

SVETOVNE RELIGIJE/CIVILIZACIJE O ČLOVEKOVIH PRAVICAH, VOJNI IN MIRU¹⁴

V pričujoči prikaz odnosa svetovnih religij oz. civilizacij do človekovih pravic ter do vojne in miru vključujemo naslednje entitete: judaizem, katolicizem, protestantizem, budizem, hinduizem in muslimanstvo. Oglejmo si najprej njihov odnos do človekovih pravic.

123

1. ČLOVEKOVE PRAVICE

a) Judaizem

Pojma človekovih pravic ali temeljnih pravic ne najdemo niti v svetem pismu niti v *talmudu*. Neznana je tudi beseda »pravo« v njenem modernem pomenu kot pravo, ki velja za vsakogar in neodvisno od enostranskega priznanja; v tem smislu je bržkone prvič mišljena pri Maimonidu. Poleg tega je vprašanje, ali lahko »naravno pravo« z judovskega vidika sploh obstaja, saj je judovsko pravo

¹⁴ Pričujoči prikaz odnosa svetovnih religij do človekovih pravic ter do vojne in miru je sestavljen na podlagi zbornika *Ethik der Weltreligionen* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005), ki sta ga uredila Michael Kroecker in Udo Tworůska; ustrezne odlomke je poslovenil Alfred Leskovec.

religiozno pravo – četudi zaobsega vsa področja življenja –, da torej kot nekakšen aksiom postavlja za svoj temelj božje poreklo. To seveda ne izključuje tega, da tora, ki je bila izročena Mojzesu, ne bi bila nekakšen »normativni okvir« za človekovo življenje na Zemlji! Ideali, vrednote in vedenjski načini, ki jih vsebuje ta normativni okvir, omogočajo dedukcijo človekovih pravic na način njihove negacije, kar pomeni, da postane s formuliranjem prepovedi vidno to, kar je zaželeno.

Za vsa človekova dejanja načelno velja svetopisemska zapoved »Delaj, kar je prav in dobro v Gospodovih očeh« (5 Mz 6,18), ki ji sledijo rabini (Baba Mezia 16b; 108a). Ker je pravičnost božji atribut, izhaja iz tega poziv »Za pravico se poganjaj«, pri čemer je pravičnost po rabinski predstavi včasih povezana tudi z odpovedjo lastnim pravicam in lahko tudi presega zakonito mero. Posebnost judovskega prava je tudi sprejemanje temeljne pravice za nejudje na podlagi dejstva, da je bog stvarnik vseh ljudi, torej tako imenovane zapovedi Noetovih sinov.

124

Splošna pravica do življenja izhaja iz prve prepovedi *tore*, torej iz prepovedi preliivanja krvi: »Če kdo prelije človeško kri, bo človek pretil njegovo kri. Zakaj po svoji podobi je Bog naredil človeka.« (1 Mz 9,6) Kot meni rabi Akiva, morilec s svojim dejanjem stori zlo Božji podobi! *Talmudski* modreci grede celo tako daleč, da morilce, ki bi se kaznovali z iztrebljenjem iz svojega ljudstva (prim. 1 Mz 17,14), iz razlogov, povezanih z reševanjem življenja, obsodijo na 39 udarcev s šibo. Menili so namreč, da je bolje, če morilca kaznujejo ljudje, kot pa da bi Bog iztrebil njegovo dušo. Kajti kar zadeva Božje zakone in postave, velja načelo *wa-chai ba-häm*, torej načelo, da mora človek po človeku živeti, ne pa umreti od njegove roke. Toda tam, kjer hoče preganjalec nekoga ubiti, ne smemo streči »svojemu bližnjemu po življenju« (3 Mz 19,16). Prepoved preliivanja krvi sicer sovпада tudi s 4. prepovedjo iz zapovedi Noetovih sinov.

Deklaracija Združenih narodov o človekovih pravicah iz leta 1948 se začenja z ugotovitvijo, da se vsi ljudje rodijo svobodni, da imajo enako dostojanstvo in enake pravice ter da morajo drug z drugim ravnati kakor bratje. Če se človeštvo v svetem pismu začenja z Adamom, je vsak človek enak temu Adamu, ki je Božja podoba. *Mišna* v sanhedrinu 37a pojasnjuje, da je bil Adam ustvarjen zgolj zato, da bi učil, da tisti, ki ubije človeka, s tem tako rekoč uničuje ves

svet. In tudi zaradi miru, da ne bi nihče svojega očeta povzdigoval kot večjega! V vprašanje, v kolikšni meri gre uporabljati zapoved ljubezni do bližnjega – »ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe« (3 Mz 19,18) –, Schim'on ben Azzai (2. st.) vključuje vse ljudi, ki so ustvarjeni po Božji podobi. Ljubezen do Boga zahteva enako obravnavanje vseh ljudi.

Zaklet sovražnik v judovski literaturi je Amalek, ki predstavlja metaforo za vsa ljudstva, ki hočejo uničiti Izrael. Seveda pa rabini prav dobro vedo, da je Bogu podrejen tako Izrael kot tudi vsi nejudje. Zgodovina Izraelcev je naravnost klasičen primer pozitivnega vrednotenja mišen, ki jih pobožni judje danes pogosto vidijo kot grožnjo preživetju judov. Moabka ni bila le Ruta, prednica Davida in Mesije, temveč je bil tudi sam Mojzes poročen z Midjanko Cipro (2 Mz 2,21) in Kušijko (4 Mz 12,1–2), torej z Afričanko. Salomon je svoj tempelj odprl tudi za »tujca«, ki ni iz ljudstva Izraela in je bil torej nejud (2 Krm 6,32). Univerzalističnega značaja je tudi preroški govor o poslednjih dneh, ko ne bo več nikakršne razlike med judi in nejudi in se bo Božja hiša imenovala hiša molitve za vsa ljudstva (Iz 56,7). Združitev vseh ljudstev je prerokov ideal!

Prvo kriminalno pravo v judovski zgodovini predstavljajo omenjene zapovedi Noetovih sinov: prepoved bogokletja, malikovanja, nečistovanja, prelivanja krvi (uboja), rop (tatvine) in zauživanja delov živih živali ter spoštovanje načela prava (sanhedrin 56a). Te zapovedi – nekateri govorijo celo o 30 zapovedih – štejemo kot temelj sleherne človečnosti in morale tudi za jude, ki si morajo prizadevati za institucionalno uresničevanje spoštovanja načela prava – pravzaprav gre za t. i. *dinim*, torej zakone – med nejudi. Po Maimonidu naj bi Noetovi sinovi ustanavljali sodišča in imenovali sodnike. Že sveto pismo vključuje v zapoved ljubezni do drugega tudi tujca in tudi *talmud* govori o *zadike 'umot ha-žolam*, »pravičnih med ljudstvi sveta«. Zatorej je povsem dosledno, če se kristjani in muslimani ne obravnavajo kot neverniki.

Čeprav suženjstvo, ki ni bilo v ničemer povezano z barvo kože, v omejenem obsegu poznata tako sveto pismo kot *talmud*, so se judje, ki so bili vse do novega veka lastniki sužnje in so trgovali z njimi, ravnali po načelu *dina demalchuta dina*, torej po pravu svoje države. Po prepovedi suženjstva v krščanskih državah je to izginilo tudi iz judovskih sredin. Kar se tiče delovnega prava in pravice do plačila za opravljeno delo, sta zavezujoče norme s tega področja poznala tudi že sveto pismo in *talmud*.

Enakost žensk in moških izhaja iz 1 Mz 1,27: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril.« Šele z *ischa* (»žensko«) se človek spozna kot *isch* (»moški«). Svetopisemsko izročilo sicer pozna mnoge močne ženske, kot so denimo Debora, Estera, Judita, pri čemer ne smemo pozabiti štirih mater – Sare, Rebeke, Rahele in Lee–, a je rabinski svet kljub temu androcentrističen svet, v katerem znamenita Berurja seveda ni mogla uspeti. Šele reformna gibanja v 19. stoletju so bila tista, ki so odprla pot enakopravnosti žensk v javnem opravljanju verskih obredov, čeprav jo je bilo mogoče uveljaviti šele v drugi polovici 20. stoletja. To seveda ne velja za ortodoksní judaizem. Enakopravnost moških in žensk na vseh področjih življenja torej še naprej ostaja naloga.

Kar zadeva svobodo mišljenja, se lahko judaizem pohvali z zelo dolgo tradicijo, saj *halaka* že od nekdaj šteje za nekakšen »konverzijski model«. *Halaka* je zatorej nujno pluralistična, kar izhaja že iz dejstva obstoja pisne in ustne *tove*. Še zlasti znana so denimo halakistična razlikovanja med Hillelovo in Schammaijevo šolo. Toda tu velja, da so učenja obeh šol besede živega Boga, četudi se *halaka* pokriva z učenjem Hillelove šole. In kako naj se učimo *tove* spričo nasprotujočih si mnenj modrecev? Chagiga 3b odgovarja, da vsa ta mnenja izvirajo iz enega Boga, iz enega razodetja, zaradi česar je treba prisluhniti vsem mnenjem in ugotoviti, katero izmed njih je pravilno. Poleg večinskega votuma zato *mišna* pogosto vsebuje tudi odstopajočo posameznikovo pojmovanje. Kot primer tega, kako daleč je šla svoboda mišljenja v antičnih šolah in akademijah, naj omenimo učenega rabija Elischo ben Avujo (2. st.), ki ga talmud omenja le kot *acher* (»drugi«), saj je zaradi prakticanja mističnega dviga očitno postal heretik. Če zanemarimo izobčenje, s katerim se je soočal po svoji apostaziji, ni bil deležen druge kazni; njegov učenec, prav nič manj učeni rabi Me'ir (2. st.), mu je ostal zvest vse do smrti, kar ni niti najmanj škodilo njegovemu slovesu.

Če vprašamo po človekovih pravicah v današnjem Izraelu, moramo najprej opozoriti na dejstvo, da je Izrael v podobnem položaju kot Velika Britanija: obe državi namreč nimata napisane ustave. To v obeh državah brez dvoma povzroča težave na področju varstva temeljnih pravic. Do sprejema temeljnih zakonov o svobodni izbiri poklica ter o dostojanstvu in svobodi človeka leta 1992 je za varstvo človekovih pravic skrbelo izraelsko vrhovno sodišče s svojo judikaturó. Izrael je v preteklosti sicer ratificiral mednarodne listine, ki jamčijo varstvo človekovih pravic, vendar pa želi neprekinjeno razvijati lastno ustavno

pravo, podobno britanskemu. Temeljna razlika med izraelsko ter drugimi modernimi demokracijami je predvsem v tem, da je značaj države definiran kot judovski (in demokratičen). Zakon o priseljevanju velja le za jude, nejudje lahko za pridobitev državljanstva zaprosijo šele po petletnem bivanju v državi.

Temeljne pravice se lahko omejijo, ko gre za vprašanja državne varnosti. Svoboda mišljenja šteje med elementarne pravice, vendar pa jo je mogoče prav tako omejiti, če je ogrožena javna varnost. Razen zakona o priseljevanju za vse državljane velja enakost pred zakonom ne glede na etnično pripadnost, veroizpoved ali spol, enakost, ki jo zagotavljata zakonodaja in sodna praksa. Vendar pa je dejstvo, da so arabski Izraelci, ki iz varnostnih razlogov niso vpoklicani na služenje vojaške obveznosti, zaradi tega zastopljeni v sistemu socialnega skrbstva.

Četudi se judovski religiji, še zlasti v obliki ortodoksnega judaizma, s samozamevanjem Izraela kot judovske države daje monopolni položaj, ne smemo prezreti dejstva, da tudi nemško pravo, ki ureja odnose med državo in verskimi skupnostmi, daje krščanskim cerkvam enak monopolni položaj. Tako tu kot tam to ne pomeni, da se drugoverci preganjajo ali da so kakor koli zastopljeni – kolikor kristjani ne bi hoteli med judi v Izraelu širiti krščanske vere.

