

KLAUS VON STOSCH

## Nenasilje v Svetem pismu in Koranu

Sveta besedila monoteističnih verstev danes niso na posebno dobrem glasu. Nasilje, ki je v njih, odbija številne sodobnike in tudi njihova podoba Boga se zdi zelo ambivalentna. Ta vrsta skepse je navzoča v posebno priostreni obliki v tako imenovanem novem ateizmu. Tako na primer piše Richard Dawkins v svoji uspešnici *Bog kot zablodá*: »Bog Stare zaveze je morda najbolj zoprni lik v vsej književnosti: ne le da je ljubosumen, še ponosen je na to; je zamerljiv, nepravičen, mahnjen na oblast in ne zna odpuščati; je maščevalen, krvoločni izvajalec etničnega čiščenja; sovraži ženske, boji se homoseksualcev, je rasist, detomorilec, storilec več genocidov, pobija lastne sinove, širi kužne bolezni, je megaloman, sadomazohist in muhasto zloben nasilnež.«<sup>1</sup> V sodobni kritiki religije je moč najti veliko podobnih navedkov. Tisti, ki se nanašajo na Koran, so še bolj razširjeni in so že davno pridobili vpliv daleč preko krogov radikalnih kritikov religij.

V tem položaju se mi ne zdi obetavna strategija, ki hoče potencial nasilja v Svetem pismu relativizirati s tem, da skuša poudariti, kako nesprejemljiva so koranska besedila. Nasprotno lahko pokažemo na številnih primerih, da spotakljiva mesta v Koranu, ki govorijo o nasilju, pogosto izhajajo iz svetopisemskih izročil in jih dopolnjujejo; zato bi bilo zgrešeno, če bi hoteli eno knjigo izigravati z drugo. In tudi koranski odlomki z nasiljem, ki nimajo predloge v Bibliji, hermenevtično postavljajo podobna vprašanja kot odlomki z nasiljem v Svetem pismu. Smiselno je torej, da koranska in biblijska besedila o nasilju v islamski in krščanski teologiji obravnavamo s

*Klaus von Stosch, rojen 1971, je profesor za katoliško teologijo in njeno didaktiko ter predsednik Središča za primerjalno teologijo in znanost o kulturi na Univerzi Paderborn. Članek »Gewalttexte in Bibel und Koran«, v: IkZ Communio 46 (2017), 140–149 je prevedel Marijan Peklaj.*

podobnimi metodami. V nadaljevanju bom to predstavil na zgledih, ko bom posvetil pozornost središčnima besediloma nasilja, enemu iz Svetega pisma, drugemu iz Korana, in pri tem predstavil in sistematiziral običajne strategije za pomirjanje (pacifikacijo). Obe besedili pripadata središčnim delom vsake od svetih knjig, zato se ni mogoče izvleči z zmanjševanjem pomena.

### *1. Prvi zgled: Poziv h genocidu*

Na središčnem mestu Peteroknjižja stoji v Peti Mojzesovi knjigi (Devteronomiju) tole: »Ko te Gospod, tvoj Bog, pripelje v deželo, v katero greš, da jo vzameš v last, in pred teboj prežene mnoge narode: Hetejce, Girgašéjce, Amoréjce, Kánaance, Perizéjce, Hivéjce in Jebusejce, sedem narodov, številnejših in močnejših od tebe, in ti jih Gospod, tvoj Bog, izroči in jih boš premagal, jih odločno pokončaj z zakletvijo!« (5 Mz 7,1-2a). Če se človek vpraša, kaj natančno je mišljeno z izrazom »pokončati z zakletvijo«, dobimo nedvoumno pojasnilo na drugih mestih v Svetem pismu. Tako tudi prerok Samuel od Savla zahteva, da z zakletvijo uniči Amalečane: »Zdaj torej pojdi in udari Amáleka! Pokončajte z zakletvijo vse, kar je njegovega! Ne prizanašaj mu, temveč usmrti moža in ženo, otroka in dojenčka, vola in ovco, kamelo in osla!« (1 Sam 15,3). Za tem je Bog zavrzel Savla, ker je usmrtil samo celotno ljudstvo, zraven pa prizanesel kralju in živini (1 Sam 15,8-11). Pri pokončanju z zakletvijo gre torej za neposreden Božji poziv k popolnemu genocidu, ki zajema tudi vse živali, torej za tako skrajni uničevalski bes, ki presega človekove predstavné zmožnosti. Če torej skušamo razumeti naše besedilo iz Pete Mojzesove knjige, naj bi Izraelci iztrebili kar sedem ljudstev. Zdi se torej, da Bog poziva k sedemkratnemu genocidu. Grozovitejšega obsega nasilja si pravzaprav ni mogoče predstavljati in spričo takih besedil lahko razumemo, kako Dawkins lahko pride do svoje drastične sodbe. Kako pa moderna eksegeza obravnava taka besedila? Na voljo so trije načini, ki jih uporabljajo vedno znova.

