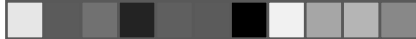


KAZALO

Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin UVODNI RAZMISLEK	5
Jan Assmann MONOTEIZEM IN JEZIK NASILJA	11
Irena Avsenik Nabergoj NASILJE LJUDI V SVETEM PISMU IN V DELIH IVANA CANKARJA	31
Janko Bohak RELIGIJA IN NASILJE - PSIHOANALITSKI PRISTOP	51
Aleš Črnič SODOBNE RELIGIJSKE APOKALIPSE - NOVA RELIGIJSKA GIBANJA IN NASILJE	63
Osman Đogić ISLAM IN NASILJE	81
Ana Frank BRATI RELIGIJO KOT POLITIČNI TEKST - MUČENIŠTVO IN SAMOMOR V ISLAMU	91
Tine Hribar SAKRALNO NASILJE PO ASSMANNU IN PO GIRARDU	107
Tine Hribar ASSMANNOVA INTERPRETACIJA MONOTEIZMA IN SLOVENSKI KATOLICIZEM	161
Janez Juhant VERA IN NENASILJE	181

Gorazd Kocijančič O ROJSTVU ETHOSA.....	195
Peter Kovačič Peršin IZKUSTVO RELIGIOZNEGA IN NASILJE	215
Jože Krašovec VOJNA, MIR IN ZGODOVINSKI SPOMIN V SVETEM PISMU	227
Christian Moe KDO SE BOJI MONOTEISTOV?.....	241
Vinko Ošlak BOG IN NASILJE	259
Pavle Rak CERKEV IN NASILJE: TRI TEORIJE IN MALO PRAKSE	275
Iztok Simoniti O NARAVI MONOTEIZMOV IN MONIZMOV	289
Marjan Smrke RELIGIJA IN NASILJE V LUČI TEORIJE DRUŽBENE MIMIKRIJE - PRIMER VOJN IN SPOPADOV NA OZEMLJU NEKDANJE JUGOSLAVIJE	331
Ivan Janez Štuhec VLOGA RELIGIJ V SODOBNEM SVETU KONFLIKTOV.....	347
Cvetka Hedžet Tóth IDEJA MESIJANSTVA – IDEJA ENEGA ČLOVEŠTVA	359
Andrej Ule ALI JE MONOTEIZEM RES ZAVEZAN EKSKLUZIVIZMU?.....	387
BELEŽKA O AVTORJIH	395



UVODNI RAZMISLEK



Dialog

Človek vseh časov kaže izjemno nadarjenost za nasilje, ki ga utemeljuje tudi z religijo. Mnogo je torej razlogov, da v zborniku o vprašanih religije in nasilja razmišljajo avtorji različnih poklicev, prepričanj, generacij, spola in osebnih izkušenj. V raznolikosti avtorjev je potrebno videti nujo pa tudi določen optimizem, saj iz različnih, praviloma nasprotujočih si mnenj raste novo razumevanje in z njim upanje, da je človek sposoben probleme, ki jih ustvarja, tudi reševati, vendar ne z logiko, ki konflikte ustvarja. Razmišljanje in delovanje proti nasilju je vedno dejanje humanizma.

Vprašanje religije in nasilja postaja v zahodni družbi vse bolj pereče, povezano je z geografsko vse širšim konfliktom med tremi velikimi monoteističnimi religijami. Uveljavljanje religije spremlja nasilje, prepričanje o ogroženosti, potreba po stopnjevanju sovraštva in vedno večjem številu sovražnikov meni Jan Assmann. Hitrejša je globalizacija, ostrejšje so razlike in višji zidovi med kulturami in civilizacijami. Zato postaja dialog različnih, naj bo na lokalni ali globalni ravni, dialog znotraj kultur in med civilizacijami danes magična beseda upanja. Če nam tudi z dialogom ne uspe rešiti konfliktov, potem ostane samo ponavljanje zgodovine; a zaradi človeške inventivnosti dejansko stopnjevanje vseh vrst nasilja, ki se bo kot doslej utemeljevalo tudi z religioznimi razlogi. Dialog je torej življenjska nuja sodobnega sveta.