127

Spori med Izraelci in Palestinci po zadnji intifadi z vidika zunanjega opazovalca kažejo na odnos med obema ljudstvoma, ki je podoben vojnemu stanju. V tem položaju si mnoge organizacije prizadevajo za spoštovanje človekovih pravic. B'Tselem (kar dobesedno pomeni »po /Božji/ podobi«, glej 1 Mz 1,27) je največja izraelska organizacija za varstvo človekovih pravic, ki je bila ustanovljena leta 1989 in deluje v smislu 1. člena deklaracije Združenih narodov o človekovih pravicah. Organizacija si še zlasti prizadeva za spremembo izraelske politike v »zasedenih območjih« in zagotovitev tega, da bo izraelska vlada skladno z njenimi obvezami, ki ji jih nalaga mednarodno pravo, spoštovala človekove pravice tamkaj živečega prebivalstva. Spremlja (med drugim s pomočjo palestinskih organizacij za varstvo človekovih pravic) tudi kršitve človekovih pravic palestinskih avtonomnih oblasti. V Izraelu delujejo še druge organizacije za varstvo človekovih pravic, med njimi tudi arabsko-izraelske manjšine, ki skrbijo za medicinsko oskrbo v »zasedenih območjih«. Povsem religioznega porekla pa sta, nasprotno, organizaciji Schomre Mischpat (kar dobesedno pomeni »stražarji prava«) in Rabbis for Human Rights – Israel, ki je v ZDA znana kot Rabbis for Human Rights/North America. Ta, leta 1988

ustanovljena organizacija rabinov najrazličnejših usmeritev, se sklicuje na judovsko tradicijo človekovih pravic. Kršenje človekovih pravic zanje ni združljivo s svetopisemskimi svarili o ravnanju s »tujcem v tvoji sredi«. Četudi Izrael trpi pod morilskimi napadi sovražnika, morajo osrednji etični nauki judovskega izročila vendarle živeti. Rabini med drugim lobirajo v parlamentu, zahtevajo obravnave kršitev človekovih pravic na vrhovnem sodišču in posegajo po ukrepih civilne neposlušnosti, med drugim tako, da se postavljajo v bran pred palestinske hiše, da jih ne bi razrušila izraelska vojska.

b) Katolicizem

Versko besedilo *Würzburške sinode* z naslovom »Naše upanje«, ki je teologijo 2. vatikanskega koncila (1962–65) uspešno preneslo na tukajšnje razmere, vernike poziva, naj se zavedajoč svetopisemskih podlag svoje vere »bolj nepristransko učijo ceniti novoveško zgodovino družbene svobode, od katere sadov danes, tudi cerkveno, živimo vsi mi in ki se mora nenazadnje zahvaliti zgodovinskim vzgibom Jezusovega učenja o svobodi, četudi so se ti vzgibi zgodovinsko sprožali pogosto brez Cerkve in celo proti njej« (III. 3). Z vidika človekovih pravic to pomeni, da je bilo njihovo polno priznanje v rimsko-katoliški cerkvi doseženo šele z encikliko papeža Janeza XXIII. z naslovom »Pacem in terris« (1963) in 2. vatikanskim koncilom. Pred tem je bil dolg *proces zavračanja in previdnega zbliževanja*, na začetku katerega stoji še zlasti šok nad spremembami, ki jih je prinesla francoska revolucija in njena antiklerikalna politika. Medtem ko se je protest cerkvenega učenja sprva usmerjal neposredno v te antiklerikalne sile, se je obsodba poznejših dokumentov osredotočala na gibanja znotraj same Cerkve, ki so hotela medsebojno spraviti mišljenje, ki ga vodi zavzemanje za človekove pravice, in samorazumevanje Cerkve. Tu gre še zlasti omeniti »silabus« iz leta 1864, zbirko naukov, ki jih je razvilo razsvetljenstvo (denimo liberalizem, demokracija, svoboda veroizpovedi) in jih je papež Pij IX. obsodil kot zmotna. Papež Leon XIII. je še leta 1885 ideje o človekovih pravicah označil kot »nebrzdan nauk o svobodi«, ki ga navdihuje reformacija in je povsem nezdržljiv z naravnim pravom. Toda v encikliki z naslovom »Rerum novarum« (1891) se prav ta papež že zavzema za socialne človekove pravice (ne da bi seveda uporabil ta pojem) in zahteva za delavce, med drugim pravico do poštenega plačila in prostega časa ter pravico do povezovanja v interesna združenja.

Podlaga tej predkoncilski argumentaciji je bilo pojmovanje naravnega prava, ki se je sicer sklicevalo na Tomaža Akvinskega, v resnici pa je skrajšalo njegov pristop k neosholastični filozofiji biti, za katero se je menilo, da bo omogočila dokončno uradno opredelitev kvazinezgodovinske in nespremenljive človekove narave. Pri tem je bilo tomistično pojmovanje naravnega prava že v 16. stoletju pomembno gibalno razvoja človekovih pravic. V zvezi s protesti španskih misijonarjev (predvsem Casasa) proti brezbriznemu in surovemu izkoriščanju Latinske Amerike je Francisco de Vitoria (1492–1546, teolog na univerzi v Salamanci) izoblikoval etično učenje, ki je teološko utemeljevalo človeško dostojanstvo Indijancev in privedlo celo do zakonodaje s poudarkom na človekovih pravicah, ki pa so jo seveda kolonialni interesi kaj hitro znova odpravili. To jedro naravnega prava, ki ga je razgibal razvoj novoveškega mednarodnega prava, se je na 2. vatikanskem koncilu povezalo z odrešenjsko-kristološko utemeljitvijo. Po eni strani se človekovo dostojanstvo z vidika teologije stvarjenja umesti v človekovo ustvarjenost po božjo podobi, ki je tako rekoč sestavni del človekove narave in je tudi greh ne more povsem uničiti, po drugi pa se šele v odrešitvi po Jezusu Kristusu vidi uresničena brezpogojna božja odrešenjska naklonjenost človeku. Temu nasprotno pa daje tradicija *ortodoksnih cerkva* glede človekovih pravic veliko večji poudarek »svetosti življenja«, za katero je treba prevzeti odgovornost in se zahvaliti stvarniku. Osrednjega pomena za polno priznanje človekovih pravic na 2. vatikanskem koncilu je njegova odločitev za svobodo veroizpovedi: »Človek mora v vsem svojem početju zvesto sledi svoji vesti. /.../ Zatorej se ga ne sme siliti v ravnanje proti njegovi vesti. Prav tako pa se mu ne sme preprečevati delovanja skladno z njegovo vestjo, še zlasti na področju veroizpovedi. /.../ Svoboda veroizpovedi v družbi se popolnoma ujema s svobodo krščanske vere.« (Dignitatis humanae, 3; 9) Katoliška stran se s temi besedami znova približa teologiji reformacije toliko, kolikor neobstoja vesti utemeljuje z neobstojem upravičenja v veri in s tem z zamudo priznava reformacijsko razumevanje svobode. Na ta način omogočeno skupno zavzemanje za človekove pravice je bilo še posebej učinkovito denimo v koncilskem procesu za pravičnost, mir in varovanje stvarstva v osemdesetih letih 20. stoletja. V Nemčiji je to *ekumensko zavzemanje za človekove pravice* še zlasti opazno v socialno obarvanem besedišču evangeličanske cerkve in Nemške škofovske konference »Za prihodnost v solidarnosti in pravičnosti«. Zavzemanje za nedeljivost človekovih pravic dokazuje tudi čedalje očitnejše zanimanje papeža Janeza Pavla II.; programsko se je to izrazilo v njegovi novoletni poslanici leta 1999 z naslovom »V spoštovanju človeških

pravic je skrivnost pravega miru«. Papež tu z jasnimi besedami kritizira negativne posledice globalizacije in zahteva pravičen gospodarski in finančni sistem. Kot že v mnogih drugih spisih in še zlasti v njegovi socialni encikliki z naslovom »Sollicitudo rei socialis« (1987) tudi v tej poslanici zastopa stališča, ki so s svojo »opcijo za revne« zelo blizu latinskoameriški *teologiji osvoboditve*. Paradoksnost cerkvene politike papeža Janeza Pavla II. je v tem, da s svojim dajanjem prednosti obskurno-konservativnim teološkim usmeritvam (npr. Opus Dei), svojim avtoritativnim odnosom do drugače mislečih znotraj same Cerkev, z nezadostno participacijo žensk in laikov v cerkvenih organih in procesih odločanja in včasih že kar absolutističnim načinom imenovanja škofov močno slabi subjekte in organizacijske oblike »opcije za revne«, ki jo vendarle zagovarja.

Kljub vsemu priznavanju njegovih zaslug (še zlasti na področju dialoga med religijami) mu zato kritiki znotraj Cerkev očitajo ambivalenten odnos do človekovih pravic: »Človekove pravice papež priznava in brani z vidika delovanja Cerkev na svet, torej »navzven« (ad extra). Navznoter pa, nasprotno, izhaja iz posebne cerkveno-religiozne pristojnosti, ki svojo legitimnost črpa onkraj paradigme človekovih pravic in teh zatorej ne obravnava kot zavezujočih *znotraj Cerkev*.«¹⁵ Zato je za kristjane in kristjanke toliko nujneje, da se v smislu ekumenskega prepričanja za človekove pravice zavzemajo tako zunaj Cerkev in njenih občestev kot tudi znotraj njih in vedno znova opozarjajo, da je Cerkev »znamenje in orodje najgloblje povezanosti z Bogom in enotnosti vsega človeštva«, kot je zapisano v 1. točki Dogmatične konstitucije o Cerkvah (Lumen gentium) 2. vatikanskega koncila. To pomeni, da Cerkev ni sama sebi namen, temveč je njena naloga v proklamiranju in sodelovanju pri izgradnji Božjega kraljestva med ljudmi. *Biti Cerkev pomeni bivati za druge*, pomeni solidarnost z vsemi ljudmi – še zlasti z revnimi, bolnimi in zapostavljenimi – in njihovimi pravicami.

c) Protestantizem

Med temeljnimi idejami reformacijske etike in konceptom človekovih pravic obstajajo nekatere konvergenca, ki omogočajo razumevanje ideala v človekove pravice usmerjenega oblikovanja politike in družbe kot cilja evangeličanske

¹⁵ S. Herbst, »Menschenrechte – das Geheimnis des wahren Friedens. Der Papst und die Menschenrechte«, *Orientierung* 63 (1999), str. 183–198.

etike. Ideja o človekovem upravičenju zgolj iz vere, ki jo reformatorji pojmujejo kot središče evangeličanske teologije, izraža misel, po kateri človeka kot osebo ne konstituirajo lastne sposobnosti, njegove bistvene značilnosti, njegova stanovska pripadnost ali njegove dejavnosti, temveč zgolj ljubezniva Božja naklonjenost. Ta misel predstavlja analogijo postulatitve tradicije človekovih pravic, da se človeku pripisujejo nekatere pravice, ki mu pripadajo ne glede na poreklo, spol, raso ali stanovsko pripadnost. Iz dejstva, da je človek deležen upravičujoče milosti le v osebni veri, ki konstituira individualen odnos do Boga, za evangeličansko tradicijo izhaja afiniteta do takšnega značaja človekovih pravic, ki je usmerjen v individua, in še posebej do ideje o svobodi veroizpovedi in svobodi vesti. Ker je upravičujoča vera vselej lahko le individualna vera, mora biti posameznik sposoben oblikovati takšno individualno vero, ki bo neodvisna od državne ali cerkvene prisile. Ta velik pomen ideje svobode v reformacijski teologiji je poleg tega povezan tudi z ukoreninjenostjo pojmovanja človekovih pravic v emancipacijskih novoveških idealih.

Toda kljub tem konvergencom je bila ideja o človekovih pravicah v tradiciji protestantskih cerkva vse do sredine 20. stoletja deležna izrazito kritične presoje. S človekovimi pravicami se je povezovalo individualistično krčenje etike, za katero naj bi obstajala nevarnost, da bo v imenu avtonomije posameznika izpodkopala njegove dolžnosti v skupnosti in s tem individualno dobro postavila nad *bonum commune*. Temu ustreza dejstvo, da je še posebej politična etika nemškega luteranstva ostala usmerjena v antični in srednjeveški ideal harmonije z neenakostjo, ki se je manifestiral v nauku o treh stanovih. Vsaka oseba se znajde v enem izmed treh stanov – *status politicus* (vojaki), *status ecclesiasticus* (učitelji) ali *status oeconomicus vel familiaris* (hranitelji); pripadnost enemu izmed teh stanov definira posameznikove socialne dolžnosti in njegovo konkretno odgovornost. Ta usmerjenost v nauk o treh stanovih, ki se v 19. stoletju poveže z idejo o redovih stvarjenja, pripelje do tega, da se evangeličanska etika – in z njo tudi protestantske cerkve – v Nemčiji kritično distancirajo do ideje o človekovih pravic. Če zanemarimo nekatere redke izjeme, na primer Ernsta Troeltscha, se je ideja o človekovih pravicah interpretirala kot zabloda zahodnoevropskega mišljenja. Za sklicevanje na človekove neodtujljive pravice se je zdelo, da mnogim teologom pomeni isto kot negiranje reformacijske premise, po kateri se človek za svoje bivanje ne mora zahvaliti sebi, pač pa Božjemu ustvarjalnemu delovanju. Nauk o upravičenju in ideja o človekovih pravicah torej nista bila obravnavana kot skladna, pač pa prej kot medsebojno nasprotna. Še leta 1938 je Karl Barth govoril o »strahotni zmeš-

njavi in blasfemiji«, ki zaznamuje idejo o »človekovi svetosti, njegovem dostojanstvu in njegovi veličastnosti«. ¹⁶

Do preusmeritve v teologiji in cerkvi je prišlo šele pod vtisom katastrofe leta 1945. Ko so človekove pravice s Splošno deklaracijo o človekovih pravicah iz leta 1948 doživele svojo mednarodno kodifikacijo, z Borskim temeljnim zakonom iz leta 1949 pa še nacionalno kodifikacijo, se je postopno začelo pozitivnejše obravnavanje problematike človekovih pravic. Človekove pravice in še zlasti tudi ideja o neodtujljivem človekovem dostojanstvu so svojo evidentnost dobile iz dejstva njihove negacije v nacionalsocialističnem barbarstvu in 2. svetovni vojni. K tej preusmeritvi je nemara svoje prispeval tudi čedalje večji pomen, ki ga je ekumena imela za protestantizem, še zlasti ker so se ekumenska gibanja po letu 1948 čedalje odločneje zavzemala za svobodo veroizpovedi in svobodo vesti. Hkrati s tem je tudi srednjeevropski protestantizem sprejemal reformacijske motive, ki so v zahodnoevropskem in še zlasti ameriškem protestantizmu bistveno prispevali k razvoju moderne ideje o človekovih pravicah – četudi ni mogoče brez vsakršnega pridržka soglašati z znano tezo Georga Jellineka, da človekove pravice nimajo političnega, pač pa religiozni izvor. Ta preusmeritev je v nemškem protestantizmu postala opazna šele v sedemdesetih letih 20. stoletja.