Najprej je treba seveda postaviti zgodovinsko vprašanje o tem, ali se je ukazani genocid dejansko zgodil. Že samo besedilo oddaja signale namišljenosti, ki kažejo na to, da to ni bilo nikoli mišljeno kot zgodovinski opis dejstev. Imena naštetih ljudstev namreč kažejo na področje domišljije in jih lahko označimo za »psevdoetnična razmejitvena poimenovanja«. <sup>2</sup>Število sedem je očiten nezagodovinski namig na polno število ljudstev. Fiktivnost postane še jasnejša, ko pogledamo besedilo v njegovem sobesedilu. Če nadaljujemo branje zgoraj navedenega biblijskega mesta, dobimo tole: »Ne sklepaj z njimi zaveze, ne prizanašaj jim in ne stopaj v svaštvo z njimi: svoje hčere ne dajaj njegovemu sinu in njegove hčere ne jemlji za svojega sina!« (5 Mz 7,2b-3) Nazadnje omenjena zahteva nas nujno spravi v slabo voljo. Če bi dejansko od sovražnih ljudstev pobili vse do zadnjega, če bi torej uresničili zapovedano pokončanje, si je težko predstavljati ženitve in možitve s pripadniki iztrebljenih ljudstev. V nadaljevanju poglavja je velik poudarek na tem, naj Izraelci porušijo vse bogočastne kraje in naprave nasprotnikov, da ti ne bi mogli več darovati svojim bogovom. Tudi tako ravnanje bi bilo odveč, ko ki se dejansko izvedlo pokončanje »z zakletvijo«. Vse to pomeni, da že samo besedilo odkriva vednost, da se v njem zahtevano dejanje ni uresničilo. Če ta prva spoznanja o notranjem pomenu besedila soočimo z arheološkimi ugotovitvami, se sum o namišljenosti besedil še okrepi. Ni namreč nobenih arheoloških dokazov za tako nasilno osvajanje dežele, o kakršnem, kot se dozdeva, v tako strašnih podobah poročajo 5 Mz 7 in številna druga mesta v Svetem pismu.

Vzemimo na primer znamenito zavzetje Jerihe, ki ga vse do danes radi opevajo in se tudi predstavlja kot uničenje z zakletvijo. Mnogim od nas so že od otroštva domače besede iz Joz 6,20-21: »Tedaj je ljudstvo zagnalo bojni krik in zatrobili so na rogove. Ko je ljudstvo slišalo glas roga, je zagnalo velik bojni krik. Obzidje se je sesulo zaradi njega in ljudstvo je stopilo v mesto, vsak na svojem kraju, in mesto zavzelo. Potem so po zakletvi pokončali vse, kar je bilo v mestu; od moža do žene, od mladeniča do starca, vola, ovce in osla z ostrim mečem.« Kölnski profesor za Staro zavezo Andreas Michel je v zvezi s tem trdno prepričan, da Jeriha, o kateri v Jo-

zuetovi knjigi piše, da je bila pri osvajanju dežele prvo kanaansko mesto zahodno od Jordana, ki so ga Izraelci zavzeli in razrušili, »v vprašljivi pozni bronasti ali zgodnji železni dobi sploh ni obstajala kot utrjeno naselje«. <sup>3</sup> Torej arheološke najdbe potrjujejo signale namišljenosti, ki so v samih besedilih. To pa pomeni, da Bog Stare zaveze sploh ni izvršil grozot, ki ga morajo bremeniti, ko se z njimi soočijo ljudje modernega mišljenja.

