku v razumevanju samega sebe in vzpostavlja občutek identitete.
6. Religija je pomembna v procesu odraščanja, saj posamezniku pomaga v življenjskih krizah in obdobjih prehoda iz enega statusa v drug. Zaradi tega je religija tudi del izobraževalnega procesa.

Vendar pa O'Dea (v Hamilton 2001: 138, 139) domneva, da te funkcije niso vedno izpolnjene in celo stori korak naprej, ko prizna, da ima religija tudi disfunkcionalno vlogo. V tem kontekstu spet navede šest točk, ki sovpadajo s prejšnjimi:

1. Religija lahko zavira ali celo zatire proteste zoper nepravilnost s spravo zatiranih.
2. Svečeniška (duhovniška) funkcija sakraliziranja norm in vrednot lahko zavira ali onemogoči napredek v znanju.
3. S konzervativizmom lahko tudi prepreči prilagoditev na spreminjajoče se okoliščine.
4. Preroška funkcija lahko vodi v utopizem in nerealistična upanja v spremembo in s tem posledično zavira ali celo ustavi praktično akcijo.
5. Posameznike lahko »priveže« na skupino do te mere, da povečuje konflikt z drugimi skupinami, saj je prilagoditev preprečena.
6. Religija lahko ustvarja odvisnost na religiozne institucije in s tem preprečuje odraslost.

2.2. Vojna

Da bi razumeli povezavo med religijo in vojno, pa še moramo definirati, kaj vojna sploh je. Med branjem literature ugotovimo, da pri definiranju vojne obstajajo podobne dileme kot pri definiranju religije. Gre namreč za kompleksen pojav, ki se je skozi zgodovino močno spreminjal, in za problem, ki so se ga lotevali proučevati iz različnih zornih kotov. Zaradi tega se pojavlja skozi zgodovino zelo veliko različnih definicij in ugotovitev, ki jih je zato smiselno razdeliti.

2.2.1. »Predmoderne« teorije

Razmišljanja o vojni so stara skoraj toliko, kot so stari najstarejši pisni viri, vendar različna bolj poglobljena razmišljanja zasledimo v antiki. V tem obdobju se namreč nekaj virov že ukvarja z vojno. Eno od najbolj znanih del antičnega sveta je nedvomno ep grškega pesnika Homerja, Iliada, ki pa naj bi bila le umetniška pesnitev in je zato za resnejše proučevanje vojne manj pomemben vir. Povsem drugače je z razmišljanjem filozofa Platona, ki je eden od prvih, ki je poskušal opredeliti vzroke za vojno. Po Platonovem (v Avalos 2005: 39, 40) mnenju je edini vzrok za vojno in bitke telo in telesne želje, saj vse vojne nastajajo zaradi želje po služenju denarja. Podobno razmišljanje iz tega časa ima še rimski filozof Lukrecij (v Avalos 2005: 40), ki pravi, da vzroki za velike vojne ležijo v nekoristnem prizadevanju peščice ljudi, ki ne poznajo mej svojega lastništva.

Pozneje sta se pod vplivom religije z vojno ukvarjala sv. Avguštin in Tomaž Akvinski, ki ju je zanimal predvsem koncept pravične vojne (just war). Cicerovo misel, da je vojna tekmovanje z uporabo sile, nadgradi Grotius (v Avalos 2005: 44) v svojem delu *The Law of War and Peace* (1625), ki trdi, da je vojna stanje uporabe sile. V razsvetljenstvu Rousseau obudi antično razumevanje vojne, ki ga vidi kot posledico lastniških razmerij. Po njegovem vojne med »neciviliziranimi« ljudmi niso potekale, saj niso imeli lastništva (Avalos 2005: 45-47).

2.2.2. Moderne in postmoderne teorije

Z razvojem moderne znanosti in modernih znanstvenih metod so se razvijale tudi definicije in teorije. Ker so se različni avtorji lotevali proučevanja vojne iz različnih zornih kotov, je nastalo tudi več različnih teorij. Večina teh teorij je vojno proučevala kot obliko oziroma vrsto nasilja, ki izvira iz človekove agresivnosti. Za našo študijo so torej najpomembnejše sociološke, psihološke, antropološke, polemološke in biološke teorije.

2.2.2.1. Biološke oziroma evolucijske teorije

Biološke teorije človeško vedenje razlagajo predvsem s primeri iz živalskega sveta (glej De Rivera v Weiner 2003: 572). Več teh teorij trdi, da sta človeška agresija in nasilje posledica živalskih instinktov v nas. Tako Nobelov nagrajenec Konrad Lorenz trdi, da je mnogo živalskih vrst opremljenih z instinktivnim impulzom agresivnosti in hkrati tudi z zaviralnim mehanizmom, pri čemer ima agresivnost evolucijsko funkcijo in pomaga pri preživetju (preživijo le najmočnejši). Tako naj bi bila agresivnost pri človeku posledica podedovanega impulza agresivnosti in hkrati pomanjkanja kontrole nad zaviralnim mehanizmom (Lorenz 2002: 266-290).

Tovrstne teorije pa imajo nekatere pomanjkljivosti, saj pojav živalske agresije ne pojasnjuje tudi človeške. Prvi očitak je, da živali vodijo borbe za teritorij, hrano in samice, medtem ko so vzroki za vojno tudi bolj abstraktne in kompleksne narave. Drug očitak, ki se pojavi, pa je vezan na mučenja. V večini vojn se namreč dogaja, da se poraženega ali ujetega nasprotnika muči, pri čemer biološke teorije ne pojasnijo od kod izvira sadizem, ki je značilen samo za ljudi.

2.2.2.2. Psihološke teorije

Avalos (2005: 59) za najpomembnejšega psihološkega teoretika, ki se je ukvarjal s problemom agresije, navaja Johna Dollarda, ki je trdil, da je človeška agresija vedno posledica frustracij. Nadaljevanje proučevanja v tej smeri pa predstavlja nedvomno študija Ericha Fromma, ki celo razlikuje več vrst agresij, ki se pojavijo iz različnih razlogov. Avtor tako opredeli dve vrsti agresije, biološko adaptivno benigno agresijo (agresija je odgovor na ogrožanje vitalnih interesov) in biološko neadaptivno maligno agresijo (agresija kot destruktivnost in okrutnost, značilna samo za človeka, katere namen je uživanje) (Fromm 1975: 11-14).

Fromm (1975: 20-25) nato opredeli pojem defenzivne agresije, ki je posledica neposredne ali posredne ogroženosti vitalnih interesov, kot so človekovo življenje, zdravje, svoboda in lastnina. Za našo analizo pa je najpomembnejša ugotovitev, da obstajata dve vrsti defenzivne agresije, ki ju poimenuje konformistična agresija in instrumentalna agresija. Za konformistično agresijo Fromm (1975: 32-34) trdi, da ni rezultat želje po uničevanju

ampak posledica poslušnosti, medtem ko za instrumentalno agresijo pravi, da cilj agresije ni destrukcija temveč instrument za doseg ciljev, ki so nujni in želeni. V nadaljevanju trdi, da je najpomembnejši primer instrumentalne agresije vojna, saj vzrok za večino modernih in antičnih vojn ni bila nakopičena agresija temveč instrumentalna agresija vojaških in političnih elit, kjer ima lahko zelo veliko vlogo pohlep (Fromm 1975: 32-35).

Zelo pomemben Frommov prispevek je tudi njegova opredelitev psiholoških faktorjev, ki omogočajo vojno (Fromm 1975: 38, 39). Ti so:

- Motivacijski občutek posameznih vojakov, da se borijo za svoje življenje.
- Globoko zakoreninjen občutek spoštovanja avtoritete in strahu pred njo.
- Avanturizem kot nasprotje vsakdanjemu dolgčasu.
- Vojna vzpodbuja izražanje globoko vkoreninjenih človeških porivov, kot sta altruizem in solidarnost, pri čemer je vojna posreden upor proti nepravici, neenakosti in dolgčasu, ki prevladujejo v družbi v času miru. Dokler se vojak bori proti sovražniku za svoje življenje, se mu namreč ni treba boriti za hrano, medicinsko nego, streho nad glavo in obleko proti pripadnikom svoje skupine.

Zanimivo je, da se Fromm ne ukvarja samo s psihološkimi dejavniki, ampak se dotakne tudi socialnih razmerij in opredeli socialno funkcijo vojne. Druga zanimivost se nanaša na že prej omenjeni sadizem v vojni. Fromm z uvedbo pojma maligna agresija uspe pojasniti tudi najtemnejšo manifestacijo človeške destruktivnosti oziroma vojne, to je uživanje v pobojih, mučenjih, itd.

2.2.2.3. Sociološke teorije

Zelo zanimivo razmišljanje o vojni najdemo v Encyclopedia of Sociology (Borgotta, Montgomery (ur.) 2000: 3245), kjer Kiser v zaključku svojega članka o vojni zapiše, da so mnogi sociološki teoretiki zaradi nezmožnosti definiranja vzrokov za vojno, ki bi veljali za vse vojne, prepričani, da zadovoljive in splošno veljavne teorije ni mogoče postaviti.

Večina socialnih teorij agresivnosti in nasilja pravi, da je agresivnost instrument za doseg ciljev ali vrednot (Ule 1997: 260, Avalos 2005: 60, Jambreč 1992: 318), vendar pa je

večini teh definicij mogoče očitati, da se ukvarjajo z agresivnostjo in nasiljem, ne opredelijo pa vojne.

Bolj natančen je sicer Giddens (1989: 357, 358), ki nasprotuje že omenjenim biološkim teorijam, ter pravi, da vodenje vojn ne izvira direktno iz človeške agresivnosti (impulzov), ampak je preprosto vedno prisotna možnost v svetu, v katerem imajo države možnost uporabe vojaškega nasilja, in se zgodi ob navzkrižju interesov držav, ki jih ni mogoče uspešno rešiti s pogajanjem, sporazumi ali z diplomacijo. Dodaja še, da je vojna pravzaprav končni test moči v mednarodni areni.

Vendar se tudi Giddensovi definiciji vojne da očitati več stvari. Ena od najbolj očitnih pomanjkljivosti je, da vojno obravnava kot meddržavni pojav in s tem izključuje pojem državljanske vojne. Druga pomanjkljivost pa je, da vojno obravnava izključno kot vojaško nasilje, čeprav v vojni lahko sodelujejo tudi paravojaške enote ali celo policija.

Obstajajo tudi teorije, ki so poskušale preseči razdelitev na sociološke in psihološke teorije. Tako je recimo Bandura (Ule 1997: 260, 261; De Rivera v Weiner 2003: 570) razvil teorijo o socialnem učenju agresije. Bandura agresijo definira kot škodljivo in destruktivno obnašanje, ki je kot tako definirano na osnovi različnih dejavnikov, ki jih kot agresivne največkrat ovrednoti opazovalec in ne izvajalec agresije (Bandura 1973: 5-8). Za nas je tudi zelo pomembna tudi ugotovitev Avalosa (2006: 61), ki pravi, da je pojem agresija v Bandurinem delu sinonim za nasilje. To pomeni, da sta nasilje in posledično tudi vojna naučena, s čimer se strinja tudi Vasquez (1993: 40-42).

2.2.2.4. Antropološke teorije

Ena zgodnejših antropoloških teorij o vojni je Kluckhohnova teorija (v Avalos 2005: 62), v kateri avtor trdi, da je vojna spremljajoča okoliščina agresije znotraj skupine. Ko obstaja nevarnost notranjih bojev (znotraj skupine), se agresija te skupine preusmeri navzven proti drugi skupini. Vojna bi po tej teoriji imela torej funkcijo nekakšnega ventila, ki preprečuje bitke in uničenje med člani iste skupine. Na tem mestu je potrebno opozoriti, da takšne teorije izvirajo iz proučevanja tradicionalnih družb in imajo zato le malo skupnega s sodobno vojno.

Boljšo antropološko definicijo postavi Malinowski (v Vasquez 1993: 24), ki pravi, da je vojna oboroženo tekmovanje med dvema neodvisnima političnima entotama s pomočjo organizirane vojaške sile, z namenom slediti plemenski ali nacionalni politiki. Vendar je tudi ta definicija nepopolna, saj po Malinowskemu vojne za osvoboditev kolonij pravzaprav ne bi spadale med vojne, ker vojna zajema samo neodvisne politične enote.

2.2.2.5. Vojaške oziroma polemološke teorije

Proučevanja in definiranja vojne pa se niso lotevali samo antropologi, sociologi in psihologi, temveč tudi vojaki in polemologi. Ena najbolj citiranih definicij vojne je nedvomno definicija pruskega častnika Clausewitza (2004: 18-28), ki pravi, da je vojna nadaljevanje politike z nasilnimi sredstvi, katerih namen je, da nasprotnika prisilimo k izpolnitvi naše volje. Definicija sama po sebi za današnji čas ni nič posebnega, potrebno pa je razumeti, da Clausewitz velja za prvega teoretika, ki vojno vidi kot del politike. Njegovo delo zato predstavlja izhodišče za vsa naslednja proučevanja.

Med vojaške teorije in definicije lahko štejemo tudi množico različnih definicij, ki se pojavljajo v raznih vojaških leksikonih in enciklopedijah. Tako recimo jugoslovanski Vojni leksikon (1981: 508) definira vojno kot kompleksen in množičen spopad med državami, vojaško političnimi zvezami ali različnimi družbenimi silami v neki državi, kjer pride do množične in organizirane uporabe oboroženega nasilja in poteka oboroženi boj zaradi uresničevanja določenih političnih, gospodarskih in vojaških ciljev razredov, držav ali narodov.

Večini današnjim teoretikom pa takšna definicija ne zadostuje, ker ne opredeljuje za kakšno vrsto spopadov gre. Po tej definiciji bi lahko za vojno šteli tudi spopade med policijo in protestniki, kadar bi bilo uporabljeno orožje. Drug takšen primer je uporaba vojske ali policije za obračun s kriminalnimi združbami, ki bi po tej definiciji veljala za vojno.

Zaradi teh težav so se začele razvijati definicije in klasifikacije oboroženih spopadov, ki vojno vidijo kot obliko oboroženega spopada, v katerih je ubitih (mrtvih) določeno število ljudi. Tako recimo Singer in Smal (v Vasquez 1993: 25) vojno definirata kot vojaški

konflikt, v katerem se borijo nacionalne entitete, od katerih je najmanj ena država, in katerega posledica je najmanj 1000 žrtev boja, ki so vojaške osebe.

Vendar so tudi takšne definicije vprašljive, saj si lahko preučevalec postavi nekatera logična, celo banalna ali dlakocepska vprašanja, ali lahko govorimo o vojni, če oboroženi spopad ustreza vsem ostalim pogojem, le da je natanko 999 žrtev, ali če imamo situacijo, ko je žrtev vojaškega osebja 999, medtem ko imamo nekaj deset ali celo nekaj sto tisoč civilnih žrtev. Še posebej vprašljive bodo takšne definicije v prihodnosti, ko se bo povečala uporaba manj smrtonosnih in nesmrtonosnih orožij, posledica česar bo manjše število smrtnih žrtev.

Še najbolj smiselna se zato zdi Beblerjeva definicija, ki vojno razlaga kot izredno zaostren družbeni spopad, v katerem se družbene skupnosti (plemena, ljudstva, narodi, razredi, rasne, etične, verske in druge skupnosti), gibanja, države in združenja držav kontinuirano in organizirano na vseh straneh borijo za uveljavitev svojih ciljev s pretežno uporabo oboroženega boja, ki po obsegu in posledicah bistveno presega druge oblike družbenega nasilja na isti ravni družbenega razvoja in vojaške tehnologije (Enciklopedija Slovenije 13 2000: 315).

2.3. Religija in vojna

Ko smo definirali pojma religija in vojna, nam je ostalo, da pogledamo oziroma definiramo še stičišča obeh pojmov. Iz samih definicij in teorij religije ni razvidno, kje naj bi ta stičišča bila, podobno pa ugotovimo tudi, če pregledamo definicije in teorije vojne in nasilja. Izjema je le Beblerjeva definicija, ki predvideva, da vojna lahko poteka tudi med različnimi verskimi skupinami. Kljub vsemu pa je možno najti nekatere logične povezave med obema pojmomoma.

V tem kontekstu je mogoče govoriti o:

1. Religiji kot sredstvu vojne (ali nasilja).
2. Vojni (ali nasilju) kot delu religije.

Najbolj pogost primer, ki spada pod prvo točko, je uporaba religije kot motivacijskega sredstva v vojni ali za vstop v vojno. To motivacijsko vlogo lahko zasledimo na več ravneh. Na ravni družbe je integracijska funkcija religije, s katero se ustvarja kohezivnost in solidarnost skupnosti, toliko bolj pomemben dejavnik v vojni, saj je sovražnika mogoče premagati le z enotnim nastopanjem družbene skupnosti. Drugi vidik motivacije se odraža na osebni ravni, saj z vnašanjem religije v vojno dobimo zelo motivirane vojake, ki mnogo lažje premagujejo strah pred smrtjo. Religija torej posamezniku dejansko pomaga, da se lažje sooča s temeljnimi problemi človekovega življenja in posledično tudi z vojno. Premagovanje strahu je pomembno tudi za »ustvarjanje« drznih junakov ali popolnih vojakov. Takšni junaki so po vojni ali med njo od družbe ali organizacije nagrajeni z različnimi priznanji, odlikovanji ali vojnimi plenom, medtem ko jim religiozne institucije lahko ponujajo tudi posmrtno nagrado.

Vendar je za nas in našo temo pomembnejša druga točka, to je ugotovitev, ki pravi, da sta vojna ali nasilje lahko del religije, pojavlja pa se vprašanje, na kakšen način. Da bi to bolje definirali, se je potrebno vrniti k definicijam religije. Ker, kot pravi Smrke (2000: 50), ne obstaja definicija, s katero bi soglašali vsi sociološki proučevalci religije, obstaja pa soglasje, da se religije pojavljajo oziroma »kažejo« skozi pojavnostne razsežnosti, je smiselno odnos religije do vojne proučevati skozi le-te. Ker se je v zadnjih letih uveljavilo predvsem 7 bistvenih razsežnosti, ki jih je uvedel Ninian Smart (v Smrke 2000: 50-67; Črnič 2001: 1013), bomo v nadaljevanju za analizo uporabili njegovo razdelitev:

1. **Praktična in ritualna razsežnost.** Če vemo, da je namen rituala postaviti v središče, izraziti in sakralizirati tisto, kar bi sicer bilo razpršeno, neizraženo in profano (Paden v Smrke 2000: 51), je ritual potem tista praktična dejavnost, ki vojno spreminja v sveto dejavnost. Girard (v Juergensmeyer 2000: 169) tako z drugimi besedami pove, da je funkcija rituala »očiščenje« nasilja. Rituali se v povezavi z vojno največkrat uporabljajo pred vstopom v vojno ali bitko, ko se možje oziroma vojaki posvetijo za boj, ali pa po prihodu iz bitke, ko imajo očiščevalno funkcijo, katere namen je ponovna vključitev posameznika v družbo.
2. **Izkustvena in emocionalna razsežnost.** Smart (v Smrke 2000: 54) izkustva in čustva označi kot hrano, od katere živijo druge religijske razsežnosti. V korelaciji z vojno je to še posebej pomembno za motivacijo, saj vernik mora občuti, da gre za zelo pomembno zadevo. Do podobnega zaključka pride tudi Otto (1993: 128), ki pravi, da je močno vznemirjeno, »razvneto« občutje numena, ki ga ne uravnovešajo

racionalni momenti, bistvo pristnega »fanatizma«. To z drugimi besedami pomeni, da sta ta občutek in izkustvo pomembna za ustvarjanje dobrih (fanatičnih) vojakov, ki s tem dobijo občutek, da gre za »veliko stvar«, pomembnejšo od posameznika. V tem kontekstu tudi Lincoln (1991: 140) pravi, da ideološki konstrukti (v našem primeru religija) priskrbijo sredstvo, s katerim se prepriča posameznika za udeležbo v boju ter ga dovolj motivirajo, da je pripravljen tvegati svoje življenje tudi v situaciji, ko si zase ne more pridobiti skoraj ničesar.

3. **Narativna in mitska razsežnost.** Kot ugotavlja Smrke (2000: 56), vse religije nekaj pripovedujejo, pri čemer je religijska pripoved praviloma posejana z miti, zgodbami, trditvami, ki jih ni mogoče empirično dokazati ali je celo mogoče dokazati njihovo neresničnost. Za našo analizo so pomembni predvsem zgodbe in miti, ki se nanašajo na ravnanje in vpletenost bogov v vojne. Flere in Kerševan (1995: 111) trdita, da na povezavo vojne in religije kaže obstoj bogov, kot sta starogrški Ares in rimski Mars. Odnos religije do vojne je torej mogoče analizirati skozi odnos teh nadnaravnih ali superiornih bitij do vojne. Obstaja pa še drugi aspekt mitske in narativne razsežnosti. Vojna se lahko v različnih zgodbah in mitih pojavlja kot alegorija, saj je vojna, kot pravi Juergensmeyer (2000: 155), drama, skozi katero se lahko pojasnjujejo najbolj globoki aspekti človekovega življenja.
4. **Doktrinarna ali filozofska razsežnost.** Tej razsežnosti bi lahko rekli tudi intelektualna, saj gre za intelektualno, filozofsko elaboracijo nauka in verovanj, pri čemer je bistvo nauka v pisnih kulturah zapisano v tej ali oni knjigi, ki se jo šteje za sveto (Smrke 2000: 62). Vendar pa je na tem mestu potrebno dodati, da je posamezne tekste mogoče različno interpretirati, ravno različne interpretacije pa lahko vodijo v nasilje ali celo vojne. Kot pravi Smrke (2000: 63), je mogoče navesti tisoč primerov obračunavanja s heretiki, pri čemer se je hitro pozabilo na etične norme, ki naj bi bile božjega porekla. Doktrinarna razsežnost posamezne religije ima veliko vlogo v konceptu svete vojne. Doktrinarni zapisi so namreč osnova za koncept svete vojne, saj se lahko glede vojne opredeljujejo in so lahko podlaga za njeno upravičevanje. Tovrstni zapisi poleg tega običajno urejajo tudi posmrtno življenje, zato lahko religije konkretno skozi to razsežnost, kot ugotavlja Lincoln (1991: 140), padlim v boju obljublajo posebno milost v posmrtnem življenju. Je pa zelo pomembno, kar ugotavlja Smrke (2000: 62), da ob osrednji sveti knjigi obstajajo še druge knjige, ki razlagajo doktrino in se jih v tradiciji lahko prav tako šteje za svete. To pomeni, da lahko stičišče med vojno in religijo v tej razsežnosti

najdemo tudi v teh interpretacijah. Mogoče je celo, da se osrednja sveta knjiga ne ukvarja s problemom vojne, medtem ko njihove interpretacije lahko izpeljejo logične ali celo nelogične povezave z vojno ter tako upravičijo nasilje ali vojno.

5. **Etična in legalistična razsežnost.** Smrke (2000: 59) trdi, da večina religij vsebuje neko etiko, nauk in določila o moralnih pravih (moralnih, dobrih) in nepravih (nemoralnih, slabih), ter tako bistveno vpliva na dejavnost verske skupine in družbe. Morgan in Lawton v knjigi *Ethical Issues in Six Religious Traditions* (1996) razlikujeta 9 področij etičnih stališč religij, med katerimi je tudi stališče do vojne in miru. Kadar se religija opredeljuje glede vojne, lahko govorimo tudi o konceptu »pravične vojne« (ang. just war) ali celo konceptu »svete vojne« (ang. holy war).
6. **Socialna in institucionalna razsežnost.** Smrke (2000: 64, 65) pravi, da se religija »utelesi« v skupini ljudi, ki je bolj ali manj strukturirana in se prepozna kot posebna verska skupnost, ki je še posebej pomembna s sociološkega vidika, ter njeni odnosi do družbe, države in odnos med različnimi strukturnimi deli verske skupnosti. Stičišča religije in vojne je tako v tej razsežnosti mogoče analizirati skozi odnos verske skupnosti do drugih verskih skupnosti oziroma vojne med različnimi verskimi skupnostmi. Ta stičišča je tako mogoče analizirati skozi odnos med versko skupnostjo in državo, pri čemer so še posebej zanimivi primeri, ko država in religija nista ločeni (primeri teokracije, hierokracije in cesaropapizma²), ter primeri, ko prihaja do ločitve med religijo in državo, saj to lahko vodi v notranje spopade oziroma državljanske vojne. Nazadnje je mogoče stičišča analizirati skozi odnos med različnimi strukturnimi deli verske skupnosti, pri čemer lahko izpostavimo primer, ko duhovščina interpretira sveti tekst in s tem vpliva na svoje vernike. Duhovščina je namreč tisti del verske skupnosti, ki ima možnost sakralizirati vojno ter tako motivirati svoje vernike za udeležbo v neki vojni. Do enake ugotovitve prideta tudi Flere in Kerševan (1995: 112, 113), ki podobno

² Gre za Webrovo tipologijo razmerij med »političnimi in cerkvenimi oblastmi«. Hierokracija je primer vladarja, ki ga duhovništvo legitimira kot utelešenje boga (bogov) ali pa kot izbranega od boga (bogov). Teokracija je primer duhovnika, ki vlada posvetni sferi. Cesaropapizem je primer ko posvetni vladar oziroma vrhovni državni organi upravljajo verske ustanove, kar pomeni da gre za podrejenost verskih ustanov posvetnim. (Flere in Kerševan 1995: 108, 109)

trdita, da lahko verski predstojniki narekujejo ali upravičujejo in blagoslavljujejo vojaško početje.

7. **Materialna razsežnost.** K materialni razsežnosti spadajo obredna mesta in objekti, razni pripomočki, posebna oblačila, materialni simboli. Ravno zaradi teh materialnih izrazov je pogosto prišlo do sporov (Smrke 2000: 66). Avtor sicer govori o sporih, ki lahko vodijo v razkol, ne omenja pa vojn. Pomemben vidik izpostavita Flere in Kerševan (1995: 115), ki pravita, da vojne, ki potekajo za teritorij, ki ga neka stran smatra za svetega, lahko postanejo svete vojne. Avtorja sicer govorita samo o svetih krajih, vendar pa je pomembno razumeti, da lahko njihovo ugotovitev razširimo na vse svete stvari.

Kot smo ugotovili do sedaj, imata religija in vojna več presečišč. V literaturi se največ uporabljajo izrazi, kot so verska vojna (ang. religious war) in sveta vojna (holy war). Vendar moramo biti pri uporabi teh pojmov previdni, saj se pojavljajo tudi v kontekstu pojma pravične vojne (just war). Za nadaljevanje našega dela je torej zelo pomembno, da opredelimo razmerje med prej omenjenimi pojmi.

2.3.1. Pravična vojna, verska vojna in sveta vojna

Nedvomno je najlažje začeti z najširšim pojmom, to je pojmom pravične vojne (*justum bellum*³). Walzer (1977/1992: 21, 22) pravi, da pojem pravične vojne vsebuje dva aspekta, *jus ad bellum*⁴ in *jus in bello*⁵, pri čemer se pojem *jus ad bellum* nanaša na pravico oziroma pravičnost (tudi pravo) vojne, medtem ko se *jus in bello* nanaša na pravico oziroma pravičnost (ali pravo) v vojni. The Oxford Dictionary of World Religions (Bowker 1997: 518) pravi, da se je z reformacijo uveljavilo mišljenje, da je za *jus ad bellum* potrebno imeti pravični vzrok, pravo avtoriteto, ki začne vojno ter prave namene. Silo je potrebno uporabiti proporcionalno, vojna mora biti zadnje sredstvo, njen namen pa mora biti mir, pri čemer mora obstajati razumno upanje na uspeh. *Jus in bello* pa se nanaša na

³ Pisano tudi *iustum bellum* (glej Mastnak 1994: 28 in glej Bowker 1997: 518).

⁴ Pisano tudi *ius ad bellum* (glej Bowker 1997: 518).

⁵ Pisano tudi *ius in bello* (glej Bowker 1997: 518).

proporcionalnost sredstev ter na diskriminacijo objektov, kar se običajno prevaja v imuniteto civilistov.

Na tej točki se pojavlja vprašanje, kakšno je razmerje med pravično vojno in versko⁶ vojno. Če izhajamo iz teorije, da večina religij vsebuje neko etiko, ki določa, da je neka stvar prava, moralna ali dobra, potem lahko trdimo, da je vsaka verska vojna tudi pravična vojna. Vendar je pri takšni trditvi treba biti previden. Pojem pravične vojne mora namreč vsebovati hkrati aspekta *jus in bello* in *jus ad bellum*, medtem ko za versko vojno zadostuje, da zanjo obstajajo pravični verski razlogi, vendar se v njej ne upošteva nujno načela proporcionalnosti in diskriminacije, zato je verska vojna s tega vidika še vedno lahko nepravična. Kljub logični izpeljavi pa ugotovitev ni pravilna, saj obstaja še en element verske vojne. V verski vojni lahko zasledimo tendenco po razčlovečenju nasprotnika, oziroma, kot pravi Lincoln (1991: 141, 142), se v vojnah sovražnika razvrednoti in predstavi kot nekaj manjvrednega (zver, pošast,...). Ker gre pri verskih vojnah za vojno med dobrim in zlim, menim, da verske vojne sovražnika razčlovečijo. S tem se strinja tudi Juergensmeyer (2000: 163), ki pravi, da s sakralizacijo spopada oziroma satanizacijo sovražnik postane kozmični hudobnež, spopad pa postane tekmovanje med mučeniki in demoni, kar se lahko konča samo z uničenjem ene strani. Ravno zaradi tega v verskih vojnah obstaja tendenca, da se borba proti zlu ne diskriminira glede na sredstva in obseg, kar ugotovi tudi Mastnak (1994: 29), ki trdi, da »duhovnost svete vojne, maščevanje Boga, udejanjene božje pravičnosti zapovedujejo boj brez usmiljenja; brutalnost in okrutnost vojskovanja pa sta izraz verske doslednosti; zmagovanje je boj do iztrebljenja.« Za nas je pomembno, da se takšna verska vojna s strani vernikov še vedno smatra za pravično vojno, čeprav nista upoštevana oba aspekta.

Moje mnenje je, da lahko vsako versko vojno označimo tudi za pravično vojno. Če se vprašamo, kakšna je funkcija teorij pravične vojne, ugotovimo, da se teorije ukvarjajo z vprašanjem, kdaj in pod katerimi pogoji je neka vojna pravična, ta vprašanja pa je še pred pojavom sodobne znanosti in mednarodnega prava urejala religija. Moderne teorije

⁶Besedno zvezo verska vojna uporabljam kot prevod angleškega pojma *religious war* ter nemškega izraza *Glaubenskrieg*. Glede na angleški izraz bi bilo bolj primerno govoriti o religijskih vojnah, vendar ker se je izraz verska vojna pri nas že uveljavil bom ostal pri njem.

pravične vojne so torej sekularna politična in pravna opredelitev pravične vojne. Ker je religija od srednjega veka naprej v zahodnem svetu izgubljala na politični moči in razlagalni funkciji družbenih razmerij, je bila taka opredelitev nujno potrebna.

Pri razmerju med pravično vojno in versko vojno pa je potrebno še nekaj dodati. Če velja, da je vsaka verska vojna tudi pravična vojna, pa ne moremo trditi, da je pravična vojna tudi verska vojna. Obstajajo namreč primeri, da se lahko za pravično smatra tudi vojna, ki ni utemeljena na verski pripadnosti sprtih strani, se ne bojuje za religiozne cilje ter ne uporablja religije kot motivacijskega sredstva.

Do sedaj smo večkrat uporabili izraz verska vojna, nismo pa še opredelili tega pojma. Problem se je pojavi, ker večina enciklopedij in slovarjev z religijsko tematiko ne opredeljuje pojma verske vojne, ampak usmerja k specifičnemu primeru oziroma geslu, kot je na primer džihad. To še ne pomeni, da definicij verske vojne ni. Debeljak (1994: 12) pravi, da je konflikt mogoče razumeti kot versko vojno takrat, ko se demonizirani sovražnik »prilega« logiki strahu pred tujim in drugačnim, hkrati pa opozarja, da za versko vojno ne zadostuje, da se bojujejo verniki različnih veroizpovedi, saj bi v tem primeru za versko vojno lahko razumeli tudi ameriško vojno v Vietnamu ali Koreji.

Debeljakova definicija vsebuje torej dva elementa, demoniziranega sovražnika in strah pred tujim in drugačnim. Po mojem mnenju je takšna definicija premalo natančna, saj obstajajo tudi verske vojne, v katerih se sovražnika ni demoniziralo, s čimer se strinja tudi Housley (2002: 2), ki pravi, da je demoniziranje sovražnika običajna praksa v večini primerov (vendar ne vseh). Drugi očitok se nanaša na strah pred tujim in drugačnim, kar se mi zdi preširoka kategorija. V primerih osvajalnih verskih vojn gre za versko vojno, kjer je zaradi občutka premoči nad sovražnikom strah lahko odsoten. Popolnoma pa se strinjam z Debeljakovo ugotovitvijo, da za versko vojno ni dovolj, da jo vodijo pripadniki različnih ver.

V tem kontekstu Housley (2002: 2) pravi, da je verska vojna ali sveta vojna, vojna, ki ima direktno in definirano povezavo z religioznim ciljem in karakterjem; ter da so vojske bile sestavljene iz božjih vojščakov, ki jih je za vojno izbral bog in jim s tem pokazal, da so vredni njegove milosti, intervencije in nagrade.