132

Z recepcijo moderne ideje o človekovih pravicah se za evangeličansko etiko postavi vprašanje njene teološke utemeljitve. Kajti čeprav je reformacija neposredno prispevala k razvoju človekovih pravic in čeprav te izvirajo tudi iz kulturne tradicije humanizma in krščanstva in še zlasti s krščanstvom zaznamovanega razsvetljenstva, je treba vendarle priznati, da človekove pravice niso nekakšna ekskluzivna protestantska dobrina. Idejo o človekovih pravicah je namreč mogoče navezati tudi na temeljne ideje evangeličanske etike, njene veljavnosti pa se ne sme pogojevati s tem, ali lahko samega sebe umestimo v določeno kulturno in religiozno tradicijo. Je rezultat mišljenja, da je treba pri oblikovanju družbe omejiti doseg figur religioznega utemeljevanja; je torej koncept, ki je tesno povezan s tradicijo luteranskega nauka o dveh kraljestvih. S tega vidika se poizkus teološke utemeljitve človekovih pravic izteče v paradoks: k posebni tradiciji evangeličanske etike sodi, da se je treba iz razlogov, ki imajo svoj temelj v evangeličanski veri in njenem razlikovanju med bogom in

¹⁶ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, Zürich 1938, str. 444.

človekom, med religiozno samoumestivijo in političnim oblikovanjem družbe, med zadnjim in predzadnjim (Dietrich Bonhoeffer), odreči teološki utemeljitvi človekovih pravic.

Četudi veljavnost človekovih pravic ne more temeljiti na njihovi utemeljenosti v določeni religiozni tradiciji, pa vendarle velja, da človekove pravice zaradi svojega formalnega značaja vselej potrebujejo konkretizacijo in interpretacijo ter nenazadnje tudi udejanjenje v politični kulturi. Spričo takšne interpretacije in konkretizacije bistvenih elementov človekovih pravic, kot so pravice do življenja, do telesne nedotakljivosti, do svobode mišljenja, veroizpovedi in vesti ter lastninske in volilne pravice politične osebe, ima religiozna in svetovno-nazorska tradicija poseben pomen. V še veliko večji meri velja to tudi za vprašanja s področja socialnih človekovih pravic, ki so predmet kontroverznih razprav in se ne tičejo posameznikovega varstva pred državnimi posegi oz. napadi, temveč, nasprotno, posameznikove pravice do storitev skupnosti, kot so na primer izobraževanje, zdravstveno varstvo ali delo. Seveda si nobena konkretizirajoča interpretacija ne more lastiti absolutnosti, če noče kakor koli okrniti normativnega jedra človekovih pravic. Človekove pravice potemtakem funkcionirajo, če naj uporabimo besede ameriškega politologa Jacka Donnellyja, kot nekakšen koncept »relativne absolutnosti«, kot regulatorni ideal, s katerim mora biti mogoče meriti tudi konkretne manifestacije krščanskega etosa, ki pa brez takšnih interpretacij ne more postati družbeno oblikovalen. K paradoksom, značilnim za človekove pravice, sodi torej tudi dejstvo, da človekove pravice regulirajo in omejujejo delovanje države in še zlasti pozitivno pravo, pri čemer pa lahko njihovo učinkovitost zagotavljata le delovanje države in pozitivno pravo.

Človekove pravice morajo v svoji funkciji ideala veljati tudi za delovanje cerkve. Medtem ko se to z vidika volilnih pravic ter pravice do življenja in telesne nedotakljivosti danes zdi v glavnem neproblematično, pa sodi vprašanje svobode veroizpovedi znotraj cerkve med tematska področja, ki so predmet kontroverznih razprav. Protestantsko ukvarjanje s to problematiko lahko kot argument tudi tu ponudi le paradoks, da tudi sama svoboda veroizpovedi, prepričanje, da se mora individualna vera, ki prinaša odrešenje, zahvaliti le Božjemu delovanju, predstavlja ustrezno vedenje v podobi določenih prepričanj, ki se formulirajo znotraj verske skupnosti; hkrati pa prepričanja verske skupnosti ne smejo zamenjati vere, ki prinaša odrešenje in je od Boga. Ohranjanje in uravnotežanje obstoječe napetosti predstavlja učinkovito varstvo pred religiozno

in tudi krščansko motiviranimi fundamentalizmi; hkrati pa je v tem tudi prispevek protestantizma h kulturi človekovih pravic.

d) Budizem

V primerjavi z drugimi religijami se je diskurz o človekovih pravicah v budizmu začel sorazmerno pozno. Da se je izoblikovala pripravljenost za obravnavanje tovrstnih vprašanje, sta bila bistvenega pomena zlasti dva glavna razloga. Po eni strani smo namreč imeli politične dogodke in konstelacije, kot so kitajska invazija v Tibetu, etični konflikt na Šrilanki ali vojaška diktatura v Mjanmaru, ki so budistične predstavnike naredili dovzetnejše za tovrstno problematiko. Po drugi pa je na vključitev v tovrstno razpravo pozitivno vplival tudi čedalje večji pomen socialno angažiranega krila, ki se je izoblikoval znotraj sodobnega budizma.

Z vsebinskega vidika je bilo odločilno, da so mnogi azijski udeleženci v tem diskurzu predhodno razpravo dojemali kot retorično in vsebinsko »zahodnjaško obarvano« in so zato rejali razvoj izvirmih prispevkov. Hkrati se je bilo treba soočiti z odsotnostjo neposrednih tematskih referenc v klasičnih budističnih besedilih. Ta manko je nekako revalviralo osrednje koncepte, ki so bili v razpravi o človekovih pravicah dani že vnaprej in ki jih je iskanje specifičnega budističnega stališča usmerjalo v znane pojmovne tirnice. Tovrstne refleksije se pri tem navezujejo še zlasti na štiri elemente, namreč, prvič, na tezo o *univerzalni veljavnosti* človekovih pravic, drugič, na idejo o *enakosti* človekove narave, tretjič, na postulat *dostojanstva*, ki ljudem pripada na naraven način, in, četrtič, na zahtevo po *aktivnem varstvu* človekovih pravic ter njihovi *konkretni uporabi*.

Kar zadeva teorem o univerzalnosti človekovih pravic, lahko rečemo, da pomembne publikacije s tega področja opozarjajo na koncept dharme v smislu kozmične moralne ureditve, ki normira človekovo delovanje. Takšno sklicevanje ima izvorno budistični poudarek toliko, kolikor mu je za razliko od zahodnega poudarjanja temeljnih *pravic*, ki jih je mogoče individualno uveljavljati, pomembna recipročnost temeljnih *dolžnosti* in negativnih posledic v primeru njihovega neizpolnjevanja z vidika tistega, ki ne izpolnjuje svoje odgovornosti.

Budizem pripisuje subjektom *enakost* na podlagi nauka o nesebstvu, torej na podlagi teze, po kateri individualna eksistenca predstavlja »zgolj« povezavo

petih bivanjskih dejavnikov brez trajnega »osebnostnega jedra«. Skladno s tem so vsa bitja esencialno »prazna« in zato je v svoji esenci identična. Obratno plat postulata »praznosti«, ki jo je razvil mahajanski budizem, namreč predstavo o naravi Bude, ki je prisotna v vsakem bitju, ponuja z vidika konstruktivnega sodelovanja v razpravi o človekovih pravicah »pozitivno« izhodišče za določitev človekovega *dostojanstva*.

In slednjič se na budistični strani skladno z zahtevo po kultiviranju sočutne empatije za redka privilegirana bitja navajajo dobri razlogi za *aktivno zavze-manje* za človekove pravice oz. za njihovo *konkretno uresničevanje*. V mahajanski soteriologiji je načelo sočutja vezano na koncept bodhisattve, torej na ideal spiritualno zelo naprednega bitja, ki zato, da bi olajšalo odrešitev drugim bitjem, za nekaj časa odloži lastno odrešitev. Ker so ljudje ne glede na svoj identični potencial razsvetljenja rojeni v socialne pogoje, ki lahko ovirajo njihov duhovni razvoj, socialno angažirani budisti družbenih reform ne zahtevajo le v obliki strukturnih izboljšanj na lokalni ravni, temveč tudi v globalnem humanitarnem smislu. To je torej kontekst, v katerem je treba gledati predlog budistične strani o »rekontekstualizaciji« človekovih pravic, ki temelji na načelu sočutja. Z vidika takšnega pristopa, ki se znotraj razprave o človekovih pravicah razume kot alternativa liberalističnim argumentom, sočutna empatija ni več nekaj, kar se v glavnem artikulira v zasebni sferi, skriti očem javnosti, temveč je motivacijsko konstitutivni element globalne politike, ki mora nena-zadnje s primernim duhom izpolniti besedilo uradnih deklaracij o človekovih pravicah.

e) Hinduizem

Ideja o individualni enakosti, na kateri temeljijo človekove pravice, je v nasprotju s prevladujočo podobo človeka v tradicionalnem hinduizmu, po katerem človek že od vsega začetka nastaja kot pripadnik določene socialne skupine. Hindujska antropogonija (nauk o nastanku človeka) temelji na mitu rigvede, po katerem pračlovek in hkrati prvi darovalec daruje samega sebe in se pri tem razdeli na štiri dele: iz njegove glave nastanejo brahmani (duhovniki), iz njegovih ramen kšatrija (vojščaki/kralji), iz njegovih ledij vaišja (trgovci/rokodelci) in iz njegovih nog šudra (torej delavci, služabniki, ki morajo služiti ostalim trem stanovom). Ta teorija pradavne delitve na štiri varne (stanove, dejansko pa barve) predstavlja vzorec socialno-religiozne razslojitve ljudi

in ponuja mitsko razlago hierarhične strukturiranosti tradicionalne hindujske družbe, po kateri vsak posameznik pripada določeni skupini, za katero veljajo najnatančneje določene pravice in dolžnosti. Vsaka *varna* ima svojo lastno *dharma* (religiozno-moralni kodeks pravic in dolžnosti).

Idealna delitev družbe na štiri *varne*, kolikor je sploh kdaj resnično obstajala, je najverjetneje trajala le neko omejeno zgodovinsko obdobje. Vendar pa hindujsko družbo še vse do danes zaznamuje obstoj različnih kast (*jati*), ki so vse tja do tako imenovanih nedotakljivih dodeljene štirim *varnam* in so torej s tem podrejene hierarhični členitvi. Kasto lahko, skratka, označimo kot nekakšno poročno, delovno in prehranjevalno skupnost.

Pripadniki posamezne kaste skladno s tem idealom niso smeli jesti skupaj s pripadniki nižje kaste. Endogamija (poroka le znotraj lastne kaste) in v preteklosti opravljanje enake poklicne dejavnosti ter načelo čistosti in nečistosti so temeljni elementi hindujske kaste, tako da so bile kakršne koli predstave o obstoju temeljnih pravic, ki bi enako veljale prav za vse, seveda izključene. To je še zlasti veljalo za tako imenovane nedotakljive, ki so živeli zunaj sistema štirih *varn* (ki pa so seveda kljub temu pripadali določenim hierarhično razvrščenim kastam) in je že samo njihov pogled štel za ritualno onečašujočega, prepovedana jim je bila uporaba vaških vodnjakov in drugih skupnih vaških objektov in izpostavljeni so bili najrazličnejšim oblikam diskriminacije. Mitska razlaga nastanka tega tako imenovanega petega stanu nedotakljivih temelji na mešanju pripadnikov različnih stanov (*varna*), za katerega je veljalo, da je v nasprotju z obstoječim redom. Ker so torej nedotakljivi izviralci iz nečiste povezave, so se morali ukvarjati le z nečistimi dejavnostmi, povezanimi s telesnimi ostanki in smrtjo.

Kljub temu pa najdemo v mnogih hindujskih religioznih gibanjih idejo enakosti, vsaj kar zadeva pripadnike posamezne religiozne skupnosti. Religiozne usmeritve, ki izhajajo iz enakosti individuov nasproti božanstvu in ljubezni do boga kot edini poti odrešitve, so še posebej opazne v *bhakti* gibanju (devotni hinduizem) indijskega srednjega veka. Ta egalitarna *bhakti* religioznost je povezana z razcvetom glasbeno-jezikovnega ustvarjanja, ki svoj najlepši izraz najde v pesmih predanih pesnic, kot je Mirabai (prbl. 16. st. n.š.), ali v religiozni poeziji Ramananda (prbl. 1400–1470), Tulsidasa (prbl. 1532–1623) ter pesnitvah in pesmih Caitanyaja (1486–1533), ustanovitelja religioznega kulta Radha-Krišne.

Vendar pa se tem komponentam hindujske filozofije in religije dolgoročno ni uspelo uveljaviti nasproti hierarhični podobi človeka, kakršno je določal tradicionalni hinduizem.

Svobodnjaška in individualistična misel, kakršna se je razvila iz evropskega razsvetljenstva, je v 19. stoletju prodrla tudi v hindujske teologije in zaznavala tako imenovani novodobni hinduizem (Vivekananda [1863–1902], Sri Aurobindo [1872–1950]). Ta poveže evropsko podobo človeka s hindujsko religijo. Z umetniškimi in razsvetlenskimi delovanjem mislecev, kot so Rabin-dranath Tagore (1861–1941), Sri Aurobindo (1872–1950), Sarvepalli Radha-krishnan (1888–1975) in drugi, pritekajo v hindujski model življenja tudi pred-stave o kozmopolitstvu. Humanistična misel se poveže s tradicionalnimi hin-dujskimi filozofijami, tako da pride do številnih religioznih reform. V tem sklopu je še posebej pomembna kritika kastnega sistema. Zavrača se z rojstvom pogojeno dodelitev v določeno kasto in zahtevajo se enake možnosti za vse, a je vendarle govora o različnih značajih (npr. Vivekananda) oziroma zahteva se spoštovanje dostojanstva vseh ljudi neodvisno od dejavnosti, ki jo opravljajo, še zlasti odločno pa se zavrača sistem nedotakljivosti. Socialno-reformistična gibanja 19. stoletja formulirajo reforme hinduizma in hindujske družbe in v veliki meri prispevajo tudi k procesu oblikovanja nacionalne identitete. Inte-ktualno-religiozna reformna skupnost *Brahmo Samaj* (»Skupnost Brahme«), ki jo je ustanovil tako imenovani »oče indijske moderne« Rammohan Roy (prbl. 1772–1833), je postala znana še zlasti s svojimi kampanjami proti obi-čajju *sati*, torej tradicionalnemu običaju sežiga vdov; militantno socialno-reli-giozno gibanje *Arya Sammaj* (»Skupnost Arijev«), ki ga je ustanovil Daya-nanda Saraswati (1824–1883) in ki je bilo pozneje motor nacionalizma in politizacije religiozne identitete Hindujcev, je izrecno zahtevalo odpravo kast-nega sistema. Za člane Arya Sammaja je bilo denimo značilno demonstrativno odpovedovanje njihovim kastnim imenom. V reformah hinduizma je priložnost videl tudi Mahatma Gandhi (1869–1948), ki je nedotakljive imenoval »harijan« – »božji otroci«.