Toliko bolj smo kajpada zmedeni ob dejstvu, da so svetopi-semska besedila tako vznemirljivo nasilna. Jan Assmann na primer upravičeno opozarja, da se tudi nasilje, o katerem se le govori in je izmišljeno, lahko uporablja za opravičevanje realnega nasilja. Zato je zgodovinsko dokazovanje, da se kaj v resnici ni zgodilo, le skromna tolažba. <sup>4</sup> In tudi Richard Dawkins v svoji kritiki, ki je navedena na začetku, meri vendar na Boga Stare zaveze kot literarni lik.

Na tem mestu pa se oglasi druga eksegetska strategija, ki jo vedno znova opažamo, ko gre za besedila o nasilju. Mogoče je priti do tega, da besedila o nasilju sploh niso uperjena proti zunanjim sovražnikom, temveč služijo iskanju istovetnosti na znotraj in hočejo prispevati k izoblikovanju lastnega verovanja. V tem primeru je oblika nasilja v besedilih povezana s tem, da so nastala v času, ko je bila ta istovetnost ogrožena in je potrebovala motive, ki bi jo predramili, da bi ljudje v svoji skupini držali skupaj. Taka besedila so torej odzivanje na nasilje, ki so ga prestali, in ventil za tiste, ki spričo tega nasilja sicer ne morejo več zbrati poguma.

Če pogledamo na besedilo našega zgloda iz Pete Mojzesove knjige, je na tem mestu treba vedeti, da po soglasni sodbi eksegetov to ni kako vladarsko besedilo iz časa izraelskih kraljev, temveč je odziv na doživeto nasilje v času imperialistične vojne politike Asircev ali na travmatično izkušnjo izgnanstva. Najbrž je celo eno od besedil, nastalih po izgnanstvu, ki predeluje spopadanje med povratniki iz Babilona in Judi, ki so ostali doma, v času po letu 538. Pri tem so pisci notranje konflikte v sporu o lastni istovetnosti projicirali navzven in jih predelali s konstruiranjem pripovedi o nasilju. <sup>5</sup>

V nobene primeru torej ne gre za besedilo sile, ampak za izmišljije z nasiljem, delo ponižanega ljudstva, ki se počuti kot žoga, s

katero se igrajo svetovne sile tedanjega časa, in si želi pridobiti moč za upor proti njim. Namen besedil o nasilju je pomagati Izraelu, da bi našel sam sebe in ponovno postal igralec v zgodovinskem dogajanju. Reinhold Bernhardt primerja funkcijo domišljije o nasilju v tej zvezi z nasiljem v akcijskih filmih, ki so prav tako lahko ventil za človeška izkustva nasilja in morejo prispevati k temu, da jih ljudje v sebi predelajo.<sup>6</sup> Nasilje teh besedil torej ni uperjeno navzven, temveč navznoter. Ni destruktivno, temveč produktivno. Hoče dati glas tistim, ki ga v zgodovini drugače ne morejo povzdigniti.

Tretja in poslednja eksegetska strategija, ki bi jo želel omeniti vsaj na kratko, je, da neprijetna mesta v besedilu relativiziramo s tem, da usmerimo pozornost na pričevanje celotnega Svetega pisma. S krščanskega stališča bi lahko govorili o biblični hermenevtiki, ki gleda Kristusa kot središče in opozarja na to, da je Bog enkrat za vselej razodel svojo moč v Jezusu Kristusu kot moč ljubezni. Naj torej beremo katero koli mesto v Svetem pismu, moramo imeti pred očmi ravno to središče. Toda že znotraj Stare zaveze je mogoče nasilniškimi besedilom postaviti nasproti preroška videnja o miru, na katera vedno znova naletimo na primer v poznejših besedilih Izaijeve knjige (npr. Iz 65,25). Če to zadnjo strategijo izmikanja primerjamo z drugo, ima slednja prednost v tem, da na samih inkriminiranih mestih odkriva pozitivno vrednost potenciala nasilja. Tako odlomkov, ki imajo obliko pripovedi o nasilju, ni treba skrivati za drugimi mesti, ampak jih lahko vidimo v njihovi lastni vrednosti. Nasilje se v tem pristopu izkazuje kot moč, ki ni zgolj nekaj negativnega. V določenem položaju – vsaj v obliki pripovedi – more sprostiti pozitivne spodbude. Ali je možno tudi v pogledu na Koran opaziti kaj podobnega?