A težko ga je vzpostaviti. Zato se najčese srečujemo z očitkom: Nisi človek dialoga. Ta sodba ima več pomenov: kaže, da ne gre za iskreno željo zvedeti mnenje drugega; prav tako je tudi opozorilo, da ne želim izvedeti tujega mnenja o sebi, in končno je tudi neizgovorjen napotek, naj svoje mnenje, ki je drugačno od željenega, sploh ne povem, ampak naj iščem kompromis. Prav zato, ker dialog ni iskanje kompromisov, ampak soočenje pogledov, tudi polemično, ki problematizirajo najbolj ustaljena in priljubljena prepričanja, je samozdravilen, saj o sebi izvemo neprijetne stvari. Ko sebe vidim in razumem z očmi drugega, ugledam tisti del sebe, ki ga sam ne morem videti. Dokler sebe ne vidim z očmi drugega, dialoga ni. Dialog o občutljivih stvareh je torej težak. Zato ga je Platon primerjal s ptico, ki hoče vzleteti, pa ne more zaradi svinca na nožici.

Dialog že sam po sebi priznava in vzpostavlja pluralizem kot normalno družbeno stanje. „Pre-rekanje“ med različnimi je najbolj naravno stanje v zadevah duha in življenja. Ne gre samo za to, da teisti, ateisti in agnostiki gledamo na isti svet z različnimi očali in ga zato drugače vidimo, ampak gre za to, da vidimo različne svetove.

Dialog med različnimi ni samo izraz potrebe, da izvemo mnenja in hotenja drugih, ampak da si okrepimo prepričanje, da nihče med nami ne vidi dlje od drugega in da samo številni pogledi jasnijsko skupno sliko in ostrijo odgovornost posameznika za njegove nazore in delovanje. Danes nismo več slabo oboroženi z razumevanjem tega, kaj iz česa nastane, niti se ne pustimo ujeti v past trditvi, da pesnik vidi dlje od filozofa, teolog od znanstvenika in umetnik od mitologa; če kam vidimo, vidimo zato, ker stojimo na ramah drugih, pa tudi zato, ker nas iskreno zanima, kaj vidijo drugi. Praviloma so trditve, da kdo vidi dlje od drugega, manj stvar epistemološkega napuha ali nenamerne zmote, ampak bolj želja po gospodovanju nad drugim. Tisti, ki trde, da vidijo več in dlje od drugih, imajo pač slabe namene.

Svoboda

V zahodni družbi svobode nekako uspeva politiki, da zagotavlja strpno življenje različnim; a danes je nujno, da v tem uspemo kot človeštvo.

Za vse nas je pomembno spoznanje, da vero(izpoved) lahko prepovemo ali zapovemo samo z nasiljem. To spoznanje namreč izpostavlja svobodo kot nujno stanje, v katerem je mogoče sobivanje in sodelovanje različnih. Svoboda je tudi edino stanje, v katerem lahko ugotovimo resnično potrebo človeka po religiji, ki je človeku tako potrebna kot umetnost, filozofija, mitologija ali znanost, toliko potrebna kot čista voda, zdravo okolje in prijateljstvo. To dejstvo nalaga vsem, najbolj pa vernim predvsem odgovornost, in nikakor ne samo pravic.

Vrednostno središče zahodne civilizacije je svoboda; po njej se bistveno razlikuje od drugih. Svoboda je najbolj željeno in najtežje dosegljivo stanje. Vsaka svoboščina je bila priborjena s hektolitri krvi. Zahodna svoboda temelji na demokraciji (enakopravnosti ljudi), republiki (vse politično je javno), libertarnosti (neodtujljivosti temeljnih človekovih pravic) in vse bolj tudi na odgovornosti za živo in neživo naravo. Zahodna družba z napori nekako uveljavlja znotraj svojega prostora tako svobodo, po kateri sam nisem svoboden, če ni svoboden tudi drugi. To pomeni, da moramo svobodo zagotavljati tudi imigrantom, ki prinašajo s seboj tuje kulture in bogove. Hkrati pa mora zahodna družba od tujcev zahtevati lojalnost svobodi, kakor je zapisana v nacionalnih ustavah držav EU in t.i. lizbonski pogodbi, ki je predhodnica evropske ustave. Ti dokumenti določajo vsebino zahodne svobode in s tem tudi meje njene tolerance.

Na ta vprašanja mora zahodna civilizacija vztrajno iskati odgovore ne samo zaradi sožitja v lastni hiši ampak zato, ker je naša odgovornost za reševanje vedno težjih svetovnih problemov objektivno večja od odgovornosti drugih civilizacij. Za zahodno družbo velja etični imperativ globalne solidarnosti, ki pravi, da ima tisti, ki zmore več, tudi večje obveznosti.