Nauka Šankare (okoli 700 n.š.) o advaiti se danes včasih interpretira tako, da poslednja identiteta vsega bivajočega z absolutnim v smislu »*tat tvam asi*« (to si ti, vse je *brahman*) vključuje enakost vseh ljudi in da je vrednost subjekta v njegovi individualnosti.

Človekove pravice, kot so jih določili Združeni narodi leta 1948, so trdno zasidrane v ustavi sekularne in demokratične indijske države, pri čemer pa bo vendarle potrebna še dolga pot za zagotovitev enakih možnosti za vse. Glavni avtor indijske ustave B. R. Ambedkar (1893–1956), ki je tudi sam bil eden izmed »nedotakljivih«, je enako kot Mahatma Gandhi ostro kritiziral hindujski kastni sistem in provokativno prestopil v budizem, saj je hinduizmu odrekal vsako sposobnost za opustitev kastnega sistema in egalitarni razvoj.

Pomemben instrument socialne in politične enakopravnosti je nesporna politika kvot, katere cilj je doseči demokratizacijo kast in tradicionalno zapostavljanje marginalnih skupin izravnati tako, da tem obrobim skupinam daje večje prednosti na socialni in politični ravni.

Pomemben problem v zvezi s človekovimi pravicami v današnji hindujski indijski družbi predstavlja inherentna diskriminacija prvotnega prebivalstva Indije (*adivasi*), ki se v sklopu industrializacije ali projektov gradnje velikih akumulacijskih jezer kljub demokratičnim pravicam izganja z njegove zemlje. Oropano svojega dosedanjega življenjskega prostora in zatorej brez vsakršnih eksistenčnih temeljev se kot nova armada pridružuje množicam brezdomcev v velikih mestnih središčih.

Spoštovanje človekovih pravic je načelno zagotovljeno tako v indijski ustavi kakor tudi današnjemu hinduizmu, ki je močno zaznamovan z religioznimi reformami, v praksi pa ostajajo človekove pravice v hindujski religiji še naprej problematične.

Današnja indijska družba je močno zaznamovana z religiozno podobo človeka in sveta, kot jo ponuja hinduizem, ki predstavlja sistem hierarhične ureditve in neenakosti. Kastni sistem ni več očiten sestavni del hindujskega verskega sistema, a je še vedno matrica socialno-kulturnih interakcij. Sprememba situacije na področju človekovih pravic v smislu konvencij OZN o človekovih pravicah – ki temeljijo na evropskem razumevanju enakopravnih ljudi – je v današnji indijski družbi mogoča, a le z zelo počasnimi koraki.

f) Islamizem

Splošnih človekovih pravic ni mogoče neposredno izvajati iz korana in sune. Vendar pa sura 2,256 »V religiji ni prisile« in sura 109,7 »Vi imate svojo religijo

in jaz imam svojo«, medinska ustava (ureditev odnosov z judi v Medini) in praktično ravnanje z nemuslimani ob prvih osvojitvah (pogodba iz Khaibarja je postala locus classicus) predstavljajo pomembna izhodišča za razvoj človekovih pravic. Iz njih se je že v 7. stoletju izoblikovala nekakšna pogojna strpnost do nemuslimanskega prebivalstva na območju pod muslimansko oblastjo, ki so jo pravno urejale ustrezne pogodbe. Krščanski Zahod kaj takšnega ni poznal še dolga stoletja pozneje. Pripadnikom monoteističnih religij je bilo mogoče na ta način priznavati pravico do življenja, premoženja, svetišč in opravljanja verskih obredov, in sicer pod pogojem, da so plačevali dajatve, pomagali Muslimanom in sprejemali simbole javnega podrejanja. Podlaga temu je bila sura 9,29: »Dokler kristjani in judi plačujejo dajatve, /.../ ravnajte z njimi kot s ponižanimi.« V primerjavi s krščansko Evropo ali hindujsko Indijo je islam dovoljeval veliko socialno mobilnost.

Jezik, poreklo, etnična pripadnost in socialni sloj so namreč v islamskem svetu predstavljali veliko manjše ovire za vzpon. Seveda pa je bila ta enakost omejena le na moške muslimane. Sužnji, ženske in neverniki namreč niso šteli za enakovredne. Medtem ko so bile ženske in sužnji v položaju neprostovoljne podrejenosti, so imeli neverniki možnost, da s prestopom v islam odpravijo svoj status legalne manjvrednosti. Sužnji so se lahko po prestopu v islam odkupili, če je s tem soglašal njihov gospodar.

Splošno deklaracijo o človekovih pravicah iz leta 1948 so podpisale številne islamske države (ne pa tudi številne države v Perzijskem zalivu ter Pakistan in Indija). Večina ustav držav Srednjega vzhoda vsebuje določbe, ki jamčijo enakost vseh državljanov. Hkrati pa se v mnogih izmed njih islamu daje nekakšen prednostni položaj. Nova verska gibanja, kot jih predstavljajo, denimo, gibanje bahai, ahmaditi, jehove priče, mormoni ali ateisti, po večini nimajo možnosti uradnega obstoja. Prestopi v islam so neproblematični, zato pa v primeru prestopa v drugo vero apostat praviloma izgubi mnoge pravice oz. varstvo pred pregonom. Ta napetost med priznavanjem človekovih pravic in njihovim relativiranjem po islamskem pravu zaznamuje tudi muslimanske deklaracije o človekovih pravicah, izmed katerih so najpomembnejše deklaracija Islamskega sveta iz leta 1981, deklaracija Organizacije islamskega sveta iz Kaira iz leta 1990 in deklaracija o človekovih pravicah Arabske lige iz leta 1994. V vseh je prisotna težnja po inkorporaciji človekovih pravic: Že v 7. stoletju »je dal islam človeštvu idealni kodeks o človekovih pravicah« (deklaracija iz leta 1981).

Omejitev, da vse deklaracije veljajo le v okviru šeriata, seveda relativira priznavanje splošnih človekovih pravic.

Glavni problemi v razpravi v zvezi s človekovimi pravicami so v tem, da islamska tradicija pozna le kolektivne namesto individualnih pravic, da je islam svojo etiko razvijal kot nauk, ki ureja predvsem dolžnosti in ne tudi pravic, da je omejena strpnost do pripadnikov drugih religij izenačena z modernimi človekovimi pravicami in da se človekove pravice pogosto obravnavajo kot produkt sekularnih idej, ki jih Zahod poizkuša vsiliti islamu.

Za nove pristope reformatorjev islama (npr. M. Iqbâl, H. Sa'b, S. al-Mahmasânî, H. Hanafî, M. Talbî, M. Sharfîf. Marnîsî) je še zlasti značilno, da človekove pravice utemeljujejo z vidika teologije stvarjenja in da razlikuje med koranom in poznejšo islamsko pravno tradicijo. Človek je sicer narejen iz gline, vendar pa mu božji duh z rojstvom (sura 32,9) podeli posebno dostojanstvo (17,70), pred katerim mora poklekniti celo angel (15,29; 38,72). Človek je kot božji namestnik oz. naslednik (*Khalifat Allah*) še posebej cenjen in postavljen za vladanje na Zemlji (2,30). Po drugi strani pa je pomembna ideja o absolutni suverenosti boga: ker je lahko najvišjega čaščenja deležen le bog, se izravnajo vse razlike med ljudmi.

Če se človek ne obrača k bogu, je le bog tisti, ki lahko o tem sodi in izreče kazen (10,99; 2,256). Telesne kazni, ki so običajne v mnogih državah, smrtno kazen za apostazijo, družbeno diskriminacijo pripadnikov drugih ver in žensk obravnavajo kot neskladne z izvirnim islamskim naukom in jih prikazujejo kot zgodovinsko ali regionalno omejene deformacije islamskega nauka.

2. VOJNA IN MIR

a) Judaizem

Tema »miru« je v judaizmu izrednega pomena. A kljub temu najdemo v *tarjag nizwotu* nekatere zelo trde zapovedi glede vojskovanja, ki izvirajo iz zakonov o vojni v 5 Mz 20,1–20. Rabinsko tolmačenje v soti 44b (prim. mišna sota 8,7) razlikuje dve obliki dovoljene vojne: *milhâmât mizwa* ali dolžnostno vojno in *milhâmât reschut* ali prostovoljno vojno. Včasih je govor tudi o *milhâmât hova*

ali obligatorni vojni. V ta okvir sodi tudi iz kriminalističnega prava izvirajoča določba o *rodefu* (»preganjalcu«, »agresorju«). Po *baraiti* v sanhedrinu 73 je treba preganjalca skladno z *mizwo* (dolžnostjo), kot jo določa 3 Mz 19, 16, zaustaviti: ne glej brezbrizno, ko tvojemu »bližnjemu strežejo po življenju«. Obstaja torej dolžnost uporabe sile, s katero zavarujemo drugega, ki je v nevarnosti. Po sanhedrinu 74a je v nekaterih situacijah celo dovoljeno ubiti *rodefa*, če lahko tako rešimo svoje življenje.

Po Maimonidu (1135–1204) se dolžnostna vojna nanaša na dolžnostne vojne kralja proti sedmero ljudstev v deželi Izraela (5 Mz 20,17) in proti Amaleku (5 Mz 25,17) ter na obrambno vojno pred napadajočim sovražnikom. Šele zatem se lahko poda na dovoljene vojne za razširitev meja Izraela. Vendar pa potrebuje za to soglasje sanhedrina, kar opozarja na vladavino Hasmoncejcev. Današnji judaizem ne pozna več kraljev in sanhedrinov, zato pa je mogoče izročilo halake prenesti na sekularno državno avtoriteto, denimo izraelske države. Tako lahko, denimo, David Rosen v vojaških akcijah Ariela Sharona proti izraelskemu terorju, katerega cilj je uničenje Izraela, vidi dolžnostno vojno. Po eni strani gre za samoohranitev, po drugi pa za sklicevanje na dolžnostno vojno proti Amaleku.¹⁷ Uporabljajo se tudi zakoni o *rodefu*. Antično ljudstvo Amalečanov ne obstaja več, zato pa je Amalek postal sinonim za vse tiste, ki po antičnem zgledu stremijo za uničenjem judovskega ljudstva.

V današnjih halakističnih razpravah je nadvse sporno vprašanje, ali se potencialne atentatorje po zakonih o *rodefu* sme ubiti. Talmud izhaja iz »zelo omejenih pogojev momenta, ko nas kdo neposredno namerava ubiti« (Michael Lerner v Splošnem judovskem tedniku z dne 5. 11. 2003). V kakšnih pogojih je torej vojna po judovskem izročilu moralno upravičena? Michael Broyde navaja tri kriterije oboroženega spopada: dolžnostno vojno, dovoljeno vojno in družbeno razširitev načela *rodefa* (Broyde: II. C. Summary).¹⁸ Tako je samoobramba Izraela pred agresivnimi sosedi dolžnostna vojna, ki dovoljuje ofenzivno vojskovanje proti vojne željnim sosedom, medtem ko varovanje individuov in samoobramba pred agresivnimi sosedi ni vojna, pač pa sodi v kategorijo obrambe pred »preganjalcem«.

¹⁷ D. Rosen, »Does Ariel Sharon consult his rabbi? How Israeli responses to terrorism are justified under Jewish law«, dostopno na: <http://www.jlaw.com>.

¹⁸ M. J. Broyde, »Fighting the War and the peace: battlefield ethics, peace talks, treaties and pacifism in the Jewish tradition«, dostopno na <http://www.jlaw.com>.

Še višje od same vojne stoji dolžnost iskanja miru, kot je to zapisano v 5 Mz 20,10: »Ko se približaš mestu, da bi ga napadel, mu najprej ponudi mir!« Prav tako je treba po Broydu pred vojaškimi akcijami določiti njihove cilje, da bi se tako preprečila eskalacija sovražnosti (glej 4 Mz 21,21–24). Možnosti za mir je treba iskati celo med samim vojskovanjem, kot to navaja rabi Jose Galilejec (okoli 110) iz 5 Mz 20,10: »Veličasten je mir in zato je treba tudi v času vojne začeti z mirom« (Levitikus Rabba IX, 9). Dolžnost iskanja miru še pred začetkom vojne je nujna tudi po Maimonidu in zatorej pomemben element judovskega prava.

V tej zvezi velja omeniti, da je bila večina razmišljanj o vojni po uničenju templja in izgubi nacionalne suverenosti po vojnah z Rimljani od 66–73 in 132–135 predvsem teoretskih. Šele z ustanovitvijo države Izrael znova obstaja suverena država, ki je sposobna tudi vojaških ukrepov. Nedvomno pa sta bila posedovanje orožja in zmožnost obrambe v vmesnih stoletjih del judovskega življenja, kot to kažejo novejšje raziskave. In v tej tradiciji stojijo tudi judovski udeleženci v svetovnih vojnah.