Njegova definicija je zanimiva iz dveh razlogov. Prvi razlog je, da izenači pojma verska vojna in sveta vojna. Ta njegova izenačitev je smiselna, če jo opazujemo s stališča ugotovitev Otta in Durkheima, da je temelj vsake religije koncept svetega, ki je nasprotje posvetnega ali profanega. Trdimo lahko, da se vojna sakralizira točno takrat, ko je na kakršenkoli način oziroma skozi katerokoli pojavnostno razsežnost direktno povezana z religijo. Drugi razlog pa je hkrati tudi očitok. Housleyeva definicija zahteva, da za versko vojno potrebujemo religiozni cilj in religiozni karakter. Strinjamo se lahko z njegovo ugotovitvijo, da je za versko vojno potreben religiozen karakter, ki bi ga sicer lahko natančneje opisal, ne moremo pa se strinjati, da je nujno potreben verski cilj, saj se verske vojne lahko vodijo tudi za realizacijo posvetnih ciljev. Religiozni instituciji je vojna lahko sredstvo za doseg različnih materialnih dobrin, kot so teritorij ali denar, pri tem pa svoje vernike motivira skozi različne pojavnostne razsežnosti religije. Takšna vojna je nedvomno verska vojna, čeprav njen cilj ni verske narave. Cilji neke elite, ki začne versko vojno, so lahko bistveno drugačni od tistih, ki jih imajo navadni ljudje, ki vojno najbolj občutijo. S takšnim mnenjem se strinja tudi Lincoln (1991: 140), ki pravi, da skozi zgodovino vseh religij zasledimo številne primere religijskega upravičevanja vojne, ki so se uporabljali za legitimacijo še tako cenjenih spopadov, kot so na primer evropske vojne širjenja kolonij.

Bolj natančna je Mastnakova definicija svete vojne (1994: 29), za katero pravi, da *»je to v najširšem smislu vojna, ki je razumljena kot versko delovanje ali je sicer v neposrednem odnosu z religijo; nekoliko konkretnije, a še vedno zelo nasploh, gre za vojno, ki jo vojuje duhovna oblast ali se jo vojuje za duhovno oblast in verske interese; za vojno, ki se jo bojuje za verske cilje ali ideale in jo sankcionira bodisi Bog bodisi verski voditelj. Vojna v imenu Boga – vojna, v kateri je Bog dejavno navzoč; v kateri vojščaki, orodje v božjih rokah, izpolnjujejo božjo voljo; vojna ki je služba božja; v katerih so dejanja vojskujočih se božje delo; ki je všečna in zaslužna v božjih očeh – je nečloveška in nadčloveška.«* Po Mastnakovi definiciji je torej bistveno, da je izpolnjen vsaj en pogoj, to je, da jo vodi duhovna oblast, ali da se jo vojuje za duhovno oblast in verske interese.

Če združimo dosedanje ugotovitve, vidimo, da je verska (religiozna) vojna ali sveta vojna oblika pravične vojne, ki vsebuje religiozni karakter, zaradi česar je sveta vojna razumljena kot verska dejavnost, ki se vodi za doseg verskih interesov in/ali interesov verske skupnosti in/ali interesov verske oblasti. Trdimo lahko, da je neka vojna sveta vojna, če zanjo veljata dve predpostavki:

1. Verniki vojno subjektivno dojemajo kot versko dejavnost ali sveto aktivnost. Bistvo prve predpostavke je torej **subjektivno dojemanje**, pri čemer objektivni vzroki za vojno niso toliko pomembni, kolikor je pomembno subjektivno prepričanje ljudi, da se bojujejo za pravično sveto stvar.
2. Druga predpostavka vključuje **verski motivacijski in propagandni faktor**, ki je pomembnejši kot sam obstoj svetega cilja. Verska propaganda in verska motivacija sta namreč dejavnika, ki prebujata omenjeno občutje.

Kljub zelo dobri definiciji svete vojne pa Mastnak ne pojasni, v katerih okoliščinah ali pod kakšnimi pogoji pride do verske vojne. Odgovor na to vprašanje ponudi Juergensmeyer (2000: 146), ki izhaja iz ideje, da mnogo religijskih tradicij vsebuje podobe božjega vojskovališča, kozmične vojne, ter da so te podobe velikokrat zapisane v svetih tekstih in so ideja metafizičnega konflikta med dobrim in zlim. V nadaljevanju še ugotavlja, da se ideja kozmične vojne sicer nanaša na področje intimno osebnega, a jo je mogoče prenesti tudi na socialno raven. Po njegovem mnenju je tehtnejše vprašanje, zakaj spopadi v resničnem svetu vpletajo religijo, kot pa, zakaj religija vodi v nasilje (Juergensmeyer 2000: 161). Načeloma bi se s takšno trditvijo lahko strinjali, vendar moramo biti zelo previdni, saj je, kot ugotavlja avtor sam, najprej potrebna ideja o kozmični vojni. Da bi bolje razumeli, zakaj spopadi v resničnem svetu vpletajo vojno, je potrebno raziskati, kakšen je odnos doktrinarne in mitske razsežnosti religije do vojne. Ti razsežnosti sta namreč temelj, na katerega se opirajo ljudje, ko upravičujejo vojno. Juergensmeyerjeva (2000: 161-163) teza je, da bo konfrontacija najverjetneje označena za kozmično vojno oziroma sveto vojno, ko je prisotna vsaj ena od naslednjih treh karakteristik:

1. Boj je razumljen kot obramba osnovne identitete in dostojanstva.
2. Možnost izgube boja je nepredstavljiva misel.
3. Boj je blokiran in ne more biti zmagani v realnem času ali z realnimi pogoji.

Sklepamo lahko, da je vojna označena za sveto v primeru, ko je ogrožen način življenja ali življenja sama, oziroma ko ni nobenih možnosti za zmago (ali jih je zelo malo). Bolj

natančno pa lahko povemo, da se vojna sakralizira takrat, ko ob prejšnjem pogoju velja še, da je sovražnik pripadnik druge religije, sekte ali kulta. Zanimivo je, da se je avtor osredotočil predvsem na obrambni vidik svetih vojn, pozablja pa, da je obstajala tudi tendenca sakraliziranja osvajalnih vojn.

Ker imamo sedaj glavne pojme in teorije definirane, se lahko v nadaljevanju lotimo obravnave konkretnih primerov. Skozi različne pojavnostne razsežnosti religije bomo analizirali odnos religije do vojne, vendar bo fokus analize na doktrinarni razsežnosti.

3. HINDUIZEM

Beseda *hindu* je perzijsko-muslimanskega izvora in pomeni Indijec, indijski. Perzijski muslimani so besedo *Hindustan* uporabljali za deželo reke Ind, z besedo *Hindu* pa so poimenovali ljudstvo in kulturo tega porečja (Smrke 2000: 72; Zaehner 1985: 1-3; Hammer 1987: 174; Gottschalk 2000: 19). Hinduji so sicer, kot pravita Hammer (1987: 174) in Zaehner (1985: 2), svojo religijo imenovali *santana dharma* (večni nauk), vendar se izraz hinduizem v zadnjih dveh stoletjih, kot ugotavlja Smrke (2000: 72), uveljavlja tudi med hindujci.

Glede izvora hinduizma se pojavljajo različne teorije, med katerimi so tudi takšne, ki poskušajo korenine hinduizma postaviti čim dlje v preteklost (Smrke 2000: 74). Danes se je uveljavilo prepričanje, da so k izoblikovanju hinduizma največ prispevala arijska plemena. Ariji so namreč med preseljevanjem indoevropsko govorečih ljudstev vdrli v Indijo in porazili dravidsko civilizacijo (Verstva sveta 1977: 166), pri čemer se je dravidska religija spremenila in spojila z idejami Arijev, kar so začetki hinduizma (Eliot 1962a: 5).

Smrke (2000: 74-78) trdi, da je hinduizem najstarejša živa religija, katere zgodovino lahko razdelimo na različna obdobja:

1. **Protozgodovinski hinduizem** je znanstvena spekulacija o začetkih hinduizma in se postavlja v čas 4000-2200 pr. n. š. Iz tega časa so najdeni razni kipci domnevnih boginj, ki so podobne današnjim hindujskim upodobitvam vaških boginj. Najdenih je tudi veliko kipcev moških s falusom v erekciji, kar nakazuje sorodnost z današnjim hindujskim lingamom.
2. **Vedsko obdobje** označuje čas 2. tisočletja pr. n. š. do 500 pr. n. š.. To je čas nastanka sanskrtskih zapisov Ved (znanje) in pozneje še Upanišad. V vedizmu sta se izrazila asketizem in ideja ahimse (nenasilja), poleg tega pa v socialni razsežnosti opazimo postopno vzpostavljanje kastnega sistema.
3. **Klasično obdobje** oziroma klasični hinduizem je obdobje med 500 pr. n. š. in 500 n.š.. V čaščenju se uveljavijo bogova Šiva (šaivism) in Višnu (vajšnavizam) ter boginja Šakti (šaktizam). V tem obdobju nastane tudi ep Mahabharata oziroma njen bolj pomemben del Bhagavad Gita (Gospodova pesem).

4. **Srednjeveški hinduizem** je obdobje med l. 500 do 19. stol.. Pomembna pojava tega obdobja sta razvoj nepreglednega števila podkast, imenovanih džatiji, ter nastanek sikhizma.
5. **Moderni hinduizem** je obdobje, ki so ga zaznamovali britanska kolonizacija, indijska osamosvojitve, hindujski nacionalizem in verski konflikti.

Hinduizem je religija, ki nima ustanovitelja ali eklezijastične institucije (Hammer 1987: 174). Smrke (2000: 73) dodaja še, da hinduizem nima ene same središčne svete knjige ter ne pozna sistematičnega širjenja vere. To je pomembno, ker odnosa hinduizma do vojne ne bomo mogli analizirati skozi institucionalno razsežnost, lahko pa jo bomo skozi mitsko in doktrinarno. Vendar še vedno nismo konkretno definirali, kaj hinduizem je. Hammer (1987: 176) pravi, da hinduizem zajema več verovanj. Podobno opozarja tudi Smrke (2000: 73, 74), ki pravi, da je bolje govoriti o šopu ali grozdu religij, pri kateri je vsaka religija grozdna jagoda zase, ta pa je s pecljem (skupna tradicija nekaterih svetih besedil) povezana z vsemi ostalimi.

Iz te dileme izvira že omenjeno dejstvo, da religija nima osrednjega svetega teksta, ampak govorimo o grozdu svetih tekstov. Hkrati je potrebno definirati tudi, kateri sveti teksti sploh obstajajo, oziroma kateri sveti teksti so za našo analizo najpomembnejši.

Comte v svoji knjigi *Sacred Writings* (1992) kot svete tekste hinduizma navaja Upanišade, Bhagavad Gito, Ramajano, Mahabharato ter Purane. Zanimivo je, da Comte iz svetih tekstov izpusti Vede, ki jih obravnava v sklopu vedizma kot samostojne religije. Če upoštevamo Smrketovo trditev, da je vedsko obdobje le del hinduizma, bi bilo potrebno Vede obravnavati v sklopu hinduizma. Tudi sam Comte (1992: 97) ugotavlja, da jasna ločnica med vedizmom in hinduizmom ne obstaja, v nadaljevanju pa celo pravi, da so Vede osnova indijske religiozne literature. Boljšo opredelitev svetih tekstov hinduizma poda Donigerjeva (1999: 439-445), ki med najpomembnejše svete tekste prišteva *Vede*, ki jih dopolnjujejo še *Brahmane*, *Aranjake* in *Upanišade*, ter *Ramajano*, *Mahabharato* (najpomembnejši del je *Bhagavad Gita*) in *Purane*, opozarja pa še na *Dharmašastre* (zakoniki), od katerih je najpomembnejši Manujev zakonik (*Manusmriti*).

Vsi omenjeni teksti bodo vključeni v nadaljnjo analizo, poudarek pa bo na tistih, ki se opredeljujejo glede vojne in nasilja oziroma glede koncepta ahimse.

3.1. Vede

Beseda veda izhaja iz korena *vid*, ki pomeni znanje ali vedenje (Črnič 2005: 24; Tokarev 1974: 206, 207). Vede veljajo za najstarejša zapisana verska besedila žive religije, saj so v pisni obliki začeli nastajati sredi 2. tisočletja pr. n. š. (Verstva sveta 1977: 166), napisane pa so v zgodnji obliki sanskrta (Doniger 1999: 440).

Vede so dejansko množica spisov, ki so razvrščeni v štiri osnovne zbirke (Črnič 2005: 25; Comte 1992: 229-232; Doniger 1999: 440; Bongard-Levin 1983: 34, 35):

1. **Rigveda** (Rgveda) ali »Modrost verzov« je najstarejša in tudi najpomembnejša zbirka, ki vsebuje 1028 hvalnic različnim bogovom, kot so Indra, Agni, Varuna, Surya,...
2. **Jadžuraveda** (Yajur Veda) ali »Modrost navodil žrtvovanja« je za razliko od prve zbirke napisana predvsem kot proza.
3. **Samaveda** (Sama Veda) ali »Modrost hvalnic« je, kot že ime pove, variacija hvalnic Rigvede, ki so služile predvsem ritualnim potrebam.
4. **Atharaveda** (Athara Veda) ali »Modrost svečenika Atharvana« predstavlja najmlajšo knjigo, ki vsebuje razne magične formule za zagotovitev ljubezni in denarja ter uroke za dolgo življenje, zdravje, itd.

Za našo analizo je najpomembnejša Rigveda (RV), saj lahko skozi hvalnice bogovom oziroma mitsko razsežnost opazujemo odnos hinduizma do vojne. Ostale tri zbirke so manj pomembne in zato ne bodo obravnavane. Ena najosnovnejših povezav hinduizma in vojne v Rigvedu je neposredna vpletenost nekaterih bogov v vojskovanje. V tem kontekstu Tokarev (1974: 207, 208) opaza, da Rigveda prikazuje boga Indro kot vojščaka (glej tudi Verstva sveta 1977: 171; Zaehner 1985: 18), medtem ko Menski (1996: 45) opozarja na dejstvo, da Rigveda (RV) oziroma nekatere hvalnice vsebujejo tudi boje drugih bogov.

Ob prebiranju hvalnic ugotovimo, da Indra velikokrat nastopa v povezavi z vojno. V RV 8, 1, 2 (dostopno na: <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv08001.htm>) je Indra naslovljen z imenom Osvajalec: »Celo on, večer, /.../, Osvajalec ljudi,/.../«. Rigveda 1, 7, 4-5 (dostopno na: <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01007.htm>) pa pravi, da se

ljudje v vojni lahko obrnejo na Indro in ga prosijo za pomoč⁷: »*Pomagaj nam, o Indra, v bitki, še več, v bitkah,/.../ V mogočni bitki prosimo Indro,/.../*«. Obstajajo tudi himne, ki Indro opisujejo v boju, kot na primer RV 1, 32, 1-15 (dostopno na: <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01032.htm>), kjer je opisan boj Indre z zmajem Vritro.

Dejstvo je, da se vedski bogovi ne izogibajo vojskovanju in bojevanju. Čeprav lahko vojno in boje razumemo alegorično, pa ne moremo zanikati, da se pojem vojne nanaša tudi na tuzemske vojne. Ravno vpletenost bogov v vojne določa, ali je neka vojna pravična. Če je sovražnik poražen s pomočjo bogov, ki so vedno pravični, pomeni, da je tudi vojna pravična. Vpletenost bogov v vojne je prav tako pomembna iz motivacijskega razloga. Iz hvalnic je namreč razvidno, da ima bog moč pomagati vojakom, kar je pomembno pri obvladovanju strahu.

Še posebej zanimiva je himna RV 6, 75 (dostopno na: <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv06075.htm>), ki je hvalnica različnemu orožju. Drugi verz pravi: »*Lok prinaša gorje in žalost sovražniku: oboroženi z lokom bodite zmagovalci v naših vročih bojih*« (RV 6, 75, 2). Poleg tega je zanimiv še 10. verz, ki na bogove naslavlja prošnjo, naj ne dopustijo zmage »zlo-željnih« sovražnikov. Verz namreč razlikuje med »nami« in »njimi«, pri čemer predvideva, da so eni dobri in pravični, medtem ko so drugi slabi, hudobni in grešni. Vidimo lahko, da ima religija oziroma ta verski hvalospev funkcijo ustvarjanja povezane skupine, ki se razlikuje od drugih. Pomemben je tudi 16. verz te hvalnice, ki pravi, da je potrebno iti k sovražniku in ga napasti doma, pri čemer ne smejo pustiti živih. Zanimivo je, da verz ne predvideva diskriminacije v ubijanju. Ta verz lahko razumemo kot poziv k dokončnemu uničenju sovražnika, ki ogroža vero in način življenja, s čimer se prepreči možnost maščevanja.

Kljub temu se je v času Ved začel razvijati tudi koncept ahimse⁸, ki zapoveduje, naj se živa bitja ne ranijo (Smrke 2000: 76). Ker Vede spadajo v čas arijskih osvajanj, je potrebno

⁷ Glej tudi RV 1, 8, 2-6 (dostopno na: <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01008.htm>); ter RV 1, 101, 6 (dostopno na: <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01101.htm>).

⁸ Ahimsa (skt.) – ne raniti (Smrke 2000: 76).

razumeti, da je bila vojna kljub temu upravičljiva. Na to dejstvo opozarja tudi von Bruck (2004: 21), ki pravi, da v vedskih časih ahimsa za bramine ni bila obvezujoča.

Če povzamemo, Vede vojne ne obsojajo, ampak celo svetujejo, naj se bojevniki obračajo k bogu, ki jim bo v boju pomagal. Vojna proti zunanjemu sovražniku, ki je hudoben in grešen, je upravičljiva in nima omejitev.

3.1.1. *Upaniśade*

V literaturo vedskega obdobja spadajo tudi Brahmane, Aranjake in Upaniśade. Kot pravi Kneževič (2006: 110, 111), je prvotni namen Brahman interpretacija manter in razlaganje teorije vedskega obredja, po drugi strani pa so Aranjake ali gozdni spisi namenjene študiju v osami in so za našo analizo manj pomembni. Od omenjenih so za našo analizo najpomembnejše Upaniśade, saj se ukvarjajo s konceptom ahimse.

Najpogostejša dobesedna prevoda besede *upaniśad* sta mistično ali skrivnost, bolj konvencionalna etimologija pa trdi, da gre za izraz, ki pomeni »sedeti ob (gurujevih) nogah« (Smrke 2000: 77; Haltebeitel 2005: 3993; Mahony 2005: 9480; Kneževič 2006: 112). Upaniśade predstavljajo zadnjo stopnjo vedskega razvoja, zato jih nekateri imenujejo tudi »zadnje vede« (Smrke 2000: 77).

V Upaniśadah se vojna pojavlja le v kontekstu razlage mitologije glede vojne med devami (bogovi) in asurami (demoni)⁹, ki pa se uporablja le za pojasnjevanje raznih ezoteričnih konceptov. V knjigi *Verstva sveta* (1977: 179) zasledimo trditev, da je v Upaniśadah koncept ahimse komajda predstavljen in je bolj značilen za asketska gibanja. Za našo analizo je najpomembnejša ugotovitev, da pri gre Upaniśadah za premik od koncepta sprejemljive in upravičljive vojne ter nasilnega obredja k nenasilni filozofiji ter konceptu ahimse.

⁹ Glej Khandogya Upaniśad 1, 2 (dostopno na: <http://www.sacred-texts.com/hin/sbe01/sbe01023.htm>).

3.2. Bhagavad Gita

Omenili smo že, da med svete tekste spadata tudi epa Ramajana in Mahabharata, v katerih so se, kot je navedeno v Verstvih sveta (1977: 182), ohranili razni miti stvarjenja, legende in religiozne doktrine. Po pomembnosti izstopa del Mahabharate, natančneje Bhagavad Gita (Gospodova pesem), za katero Hammer (1987: 185, 186) trdi, da jo včasih celo imenujejo »hinduistično sveto pismo«. V nadaljevanju dela se bomo zato posvetili predvsem Bhagavad Giti (BG).

Za razliko od Upanišad so v Ramajani in Mahabharati zgodbe in legende, povezane z vojno, pogostejše. Kot ugotavlja Juergensmeyer (2000: 95), je zanimivo tudi, da je zgodba svetega teksta Bhagavad Gita postavljena na bojišče.

Pesem se začne z opazovanjem vojske, ki se je zbrala na bojišču. Na začetku pesnitve so naštetna imena velikih in izkušenih borcev, ki so že zmagali v vojnah. Lahko bi rekli, da gre za povečevanje vojaških zaslug iz preteklosti, s čimer se poudarja pomembnost bitke, ki se bo začela. Lincoln (1991: 138-140) pravi, da je ohranjanje spomina na pretekle zmage ključen element spodbude za bodoče konflikte. Vojaki, ki so v preteklosti zmagovali, sovražniku vlivajo strah, hkrati pa so takšni junaki pomemben vzor za soborce. Vojaki se borijo tudi za svojo korist, ki je lahko v obliki vojnega plena ali pridobljenih časti ter družbenega ugleda in statusa.

Glavna akterja pesnitve sta Arjuna in bog Krišna. Poveljnik Arjuna po pregledu svoje vojske (glej BG 1.27-38) podvomi v pravičnost in dolžnost vojskovanja, saj med sovražniki vidi svoje znance in sorodnike. Vojna, ki jo opisuje Bhagavad Gita, je bratomorna vojna iz pohlepa. Arjuna se boji, da bo zaradi bratomora na njega in soborce padel greh, čeprav se le branijo: *»Če ubijemo vse te napadalce, bo na nas padla teža greha. Zato ni dostojno da ubijemo Dhrtarastrinove sinove in naše prijatelje. Kaj bomo dobili, Krišna, mož boginje sreče, in kako smo lahko srečni če ubijemo lastne sorodnike?«* (BG 1.36). Arjuna razmišlja celo, da bi se pustil ubiti. Iz njegovega ravnanja vidimo, da je imel v času nastanka pesnitve koncept ahimse zelo velik vpliv.

V drugem poglavju Krišna, ki je v telesu Arjunovega kočijaža, uči Arjuno, zakaj je vojskovanje v nekaterih primerih dopustno. Krišna mu najprej razodene, da je samo telo

uničljivo, medtem ko je duša neuničljiva (BG 2.17-20). S tem se Arjuna znebi nekaterih dvomov, saj ga Krišna potolaži, da ne gre za dokončno temveč le za telesno smrt. Ta trditev vsebuje tudi motivacijski element, saj jo lahko razumemo kot poduk o strahu pred smrtjo in o neuničljivosti duše. Tekst namreč pravi: *»Nobeno orožje ne more duše posekati. V ognju ne more zgoret, voda je ne more zmočiti in veter izsušiti.«* (BG 2.23)

Krišna tudi opozori, da ima Arjuna kot kšatrija tudi dolžnost. Bhagavad Gita (2.31) pravi: *»Če vzameš v obzir dolžnost, ki jo imaš kot kšatrija, bi moral vedeti, da za tebe ni boljše aktivnosti kot borba zasnovana na religioznih principih. Zaradi tega ti ni treba oklevati«.* Po dobesedni interpretaciji vojna za kšatrije ni samo dopustna ampak celo pričakovana moralna dolžnost. Isto ugotavlja tudi Menski (1996: 45), ki pravi, da za kšatrije ni boljše dejavnosti, kot je vodenje pravične vojne. Prevajalec in razlagalec teksta Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1990: 94) pravi celo, da se ubijanje na bojnem polju iz religioznih načel sploh ne smatra za nasilno dejanje. Iz verza je razvidno tudi, da je vsaka vojna, utemeljena na religioznih principih, tudi pravična vojna in jo je zato dopustno voditi.

Hkrati se pojavita še vprašanji, kakšne so dolžnosti oziroma funkcije kšatrij in kaj je mišljeno s pojmom *»na religioznih principih zasnovana vojna«*. Da bi našli odgovore, je potrebno najprej podrobno proučiti kastni sistem. Smrke (2000: 77) in Tokarev (1974: 211-213) pravita, da poznamo štiri kaste (skt. varna in jati), brahmane ali bramine (duhovščina, učenjaki), kšatrije (vladarji, uradniki, vojaki), vajšije (kmetje, trgovci) in šudre (obrtniki, služabniki), obstajajo pa še tisti, ki so iz kastnega sistema povsem izključeni, in se imenujejo pančame ali pariye (nedotakljivi). Nastanek kast povezujemo z osvajanji Arijev. Hammer (1987: 179) pravi, da so arijski osvajalci prvotno prezirali šudre in nanje gledali kot na pripadnike manjvredne barve, pri čemer se barva, kot opozarjajo Verstva sveta (1977: 171), nanaša na barvo kože. Ta funkcionalna delitev temelji torej na rasni osnovi (glej tudi Klass 1995: 188). Funkcija kast bi tako bila, da bi Arijci obdržali ključne položaje v družbi, medtem ko bi imelo podjarmljeno ljudstvo zgolj status delovne sile, kar dokazuje, da nastanek kast nima religiozne narave. Kot pravi Hammer (1987: 179, 180), je poznejša zamisel o ponovnem rojstvu tudi nižjima kastama prinesla upanje, da bodo v naslednjem življenju med *»uvedenimi«*. Na tej osnovi se je razvila povezanost med kastami in religijo, ki jo opazimo v Bhagavad Giti in v času klasičnega hinduizma. Integracija kastnega sistema v religijo potrjuje hipoteze nekaterih avtorjev, ki so religijo videli kot sredstvo za obvladovanje zatiranih množic. Kastno razločevanje je duhovščini

omogočilo nadvlado v družbi, vendar lahko ta proces označimo tudi kot proces ustvarjanja sožitja, asimiliranja in prevrednotenja, ki je pripeljal do arizacije Indije in nato še do njene hinduizacije (Eliade 1996a: 133). Pojav vsebuje tudi varnostni vidik. Z razdelitvijo na tiste, ki lahko uporabljajo silo ter orožje, in na tiste, ki te možnosti nimajo, si je vladajoča elita zagotovila monopol nad nošenjem orožja ter tako omejila možnosti morebitnega upora.

Po opredelitvi nastanka kast in njihove funkcije je potrebno odgovoriti še na vprašanje, kaj je na religioznih principih utemeljena vojna. Na dejstvo, da ima kšatrija dolžnost voditi vojno, opozarja tudi enciklopedija Verstva sveta (1977: 188), kjer preberemo, da Arjunova dolžnost izvira iz *dharme*. Zanimivo je, da dharna dolžnosti kšatrij postavi pred dolžnosti do sorodnikov. To lahko pojasnimo skozi Juersensmeyerjevo (2000: 95) trditev, da dharna predstavlja moralno obligacijo kšatrij, da z ubijanjem ohranjajo socialni red. Potemtakem je vojna, ki se vodi za ohranitev družbenega reda in ohranitev religije, religiozna vojna ali, kot pravi Bhagavad Gita, vojna, temelječa na religioznih načelih. Do istega zaključka pride tudi von Bruck (2004: 21), ki pravi, da je dolžnost kaste vojščakov podpiranje dharme tudi s sredstvom »palice« (danda) ali sankcioniranega nasilja, kar vključuje tudi vojno.

Omeniti je potrebno še eno pomembno predpostavko. Ker hinduizem predvideva, da je kasta vojščakov potrebna, se hinduistična doktrina zelo približa sociološkim teorijam, ki pravijo, da je vojna vedno prisotna nevarnost v svetu. Lahko bi rekli celo, da gre za vrsto pesimizma ali realizma, s katerima se zanika možnost absolutnega miru ali večne odsotnosti vojn.

Bhagavad Gita vojakom za udeležbo v vojni obljublja posmrtno nagrado: »*O Partha, srečni so kšatrije, katerim se ponudi takšna neiskana priložnost za boj, saj jim odpira vrata rajskih planetov*« (BG 2.32). Udeležba v vojni je torej sredstvo za doseg lepega posmrtnega življenja. Koncept ima eno omejitev. Vojna mora biti neiskana, kar pomeni, da vojščaki ne bi smeli začenjati vojn. S tem je koncept pravične vojne v Bhagavad Giti v veliki meri omejen na obrambne vojne.

Zanimiv je tudi naslednji verz. Bhagavad Gita (2.33) s kaznijo namreč grozi tistim, ki bi zanemarjali dolžnost: »*Ampak, če ne izvršiš svoje religiozne dolžnosti boriti se, si boš zagotovo na sebe nakopal grehe zanemarjanja dolžnosti in tako izgubil ugled borca.*« Če po Bhagavad Giti udeležba v vojni prinaša predvsem nagrade v posmrtnem življenju, pa to

za kazni ne velja. V primeru zanemarjanja dolžnosti sledi kazen v posmrtnem življenju in hkrati tudi izguba statusa in časti v tem življenju: »Ljudje bodo zmeraj govorili o tvoji sramoti, a za častno osebo je sramota hujša od smrti. Veliki generali, ki zelo cenijo tvojo ime in slavo bodo mislili, da si zapustil bojno polje samo zaradi strahu in zaradi tega te bodo imeli za nepomembnega« (BG 2.34-37).

Ker je vojna v Bhagavad Giti utemeljena na religioznih načelih, lahko trdimo tudi, da je v pesnitvi podan koncept svete vojne. Opisana vojna se namreč popolnoma prilega Mastnakovi definiciji svete vojne, v obeh tekstih pa so uporabljeni tudi podobni izrazi. Podobno kot trdi Mastnak v svoji definiciji, tudi Krišna Arjuni (BG 11.33) pravi: »ti si v vojni lahko zgolj instrument.«

Če povzamemo, Bhagavad Gita natančno podaja koncept pravične in svete vojne. V njej so zapisani izvori dolžnosti, dolžnosti same ter nagrade in omejitve kaste kšatrij pri vodenju vojne. Nekateri avtorji, kot na primer Bhatia (v Menski 1996: 46), zato trdijo, da lahko hindujcem vojna predstavlja visok ideal.

Obstajajo tudi popolnoma nasprotna mnenja. Voditelj, guru in Nobelov nagrajenec za mir Gandhi je zagovarjal alegorično razumevanje vojne v Bhagavad Giti. Po njegovem ta predstavlja konflikt med dobrim in zlim, kar sprejema tudi večina modernih hindujcev (Juergensmeyer 2000: 95). Tudi Šri Aurobindo (1990: 201) razume bojišče v Bhagavad Giti alegorično, saj pravi: »potrtost in malodušnost, ki jo občutimo, ko smo prisiljeni gledati prizorišče veselja takšno, kakršno je v resnici? /.../, to je tista podoba ali obraz, ki ga navzven ponazarja morišče in klanje na Kurukšetri«. Iz tega je razvidno, da avtor bojišče razume kot psihološki proces. Takšno razmišljanje se ujema s tezo psiholoških teorij vojne, ki pravijo, da je vojna zgolj zunanji odraz naših notranjih bojov oziroma frustracij.

Takšna izpeljava je mogoča, ker Bhagavad Gita govori tudi o ahimsi. Preberemo lahko, da je ahimsa poleg oboževanja boga, duhovnega učitelja, nadrejenih, čistoče, enostavnosti in celibata za vero in pokoro nujno potrebna komponenta (glej BG 17.14). Kot pravi Zaehner (1985: 175), je Gandhi vse svoje življenje zagovarjal ahimso in razvil tudi koncept satyagrahe oziroma nenasilnega upora. Po Veerraju (1999: 177) satyagraha v svojem delovanju izključuje vsakršno nasilje v misli, besedi ali dejanju ter trdi, da je absolutno

nenasilje edino dopustno sredstvo upora. Vendar Juergensmeyer (2000: 95) opozarja, da je Gandhi vseeno dopuščal odstopanje od svojega koncepta, saj je kot izjemo predvidel majhno strateško nasilje z namenom preprečenja večjega nasilja.

3.3. Purane in Manujev zakonik

Za nas sta zanimiva še dva teksta. Prvi je Manusmrti¹⁰ ali Manujev zakonik, ki, kot pravi Smrke (2000: 78), predstavlja etični kodeks, ki opredeljuje *varnašramadharmo* oziroma pravice in dolžnosti kast, tudi kšatrij.

Sam tekst sicer ne prinaša nobene nove ideje, temveč le podrobneje razlaga koncepte, ki jih opredeljujejo že drugi teksti. Manujev zakonik (Manusmrti 7,2) tako pravi, da je dolžnost kšatrije varovanje, ki je določeno že z Vedami: *»Kšatrija, ki je prejel v skladu pravilom zakrament predpisan z Vedami, mora pristojno varovati ves ta svet«*. Zapisano je tudi, da naloga kšatrij ni samo varovanje države in ljudi pred zunanjim sovražnikom temveč tudi vzdrževanje notranjega reda oziroma kastnega sistema (Manusmrti 7,24 in 7,35). Jasno so izražene tudi nagrade za dobro opravljene dolžnosti in kazni za zanemarjanje le-teh (glej Manusmrti 7,94-96). Od prejšnjih tekstov se Manusmrti razlikuje v tem, da daje konkretne napotke za vojskovanje. Zapisana je namreč linija poveljevanja (Manusmrti 7,189), napotki za bojevanje na različnih terenih (Manusmrti 7,192), napotki za motiviranje vojakov (Manusmrti 7,194), itd.

Kot pravi Menski (1996: 46), je v Manujevem zakoniku tudi jasno prisotna ideja, da se je vojskovanju potrebno izogniti, če je to le mogoče (Manusmrti 7,198): *»(Kralj) Bi moral vedno poskušati pokoriti svoje sovražnike s pomiritvijo, z darili,/.../, nikoli z vojskovanjem (če se temu da izogniti)«*. V nasprotnem primeru zakonik zapoveduje totalno vojno (glej Manusmrti 7,200), čemur v nadaljevanju sledi zapoved milostnega ravnanja s poraženci.

¹⁰ Dostopno na: <http://www.sacred-texts.com/hin/manu/manu07.htm>

Manujev zakonik Gandhiju ni bil preveč všeč, čeprav je v njem zapisano, da je *ahimsa paramo dharma* ali ahimsa največja dharma, saj po drugi strani ne uči nenasilja, ampak ga le podpira (Veerraju 1999: 17).

Donigerjeva (1999: 445) in Črnič (2005: 28) med pomembne tekste prištevata tudi Purane, ki za razliko od Ved niso bili dostopni samo najvišji kasti ampak tudi nižjim kastam ter ženskam. V Puranah proučujemo predvsem mite in legende o bogovih, junakih ter svetnikih (Doniger 1999: 445). Čeprav so v Vedah najpomembnejša božanstva Indra, Agni in Varuna, so pozneje ti bogovi izpodrinjeni, osrednjo vlogo pa dobijo Brahma (Stvarnik), Višnu (Ohranjevalec) in Šiva (Uničevalec) ter njihove žene Sarasvati, Lakšmi in Kali/Durga (glej Hammer 1987: 188; Doniger 1999: 445).