Sekularnost

Zahodna svoboda je zaradi vse hitrejših sprememb, ki so posledica človeškega delovanja in ustvarjalnosti, vedno bolj zapletena in zato ne dopušča nikakršnega moralnega relativizma, ne glede pravic človeka ne glede varstva okolja. Sekularnost v tem kontekstu razumemo predvsem kot nujnost, da v vsakdanjem življenju lahko ljudje različnih nazorov delujemo v duhu svobode strpno in usklajeno. Zato odklanjamo prevlado enega nazora nad drugim, pač pa se zavzemamo za sodelovanje vseh. Tako je zgodovinski razvoj zahodne civilizacije zahteval tudi ločitev verskih skupnosti (Cerkve) od države in vere od politike. Izkušnje so nas naučile, da vodi prepletanje njunih pristojnosti in delovanja v konflikt, ki škoduje tako državi kot tudi religiji. Zato je sekularnost predpogoj idejnega in vsakršnega pluralizma. Samo tako je možno nenasilno soočanje, tekmovanje, sobivanje in sodelovanje vseh v javnem prostoru republike.

Sekularnost torej predpostavlja, da je država uradno nevtralna, kar pomeni, da se ne opredeljuje do nazorskih ali verovanjskih (teoloških ali doktrinarnih) zadev. Sekularna država niti ne podpira niti ne nasprotuje katerikoli religiji, verski praksi, nazoru ali ideologiji, dokler te ne ogrožajo svobode drugih. Prav to svobodo, namreč enakopravnost vseh, pa mora država zahodne civilizacije ljubosumno čuvati, saj samo to zagotavlja sožitje različnih. Sekularna država je nevtralna tudi do nezahodnih kultur in civilizacij, njihovih religij ali ideologij, toda v skladu s svojimi vrednotami. Da bi jih obranila, mora tudi do tujih religij zavzeti enaka stališča kot do svojih, postaviti jim mora mejo delovanja v zahodni družbi. Samo tako lahko zagotovi enakopravnost in sožitje vseh.

V sekularni državi ne prevladuje nobeno versko ali ideološko prepričanje, ne prevladuje niti teizem, ateizem ali agnosticizem. Sekularna država se zato zavzema za zasebnost in javnost vere, vendar proti poseganju religije na nereligiozno področje, proti religioznemu integrizmu. V zahodni sekularni in vedno bolj raznoliki družbi lahko vsak veruje v svojega boga in ga zasebno in javno časti, vendar nobeno od verstev ne določa javnega prostora. Tudi kadar verske ustanove delujejo javno s svojo karitativnostjo, z javnim manifestiranjem verovanja in podobno, ostaja to področje ločeno od države in njenih institucij. Javno lahko verske skupnosti delujejo prav zato, ker imajo pri oblikovanju javnega prostora enakopravno vlogo različna civilna združenja in zasebna prepričanja, tudi religijska, pravi nemški intelektualec Jan Phillip Reemtsma, ki nevidnost (zasebnost) vere šteje za civilizacijski korak naprej. Sekularna država torej ni antiteistična, ni proti religijam, temveč se zavzema za versko, nazorsko in politično svobodo. Za sekularno družbo so torej vse vere (in ideologije), za katere se svobodno odločimo, enako pomembne. In šele v svobodi se pokaže resnična potreba po religioznosti, pa tudi po ne religioznosti.

Vrednost javnega prostora (republike) je zelo pomembna zato, ker izpostavlja

nujnost recipročnega spoštovanja med različnimi. Recipročnost pomeni, da spoštujem tvoje prepričanje, če tudi ti moje. Ne morem zahtevati, da nekaj spoštuješ samo zato, ker je to zame sveto, pa naj gre za Boga ali človeško dostojanstvo, če tudi sam ne spoštujem tvojega prepričanja. In tudi ti ne moreš pričakovati, da bom spoštoval tvoje svobodno prepričanje, če ti ne spoštuješ mojega. Svoboda je pač naporna in deluje samo, če smo si sposobni natakniti uzde mesebojnega spoštovanja.

Sekularna država torej spodbuja razvoj vere tako kot spodbuja razvoj vseh drugih oblik duha; vendar je netolerantna do vseh fundamentalizmov in integrizmov, ki vedno zatirajo verovanje in prepričanje drugačnih. Svoboda je torej velika iznajdba, saj samo v svobodni družbi lahko prostovoljno verujemo in pripadamo, v nesvobodni pa moramo pripadati, četudi ne verujemo. Namen sekularne družbe torej ni vzpostaviti prostor brez religij in ideologij, ampak je namen ostvariti pluralni javni prostor, v katerem je mesta za vse, ki želijo v strpnosti oblikovati skupni prostor življenja. Sekularna družba stoji in pade s toleranco.