142 Judaizem torej ne zagovarja pacifizma za vsako ceno, saj obstoječih sovražnosti – kot pripominja Raschi k 5 Mz 20,12 – ni mogoče odpraviti z njihovim ravnodušnim dopuščanjem. V tem duhu govori tudi Schulchan Aruch, ko kot odgovor na nasilje priporoča nasilje. Ne glede na to pa mir, *šalom*, vendarle šteje med pomembne vrednote, in sicer tako v svetem pismu kot tudi talmudu. Tako Bog sovraži tistega, ki ljubi nasilje (Ps 11,5), in je treba sovražniku v stiski priskočiti na pomoč (Prg 25,21–22). Mesijanska doba oz. *olam ha-ba* (»svet, ki bo prišel«) bo kraljestvo miru (Iz 2,4).

Še zlasti pirqe avot, v katerih so rabini z njim lastno avtoriteto razglašali ustni nauk, vedno znova govorijo o miru. Znan je izrek slavnega Hillela (1. st. pr.n.š.), ki pravi: Bodi Aronov učenec: ljubi mir, sledi miru, ljubi ljudi in uči jih tore!« (pirqe avot 1,12). Rabbanu Schimonu ben Gamalielu (1. st.) se pripisujejo tele besede: »Svet stoji na treh stvareh: na resnici, na pravu in na miru – in kot je rečeno: Pri vaših mestnih vratih sodite po resnici in pravici za mir (Zah 8,16)« (pirqe avot 1,18).

Nedvomno je propad judovske države – po dveh neuspešnih vojnah z Rimljani – imel za posledico pacifistično naravnost rabinov. Tako lahko v midrašu v zvezi s 5 Mz 1,8 »pojdite in vzemite v last deželo« preberemo tale napotek:

»Ko pridete v deželo, ne boste potrebovali orožja, saj vam bom zaukazal v roke vzeti šestilo in merilno palico.« Podlaga temu je razprava v *mišni schabbat* 6,4: »Moški naj ne gre na cesto z mečem, lokom, ščitom, sulico ali kopjem.« Temu nasprotuje mnenje rabija Eliesera, da je orožje moškemu v okras. V *gemari*, torej v talmudu, postane meč, ki si ga naj opaše junak (Ps 45,4), metafora za učenje *tore*, ki je Izraelovo orožje (*schabbat* 63a). Vendar pa se je, kot je videti, vendarle uveljavilo prepričanje rabija Elieserja, saj je bilo nošenje orožja tudi za jude pomemben izraz socialnega položaja.

O velikem spoštovanju miru med judi govori tudi njegovo pojavljanje v osrednjih molitvah sinagoge. Tako se *schemone esre* ali molitev iz osemnajstih blagoslovnih izrekov končuje z *birkat schalom*, »prošnjo za mir«, in molitev, ki sledi za tem, se končuje z besedami iz Job 25,2: »*osäh schalom bimromaw*« oz. »ki /Bog/ dela mir na svojih višavah«. S temi besedami se končuje tudi molitvena himna *kadiš*. Tudi *birkat hakohanim* (»duhovniški blagoslov«), ki izvira iz 4 Mz 6,24–26, se v svojem tretjem delu končuje s prošnjo za mir.

Med etičnim idealom miru in izročilom halake očitno obstaja protislovje, ki ga je treba razrešiti v tem smislu, da se prednost daje življenju (*haja*). Zato skladno z judovskim izročilom ne more biti nekega brezpogojnega pacifizma, saj je varovanje življenja najvišja vrednota. To še zlasti velja po šoahu (holokavstu), v novejšem času pa zaradi grožnje, ki jo za državo Izrael predstavljajo nekatere islamske države. Vizija preroka Miheja, da »narod ne bo več vzdignil meča proti narodu, ne bodo se več učili vojskovanja,« (Mih 4,3) ostaja upanje za prihodnost.

b) Katolicizem

Etična navezava na Jezusov nauk o miru in izpolnjevanje njegove zahteve po odpovedi nasilju sta krščanstvu v večjem delu njegove zgodovine uspela le v tako imenovanih cerkvah obrobja oz. tako imenovanih miroljubnih cerkvah (menoniti, kvekerji itn.) in po posameznih osebah oz. manjših skupinah. Soočanje z vojno in vojaško službo je Cerkev po začetni politični nepomembnosti v predkonstantinskem obdobju poizkušala premostiti z naukom, ki ga je o pravični vojni (*bellum iustum*) razvil Avguštin (354–430). V vseh svojih krščanskih denominacijah je vse do danes brez bistvenih sprememb adaptirala in modificirala nauk, čigar osrednji del je razvil že Cicero (106–43 pr.n.š.). To velja tudi za ortodoksne cerkve, ki jih je močno zaznamovala njihova nacio-

nalna vezanost. V katoliški cerkvi se od tradicionalnega »bellum iustum« kritično obrne šele papež Janez XXIII. v svoji encikliki »Pacem in terris« (1963), papež Janez Pavel II. pa ga eksplicitno zamenja z naukom o pravičnem miru (pax iusta). Nasprotno pa sta klasičnemu nauku o pravični vojni še naprej ostala zavezana 2. vatikanski koncil in še zlasti katekizem katoliške cerkve (svetovna katekizem).

Tako kot se v širokem spektru mnenj katolicizma nekateri (večina) opredeljujejo za kritiko politike na goli podlagi klasičnega nauka o bellum iustum (prevladujoče stališče), drugi pa zastopajo pacifistično stališče, že tudi knjige stare zaveze odražajo različna stališča glede vprašanja nasilja in še posebej vprašanja vojne. Poleg teološkega povečevanja nekaterih vojn kot izraza Jahvejeve volje (tako imenovane svete vojne) najdemo v svetopisemskih besedilih, še zlasti pri prerokih, ostro in teološko utemeljeno kritiko nasilja. Tako denimo prerok Izaija svari pred tem, da bi zaupali vojaškim zvezam in vojaški obrambi in ne bogu, ki se je Izraelu razodel kot vsemogočni Bog osvoboditve (Iz 7,9), oziroma, drugače povedano, da bi stavili na konja namesto na Jahveja (Iz 31,3). Za Ozeja predstavlja zaupanje v konja tako rekoč ateizem, kršitev prve izmed desetih zapovedi (Oz 14,4). Jezus upodobi enako teologijo, ko v Jeruzalem ne prijezdi na (bojnem) konju, pač pa (miroljubnem) oslu (Jn 12,14 isl.). V luči njegove teologije Božje oblasti lahko obljubljenno deželo podedujejo le tisti, ki se odrečejo nasilju (Mt 5,5), torej le tisti, ki razvoj življenja in sveta razumejo kot proces, ki lahko prinese takšna ali drugačna presenečenja, in se zato vzdržijo vsakršnega nasilja. Odobravanje vojne v kakršni koli že obliki se tudi ne ujema s Jezusovim zagovarjanjem življenja v nenasilju. Podobe, izposojene iz vojaške službe, v pismih apostola Pavla je treba razumeti le kot prisposode, ne pa jih razlagati v smislu odobravanja vojaške službe in vojne.

Vojaška služba, povezana z ubijanjem, in zapoved ljubezni do sovražnikov (Mt 5,38–48), ki se konkretizira v odpovedi nasilju, sta bili nezdružljivi tudi s poznejšim verskim pojmovanjem. Vprašanje vojaške službe se je za kristjane na novo postavilo v sklopu politične prisvojitve krščanstva kot nekakšne državne cerkve v rimskem cesarstvu (Imperium Romanum). Da bi se lahko v interesu odprave krivice kot posledice napada na božji red stvarjenja in vzpostavitve miru s kaznovanjem grešnikov legitimirala vojna in sodelovanje v njej, morajo biti po *Avguštinu*, in podobno pozneje tudi po *Tomažu Akvinskem* (1224/25–

1274), izpolnjeni tile pogoji: a) obstajati mora pravičen razlog (*causa iusta*), b) vojna mora temeljiti na volji po miru (*intentio recta*) in c) vojno mora zaukazati zakonita avtoriteta (*legitima auctoritas*). V odpovedi nasilju Avguštin ne vidi splošne dolžnosti, katere izpolnjevanje bi bilo mogoče zahtevati od vsakega kristjana, pač pa evangelijski nasvet. V pozni sholastiki (*Francisco de Vitoria* [† 1546], *Francisco Suárez* [1548–1619]) igra poleg *ius ad bellum* (pravica do vojne) osrednjo vlogo tudi *ius in bello* (pravica v vojni). Za vojno ni le potrebno, da ima pravičen razlog, temveč mora biti tudi poslednje sredstvo (*ultima ratio*) in obetati uspeh; škoda, ki jo povzroči, mora biti omejenega obsega (načelo proporcionalnosti) in v vojaške operacije se ne sme vključevati civilnega prebivalstva (načelo diskriminacije). Obveza zavrnitve vojaškega služenja v primeru domneve, da gre za nepravično vojno, ne velja za preprostega vojaka. Etične sodbe so vojakom dopustne le v primeru kršenja *ius in bello*.

Zgodovinski preobrat v katoliški mirovni etiki predstavlja papež *Janez XXIII.* s svojo encikliko »*Pacem in terris*« (1963), saj ugotavlja, da se umu v atomski dobi upira, da bi »vojno še dojemal kot primerno sredstvo za ponovno vzpostavitev krmljenih pravic«. Papež s tem občutno preseže poznejšo Pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu »*Gaudium et spes*« z 2. vatikanskega koncila (1965), ki v svojem 80. členu »vsako vojaško dejanje, ki brez vsakršne razlike meri na uničenje celih mest ali večjih območij in tod živečega prebivalstva« sicer odločno obsoja kot »zločin proti Bogu in človeku« (podobno je tudi stališče papeža Pija XII leta 1949), vendar pa v 79. členu določa tole: »Dokler obstaja nevarnost vojne in dokler še ni pristojne mednarodne avtoritete, ki bi razpolagala z ustreznimi sredstvi, pa vladi ni mogoče odreči pravice do moralno dovoljene obrambe, če so bile pred tem izčrpane vse možnosti mirne ureditve.«

»Nikoli več vojne!« Papež Janez Pavel II. se v svojih izjavah proti vojni rad navezuje na te besede papeža Pavla VI. v njegovem govoru v OZN (1965). »Tu in zdaj se slovesno odločimo,« se glasijo besede Janeza Pavla II. leta 1981 pred spomenikom miru v Hirošimi, »da ne bomo nikoli več dopustili ali celo iskali vojne kot sredstva za reševanje sporov!« Iz celovitega razumevanja pravice vseh ljudi do življenja ne obsoja le vsake vojne, nazadnje ameriški napad na Irak, temveč zahteva kulturo miru in nauk o pravični vojni izrecno zamenja z naukom o pravičnem miru. Nasprotno pa *svetovni katekizem* ne le neomejeno vztraja pri tradicionalnem nauku o pravični vojni, temveč »državnim oblastem«

celo pripisuje pravico in dolžnost, »da državljanom naložijo obveznosti, ki so potrebne za obrambo države«; pri tem naj »na ustrezen način poskrbijo za tiste, ki iz razlogov vesti zavračajo uporabo orožja«.

V osemdesetih letih prejšnjega stoletja je več nacionalnih škofovskih konferenc tematiziralo vojno problematiko, pri čemer gre še posebej omeniti pastoralno pismo ameriške škofovske konference. Nemški škofje so se leta 1983 oglasili s svojim pismom z naslovom »Pravičnost ustvarja mir« in leta 200 s pismom »Pravični mir«, kjer poudarjajo medsebojno povezanost pravičnosti in miru. Vsi ti dokumenti ocenjujejo mir in nenasilje kot osrednje svetopisemsko izročilo, hkrati pa ju na izredno zapleten način razvrednotijo tako, da vojno konec koncev le upravičijo kot ultima ratio in soglašanje z njo povežejo s pogojem izčrpanja vseh drugih možnosti. V bistvu se še danes v zavračanju služenja vojaške obveznosti vidi odločitev, ki je podrejena vojaški službi, in s tem v civilnem služenju nekakšno nadomestno služenje.

146

Izrazita nenaklonjenost papežev oboroževalni tekmi in sistemu zastraševanja je našla svojo artikulacijo v pomenljivo jasnih besedah monsignorja Chellija, stalnega opazovalca Svetega sedeža pri OZN. 1. januarja. 1968 je papež Pavel VI. utemeljil tradicijo svetovnega dneva miru, ki se poslej praznuje vsako leto na ta dan. V svojih poslanicah za dan miru papeži ne analizirajo le stanja, temveč vernikom tudi naložijo tvorno zavzemanje za mir. S sodelovanjem v »molitvi za mir in pravičnost« in na »svetovni konferenci religij za mir« papež le še poudari medreligijsko razsežnost svojega zavzemanja za mir.