V Puranah se nasilje največkrat pojavlja v obliki bojev med bogovi (devami) in demoni (asurami). Ionsova (1985: 42-45) navaja, da se je Šiva bojeval z asurami, hkrati pa se je vmešaval tudi v bitke med ljudmi. Harshananda (1985: 62) bolj natančno navaja, da zgodbe opisujejo Šivovo uničenje treh mest demona Tripurasure ter njegov zmagoviti boj nad demonom Gajasuro. Swami Harshananda (1985: 30) dodaja, da je Višnujeva inkarnacija Varahavatara porazil demona Hiranyaksa, inkarnacija Narasimha pa je ubil demona Hiranyakasipa. V nadaljevanju avtor ugotavlja, da je druga omenjena Višnujeva inkarnacija med vojaki in vladarji zelo cenjeno božanstvo, njegova mantra pa naj bi imela moč uničevanja sovražnikov in izganjanja zla. Opozoriti je potrebno, da večina Hindujev takšne zgodbe razume kot prisposobe za vojno med dobrim in zlim.

Poznane so tudi številne upodobitve številnih bogov z orožjem v rokah. Harshananda (1985: 29) pravi, da je Višnu večkrat upodobljen s sabljo ali z lokom, ob tem pa opozarja, da imajo orožja simbolični pomen, pri čemer naj bi sablja predstavljala modrost, lok pa kozmične čute.

V mitoloških bojih pa ne nastopajo samo bogovi ampak tudi boginje. Harshananda (1985: 95-119) omenja boj Durge z demonom Raktabijo, boj Lalite z demonom Bhandasuro, itd.. Tudi boginje so upodobljene z orožji, kot so trizob, sablja in sulica.

Poleg simboličnega razumevanja takšnih upodobitev lahko zasledimo tudi drugačne interpretacije. Babarjeva (2000: 450) ugotavlja, da so nekatere današnje upodobitve bogov bolj militantne kot v preteklosti, kar se izrablja v militaristično propagandne namene.

Poleg omenjenih velikih bogov obstajajo še številni manj pomembni, ki so prav tako sodelovali v bojih. Eliot (1962b: 83) omenja boga vojne, Šivovega sina Skando (tudi Kartikeya), ki je imel veliko častilcev v kasti vojščakov in vladarjev.

3.4. Primeri religijskega upravičevanje nasilja v hinduizmu

Ugotovili smo, da je hinduistična mitologija prepletena z motivi vojne. Če opazujemo odnos svetih tekstov do vojne in nasilja skozi čas, ugotovimo, da obstaja jasno izražena tendenca alegoričnega razumevanja vojne in prevlada koncepta ahimse. Za Bhagavad Gito in Manujev zakonik lahko trdimo, da se konkretno opredeljujeta tudi do vojne, ki ni zgolj simbolična. Četudi se teksta opredeljujeta glede vojne, pa k njej ne pozivata. Pri natančnem branju obeh tekstov vidimo, da je vojna upravičljiva le v primeru obrambe družbenega reda ali verske skupnosti. Glede moralne dolžnosti do sodelovanja v vojni pa obstaja diskriminacija. Dolžnost namreč ne velja za celotno versko skupnost ampak samo za kasto kšatrij, s čimer se poskuša omejiti uničujočo moč vojne. Civilisti so pri tem zaščiteni, saj lahko svoje delo nemoteno opravljajo tudi v času vojne, koristi od tega pa ima celotna družba. Hrana in material za celotno družbo sta tako zagotovljena v času vojne in miru.

Obstaja tudi drug vidik. V antiki je bilo vojskovanje omejeno na čas, v katerem ni bilo kmetijskih opravil, z nastankom vojskujoče se kaste pa se je bilo mogoče vojskovati kadarkoli. Z varnostnega vidika je to genialna rešitev, saj je omogočeno nenehno urjenje, takšna skupina pa se je zmožna braniti ob vsakem napadu. Skrajša se tudi t. i. mobilizacijski čas, taka vojska pa je na bojnem polju tudi uspešnejša. Kakor ugotavlja Pareti (1970: 191, 192), je že mogoče govoriti o poklicni vojski. Avtor sicer ni dosleden v svojih trditvah, saj v nadaljevanju trdi, da ne gre za stalno vojsko temveč za vojsko, ki ima samo nekatere značilnosti poklicne vojske. Kot pravilno ugotavlja Pareti (1970: 192), pa je takšna vojska kmalu postala suženj tradicije z omejeno zmožnostjo prilaganja novim razmeram, s čimer se je zmanjšala njena uspešnost v primerjavi s poznejšimi sovražnimi vojskami.

Pomanjkljivost takšne poklicne vojske je možnost zlorab v osvajalne namene. Kot smo že omenili, naj bi bila religija tista varovalka, ki bi to preprečevala. Vojna je bila dopuščena le pod posebnimi pogoji in je bila običajno obrambno naravnana. Pareti (1970: 191) ugotavlja, da je veljala stalna prepoved uporabljanja zastrupljenega orožja ter ubijanja sovražnika, ki se je predal.

Kljub vsemu so se dogajali primeri, ko je ta varovalka odpovedala. V takem primeru govorimo o religijskem upravičevanju nasilja, katerega najbolj pogosta pojavna oblika je terorizem. Ker je danes tema vojne proti terorizmu zelo aktualna, je naša naloga, da v nadaljevanju analiziramo tudi pojav religijskega upravičevanja terorističnih napadov.

Kot pravi Smrke (2000: 91-49), je Indija po eni strani prizorišče številnih izrazov medverskega sožitja, po drugi strani pa je tudi prizorišče številnih sovražnosti in konfliktov. Avtor v nadaljevanju te konflikte razdeli na:

1. **Konflikte med hindujci in muslimani.** Konflikti naj bi se razvneli zlasti ob osamosvajanju in dekolonizaciji Indije, ko sta se od Indije ločila Vzhodni in Zahodni Pakistan. Leta 1992 je versko politična skupina Višva hindu parišad (VHP) s pomočjo Rasthriya Svayamsevak Sangh (RSS) in podporo vladajoče politične stranke Bharatiya Janata stranke (BJS) sprožila val nasilja, v katerem je bila porušena sporna džamija, ubitih pa je bilo 1200 ljudi (von Bruck 2004: 11). Omeniti moramo tudi območji Kašmir in Džamu, kjer se Muslimansko osvobodilno gibanje in Fronta za osvoboditev Kašmirja borita za priključitev obeh pokrajin k Pakistanu (Smrke 2000: 91, 92). Babarjeva (2000: 443, 444) opozarja tudi na problem nasilja nad ženskami, ki so se med temi spopadi znašle v navzkrižnem ognju. Tovrstno nasilje se je smatralo za »najboljše orožje«.
2. **Konflikte med radikalnimi hindujci in zmernimi, reformnimi hindujci.** Primer te konfliktnosti sta primer atentata na Gandhija in ustrahovanje verskih liberalcev s strani RSS in VHP (Smrke 2000: 92). Kinnvallova (2002: 100) ugotavlja, da je hindujski religiozni nacionalizem vir fundamentalizma in nacionalnega šovinizma.
3. **Konflikti med muslimani in hindujci na eni strani in sikhi na drugi.** Sikhi indijsko državo Pandžab dojemajo kot izključno sikhovsko območje in izrivajo muslimane in hindujce, kar je vir mnogih napetosti. Poudariti je potrebno, da sikhi niso le posebna verska skupnost, ampak imajo lastno etnično identiteto (Smrke 2000: 92).

4. **Konflikti med radikalnimi in zmernimi sikhi.** Gre za napetosti in konflikte med sikhi, ki se bodisi zavzemajo za večjo avtonomijo bodisi za popolno neodvisnost (Smrke 2000: 92).
5. **Konflikti med indijsko državo in radikalnimi sikhi.** Smrke (2000: 92) pravi, da gre za spopade in napetosti med indijsko državo (policijo in vojsko) in radikalnimi sikhi, kot so Babar Khalsa, Bhindranvalove tigrove sile Kalistana in Khalistan Commando Force (glej tudi Juergensmeyer 2000: 84, 85). Najbolj znan konflikt je operacija Modra zvezda, ko je predsednica Indira Gandhi ukazala zavzetje osrednjega sikhovskega svetišča Zlati tempelj v Amritsarju, kar je pripeljalo do sikhovskega maščevanja in atentata na predsednico (Juergensmeyer 2000: 85-92; Smrke 2000: 92). Sikhi so razvili tudi koncept svete vojne, ki jo imenujejo dharm yudh (Kinnvall 2002: 96).
6. **Konflikti med indijsko državo in radikalnimi hindujci.** Gre za pritiske fundamentalističnih hindujskih skupin na državo in njene predstavnike. Primer takšnega nasilja je uboj predsednika Radžive Gandhija (sin I. Gandhi) leta 1991, ki ga je izvedla tamilska hindujska skupnost (Smrke 2000: 92, 93).
7. **Konflikti med hindujskimi kastami in podkastami.** Čeprav je sistem kast uradno nezakonit, pa še ni povsem izkoreninjen, posledica pa so konflikti in spopadi, v katerih so bile požgane številne vasi, dogajali so se poboji, mučenja in posilstva (Smrke 2000: 93).
8. **Konflikti med brahmani in budisti.** Vrnitev budizma so mnogi brahmani zaznali kot grožnjo njihovim interesom in zato pritiskajo na budistične spreobrnjence (Smrke 2000: 93)
9. **Konflikti med hindujci in kristjani.** Radikalni hindujci se velikokrat pritožujejo nad (domnevno) prisilnim konverzijami hindujcev v krščanstvo. Nemalokrat so posledica tudi uboji, med katere sodi poboj protestantskega misijonarja Stainsa in njegove družine (Smrke 2000: 93). Gottschalk (2000: 32) opozarja, da so pogosti tudi protesti proti konverzijam v islam in budizem, saj obstaja strah, da bi hindujci postali manjšina v državi.
10. Drugi konflikti: **konflikti med sekularnimi intelektualci in verskimi avtoritetami, konflikti med državo in verskimi avtoritetami, konflikti med emancipiranimi ženskami in verskimi avtoritetami** (Smrke 2000: 94).

Mnogo avtorjev nastanek religijskega upravičevanja nasilja povezuje s pripadnostjo različnim nacionalnim identitetam in z njihovimi težnjami. Juergensmeyer (2000: 10) pravi, da religija ne vodi v nasilje, ampak se to zgodi z združitvijo posebnih okoliščin (ideoloških, političnih, družbenih), oziroma ko se religija zlije z nasilnimi izrazi družbenih teženj, osebnega ponosa in gibanj za politične spremembe. Do podobne ugotovitve pride tudi Kinnvallova (2002: 79), ki pravi, da igra v religijskem nasilju med sikhi in hindujci pomembno vlogo fuzija nacionalnih in religioznih elementov.

Vendar je potrebno dodati, da ne gre za samodejno zlitje dveh abstraktnih pojmov, ampak je potreben še katalizator – človek. Dejstvo je, da religija, kot ugotavlja Juergensmeyer, sama po sebi ne vodi v nasilje, temveč je človek tisti, ki v boj vnaša religiozne elemente. Oba avtorja se strinjata, da so najprej potrebni nasilni izrazi družbenih teženj, šele nato se kot motivator pridruži religija. Poleg tega je religija tudi sredstvo razločevanja med »nami in njimi«, pri čemer je zelo pomembna demonizacija sovražnika.

Korak naprej naredi Heywood (1998: 315), ki ugotavlja, da so posamezni pojavi hindujskega, sikhovskega in islamskega fundamentalizma v Indiji med seboj nedvomno povezani, gre pa za verižno reakcijo groženj in maščevalnosti ene skupine nad drugo. V nadaljevanju se strinja z našo ugotovitvijo, da je namen fundamentalizma povezovanje pripadnikov določene skupnosti v skupni boj, ki temelji na skupnem religijskem prepričanju.

Nesporno dejstvo je, da se v hindujski mitologiji in v hindujskih svetih tekstih pogosto pojavlja pojem vojne. To je podlaga, ki jo je mogoče iztrgati iz konteksta ali projicirati na konkretno situacijo. V takem primeru lahko religija uporablja za doseg lastnih ciljev tudi nasilna sredstva. Kot smo ugotovili, takšna tendenca ni značilna samo za teroristične skupine ampak tudi za vladajoče stranke, ki imajo legitimno in legalno pravico do uporabe oborožene sile v obliki policije ali vojske. Strah vzbujajoče dejstvo je, da ima takšna država na razpolago nuklearno orožje.

4. BUDIZEM

Kot pravi Tokarev (1974: 337), je budizem nastal kot posledica ogorčenega razrednega boja. Po eni strani je na vrhu kastne lestvice konstantno potekal boj za oblast med kšatrijami in brahmini, na drugi strani pa se je zaradi velike revščine in drugih stisk pojavilo še nezadovoljstvo med ostalimi kastami in nedotakljivimi. Posledica je bil začetek kritičnega pogleda na kastni sistem ter splošno nezadovoljstvo z družbenimi razmerami.

Budizem ter tudi džainizem sta bili obliki nasprotovanja žrtvenemu brahmanizmu. Drummond (1987: 227) trdi, da je budizem obnovitveno gibanje, ki je bistveno preoblikovalo večji del izvorno hinduističnih konceptov: reinkarnacijo, karmo, ahimso,... Precejšen del hindujcev zato vidi budizem kot posebno ločino hinduizma (Smrke 2000: 98).

Budizem spada med tako imenovane etične religije, saj je »v izhodišču« ateističen, središče pozornosti pa je na določeni etiki. Ker se avtorstvo etičnega predpisa pripisuje konkretni osebi, kar pomeni, da ima budizem svojega »ustanovitelja«, govorimo tudi o antroponomni religiji (Smrke 2000: 96). Osrednja oseba budizma je Sidharta Gautama (Gotama), ki je kasneje dobil vzdevek Buda – prebujeni, razsvetljeni. Čeprav je v 19. stol. prevladovalo mišljenje, da konkretnih zgodovinskih dokazov za obstoj Bude ni, obstaja danes splošni konsenz, da gre za resnično zgodovinsko osebo (Metz 1987: 226).

4.1. Življenje Sidharte in Budovo rojstvo

V 6 stol. pred n. št. se je na severu Indije vladarju majhnega kraljestva Šakja (Sakya) in njegovi ženi Maji rodil sin, ki ga je kralj poimenoval Sidharta: tisti, ki doseže uspeh, blaginjo, cilj. O obdobju zgodnjega otroštva zasledimo le malo podatkov. Znano je, da je živel razkošno življenje kraljevega sina, ki ga je spremljalo nenehno izobraževanje. Sidharta se je pri učenju odlično izkazal in je vedno prekosil svoje učitelje. (Črnič 1999: 63, 64, Smrke 2000: 100, 101)

Ko je Sidharta s šestnajstim letom postal polnoleten, je svet Šakij ugotovil, da je čas za poroko bodočega vladarja. Kraljevi svečenik je poiskal nevesto po imenu Gopa (tudi Bimba, Jasodara), s katero se je princ tudi poročil. Po poroki je mladi princ živel v vrtovih užitka, ločen od sveta in trpljenja. Rodil se mu je tudi sin Rahula (veriga). (Črnič 1999: 64; Tokarev 1974: 336; Smith 1996: 55)

Kljub prizadevanju staršev, da Sidharta ne bi videl trpljenja, je princ ob nekem festivalu opazil oslabelega starca, na cesti ležečega nemočnega bolnika na pragu smrti ter pogrebni sprevod na poti h grmadi. Obšla ga je neznosna žalost, zato se je zaobljubil, da bo premislil o starosti, bolezni, smrti in odrešitvi. Odgovor se mu je razkril ob četrtem srečanju, ko je naletel na potujočega asketa. Le ta je poln miru, brez ljubezni in brez sovraštva, prosil za miloščino. Star 29 let, se je Sidharta ponoči odločil na skrivaj zapustiti svojo lepo ženo in sina. Postal je potujoči asket Gautama (Gotama). (Črnič 1999: 64; Smith 1996: 56; Metz 1987: 226, 227; Campbell 1985: 258, 259)

Na potovanju se je izobrazil v naukih različnih učiteljev, vendar je kmalu spoznal, da ti ne vodijo h koncu trpljenja, ki ga povzroča neskončno zaporedje ponovnih rojstev in smrti. Odločil se je, da bo sam odkril pot do blaženosti. Na robu smrti zaradi fizične oslabelosti, ki je bila posledica asketskega življenja, se mu je prikazal bog vojne Indra, ki je igral na lutnjo. Naučil ga je, da le pravilno napeta struna zveni prijetno, medtem ko premalo napeta struna ne igra, prenapeta struna pa zagotovo počí. Gautama spozna, da bo cilj dosegel le tisti, ki se bo znal izogniti vsem skrajnostim in bo šel po srednji poti. Oborožen z novim spoznanjem je opustil askezo in v današnji Bodhgaji sedel pod drevo body, sveti figovec. (Črnič 1999: 64; Tokarev 1974: 336)

Takrat se je zaobljubil, da ne bo vstal, dokler ne doseže razsvetljenja. Ker se je gospodar smrti Mara zavedal, da bi odkritje vzrokov za neskončna rojstva ogrozilo njegovo vladavino, se je odločil zmotiti Gautamovo zbranost. Postavil ga je pred številne preizkušnje (Črnič 1999: 64). Najprej ga je poskušal v obliki Kame premamiti z izjemno lepimi ženskami, vendar je Gautama ostal zbran in neomajen v svoji nameri (Smith 1996: 57).

Za nas je bolj zanimiva druga preizkušnja, saj je za njen opis uporabljena vojaška terminologija. Smith (1996: 57) navaja, da se je Zli, soočen s prvim neuspehom, pokazal

kot Mara, čigar vojska je potem z viharjem, hudim nalivom in ploho gorečih skal napadla Gautamo. Ker je Gautama že izpraznil svoj končni jaz, orožje ni našlo svojega cilja, ampak se je spremenilo v cvetne lističe, ki so se usuli na prinčevo polje koncentracije. Sledila je še zadnja Marova preizkušnja, ki je bila prav tako neuspešna. Njegova vojska se je razbežala. Očarani bogovi so se spustili na zemljo in zmagovalca nagradili s cvetnimi vencami in dišavami. Pozneje se je Gautamova meditacija še poglobila in v noči polne lune meseca vesakha je dosegel najvišje prebujenje. Postal je Buda.

Budistična filozofija temelji na Budovi izkušnji (Suzuki 2002: 31), zato je njegovo življenje vzor za vse budiste. Zanje je pomembno tudi, kaj se je takrat dogajalo in kakšni pojmi so bili uporabljeni. Trdimo lahko, da pri opisani vojski ne gre za vojsko tuzemskega izvora in se pojavlja le kot prisposodba za zlo. Poskus napada na princa je dejansko vojna med dobrim in zlim, ki se odvija na ravni psihe. To dokazuje tudi prva preizkušnja, kjer ženske predstavljajo poželenje, ki je ovira na duhovni poti. S tem se strinja tudi Glassman (2004: 761), ki pravi, da je za nekatere budiste občutljivost za seksualne skušnjave barometer spiritualne zmotnosti. Vojna in vojska se v tej zgodbi pojavlja le kot orodje za opis določenih mentalnih in spiritualnih procesov, zato iz te zgodbe ni mogoče opredeliti odnosa budizma do vojne. Da bi razumeli ta odnos, si moramo bolj podrobno pogledati budistično doktrino in kanonske spise.

4.2. Budistična doktrina in Tipitaka

Buda je svoje spoznanje oziroma nauk širil zgolj ustno (Doniger 1999: 147). Po njegovi smrti je bilo zato potrebno jasno določiti njegov nauk in ga zbrati v povezani obliki. Po Budovi smrti so se učenci zbrali na treh zborih, na katerih so zbirali, razvrščali in dopolnjevali izročila. Na tretjem zboru pod pokroviteljstvom slavnega vladarja Aške približno 200 let po Gautamovi smrti jim je uspelo spisati prve budistične spise. Po jeziku, v katerem so napisani, se imenujejo Palijski kanon (Metz 1987: 238; Črnič 1999: 67).

Običajnejše ime za Palijski kanon je *tripitaka*, kar pomeni tri košare ali trojna košara. Spisi so bili namreč napisani na palmove liste in shranjeni v treh košarah (Metz 1987: 238; Črnič 1999: 67).

Te tri košare oziroma zbirke vsebujejo naslednje zapise (Črnič 1999: 67):

1. **Sutta-pitaka** (knjiga navodil) vsebuje glavne Budove govore, razvrščene v pet velikih zbirk (*nikay*). Krajše zbirke so sestavljene večinoma iz pesmi, pripovedk ter zgodb, povezanih z legendami o Budovih prejšnjih življenjih.
2. **Vinaja-pitaka** (košara reda) so dela, ki se nanašajo na nastanek meniške skupnosti (*sanghi*) in na meniška pravila.
3. **Abhidhamma-pitaka** (košara višjega nauka) vsebuje sedem knjig, ki so bile kanonu dodane povečini na tretjem zboru z namenom določitve in klasifikacije definicij in osnovnih razlag spoznavno-teoretskih, psiholoških in etičnih pojmov. Napisane so v strogem akademskem slogu in so namenjene izvedencem in ne preprostim ljudem.

Da bi bolje razumeli odnos budizma do vojne, je potrebno opredeliti še doktrino religije. Budistično doktrino oziroma nauk imenujemo *dhama* ali v sanskrtu tudi *dharma*. Sestoji iz Budovih spoznanj, ki so se ohranila bodisi skozi ustno bodisi skozi pisno izročilo. Osrednji del tvorijo štiri glavna spoznanja, t. i. štiri plemenite resnice (Smrke 2000: 103, 104; Črnič 1999: 67; Drummond 1987: 235; Metz 1987: 235, 236; Eliade 1996b: 61-63):

1. Osnovna lastnost življenja je **dukha**. Smrke (2000: 103) pravi, da je poenostavljena razlaga in prevod besede dukha trpljenje, čeprav opozarja, da pojem pomeni mnogo več. Po njegovem mnenju dukha pomeni nezadovoljivo življenje, kar pa lahko vključuje tudi srečo, ki je pa neizogibno podvržena minljivosti. Opozarja še, da pojem nekateri avtorji prevajajo kot neprijetnost.
2. Vzrok oziroma izvor dukhe je **tanha**. Pojem tanhe prevajamo kot hrepenenje, željo, »žejo«, »lakoto«, prizadevanje in navezanost na stvari (Smrke 2000: 103).
3. Dukho je mogoče ustaviti. Tretja resnica predvideva, da je sreča mogoča in je dejansko stanje miru, ki ga imenujejo *nibana* (pali) ali *nirvana* (san.). Smrke (2000: 103) pravi, da morajo biti ugasnjeni plameni tanhe – želje, navezanosti in sovraštva.
4. Obstaja metoda oziroma pot do osvoboditve. Četrta resnica pravi, da je pot do osvoboditve **srednja pot** ali tudi **osmeročlena pot**, ki jo ponazarja kolo z osmimi naperami (Smrke 2000: 104).

Zanimivo je, da je budistično terminologijo mogoče prenesti tudi na polemološko področje. Kot vse ostalo je tudi vojna stanje dukhe. Po budistični teoriji bi bilo mogoče

trditi, da vojna izvira iz želja, hrepenenj in navezanosti na stvari. Tudi Buda pravi: *»Resnično, zaradi čutnega hrepenenja, pogojen s čutnim hrepenenjem, vzpodbujan s čutnim hrepenenjem in popolnoma gnan s strani čutnega hrepenenja se kralj bojuje s kraljem, vladar z vladarjem, duhovnik z duhovnikom, državljan z državljanom; /.../«* (dostopno na: <http://www.sacred-texts.com/bud/buddha2.htm>).

Ta teorija je podobna že omenjenemu razmišljanju o vzrokih za vojno v antiki, kjer je večina filozofov vojno videla kot posebno manifestacijo pohlepa. Schmidt-Leukel (2004: 43, 44) opozarja na obstoj starodavnega budističnega mita v Agganni Sutti, ki razlaga izvor nasilja, katerega gonilna sila je pohlep. Najdemo lahko tudi veliko podobnosti s psihološkimi teorijami. Te govorijo o agresiji (in posledično tudi vojni), ki izvira iz frustracij, ki so posledica nezmožnosti doseganja zelenih ciljev. Spomnimo se tudi Frommove trditve o konformistični agresiji, kjer imajo pomembno vlogo želje politične elite, pri čemer je vojna obravnavana kot oblika instrumentalne agresije za doseganje nujnih ali zelenih ciljev vladajočih elit. Fromm opozarja še na pomen pohlepa. Najpomembnejše spoznanje izvira iz tretje resnice, in sicer da je dukho in posledično tudi vojne možno ustaviti, kar se zgodi z ugasnitvijo želj in sovraštva.

Za boljše razumevanje budističnega nauka je potrebno razdelati še osmeročleno pot. Osmeročlena pot vsebuje (Smrke 2000: 104; Metz 1987: 236, Smith 1996: 67-70):

1. **Pravo znanje in razumevanje**, kar pomeni videti življenje takšno, kot je. To pomeni poznati štiri plemenite resnice.
2. **Prave namene in prave misli**, kar pomeni upirati se zlu, misliti z razumevanjem in dobrohotnostjo, pri čemer so pomembni nesebičnost, sočutje in dobri nameni.
3. **Pravo govorjenje**, kar pomeni ne govoriti ničesar, kar bi prizadelo druge. Izključuje se opravljanje, govoričenje in laganje.
4. **Pravo dejavnost ali obnašanje**, kar pomeni ne raniti živih bitij (ahimsa), ne jemati, kar ni dano, ne imeti neprimernih spolnih odnosov, ne uživati mamil in stimulansov.
5. **Pravo preživljanje/zaposlitev**, kar pomeni zaslužiti na pošten in časten način, ki ne škoduje drugim.
6. **Pravo prizadevanje**, kar pomeni uporabljati energijo na pravi način, zatirati zle nagibe in spodbujati dobre in plemenite.
7. **Pravo razsodnost**, kar pomeni čuječnost za to, kar se dogaja v tebi in okoli tebe.

8. **Pravo pozornost**, kar pomeni meditacijo in skoncentriranost na tisto, kar počneš.

Če se vrnemo na razpravo o vojni, ugotovimo, da budistični nauk zagovarja koncept ahimse. S tem se strinja tudi Tokarev (1974: 339), ki pravi, da Budov privrženec v nobenem primeru ne sme vračati zlu z zlom, ker se s tem sovraštvo in trpljenje ne končujeta temveč le povečujeta. Ta misel izključuje tudi uporabo nasilja v obrambne namene. Budove besede, ki potrjujejo to misel, so: *»Sovraštvo nikoli ne preneha s sovraštvom, sovraštvo preneha z ljubeznijo – to je staro pravilo.«* (Dhammapada 5¹¹) in *»Premagaj jezo z ljubeznijo, premagaj zlo z dobrim, premagaj pohlep z velikodušnostjo, premagaj lažnivca z resnico.«* (Dhammapada 223¹²).

V budizmu koncept nenasilja ni omejen samo na ljudi temveč tudi na živali. Besede, ki jih pripisujejo Budi¹³, so: *»Učenec se izogiba ubijanju živih bitij in se tega vzdrži. Brez palice in brez meča, zavesten, poln simpatije, skrbi za dobrobit vseh živih bitij.«*

Temu pritrjujejo tudi Budove besede, ki se nanašajo na posmrtno življenje. Buda pravi, da bodo vsi, ki se ne držijo ahimse, v posmrtnem življenju kaznovani: *»Tisti, ki išče svojo srečo, kaznuje ali ubija bitja, katera prav tako hrepenijo po sreči, po smrti ne bo našel sreče«* (Dhammapada 131¹⁴). V nadaljevanju je še bolj konkreten: *»Tisti, ki povzroči bolečino nedolžni in nenevarni osebi, bo /.../ po tem ko bo njegovo telo uničeno šel v pekel«* (Dhammapada 137-140¹⁵). Zimmermann (2004: 893) navaja Budove besede, ki se nanašajo neposredno na vojake. Pravi, da je vojaški poveljnik Budo spraševal o verovanju, ali na bojišču umrli vojaki gredo v raj. Budov odgovor je bil, da gre takšen vojak zahvaljujoč zlobnemu stanju uma v posebej pripravljen pekel (glej tudi Schmidt-Leukel 2004: 41).

¹¹ Dostopno na: <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe10/sbe1003.htm>

¹² Dostopno na: <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe10/sbe1019.htm>

¹³ Marković (ur.) (1985: 45): Tako je govoril buda.

¹⁴ Dostopno na: <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe10/sbe1012.htm>

¹⁵ Dostopno na: <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe10/sbe1012.htm>

Kot pravi Schmidt-Leukel (2004: 40, 41), pa je potrebno razumeti, da nenasilje kot reakcija na nasilje ne pomeni biti pasiven, saj se je nasilju mogoče aktivno zoperstaviti na nenasilen način. Avtor v nadaljevanju navaja primer iz teksta Jataka, ko je Buda s poučevanjem o slabostih vojne in prednostih miru preprečil neizogibno vojno med dvema plemenoma.

Kljub vsemu Zimmermann (2004: 893) pravi, da radikalno zanikanje bojevniške etike na individualni ravni ne pomeni nujno, da je Buda poskušal prepričati vladarje, naj se vzdržijo vsakršne vojaške aktivnosti. Podobno misel zasledimo tudi pri Schmidt-Leuklu (2004: 44), ki pravi, da nekatere mitske zgodbe v primeru institucije vladarja nudijo neke vrste temeljnih principov za legitimacijo uporabe sile, ki je omejena in pravična. Navaja tudi primer iz Sutre zlate svetlobe. Če vladar namreč spregleda dejanje zla v njegovi pokrajini in ne naloži primerne kazni zli osebi, potem naraste brezzakonje in v velikem številu nastanejo zlobna dela ter spori po vsem kraljestvu (Suvarnabhasottamasutra v Schmidt-Leuklu 2004: 44).

Na tej točki se lahko strinjamo z Zimmermannovo (2004: 894) ugotovitvijo, da budizem ne pozna literature, ki bi se ukvarjala s konceptom pravične vojne. Bistveno manj je tudi zapisov, ki uporabljajo vojaško terminologijo, kar je verjetno posledica popolnega zavračanja nasilja. Pri takšnih trditvah pa moramo biti previdni, saj to ne pomeni, da se takšne interpretacije in koncepti niso pojavljali. Prav tako ne moremo trditi, da budizem ne pozna religijskega upravičevanja nasilja ali vojne. Juergensmeyer (2000: 112, 113) navaja primer budističnih nauk, ki so poskušali natančno opredeliti, kdaj je lahko pravilo ahimse prekršeno. Po teh naukih se to zgodi, ko je izpolnjenih pet pogojev:

1. nekaj živega je bilo ubitega;
2. morilec je moral vedeti, da je bilo živo;
3. morilec je moral imeti namen ubiti;
4. moralo se je zgoditi dejanje umora;
5. in žival ali človek, ki je bil napaden je moral dejansko umreti.

Čeprav doktrina budizma ne dopušča nasilja, se pri nekaterih vernikih pojavi težnja po priroditvi nauka. Ugotovimo lahko tudi, da pri odstopanju od ahimse niso natančno podani načini ali sredstva, ki so dovoljeni za prekršitev ahimse. To pomeni, da je lahko posamezniku ali skupini prepuščena svoboda pri izbiri sredstev. Hipotetično gledano bi lahko potemtakem bila dovoljena tudi vojna.

Na osnovi dosedanjih ugotovitev lahko trdimo, da odnos budistov do nasilja ni enoten. Če pogledamo natančneje je ta odnos v različnih ločinah budizma različen. Smrke (2000: 113, 114) opozarja, da so se že leta 250 pr. n. št. pojavila trenja ali spori med konservativno strujo, ki je nasprotovala spremembam, ter strujo, ki je bila odprta za doktrinarne inovacije in bolj družbeno ekstrovertirana. Na tej podlagi se je v 1. ali v 2. stol. n. š. budizem razdelil na theravatski¹⁶ budizem in mahajanski budizem, kasneje pa so se odcepile še številne druge struje. Danes govorimo še o vadžrajanskem budizmu, zen budizmu itd. (glej Eliot 1962b: 3-5). Čeprav vse te ločine v osrednje mesto postavljajo Budo, obstajajo pomembne razlike v njihovem odnosu do Bude in Budovega nauka. Posledica je različno razumevanje nauka, ki prinaša tudi različno pojmovanje odnosa do nasilja in vojne. Med ločinami najdemo take, ki verjamejo v popolno ahimso in se nasilja ne poslužujejo niti v obrambne namene, v zgodovini pa so poznani tudi primeri, ko so pripadniki kakšne budistične ločine vodili osvajalne vojne.

Da bi si ustvarili popolnejšo sliko odnosa budizma do vojne in nasilja, moramo pogledati še konkretne primere budističnega upravičevanja nasilja. Pred tem je potrebno še omeniti, da v budizmu osrednjo vlogo igra Budov nauk, vendar to ne pomeni, da budisti ne poznajo čaščenja bogov. Čaščenje bogov v budizmu je posledica zlitja budizma z avtohtonimi religijami (glej Shaw 2006: 1-16). Odnos budizma do vojne se zato proučuje tudi skozi mitološke zgodbe, ki so omenjene že v prejšnjem poglavju. Ker budistični bogovi in budizem izvirajo iz Indije, so zaradi jezikovnih različnosti običajno dobili druga imena (glej Eliot 1962a: 187-197).

4.3. Budistično upravičevanje nasilja in vojne

Kot smo že ugotovili, imajo različne ločine tudi različne poglede na Budov nauk, posledično pa tudi različen odnos do nasilja oziroma nenasilja.. Morganova (1996: 88, 89) opozarja, da theravatski budisti trdijo, da je ubijanje vedno napačno in zato prinaša resne karmične posledice v tem ali naslednjem življenju, četudi je upoštevan dober namen.