Sekularna toleranca je proti diskriminaciji drugačnih, vendar mora biti netolerantna do netolerance in zato jo mora garantirati republikanska država, ki razpolaga z aparatom prisil. V tem smislu je legitimno uporabiti državno silo zoper nasilje, ki ogroža svobodo različnih. Vendar pa tolerance nikoli ne moremo uporabiti kot argument za nasilje. Konkretno to pomeni, da na primer pripadniki tujih kultur in civilizacij ne morejo uveljavljati v zahodni družbi svojih običajev, ki niso v skladu s temeljnimi vrednotami enakopravnosti, (na primer mnogoženstva, neenakosti moških in žensk, obrezovanja ipd.) in se pri tem sklicevati na dolžnost zahodne družbe, da v imenu svobode tolerira običaje, ki predstavljajo za zahodno civilizacijo kratenje temeljnih človekovih pravic. To pomeni, da morajo države zahodne demokracije vztrajati na načelu sekularnosti, po katerem so nelegitimne vse interpretacije svetih spisov, ki v imenu vere kršijo temeljne človekove pravice ali pa spodbujajo nasilje nad pripadniki drugih veroizpovedi.

V tem kontekstu se razkrije civilizacijska vrednota sekularnosti kot eden nepogrešljivih temeljev zahodne družbe.

Pripis

Opisana načela so vodila oba urednika pri zamisli za pričujoči zbornik *Religija in nasilje* in pri izboru njegovih avtorjev.

dr. Iztok Simoniti

Peter Kovačič Peršin



MONOTEIZEM IN JEZIK NASILJA

Jan Assmann



Natura non facit saltus – narava ne dela skokov. Ta *credo* Charlesa Darwina pripisujejo Leibnizu; izvor misli sega nazaj k Aristotelu, Maimonides, veliki judovski filozof 12. stoletja, pa jo je razvil prav v zvezi z monoteizmom in razodetjem.¹ Če hočemo spoznati, kako deluje Bog, tako piše, si moramo ogledati, kako deluje v naravi. Tu vse izhaja eno iz drugega, v drsečih prehodih. Od ene do druge skrajnosti pridemo samo prek številnih, finih prehodov in obsežnih stranpoti. Po Maimonidesu si moramo podobno predstavljati tudi razodetje: kot proces drsečih sprememb in naravne rasti. Evolucija, ne pa revolucija, je princip narave in s tem tudi princip božjega delovanja.

Kultura pa sledi drugim zakonom, kakor nam je razkrila Aleida Assmann v svoji knjigi *Čas in tradicija*.² Tu velja: *cultura facit saltus*. Lahko da so drseči prehodi neopazno pripravili velike kulturne preobrate in spremembe. A dojemamo, predstavljamo, ohranjamo si jih v kulturnem spominu kot skoke. Tudi monoteizem se je morda na ta način v resnici postopoma razvil iz politeizma. Biblija pa ga predstavlja kot skok in takšen revolucionarni prelom, da si radikalnejšega sploh ne moremo zamisliti. Štiristotridesetletno bivanje Izraelcev v Egiptu briše sleherno kontinuiteto s predhodno dobo očetov, izselitev iz Egipta predstavlja prelom z vsemi egipčanskimi tradicijami, ki so jih Izraelci privzeli v vmesnem času. Razodetje postave na Sinaju pomeni popolnoma nov začetek, nasprotje slehernega postopnega razvoja, čudovit in v vsakem pogledu izreden božji poseg v zgodovino, ki prečka počasno minevanje časa in naravni razvoj. In s tem, ko ju prereže, ustvarja nova obdobja. Tako funkcionira kultura, ko gre za njeno lastno dojetanje, predstavljanje in predvsem spominjanje. *Cultura facit saltus*.