Pacifistična gibanja znotraj katoliške cerkve si za zgled med drugim postavljajo zavzemanje za mir *sv. Maksimilijana*, ki je z obrazložitvijo, da zato, ker je kristjan, ne more opravljati vojaške službe in delati zla, zavrnil vojaško služenje in bil zato obsojen na smrt, *sv. Martina iz Toursa*, ki je z besedami, da se kot Kristusov vojak ne more več bojevati, zapustil vojaško službo, *sv. Frančiška Asiškega*, ki je z redovniškim pravilom izrecno prepovedal nošenje orožja, ter dejavnosti *Zveze nemških katolikov za mir* med obema svetovnima vojnama, *Franza Jägerstätterja* (1907–9. 8. 1943), ki je bil zaradi zavrnitve vojaškega služenja v nacistični Nemčiji obsojen na smrt, in *Franziskusa Marie Stratmanna* (1883–1971), ki je pozival k brezpogojni obsodbi vojne v cerkvenem socialnem nauku. *Reinhold Schneider* (1903–1958) je postal persona non grata, ker je v povojnem obdobju vehementno nasprotoval Adenauerjevimi oboroževalnim načrtom. *Thomas Merton* ter brata *Phil* (1923–2002) in *Dan Berri-*

gan (roj. 1921) s svojimi objavami in dejanji v duhu nenasilja niso vplivali le na ameriško mirovno gibanje, temveč v bistveni meri tudi na pacifizem znotraj samega katolicizma. Drža katoliškega mirovnega gibanja Pax Christi je bila glede vprašanja nasilja vselej ambivalentna: šele v zadnjem času se v Nemčiji približuje Zvezi za mednarodno spravo, ki se vselej povsem jasno zavzema za nenasilno reševanje konfliktov in katere ugledna predstavnika sta *Hildegard Goss-Mayr* (roj. 1930) in *Adolfo Perez Esquivel*, Nobelov nagrajenec za mir leta 1980 ter koordinator za gibanje nenasilja v Latinski Ameriki.

Mirovna etika katoliške cerkve ne bo mogla pokazati poti iz vrtinca nasilja v vrtinec nenasilja vse dotlej, dokler ne bo nenasilne akcije v njenih že zdavnaj razvitih, tako teoretičnih kot praktičnih razsežnostih odkrila kot možnosti za reševanje konfliktov in s tem kot genialne tretje poti onkraj nedejavnosti in nasilja ter jo umestila tja, kjer se ji je doslej uporaba vojaške sile zdela neizogibna. S socialnoteološkega vidika bo morala še veliko bolj razvijati in širiti misel, da je vojaška sila v nasprotju s popolno vero v Boga. In z mirovno-pedagoškega vidika je treba – povsem v smislu gesla »ought implies can« (James M. Gustafson) – mirovnoetično stremljenje kot zgled prikazovati na primerih nenasilnega razvoja življenja in sveta.

147

c) Protestantizem

Temeljna teološka usmeritev: Za protestantsko mirovno etiko je bistvenega pomena njena svetopisemska utemeljitev skladno z lastnim samorazumevanjem. V tem smislu predstavlja pravični mir – šalom! – temeljno usmeritev evangeličanske mirovne etike. S tega vidika je Božja sprava z ljudmi, ki jih osvobaja za dejavno ljubezen in jim nalaga odgovornost za to, da s tem, ko se zavzemajo za pravičnost in mir, Božjemu kraljestvu miru, ki je že napočilo, a ga je vendar treba še dovršiti, pustijo, da se uresničuje v njihovem življenju in skozi njega. Spravno dejanje omogoča mir in stremi za njim: »Jezus Kristus ... je naš mir.« (Ef 2,13 isl.) Naloga kristjanov je iskanje, ohranjanje in spodbujanje miru: »... išči mir in hodi za njim!« (1 Pt 3,11; prim. Ps 34,15) Ta socialnoetična usmeritev sega preko obzorja osebnega načina življenja in implicira spremembo globalnih ekonomskih in političnih struktur: »/.../ pravičnost in mir se bosta poljubila.« (Ps 85,11) Za evangeličansko perspektivo iz tega izhaja, da je treba vojno, o katere realnosti priča tudi sveto pismo, kot institucijo preseči in ustvariti mir kot del in pogoj prava in pravičnosti.

Reformacijska utemeljitev zmanjšanja nasilja s pravom: Martin Luther se s svojim stališčem glede problematike vojne navezuje na učenje o pravični vojni in ga hkrati tudi presega. Nedvoumno se zavzema za izogibanje vojni in iskanje miru, zaradi česar kategorično izključuje napadalne vojne: »Kdor začne vojno, dela krivico. /.../ Kajti Bog ni posvetno oblast postavil, da prelamlja mir in začenja vojne, temveč da išče mir in zaustavlja vojskovoče.«¹⁹ Vojne so zatorej zanj opravičljive le, če so kot obrambni ukrep ali ukrep pomoči absolutno neizbežne in nujne. V tej zvezi navaja, »da vojskovanje ni pravično, četudi gre za boj enakega z enakim, razen v primeru, ko bi obstajale takšna pravica in takšna vest, da bi bilo mogoče reči: Moj sosed me sili in pritiska k vojskovanju, jaz pa bi se temu raje odrekel – tako da vojni ni mogoče reči zgolj vojna, pač pa tudi obramba in silobran, kot ju nalaga dolžnost.«²⁰ Takšno izsiljeno obrambno vojno Luther imenuje »vojna v sili«.

V primeru takšne upravičene obrambne vojne velja po Luthrovem pojmovanju za podložnike napadenega vladarja vojaška obveznost. Če pa gre za nelegitimno napadalno vojno, dopušča pravico do selektivne zavrnitve vojaškega služenja: »Je ljudstvo dolžno slediti svojemu vladarju, četudi ta nima prav? Odgovor: Ne.«²¹ Zgodovinsko ozadje pri tem poudarjanju ohranjanja obstoječe ureditve predstavlja razglasitev večnega deželnega miru leta 1495 v Wormsu, ki naj bi pomagal pri odpravi srednjeveške pravice do maščevanja. Luther je v tem videl izredno pomemben dosežek, saj naj bi se s tem omejila samovoljna uporaba nasilja. Kljub temu pa lahko v Luthrovih poznejših delih zasledimo nagibanje k odobravanju vojskovanja v določenih primerih, kot je, recimo, boj proti Turkom. Vežanost vojskovanja na pravico se je tako zasidrila tudi v luterski veroizpovedi. Drugo učenje, ki je povsem podobno Luthrovim stališčem in ga je razvil Calvin, je močno zaznamovalo reformistično teologijo.

Etos nenasilja kot vzor krščanskega življenja: Izročilo etosa, ki se radikalno ravna po pridigi na gori, v še posebej strnjeni in izraziti obliki najdemo pri Frančišku Asiškemu (1181/82–1226), ki se, navezujoč na blagre pridige na gori, zavzema za prostovoljno uboštvo in odrekanje pravicam. Miroljubnost in pripravljenost za trpljenje predstavljata pri njem nujno enotnost; zmožnost

¹⁹ M. Luther, »Ob Kriegsleute auch im seligen Stände sein können (1526)«, v: WA 19, str. 616–662.

²⁰ Ibid., str. 647 isl.

²¹ M. Luther, »Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523)«, v: WA 11, str. 229–281.

trpljenja postane tako alternativa nasilnosti. V verskem reformnem gibanju valdežanov (od leta 1177) sodi k temu etosu prostovoljnega uboštva eksplicitno tudi zavračanje krvnega sodstva in vojaške službe.

Tudi v reformacijskem gibanju 16. stoletja so – še zlasti v baptističnem gibanju – obstajala prizadevanja za reformo cerkve skladno s praktičnim etosem nenasilja. Iz tega so se razvile verske skupnosti, kot so na primer menoniti, kvekerji in bratska cerkev (Church of the Brethren), ki še vse do danes zastopajo etos nenasilja, ki se izraža v zavračanju vojaške službe. Za mirovniški značaj teh tako imenovanih zgodovinskih miroljubnih cerkva sta poleg zavračanja vojne značilna tudi njihovo zavzemanje za pravično razdelitev in praktična opravna dejavnost.

Stališče tvornega, nenasilnega upora kot sredstva politične spremembe je zastopal tudi protestantski pastor Martin Luther King in ga uspešno vnesel v gibanje ameriškega črnega prebivalstva za državljanske pravice: »Ko se je začel protest, sem se, vede ali nevede, spomnil pridige na gori z njenim vzvišenim naukom o ljubezni in Gandhijeve metode nenasilnega upora. /.../ Tu ne gre za odsotnost odpora proti zlu, temveč za tvorni nenasilni upor zlu.«²² S tem je bistveno prispeval h kreipitvi koncepta nenasilja v protestantizmu.

149

Nacionalno protestantski belicizem: čeprav so Luther in drugi reformatorji sprejeli in še dodatno radikalizirali nauk o *bellum iustum*, ta nauk v politični etiki neoprotentantizma ni igral odločilne vloge. Od časa osvobodilnih vojn dalje vojna v veliki meri šteje za legitimno sredstvo politike nacionalne države. To je nemara mogoče razložiti tudi s tesno povezanostjo posamezne deželne cerkve s posamezno nacionalno državo. Tako se je v kulturnem protestantizmu 19. in začetka 20. stoletja razvilo skorajda pozitivno stališče do vojne, saj se je vojaška obramba ali celo širitev nacionalne kulturne države spričo tesne povezanosti protestantizma z nacionalno razumljeno kulturo videla kot nekaj povsem samoumevnega. »Vojna sama na sebi ni niti krščanska niti nekrščanska, niti moralna in niti nemoralna. Vojna je v določenem zgodovinskem stanju neizogiben izraz človekove narave, ki se je v kulturnem gibanju razvila v politično življenje.«²³

²² M. L. King, »Mein Weg zur Gewaltlosigkeit (1958)«, v: M. L. King, H. W. Grosse (ur.), *Schöpferischer Widerstand*, Gütersloh 1985, str. 19–34.

²³ W. Hermann, *Ethik*, Tübingen 1904.

Temeljna belicistična naravnost se je v nemškem protestantizmu obdržala še tudi po 1. svetovni vojni. V weimarski republiki se je nacionalno in konservativno obarvani protestantizem s sicer zelo redkimi izjemami načeloma še vedno držal belicistične paradigme, ne nazadnje tudi z vidika revanšizma, usmerjenega proti versajski pogodbi. Zavzemanje nekaterih nemških protestantov v pacifistični »Svetovni zvezi za (mednarodno) prijateljstvo cerkva«, denimo Friedricha Siegmund-Schultzeja (1885–1969) in Dietricha Bonhoefferja (1906–1945), v takšnih pogojih ni moglo bistveno vplivati na glavni tok znotraj protestantizma. To stanje se je spremenilo šele po katastrofi 2. svetovne vojne.

»Vojna ni po Božji volji«. Na poti k nauku o pravičnem miru: Že na ustanovni skupščini Ekumenskega sveta cerkva leta 1948 v Amsterdamu smo lahko v naslovu poročila ene izmed sekcij prebrali tole formulacijo: »Vojna ni po Božji volji.«²⁴ Na podlagi izkušnje 2. svetovne vojne je vladalo enotno prepričanje, da je treba institucijo vojne odpraviti, seveda pa takšna enotnost ni obstajala tudi glede načina realizacije tega cilja. Že v Amsterdamu se je izoblikovala skupina, katere stališče je bilo, da je mogoče mir doseči le z radikalnim pacifizmom. Njej nasprotna skupina pa je menila, da je mir mogoč le, če se s pripravami in oboroževanjem za obrambo morebitnega agresorja odvrne od uporabe nasilja. Ta osnovni konflikt še vse do danes prežema razpravo o miru in vojni v protestantizmu. Odločilni napredek, ki je bil dosežen v Amsterdamu in je v veljavi še danes, je, da sta obe skupini prepričani, da je treba vojno kot politično institucijo odpraviti.

150

V naslednjih desetletjih je bila razprava v evangeličanskih cerkvah severne zemeljske poloble zaznamovana predvsem z jedrsko grožnjo. Ker je prevladovalo prepričanje, da lahko vsak oborožen spopad med velesilama eskalira v jedrsko vojno, ki bo prinesla obojestransko uničenje nasprotnikov in najverjetneje tudi uničenje vsega življenja na Zemlji, je mir štel za predpostavko preživetja človeštva. Zato se je – še zlasti v nemškem protestantizmu – vsaka oblika uporabe vojaške sile obravnavala kot zastarela in se je dajala absolutna prednost političnemu zagotavljanju miru. Za cerkve na južni zemeljski polobli in ekumenska združenja se je v središče njihove pozornosti pomaknilo vprašanje, če in kdaj je mogoče uporabo nasilja v boju za osvoboditev izpod kolonialne oblasti in proti rasističnim režimom obravnavati kot legitimno.

²⁴ Prva generalna skupščina Ekumenskega sveta cerkva, Tübingen/Stuttgart 1948, str. 118.

V sklopu (ekumenskega) koncilskega procesa za pravičnost, mir in varovanje stvarstva se je izoblikoval koncept »pravičnega miru«, ki povzema svetopi-semški pojem »šaloma«, ki izraža povezanost miru in pravičnosti. To se ujema tudi s spoznanji mirovnih raziskav, da je mir – tako navznoter kot tudi navzven – nekaj več kot gola odsotnost očitne uporabe fizičnega nasilja. Ameriška United Church of Christ se je leta 1985 razglasila za *Just Peace Church*. V nemškem prostoru je ta koncept znova zaživel v sklopu ekumenskih zborovanj v nekdanji Nemški demokratični republiki in je po ponovni združitvi obeh Nemčij znova našel mesto v razpravi, ki je zajela vso Nemčijo.

Načelo pravičnega miru sprva pomeni, da morajo imeti oblike nenasilnega in civilnega reševanja sporov prednost pred njihovim vojaškim oz. nasilnim reševanjem. Ta koncept zastopa torej prednostno opcijo nenasilja, kar pomeni, da so potrebni ustrezni preventivni ukrepi, katerih namen je vzroke sporov odpraviti, še preden pride do odkritega izbruha iz njih izvirajočih konfliktov, prav tako pa zagovarja tudi brezpogojno vezanost uporabe nasilnih ukrepov na pravo. Ker vzrok mnogih konfliktov v svetu tiči v omejenosti življenjsko pomembnih virov, postajajo vprašanja njihove pravične razdelitve in razvoja – s stališča pravičnega miru – čedalje pomembnejša. Pravični mir se mora torej začeti z odpravljanjem nepravičnih razmer in zagotavljanjem poštenih razvojnih možnosti za vse.