## *2. Drugi zgled: Poziv k pobijanju nevernikov?*

Eno najpomembnejših mest v Koranu, ki jih sedaj teroristi Islamske države uporabljajo za opravičevanje svojega nasilja proti nemuslimanom, je tako imenovana vrstica meča iz ene zadnjih

razodetih sur Korana. Tam se bere: »In ko minejo sveti meseci, pobijte tiste, ki pripisujejo božanstvo čemu drugemu poleg Boga, kjer koli jih najdete; naredite jih za ujetnike in jih oblegajte in prežite nanje na vsakem možnem kraju. Če pa se pokesajo, začnejo moliti in opravijo očiščujoče dajatve, naj gredo po svoji poti. Kajti glej, Bog odpušča, je usmiljen« (Q 9:5). Če gledamo ta verz sam zase, učinkuje kot poziv k pobijanju tistih, ki niso muslimani, če se ne spreobrnejo k islamu. In dejansko ga tudi Islamska država razume natanko tako. Z drugimi koranskimi verzi, ki so precej bolj miroljubni, teroristi opravijo tako, da so zanje razveljavljeni s tu navedenim verzom, ki je bil izdan pozneje. Vendar se ne glede na to, ali je dovoljeno tako izigravati ene verze Korana proti drugim, postavlja vprašanje: Ali je ta vrstica meča v resnici poziv k nasilju proti nemuslimanom?

Tudi v tem primeru nam pomaga, če uporabimo zgoraj preizkušene strategije. Najprej torej sprašujemo, ali se je nasilje, ki nas tu zanima, dejansko dogajalo v času, o katerem govori Koran, namreč za življenja preroka Mohameda. Popolnoma enako kot pri 5 Mz 7 tudi tu najprej pomaga, če natančneje analiziramo literarno obliko in kontekst svetega besedila. Že uvodne besede našega verza kažejo na to, da ga je treba brati v povezavi z določenim zgodovinskim položajem – namreč po preteku svetih mesecev – in torej v sobesedilu.<sup>7</sup> Kaj torej lahko ugotovimo, če našega verza ne beremo atomistično izoliranega, ampak v kontekstu njegove sure?

Sura 9 se začne s tem, da Bog ukine pogodbo, ki so jo sklenili muslimani in malikovalci. S tem je že od prve vrstice sure jasno, da niso mišljeni vsi malikovalci oziroma politeisti, temveč gre samo za določeno skupino, namreč skupino tistih, s katerimi je bila že sklenjena pogodba. Iz sedmega verza se enoumno razume, da so dotlej muslimani sklenili pogodbo le z meščani Meke, tako da so lahko v začetnem delu besedila devete sure samo oni označeni kot »malikovalci«. Torej besedilo ne meri na primer na kristjane, ki so v Meki vsekakor igrali obrobno vlogo, ampak so mišljeni politeisti, ki so tu označeni kot malikovalci. Tudi ne gre za vse politeiste, ampak samo za čisto določeno skupino.

Seveda se kljub temu sprašujemo, zakaj Bog dovoljuje, da se tako kruto ravna s to skupino. Iz 10. verza sledi, da se prebivalci Meke ne držijo ne pogodbe ne odnosa varovanja in vedno znova prelamljajo sprejete sporazume. A meščani Meke si niso naložili le krivde preloma pogodbe, ampak so poskušali tudi muslimane odvrniti od njihove vere in so spremenili sveta znamenja v denar (Q 9:9). To, da Bog poziva k boju, je torej odgovor na ravnanje meščanov Meke, ki so prelomili sklenjeno pogodbo in svoje prisege ter napadali muslimane zaradi njihove vere (Q 9:12). Celo tako daleč gredo prebivalci Meke, da hočejo ponovno izgnati Mohameda in njegove privržence (Q 9:13). Gre torej za poziv k samoobrambi, ki je obenem grožnja pogodbenim partnerjem. Saj Koran omenja tudi tiste meščane Meke, ki ostajajo zvesti pogodbi in muslimani glede njih ostajajo zavezani sklenjenemu sporazumu o premirju (Q 9:4).