¹⁶ Nekateri govorijo tudi o hinajana (mali voz) budizmu, vendar izraza sami ne marajo, saj se jim zdi nespoštljiv (Metz 1987: 239).

Theravadski budizem torej ne pozna koncepta pravične vojne. Nasprotno pa trdi, da mahajanski budisti pravijo, da uboj ne prinaša slabe karme, če je vzrok zanj skrb za druga bitja in je storjen popolnoma nesebično s pripravljenostjo sprejemanja vseh slabih karmičnih posledic. V nadaljevanju Moraganova citira vir, ki pravi, da so mahajanski budisti pripravljene storiti grešno dejanje tudi nad samim sabo z namenom rešiti druga bitja. Primer so vietnamski menihi, ki so med vietnamsko vojno storili samomor s samozažigom misleč, da bo to pripomoglo h končanju omenjene vojne. Nekateri mahajanski budisti zagovarjajo tudi stališče, da je za dobrobit ljudi včasih nujna tudi vojna (Morgan 1996: 89). Schmidt-Leukel (2004: 47) podaja primer umora tibetanskega kralja Glang Dar-ma, ki ga je leta 842 izvršil budistični menih. Glang Dar-ma se je namreč odločil, da bo v svojem kraljestvu zatrl budistični red in je zato budiste preganjal ter jih načrtno iztrebljal. Tradicionalni budistični zapisi opisujejo umor kot dejanje usmiljenja, saj je smrt kralja rešila pred nadaljnjim početjem zlih dejanj in ustvarjanjem slabe karme (Schmidt-Leukel 2004: 47).

Nasilje budistov ni vedno usmerjeno samo na posameznika. Budistični menihi so se mnogokrat zelo konkretno opredeljevali do vojn. Juergensmeyer (2000: 112) opozarja na primer vojaške osvojitve kraljestva Sinhalese na Šri Lanki, kar se je zgodilo s pomočjo in z blagoslovom budističnih menihov. Žal je avtor premalo natančen, hkrati pa dogodka ni umestil v zgodovinski okvir. Bolj natančen je Schmidt-Leukel (2004: 50), ki podaja primer budističnega kralja Dutthagamana, ki je živel med letom 101 in 77 pr. n. š. in vladal kraljestvu Sinhalese. V času svoje vladavine se je boril proti hinduističnim Tamilcem, da bi obranil budizem. V bitko naj bi ga spremljalo 500 menihov, vladar pa naj bi v bitko nesel Budov kipec. Vidimo lahko, da tudi budizem pozna umore in vojne. Pomemben je tudi Budov kipec, ki ga je vladar na bojišče prinesel kot relikvijo, saj je s tem vojake opomnil, zakaj se borijo. Kot povedo zgodovinski zapisi, je bil vzrok za vojno ohranitev oziroma obramba religije. Budov kipec je imel torej tudi pomembno motivacijsko vlogo. Vojaki se ne borijo samo za svojega vladarja ali domovino, ampak tudi za Budo in budizem. Vojne zato dobijo še dodaten element fanatičnosti, saj si posledic poraza niso mogli niti zamisliti. Poraz vojske bi namreč pomenil tudi poraz in uničenje Bude (njegovega kipca). To potrjuje tudi Schmidt-Leuklova trditev (2004: 50), da je bitka bila izjemno krvava. Zanimiva je tudi trditev, da je vladar bitko obžaloval in ga je zaradi tega tolažilo osem razsvetljenih menihov. To dokazuje, da lahko religija igra pomembno vlogo tudi po vojni. Takrat sta za vojaka namreč pomembna vključevanje v družbo in vrnitev v

civilno okolje. Pri tem se pogosto dogaja, da posameznik občuti krizo, saj so norme v miru diametralno nasprotne tistim v času vojne.

Omenili smo, da poleg theravadskega in mahajanskega budizma obstajajo še druge ločine. Še posebej zanimiv odnos do nasilja in vojne najdemo v zen budizmu. Zen budizem je nastal na Kitajskem pod imenom č'an, kar pomeni kontempliranje (ali sedečo meditacijo) in premišljevanje. Pozneje se je razširili na Japonsko, kjer se je z večanjem števila privrženecv večal tudi njegov pomen (glej Eliot 1962c: 239-241). V središču kitajskega č'ana in japonskega zena je premišljevanje po strogih pravilih, kar so, kot ugotavlja Metz (1987: 241), posebej cenili samuraji, ki so v zenu videli pot k obvladovanju samega sebe. Isto tezo zasledimo tudi pri drugih avtorjih. Gottschalk, Mac Kinney in Pritchard (1972: 130, 131) ter *The Encyclopedia of Religion* 7 (1955: 483, 484) trdijo, da je bil zen budizem zaradi svoje preprostosti, strogosti, samodiscipliniranosti in preziranja sijaja priljubljen predvsem med vojaškim stanom na Japonskem. Čeprav povezava med zen budizmom in vojno ni očitna na prvi pogled, pa ugotovimo, da je močnejša kot pri drugih ločinah. Samuraji so bili namreč starodavni japonski vojščaki, ki so svoje življenje posvetili vojskovanju in pripravam na vojskovanje. Gre za vojščake, ki niso poznali strahu pred bojevanjem, ampak so ga celo povelečevali. Častili so meč in bili na vsakem koraku pripravljeni umreti od sovražnikovega ali od svojega meča¹⁷.

Ugotovimo lahko, da samuraji nimajo mnogo skupnih stališč v odnosu do vojne z večino mahajanskih in theravadskih budistov. Pojavlja se vprašanje, kakšna je povezava med samuraji in budizmom. Trditev, da je bilo veliko samurajev budistov za našo analize ne zadostuje. Zvezo med pojmom lahko bolj natančno opazujemo skozi samurajski etični kodeks bušido¹⁸.

¹⁷ Samomor z rezanjem trebuha ali *hara-kiri* so izvajali izključno samuraji. Seppuku je bil sprejet kot obred, ki je imel svoja pravila glede načina izvajanja. (Storry 1978: 30-33)

¹⁸ Dobesedni prevod besede je »bojevnikova pot«. V bušidu so definirane osnovne vrednote samurajev: zvestoba gospodarju, skromnost ter preziranje pripadnikov nižjih družbenih slojev, denarja in žensk. Najvišji odraz bušida je bilo samoodrekanje z ritualnim samomorom. (Vojna enciklopedija 8 1974: 330) Bushidō, pravi *The Encyclopedia of Religion* (1995: 581-584) v svojem geslu, v literaturi ni omenjen pred letom 1604, gre pa za kombinacijo dveh konceptov: *bun* (učenje) in *bu* (borilne veščine), ki sta privilegija vojaškega sloja ter posledica ponosa in elitizma.

Kot ugotavlja Storry (1978: 49), je na samuraje vplivalo več religij in miselnosti. Šintoizem je postavil temelje, konfucianizem je dal samuraju etični kodeks, zen pa je določal pravila obnašanja v miru in vojni. V nadaljevanju ugotavlja, da se je njihov pomen v bušidu spreminjal glede na obdobje, krajevno tradicijo in posameznika. Nitobova pravi (1984: 20), da so se samuraji z budizmom naučili verovanja v usodo, stoične mirnosti med nevarnostjo in nesrečo, preziranja življenja in prijateljevanja s smrtjo. Povezava med bušidom in budizmom ter posledično tudi med zen budizmom in vojno torej nedvomno obstaja.

Da se samurajev odnos do smrti in nasilja razlikuje od odnosa mahajanskih in theravadskih budistov, priča tudi zapis o bušidu. V prvi misli Hagakur, namreč Yamamoto (2002: 13) pravi, da je bistvo bušida umreti. Če je samuraj izbral med življenjem in smrtjo, naj bi izbral smrt. Samuraj je moral biti vedno pripravljen umreti v bitki ali s seppukom. Omejitev glede nasilja pri samurajih ni bilo. Zasledimo lahko celo dejanja, ki so v popolnem nasprotju z vsakršnimi etičnimi normami. Turnbull (2002: 18-51) v delu *Samurai Invasion* piše, da se samuraji niso vedno zadovoljili samo z zavzetjem mesta in gradu, ampak so včasih pobili tudi civiliste ter jim nato odsekali glave. Vidimo, da samuraj ni bil obvezan spoštovati temeljnega načela budizma - ahimse. Samuraji so bolj kot življenje in ahimso cenili smrt in čast. Kakor pravi Nitobe (1984: 56), je to privedlo tudi do dejanj, ki jih ne moremo opravičiti z bušidom, saj so nepotrebni prepiri zahtevali tudi nedolžna življenja.

Podobno ugotovimo tudi s proučevanjem borilnih veščin. Že »iznajditelj« borilnih veščin je bil budistični menih. Oyama (1965: 308-315) pravi, da ima karate korenine v 5. stol. na Kitajskem, ko je živel menih Bodhidharma, ki je razvil tehniko borjenja *shao-lin-ssu kempo*, ki je ime dobila po kraju Shao-lin-ssu, kjer še danes stoji budistični samostan. Podobno pravi Kirby (2002: 9-15), ki tudi borilno veščino ju-jutsu povezuje z menihom Bodhidharmo, ki naj bi razvil *go-shin-jutsu-karate* ali samoobrambno veščino prazne roke. Ju-jutsu naj bi nastal z združitvijo veščine *go-shin-jutsu-karate* z japonsko rokoborbo (sumo).

Nekaterim budističnim menihom nasilje torej ni bilo prepovedano. Urjenje borilnih veščin namreč izraža tudi namen, da se pridobljeno ali izučeno veščino uporabi vsaj v obrambne namene. Zanimiva je še ena legenda o nastanku borilnih veščin, ki pravi, da je že omenjeni

menih Bodhidharma menihe borilne veščine učil, ker je videl, da je bila večina menihov v samostanu predebelih. Po tej legendi naj bi borilna veščina (današnji kung fu) nastala zgolj kot oblika telesnih vaj, instrument obrambe in napada pa naj bi postala šele kasneje.

Vendar je potrebno razumeti, da borilnih veščin samih po sebi ne moremo enačiti z nasiljem. Nekateri borilne veščine vsebujejo tudi etični kodeks, ki nasilje striktno prepoveduje, uporabo znanja pa dovoljuje le v obrambne namene. Največkrat tehnike niso usmerjene v ubijanje temveč samo v onesposobitev nasprotnika, pri čemer pa fizična poškodba nasprotnika sploh ni nujna. S tem se namreč prepreči, da bi škodoval drugim in sebi.

Vedno pa obstaja možnost, da posameznik ali skupina zlorabi pridobljeno znanje ali ga vsaj uporabi za doseg lastnih ciljev.

Naša naloga pa ni moraliziranje, glede uporabe borilnih veščin, temveč ugotavljanje povezave med zen budizmom in nasiljem ter vojno. Ugotovili smo, da nekaterim zen budistom namreč koncept ahimse ni pomemben ali se vsaj ne ravna po njem. Smrke (2000: 116) ugotavlja, da zato zen poudarja zanašanje na lastne moči, visoko ceni ročno delo, umetnost in vojaške spretnosti (del katerih so borilne veščine), katerih cilj je samospoznavanje. Zelo podobno trdi tudi Metz (1987: 242), ki pravi, da se duh zena odraža v dejavnostih kot so čajni obred, judo, slikanje pokrajin, lepopisje, lokostrelstvo in mečevanje (glej tudi Suzuki 1956: 279-294). Kakor smo že nakazali, je v primeru borilnih veščin prišlo do združitve dveh konceptov – religije (v našem primeru budizma) in borbe. To pomeni, da se je mogoče boriti in s tem doseči religiozne cilje. Drugače povedano z mečevanjem in lokostrelstvom je mogoče doseči razsvetljenje oziroma vojaške veščine in borilne veščine so lahko del zen budističnih duhovnih vaj.

Iz dosedanjšega branja dobimo občutek, da je med budističnimi menihi bojevanje rezervirano zgolj za zen budiste na Japonskem, vendar temu ni tako. Omenili smo, da so tudi menihi mahajanskega budizma upravičevali vojne, konflikte ter atentate, nismo pa omenili, da so se tudi bojevali. Na takšne primere nas opozori Schmidt-Leukel (2004: 51, 52), ki pravi, da so med različnimi budističnimi šolami med 12. in 16. st. n. š. ter spet v 18. st. v več budističnih pokrajinah potekali spopadi. Avtor dodaja, da po neprizanesljivosti in srditosti izstopajo japonski primeri, kjer so bili največji samostani s stalno vojsko skoraj

konstantno vpleteni v konflikte in vojne. Kljub nasprotnemu splošnemu prepričanju religiozne oziroma verske vojne v budizmu obstajajo.

Na tej točki se pojavlja vprašanje, kako je mogoče v budizmu opravičiti vojne. Odgovor ponudi Schmidt-Leukel (2004: 52, 53), ki se opira na Nichirena in njegovo delo *Kaimokusho or Liberation from Blindness*, v katerem je Nichiren z nekaterimi mahajanskimi Sutrami upravičeval agresivno eliminacijo uničevalcev dharme. Po avtorjevem mnenju sočutje od Japoncev zahteva zaščito prave dharme pred njenimi sprevračanjem, kar vključuje tudi bojevanje, če je potrebno, tudi proti drugim budističnim šolam.

Strinjamo se lahko torej s Farrisovo (1999: 52) tezo, da je budizem mogoče izrabiti za upravičevanje vojne. Drugi primer budističnega upravičevanja vojne, ki potrjuje našo domnevo, poda Brian Victoria (v Zimmermann 2004: 896) v svojem delu *Zen at War*, kjer analizira primere pred in med drugo svetovno vojno, ko so vodilni japonski ideologi vojno upravičevali s sočutjem do sovražnika. Njihov argument je bil, da bo z vojno pridobil tudi sovražnik, saj bi se končala nepravilnost in brezvladje, hkrati pa bi vojna pospešila napredek družbe. To naj ne bi bila vojna, ki se vodi z jezo in sovraštvom, ampak vojna iz sočutja.

Na pasti takšnega razumevanja pravične vojne opozarja Zimmermann (2004: 896), ki pravi, da bi se s tako teorijo dalo upravičiti vsako vojno, če bi zgolj namen oziroma smisel vojne determiniral njeno pravičnost.

Za primere budističnega upravičevanja nasilja ter za analiziranje odnosa do vojne nam ni potrebno posegati po primerih iz daljne preteklosti. V času, ko svet preplavljajo poročila o terorističnih napadih in poskusih napadov, sta za nas zanimiva primera napada na tokijsko podzemno železnico leta 1995 in politični nemiri na Šri Lanki. Odnos budizma do vojne je še mogoče analizirati skozi vojaško zasedbo Tibeta. Gre za tri zelo različne primere, ki nazorno odražajo paleto odnosov budizma do nasilja in vojne.

Če si podrobneje ogledamo vojaško zasedbo Tibeta, ugotovimo, da so bile reakcije Tibetancev, ki so povečini budisti, zelo različne. Čeprav so na začetku Tibetanci na okupacijo reagirali s pasivnim sovraštvom in javnim zasmehovanjem, se je leta 1954

izoblikovalo osvobodilno gibanje, ki je začelo z oboroženim odporom proti kitajskemu okupatorju (Dalajlama 1995: 76-105). Vendar je potrebno opozoriti, da se oboroženemu uporju niso pridružili vsi, saj se je večina Tibetancev zavzela za mirno reševanje konflikta čeprav na škodo Tibeta. V 80-ih letih prejšnjega stoletja je celo dalajlama popustil v svojih prizadevanjih za popolno osamosvojitvev. Kljub prizadevanju svetovne javnosti do dokončnega dogovora še ni prišlo, zato status Tibeta ostaja nerešen.

Drug, že omenjeni primer je primer Šri Lanke. Že iz prejšnjega pisanja je razvidno, da je Šri Lanka območje, kjer so potekali številni spopadi in vojne, v katere so bili vpleteni budistični menihi. Med nekaterimi budističnimi menihi še danes obstaja tendenca, da se udeležujejo v političnem življenju tega otoka. Juergensmeyer (2000: 113) opozarja na primer budističnih menihov, ki so sodelovali pri nasilnih protivladnih protestih, ter na primer umora premiera Šri Lanke leta 1959, ki ga je izvedel menih. Gre za primera »doziranega« nasilja, kjer je bilo nasilje usmerjeno proti točno določeni tarči – oblasti. Takšni protesti lahko zelo hitro ogrozijo mir v že tako nestabilni pokrajini.

Še posebej zanimiv je primer napada na tokijsko podzemno železnico, saj si do takrat skoraj nihče ni mogel zamisliti, da je mogoče tudi v budizmu najti teroristično nasilje. V nasprotju s prejšnjima primeroma so bili tarča civilisti. Napad s sarinom je izvedla skupina Aum Shinrikyo. Gre za izredno dobro premišljen napad, saj je bil izveden tako, da je bil učinek orožja največji. Napad je bil namreč izveden v zaprtem prostoru podzemne železnice, kjer ima posameznik le malo možnosti za »pobeg«. Napadalec oziroma člani že omenjene skupine so se opirali na zapis učenja Asahare¹⁹, ki naj bi trdil, da nekateri tibetanski budistični sveti teksti upravičujejo ubijanje zlih ljudi. Poboj zlih ljudi naj bi bilo dejanje usmiljenja, saj sam akt uboja preprečuje nadaljnjo širjenje zla in negativne karme in je zato takšno dejanje usluga tistim, ki umrejo (Juergensmeyer 2000: 114, 115; Introvigne 2002: 215).

¹⁹ Pri upravičevanju nasilja se je oprl tudi na hinduistično doktrino, oziroma natančneje na hinduistični koncept različnih ravni zavedanja, po katerem ima tisti, ki je na višji stopnji zavedanja (to je on sam) uvid v kozmični načrt, za uresničitev katerega se lahko poslužuje celo ubijanja ljudi (Juergensmeyer 2000: 114, 115).

Za konec naj na kratko strnemo svoje ugotovitve o budističnem odnosu do vojne. Budizem v svojih osrednjih svetih tekstih ne pozna koncepta pravične ali verske vojne, vendar so nekateri verniki kljub temu z budistično doktrino upravičevali svoja nasilna dejanja, atentate in celo vojne. Ugotovili smo tudi, da budizem nima enotnega odnosa do vojne, ampak kot pravi Zimmermann (2004: 894), budistična misel v svojem odnosu do vojne variira med:

- brezkompromisnim zavračanjem kakršnekoli participacije v vojaških aktivnostih;
- pragmatičnem pristopu oblikovanem na potrebi realistične kraljevske politike, ki je hkrati omejena z določenimi etičnimi principi;
- odkrito usmerjenim pozivom k vojskovanju, z namenom doseči jasno zastavljen cilj.

Kljub vsemu so odkriti pozivi k vojskovanju v budizmu bolj izjema, kar je verjetno posledica jasno izražene koncepta ahimse in med drugim tudi odsotnosti vojaških metafor in izrazoslovja v svetih tekstih. To se odraža tudi v praksi, saj v budizmu v primerjavi z drugimi svetovnimi religijami najdemo najmanj primerov religijskega upravičevanja nasilja in vojn.

5. JUDAIZEM

Judovstvo je najstarejše od treh velikih svetovnih monoteističnih verstev, iz katerega izvirata tudi krščanstvo in islam (Harley 1987: 276; Smrke 2000: 172; Doniger 1999:585). Judovstvo je religija, ki ima več značilnosti rodovne kot svetovne religije, saj se navezuje predvsem na etnijo Judov, vendar zaradi prej omenjenega dejstva nekateri judaizem uvrščajo med svetovne religije (Smrke 2000: 172). Ker pa se religija navezuje predvsem na etnijo Judov oziroma njihovo zgodovino, je proučevanje judaizma zelo oteženo. Nemogoče je namreč popolnoma ločiti zgodovino judaizma od zgodovine Judov. (Verstva sveta 1977: 337)

Donigerjeva (1999: 585) in Harley (1987: 276, 277) trdita, da judovstvo temelji na treh pomembnih verovanjih:

1. Judje so izbrano ljudstvo, ki se jim je bog razodel in z njimi sklenil zavezo.
2. Bog je obljubil, da bo Abrahamu in njegovim potomcem dal deželo Kanaan (obljubljena dežela) v večno posest.
3. Razodetje je zapisano v osrednji judovski knjigi Tori.

Že ta tri verovanja lahko vodijo v religijsko upravičevanje nasilja. Prva past se skriva v verovanju, da so Judje izbrano ljudstvo. Šlo naj bi za sveto ljudstvo, ki se od ostalih razlikuje in je zato privilegirano. Avalos (2005: 141) opozarja, da obstajata dve vrsti konfliktov in nasilja, ki izhajata iz privilegiranja skupine: nasilje, ki ga izvaja privilegirana skupina za ohranjanje položaja, in nasilje deprivilegiranih skupin, ki se borijo za izboljšanje položaja. Vsakršno zoperstavljanje svetemu ljudstvu pomeni tudi bogoskrunstvo, ki zahteva kaznovanje. Izvoljeno ljudstvo ima poleg posebnih pravic še posebno odgovornost do soljudi, ki vključuje kaznovanje ob kršitvi zaveze (Banks 1987: 282).

To je posledica prepletanja religijske in nacionalne identitete v judovstvu. Sveti teksti dajejo namreč osrednji pomen ustanovitvi judovske države, kar pomeni, da je v judovstvu določena religijska identiteta pogoj za nacionalno pripadnost. To opazi tudi Ravitzky (1996: 82-85), ki pravi, da je v judovstvu v zadevah, ki se nanašajo na Izrael, zabrisana meja med zemeljskim in nebeškim ter političnim in teološkim. Zaradi tega je moč v

primeru Izraela govoriti ne samo o državni politiki temveč, kot pravi avtor, celo o »božanski politiki«.

Iz konkretne situacije na Bližnjem vzhodu vidimo, da tudi drugo verovanje skriva pasti. Obljubljena dežela je sveta dežela, ker je dana od boga. S takšnim verovanjem ni nič narobe, če bi vedeli ljudje v miru živeti drug ob drugem. Problem nastane, če se pojavijo tendence po monopolnem lastništvu nad ozemljem.

Če se vrnemo na judovsko zgodovino, ugotovimo, da se glede na mitološko razlago začne z zavezo. Judovska biblija se sicer začinja z genezo, v kateri najdemo predvsem kozmogonske, antropogonske in kozmološke mite (Smrke 2000: 173, 174), vendar pa judovsko ljudstvo postane izvoljeno ljudstvo šele z zavezo. Banks (1987: 282) pravi, da je ravno zaveza jedro judovstva, pri tem pa našteva več zavez, ki so zapisane v svetih spisih. Po njegovem mnenju je bila prva zaveza sklenjena med bogom in Noetom in je temelj za vse kasnejše zaveze. Druga zaveza je sklenjena med bogom in Abrahamom, velikim izraelskim očakom, ki mu obljubi, da ga bo naredil za očeta velikega naroda. Obljubi mu tudi deželo Kanaan ali Izrael. Čez več kot 600 let se nato ta zaveza na gori Sinaj obnovi z Mojzesom, ki ljudstvo iz Egipta povede v obljubljeni deželo (Banks 1987: 282). Na gori Sinaj Mojzes dobi v hrambo na kamen izpisanih 10 božjih zapovedi.

Naslednje pomembno obdobje je prihod Judov v Kanaan. Glede na zapise je to bilo zelo krvavo obdobje, polno vojn, v katerih je prihajalo do množičnega iztrebljanja (Smrke 2000: 176, 177). Judje deželo poselijo, središče postane Jeruzalem, kjer Salomon zgradi prvi tempelj.

Nato leta 721 pr. n. š. Asirci premagajo 10 od 12 judovskih plemen, 586 pr. n. š. pa Judejo zasedejo Babilonci, ki razrušijo tempelj in 10.000 Judov preselijo v Babilon (Smrke 2000: 177). Od takrat govorimo o babilonskem obdobju judaizma.

Za babilonsko obdobje je pomembno, da se postopoma razvijeta dva pomembna instituta: rabi(n)²⁰ in sinagoga²¹, judje pa se seznanijo še z nekaterimi zoroastrskimi eshatološkimi koncepti kot so »onostranstvo«, »pekel«, »nebesa«, »poslednja sodba«, »vstajenje mrtvih« in pričakovanje odrešenika (Smrke 2000: 178). Obdobje zaznamujejo perzijska osvajanja, saj perzijski kralj Kir II premaga Babilonce in dovoli Judom vrnitev v Jeruzalem in obnovitev templja (Cowling 1987: 284). Drugi pomemben dogodek tega obdobja so še osvajanja Aleksandra Velikega, saj se takrat judje srečajo z grško kulturo, nad katero so zelo vzhičeni. Nekateri judje so zato prevzeli del grške kulture in grški jezik, kar je pomembno za nastanek prvega grškega prevoda hebrejske biblije²² (Smrke 2000: 179).

Leta 63 pr. n. š. pride območje, na katerem je živela večina Judov pod oblastjo Rimljanov, zato od tega leta govorimo o času Rimljanov (Smrke 2000: 179). Takrat je že izoblikovanih več različnih verskopoličnih skupin, ki so imele do Rimljanov različen odnos. Saduceji so sprejemali toro ne pa prerokov in so sodelovali z Rimljani, Zeloti so zavojevalce hoteli pregnati s silo in orožjem, Eseni so bili svetobežni in so hoteli živeti ločeni od sveta, medtem ko so farizeji pedantni izpolnjevalci verskih pravil, ki Rimljanov niso marali, vendar se jim tudi niso upirali (Smrke 2000: 179). Kljub vsemu leta 66 n. š. pride do vsejudovskega oboroženega upora, ki je leta 70 n. š. zadušeno, jeruzalemski tempelj pa porušen (Cowling 1987: 287). Pomembno je tudi, da v tem obdobju nastaneta zapisa Mišne in Talmud.

Po času Rimljanov lahko govorimo o srednjeveškem judaizmu in judaizmu do razsvetljenstva. Ti dve obdobji zaznamujejo predvsem težave, ki jih je judovska diaspora imela v krščanskem in islamskem okolju, saj so bili judje velikokrat žrtev nasilja ter nasilnega spreobračanja (Smrke 2000: 180, 181). Nič bolje se judaizmu ni pisalo v moderni dobi. Smrke (2000: 182) pravi, da je razsvetljenstvo evropskim judom prineslo

²⁰ Rabi(n) je učitelj tore, verski razodnik in voditelj obreda (Smrke 2000: 178).

²¹ Sinagoga je mesto, prostor verskega obreda (Smrke 2000: 187), beseda pa izhaja iz grške besede, ki pomeni »kraj shajanja« (Harley 1987: 277).

²² Prevod se imenuje Septuaginta (70), ker naj bi jo prevedlo 70 učenjakov (Smrke 2000: 179).

olajšanje, ko so odpravljene nekatere diskriminacije, njihov položaj pa se poslabša med 2. svetovno vojno, ko pride do holokavsta²³ Judov.

Konec 2. svetovne vojne prinese judom izpolnitev sanj o lastni državi, saj je bil ustanovljen Izrael. Nastanek Izraela je povezan tudi z nasiljem, saj Palestinci, ki živijo na tem območju, Izraela ne priznajo. Sledi izbruh nasilja in vojne med sprtima stranema, v kateri so Palestinci poraženi. Konflikt traja še danes. Osamosvojitvena vojna je zgolj prva izraelska vojna v 20. stoletju. Leta 1956 pride do t.i. sueške vojne med Izraelom, Francijo in Veliko Britanijo na eni strani ter Egiptom na drugi strani. Leta 1967 nato vnovič pride do vojne, saj so Egipt, Sirija in Jordanija sklenile vojaško zvezo, zaradi česar so Izraelci napadli in zasedli Sinaj, stari Jeruzalem, Zahodni breg ter Golansko višavje. To je privedlo do izbruha jomkipurske vojne leta 1973, ko sta Sirija in Egipt s pomočjo Sovjetske Zveze poskušala poraziti Izrael. Izrael je v vojni zmagal. Zaradi nenehnega vojskovanja in s tem posledično nenehne krepitev vojaške moči je Izrael postal regionalna vojaška velesila, ki celo poseduje jedrsko orožje. Ko govorimo o vojnah, v katere so vpleteni Izraelci, je potrebno omeniti tudi libanonsko vojno, ko Izrael napade Libanon, ker PLO (Palestinska osvobodilna organizacija) z libanonskega ozemlja napada Izraelsko ozemlje.

Preden se lotimo proučevanja odnosa religije oziroma njene doktrinarne razsežnosti do vojne, je potrebno natančneje definirati, katere svete tekste judaizem sploh pozna.

²³Holokavst v bibliji pomeni žgalno daritev in zato izraz za jude vsebuje negativno prizvok smiselnega upravičenega in celo nujnega, zaradi česar naj bi bila ustreznejša hebrejska izraza hurban (katastrofa) in šoa (vihar, uničenje) (Smrke 2000: 182).

5.1. Judovska biblija - Stara zaveza

Temeljna knjiga judaizma je hebrejska oziroma judovska biblija. Gre za zbirko knjig, ki so jo v celoti napisali judje, za svojo pa jo šteje tudi krščanstvo, ki jo imenuje Stara zaveza. Judje svoji bibliji pravijo **Tana(k)h**, kar je akronim prvih črk naslovov njenih treh sestavnih delov (Smrke 2000: 173):

1. Ta – tora(h) – nauk, postava
2. Na – nebiim – preroki
3. (K)h – ketubim – hagiografi, pisma

Tanakh je sestavljen iz 24 knjig. Najvažnejši del judovske biblije je **Tora**, ki jo sestavljajo knjige: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri in Deuteronomium (Comte 1992: 123-131; Smrke 2000: 173; Doniger 1999: 585). Poleg Tore so sočasno nastajale tudi prve zbirke ustne Tore, imenovane Mišna, ki z razlago, imenovano Gemara, tvori Talmud (Banks 1987: 293; Comte 1992: 197). Ker je Talmud za današnje jude, kot pravi Banks (1987: 293), bolj zapis razpravljanja kot vrsta predpisov, bo osrednje mesto v naši analizi imela judovska biblija Tanakh ali natančneje Tora.

Kot smo že omenili, ni mogoče popolnoma ločiti judovske mitologije od judovske zgodovine, saj je, kot pravi Smrke (2000: 173, 174), Biblija vsekakor zapis zgodovinskega pomena, ki ima z vidika zgodovinske objektivnosti zelo različno vrednost. Analize judovskega upravičevanja vojne in nasilja se bomo zato lotili malo drugače kot v prejšnjih poglavjih. To bomo storili tako, da ne bomo ločevali konkretnih primerov religijskega nasilja od primerov, ki se pojavljajo v svetih tekstih. Tako bomo hkrati v tem poglavju predstavili primere iz starejše zgodovine, medtem ko bodo primeri novejše zgodovine analizirani in predstavljeni v naslednjem poglavju.

Na osnovi konkretnih primerov ugotovimo, da se izrazi povezani z vojskovanjem in nasiljem v Bibliji pojavijo že zelo hitro. Kot smo že omenili, se Biblija do vojne in nasilja začne opredeljevati nekako s prihodom Judov v deželo Kanaan. Da bi imeli boljšo predstavo, kako so se dogodki odvijali, je potrebno začeti z odhodom Judov iz Egipta.

Po pričevanju Biblije so bili Judje v Egiptu sužnji, ki so opravljali najtežja dela (glej Ex 1, 14). Ker je njihovo število nenehno naraščalo, je med Egipčani obstajal vedno večji strah,

da bi prišlo do upora ali da bi se Judje pridružili sovražnikom v boju proti Egiptu (glej Ex 1, 10). Med Judi je zato naraščalo nezadovoljstvo in težnja po osamosvojitvi. Mojzes uspe »prepričati« faraona, naj pusti Judom oditi, vendar jih je slednji z vojsko zasledoval (Ex 13, 17 – 14, 9). Sledi pobeg Judov čez Rdeče morje, ki Egipčane zalije in pokonča. Na tem mestu prvič zasledimo misel, ki priča o vpletenosti boga v vojskovanje. Bog se sicer vojskuje s čudeži, vendar je končni rezultat isti kot z orožjem. Egipčani so popolnoma poraženi, saj je zapisano: »Vode so se vrnile in zagrnile vozove in konjenike vse faraonove vojske, ki so prišli za njim v morje; niti eden izmed njih ni preostal« (Ex 14, 28). Pred tem zasledimo primer, ko bog kaznuje (in uničuje) lastno ljudstvo, vendar se do tega trenutka v vojskovanje ne vtika. Do takrat ima religija zgolj osmišljevalno vlogo, saj pojasnjuje predvsem nerazložljive katastrofalne pojave.

Če upoštevamo, da se zapis nanaša na dejanske zgodovinske dogodke, niti ni presenetljivo, da pridobitev svobode zatiranega ljudstva dobi epske in mitološke razsežnosti. Takšen dogodek je z namenom ustvarjanja kohezivnosti znotraj skupine, ki ima skupno religijo, zgodovino, običaje in način življenja, potrebno vtisniti v kolektivno zavest. Vojne za osamosvojitve, še posebej takšne, ki jih vodi sam bog, ni moč obsojati. Vojna je takrat pravična in upravičljiva. Vodenje takšne vojne ne prinaša nobene posledice temveč kvečjemu nagrade.

Potrebno je opozoriti, da obstajajo dejstva, ki pričajo da to ni zgodovinski zapis. Cowling (1987: 286) opozarja, da se danes ponovno razpravlja, ali je Mojzes sploh živel. Podobno misel zasledimo tudi v dokumentarcu Razkrita Biblija: eksodus²⁴. Oddaja zagovarja tezo, da se eksodus, kakršnega opisuje Biblija, sploh ni zgodil, saj za to ne obstaja noben zgodovinski dokaz. Ista oddaja pravi tudi, da ni niti enega dokaza, da so bili Judje egipčanski sužnji. Njihova teza temelji na dejstvu, da so bili stari Egipčani izjemni birokrati, ki so skrbno beležili vse dogodke in bitke, zmage in poraze, vendar kljub vsemu ni niti enega zapisa o uničenju egipčanske vojske, kaj šele o pobegu celega ljudstva sužnjev. Avtor dokumentarca v nadaljevanju zagovarja tezo, da je dejansko šlo za preseljevanje ljudstev, kar je bilo za tisti čas nekaj običajnega.