151

Spremembe političnih razmer po letu 1989/90 so prinesle nove izzive. Znova je postalo virulentno še zlasti vprašanje, v kakšnih pogojih je lahko etično upravičena uporaba vojaške sile za preprečevanje množičnih kršitev človekovih pravic, za zagotavljanje pomoči ljudem v državah s propadajočimi režimi in za odpravo eskaliranih oblik oboroženega nasilja s ciljem čim večjega možnega zmanjšanja nasilja. Medtem ko eni kot zadostno sredstvo za razreševanje tovrstnih problemov vidijo v obstoječem mednarodnem pravu in njegovem nadaljnjem razvoju, drugi predlagajo nadaljnji razvoj nauka o pravični vojni na način, ki bo ustrezal sedanjemu času in se bo nanašal na mednarodni pravni okvir.

d) Budizem

Budizem, ne le v podobah, v kakršnih se kaže,²⁵ temveč tudi na splošno, praviloma velja za zelo miroljubnega, če ne že kar ultra pacifističnega. V tem

²⁵ Kot primer lahko navedemo besede meniha vietnamske pagode Viengac v Hannoveru: »Menim, da na tem svetu ne bi bilo vojn, če bi vsi sledili budističnemu nauku. To je zelo verjetno, saj v vseh

smislu je paradigmatična zgodovinsko idealizirana sprememba osebnosti, ki jo je s prestopom v budizem doživel indijski vladar Ašoka (prbl. 247–233 pr.n.š.) in ga je iz nasilnega imperialista, ki je za sabo puščal dobesečno na kupe trupel, naredila za vladarja, ki se odreka vsaki uporabi nasilja.

Ker velik del zgodovine dejansko govori o miroљjubnosti budizma, je ta trditev vsekakor pravilna. Seveda pa obstajajo tudi nasprotni primeri, med katere štejejo, če naj omenimo le nekatere, dogodki, kot je vojaško udejstvovanje menihov kitajskega šaolinskega samostana, vojaški spopadi med budističnimi vladarji v Burmi oz. med budističnimi jugovzhodnoazijskimi državami, nasilni tibetansko-budistični konverzijski ukrepi v Mongoliji ali oportunistično-nacionalistični odnos visokih predstavnikov japonskega zena do imperialističnih vojnih ukrepov v času med koncem 19. stoletja in koncem 2. svetovne vojne. Vsi ti primeri skupaj pa vsekakor niso tako strašanski, da bi morali zaradi njih budističnemu nauku oporekati njegov mirotvorni potencial.

Kar se tiče vprašanja vzrokov nasilja, v pali kanonu prevladuje individualistična, psihološko-antropološka interpretacijska usmeritev. Primer takšnega pristopa nam ponuja kalaha-vivada sutta, ko konfrontacijo ideoloških strank opisuje kot posledico tega, da se iluzorični »jaz«¹ drži določenega svetovnega nazora. Podobno argumentira tudi madhupindika sutta, ki razdor in prelivanje krvi izvaja iz treh temeljnih zel, ki jih je identificiral Buda, in sicer iz pohlepa, sovraštva in zaslepljenosti. Kot vse oblike nasilnega ravnanja ima tudi vojna svoje korenine v bolezenskih stanjih zavesti, ki se manifestirajo v mislih, besedah in dejanjih posameznih individuov in se nato sproščajo na kolektivni ravni. Vojaški ukrepi zatem, ko so enkrat sproženi, razvijajo lastno dinamiko, ki vse nas naredi za žrtve (prim. npr. Dhammapada, verz 201), kajti skladno z učenjem o karmi je po eni strani napad, ki ga doživljamo, kazen za naše napake v preteklosti, po drugi pa bo trenutno ofenzivni nosilec vojne v prihodnosti sam tarča vojaškega nasilja. Posledice karme so še zlasti drastične, če se agresor znaša nad neoboroženim in pasivnim nasprotnikom. Med deseterico prihodnjih kazni, ki jih navaja Dhammapada, štejejo poleg telesnih poškodb in hudih bolezni tudi duševne motnje, finančni problemi, uničenje hiš v katastrofalnih

2500 letih še ni bilo vojne v imenu budizma. Menim, da bo mirna pot, za katero nam ponuja zgled Buda s svojo neizmerno ljubeznijo, človekovi prihodnosti omogočila, da zasije v veliko svetlejši svetlobi.« Prim. Thiech Nhu Dien, Buddhismus und Friedenstoleranz, dostopno na: <http://www.viengiac.de/deutsch/d-abt1.html>.

požarih in možnost ponovnega rojstva v enem izmed budističnih peklov (prim. Dhammapada, verzi 137–140).

Iz vsega tega izhaja, da mora tisti, ki hoče uresničiti mir, resno vzeti prvo zapoved, ki velja tako za menihe kot tudi za laike in uči, da se ne sme uničiti ali kakor koli poškodovati nobenega živega bitja. Ker budizem uči etiko prepričanja, pri tem ne gre le za opustitev manifestnih dejanj, temveč še veliko bolj za izbris predhodnih intencij in želja. Pri tem je značilno, da se opis ustrezne vadbe duha poslužuje vojaških prispodob. Tako na primer legenda pripoveduje o skušnjavah Mare, da je kralj demonov proti Gautami, ki je bil tik pred razsvetljenjem, zalučal strašne krogle; vendar pa je dobrot, ki je izžarevala iz Bude, ki je postajal razsvetljeni, vsa ta orožja spremenila v nebeške attribute, kot so cvetni venci, sandalovina ali božje masti. Takšen citat, ki ga bogatijo vojaški pojmi, najdemo tudi pri tibetanski lami Geshe Thubten Ngawangu (1932–2003), ki pravi: »Strasti je treba premagati in to se zgodi po poti modrosti in metode. V budizmu poznamo številne simbole modrosti in metode, med njimi tudi orožje, kot sta lok in puščica ali ogenj.«²⁶

V prvi vrsti gre torej za odgovornost individua, da v sebi in svoji neposredni okolici ustvari pogoje za dolgoročni mir na globalni ravni. Načelno usmeritev pri tem določajo posamezne stopnje »plemenite osmere poti«, ki jo opisuje Buda. Denimo, prva zahteva po »pravilnem razumevanju« hoče v povezavi z budističnim naukom o »nesebstvu« preseči iluzorične identifikacije, iz katerih zlasti tedaj, ko je v igri nekaj, kar navidezno pripada »meni« ali o čemer imam »svoje« prepričanje, izhajata jeza in sovraštvo. Drugo načelo »pravega razmišljanja« pokriva tudi odločitev, da poslej ne bomo prizadeli več nobenega živega bitja. Enako velja za »pravilni način življenja«, kar se nanaša na poklice, kot je na primer trgovanje z orožjem, in ki jih budizem zavrača. »Pravilna vztrajnost« med drugim namiguje na tako imenovano »stražo vrat čutov«, ki brzda čustvene odzive na skrajne dražljaje in kultivira ravnodušnost. Kot pripoveduje kakacupama sutta, je Buda zato, da bi svojim poslušalcem predočil nujnost, da ob kakršnem koli napadu ostanejo potrpežljivi in mirni, uporabil drastično analogijo. Notranje resnično trden menih, ki se je popolnoma zavedal fizioloških in psiholoških mehanizmov bolečine, je ostal, kot navaja besedilo,

²⁶ Geshe Thubten Ngawang, »Der Kampf gegen die inneren Feinde«, *Tibet und Buddhismus* 60, januar–marec 2002, dostopno na: <http://www.tibet.de/tib/tibu/60feinde.html>.

povsem miren celo tedaj, ko so mu z žago odrezali njegove okončine, in se ni pustil potegniti v sovraštvo ali maščevalnost.

Odsotnost sovraštva poleg tega kvalificira »aktivna« komponenta, ki temelji na obeh glavnih budističnih krepostih: na *metti*, torej »ljubeznivi prijaznosti«, in *karuni* oz. »sočutnem vživetju«. Prizadevanje, da bi kultiviral obe značajski lastnosti in duha očistil sovražnih misli in čustev, napredujočemu učencu slednjič omogoči, da njegova harmonična »narava« zažari v svet. Iz teh glavnih budističnih kreposti izhaja tudi eden izmed najpomembnejših zagovornikov tako imenovanega »socialno angažiranega budizma«, vietnamski menih Thich Nath Hanh (roj. 1926), ki gre pri tem še korak dlje: »Energija sovraštva in nasilja je lahko zelo velika, in če jo vidimo v drugem človeku, ga nam je žal. Ko nam ga je žal, se v našem srcu rodi kaplja sočutja in že se počutimo veliko srečnejše in v miru s sabo.« Skladno z načelom »Globalno razmišljati in lokalno delovati« se morajo te kakovosti makropolitico manifestirati tudi v konkretnih akcijah. Za socialno angažirane budiste to ne pomeni zgolj splošne zahteve, da se morajo »sporazumevati tako, da bo mogoče na tem nevarnem torišču zgodovine slišati glas Bude«, pač pa to lahko povsem konkretno vključuje tudi njihovo sodelovanje v budističnih mirovnih pohodih po zgledu dhammayietre, ki od leta 1990 vsako leto poteka v Kambodži, ali sodelovanje pri projektih, kot ga predstavlja Karuna Venter for Peacebuilding, ki v kriznih območjih, na primer v Bosni, Ruandi ali na Srednjem Vzhodu, organizira delavnice in seminarje, na katerih je mogoče preučevati in vaditi z budizmom združljiva načela nenasilja.

154

Znotraj budističnih mirovnih pristopov predstavljajo omenjeni primeri varianto, ki poleg antropoloških dejavnikov nasilnega vedenja vidi tudi zunanje vzroke nasilja in vojne, ki samemu individuu praviloma niso neposredno razvidni. Sulak Sivaraksa (roj. 1933), tajski socialni kritik in protagonist socialno angažiranega budizma, v tem smislu poudarja, da sta lahko kultiviranje notranje zavesti in koncentracija v individualni zavesti prvi korak v smeri upora proti zatiralskim režimom in s tem sredstvo proti strukturnemu nasilju. Zagovornik dolgoročne strategije, ki meri v sistemsko spremembo, je tudi A. T. Ariyaratne (roj. 1931), ki v svoji večdimenzionalni analizi šrilanške družbe med drugim kritizira »degeneriranost« vodilnih politikov in hoče to anomalijo odpraviti s posebnim programom religiozne vadbe pod vodstvom nacionalne budistične samostanske hierarhije.

e) Hinduizem

Ukvarjanje z vprašanjem vojne in miru ima v hinduizmu dolgo tradicijo. V mahabharati (prbl. med 400 pr.n.š. in 400 n.š.), tej epski pesnitvi o dveh vojskujočih se vladarskih družinah, se vedno znova razpravlja o vprašanju upravičenosti ubijanja drugih ljudi. Modrec zavrača vojno kot uničevalno in naj bi zatorej vodila v pekel, medtem ko se na drugem mestu poudarja, da se kralj ne sme izogibati uporabi sile in vojni. Trpljenje, ki ga povzroča vojna, izrecno ilustrira žalovanje za padlimi, za katere je po drugi strani rečeno, da gredo neposredno v nebesa. *Bagavadgita*, poučna pesem, ki predstavlja uvod v epsko pesnitev, načenja vprašanje pravične vojne, ne da bi nanj tudi odgovorila. Na dvom glavnega junaka glede tega, ali je pravično ubijati sorodnike, prijatelje in učitelje, se v prvi vrsti odgovarja z opozorilom na dolžnost pripadnika vojaškega stanu in z upravičevanjem ubijanja, češ da umre le telo, medtem ko je duša neranljiva. Kdor ubija brez vsakršne egoistične vezanosti na rezultat dejanja, ne nosi krivde.

Politični ideal takratnega časa je bil *chakravartin*, vladar sveta, ki bi si s poreditvijo sosednjih držav osvojil čim večje kraljestvo.

155

Državoznanski učbeniki, napisani po nastanku prvih velikih kraljestev, so izrecno obravnavali vprašanja strateškega in taktičnega vojskovanja in orožarstva. Veliki državoznanski učitelj Kautilya (prbl. 3. st. pr.n.š.) navaja šest možnosti zunanjepolitičnih odnosov: mir, vojna, čakanje (torej nevtralnost), mobilizacija, zaveznitva in dvojno igro (torej mir z enim in vojna z drugim) in z vidika realnega politika razloži pogoje, ki morajo obstajati za vojaški spopad. Vojska predstavlja enega izmed sedmih elementov ali členov vladanja. Natančno obdela vojaška vprašanja; vojake bi bilo treba po njegovem k pogumnosti spodbujati tako, da se jim obljublja posmrtno nebeške radosti, strahopetcem pa groziti s peklom in peklenškimi mukami. Kautilya tudi priporoča, da si mora zmagovalec za pomiritev premaganega ljudstva prizadevati tako, da v primerjavi s prejšnjo vladavino izboljša življenjske pogoje in spoštuje običaje in religiozne predstave premaganega sovražnika. Veliki pravoznanec Manu (prbl. 2. st. n.š.) nekaj stoletij za Kautilyo kot pravične navaja le obrambne vojne ali pregon uzurpatorja. Vojskovanje je po njegovem dopustno le tedaj, ko zatajijo vsa druga razpoložljiva sredstva za rešitev nekega problema, kar pa se v stari Indiji seveda ni kaj dosti upoštevalo, o čemer pričajo tamkajšnji pogosti vojaški spopadi. Manujeva pravoznanska knjiga vsebuje v smislu viteškega

etosa tudi nekatera pravila poštenega bojevanja, med katerimi je na prvem mestu prizanesljivost do civilnega prebivalstva.