Na začetku verza o meču se vendar vidi, da je treba počakati z izvršitvijo, dokler ne potečejo sveti štirje meseci. S tem se Koran navezuje na izročilo arabskih poganov, ki štiri mesece v letu razglašajo za svete in je v njih prepovedano vsako bojevanje. Tako so se želeli zoperstaviti stalnim medsebojnim spopadom in maščevalnim vojnim pohodom. Koran spoštuje to izročilo in s tem daje prebivalcem Meke še nekaj časa za to, da bi opustili svojo sovražnost (Q 9:2).

Zgodovinsko ozadje za ta spor se kaže v verzih 17–19. Poganski meščani Meke so očitno še vedno nadzorovali muslimanske romarske kraje in jih izkoriščali za to, da so tam sovražno delovali proti muslimanom in jih od tam pregnali. Verzi torej pozivajo muslimane, naj sami prevzamejo nadzor nad romarskimi kraji in se uveljavijo proti tistim, ki jih tam nadlegujejo in jih goljufajo. Da pa ni možno, kljub bojeviti govorici verza o meču, da bi pri tem spopadanju z meščani Meke šlo za njihovo pokončanje, se vidi v 14. in 15. verzu. Verza namreč vztrajata, da je cilj boja proti meščanom Meke, da bi ozdravili njihova srca od jeze. Znova naj bi se naučili, kako je treba biti predan Bogu, ki jih vedno rad sprejme. Želja, da bi se ti ljudje spreobrnil, torej ni povezana toliko z dejstvom, da še niso muslimani, ampak s tem, da so se osramotili s svojim neetičnim ravnanjem in so že zato potrebni spreobrnjenja.

Seveda pri modernem pogledu na zadevo ostaja vprašljivo to, da naj bi poganske Arabce tudi z nasilnimi sredstvi pripravili do tega, da bi spremenili svoje obnašanje. Toda tu predstavljena samoobramba muslimanov zaradi varovanja romarjev je tudi iz modernega vidika popolnoma prepričljiv razlog za uporabo nasilja. To postane še bolj jasno, če si ogledamo zgodovinsko ozadje verza.

Po klasični islamski eksegezi je bil ta verz izdan kmalu po tako imenovanem premirju iz Hudaibiyye. Pred tem dogodkom je Mohamed zmagal v bitki proti prebivalcem Meke v tako imenovanem boju v jarku leta 627. Očitno se je po tem uspehu ukvarjal z mislijo, da bi Meko zavzel s silo. Zaradi Božjega posega se je vendar odpovedal oboroženemu pohodu in želel priti v Meko miroljubno, da bi tam opravil romarske obrede, ki naj bi mu jih bil naročil Bog. Vendar so ga meščani Meke zadržali in ga niso hoteli spustiti v Meko. V manjšem kraju Hudaibiyya v neposredni bližini Meke so meščani Mohamedu in njegovim privržencem preprečili nadaljevanje poti. Namesto da bi spet poskusil situacijo rešiti z oboroženim spopadom, se je z njimi pogajal in dosegel premirje. Pogodba je sicer vsebovala določbo, da se za leto 628 odpove romanju v Meko. Zato pa je bil muslimanskim romarjem zagotovljen varen prehod za leto 629 in naslednja leta. Mohamed je sporazum spoštoval in je leta 628 opravil le simbolično romanje v samem kraju Hudaibiyya, naslednje leto pa je imel namen spet priti brez orožja kot romar.