V tej narativni samopredstavitvi tiči morda tudi ključ problema, ki se mu v tem spisu posvečamo: to je monoteizem in jezik nasilja. Čemu opisujejo biblijska besedila ustanovitev in uveljavitev monoteistične religije v tako nasilnih podobah? Mar ni nekaj nasilnega v monoteistični ideji o izključnem čaščenju enega edinega Boga namesto celega sveta bogov oziroma o razlikovanju med pravo in nepravo religijo, med pravim Bogom in nepravimi bogovi? Aktualnost teh vprašanj leži na dlani, saj nas preteklost ne vznemirja sama po sebi, temveč šele v obliki našega spomina nanjo, ki tudi usmerja naše ravnanje. Vrnitev religije, ki jo že nekaj desetletij doživljamo, se nam kaže v strah vzbujajoči povezanosti z nasiljem, s

1 Moreh Nebuhim III, pog. 32.

2 Aleida Assmann, *Čas in tradicija*, kulturne strategije dob, Köln - Weimar-Dunaj 1999, 47- 53

prepričanjem o ogroženosti, s sovraštvom, s strahom in ustvarjanjem predstav o sovražnikih. Glede na to se ne moremo izogniti vprašanju o možni zvezi med monoteizmom in nasiljem.

Prav dobro pa se zavedam, da se s to temo podajam na minsko polje. Od dobe razsvetljenstva naprej, najmanj zadnjih tristo let, letijo na Biblijo, predvsem na Staro zavezo, očitki, da uporablja jezik nasilja. Številne argumente, ki so jih navajale filozofske, religiozne kritike, so kasneje podedovali antisemiti 19. in 20. stoletja in jih sprevrgli v protijudovske klišeje, kakor na primer v nesrečno, bedasto govorjenje o "Bogu maščevanja Stare zaveze", tako da danes ne moreš navajati posameznih delov biblije, ne da bi bil takoj napačno razumljen. Nič mi ni bolj tuje od tega, kot da bi hotel ponovno pogrevati to postano in neplodno polemiko. Na drugi strani pa ni mogoče rešiti problema, ki ga ti odlomki predstavljajo, s tem, da jih tabuiziramo. Jezik nasilja v svetih pismih judov, kristjanov, muslimanov in številnih drugih religij, ki izhajajo iz ekskluzivnega pojmovanja Resnice, je pojav, ki kliče onstran vseh kritik in polemik predvsem po razumevanju, in to tem bolj v današnjem svetu, ki se ga – kakor že rečeno – polasča nasilje, ki se sklicuje na Boga in sveta pisma, in to v takem obsegu, kakršnega ni nihče predvidel. Ob aktualnih svetovnih razmerah si ne moremo privoščiti, da bi zapirali oči pred vprašanjem, ali morda ne obstaja zveza med monoteističnim, ekskluzivnim pojmovanjem Resnice in jezikom nasilja, niti pred tem, kako bi kazalo to zvezo analizirati – da ne rečemo zdraviti. Dejansko je že Sigmund Freud v določenem smislu v svoji zadnji knjigi položil monoteizem na kavč in se ga lotil z analitičnim, arheološkim, spominskim delom.³

Na to bi se navezal in se z vso dolžno skrbnostjo in občutljivostjo lotil biblijskega jezika nasilja, in sicer z refleksijo, ki ni teološka, temveč kulturno-znanstvena, zgodovinska. Pri tem se navezujem na nekaj, kar imenujem "kulturna semantika" – pojem, ki sem ga uvedel za potrebe svoje knjige *Egipt – zgodovina smisla*.⁴ Z njim razumem velike pripovedi in vodilna razlikovanja, ki družbi pomagajo, da se orientira v svetu in času, in ki se izražajo v njenih izvornih mitih, simbolih, slikah in literarnih besedilih. Kulturne semantike se spreminjajo in prekrivajo; ne smemo si jih predstavljati kot monolitno, vodotesno ohišje. Kljub temu usmerjajo ravnanje in doživljanje, razmišljanje, spominjanje in načrtovanje tistih, ki živijo v njihovih horizontih, odločilno in pogosto nezavedno. Tudi monoteizem predstavlja tako kulturno semantiko, semantično paradigmo, ki se artikulira v velikih pripovedih in vodilnih razlikovanjih.

Sprašujem torej, kakšno funkcijo izpolnjuje tema nasilja v besedilih, v katerih biblijski monoteizem pripoveduje o svojem nastanku ter svoji uveljavitvi in nas

3 Sigmund Freud, *Mojzes kot moški in monoteistična religija*, Zbrana dela XVI, uredila Anna Freud (1939; Frankfurt, Fischer 1968) = knjižna zbirka Suhrkamp 132 (Frankfurt 1964, v nadaljevanju skrajšano kot *Mojzes kot moški*) = kulturno teoretični spisi; Frankfurt 1974.

4 Jan Assmann, *Egipt - zgodba o smislu*, München 1996