S prebujajočim se gibanjem za odpravo kolonialne oblasti v 19. in 20. stoletju je vprašanje vojne in miru dobilo nov pomen, in sicer po eni strani v okviru razmišljanj o lastni uporabi nasilja v boju za svobodo, po drugi pa v soočanju med hindujskimi miroljubnimi predstavami o enotnosti vsega sveta in kolonialno politiko z njenimi vojnimi ambicijami. Odločilnega pomena za nadaljnjo razpravo o vojni in miru je bil M. K. Gandhi (1869–1948), ki je tradicionalni zapovedi *ahimse*, torej prepovedi uničevanja živih bitij, dal povsem novo razsežnost s tem, da jo je apliciral na socialno vedenje in politični boj. Ta prepoved uničevanja živih bitij, ki se prvič omenja v upanišadah iz predbudističnega obdobja (prbl. 7. st. pr.n.š.), je bila dotlej povezana z idejo ljubezni do vseh bitij in neubijanjem živali, vendar pa praviloma ni vključevala tudi zavračanja vojne ali ubijanja ljudi. Pod vtisom 1. svetovne vojne je Gandhi svoje, že pred tem izoblikovano, zavračanje nasilja razširil tudi na samo vojno. Zanimal je možnost, da bi vojna lahko bila dopustno sredstvo za uresničitev političnih ciljev: Sredstva, ki se morajo uporabljati v političnem boju, morajo z vidika svoje moralne kakovosti ustrezati cilju, nasilje pa lahko proizvaja le vedno novo nasilje. Iz tega razloga je zavračal tako oboroževanje kot tudi preventivne vojne ali uporabo atomske bombe, za katero je menil, da je njeno razvitje sad najbolj satanske uporabe znanstvenih spoznanj. Mir je bil zanj v smislu nadaljevanja starih tradicij več kot le nevojna: bil je pozitivna vrednota na sebi, kajti *shanti*, pojem, ki ga danes večina indijskih jezikov uporablja za mir, se pojavlja že v vedskih mantrah in pomeni poleg odvrčanja zla tudi duhovno ravnovesje ali notranji mir. Iz tega razumevanja miru, krepko obremenjenega s psihološkimi asociacijami, se je za Gandhija in mnoge hindujske filozofe, ki so v drugi polovici prejšnjega stoletja tvorno sodelovali v razpravah o miru, ki so tekle širom sveta, izoblikoval nekakšen tridimenzionalen pogled. Odločilen je notranji mir v mišljenju individua, saj »smo v vojni s sabo in zato tudi v vojni z drugimi« (A. K. Coomaraswamy). »Svet bo lahko živel v miru le takrat, ko bodo za to pripravljeni individui, ki ga sestavljajo.« (M. K. Gandhi) Notranji mir v smislu odpovedi pohlepu in egoizmu ter duhovni drži, ki jo zaznamuje ljubezen, je pogoj zunanjega miru, ki ga lahko razumemo kot mirno sožitje znotraj posamezne skupnosti, vendar pa tudi kot mirno sožitje držav. Skladno s temi pojmovanji se mora torej mir, da bo lahko omogočil mir znotraj posamezne skupnosti kot tudi med državami, začeti v notranjosti individua kot

proces posameznikove osebne identifikacije s človeštvom v smislu enotnosti sveta.

Gandhijevo ime uživa v današnji Indiji sicer velik ugled, vendar pa so njegovi nauki v veliki meri zatonili v pozabo. Problemi, med njimi še zlasti konflikt s Pakistanom, ki že vse od neodvisnosti čakajo na svojo rešitev, v sebi skrivajo vselej prisotno nevarnost izbruha vojne. V takšnem položaju se, po možnosti kot kompenzacija nacionalnih manjvrednostnih kompleksov in v nasprotju z Gandhijem, rešitev problemov išče v demonstriranju vojaške moči. Nevarnost jedrskega uničenja človeštva se od časa do časa povezuje z naukom o cikličnem ponavljanju druge drugi sledečih svetovnih dob, po katerem naj bi ob koncu tega obdobja prišlo do razpada sveta v očiščujoči katastrofi, ki je nujno potrebna za nov začetek, ki bo sledil temu. Ta nauk o svetovnih dobah lahko najdemo že v mahabharati in ima svojo analogijo v hindujski ideji o »stvarjenju« sveta kot izstopu (*srishti*) iz božanskega in ponovnem vstopu vanj ob koncu ciklusa (*pralaya*). Na koncu najslabše dobe s popolnim razpadom vseh nravi in razsulom prava in ureditve, v kateri se trenutno nahajamo, bo vse zgorelo v mogočnem morju plamenov, ki bodo goreli vse dotlej, dokler jih ne bo pogasilo vesoljnemu potopu podobno deževje, ki bo preplavilo ves svet in naredilo pot novemu začetku z idealno dobo.

157

Pacifistično mišljenje komajda še najde prostor v zavesti množic današnje Indije. Za mnoge mladeniče je vojaška kariera nadvse zaželen cilj. Zaščitnik vojakov je Hanuman, poveljnik opičjega tropa v epski pesnitvi ramajani, ki porazi demone. Izenačevanje indijskega državljanstva s hindujsko religijo, za katero se zavzemajo hindujske nacionalistične sile, skriva v sebi akutno nevarnost militantne diskriminacije pripadnikov drugih religij in ateistov, ki je v preteklosti pogosto privedla do krvavih izgredov, katerih vzroki vendarle niso religiozne, pač pa socialne in predvsem politične narave.

f) Islamizem

Muslimani radi označujejo islam kot »religijo miru« in pri tem opozarjajo na temeljni pomen te besede, ki je povezan z izrazom *salâm* – pomeni mir, nedotaknjenost. *Islâm* je potemtakem treba razumeti kot vdanost bogu, ki nanjo odgovarja z zagotavljanjem miru in blagra. Musliman je torej človek, ki stremi za življenjem v miru z bogom. To velja prav za vsakega posameznika, vendar pa tudi za skupnost, v katero se povežejo Muslimani, za *umma*, torej »narod«.

ki s svojim prizadevanjem za sporazumno reševanje sporov nastopa navznoter solidarno in pravično, navzven pa enovito in odločno.

Poizkus uresničitve tega ideala je bil mogoč šele po »preselitvi« (hedžra) preroka Mohameda in njegovih privrženecv iz Meke v Yathrib leta 622 n.š. Na podlagi korana in pod vodstvom preroka je nastal *madīnat an-nabī*, »prerokovo mesto« (*ma-dīn-a* = kraj religije), in ker »religija« (*dīn*) zajema ureditve življenja, ki izhajajo iz razodetja, je *madīna* postala nekakšna zarodna celica za *dar al-islām*, »hišo islama«. Ta izraz je najverjetneje že za časa vladanja 2. kalifa Umarja (634–644 n.š.) postal ime za območje pod vladavino muslimanskega vladarja, in sicer na podlagi samoumevne predpostavke, da muslimanski vladar svojemu območju vlada skladno z etičnimi, moralnimi in socialnimi načeli islama, na čelu katerih so pravičnost, odgovornost za šibkejše, varstvo ogroženih, pomiritev sprtih in pripravljenost na obrambo pred zunanjimi sovražniki. *Šeriat*, ki ni, kot lahko slišimo, »božja postava«, pač pa nauk o dolžnostih, ki so ga na podlagi korana in v duhu tradicije preroka Mohameda oblikovali učenjaki, velja seveda za vir in smernico zakonov, izdanih v takšni vladavini. O načinu interpretacije šeriata in njegove uporabe v praksi lahko tako v preteklosti kot tudi sedanjosti zasledimo razhajajoča se mnenja muslimanskih učenjakov in razumnikov.

158

V območju zunaj *dar al-islāma* je bilo treba mir šele uveljaviti in je zato to območje štel za *dar al-harb*, »hišo vojne«. Beseda *harb* pomeni divji, neobrzdani in zato se v koranu največkrat uporablja v negativnem smislu. To velja tudi za arabsko besedo za vojno, *qitāl*, ki pomeni »(medsebojno se) pobijati«. Negativna konotacija besede *harb* se kaže v tem smislu, da med obema »hišama« ne sme biti stalnega vojnega stanja. Z nemuslimanskimi vladarji se lahko sklepajo pogodbe, katerih upoštevanje sicer ni obvezno, vendar pa zaželeno. Pogoj prenehanja premirja lahko predstavljajo še zlasti zunanji dogodki, za katere se zdi, da ogrožajo muslimane. Ekonomski preudarki so že v Mohamedovih časih predstavljali razlog za napade na sovražne karavane in naselja, da bi se tako oslabil nasprotnik. Ko so v času vladanja kalifa Umarja (634–644 n.š.) ti napadi postajali čedalje pogostejši in se razširili tudi na perzijska in bizantinska območja, sta vladarja v teh državah posegla po vojaških sredstvih proti muslimanom. Tako je prišlo do vojnih pohodov, ki so se končali z muslimanskim uničenjem perzijskega kraljestva (637) in zasedbo bizantinskih provinc Sirija (637–638) in Egipt (641). Mirovne pogodbe se niso sklenile z vladarskimi hišami, ki so vladale tem območjem (perzijske tako ali tako ni bilo

več), temveč z lokalnimi in regionalnimi predstavniki prebivalstva, pri kristjanih pa predvsem s škofi in patriarhi. Pogodbeniki, torej poraženci in zmagovalci, seveda niso bili enakopravni.

Kljub temu pa so tudi zmagovalci sprejeli nekatere obveznosti, denimo varovanje življenja in lastnine in zagotavljanje čim širše pravne avtonomije, če to ni nasprotovalo interesom vladajoče skupine, torej muslimanom. Kot nadomestilo, še zlasti za zagotovljeno varstvo, so poraženci plačevali davek, vendar pa so bile lahko njegove odmerne osnove zelo različne (zakupnina, glavarina itn.). S tem so poraženci dobili status *dhimmi*, »varovancev«; njihova skupnost, ki jo je pri kristjanih najpogosteje vodil škof, se je imenovala *milla* (turško: *millet*), verska skupnost. V osvojenih območjih so bila postavljena vojaška oporišča, iz katerih so se kmalu razvila mesta z arabsko-islamskim pečatom, na primer Kufa in Basra v Iraku.

Ker so osvajaalne vojne pod kalifom Umarjem v veliki meri prispevale k širjenju in krepitvi *dar al-islâma*, so jih mnogi muslimani imenovali »*djihâd fi sabili 'llâh*«, »prizadevanje na božji poti«. Pomen besede *džihad* nima nič opraviti z vojno, saj ta beseda pomeni močan napor, prizadevanje za nekaj. To prizadevanje se je sprva usmerjalo v notranje vzgibe, ki človeka odvrtačo od boga. Šele nato pridejo na vrsto zunanje skušnjave, ki se jim je treba upreti. Upreti se je treba tudi zapeljivcem. Ko so v času, ko je Mohamed že bil v Medini, sovražniki ogrožali varnost vernikov, je bila obramba pred njimi dolžnost. Pristavek »na božji poti« pomeni, da uporabljena obrambna sredstva ne smejo presegati okvira sorazmernosti (sura 2,191) in jih je treba zagovarjati pred bogom.

To izključuje vsakršen fanatizem, vsakršno neobzrdanost; tudi ubijanje nevpletenih in še zlasti žensk, otrok in ostarelih je v absolutnem nasprotju z islamskim naukom o dolžnostih. Pravičnost in bogaboječnost sta temeljni vrline, ki se zahtevata od »borca na božji poti«. Tudi tedaj, ko so nasprotniki tiranski in nepravični, je obramba pred njimi sicer zakonita, vendar pa je treba tudi v takšnem primeru upoštevati načelo sorazmernosti uporabljenih sredstev.

Zato je prevajanje besede »*džihad*« kar na splošno s »sveto vojno« nesmiselno. Nesmiselno je tudi, ko to počnejo sami muslimani. Nobena vojna ni »sveta«, kot lahko razberemo že iz samega negativnega osnovnega odnosa korana do kakršne koli »vojne«. »Vojna« je *džihad* le tedaj, ko nasprotnik poseže po

vojaških sredstvih in obramba pred njim zahteva uporabo enakih sredstev; in le v tem primeru je tudi legitimna. To seveda ne pomeni, da islam zagovarja pasivno prenašanje krivice in nasilja; obramba je pravica.

Zlorab *džihada* v politične namene ni mogoče preprečiti. Tako so se dinastično motivirane osvajalne vojne bodisi proti muslimanskim tekmečem ali proti nasprotnikom, ki so veljali za »nevernike«, označevale kot *džihad*, da bi si seveda na ta način zagotovile ustrezno podporo. Vendar pa politična manipulacija z religioznimi koncepti ni problem, ki bi se omejeval zgolj na islam. Očitno je že tudi islamska skupnost v času vladavine kalifa Umarja dvomila o zakoniti uporabi besede *džihad* za osvajalne vojne. Prizadevanja, da bi se *džihad* povzdignil v »šesti steber« islama, zatoj niso naletela na odobravanje, kar velja tako za preteklost kot tudi za današnji sunitiski islam.

Ko je v teku zgodovine čedalje več muslimanov živelo pod nemuslimasko vladavino, se je izoblikovala ideja o nekakšni tretji »hiši« oz. *dâr al-sulh* ali *dar al-salâm*, hiši izravnave oz. miru. S tem je mišljeno območje, čigar vladar ni musliman, vendar pa lahko muslimani v njem pod varstvom države neovirano izpolnjujejo svoje verske dolžnosti. Napad na takšno državo, ki bi ga utemeljeval islam, ne bi bil legitimen in bi bil v nasprotju z islamskim naukom o dolžnostih. Ta koncept še zlasti današnjim muslimanom omogoča, da lahko kot proaktivni in solidarni državljani živijo tudi v zahodnih državah, katerih ustave in ureditve zagotavljajo in varujejo svobodo veroizpovedi.