²⁴ Razkrita biblija: Eksodus, dokumentarna oddaja predvajana na kanalu National Geographic, dne 29.6.2007, ob 10 uri.

Naša naloga pa ni opredeljevanje glede različnih mnenj, saj ničesar ne moremo dokazati ali vsaj izključiti. Vsekakor je tisti čas eden od najbolj krvavih v celotni zgodovini judovstva. »Poraz« staroegipčanske vojske z božjo pomočjo se izkaže za enega najučinkovitejših načinov vodenja in zmagovanja bitke. Ni torej presenetljivo, da se je »tendencia uporabe boga« v vojne namene vedno pogosteje uporabljala. Za vojne in nasilje Judov nad drugimi ljudstvi v tistem času bi lahko rekli, enako kot pravi Smrke (2000: 177) za zavezo, da je opredelitev (v našem primeru opredelitev do vojne) in njena interpretacija prej ko slej avtorstvo in izraz interesov posameznika in skupin, ki imajo več družbene moči, v tradiciji prerokov pa se pojavljajo tudi nekatere razlage, ki nimajo zaslombe politične moči. Takšni primeri verskega upravičevanja vojne in nasilja so mehanizmi vladajoče elite, politične in/ali verske, kar dogodke (v našem primeru vojno in nasilje) požene v tek.

Opazujemo lahko, kako se v mitologijo in doktrino religije vtihotapi koncept upravičevanja vojne ali celo koncept pravične vojne. Ključ za razumevanje tega procesa je opazovanje institucionalne razsežnosti religije. Verski vodja ima možnost izrabe preroške funkcije religije za doseg lastnih ali skupinskih ciljev. Želeni cilj je namreč mogoče označiti za svet ali »našemu bogu pripadajoč«, kar pomeni, da je tudi sredstvo za doseg cilja posvečeno. Tako je mogoče posvetiti celo vojno. Uspeh pri doseganju cilja verniku dokazuje navzočnost boga in upravičenost dejanja. Zmaga pomeni potrditev naše izvoljenosti od boga in pripadajoče milosti boga, medtem ko je poraz običajno izraz naše grešnosti v odnosu do boga. Na tej točki pa se spet vrnemo na institucionalno razsežnost, saj je ravno verski vodja ali verska institucija tista, ki tolmači božja dejanja. Zmaga v vojni, v katero je vpleten bog, ima še dodatno posledico. Takšno zmago si je potrebno zapomniti še posebej, če prinaša posledice, ki odločilno vplivajo na življenje ljudi. Najboljši način za ohranjanje spomina je ravno integracija zgodovine v religijo. Največjo vlogo pri tem ima lahko duhovnik, vrač, svečenik ali skupina verskih vodij, ki med obredi in prazniki obujajo in ohranjajo zavest o dogajanju. Verska avtoriteta je tista, ki ima možnost, da dogodek pretvori v tekst, ki ga sčasoma razglasi za svetega. Če se vrnemo na drugo posledico, ugotovimo, da imamo sveti tekst, ki se konkretno opredeljuje do vojne in je lahko temelj za upravičenja nasilja in vojne v prihodnosti.

V judovstvu vloga preroka ali svečenika v vojni ni omejena samo na nagovarjanje in upravičevanje vojne in nasilja do trenutka izbruha, temveč vojake spremljajo tudi na bojišče (glej Deut 20, 2-4). Ko so na bojišču bodrili vojake je to, kot pravi Cohn-Sherbok

(2004: 85), način posvečanja vojne in se zato lahko primerja s prinašanjem posvečenih objektov v vojno.

Če se vrnemo na primere religijskega upravičevanja vojne v judovski bibliji, opazimo, da se boga vedno bolj pogosto omenja v povezavi z vojno. Za razliko od prejšnjega primera, ko je bog s čudežem premagal Egipčane, se v nadaljevanju Biblije ne pojavlja v takšni vlogi. Bog se namreč ne vojskuje več, ampak svojo voljo uveljavlja skozi preroke. Primer najdemo v Exodusu (17, 11): *»Ko je Mojzes roko držal kvišku, je zmagoval Izrael, ko pa je roko povesil, je zmagoval Amalek«*. Primer priča o prepričevanju vojskujoče se strani, da je bog na njihovi strani in da se vojna vodi za pravično stvar.

V Exodusu je bitka proti Amalečanom zgolj začetek vojaškega pohoda. Če pozorno prebiramo tekst, najdemo stavek, ki izraža namero o nadaljnjem vojskovanju: *»Kajti moj angel pride pred teboj in te privede k Amorejcem, Hetejcem, Ferezejcem, Kanaancem, Hevejcem in Jebusejcem, ki jih bom iztrebil«* (Ex 23, 23; glej tudi Deut 7, 1). To ni samo zapis, ki bi izražal namero za vojskovanje, temveč izraža celo namero o uničenju več narodov.

Navzočnost boga pa ni moč zaznati samo v samem vojskovanju ampak tudi pri pripravah: *»Preštejta vso občino Izraelovih sinov po njegovih rodovih in družinah, tako da preštejeta imena vseh moških, od glave do glave! Od dvajsetih let in više preštejta, ti in Aron, vse, ki morejo iti na vojsko v Izraelu, po njihovih krdelih!«* (Num 1, 2-3;). Tekst nam zelo nazorno priča, kdo se je moral boriti (glej tudi Num 26, 1-51). Vidimo, da obstaja omejitev v letih. Lahko bi rekli, da gre za pomembno varovalko, ki omogoča ohranjanje naslednjega rodu, saj se ne gredo bojevat vsi moški naenkrat. S tem se prepreči, da v primeru poraza ljudstvo ali rod izumre. Iz istega teksta lahko razberemo še eno stvar, ki smo jo že omenili. Ko prerok pove, da je bog določil, kdo naj gre v vojno, se izogne lastni odgovornosti za dejanje in očitkom ter dvomom v pravičnost ali nujnost vojskovanja. Da so takšni dvomi obstajali, nam pričajo različni upori med ljudstvom (glej Num 14, 1-10 in Num 16, 1-3).

Poleg tega, da se določi, kdo vse gre v vojsko, se bogu pripisuje še načrt sestave tabora (glej Num 2, 1-32), zapoved, da je poslana izvidnica (glej Num 13, 1-10) ter nenazadnje celo vojskovanje iz maščevanja (glej Num 31, 1-7).

Zelo zanimiv primer za našo analizo je tudi poraz Madiancev. O sami bitki ne zvemo veliko, kar nekaj podatkov pa se nanaša na dogajanje po bitki. O bitki je zapisno: *»Šli so v boj zoper Madiance, kakor je Gospod zapovedal Mojzesu, in pobili so vse moške«* (Num 31, 8). Iz tega vidimo, da Izraelci niso razlikovali bojnikov in civilistov, ampak so neselektivno pobili vse moške. Takšno ravnanje mogoče za tisti čas ni nič nenavadnega. S pobjem moškega potomstva se prepreči maščevanje premaganega ljudstva ter se tako za zmerom odstrani nevarnost. Madianske žene, otroke in imetje pa so zasegli kot vojni plen (glej Num 31, 9). Po pričevanju Biblije zajetje žensk Mojzesa razjezi (Num 31, 14-15), zato ukaže pobjo: *»Zdaj torej pobijte vse dečke in ubijte vse ženske, ki so moža spoznale!«* (Num 31, 17-18). Iz tega citata lahko vidimo, da religija oziroma v tem primeru prerok ne ravna pomirjevalno in ne poskuša vojne in njenih posledic omejiti. Za razliko od prejšnjih primerov krivdo za ta pobjo ne moremo »pripisati« božanskemu ukazu oziroma volji ampak preroku oziroma človeku.

Čeprav bog ni ukazal pobja civilistov, se opredeli do razdelitve vojnega plena (glej Num 31, 21-54). Ta primer nam spet potrjuje dejstvo, da se besede pripisujejo bogu, ko gre za občutljive zadeve, ki nimajo najširšega konsenza med ljudstvom.

Da vojna le ni brezmadežna, se zaveda tudi Mojzes, ki skuša vojakom vest očistiti, ko pove: *»Vi pa ostanite zunaj tabora sedem dni; vsi, ki ste koga ubili, in vsi ki ste se ubitega dotaknili, se očiščujte tretji in sedmi dan, vi in vaši ujetniki«* (Num 31, 19). Na nek način s tem priznava, da so dejanja ubijanja grešna, vendar sebi in svojim naslednikom pridržuje pravico, da piše pokoro in očiščevalne rituale. S tem sebi ter svoji oblasti daje legitimnost, saj edino on sam lahko zaradi svoje preroške in svečeniške vezi z bogom »predpiše« očiščenje.

Naslednji dokumentirani vojni sta omenjeni v Peti Mojzesovi knjigi - Deuteronomiumu. To sta vojni proti kraljema Sehonu in Ogu, ki judom nista dovolila prečkanja svojega ozemlja (glej Deut 2, 26 – 3, 11). Glede na zapis se ponovi prejšnja zgodba s to razliko, da so pobili tudi dekleta.

Če je bilo dosedanje Mojzesovo pisanje navajanje nekaterih dogodkov, pa v knjigi Deuteronomium zasledimo napotek, ki se nanaša na prihajajoče vojne. Mojzesu namreč ni bilo dano, da bi stopil v obljubljeni deželo, zato pred svojo smrtjo da napotek, kako naj se

bodoče vojne vodijo. Tako Temes (2003: 97) trdi, da filozofija pravične vojne v judovski, krščanski in muslimanski tradiciji izvira iz enega teksta, Deuteronomiuma. V tem tekstu piše: *»Ko se približaš mestu, da bi ga napadel, mu ponudi mir! Če ti miroljubno odgovori in ti odpre, ti bodi vse ljudstvo, ki se najde v njem podvrženo davku in tlaki! Če pa noče s teboj miru skleniti, ampak začne s teboj boj, ga oblegaj! Ko ti ga da v roke Gospod, tvoj Bog, pobij vse moške v njem z ostrim mečem! Le žene, otročiče, živino in vse, kar je v mestu, ves plen v njem, zapleni zase in uživaj plen svojih sovražnikov, ki ti ga da tvoj Gospod, tvoj Bog.«* (Deut 20,10-14)

Iz tega odlomka lahko razberemo, da vojna v tori ni omejena smo na defenzivo, ampak je dopuščen tudi napad. Vasiljev (1987: 68) ugotavlja, da so Judje z božjim blagoslovom napadli bogata mesta Palestine in uničevali njihove prebivalce. Podobno razmišljanje ima tudi Smrke (2000: 176), ki pravi, da so v Bibliji ekspanzionistične zahteve in nasilje utemeljene z božjo voljo. Vendar kot ugotavlja Cohn-Sherbok (2004: 83), obstaja ena omejitev pri napadu, saj je v tekstu zapisano navodilo, da je potrebno sovražniku najprej ponuditi možnost predaje. Lahko bi celo govorili, da ta tekst pomeni odmik od prejšnjih primerov, saj ima sovražnik možnost izbire. V prejšnjih primerih je poraz pomenil smrt celega ljudstva. Nadvladan sovražnik je dobil možnost preživetja, ki pa jo je moral zamenjati za davek in tlako.

Glede na tekst obstaja še omejitev, da se ne pobija žensk, otrok in živine. Iz prejšnjih primerov smo videli, da so Judje pobili vso prebivalstvo poraženega nasprotnika. Govorimo lahko o odstopanju od predhodne prakse. Vendar Biblija takšne usode ne predpisuje za vse sovražnike. Razdeljeni so namreč na: *»Tako stori z vsemi mesti, ki so zelo daleč od tebe, ki niso izmed mest tehle narodov! Toda v mestih tehle ljudstev, ki ti jih Gospod, tvoj Bog, daje v last, ne puščaj nobenega živega bitja pri življenju, temveč kot predmet zakletve jih neizprosno uniči: Hetejce, Amorejce, Kanaance, Ferezejce, Hevejce in Jebusejce, kakor ti je Gospod, tvoj Bog, zapovedal./.../«* (Deut 20, 15-17)«. Popolnoma jasno je, da so našeta ljudstva namenjena uničenju. Kot smo že dejali, lahko takšno zapoved pojasnimo s strahom pred maščevanjem. Poleg tega je na nek način logično, da je z ozemlja, ki ga misliš naseliti, najprej potrebno tam živeče ljudi bodisi pregnati bodisi pobiti. Judje so tem ljudstvom namenili smrt (glej tudi Cohn-Sherbok 2004: 87).

Prepoved oziroma omejitev pa se ne ustavi samo na ljudeh in živalih. V Deuteronomiumu (20, 19-20) namreč obstaja napotek, naj se za potrebe vojskovanja oziroma obleganja ne uničuje dreves, ki dajejo hrano. Gre torej za poskus omejitve uničevalnih posledic vojskovanja, v katerem se odraža skrb za okolje.

Vojne so se nadaljevale tudi po Mojzesovi smrti, ko mesto voditelja in preroka prevzame Jozue. Z njegovim vodstvom se pojavijo tudi nove ideje o motiviranju vojakov za boj. V judovski bibliji je prvič zabeleženo, da se sveti predmet uporablja za vojskovanje. Pred samim napadom namreč Jozue ukaže vojakom in duhovnikom, da s skrinjo in trombami obkrožijo obzidje Jerihe, posledica česar je padec obzidja (glej Joz 6, 3-7). Nošnja skrinje v bitki, ki je najbolj sveti objekt v judovstvu, pomeni posvetitev bitke in opomin vsem vojakom, da se bojujejo za božjo stvar. Skrinja, ki je dokaz zaveze in izvoljenosti ljudstva, daje legitimnost vojni.

V Bibliji sledi še več bitk. Zavzet je Haj (Joz 8, 1-29). Poražena je bila zveza petih kraljev (Joz 10, 10-11), osvojenih je bilo več južnih kanaanskih mest (Joz 10, 28-42) ter nazadnje še severna Palestina, kjer je bila uničena zveza severnih kraljev (Joz 11, 1-23).

Glede na zapis v Bibliji kljub Mojzesovim navodilom niso pobili vseh prebivalcev, ampak so jih podvrgli tlaki (Sod 1, 27-36), kar je razjezilo boga, ki jim je zato obrnil hrbet. Sledijo vojaški porazi Judov, saj se prej poražena ljudstva okrepijo. Sledi vedno več vojn, s katerimi judje poskušajo med vladavino sodnikov vzpostaviti nadzor nad zasedenimi območji. Do kronanja prvega izraelskega kralja Savla lahko v Bibliji naštejemo več kot 10 vojn. Tri velike vojne se zgodijo pod Savlovo vladavino (glej Sam I 11, 1 – 15, 9), šele kralju Davidu pa uspe ta ljudstva pokoriti. Davida nasledi slavni Salomon, pod čigar vladavino se kraljestvo razcveti in izgradi tempelj. Salomonova smrt prinese nove vojne.

Od te točke dalje judovska biblija postane zapis o tem, kdo vse je vladal. Poleg navajanja imen ima daleč najpomembnejšo vlogo opisovanje vojn, ki so jih ti kralji vodili. Tisti, ki niso vodili pomembne in večje vojne, so samo bežno omenjeni, medtem ko je kraljem, ki so vodili vojne, namenjeno več pozornosti. V največji meri gre za opise bitk ter beleženje izida.

Ni presenetljivo, da se je zato izoblikovalo mnenje, ki ga podpirajo primeri iz zgodovine in ga navaja Juergensmeyer (2000: 56), in sicer da judje »nimajo problemov« z »uporabo sile« za doseg religijskih ciljev.

Avtor opozarja na še bolj provokativen zapis Tore (Juergensmeyer 2000: 56), ki pravi, da je Bog bojevnik (Ex 15, 3).

Ni torej presenetljivo, da sta se v judovski miselnosti izoblikovala kar dva koncepta pravične vojne. Juergensmeyer (2000: 56) opozarja, da judovska miselnost pozna obvezno in dopustno pravično vojno. S tem mnenjem se strinja tudi Cohn-Sherbok (2004: 88), ki trdi, da oba koncepta izhajata že iz Mišne, ki vojne razdeli na *milhemet mitzvah* ali zapovedano vojno in *milhemet reshut* ali dopustno vojno. V nadaljevanju avtor pravi, da naj bi pod zapovedane vojne spadale vse samoobrambne vojne, medtem ko naj bi med dovoljene vojne spadale vojne, ki jih vodijo kralji za zagotavljanja varnosti meja ter za slavo. Še posebej zanimiva je misel, da je celo slava upravičljiv razlog za vstop v vojno. Vendar je to potrebno gledati z vidika povezave med slavo in pravičnostjo, saj »prave« slave ni moč doseči z nepoštenimi in nečastnimi dejanji ali vojnami.

Da ne bi dobili nepopolne predstave, je na tem mestu potrebno dodati, da v zgodnji tradiciji judovstva lahko zasledimo mnogo primerov verskih vojn, ki niso bile omejene samo na zunanje sovražnike, ampak so se vodile tudi znotraj judovstva. Cohn-Sherbok (2004: 84, 85) opozarja na primer spopada dveh judovskih plemen, ki je zapisan v judovski bibliji (Sod 19, 29) in ki se konča z uničenjem enega plemena.

Biblija pa se ne ukvarja samo z vojno, ampak lahko najdemo tudi dele tekstov, ki zagovarjajo mir. Poglejmo si torej nekaj takšnih primerov.

Prvi in najbolj očiten dokaz lahko najdemo že v zapovedih. Ena od njih zelo nedvoumno pravi: »Ne ubijaj!« (Ex 20, 13). Drug takšen primer pravi: »Tujca ne zatiraj in ne stiskaj; kajti tujci ste bili v egiptovski deželi! Ne zatirajte nobene vdove in sirote! Ako pa bi jo zatiral, bo vpila k meni in gotovo uslišim njeno vpitje. In moja jeza se razvname in pomorim vas z mečem in vaše žene bodo vdove in vaše otroci bodo sirote« (Ex 22, 20-23). Še posebej iz slednjega teksta je razvidno, da religija s svojimi normami poskuša zaščititi deprivilegirane ljudi, ki se znajdejo v stiski.

Najbolj nedvoumen dokaz najdemo v psalmu (Ps 34, 15): »*Ogibaj se hudega in delaj dobro; išči miru in poganjaj se zanj*«. Vidimo, da verz ne izraža samo slavo miru, ampak nagovarja k aktivnosti, ki vodijo v mir. Na podlagi tega bi se lahko strinjali z Lawtonovo (1996: 165) in Cohn-Sherbokovo (2004: 89) trditvijo, da judaizem nima pacifistične filozofije, vendar mir poleg tega predstavlja najvišjo vrednoto vojna pa nujno zlo. Vseeno se s tem ne moremo strinjati. Obstaja namreč vidno nesorazmerje med pozivi k miru in pozivi k vojni. Zato je bolje, če rečemo, da je najvišja vrednota ali najvišji cilj judovska država, medtem ko je mir zgolj ena od višjih vrednot. Mir na škodo judovske države za jude namreč ni sprejemljiv.

Iz te dvojnosti ter iz razprave o zgodovinski točnosti judovske biblije pa izhajajo različni pogledi na nasilje, ki se pojavlja v svetih tekstih. V tem kontekstu Avalos (2005: 114) opozarja predvsem na dva pogleda. Prvi nasilje v Bibliji vidi kot zgodovinsko točen zapis in je moralno opravičljivo. Drugi zanika zgodovinsko točnost in zmanjšuje pomen opisanega nasilja, saj ima lahko nasilje zgolj literarno in retorično funkcijo. Slednji pogledi torej ne izključujejo možnosti, da gre za alegorični zapis ali zapis, ki skuša vojno uporabiti samo kot orodje za povečevanje pomembnosti povedanega.

Do sedaj smo veliko govorili o primerih judovskega upravičevanja vojne in nasilja, zelo malo pa smo napisali, zakaj naj bi do teh vojn prihajalo. Ne glede na to, ali je Mojzes dejansko živel in odpeljal jude iz Egipta in ali gre zgolj za preseljevanje ljudstev, imata zgodbi eno stičišče. Govorimo lahko, da so vzroki za preselitev drugačni, posledica pa je ista. Ker je bilo ljudstvo brez ozemlja, je bilo treba poiskati in naseliti obljubljeno deželo. To naseljevanje, ki ga je spremljalo še uničevanje drugih ljudstev, je mogoče gledati skozi vidik ogrožene eksistence. Do preseljevanja ljudstev namreč lahko pride, ker na ozemlju, s katerega se pleme seli, ljudstvu primanjkuje resursov, ali ker je v neposredni bližini premočan napadalen sovražnik, ki grozi z uničenjem. Kakorkoli že, preseljevanje običajno spremlja borba za življenje, zato se lahko strinjamo z Avalosom (2005: 123-150), ki pravi, da so zabeleženi konflikti posledica pičlih resursov, čeprav opozarja, da ozemlje svete dežele ne vsebuje veliko naravnih bogastev in je zato vrednost svete dežele skoraj popolnoma kreacija religije.

Če smo izhajali iz dejstva, da je ljudstvo potrebovalo veliko ozemlje, potem je področje, kjer je razdrobljenost naselij velika, zelo pogodu osvajalcu. Na primeru osvajanja svete

dežele vidimo, da je na dokaj velikem ozemlju, živelo veliko različnih ljudstev ali plemen. Ta so se poskušala upreti z različnimi zvezami, vendar vedno neuspešno, kar priča o neverjetni vojaški moči judovskega ljudstva.

5.2. Judovsko upravičevanje nasilja in vojne v novejši zgodovini

Da ne gre samo za teoretično razpravo, ki se nanaša samo na preteklost, vidimo iz aktualnih primerov. Razmere v Izraelu oziroma palestinsko vprašanje je dober primer versko motiviranega nasilja. Podobno ugotavlja Gopin (2002: 3-6), ki pravi, da ne gre za enostaven primer verskega nasilja, ampak gre za konflikt, v katerem se neločljivo prepletata religija in kultura. Trdimo lahko, da nasilje ne izvira zgolj iz prepletanja religije in kulture ampak bolj iz prepletanja religije in politike. Iz dosedanje analize namreč lahko razberemo, da vsaj pri judih zgodovine in religije ne moremo popolnoma ločiti. Ker religija predpisuje odnos do drugih ljudstev, lahko trdimo, da se nekatera religiozna stališča odražajo v izraelski zunanji in notranji politiki. To še posebej velja v primeru reševanja konfliktov. Na to dejstvo opozori Juergensmeyer (2000: 52), ki pravi, da nekateri verjamejo, da palestinska oblast na Zahodnem bregu predstavlja nevarnost ne samo za Izrael, temveč za Jude in judovstvo na splošno.

Zatorej ni presenetljivo, da lahko skoraj vse preemtivne in povračilne napade, ki so se vodili in se še vodijo, opazujemo skozi vidik religioznega upravičevanja nasilja. Problem Bližnjega vzhoda je toliko bolj kompleksen, saj je glede relacije religija - politika islam zelo podoben judovstvu. Dogaja se, da zato tudi nekateri Palestinci z religijo upravičujejo nasilje. Vendar je to tema poglavja, ki se ga bomo lotili pozneje.

Novejša zgodovina nam ponuja še drugačne primere, kot je na primer atentat na Yitzhak Rabina. Primer se ne nanaša neposredno na našo temo, a ga je kljub temu mogoče opazovati v širšem kontekstu religijskega upravičevanja nasilja. Zanimiv je z vidika, da tudi v današnjem času lahko najdemo primer nasilja med judi. Napad je izvedel Yigal Amir, ki se ni strinjal s podpisom sporazuma v Oslu, in je podpis videl kot izdajo Izraela in judovstva (Juergensmeyer 2000: 44-49).

Primer priča, da religija nima vedno samo integracijske funkcije, saj v takšnih primerih deluje disfunkcionalno, kakor je ugotovil že O'Dea. Je pa njegova ugotovitev nepopolna, saj ne predvideva, da lahko religija pripelje do konfliktov znotraj verske skupnosti.

Preden pa se lotimo naslednjega poglavja, povzemimo, kaj vse smo ugotovili. Najprej smo ugotovili, da se religija in zgodovina v judaizmu tesno prepletata, zato je velikokrat nemogoče ločiti zgodovinska dejstva od mitoloških zapisov. Judje zato zapise v svetih tekstih razumejo na več načinov. Prevladujeta dva pogleda. Tako del judov verjame, da so sveti teksti točen zgodovinski zapis, ki ga je potrebno brati dobesedno, medtem ko drugi dopuščajo možnost, da gre zgolj za neko mitsko pripoved, ki za doseganje dramatičnega učinka uporablja tudi metafore.

Druga pomembna ugotovitev je, da sveti teksti opisujejo zelo veliko vojn, skozi katere lahko opazujemo odnos boga, prerokov in vernikov do vojne in nasilja. Videli smo, da se sveti teksti natančno opredeljujejo do vojne, saj definirajo sovražnike, zapovedujejo način bojevanja, poskušajo omejevati uničevalne posledice vojne ter zapovedujejo, kaj storiti z osvojenimi ozemlji, premaganimi sovražniki, itd. Seveda pa ne smemo spregledati, da je kljub vsemu ena od višjih vrednot v svetih tekstih tudi mir.

Na podlagi različnih pogledov na točnost zapisov svetih tekstov se razlikuje tudi odnos judov do vojne in nasilja. Običajno tisti, ki svete tekste berejo dobesedno, lažje z religijo upravičijo nasilje. Videli smo, da obstajajo celo primeri, ko je z verskimi argumenti upravičeno tudi nasilje znotraj verske skupnosti.

Te primere je moč pogledati tudi z druge strani. Ugotovili smo, da ne glede na to, kakšna je zgodovinska točnost zapisanega, lahko naselitev Judov v obljubljeni deželi opazujemo skozi vidik omejenih resursov in ogrožene eksistence. Kljub temu je moje mnenje, da to ne bi smela biti podlaga za religijsko upravičevanje nasilja danes.

6. KRŠČANSTVO

Izvori krščanstva so na Bližnjem vzhodu. Najtesneje je povezano z judaizmom, saj je bilo krščanstvo sprva religija skupine judov, zato lahko, kot pravi Smrke (2000: 195, 196), govorimo o prvi judaistični fazi krščanstva. Govoriti je mogoče, da je v tej fazi krščanstvo zgolj ločina judaizma (glej tudi Tokarev 1974: 356, 357), saj je bil Jezus jud, krščanstvo pa je bilo namenjeno zgolj judom.

Krščanstvo sloni na čaščenju Jezusa Kristusa kot božjega sina, v katerem se je Bog enkratno razodel človeku (France 1987: 341, Smrke 2000: 195, Tokarev 1974: 350). Vendar neizpodbitnega dokaza, da je Jezus dejansko živel, ni moč najti (Keller 1978: 150), saj kot pravi Smrke (2000: 196), o Jezusu največ zremo iz t.i. evangelijev, ki jih lahko štejemo med propagandno gradivo privržencev.

Odločilna oseba pri nastanku krščanstva je heleniziran rabin Savel²⁵, ki Jezusa nikoli ni srečal, vendar se je po spreobrnitvi zavzeto prizadeval pridobiti privržence krščanstva, ne glede na to ali so bili judje ali nejudje (Smrke 2000: 197). Avtor v nadaljevanju opozarja, da se je s poružitvijo jeruzalemskega templja krščanstvo najprej oprlo na helenizirane jude, šele pozneje pa se je odprlo nejudom, ki so kmalu postali večina. Tako je krščanstvo postala univerzalna religija.

V tem obdobju so nastali tudi prvi spori med krščanskimi judi in nejudi. Judje so namreč zahtevali, da mora vsak, ki hoče postati kristjan, najprej postati jud in se obrezati (Smrke 2000: 197; glej tudi Tokarev 1974: 359). Na koncu je prevladalo mišljenje, da ni važno, kateri veri ali kateremu narodu pripadaš, če hočeš postati kristjan. Tokarev (1974: 359) še opozarja, da se z evangelijem izoblikuje mišljenje o judovskem sovražniku, saj naj bi judje Jezusa izdali in so krivi njegove smrti.

Preden se lotimo razprave o odnosu krščanstva do vojne in nasilja, si pogledjmo, kako se je skozi čas razvijalo krščanstvo, kdo naj bi Jezus bil ter v kakšnem času naj bi živel.

²⁵ Savel je kot rimski državljani prevzel nejudovsko ime Pavel.

Kot smo že omenili v poglavju o judaizmu, so jude premagali Rimljani in jim porušili tempelj. V času Jezusovega rojstva zato judje živijo v pričakovanju, da se bo pojavil »Mesija« ali odrešenik. France (1987: 341) in Tokarev (1974: 356) pravita, da sicer obstajajo različne predstave, kakšen naj bi ta odrešenik bil, vendar je za nas najpomembnejša predstava Zelotov, ki so pričakovali, da bo odrešenik vojščak junak z mečem v roki. V dokumentarni oddaji *Skrivna Biblija: Jezusovi tekmeči*²⁶ zvemo tudi za manj znano dejstvo, da je bilo v tistem času kar nekaj posameznikov razglašanih za odrešenika. Vendar so ti »tekmeči« iz različnih vzrokov utonili v pozabo.

Jezusu je bilo že ob rojstvu v Betlehemu napovedano, da bo odrešenik. Kljub temu o njegovem življenju do tridesetega leta ni mogoče dosti zvedeti. Zvemo zgolj, da se je izučil za tesarja in do omenjenih let živel umirjeno življenje. Takrat se je podal na pot in začel delovati javno. Začetek njegove poti zaznamuje krst pri Janezu Krstniku, s katerim je dobil blagoslov za oznanjanje nauka in status odrešenika. Nato je s svojimi učenci odpotoval naprej ter oznanjal božji nauk. Njegova prepoznavnost in slava sta naraščali ne samo zaradi nauka, ampak tudi zaradi njegovih zdravilskih sposobnosti.

Ker je v nasprotju z drugimi judovskimi verskimi učitelji s svojimi učenci živel zelo skromno in preprosto, je med judi zelo hitro pridobival sovražnike (France 1987: 342, 343). Za razliko od njih je zagovarjal čisto srce, medtem ko je obrednemu očiščevanju in drugim ritualom odvzemal vrednost. To, da je živel med najrevnejšimi, sramoval pa se ni niti družbe žensk, je bila še dodatna grožnja družbenemu sistemu. Trn v peti pa ni bil samo judom ampak tudi Rimljanom. France (1987: 343) navaja, da so ga množice poskušale prisiliti, da bi postal njihov kralj v uporih proti Rimljanom. To jim ni uspelo, saj odrešenje, ki ga je ponujal, ni bilo politične narave.

Na koncu so ga judovski voditelji prijeli in ga pod obtožbo bogokletja obsodili na smrt. Za izvršitev kazni je bila potrebna tudi obsodba s strani Rimljanov, ki so upravljali z deželo. France (1987: 344) pravi, da je ironija, da so Rimljani Jezusa obsodili in usmrtili kot političnega upornika, čeprav se je ljudstvu zameril ravno zaradi tega, ker to ni hotel postati.

²⁶ Skrivna Biblija: Jezusovi tekmeči. Dokumentarna oddaja predvajana na kanalu National Geographic v ponedeljek 17.9.2007 ob 16.00.

Dodati je potrebno, da so se Rimljani oprali krivde, saj so zaradi praznika dali ljudstvu možnost izpustitve enega zapornika. Le ti so se raje kot za Jezusa odločili za morilca. Nekateri judom še danes očitajo, da so dejansko oni tisti, ki so ubili odrešenika (glej Tokarev 1974: 359).

Usmrtili so ga s križanjem, ki so ga Rimljani uporabljali za sužnje in upornike. Sledil je pokop, vendar so po dveh dneh njegovi učenci ugotovili, da je grob prazen. S tem se Jezusova zgodba ne konča, saj so ga učenci srečevali, govorili z njim ter ga celo otipavali, da bi se prepričali v njegovo resničnost. Takrat so doumeli, da je Jezus vstal od mrtvih. Njegovo vstajenje postane osrednji dogodek v krščanstvu, na katerem temelji njegov nauk. Tokarev (1974: 360, 361), ki se sklicuje na Engelsa, pravi, da ima osrednjo mesto v krščanstvu človeška grešnost s svojo nasprotno platjo – z odrešitvijo. V nadaljevanju tema idejama dodaja še idejo o, kot pravi on, »bogačloveku« in odrešeniku.

Sedaj nam je preostalo le še, da definiramo svete tekste v krščanstvu in se lotimo analize odnosa krščanstva do vojne in nasilja.

6.1. Nova zaveza

Krščanska biblija je sestavljena iz dveh zbirk spisov oziroma knjig. Prva zbirka je judovska biblija Tanakh, ki jo kristjani imenujejo Stara zaveza. Glede na to, da gre za isto zbirko, tega dela krščanske biblije na tem mestu ne bomo podrobneje analizirali, saj smo to storili v prejšnjem poglavju.

Za nas je pomembnejša druga zbirka knjig, imenovana Nova zaveza (novi testament). Nova zaveza vsebuje 27 spisov ali knjig, ki so bili napisani v prvem stoletju našega štetja in jih lahko razdelimo v štiri skupine: evangeliji (4 knjige), apostolska dela (1 knjiga), apostolska pisma (21 pisem) in Janezovo razodetje (1 knjiga) (Smrke 2000: 2000; France 1987: 369; Comte 1992: 24-84). Prvi del knjige, evangeliji, opisujejo Jezusovo življenje in njegov nauk in se imenujejo po njihovih domnevnih avtorjih – Markov, Matejev, Lukov in Janezov evangelij. Beseda evangelij izhaja iz starogrške besede, ki pomeni dobra, vesela novica (Smrke 2000: 201). Apostolska dela so nadaljevanje Lukovega evangelija, ki pripovedujejo o prvih desetletjih krščanske cerkve. Sledi 13 pisem, ki jih je misijonar

Pavel naslovljal na cerkvene občine in posameznike ter 8 pisem, ki so jih napisali drugi zgodnji cerkveni voditelji (France 1987: 369).