Verz o meču pričuje, da so muslimani ob neoboroženem romanju leta 629 doživeli, da so prebivalci Meke prelomili pogodbo; očitno so prevarali muslimane. Najprej je gotovo, da so meščani Meke proti njim nastopili sovražno. Poleg tega pa se zdi, da so ti meščani, namesto da bi razumeli dejanski smisel romanja in ga omogočali, razumeli kupčevanje okoli Kaabe kot širjenje muslimanskega trgovskega prostora.

Pravkar predstavljena besedila z začetka devete sure torej pomenijo poslednji poziv meščanom Meke, naj prenehajo s sovražnim delovanjem. Hkrati pa je v njih muslimanom priznana pravica, da po preteku svetih mesecev prevzamejo nadzor nad romarskimi kraji. S tem je Mohamed opustil namen, da bi s silo zavzel Meko. Božji

poseg je torej treba razumeti kot poziv, da bi zdaj sami prevzeli varovanje romarjev, ker so se prebivalci Meke leta 629 izkazali kot ljudje, ki prelamljajo pogodbe in tudi ne spoštujejo dostojanstva romarskega kraja. Verz o meču je torej pripravljaj muslimansko zavzetje Meke leta 630.

Ali je pri tej osvojitvi prišlo do nasilnih ekscesov, ki jih, kot se zdi, zahteva ta verz? Zgodovinsko gledano je to več kot neverjetno. Nekateri izreki preroka Mohameda (t. i. *hadis*) sicer poročajo o tem, da je Mohamed osebno ukazal usmrtiti štiri ali pet prebivalcev Meke, ker so žalili njegovo čast. Toda ti izreki so vse preveč očitno ukoreninjeni v politični teologiji 9. stoletja, da bi bili zgodovinsko verodostojni. Veliko bolj je verjetno, da je zavzetje Meke zgodilo čisto mirno in so prebivalci Meke povečini prostovoljno prestopili v islam. Nič ne kaže na to, da bi bili nasprotniki, ki se niso hoteli spreobrniti, usmrčeni. Tudi pri nadaljnem širjenju islama v desetletjih in stoletjih, ki so temu sledila, nikoli niso tako razumeli verza o meču, da bi morali pobiti nemuslimane, če se niso hoteli spreobrniti. Nasprotno, muslimanski osvajalci so imeli celo interes, da bi na zavzetih območjih čim več ljudi ostalo nespreobrnjenih, kajti pravne določbe Korana so jim dovoljevale, da so od judov in kristjanov pobirali višje davke. Torej jim je še prav prišlo, če so podvržena ljudstva ostala zvesta svoji stari veri.

Verz o meču je imel torej čisto zastraševalno funkcijo in je bil pri tem izredno uspešen. Nasilje zoper drugače verujoče, ki ga danes iz njega izvaja Islamska država, ne ustreza ne zgodovinskim okoliščinah njegovega izvora ne temu, kako so ga razumeli med širitvijo islama v prvih stoletjih. Povrhu pa nasprotuje številnim drugim besedilom Korana, ki se zavzemajo za miroljubno sožitje med muslimani in nemuslimani. Fundamentalističnemu pojmovanju, ki verz o meču izpostavlja zato, ker naj bi bil razodet pozneje, je treba postaviti nasproti to, da celo v čisto nazadnje razodeti suri prihaja do veljave, kako visoko Koran ceni krščanstvo. Kajti prav v zadnjih besedilih te sure hvali kristjane zaradi njihove ponižnosti (Q 5:83) in obred Gospodove večerje potrjuje kot od Boga dano krepitev v veri ter povezovanje z Jezusom (Q 5:109–115).<sup>8</sup>

### 3. Povzetek primerjave

Ko opazujemo hermenevitično obravnavanje verzov iz Svetega pisma in Korana, ki smo ju izbrali kot zgleda, v moderni eksegezi obeh verstev, moremo prepoznati tri vzporedne načine pacifikacije enega in drugega nasilnega potenciala. Najprej se z natančno zgodovinsko raziskavo pokaže, da se nasilje, kakor je v besedilu predstavljeno oz. se z njim grozi, sploh ni zgodilo. V Svetem pismu je nasilje v našem besedilu, ki smo ga vzeli kot zgled, čisto domišljjsko; v Koranu se z njim grozi. V obeh primerih pomaga že natančno branje sobesedilo enega in drugega z nasiljem zaznamovanega verza, da pridemo do prve pomiritve njegove vsebine.