Obstaja še vrsta drugih zapisov, ki se nanašajo na Jezusovo življenje, vendar jim rimokatoliška cerkev ne priznava statusa kanonskega zapisa. Nekaj teh knjig je moč najti v nekaterih protestantskih biblijah, imenujejo pa jih apokrifne²⁷ knjige (Smrke 2000: 200). Tokarev (1974: 352) med najpomembnejše nekanonske spise šteje Praevangelij Jakoba Hebrejca, Knjiga o rojstvu device Marije, Knjiga Jožefa tesarja, apokrifna Dejanja, Hermov Pastir in Nauk dvanajstih apostolov. Poleg teh opomni še na gnostične rokopise. Eni najbolj znanih so kumranski rokopisi. Pomen kumranskih rokopisov je, da predstavljajo dodaten vir za proučevanje Jezusovega nauka. Ker pa se ti zapisi v manjših detajlih razlikujejo od kanonskih evangelijev, saj so jih napisali gnostiki, Shanks (1998: 71) pravi, da spodbujajo določeno obliko poenostavljene krščanske vere.

Za našo analizo so najpomembnejši evangeliji, saj opisujejo Jezusovo življenje in nauk, ter Janezovo razodetje, v katerem se pojem vojne večkrat pojavi. Manj pomembna so ostala dela, saj se nanašajo na delovanje zgodnje cerkve.

Poglejmo si, kaj je v Novi zavezi zapisano o nenasilju, nasilju, vojni in miru. Že s prelistavanjem evangelijev ugotovimo, da besed kot sta vojna in nasilje pravzaprav ne najdemo. Zato ni presenetljivo, da večina kristjanov svojo vero razume kot vero ljubezni in miru. Temelj takšnega verovanja najdemo v Kristusovih naukih, saj zelo poznan rek navaja: »Jaz vam pravim: ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo« (Mt 5,44). Vidimo, da je to neposreden poziv k ljubezni in molitvi za tiste, ki so nasilni in čigar nasilje je usmerjeno proti nam.

To pa niso edine Jezusove besede, ki se nanašajo na mir. Nedvoumno pravi: »Blagor tistim, ki delajo za mir, ker bodo postali božji otroci« (Mt 5, 9). Stavek ne poziva samo k miru, ki nastane z odsotnostjo nasilja (sam po sebi), ampak poziva k dejavnosti, ki vodi v mir. Iz tega je razvidno, da misel predvideva, da je svet v osnovi grešen in slab. Zaradi tega ni dovolj, da se ne dela gorja, ampak je potrebno aktivno sodelovati pri vzpostavljanju

²⁷apokrifa – st. gr. skrite stvari (Smrke 2000: 201).

miru. Podobne besede najdemo tudi v Lukovem (6, 27-29) evangeliju: *»Vam pa, ki poslušate pravim: Ljubite svoje sovražnike, dobro delajte tistim, ki vas sovražijo. Blagoslavlajte tiste, ki vas preklinjajo, in molite za tiste, ki grdo ravnaajo z vami. Tistemu, ki te udari po enem licu, nastavi še drugo, in kdor ti hoče vzeti plašč, mu tudi obleke ne brani«* (glej tudi Mt 5, 38-44). Besede so bile po Matejevem evangeliju izrečene kot zanikanje tekstov iz Stare zaveze, ki so zapovedovali maščevanje po načelu oko za oko, zob za zob.

Jezus je torej ravnal v nasprotju s Staro zavezo, takšno ravnanje pa je tudi poučeval. To, da je zanikal upravičenost maščevanja, je bila samo ena zadeva. Drug primer najdemo v Matejevem evangeliju (15, 21-28), ko ozdravi kanaansko ženo, ki je sovražnikova žena in po Tanakhu namenjena smrti (glej tudi Mr 7,24-30). Vse to potrjuje že zapisano dejstvo, da je prihajal v vedno večji spor z verskimi učitelji in s farizeji. Da njegova odrešitev res ni bila politične narave, dokaže s svojo izjavo, ko ga sprašujejo, ali naj plačujejo davek cesarju. Odgovor je bil: *»Dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega.«* (Mt 22, 15-22; Mr 12, 13-17; Lu 20, 20-26)

Njegov odnos do nasilja se odraža tudi skozi stavek: *»Spravi meč na njegovo mesto, kajti vsi ki primejo za meč, bodo z mečem pokončani«* (Mt 26, 52). Jezus torej obsoja tudi obrambno nasilje, čeprav obstaja možnost, da bi si morda s tem rešil življenje.

Jezus pa ni vedno govoril samo o miru in nenasilju. Poleg tega obstajajo zapisi, da tudi sam ni vedno ravnal mirno in nenasilno. V templju je na primer prodajalcem in menjalcem denarja prevrnil stojnice, njih pa izgnal iz templja (Jn 2,14-17). Avalos (2005: 180) pojasnjuje, da je za Jezusa tempelj redka dobrina, ki ni namenjena kakršnikoli aktivnosti, zato je s tem dejanjem nasilja redefiniral pravilno uporabo templja. Obstajajo pa še drugi primeri, saj je dejal: *»Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem na zemljo mir; nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč«* (Mt 10,34). Seveda je potrebno dodati, da je omenjene primere mogoče razumeti tudi kot alegorijo, saj v nadaljevanju dodaja: *»Prišel sem, da ločim sina od očeta, hčer od matere, snaho od tašče; in človek bo imel sovražnike med domačimi. Kdor ima očeta ali mater rajši kakor mene, ni mene vreden«* (Mt 10, 35-37). Meč torej lahko razumemo kot prisposodbo za nasprotja, ki jih lahko s strani svojcev doživi tisti, ki mu sledi. Najti pa je mogoče tudi nealegorično uporabo vojaške terminologije: *»Slišali boste o vojnah in novice o vojskovanjih; glejte, da se ne daste*

zbežati! vse to se namreč more zgoditi, vendar to še ne bo dovršitev» (Mt 24,6). To trditev je potrebno razumeti kot poziv učencem, naj vztrajajo na duhovni poti, vendar hkrati izraža predpostavko, da se nekaterim vojnam v prihodnosti ne bo dalo izogniti.

V vseh evangelijih ni niti enega teksta, ki bi se opredeljeval o nasilju ali vojni. Jezus pridiga le o ljubezni in miru, vendar to ne pomeni, da zapisov o vojni v Novi zavezi ne moremo najti. Precej bolj bogato v tem smislu je Razodetje: *»Nato se je v nebesih razvnela vojna: Mihael in njegovi angeli so se bojevali proti zmaju. Tudi zmaj se je bojeval in njegovi angeli. Toda ni zmagal, tako da v nebesih ni bilo več prostora zanje. Veliki zmaj, stara kača, ki se imenuje hudič in satan in ki zapeljuje vesoljni svet, je bil vržen na zemljo, z njim vred pa so bili vrženi tudi njegovi angeli*» (Raz 12, 7-9). Razodetje lahko razumemo na dva načina. Na to opozarja tudi dokumentarna oddaja Skrivna Biblija: Apokalipsa²⁸. Apokalipsa ali armagedon je razumljen bodisi v prenesenem pomenu kot bitka med dobrim in zlim, bodisi kot dobeseden zapis, ki za prihodnost napoveduje vojno. Glede na zapis se vojna ne bi vodila zgolj v nebesih, ampak bi se nadaljevala še na zemlji, saj je v nadaljevanju Razodetja (12, 17) zapisano: *»In zmaj se je razjezil nad ženo in se bojeval proti tistim preostalim iz njenega rodu, proti tistim, ki spolnjujejo božje zapovedi in pričujejo za Jezusa*«. Vojna se konča z zajetjem hudiča (glej Raz 20, 2) in nato čez tisoč let, ob vnovičnem izbruhu vojne, z uničenjem satana (Raz 20, 7-10). Zato se je že dogajalo²⁹, da so nekateri določene vojne in dogodke opazovali skozi Razodetje (glej Sharpe 2000: 607).

Na prvi pogled se zdi popolnoma nemogoče, da bi krščanstvo poznalo religijsko upravičevanje nasilja in vojne, saj v Novi zavezi ne najdemo primerov upravičevanja vojne in nasilja. Vendar so se, kot pravi Keller (1978: 150), v imenu Jezusa storile tudi najstrašnejše grozote in najodvratnejši zločini, saj so se pod to parolo vodile vojne, pokoravali narodi pa tudi sililo se je ljudi v določeno verovanje.

²⁸ Skrivna biblija: Apokalipsa. Dokumentarna oddaja predvajana na kanalu National Geographic v ponedeljek 18.9.2007 ob 00.00.

²⁹ Znani primer je spopad v Waccu, kjer je verska skupina pod vodstvom Davida Koresha hotela sprožiti začetek apokalipse in dokončne vzpostavitve božjega kraljestva na Zemlji. Konflikt se tragično konča s spopadom z zveznimi silami, v katerem je ubitih več ljudi na obeh straneh.

Strinjamo se lahko s Hazlettovo (2000: 117) trditvijo, da se z besedilom Nove zaveze ne da upravičevati nasilja in da besedilo ne pozna koncepta pravične vojne, čeprav je moč zaslediti nekaj primerov alegorične uporabe vojaškega besednjaka. Slednji se običajno nanaša zgolj na spiritualni boj proti grehu in demonom v vernikih samih. Je pa interpretacij lahko toliko, kolikor je ljudi, ki bere posamezni tekst. Zato Juergensmeyer (2000: 30) pravi, da ni enotnega stališča med različnimi pisci, saj obstajajo tudi takšni, ki so mnenja, da je malo nasilja mala cena za možnost izpolnitve božjih zakonov in vzpostavitve njegovega kraljestva na Zemlji (glej tudi Shannon 1996: 209). Zato se je dogajalo, da so nekateri kristjani segali po orožju in drugim vsilili svojo različico božjega kraljestva.

Za sveti tekst kristjani štejejo še Staro zavezo, ki smo jo obravnavali v prejšnjem poglavju. Sklenemo lahko, da krščanstvo ponuja dovolj priložnosti za upravičevanje nasilja in vodenje vojne. Najti je treba le posameznika ali skupino, ki ima ta interes in moč to storiti. Zgodovina priča o številnih primerih takšnih zlorab.

6.2. Primeri upravičevanja nasilja in vojne v krščanstvu

Če spremljamo nasilje povezano s krščanstvom, ugotovimo, da je v zgodnjem krščanstvu obilo primerov preganjanja kristjanov. Smrke (2000: 205) pravi, da se jim je kot posebnežem pripisovalo razne krivde (npr. za slabo letino), ki so jim sledila kruta rimska kaznovanja.

Da ne bi dobili napačnega vtisa o enotnosti krščanstva, je potrebno povedati, da je že od nastanka obstajalo več krščanskih ločin, ki so se med seboj bojevale za določitev pravoverja in za moč (glej Tokarev 1974: 362). Odnos nekristjanov do kristjanov se je izboljšal šele leta 313, ko je cesar Konstantin z milanskim odlokom uzakonil strpnost do kristjanov in ko se tudi sam da pred smrtjo krstiti (Smrke 2000: 205, 206). Takrat boj za določitev pravoverja dobi drugačne razsežnosti, saj s cesarjevo odločitvijo za eno od ločin, ta dobi večjo moč v primerjavi z drugimi. Začne se tudi nasilno preganjanje tistih, ki so razglašeni za heretike.

Ko je krščanstvo leta 381 s cesarjem Teodozijem dobilo status državne religije, so cerkveni voditelji začeli zavračati pacifizem in sprejemati doktrino pravične vojne (Juergensmeyer

2000: 25). Po Temesovih besedah (2003: 62) se začetek krščanske teorije pravične vojne začne z Avguštinom. Avguštin (1984: 861) v svojem delu *O božjem mestu* vojno dojema kot nadlogo, ki je posledica prisotnosti zla in zato tudi prinaša bedo ter bolečino. Kljub posledicam pa še vedno dopušča možnost vodenja pravične vojne. Zanj je pravična vojna tista vojna, ki ima samo en cilj – vzpostavitev miru, saj je mir instinktivni cilj vseh živih bitij (Avguštin 1984: 860-869). Njegov koncept pravične vojne ni omejen samo s pojmom pravičnosti, ampak ima njegova pravična vojna tudi dva pomembna omejevalna elementa. Vojno je mogoče voditi zgolj za doseg pravičnega reda (ki je enak pravičnemu miru), hkrati pa mora biti vojna zadnje sredstvo, ki se ga uporabi, ko zmanjka alternativ (Evans 2005: 2, 3; Hazlett 2004: 124).

Ker njegovo razmišljanje vsebuje zelo elastičen koncept pravičnosti, se je zgodilo, da so njegove misli nekateri krščanski voditelji izkoristili za vodenje vojn, njemu samemu pa je to prineslo sloves »vojaškega teologa«, čeprav se njegovo delo nanaša zgolj na vzpostavljanje pravičnega miru. To se je zgodilo predvsem iz enega razloga. Avguštin namreč o miru razmišlja zgolj v okviru »božjega mesta ali države« oziroma krščanske države. Za mnoge krščanske verske voditelje je to pomenilo, da je krščanski red edini pravični red, kar pomeni, da je sredstvo za vzpostavitev krščanskega reda lahko tudi vojna (tudi osvajalna).

Najbolj znani primer religijskega upravičevanja nasilja in vojne so križarske vojne. Te sicer niso prvi primer, saj Mastnak (1996: 46-49) navaja primer karolinških vojn, ko se je frankovski kralj Karel Veliki smatral za zaščitnika cerkve, katerega naloga je obramba in širjenje katoliške vere, vojne ki jih vodi, pa je videl kot obrambne vojne po božji volji. Kljub vsemu po avtorjevem mnenju naj ne bi šlo za svete vojne v pravem pomenu besede, saj so se vodile iz političnih razlogov in jih je vodila posvetna oblast.

Drug za nas zanimiv primer so papeške vojne. Papeži so si v 9 st. n. š. izborili, kot pravi Mastnak (1996: 30-51), pravico za zagotovitev lastne vojaške sile, ki so jo v prihodnjih vojnah velikokrat uporabili. Izoblikovalo se je mnenje, da obstajajo jasne podobnosti med srednjeveško cerkvijo in državo (Maitland v Kaeuper 1999: 81, 82). Vedno večje število vojn je zahtevalo vedno večje število vojakov in hkrati tudi boljše izurjene vojake. Posledica je nastanek krščanskih viteзов Templarjev. Ker je šlo za viteški red, ki je živel izključno za molitev in vojskovanje, v katerem so se nenehno izpolnjevali, so postali elitni

vojščaki tistega časa (Hazlett 2004: 130). Dokumentarna oddaja *Templarji: Božji bojevniki*³⁰ pravi, da sta njihova moč in bogastvo nenehno naraščala, vse dokler niso predstavljali grožnje celo samemu papežu, ki jih je nato razglasil za heretike, preganjal ter nazadnje uničil.

Vendar za prve prave svete vojne štejejo križarske vojne, za katere Mastnak (1996: 44-45) trdi, da je šlo za najbolj dodelano obliko svete vojne, ki ni bila samo sprejemljiva, ampak celo blagoslovljena dolžnost, s katero so si vojaki pridobivali posebne zasluge v božjih očeh. Avalos (2005: 181-186) seveda križarske vojne opazuje z vidika osvojitve in zaščite svetega prostora, saj naj bi bilo Jeruzalem najsvetejše mesto krščanstva. Vendar se tokrat z Avalosom ne moremo popolnoma strinjati, saj Smrke (2000: 217) opozori na dejstvo, da je papež Urban II sprožil križarske vojne z namenom manipulacije množic ter krepitev moči napram posvetni oblasti. Križarske vojne je mogoče opazovati skozi institucionalno razsežnost religije, saj največjo odgovornost nosi ravno cerkev oziroma njihov vrhovni vladar papež. Papež je tista točka, na kateri pride do razhajanja med doktrinarno razsežnostjo in institucionalno razsežnostjo religije, saj ima papež monopolno pravico za razlaganje svetih tekstov, prerokovih naukov ter božje volje. Ker pa je bil papež božji zastopnik na zemlji, je imel tudi pravico ponuditi odpustke oziroma odpis vseh grehov (Smrke 2000: 217). Za prve križarske vojne je torej moč trditi, da izvirajo iz interesov posameznika oziroma ozke skupine duhovniške elite.

Obstaja še eno razmišljanje o križarskih vojnah. Nekateri trdijo, da v križarskih vojnah ni šlo za novo osvajanje ozemlja, ki pripada drugim, temveč da gre le za osvoboditev ozemlja. Vendar lahko takšne teorije štejemo med revizionistične in ideološko obarvane, saj poskušajo s pravičnim vzrokom upravičiti vodenje vojne. Res je sicer, da so v času križarskih vojn muslimani predstavljali vojaško grožnjo krščanskemu svetu, vendar to ne spremeni dejstva, da je za začetek teh vojn odgovoren papež, ki vojake za boj motiviral z religijo.

³⁰ *Templarji: Božji bojevniki*. Dokumentarna oddaja predvajana na kanalu National Geographic v ponedeljek 17.9.2007 ob 14.00.

O slednjem priča bojni krik krščanskih vojakov *Deus volt*³¹, kar pomeni »Bog to želi« (Juergensmeyer 2000: 26; Smrke 2000: 217). Verniki so torej verjeli, da je vojskovanje božja želja in ukaz, hkrati pa jim je bila za to ponujena nagrada. Kot smo že omenili, je bila največja nagrada odpis grehov z možnostjo dobrega posmrtnega življenja, ne gre pa zanemariti še ekonomskega vidika (glej Avalos 2005: 184, 185), saj jemanje vojnega plena ni bilo prepovedano.

Ne glede na razlog vojskovanja pa se je mnogo bitk med križarskimi vojnami končalo s pokolom nedolžnih civilistov, judov in muslimanov (Juergensmeyer 2000: 26). V tem elementu je krščanstvo zelo podobno judaizmu, saj vojaki ne ločujejo med vojaki in civilisti, temveč sovražniku namenijo popolno uničenje. Na to dejstvo opozarja tudi Hazlett (2004: 130), ki pravi, da je »totalna vojna«, brutalnost, krvoločnost, uničevalnost in demonizacija sovražnika postala norma, še posebej za nekrščanskega sovražnika in heretike.

Vidimo torej, da je za veliko vojn v srednjem veku odgovorna cerkev, zato tudi ni presenetljivo, da se v njenih vrstah najde kar nekaj ljudi, ki so razmišljali o vojni. Eden pomembnejših avtorjev, ki nadaljuje z razvojem Avguštinovega koncepta pravične vojne, je Tomaž Akvinski. Tomaž Akvinski je tudi prvi, ki vidi, da je koncept pravične vojne sestavljen iz dveh konceptov (Hazlett 2004: 131, 132):

- *Jus ad bellum*, ki pomeni, da je vojno napovedala legitimna civilna avtoriteta, da ima pravičen vzrok in pravi, dober namen.
- *Jus in bello* zajema načelo proporcionalnosti.

Vendar Hazlett (2004: 131) opozarja, da miselnost Tomaža Akvinskega predstavlja zgolj akademsko delo v času križarski vojn, ko se »normalna pravila« niso upoštevala. To pomeni, da koncept *Jus in bello* v praksi svetih vojn nikoli ni bil upoštevan.

Križarske vojne pa se niso vodile samo proti muslimanom ampak tudi proti Mongolom, nekrščanskim narodom v Baltiku, heretikom v Italiji, Nemčiji ter na Balkanu in proti pravoslavcem v Grčiji (Maier 2000: 3; glej tudi Hazlett 2004: 132, 133).

³¹ Tudi *Deus lo volt* (Smrke 2000: 217) in *Deus vult* (Avalos 2005: 184).

Križarske vojne niso edine vojne, v katerih lahko opazujemo odnos krščanstva do vojne. Hazlett (2004: 100, 101) navaja primer, da se je cerkev v času burske vojne aktivno vpletala v konflikt tako, da je vernike nagovarjala k sodelovanju v vojni, saj naj bi tovrstna participacija može streznila, izučila, okrepila, naredila ponižne in nežnejše. V nadaljevanju avtor opozarja na vlogo nekaterih cerkvenih dostojanstvenikov med prvo svetovno vojno, ki so počeli popolnoma enako.

Vnašanje religioznih elementov v vojne pa ne moremo očitati samo cerkvi, saj najdemo enake ali podobne primere tako med verniki kot med ateisti. Avalos (2005: 308-313) navaja, da so celo nacisti, ki so se imeli za ateiste, v svojo ideologijo vnašali religiozne elemente. Ko je to ustrezalo njihovim interesom, so navajali tudi citate iz Biblije.

Da se naša tema ne naša zgolj na daljno preteklost, dokazujejo primeri iz novejše zgodovine. Politika oziroma njeni voditelji imajo še vedno interes v konflikte vnašati religiozne elemente, kar priča Bushev stavek, ki se mu je baje zarekel med odgovorom na novinarsko vprašanje: *»Ta križarska vojna, ta vojna proti terorizmu bo trajala kar nekaj časa.«*³² Sporna beseda je seveda križarska vojna. Če natančno beremo isti tekst, ugotovimo, da križarske vojne niso edina beseda z religiozno konotacijo, ki se pojavi v njegovih govorih. Le redko uporablja besede, kot so terorist ali teroristi. Bush raje govori o *»storilcih zla«*³³. Na tem mestu želimo zgolj opozoriti, da ima lahko takšna beseda, izrečena na pomembnem kraju, velike posledice. S takšnim besednjakom si poskušajo voditelji nabirati podporo med ljudstvom in ga poskušajo motivirati za prihajajočo vojno. Rekli bi lahko, da je v takšnih primerih religija sredstvo za obvladovanje množic. Avalos (2004: 373) stori korak naprej s trditvijo, da ima religija poleg nafte in ekonomskih razlogov zelo pomembno vlogo v Bushevi zunanji politiki. Prepletanje religije in politike je mogoče zaslediti tudi v deželah, kjer naj bi bili država in religija ločeni.

Novejša zgodovina pa ponuja tudi primere versko motiviranega nasilja med različnimi krščanskimi skupinami. Primer za to so spopadi na Severnem Irskem, kjer kot pravi Juergensmeyer (2000: 37-43), je tako na Irski (t.j. katoliški) kot na protestantski strani

³² Dostopno na: <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/print/20010916-2.html>, dne 23.9.2007.

³³ Evil-doers – ang.

nasilje povezano z novonastalo vlogo religije v javnem življenju na Severnem Irskem. Religija na začetku tega konflikta ni imela večje vloge, saj naj bi šlo zgolj za antikolonijalni boj, vendar se je z nezmožnostjo reševanja konflikta pojavila potreba po novem načinu motiviranja ljudi za aktivno udeležbo v konfliktu. Rešitev za to se je ponudila v religiji. Religija namreč poudarja večjo razliko med ljudmi sprtih strani, kot je zgolj različen način mišljenja (Juergensmeyer 2000: 37).

Za konec si torej na kratko pogledjmo, kaj smo ugotovili. Prva ugotovitev je bila, da najpomembnejši sveti teksti v krščanstvu, evangeliji, ne ponujajo primerov, s katerimi bi se dalo upravičevati nasilje. Ker se med svete tekste šteje še Stara zaveza, imajo razne skupine možnost upravičevanja nasilja s primeri iz teh starejših svetih zapisov.

Skupaj z Jezusovim naukom so se pojavila tudi različna razumevanja njegovega nauka, posledica česar je tudi različen odnos do vojne. Analiza je jasno pokazala, da v krščanstvu ne moremo govoriti o enotnem odnosu kristjanov do vojne. Kristjani so vojno, omenjeno v svetih tekstih, razumeli na tri načine:

1. Vojna v Bibliji se pojavlja kot alegorija za bitko med dobrim in zlim, ki se odvija v verniku samem.
2. Biblija določa okvire dopustne vojne z namenom zajezi uničevalne posledice vojna in vzpostavitve miru, zato lahko govorimo o konceptu pravične vojne.
3. Kot križarske vojne, ki so presežek pravične vojne, kjer vojna predstavlja obvezo za vernika, da poseže za orožjem in nevernike ali krivoverce kaznuje, uniči ali jim vsili vzpostavitev božjega kraljestva na zemlji.

Ključ do razumevanja vpetosti nasilja v religijo najdemo v institucionalni razsežnosti. Za večino primerov krščanskega upravičevanja nasilja in vojne nosi cerkev ali institucija. Kar nekaj obravnavanih primerov je pokazalo, da je bilo nasilje sproženo zaradi interesov določene verske institucije. Ne gre spregledati tudi drugih primerov. Videli smo, da se religiozni elementi vključijo v konflikt šele po tem, ko se je nasilje že začelo. Tudi v krščanstvu se je religija izkazala za odličen motivacijski faktor v spopadih. Krščanstvo se torej dejansko lahko pojavi kot element manipulacije z množicami oziroma kot orodje vladajoče elite ali neke druge interesne skupine.

Situacija je toliko bolj zapletena, ker pojma krščanstvo ne uporabljamo za eno versko skupnost temveč za, kot pravi Smrke (2000: 195), 22.000 različnih krščanskih cerkva, sekt ali denominacij. In prav vsaka od teh cerkva ima svoj pogled na Kristusov nauk. Cerkve pa se med sabo dodatno razlikujejo po tem, da za svete tekste štejejo različne zapise. Posledica vsega tega je seveda različen odnos do nasilja in vojne.

7. ISLAM

Beseda islam izhaja iz korena s-l-m, kar pomeni mir. Islam je torej izpeljanka, ki tudi označuje najpomembnejši element islama, to je mir. Islam pomeni tudi podrejenost, predanost in vdanost bogu – Alahu. Pripadniki islamske vere se imenujejo muslimani. Beseda izhaja iz istega korena in tako pomeni podrejanje bogu. (Smrke 2000: 262)

Islam je najmlajša od svetovnih religij in se v mnogih pogledih navezuje na judaizem in krščanstvo in je prav tako monoteistična religija, kar pomeni, da muslimani verjamejo, da je bog Alah le eden, vendar je vsemogočen in hkrati tudi usmiljen (Watt 1987: 311). Alah je arabska beseda za boga in je pred Mohamedom služila za naslavljanje vrhovnega ali najvišjega boga (enega od mnogih), medtem ko je z Mohamedom politeistična vsebina izraza izključena (Smrke 2000: 264). Beseda Alah (tudi Allah) je nastala z združitvijo dveh členov »al« (ta) in »llah« (Bog) (Smith 1996: 137, 138). Dobesedni prevod besede je torej »ta Bog«.

Islam je nastal kot vrsta odgovora na potrebo po enotnosti med različnimi plemeni v Arabiji, saj so med temi naraščala nesoglasja zaradi ozemlja. Takrat so se plemena lotevala poljedelstva, ker so izgubljala dohodek od karavanskega prometa, ki je bil glavni vir zaslužka do tedaj (Tokarev 1974: 380).

Takrat je na prizorišče stopil Mohamed. Smrke (2000: 263) pravi, da gre za zgodovinsko osebnost, ki je »ustanovila« islam. Glede na verovanje muslimanov je Mohamed okoli leta 610 začel dobivati božja sporočila preko nadangela Gabrijela³⁴, ki jih je moral posredovati someščanom (Watt 1987: 311; Smrke 2000: 264). Mohamed je s tem postal prerok in božji poslanec, ki je postavil temelje islama.

Večina muslimanov danes islam razume kot religijo miru, ki temelji na petih stebrih vere (Pohly, Duran 2001: 23; Kerr 1987: 321-323; Smrke 2000: 274, 275; Avalos 2005: 239):

1. Veroizpoved (**šahada**) sestoji iz dveh trditev: *Ni drugega Alaha, razen Alaha, in Mohamed je njegov prerok.*

³⁴ Arab. Nadangel Džibril (Smrke 2000: 264).

2. Obredna molitev (**salat**) je pravzaprav dnevna molitev, ki naj bi jo suniti izvajali 5 krat dnevno, šiiti pa 3 krat dnevno. Molitev naj bi muslimane opominjala na njihov položaj služabnikov in častilcev Alaha. Salat pozna vrsto pravil, ki se od šole do šole razlikujejo.
3. Miloščina (**zakat**) je s Koranom določena oblika pobožnosti bogatejših, ki dajejo pomoč revnejšim.
4. Post (**saum** tudi **sijam**) poteka v 9. luninem mesecu – *ramadanu*. Post naj bi dokazal privrženost veri in zmožnost samonadzora. Po verovanju je to bogu najdražji steber.
5. Romanje (**hadž**) v Meko naj bi po predpisanem programu opravil vsak musliman, ki je tega finančno in fizično zmožen.

Smrke (2000: 275) opozarja, da šiiti za steber štejejo še imama, karidžiti in ismailiti pa tudi **džihad** v smislu svete vojne. Podobno tudi med teroristi obstaja tendenca, da bi obveznost džihada dodali med teh pet stebrov (Pohly, Duran 2001: 23).

Preden pa se lotimo naše analize, je potrebno podrobneje pogledati Mohamedovo življenje. Njegovo življenje je namreč vir navdiha za mnoge muslimane, zato je za nas in seveda še bolj za vernike zelo pomembno, kakšno je bilo njegovo ravnanje v konfliktnih situacijah.

7.1. Mohamedovo življenje

Mohamed se je rodil v Meki, vendar nihče ne ve natanko kdaj. Najpogosteje se navaja letnica 571 (Robinson 2005: 59). Oče mu je umrl še preden se je rodil, mati pa pri njegovih šestih letih (Smrke 2000: 263, 264; Robinson 2005: 64). Po smrti njegove matere zanj skrbijo bližnji sorodniki, predvsem stric. Že kot mladenič je poprijel za delo in v skladu s tistim okoljem vodil trgovske karavane. Kot mladenič je bil zelo reven, kar je verjetno razlog za tisti čas in okolje pozno poroko (Robinson 2005: 71), saj se je poročil pri 25-ih letih s precej starejšo in bogato vdovo Hatidžo (Smrke 2000: 264; Keller 1978: 222; Lewis 2002: 35).

Nato naj bi se mu, kot smo že omenili, pri 40-ih na gori Hira, kamor je hodil vsako leto v samoto, v sanjah prikazal nadangel Gabrijel, ki mu je povedal, da je izbranec in Alahov

prerok (Smrke 2000: 264). Po tem dogodku je začel pridigati svojim someščanom. Nabral si je kar nekaj pristašev, pridobil pa si je tudi precej sovražnikov, ki so bili prepričani, da jim kvari posle (Watt 1987: 311; Smrke 2000: 264), zaradi česar je prisiljen migrirati v Medino (Keller 1987: 228). Tam se je uveljavil kot prerok in kot politik, tako da je število njegovih privržencev vedno bolj naraščalo.

Na tej točki se zgodi nekaj, česar do sedaj v naših primerih še nismo videli. Prerok je postal vojskovodja. Kot vojskovodja se je maščeval trgovskim karavanam iz Meke, saj jih je napadal in ropal (Smrke 2000: 265). Keller (1978: 230) celo navaja podatek, da je bilo kar 27 velikih roparskih pohodov izvedenih na prerokovo iniciativo. Na tej točki je potrebno dodati, da so se med takšnimi pohodi izogibali ubijanju, ki je sprožilo neustavljiv val krvnega maščevanja (Robinson 2005: 32). Roparske pohode lahko razlagamo kot vrsto ekonomskega pritiska, saj je izropana karavana pomenila veliko izgubo in posledično tudi stradanje.

Povsem jasno je, da se v nedogled ni bilo možno izogibati prelivanju krvi. Mohamed je pri Badri napadel Mekance in bitko dobil. Mekanci so se znašli v nezavidljivem položaju, zato so marca 625 organizirali vojni pohod proti Medini. Mohamed se je odločil, da jim bo prišel naproti, vendar je bila taktična zamisel napačna, saj so bili Mekanci na odprtem polju močnejši, ker Mohamedovi privrženci niso imeli konjenice (Keller 1978: 235, 236). Mohamed je bil poražen v bitki pri Uhudi. Sledil je umik med zidove Medine in utrjevanje mesta, ki so ga Mekanci 627 začeli oblegati. Med obleganjem so poskušali prepričati judovsko pleme, ki je živelo v Medini, naj se jim pridruži v boju, vendar so ti to zavrnili (Robinson 2005: 249). Obleganje je bilo neuspešno. Nekaj dni po obleganju se je Mohamed odločil, da bo zaradi domnevnega simpatiziranja z Mekanci uničil še zadnje judovsko pleme v mestu. Posledica je bil poboj vseh moških³⁵, ženske in otroci pa so bili zaslužnjeni (Keller 1978: 242).

Še posebej zanimivo in tudi za našo analizo zelo pomembno je, kako se je to zgodilo. Ko je Mohamed obkolil mestno četrt, v kateri so živeli Judje, jih je naprej pozval, naj prestopijo v islam (Keller 1978: 242). Ker tega niso storili, je sledil že omenjeni razplet. Kot priča

³⁵ Robinsonova (2005: 251) navaja, da so Judi že bili zvezani, nato pa so jih obglavili.

poboj vseh moških, prerok ni ravnal usmiljeno. Zelo zgovoren je tudi primer zaslužnjevanja žensk in otrok, ki ga Mohamed ni obsodil. S tem ni bilo obsojeno niti nasilje, ki se je storilo nad sužnji. Primer za to ponuja Robinsonova (2005: 234), ki navaja, da so ob neki priložnosti Mohameda vprašali, kaj naj storijo z zajetimi ženskami, ker jih pač muči poželenje, ta pa je odgovoril: »Niste obvezani, da se jih vzdržite«. Obsodil ni torej niti posilstva.

Po tej zmagi oziroma odbitem napadu sta Mohamedova priljubljenost in moč samo še naraščala. Tako si je leta 630 končno podredil Meko (Smrke 2000: 265, Lewis 2002: 42), vendar mu je smrt leta 632 preprečila, da bi dlje užival v svojih zemeljskih dosežkih.

7.2. Koran

Koran je sveta knjiga muslimanov, ki jo je Bog preko nadangela Gabrijela razodel Mohamedu. Dobesedni prevod besede pomeni recitiranje, zato naj bi bila knjiga ena najbolj branih (recitiranih) knjig na svetu (Wilson 1987: 319). Napisan je v arabščini, zato naj bi bila arabščina sveti jezik. Prevesti se da samo vsebino, medtem ko Korana ne. Vsebuje 114 *sur* (poglavij) in 6236 *ajetov* (verzov) (Smrke 2000: 266, 267; Etienne 2000: 48-50).

Korana ni napisal Mohamed, saj je bil nepismen, ampak so ga napisali njegovi znanci. Največ zaslug za zbiranje zapisov ima prvi kalif Abu Bakhra (Smrke 2000: 267). Vendar vsi Mohamedovi izreki niso bili vključeni v Koran in ti se imenujejo **hadisi** (Wilson 1987: 319). Zanje Smrke (2000: 267) pravi, da gre za zbirke besedil, ki vsebujejo »besede, dejanja in tiha odobravanja« Mohameda. Ker pa je za muslimane najpomembnejši Koran, bo fokus naše raziskave na njem.

Da bi bolje razumeli, kakšno vlogo ima Koran v življenju muslimanov, si pogledjmo, kako ga je potrebno brati. Že v samem začetku Korana (2,2) najdemo verz, ki govori o celotnem delu in pravi: »*To je Knjiga, o kateri ni nobenega dvoma; vodilo je bogaboječim*«. Verz jasno pove, da v knjigo (božjo besedo) ni mogoče dvomiti. To je osnova, da večina vernikov Koran bere dobesedno. Iz tega lahko izhaja tudi upravičevanje nasilja. Da se ne bi

prenaglili, je seveda prej potrebno pogledati, kakšen odnos ima Koran do nasilja, nenasilja, miru in vojne.

Preden to storimo, je potrebno dodati, da ravno ta verz izraža tudi problem, s katerim se danes sooča islam. Ker so se muslimani dolžni držati napotkov, zapisanih v Koranu, jim je na nek način odvzeta svoboda prilagajanja novonastalim razmeram. To se dogaja, ker se islam konkretno opredeljuje tako glede »duhovnih« in svetih konceptov kot tudi povsem posvetnih zadev. Samo po sebi to ni nič narobe, vendar je potrebno razumeti, da je Mohamed živel v 7. st. n. št. in da sodobni svet ponuja mnogo pasti, o katerih si prerok ni mogel niti predstavljati. Islam je zaradi tega danes podvržen mnogim kritikam, saj nekateri muslimani sicer živijo po Mohamedovih načelih vendar ne po načelih mednarodnega prava in človekovih pravic. Največ kritik tako leti na pravice žensk, razna kaznovanja ter nenazadnje tudi na suženjstvo.

Del problema je res v tem, da se islam zelo konkretno opredeljuje glede posameznih posvetnih detajlov, vendar je večji problem, da večina islamskih držav ne pozna ločitve religije od države. Lahko bi rekli, da je ravno zaradi konkretnih napotkov Korana to nemogoče, vendar nasprotno dokazuje primer Turčije. Res je, da je do ločitve težje priti, vendar to ni popolnoma nemogoče.

Če se vrnemo na analizo Korana, lahko opazimo eno zanimivost. Ob natančnem branju knjige je moč zaslediti mnoga protislovja. Posledica teh protislovij je, da lahko knjigo beremo na različne načine, zaradi česar se je islam razdelil na ločine. Kerševan in Svetlič (2003, 26) pravita, da napetost, ki nastaja zaradi te dvojnosti islamske religije, vodi v iskanje srednje poti, ki naj bo za muslimana prava pot. V Koranu zasledimo tudi stih o tej dvojnosti: *»On ti razodeva knjigo. V njej so jasni verzi – ti so osnova Knjige – in tudi manj jasni. Ljudje s pokvarjenimi dušami, spletkarji, željni lastne razlage, sledijo manj jasnim verzom. A njihov smisel pozna le Bog«* (3,7). Ta stih torej dopušča in se zaveda dvojnosti nekaterih stihov v Koranu, vendar opozarja, da je ugotavljanje resnice v takih verzih celo nesmiselno.

In ravno pri vprašanju nasilja in vojne Koran ne pozna doslednosti. Ta nedoslednost se kaže najprej v odnosu do pripadnikov drugih ver. Na to dejstvo opozarja tudi Wilson (1987: 319), ki pravi, da Mohamed v prvih delih Korana izraža prijateljstvo do kristjanov

in judov, v nadaljevanju, ko ga slednji niso sprejeli za preroka, pa se njegov odnos do njih spremeni, pod pretvezo (ali z razlogom), da so popačili božje besede. Avalos (2005: 266) fenomen razume kot logično posledico privilegiranja in povečevanja lastne skupine, v nadaljevanju pa opozarja, da to lahko vodi v nasilje. Koran neselektivno poimenuje pripadnike vseh drugih ver neverniki in jim nato še zagrozi: *»Vse, ki ne verjamejo Božjim besedam, čaka hudo trpljenje. Bog je mogočen in strog.«* (3,4)

Obstajajo pa še drugi primeri, ki potrjujejo Wilsonovo domnevo, zato si jih oglejmo. V nasprotju s prejšnjim ajetom Koran dopušča, da neverniki (v tem primeru Judi) živijo svoje življenje: *»Potem jih pusti naj se zabavajo s svojimi lažmi«* (6,91). Za vernika je pri tem glavno: *»O vernik! Opirajte se na potrpežljivost in molitev! Bog je resnično na strani potrpežljivih.«* (2,153) in še: *»Bodi dober z vsemi. Zahtevaj opravljanje dobrih del, nevednežev pa se izogibaj«* (7,199). Prav proti koncu knjige celo poziva na strpnost med neverniki in verniki ter na nevmešavanje v vero drugih: *»Reci: O neverniki, ne bom se klanjal tistim, ki se jim vi klanjate, pa tudi vi se ne boste klanjali tistemu, ki se mu jaz klanjam. Nisem se klanjal tistim, ki se jim vi klanjate, pa tudi vi se niste klanjali tistemu, ki se mu jaz klanjam. Vam vaša vera – meni moja!«* (109,6)

Zasledimo lahko celo korak naprej. Če je namreč v Stari zavezi predpisano maščevanje po načelu oko za oko in zob za zob, iz naslednjega verza lahko razberemo, da je maščevanje dovoljeno, vendar je zaželeno nenasilje: *»Če se hočete maščevati za krivico, storite to le v enaki meri. Če pa se vzdržite, bo najboljše za vas.«* (16,126)

Zelo podoben odnos pa zasledimo tudi do vojne, saj ajeti vernikom dovoljujejo obrambo: *»Na Gospodovi poti se bojujte proti tistim, ki se bojujejo proti vam, toda vi ne začenjajte boja. Gospod resnično ne mara tistih, ki začenjajo boje«* (2,190) in *»Tisti, ki so napadeni, se smejo braniti, ker doživljajo nasilje.«* (22,39)

Ker, kot smo že omenili, obstaja nedoslednost, lahko najdemo ajete, ki govorijo nasprotno. Na maščevanje se recimo nanaša: *»O, verniki! Predpisano vam je povračilo za umorjene: svobodni za svobodnega, suženj za sužnja, ženska za žensko. Če pa sorodniki umorjenega morilcu odpustijo, naj bodo z njim velikodušni, on pa naj pošteno jim povrne... Hudo trpljenje ga čaka, kdor je še nasilen po vsem tem«* (2,178). Ta misel se nadaljuje še v naslednjem verzu: *»O vi z razumom obdarjeni! Povračilo za umor varuje vaša življenja«*

(2,179)³⁶. Prevajalec Majaron pod opombo zapiše, da to pomeni, da kdor hoče človeka umoriti, si bo ob misli na hude posledice bržkone premislil. Vidimo, da ni nujno, da ajet razumemo v tem kontekstu, če ga beremo dobesedno. Lahko bi šlo zgolj za nadaljevanje predpisanega maščevanja oziroma povračila.

Na tej točki je potrebno dodati, da danes obstaja problem branja, interpretacije in prevajanja Korana, saj stara arabščina ni poznala ločil, kar pomeni, da lahko isti verz z ločili napišemo drugače, kar ima posledično drugačen pomen. Zelo dober primer je zgoraj naveden ajet 2, 179, oziroma njegov prvi stavek. S tem, da je prevajalec postavil za besedo ubite dvopičje, je dejansko zapisal lastno razumevanje Korana. V tem primeru gre za naštevanje po načelu zob za zob, čeprav je v nekaterih drugih ajetih ubijanje žensk in otrok posebej prepovedano. Povsem drugačen vidik pa dobimo, če na to mesto postavimo vejico. Če vemo, da v tem času ni bilo običajno, da se v vojni pobijajo ženske in otroci, potem tudi lahko sklepamo, da se zadeva lahko nanaša na jemanje vojnega plena (zasužnjevanje). Na tem mestu je potrebno dodati še, da so pri nas dostopni izvodi prevodi iz angleškega ali francoskega jezika, kar pomeni, da gre za prevod prevoda, s čimer so popačenja originala še bolj verjetna. Moja lastna domneva je, da se lahko upoštevajoč razlike med staro in moderno arabščino s podobnim problemom soočajo tudi sami Arabci in drugi muslimani, ki živijo po črki Korana.

Obstajajo še druge mnogo bolj nestrpne sure in ajeti, po katerih zelo rade posegajo militantne ali teroristične skupine. Največkrat takšne skupine dokazujejo, da jim Zahod poskuša vsiliti svoj način življenja, medtem ko se oni samo branijo načinu življenja, ki je v nasprotju s Koranom.

Te skupine se naslanjajo na sledeče verze: »*Predpisano vam je bojevanje, čeprav ga ne marate.*« (2,216); in: »*Bojujte se proti njim, vse dokler mnogoboštvo ne bo izginilo in se bo*

³⁶ Jelinčičev prevod pa pravi malo drugače: »*O, verniki, predpisuje se vam maščevanje za ubite: svoboden za svobodnega, suženj za sužnja, žena za ženo. A tisti komur rod ubitega oprosti, naj se velikodušno ravnajo, on pa naj jim z dobrim delom povrne. Kdor pa bo izvedel nasilje tudi po tem ga čaka hudo trpljenje V odpuščanju je vaš obstanek, o z razumom obdarjeni, da bi se ubijanju izognili*« (2, 178-179). Pomembna razlika med obema prevodoma je, da Jelinčič prevaja namesto povračilo maščevanje, razlika pa je tudi v drugem ajetu, saj je iz njega lepo razviden poziv k strpnosti in odpuščanju.

lahko svobodno izpovedovala vera v enega Boga. Če prekinejo boj, naj bo konec tudi sovraštva – razen do nasilnežev« (2,193). Posebej vprašljiv in sporen je lahko prvi del stavka, ki se nanaša na boj proti mnogoboštvu, saj je mogoče to interpretirati, da mnogoboštvo izgine šele, ko vsi ljudje sprejmejo islam za svojo vero. Neposreden klic na orožje lahko zasledimo še v verzu (9,29), ki pravi: *»Bojujte se proti tistim, ki so prejeli Knjigo, pa ne verujejo ne v Boga in v oni svet, ki nimajo za prepovedano, kar prepovedujeta Gospod in njegov poslanec, in ki ne izpovedujejo prave vere – vse dokler ne bodo poslušno plačevali glavarnine«*. V omenjenem verzu je jasno nakazano, kakšno naj bi bilo razmerje med verniki in neverniki, saj bi neverniki morali biti v podrejenem položaju in plačevati davek vernikom. Zanimiv je tudi prvi del stavka, ki se nanaša na jude in kristjane. Vidimo, da se Mohamed oziroma Alah, čigar besede so, obrača proti omenjenima verskima skupinama, kar priča tudi konec naslednjega ajeta (9,30): *»Vrag naj jih vzame, sprevržence.«*

Na konflikte se nanaša med drugimi še naslednji verz: *»Komaj čakajo, da se tudi vi povrnete med nevernike, kakor so se sami in da si boste enaki. Ne prijateljajte z njimi, dokler se izselijo v Gospodovem imenu. Če vam obrnejo hrbet, jih polovite in pobijte, kjerkoli jih najdete. Nikogar med njimi ne sprejmite za zaščitnika ali pomočnika«* (4,89). Ta verz je zanimiv iz treh razlogov. Prvi je uporaba izraza *»obrnejo hrbet«*, ki si ga lahko interpretiramo na več načinov. Drugi razlog je predpostavka, da imajo neverniki ali pripadniki drugih ver potrebo po spreobračanju ljudi, kar je rahlo paranoična izjava. In tretji razlog je izrecna prepoved, da musliman ne sme biti prijatelj z nevernikom.

Najdemo pa tudi že prav grozljive izjave, ki svarijo vernike: *»O, verniki, ne prijateljajte niti s svojimi očeti niti z brati, če imajo nevero raje od vere.«* (9,23); *»Če ne boste šli v boj, vas bo On kaznoval s peklenskim trpljenjem in vas zamenjal z drugim ljudstvom«* (9,39). In celo strahotne grožnje nevernikom: *»Za nevernike smo pripravili ogenj; dim jih bo obdajal z vseh strani. Če bodo prosili za pomoč, jim bomo ponudili tekočino iz staljene kovine, ki jim bo ožgala obraz. O, strašna pijača in grozno bivališče«* (18,29). Še posebej zadnji ajet je lahko zelo sporen, saj v primerjavi z prejšnjimi izključuje usmiljenje tudi v primeru, ko sovražnik (neverniki) prosi za pomoč in s tem prizna svoj poraz in zmoto. Zelo na kratko enako pove: *»Prekleti naj bodo! Kjerkoli so, jih polovite in pobijte po Gospodovem zakonu, ki je veljal za nekdanje uničene rodove. Gospodovi zakoni pa se ne spreminjajo«* (33,61-62). Slednje se sicer nanaša na prebivalce Medine, vendar je v današnjem času

mogoče tudi s takšnimi stavki upravičevati nasilje ter vojne. Podobno misel izraža tudi: *»kdor je sovražnik Gospoda in njegovih angelov, njegovih poslancev in Gabriela in Mihaela – ta bo zagotovo spoznal, da je Gospod sovražnik nevernikov.«* (2,98)

Kljub temu se zdi, da so vse sure in ajeti na nek način obrambno naravnane. Dvoumnost in nasprotujoči si verzi pa dopuščajo, da si lahko vernik sam razlaga pomen. Zato mnogo strokovnjakov (Debeljak 1995: 55; Kerševan in Svetlič 2003: 30; Juergensmeyer 2002: 79) opozarja, da Koran daje prednost nenasilju in miru ter da je oborožen boj omejen le na samoobrambo.

Koran pozna tudi omejitve pri vojskovanju. Prepovedano je recimo vojskovanje med svetimi meseci (glej K 9,5). Po Debeljaku (1995: 58) v Koranu velja načelo diskriminacije, saj naj bi bilo prepovedano pobijati ostarele, ženske, otroke, bolne in nedolžne, prepovedano je tudi uničevati pridelke in ubijati živino. Govoriti je mogoče torej o konceptu pravične vojne in celo o konceptu svete vojne. Kakor smo videli, Koran opredeljuje, kdaj in pod katerimi pogoji se lahko vodijo vojne.

Podobno kot v judaizmu je tudi muslimanom za izpolnjevanje Alahove volje obljubljena nagrada. To je življenje v rajskih vrtovih (glej K 55,46-76) z devicami (možna tudi alegorična interpretacija): *»V njih bodo device s spuščeni pogledi; ne človek ne džin se jih še ni dotaknil, oni bodo prvi«* (K 55,56), ki so neprecenljivo lepega videza: *»Device bodo kakor rubini in koral.«* (K 55,58).

7.2.1. Džihad – sveta vojna

Džihad izvira iz arabskega korena **dž-h-d**, ki ima sledeče pomene: izcediti vso mast iz mleka pri pridelavi masla; angažiranje vse svoje sile za realiziranje neke naloge; v smislu akcije pomeni uporabo volje, moči, napora, sile in sposobnosti, da se težko dela; tedaj lahko govorimo v prenesenem pomenu o boju kot naporu, da se realizira neki cilj, v tem primeru, da se ruši oblast »nevernikov«, ki se upirajo vzpostavljanju šeriatskega prava (Jevtić 1986: 6). Na podlagi tega vidimo, da beseda ne pomeni vojne, saj ima arabščina za to drugo besedo - »harb«. Na to opozarjajo Debeljak (1995: 54) ter Kerševan in Svetlič

(2003: 30), ki pravijo, da so za bojevanje in vojskovanje uporabljene druge besede: qital (boriti se), harb (vojna) in ma'araka (bitka).

V Koranu se beseda džihad pojavi le trikrat, skupaj z izpeljankami pa enaintridesetkrat (Debeljak, 1995: 53). Po Debeljakovem prevodu besedo džihad najdemo v naslednjih verzih:

»Reci: Če so vam vaši očetje, in bratje vaši, in žene vaše, in rod vaš, in posest vaša, ki ste si jo pridobili, in trgovsko blago, za katerega se bojite, da ga ne boste mogli prodati, in hiše vaše, v katerih se prijetno počutite – ljubši od Alaha in Njegovega Odposlanca in od truda (džihad) za Njegovo stvar, potem počakajte, dokler se Alah ne odloči. In Alah ne bo grešnikom pokazal prave poti.« (9,24)

»Zato ne poslušaj nevernikov in prizadevaj si (džihad) proti njim z vso silo.« (25,52)

»O, verniki. Če ste šli, da si prizadevate (džihad) na moji poti in da si pridobite mojo naklonjenost, ne imejte Mojih in vaših sovražnikov za prijatelje, ne ponujajte jim ljubezni. Kajti zanikajo resnico, ki je prišla k vam, in izganjajo Preroka in vas zato, ker v Alaha gospodarja vašega, verjamete /.../« (60,1)

Iz tega je razvidno, da džihad sam po sebi ne pomeni svete vojne, vendar je tudi ne izključuje. Gre namreč za neko vrsto nedoločenega prizadevanja. Tako je verniku prepuščeno, da si sam izbere vrsto oziroma način prizadevanja. Debeljak (1995: 54) pravi, da izvorni smisel džihada, kakor je uporabljen v kontekstu citiranih koranskih sur, ne vsebuje nikakršne pojmovne podlage, ki bi neposredno napeljevala k »sveti vojni« ali »oboroženemu konfliktu«. Je pa tudi možno, da temeljna definicija džihada kot prizadevanja v službi boga, islama ali muslimanske skupnosti, ki lahko vključuje odpoved domu, posestvu ali celo življenju samemu, kajpada omogoča tudi izpeljano razlago o oboroženem boju ali vojni, vendar je izrecno ne zapoveduje. S podobnimi besedami enako pove Davidson (1998: 172), ki pravi, da džihad dobesedno pomeni prizadevati si ali boriti se za upoštevanje smernic islama in da ta aktivnost lahko vključuje tudi vodenje vojne za obrambo vere, vendar na splošno pomeni dnevno prizadevanje, ki ga posameznik izvaja, da živi življenje pravovernega muslimana (glej tudi Ridgeon 2004: 154).

Zaradi široke definicije džihada sta se pojavila dva pojmovanja džihada: mali in veliki džihad. Po Debeljaku (1995: 62-68; 2003: 117) in Avalosu (2005: 285) je veliki džihad spiritualni ali duševni džihad in pomeni notranji boj v smislu, da se človek bori in žrtvuje v

vsakdanjem življenju, da svojo dušo napotuje k bogu in božji volji. Mali džihad pa je zunanji, materialni ali fizični boj in hkrati tudi vojna in oboroženi spopad (glej tudi Peters 2005: 4918).

Vendar Ibn Ally (1996: 256) pravi, da nikoli ne gre za pravi džihad, če se izvaja proti drugim muslimanom, če vsebuje destrukcijo pridelkov, krajev čaščenja ali domov.

Kerševan in Svetlič (2003: 30) pa se lotita pojasnjevanja te dvojnosti v Koranu in tako pravita, da je vzrok za protislovje posledica različnih okoliščin in obdobj v Mohamedovem življenju. Beseda džihad naj se bi v mekanskem obdobju nanašala le na mirno in nenasilno prizadevanje za božjo stvar, medtem ko se v medinskem obdobju džihad nanaša na uporabo sile in oboroženega boja v obrambi in širjenju islama.

V praksi do problemov pride, ko trčita džihad in *dava*. Jevtić (1989: 5) trdi, da je splošno sprejeto mišljenje muslimanskih pravnih avtoritet in vernikov, da je islam edina prava vera, namenjena celemu svetu. S tem so muslimani dolžni izvrševati »misijo davo«, vse dokler cel svet ne postane enotna skupnost, v kateri bi se vladalo na osnovi šeriata. Misel nadaljuje s trditvijo, da *dava* ne predstavlja obveznosti, s katero se nemuslimanom vera vsili z nasiljem. *Dava* po njegovem zahteva, da se na celotni zemlji ukinejo prepreke v podobi meja in da se svet spremeni v enotno islamsko skupnost, pri čemer se lahko uporablja tudi oborožena sila.

Obstajajo pa tudi druga mišljenja. Takšen primer omenja Debeljak (1995: 56), ki omenja slepega študenta Omar Abder Rahmana, ki je na eni najznamenitejših islamskih teoloških šol Azharju spisal 2000 strani dolgo doktorsko disertacijo na temo džihad. V njej je argumentiral, da sta izročili malega in velikega džihada izmišljeni in da džihad pomeni le eno stvar, in sicer seči po orožju in zahtevati od brezbožnikov, naj prevzamejo islamsko vero. To je podprl z zgodovinskimi dokazi, da se je islam vedno uveljavljal z orožjem.

Podobno trdi tudi Jevtić (1989: 8-9), ki pravi, da je dominanten način širjenja vere v neislamske dežele postala vojna aktivnost, s čimer se je tudi izkristaliziralo univerzalno mišljenje, da je najvažnejša forma džihada v odnosih muslimanske in nemuslimanske države vojna. Z obzirom, da je ta vojna na podlagi islamske teorije in doktrine vojna za vero, to je za dokazovanje moralne in fizične prednosti islama nad ostalimi religijami in

državami, je tudi normalno, da se v evropske jezike beseda džihad prevaja kot sveta vojna. Hkrati pa je vojna sveta, ker se lahko vodi le v imenu Alaha.

Jevtić je žal premalo natančen, saj ne pojasnjuje, katere vojne ima v mislih. Ta trditev je zato lahko sporna, saj je vojna kot dominanten način širjenja islama značilna v glavnem za zgodnjo zgodovino islama. Pozablja pa, da se islam zelo naglo širi tudi danes in da se ne širi z vojno.

V skladu s vsem tem Etienne (2000: 218-220) izpostavi 4 značilnosti džihada, ki so značilne za radikalni islamizem:

1. Džihad je oborožena akcija, katere cilj je širjenje islama in njegova obramba.
2. Džihad je pravna obveznost po doktrini in zgodovinski tradiciji.
3. Džihad je verska obveznost razširjanja vere, ki odpira vrata raja (še posebej verskim mučenikom/šuhada).
4. Džihad se izvaja vse do konca sveta, do vstajenja, dokler univerzalnost islama ne bo uresničena (raj na Zemlji = vsi ljudje so muslimani).

Etienne se še dotakne ene značilnosti radikalnega islamizma, mučeništva. Če pogledamo večino najbolj odmevnih dejanj radikalnih islamistov, lahko opazimo, da so teroristi v mnogih akcijah žrtvovali lastno življenje. Sam koncept ni izključno domena islamskih skrajnežev, je pa posebnost glede števila tovrstnih akcij. To je posledica tega, da tako šiitska kot sunitska tradicija mučeništvo zelo cenita in povečujeta (Esposito 2002: 33, 34).

Ker je samomor v Koranu izrecno prepovedan, duhovni vodje in vodje radikalnih islamističnih skupin poudarjajo, da prej omenjena dejanja niso samomori ampak mučeništvo, ki je v islamu sprejemljivo in celo zaželeno. Tovrstne akcije so sprožile velike razprave tudi v Palestini, kjer so se učenjaki in verski voditelji razdelili na zagovornike in nasprotnike teh akcij. Poleg tega je tovrstno mučeništvo vprašljivo, saj so nemalokrat v samomorilskih napadih ubiti še civilisti, med njimi celo otroci in ženske. Radikalni ideologi sicer pravijo, da je to neutemeljeno in napačno, vendar tovrstne žrtve opredeljujejo kot nenamerno posledico vojne (Davis 2003: 108-111). Iz tega razloga je tudi zelo vprašljiv napad 11.9.2001 na ZDA, saj so bili od samega začetka napada tarča civilisti, ki so bili izven ozemlja konflikta.

Iz dosedanje analize je razvidno, da je islam religija polna dvojnosti, ki omogoča posamezniku in skupinam, da si na lasten način interpretirajo pomen Korana. Moje mnenje je, da se je nesmiselno opirati na zahodne avtorje, ki pišejo o džihadu, ampak je potrebno pogledati, kako si džihad interpretirajo muslimani. Ker pa smo iz analize videli, da sta možni dve interpretaciji džihada (mali in veliki), ne smemo govoriti, da je ena interpretacija napačna, saj je za nekatere muslimane prav tako pomembna kot druga.

7.3. Primeri upravičevanja nasilja in vojne v islamu

Do sedaj smo sicer navajali primere iz Mohamedova življenja, vendar je potrebno pogledati tudi, ali je in kako je prihajalo do upravičevanja vojne po Mohamedovi smrti.

Da gre za zelo kompleksen pojem in pojav priča tudi zgodovina. Omenili smo že, da je bila skozi zgodovino prevladujoči način širjenja vere vojna. Konkretno primere navajajo Kerševan in Svetlič (2003: 30-31) ter Ridgeon (2004: 154), ki podajajo primere osvajalnih vojn iz zgodovine kalifov. Ti so vojne poimenovali »vojne odpiranja/futiha vojne« (možnost za pristop drugih ljudstev in dežel k islamu), saj so nemuslimanskim vladarjem poslali poziv, da prestopijo v islam. Ko so le ti poziv zavrnil, so kalifi napadli in napad upravičili s tem, da je nasprotnik zavrnil pridružitve k »hiši miru/hiši islama« in je s tem onemogočal in ogrožal širjenje prave vere (glej tudi Smrke 2000: 275).

Vidimo torej, da se je tudi po Mohamedovi smrti nadaljevala praksa religijskega upravičevanja nasilja. Za mnogo teh primerov niti ne moremo reči, da gre za obliko verske vojne, saj je mnogo teh vojn izhajalo iz ekspanzionističnih interesov nekaterih kalifov. Watt (1987: 314) pravi, da so v 12 letih po prerokovi smrti osvojili Egipt, Sirijo, Irak in Iran (glej tudi Lewis 2002: 50-55).

Boji se niso vodili samo proti nevernikom, ampak zgodovina islama pozna tudi mnogo primerov vojn, ki so se vodile med samimi muslimani (glej Watt 1987: 314; Crone 1999: 309 in Temes 2003: 107). Islamu torej ni uspelo združiti vseh muslimanov v hiši miru, temveč so se znotraj hiše začeli boji za oblast, kjer je religija služila tudi kot motivator in sredstvo za ločevanje med skupinami različnih ločin. Zelo znana vojna iz zgodovine 20. stoletja je iransko-iraška vojna. Nasilje med muslimani je potekalo zelo podobno kot proti

nevernikom. Sovražna ločina je bila najprej razglašena za krivoverno, nato pa so jo napadli, ker naj bi ogrožala pravoverce. S tem so obšli predpise Korana, v katerih je nasilje med muslimani izrecno prepovedano.

Drug zelo znan primer religijskega upravičevanja nasilja, iz katerega izhaja tudi sodobno mučeništvo, je nasilje in krvoločnost ločine *hašišinov* ali *asasinov* (Tokarev 1974: 386). V času križarskih vojn so ti veljali za najbolj krvoločne muslimanske bojavnike (Lewis 2001: 15-19). Ločina je takšno ime dobila, ker so njeni člani uživali hašiš. Njihova posebnost je bila, da so kot nekateri današnji teroristi mislili, da si je prihod v raj mogoče zagotoviti z mučeniško smrtjo na bojnem polju ali misiji.

Primere religijskega upravičevanja nasilja in vojne najdemo tudi v novejši zgodovini. Eden najboljših primerov je Osama bin Laden, o katerem je zaradi terorističnega napada 11.9.2001 napisano največ literature. Osama bin Laden je vodja teroristične organizacije Al Kaida, ki je odgovorna za bombne napade na ambasade ZDA v Afriki, za napad na rušilec Cole v Jemnu in seveda za napad na WTC in Pentagon 11.9.2001 (Davidson 2003: 76-78, 104-106).

Bin Ladnovo stališče do džihada je razvidno iz njegovega dokumenta, ki ga je objavil pod naslovom Zavzeto sporočilo šejka Osame bin Ladna vsemu muslimanskemu svetu: *»Vaša odgovornost je pred množico ljudstev /.../ javno oznaniti, da čast in slava veljata le džihadu. Samo ta je muslimane na začetku Islama povzdignil v višave časti in slave /.../ Muslimani morajo spoznati, da resnične cilje džihada lahko dosežejo le, če ga bo izvajala družba, ki bo brezpogojno in brezmerno zaupala enemu samemu emirju.«*

Zanimivo je, da bin Laden izključuje kakršnokoli drugo razumevanje džihada kot v pomenu malega džihada. Po njegovem naj bi džihad pomenil izključno boj proti nevernikom, hkrati pa je iz terorističnih napadov na ZDA razvidno, da po njegovem mnenju džihad ne pozna nobenih omejitev, saj so bili že od samega začetka cilj napada civilisti, med njimi tudi ženske in otroci. Takšno razumevanje je vidno tudi iz njegove izjave, objavljene v knjigi Tariq Alija (2002: 258), kjer pravi: *»Odločitev ubijati Američane in njihove zaveznike – civiliste in vojake – je individualna dolžnost vsakega muslimana, ki to lahko naredi v vsaki deželi, kjer je to mogoče.«*

Napadi na omenjene cilje so odmevali celo med različnimi skupinami teroristov. Nekatere teroristične skupine so napade obsodile, saj so bili v napadih ubiti tudi ženske in otroci. Ugotovitev niti ni tako presenetljiva, saj obstajajo ne samo različna razumevanja džihada, ampak si tudi ekstremisti (teroristi) niso enotni v tem, kaj je džihad in proti komu se izvaja.

Zanimivo je tudi poslovilno pismo samomorilskega napadalca, ki je sodeloval v napadu 11.9.2001, ki ga v celoti objavi Davis (2003: 87-88). Še posebej zanimiv je zadnji odstavek, ki pojasnjuje zakaj se posameznik odloči za takšen korak: *»Prav tako ne bodi nervozen, ampak bodi vesel z veselim srcem, bodi samozavesten, ker počneš stvar, ki jo religija sprejema in ljubi. In potem bo nastopil dan, katerega boš preživel v raju v družbi lepih angelov. O mladi mož obdrži nasmešek. Si namreč na poti v večni raj.«* Ta odstavek nakazuje, da samomorilskemu napadalcu sploh niso bili pomembni razlogi za napad, ki so jih imeli njegovi voditelji, ampak mu je bilo pomembno, da čim prej sreča svojega boga. Pri branju tega pisma ugotovimo, da gre za človeka, ki je naveličan življenja in išče samo bližnjico do boga in do večnega življenja v raju. S tem se strinja Lewis (2003: 130), ki pravi, da so iz njemu dostopnih informacij, kandidati za takšne misije, z občasnimi izjemami, revni mladi moški, mnogokrat iz begunskega taborišča, ki jim je za misijo ponujena dvojna nagrada, posmrtni prostor v raju in finančne nagrade (štipendije) za njihove družine.

Vse to dokazuje, da so taki ljudje neizobraženi in iz socialnega dna. Takšnemu človeku, ki svetih tekstov ne pozna, ni težko sprejeti nekih ponujenih obljub, ki običajno ponujajo rešitev iz situacije, v kateri so se znašli. Zaradi tega je tudi povsem logično, kar pravi Debeljak (2003: 97), da se odstranijo vzorci terorizma, ne bo dovolj vojaško poraziti talibanski režim v Afganistanu, ampak da bodo morali pomagati v obsežni modernizaciji in demokratizaciji islamskih držav.

Izjava ni aktualna samo za Afganistan ampak tudi za Irak in druga morebitna posredovanja. Boj proti ekstremističnemu razumevanju džihada je torej le delček boja proti fundamentalizmu oziroma radikalizmu, kar ne gre brez učinkovitega izobraževalnega sistema, ki je dostopen vsem, ter brez ekonomskih reform, ki bodo izboljšale ekonomsko situacijo ljudi. Čeprav se tudi tukaj skriva past. Če upoštevamo, da je fundamentalizem v osnovi in najprej konzervativna reakcija na izzive modernizacije, vidimo, da gre za zanko in da modernizacija problemov fundamentalizma ne rešuje, ampak podpihuje.

Al Kaida je ena najbolj skrajnih terorističnih organizacij, ki neselektivno izbira cilje svojih napadov. Njihova interpretacija Korana in njegovih sur je zelo selektivna, hkrati pa jim džihad najprej pomeni sveto vojno proti nevernikom. S takšnimi ugotovitvami se strinja tudi Lewis (2003: 118, 119), ki trdi, da vse različne ekstremistične skupine svoje akcije upravičujejo skozi islamske svete tekste in ravnanjem preroka, ampak da so vse interpretacije zelo selektivne. Nadaljuje celo z mislijo, da Osama bin Laden in njegovi pripadniki ne predstavljajo islama in da mnoge njihove izjave in akcije direktno nasprotujejo osnovam islama in muslimanski civilizaciji. Z zadnjo ugotovitvijo se žal ne moremo strinjati, saj najdemo podobne primere skozi vso zgodovino islama. Takšen primeri so prerokovo ravnanje, Asasini, vojne odpiranja in konstantne bitke med suniti in šiiti. Očitno je torej, da je bilo radikalno razumevanje džihada vedno prisotno in je zato sestavni del islama.