Dodatno se v obeh primerih dá ugotoviti, da nasilni besedili svetih knjig sploh nista usmerjeni proti zunanjim sovražnikom, temveč je njun namen, da pomagata najti istovetnost na znotraj. Tudi v Koranu nasprotniki niso kristjani in judje, temveč pripadniki lastnega plemena, ki so se v času, ko jim besedilo grozi, delno že spreobrnilo v islam, vendar pa so zdaj kljub temu še naprej mislili le na lastno korist. Sveti besedili hočeta na tem mestu ljudi predramiti in v obeh primerih podpreti prizadeti skupini, ki ju nagovarjata. Prispevati hočeta k temu, da bi ti skupini našli svojo istovetnost, kar naj bi z grožnjami in grozečimi pripovedmi zamajalo tradicionalne elite in namesto tega ustvarilo novo istovetnost skupnosti oz. ljudstva, ki ima za osnovo sodelovanje vseh.

Besedila, ki se zdijo naklonjena nasilju, so torej odziv na nasilje, ki so ga pretrpeli, in ventil za ljudi, ki spričo tega nasilja drugače niso več sposobni zbrati poguma. Če besedili pogledamo bolj podrobno, odkrijemo, da gre za domišljjsko nasilje enega in drugega ogroženega ljudstva, ki samo sebe doživlja kot žogo, s katero se igrajo svetovne sile njunega časa, in želita pridobiti moč, da se jim upreta. Dejstvo, da so Arabci iz svojega svetega besedila že zelo kmalu dobili toliko moči, da so sami postali taka svetovna sila, kaže na trajno ambivalenco tudi nasilja, ki je v začetku čisto domišljjsko.

Tudi krščanstvo ni prosto tega dejanskega prisvajanja svojih normativnih besedil, ki jih razlagajo v njihovi nasilni obliki. Ne

le starozavezna, ampak tudi novozavezna besedila so v zgodovini krščanstva uporabljali za to, da bi utemeljevali uporabo nasilja. Ko na primer Jezus v Mt 10,34 pravi: »... nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč«, to ni bil dovolj velik razlog le za križarje, da so sami z mečem v roki krenili v boj. Če si kristjani prizadevamo, da bi svetopisemska besedila varovali pred takim zlorabljanjem, se moramo veseliti, če tudi muslimani poskušajo koranska besedila zagovarjati pred razlagami, ki v njih vidijo spodbujanje k nasilju.

### Opombe

<sup>1</sup> Richard Dawkins, *Bog kot zabloda*, Modrijan, Ljubljana 2007, 41.

<sup>2</sup> Andreas Michel, Gewalt bei der Landnahme Israels. Eine historisch-kritische Auslegung von Deuteronomium 7,1–6, v: Hamideh Mohagheghi – Klaus von Stosch (izd.), *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*, Paderborn in dr. 2017 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 10), 33–50, tu 36. Izvajanju tega besedila sledi glavni del dokazovanja v tem odlomku.

<sup>3</sup> Prav tam.

<sup>4</sup> Prim. Jan Assmann, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, v: Peter Walter (izd.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg-Basel-Wien 2005 (QD 216), 18–38.

<sup>5</sup> Prim. Michel, Gewalt (glej op. 2), 45–49.

<sup>6</sup> Prim. Reinhold Bernhardt, Zur Hermeneutik biblischer Gewalttexte, v: Mohagheghi – von Stosch, Gewalt in den Heiligen Schriften (glej op. 2), 13–31, tu 22.

<sup>7</sup> V nadaljevanju uporabljam nekatere odlomke iz moje knjige; prim. Klaus von Stosch, *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, Paderborn 2016, 141–144.

<sup>8</sup> Prim. Klaus von Stosch, Versuch einer ersten diachronen Lektüre der Jesusverse im Koran, v: isti, – Mouhanad Khorchide (izd.), *Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen*, Paderborn 2016 (Beiträge zur Komparativen Theologie 21), 15–44.