Preden se lotimo zaključka, si najprej pogledimo, kaj smo ugotovili. Najprej smo ugotovili, da v doktrinarni razsežnosti islama ni neke doslednosti v opredeljevanju do določenih vprašanj. Eno takšnih poglobitnejših vprašanj je prav gotovo, kakšen je odnos do nasilja ter vojne. V zvezi s tem smo ugotovili, da lahko v Koranu najdemo tako dele tekstov, ki pozivajo k nenasilju, poleg teh pa je moč zaslediti tudi neposredne pozive k orožju.

Tako eni kot tudi drugi deli tekstov so postali podlaga za ravnanje v konfliktnih situacijah. To je v nekaterih islamskih državah še vedno prisotno, saj tako kot smo omenili, ne poznajo ločitve religije od države. V tem pa se skrivajo tudi nekatere pasti sodobnega sveta. Pojave, kakršna je vojna, namreč danes ureja mednarodno pravo, ki se bistveno razlikuje od šeriatskega prava. Moje mnenje je zato, da je v sodobnem svetu nujna ločitev države in religije tudi v muslimanskem svetu.

Je pa mogoče tudi samo vojno, ki se pojavlja v zapisih, razumeti na več načinov. Tako nekateri muslimani razumejo vojno in tudi džihad kot alegorični zapis za božje prizadevanje ali kot alegorični zapis bitke s samim sabo za prevlado dobrote. Medtem ko drugi razumejo Mohamedove besede kot poziv k vojskovanju, ki se izvaja, vse dokler ne bo cel svet združen pod streho hiše islama.

Vse to je mogoče razbrati iz množice primerov skozi različna zgodovinska obdobja, pri čemer ne smemo pozabiti, da je bilo mnogo vojn sicer utemeljenih na verskih načelih, vendar je versko upravičevanje bilo le sredstvo prikrivanja človeškega pohlepa in ambicij.

8. ZAKLJUČEK IN VERIFIKACIJA HIPOTEZ

Cilj magistrskega dela je bil analizirati odnos religij do vojne, zato smo najprej analizirali stičišča obeh pojavov. Ugotovili smo, da lahko primere najširše kategoriziramo v dve skupini. Tako je moč govoriti o religiji kot sredstvu vojne ali vojni kot delu religije. Čeprav je na začetku kazalo, da je mogoče popolnoma ločiti ti dve kategoriji, nam je analiza pokazala drugače. Še posebej zgovoren je primer judaizma oziroma izraelskih vojn. Gre za vojne za ustanovitev in ohranitev judovske države, ki se lahko umeščajo ali v eno ali v drugo skupino. Meja med obema skupinama je mnogo bolj tanka, kot se zdi na prvi pogled, ali celo zabrisana. Storimo lahko še korak naprej. Skozi našo analizo je jasno razvidno, da obstaja povezava med obema kategorijama. Tista religija, v kateri se večkrat pojavlja motiv vojne, je tudi večkrat izrabljena v vojnah.

Ker je naloga religije med drugim osmišljanje človekovega življenja in razlaga kompleksnih pojavov, smo že od samega začetka sklepali, da se bodo religije v svojih doktrinarnih zapisih ukvarjale tudi z vojno. Ta domneva se je izkazala za pravilno, vendar je potrebno vedeti, da pogostost motiva vojne v doktrinarnih zapisih od religije do religije zelo variira.

Na podlagi te predpostavke smo postavili dve hipotezi:

H1: Za vse največje svetovne religije je vojna neželjeno stanje, ki se vodi le v situacijah, ko je ogrožena eksistenca neke verske skupine in je uravnavana skozi koncept pravične vojne.

H2: V vseh največjih svetovnih religijah obstajajo skupine, ki vojno razumejo kot ezoterično alegorijo za bitko med dobrim in zlim.

Če primerjamo naše ugotovitve glede posameznih religij s hipotezo, ugotovimo, da za hinduizem velja sledeče. V hinduizmu je zelo pomembno izvajanje ahimse. Kljub temu se motiv vojne kar precej pogosto pojavlja, vendar je jasno izražena misel, da je instrument vojne dopuščen zgolj kot sredstvo obrambe obstoječega družbenega reda. Prisoten je tudi koncept pravične vojne, ki poskuša omejiti uničevalne posledice vojn.

Še večji poudarek ahimsa dobi v budizmu, kjer je nedvoumno zapisano, da sta nasilje in vojna stanje dukhe ali trpljenja, ki izvirata iz tanhe ali želj, hrepenenj. Od hinduizma se budizem razlikuje v tem, da se v doktrinarnih zapisih motiv vojne zelo malokrat pojavi ter da ne pozna izjeme oziroma odstopanja od ahimse. V budističnih svetih tekstih nasilje in vojna nista torej pod nobenim pogojem dovoljena, saj je popolnoma jasno zapisano, da nasilje rodi nasilje. Budistični sveti teksti zato ne poznajo koncepta pravične vojne.

Pravo nasprotje budizmu je judaizem. V Stari zavezi ali Tanakhu se opisi vojn in bitk kar vrstijo druga za drugo. Vojna je popolnoma sprejemljivo sredstvo za doseg zastavljenega cilja, to je ustanovitve in ohranitve judovske države. Obsojen ni niti napad, celo nasprotno, v spisih je zapovedana osvojitev obljubljenе dežele in pokol naseljenega prebivalstva. To preselitev ljudstva lahko sicer opazujemo s stališča ogrožene eksistence, vendar je prave vzroke za migracijo nemogoče določiti. Ni torej presenetljivo, da judaizem pozna kar dva koncepta pravične vojne, dopustno in obvezno, s katerima uravnava posledice vojne. Spet je potrebno opozoriti, da je vojskovanje z oddaljenimi narodi in ljudstvi omejeno, medtem ko je narodom in ljudstvom na ozemlju obljubljenе dežele namenjeno uničenje.

Krščanstvo z Novo zavezo spremeni odnos do nasilja. Jezus namreč nasilje obsodi in zagovarja tezo, da je tudi nasilna obramba nesprejemljiva. Vojaško izrazoslovje je v Novi zavezi le redkokdaj uporabljeno. Izjema je zgolj Razodetje, v katerem je opisana zgodba o bitki med dobrim in zlim. Stara zaveza in Razodetje sta bili dovolj, da so nekateri krščanski teološki teoretiki razvili teorijo pravične vojne.

Zelo zanimiv je tudi primer islama. V Koranu lahko najdemo verze, ki pozivajo k strpnosti, in verze, ki pozivajo k nasilju. Kljub temu naj bi bila osnova islamskega nauka mir, o čemer dovolj zgovorno priča pomen besede islam. Tudi večina verzov, ki dovoljuje instrument nasilja in vojne, to dovoljuje zgolj v obrambne namene. Pri tem pa obstajajo omejitve, saj ni dovoljeno pobijati žensk in otrok.

Če si na podlagi vsega tega podrobneje pogledamo prvo hipotezo, lahko zelo hitro ugotovimo, da se z njo ne moremo strinjati. Budistični doktrinarni zapisi namreč bistveno odstopajo od hipoteze, saj ne dopuščajo nobenega nasilja ali vojne in zato tudi ne poznajo koncepta pravične vojne. Poleg tega tudi judaizem nekako ne ustreza prvemu delu hipoteze, saj lahko poglešamo vsaj nekakšno neposredno obsodbo vojne.

Kljub temu je mogoče ugotoviti neke skupne značilnosti vseh obravnavanih religij. Prvo in najbolj očitno smo že omenili – v vseh obravnavanih religijskih doktrinah se motiv vojne pojavi.

Druga zelo pomembna ugotovitev je, da v vseh analiziranih religijah verniki razumejo motiv vojne na tri različne načine:

- **Radikalno** razumevanje vidi motiv vojne kot odkrit poziv k vojskovanju z namenom doseči jasno zastavljen cilj.
- **Realistično** razumevanje vidi motiv vojne kot eksistenčno potrebno sredstvo, ki je zaradi destruktivnosti omejeno z določenimi etičnimi principi.
- **Utopično ali ezoterično** razumevanje vidi motiv vojne kot alegorijo, ki ponazarja spiritualni boj, ki se dogaja v vsakem človeku, pri čemer gre za boj med dobrim in slabim v človeku samem.

Iz tega se da razbrati, da se realistično razumevanje vojne zelo približa nekaterim sociološkim teorijam vojne. Še posebej je podobnost vidna z že omenjeno Giddensovo teorijo, po kateri je vojna vedno prisotna možnost v svetu. Gre za zelo realistično razmišljanje, ki temelji na predpostavki, da posedovanje vojske pomeni tudi možnost njene uporabe. Zato se lastni vojski ne moreš odreči, dokler jo posedujejo drugi, saj če se sami odrečemo uporabi vojaške sile, to še ne pomeni, da se je odrečejo tudi drugi. To realistično razmišljanje običajno vsebuje še neke etične ali moralne omejitve pri vodenju vojne. Običajno se poskušajo omejiti uničevalne posledice vojskovanja tako, da se zaščitijo najšibkejši, ženske in otroci. V nekaterih primerih so zaščitene celo živali in okolje, poznamo pa celo omejitve, ki se nanašajo na letni čas vodenja vojn.

Podobno lahko za ezoterično oziroma utopično razumevanje rečemo, da so zelo podobne nekaterim psihološkim teorijam, ki izvore agresivnosti in tudi vojn vidijo v frustracijah, ki izvirajo iz nepotešenih želja. Kot smo že omenili, agresija v sodobnih teorijah igra vedno manjšo vlogo, vendar je potrebno vedeti, da je agresivnost v vojnah v času nastanka svetih tekstov imela veliko večji pomen, kot ga ima danes. To je posledica tega, da je imela v takratnih vojnah surova moč in sila v bitki mož na moža večji pomen. Poudariti je tudi potrebno, da se skupine, ki motiv vojne v svetih tekstih razumejo kot ezoterično alegorijo, običajno tudi nagibajo k popolnemu zavračanju nasilja in vojne. Vendar je potrebno opozoriti, da ne gre za zanikanje »zunanje« vojne, temveč naj bi bila ta manifestacija

oziroma odraz notranjega dogajanja v človeku. Glede na to razumevanje bi se vojne končale in tudi prenehale začenjati, ko bo človek dobil bitko s samim seboj oziroma s svojo temno platjo.

Da so sodobne teorije tako zelo podobne nekaterim religijskim konceptom, niti ni tako presenetljivo, če vemo, da je imela pred pojavom sodobne znanosti razlagalno funkcijo večine pojavov religija.

Na podlagi vseh teh ugotovitev lahko sprejmemo drugo hipotezo, ki pravi, da lahko v vseh religijah najdemo skupine, ki vojno v svetih tekstih razumejo kot ezoterično alegorijo za boj med dobrim in zlim.

Za nas je zanimivo tudi radikalno razumevanje vojne v svetih tekstih. Takšno razumevanje je namreč največkrat uporabljeno za upravičevanje nasilje in vojne in tudi največkrat vodi v nasilje. To je tretja skupna značilnost vseh religij. Iz naših primerov je namreč razvidno, da so vse religije bile izkoriščene za upravičevanje nasilja, oziroma da se v vseh religijah najde skupina vernikov, ki motiv vojne v določenih okoliščinah razume kot poziv na orožje. Še posebej si tako svete tekste razlagajo razne verske teroristične skupine. Poleg tega je analiza pokazala, da so običajno teksti, na katere se razne radikalne skupine sklicujejo, iztrgani iz konteksta, nemalokrat jih spremljajo še razne priredbe interpretacij. Kar nekaj verskega nasilja in vojn lahko pojasnimo z nepoznavanjem svetih tekstov in njihovih interpretacij. Čeprav ne moremo reči, da je nepoznavanje verskih doktrinarnih zapisov vzrok za religijsko upravičevanje nasilja, lahko trdimo, da bi z verskim izobraževanjem mladih ljudi radikalne skupine izgubile zelo pomemben motivacijski faktor.

Nekateri avtorji vidijo rešitev problema terorizma, tudi terorizma upravičenega na religioznih načelih, v izboljšanju socialnega statusa ljudi, ki so potencialni kandidati za rekrutiranje. Takšni ukrepi bi nedvomno bistveno zmanjšali interes za participacijo v terorizmu, ampak kljub temu ne rešujejo celotnega problema. Versko nasilje in verske vojne so namreč zelo specifična oblika nasilja in vojn, v kateri ne velja večina nekih splošnih pravil, ki naj bi običajno veljala. Ena naših pomembnih ugotovitev je bila, da se v verskih spopadih in vojnah človek bori predvsem za verske cilje. V verskih tradicijah, kjer

je materialno skoraj povsem ločeno od spiritualnega, bi verjetno socialni ukrepi imeli manjši učinek, kot si ga nekateri želijo.

Obstaja še drugi razlog, zakaj je verske vojne težko omejiti. Ugotovili smo namreč, da je pomemben del verskih vojn in nasilja demonizacija in s tem tudi razčlovečenje nasprotnika. V verskih vojnah se vernik ne bori proti človeku, ampak se bori proti posebljenemu zlu. Pojav sicer lahko opazujemo z vidika spremembe civilista v vojaka, saj z razčlovečenjem ali demoniziranjem nasprotnika vojaka lažje pripravimo k ubijanju, ki je v miru nesprejemljiva in prepovedana dejavnost. Potemtakem bi šlo za neke vrste mehanizem, ki preprečuje frustracije, ki bi lahko nastale zaradi pritiska različnih družbenih in moralnih vrednot. Kakorkoli že, versko vojno je težje omejiti, ker se borimo proti sovražniku, ki ne pozna nobenih človeških vrednot in je zloben, ki hoče uničiti nas in naš način življenja. Proti temu se je potrebno boriti na vse možne načine z vsemi možnimi sredstvi, saj je pomembno zgolj to, da je zmaga na strani dobrega in pravičnega.

Vse to ima eno strahotno posledico. Iz naših primerov smo videli, da demonizacija sovražnika lahko povzroči genocid nad premaganim sovražnikom. Tudi zaradi tega so nekatere religije same poskušale v doktrinarnih zapisih omejiti uničevanje in postaviti neka osnovna pravila vojskovanja. Žal v celoti problema niso mogle rešiti.

Iz dela torej vidimo, da so verske vojne zelo zanimiv in kompleksen pojav. Vendar je moje osebno razmišljanje, da bi se kljub temu morali verniki vseh ver posvečati najprej bitkam, ki jih človek vodi v samospoznavanju. Kot je nekoč dejal nek modrec, največji borec ni tisti, ki premaga nešteto nasprotnikov, največji je tisti, ki premaga samega sebe.

9. LITERATURA

9.1. Samostojne publikacije

1. (1955) *The Encyclopedia of Religion and Ethics*. New York: Charles Scribner's Sons.
2. (1974) *Vojna enciklopedija*, 8. knjiga, 2. izdaja. Beograd: Vojnoizdavački zavod.
3. (1977) *Verstva sveta*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
4. (1995) *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1. New York: Simon & Schuster MacMillan.
5. (1997) *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*: slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
6. (1998) *Bhagavad-gita, kakršna je*. The Bhaktivedanta book trust.
7. (2000) *Enciklopedija Slovenije*. Vol. 13. Ljubljana: Mladinska knjiga.
8. (2003) *Encyclopedia of science and religion*. New York: Macmillan Reference USA.
9. (2003): *Koran*. Majaron, Erik (prev.). Tržič: Učila International.
10. Avalos, Hector (2005): *Fighting Words: The Origins of Religious Violence*. New York: Prometheus Books.
11. Avguštin (1984): *Concerning the City of God against the pagans*. London: Penguin Books.
12. Bandura, Albert (1973): *Aggression: A social learning analysis*. London: Prentice-Hall.
13. Bongard-Levin G. M. (1983): *Stara indijska civilizacija: filozofija, nauka, religija*. Beograd: Prosveta.
14. Borgotta, Edgar F. and Montgomery, Rhonda J. V. (ur.) (2000): *Encyclopedia of Sociology*. New York: Macmillan Reference USA.
15. Bowker, John (ur.) (1997): *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford, New York: Oxford University Press.
16. Bstan-Dzin-Rgya-Mtsho, Dalajlama XIV. (1995): *Svoboda v izgnanstvu: Avtobiografija tibetanskega Dalajlame*. Ljubljana: Založba Iskanja.
17. Campbell, Joseph (1986): *The Masks of God: Oriental Mythology*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
18. Clausewitz, Carl von (2004): *O vojni*. Ljubljana: Studia humanitatis.

19. Comte, Fernand (1992): *Sacred Writings of World Religions*. Edinburgh, New York, Toronto: W & R Chambers.
20. Connolly, Peter ur. (1999): *Approaches to the Study of Religion*. London and New York: Cassell.
21. Črnič, Aleš (1999): *Azijske religiozno filozofske ideje v sodobnih zahodnih družbah*. Magistrsko delo. Ljubljana: FDV.
22. Črnič, Aleš (2005): *V imenu Krišne: družboslovna študija gibanja Hare Krišna*. Ljubljana: FDV.
23. Davidson, Lawrence (2003): *Islamic Fundamentalism*. London: Greenwood Press.
24. Davis, M. Joyce (2003): *Martyrs: Innocence, Vengeance and Despair in the Middle East*. New York: Palgrave Macmillan.
25. Deal, William E. in Beal, Timothy K. (2004): *Theory for religious studies*. London and New York: Routledge.
26. Debeljak, Aleš (1995): *Oblike religiozne imaginacije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
27. Debeljak, Aleš (2003): *Suvremeni fundamentalizam in sveti rat*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
28. Doniger, Wendy (ur.) (1999): *Encyclopedia of world religions*. USA: Merriam-Webster, Inc..
29. Esposito, John L. (2002): *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. New York: Oxford University Press.
30. Eliade, Mircea (1996a): *Zgodovina religioznih verovanj in idej 1: Od kamene dobe do elevzinskih misterijev*. Ljubljana: DZS.
31. Eliade, Mircea (1996b): *Zgodovina religioznih verovanj in idej 2: Od Gotame Buddhe do zmagoslavja krščanstva*. Ljubljana: DZS.
32. Eliote, Charles (1962): *Hinduism and Buddhism*. Vol. 1. London: Routledge&Kegan Paul LTD.
33. Eliote, Charles (1962b): *Hinduism and Buddhism*. Vol. 2. London: Routledge&Kegan Paul LTD.
34. Eliote, Charles (1962c): *Hinduism and Buddhism*. Vol. 3. London: Routledge&Kegan Paul LTD.
35. Esposito, John L. (2002): *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford: Oxford University Press.

36. Esposito, John L. (2006): *World Religions Today*. Oxford: Oxford University Press.
37. Etienne, Bruno (2000): *Radikalni islamizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
38. Evans, Mark (2005): *Just war theory*. Edinburgh: Edinburgh: University Press.
39. Flere, Sergej in Kerševan, Marko (1995): *Religija in (sodobna) družba: Uvod v sociologijo religije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
40. Fromm, Erich (1975): *Anatomija ljudske destruktivnosti*. 2. knjiga. Zagreb: Naprijed.
41. Giddens, Anthony (1989/1993): *Sociology*. Cambridge: Polity Press.
42. Gopin, Marc (2002): *Holy war, Holy peace: How Religion Can Bring Peace to the Middle East*. New York: Oxford University Press.
43. Gottschalk, Louis, Loren C. Mac Kinney in H. Pritchard (1972) Temelji sodobnega sveta. *Zgodovina človeštva, razvoj kulture in znanosti*, četrta knjiga/ prvi zvezek. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
44. Gottschalk, Peter (2000): *Beyond Hindu and Muslim: Multiple Identity in Narratives from Village India*. New York: Oxford University Press.
45. Hamilton, Malcom (2001): *The Sociology of Religion: Theoretical and comparative perspectives*. 2. ED. New York: Routledge.
46. Harshananda, Swami (1985): *Hindu Gods and Goddesses*. Chennai: Sri Ramakrishna Math.
47. Heywood, Andrew (1998): *Political Ideologies: An Introduction*. London: Macmillan.
48. Hinnells, John R. ur. (2005): *The Routledge Companion to the Study of Religion*. New York: Routledge.
49. Housley, Norman (2002): *Religious Warfare in Europe, 1400-1536*. Oxford: Oxford University Press.
50. Ions, Veronica (1985): *Indijska mitologija*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
51. Jambrek, Peter (1992): *Uvod v sociologijo*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
52. Jevtić, Miroljub (1989): *Savremeni džihad kao rat*. Beograd: Nova knjiga.
53. Juergensmeyer, Mark (2000): *Terror in the mind of God: the global rise of religious violence*. Berkeley: University of California Press.
54. Južnič, Stane (1987): *Antropologija*. Ljubljana: DZS.
55. Južnič, Stane (1992): *Diplomska naloga: napotki za izdelavo*. Ljubljana: Amalietti.

56. Kaeuper, Richard W. (1999): *Chivalry and Violence in Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press.
57. Keller, Jozef (1978): *Osnivači velikih religija*. Beograd: Radnička štampa.
58. Kerševan, Marko in Nina Svetlič (2003): *Koran. O Koranu, bogu, islamu, ...* Ljubljana: Cankarjeva založba.
59. Kirby, George (2002) *Ju-jitsu: Basic Techniques of the Gentle Art*. Santa Clarita, California: Ohara Publications, Incorporated.
60. Kneževič, Vasja Štukelj (2006): *Upanišade: skrivno učenje*. Ljubljana: Alpha center.
61. Lewis, Bernard (2001): *Die Assassinen*. Frankfurt: Eichborn.
62. Lewis, Bernard (2002): *The Arabs in History*. Oxford: Oxford University Press.
63. Lewis, Bernard (2003): *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. London: Phoenix.
64. Lincoln, Bruce (1991): *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
65. Lorenz, Konrad (2002): *On Aggression*. London, New York: Routledge.
66. Maier, Christoph T. (2000): *Crusade propaganda and ideology*. Cambridge: Cambridge University Press.
67. Marković, Vito ur. (1985): *Tako je govorio Buda*. Beograd: Grafos.
68. Mastnak, Tomaž (1996): *Kristjanstvo in muslimani*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
69. Morgan, Peggy and Lawton, Clive (1996): *Ethical issues in six religious traditions*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
70. Morris, Brian (1987): *Anthropological studies of religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
71. Nitobe, Inazio (1984) *Bušido, Kodeks samuraja*. Beograd: Borislav Stanić.
72. Otto, Rudolf (1993): *Sveto: O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Nova Revija.
73. Oyama, Masutatsu (1965) *Karate*. Tokyo, Rutland, New York: Japan Publications Trading Company.
74. Pareti, Luigi (1970): *Zgodovina človeštva, razvoj kulture in znanosti*. Stari svet: 1200 pred n. št. do 500 po n. št., 2. knjiga. Od okoli 1200 do 500 pr. n. št., Prvi zvezek. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

75. Petrović, Petar in Miroslav Petrović (ur.) (1991): *Vojni leksikon*. Ljubljana: VIZ Vuk Karadžić, Mladinska knjiga.
76. Pohly, Michael in Khalid Duran (2001): *Osama bin Laden in mednarodni terorizem*. Tržič: Učila International.
77. Ravitzky, Aviezer (1996): *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
78. Robinson, Maxime (2005): *Mohamed*. Ljubljana: Družina.
79. Said, Edward W. (1996): *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: ISH.
80. Sanderson, Stephen K. (1995): *Macrosociology: An Introduction to Human Societies*. New York: HarperCollins College Publishers.
81. Shanks, Hershel (1998): *Skrivnost in pomen kumranskih rokopisov*. Tržič: Učila International.
82. Shaw, Miranda (2006): *Buddhist Goddesses of India*. Princeton, Oxford: Oxford University Press.
83. Smith, Huston (1996): *Svetovne religije*. Maribor: Obzorja.
84. Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
85. Storry, Richard (1978) *The Way of the Samurai*. London: Orbis Publishing Limited.
86. Suzuki, D.T. (1956): *Zen Buddhism: Selected Writing of D.T. Suzuki*. New York: Doubleday Anchor Books.
87. Suzuki, D.T. (2002): *Mysticism: Christian and Buddhist*. London: Routledge Classics.
88. Šri Aurobindo (1990): *Integralna joga: Psihologija duhovne rasti k polnosti bitja*. Ljubljana: Slovenska matica Ljubljana.
89. Tariq, Ali (2002): *Spopad fundamentalizmov: Križarstvo, džihad in modernost*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
90. Temes, Peter S. (2003): *The just war: an American reflection on the morality of war in our time*. Chicago: Ivan R. Dee.
91. Tokarev, S. A. (1974): *Vera v zgodovini narodov sveta*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
92. Turnbull, Stephen (2002) *Samurai Invasion: Japan's Korean War 1592-89*. London: Cassell & Co.

93. Ule, Mirjana Nastran (1997): *Temelji socialne psihologije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
94. Vasiljev, L.S. (1987): *Istorija religija Istoka*. Beograd: Novo Delo.
95. Vasquez, John A. (1993): *The War Puzzle*. Cambridge: Cambridge University Press.
96. Veerraju, Gummadi (1999): *Gandhian Philosophy: Its Relevance Today*. New Delhi: Decent Books.
97. Yamamoto, Tsunetomo (2002) *Bushido: The Way of the Samurai*. New York: Square One Publishers.
98. Walzer, Michael (1977/1992): *Just and unjust wars: a moral argument with historical illustrations*. New York: Basic Books.
99. Weiner, Irving B. (ur.) (2003): *Handbook of Psychology*. Vol. 5. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc..
100. Zaehner, R. C. (1985): *Hinduism*. Oxford, New York: Oxford University Press.

9.2. Zborniki in članki

101. Babar, Aneela Z. (2000): *Text of War: The Religio-military Nexus and Construction of Gender Identity in Pakistan and India*. Gender, Technology and Development, vol. 4, pp. 441-464.
102. Banks, Robert (1987): *Zaveza*. V *Velika verstva sveta*. Koper: Ognjišče.
103. von Bruck, Michael (2004): *War and Peace in Hinduism*. V Perry Schmidt-Leukel (ur.): *War and Peace in World Religions: The Gerald Weisfeld Lectures 2003*. London: SCM Press.
104. Cohn-Sherbok, Dan (2004): *War and Peace in Judaism*. V Perry Schmidt-Leukel (ur.): *War and Peace in World Religions: The Gerald Weisfeld Lectures 2003*. London: SCM Press.
105. Cowling, Geoffrey (1987): *Zgodovina naroda*. V *Velika verstva sveta*. Koper: Ognjišče.
106. Crone, Patricia (1999): *The Early Islamic World*. V Kurt Raaflaub & Nathan Rosenstein (ur.): *War and Society in the Ancient and Medieval Worlds: Asia, The Mediterranean, Europe and Mesoamerica*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

107. Črnič, Aleš (2001): *Teorija in praksa definiranja religije*. Teorija in praksa. Let. 38, št. 6, str. 1004-1016.
108. Debeljak, Aleš (1994): *Islamska »sveta vojna« med duhom in telesom*. V Andrej Lukšič (ur.): *Sveta vojna*. Časopis za kritiko znanosti. Št. 170/171, str. 11-25.
109. Drummond, Richard H. (1987): *Gautama Buda in njegov čas*. V *Velika verstva sveta*. Koper: Ognjišče.
110. Drummond, Richard H. (1987): *Budov nauk*. V *Velika verstva sveta*. Koper: Ognjišče.
111. Farris, W. Wayne (1999): *Japan to 1300*. V Kurt Raaflaub & Nathan Rosenstein (ur.): *War and Society in the Ancient and Medieval Worlds: Asia, The Mediterranean, Europe and Mesoamerica*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
112. France, Richard (1987): *Jezus*. V *Velika verstva sveta*. Koper: Ognjišče.
113. Glassman, Hank (2004): *Sexuality*. V Robert E. Buswell (ur.): *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA.
114. Haltebeitel, Alf (2005): *Upanisads*. V Jones Lindsay (ur.): *Encyclopedia of Religion*. 2nd ED. New York: Macmillan Reference USA.
115. Hammer, Raymond (1987): *Večni nauk: hinduizam*. V *Religije svijeta*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, Grafički zavod Hrvatske.
116. Harley, C. David (1987): *Izvoljeno ljudstvo: judovstvo*. V *Velika verstva sveta*. Koper: Ognjišče.
117. Hazlett, Ian (2004): *War and Peace in Christianity*. V Perry Schmidt-Leukel (ur.): *War and Peace in World Religions: The Gerald Weisfeld Lectures 2003*. London: SCM Press.
118. Ibn Ally, Mashuq (1996): *Islam*. V Morgan, Peggy and Lawton, Clive (ur.) (1996): *Ethical issues in six religious traditions*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
119. Introvigne, Massimo (2002) *There Is No Place For As To Go But Up: New Religious Movements and Violence*. Social Compass. Vol. 49, No. 2, pp 213-224.
120. Kerr, David (1987): *Islamsko čaščenje*. V *Velika verstva sveta*. Koper: Ognjišče.
121. Kinnvall, Catarina (2002): *Nationalism, religion and the search for chosen traumas: Comparing Sikh and Hindu identity constructions*. Ethnicities. Vol. 2, No. 1, pp 79–106.

122. Klass, Morton (1995): *Varna and Jati*. V Mircea Eliade (ur.): *The Encyclopedia of Religion*. New York: Simon & Schuster MacMillan.
123. Lawton, Clive (1996): *Judaism*. V Morgan, Peggy and Lawton, Clive (ur.) (1996): *Ethical issues in six religious traditions*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
124. Mahony, William K. (2005): *Hinduism*. V Jones Lindsay (ur.): *Encyclopedia of Religion*. 2nd ED. New York: Macmillan Reference USA.
125. Mastnak, Tomaž (1994): »*instituit nostro tempore praelia sancta Deus*«. V Andrej Lukšič (ur.): *Sveta vojna*. Časopis za kritiko znanosti. Št. 170/171, str. 27-43.
126. Menski, Werner (1996): *Hinduism*. V Morgan, Peggy and Lawton, Clive (ur.) (1996): *Ethical issues in six religious traditions*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
127. Metz, Wulf (1987): *Razsvetljeni: budizem*. V *Velika verstva sveta*. Koper: Ognjišče.
128. Peters, Rudolph (2005): *Jihad*. V Jones Lindsay (ur.): *Encyclopedia of Religion*. 2nd ED. New York: Macmillan Reference USA.
129. Ridgeon, Lloyd (2004): *War and Peace in Islam*. V Perry Schmidt-Leukel (ur.): *War and Peace in World Religions: The Gerald Weisfeld Lectures 2003*. London: SCM Press.
130. Schmidt-Leukel, Perry (2004): *War and Peace in Buddhism*. V Perry Schmidt-Leukel (ur.): *War and Peace in World Religions: The Gerald Weisfeld Lectures 2003*. London: SCM Press.
131. Shannon, Trevor (1996): *Christianity*. V Morgan, Peggy and Lawton, Clive (ur.) (1996): *Ethical issues in six religious traditions*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
132. Sharpe, Tanya T. (2000): *The Identity Christian Movement: Ideology of Domestic Terrorism*. Journal of Black Studies. Vol. 30, No. 4, March 2000, pp 604-623.
133. Watt, William Montgomery (1987): *Prerokova pot*. V *Velika verstva sveta*. Koper: Ognjišče.
134. Wilson, J. Christy (1987): *Koran*. V *Velika verstva sveta*. Koper: Ognjišče.
135. Zimmermann (2004): *War*. V Boswell, Robert E. (ur.): *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA.

9.3. Internetni viri

136. Hall, John R. (2001): *Religion and Violence: Social Processes in Comparative Perspective*. Dostopno na: <http://chsc.ucdavis.edu/JHallReligion+Violence11-01.pdf> (27. oktober 2006).
137. Rigveda 8, 1. Dostopno na <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv08001.htm> (20. maj 2007).
138. Rigveda 1, 7. Dostopno na <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01007.htm> (20. maj 2007).
139. Rigveda 1, 32. Dostopno na <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01032.htm> (20. maj 2007).
140. Rigveda 6, 75. Dostopno na <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv06075.htm> (22. maj 2007).
141. Rigveda 1, 8. Dostopno na <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01008.htm> (22. maj 2007).
142. Rigveda 1, 101. Dostopno na <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01101.htm> (22. maj 2007).
143. Khandogya Upanišad 1, 2. Dostopno na <http://www.sacred-texts.com/hin/sbe01/sbe01023.htm> (23. maj 2007).
144. Manujev zakonik. Dostopno na <http://www.sacred-texts.com/hin/manu/manu07.htm> (6. junij 2007).
145. Buddha, The Word. Dostopno na <http://www.sacred-texts.com/bud/buddha2.htm> (13. avgust 2007).
146. Dhammapada 223. Dostopno na <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe10/sbe1019.htm> (13. avgust 2007).
147. Dhammapada 5. Dostopno na <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe10/sbe1003.htm> (14. avgust 2007).
148. Dhammapada 131. Dostopno na <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe10/sbe1012.htm> (14. avgust 2007).
149. Dhammapada 137-140. Dostopno na <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe10/sbe1012.htm> (16. avgust 2007).
150. Remarks by the President Upon Arrival, z dne 16.9.2001. Dostopno na: <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/print/20010916-2.html> (23. september 2007).

9.4. Avdio-video viri

151. Razkrita Biblija: Eksodus. Dokumentarna oddaja predvajana na kanalu National Geographic, dne 29.6.2007, ob 10.00.
152. Skrivna Biblija: Jezusovi tekmeči. Dokumentarna oddaja predvajana na kanalu National Geographic, dne 17.9.2007 ob 16.00.
153. Skrivna Biblija: Apokalipsa. Dokumentarna oddaja predvajana na kanalu National Geographic v ponedeljek 18.9.2007 od 00.00.
154. Templarji: Božji bojovníki. Dokumentarna oddaja predvajana na kanalu National Geographic v ponedeljek 17.9.2007 ob 14.00.