



Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 29. 9. 2022; Sprejeto Accepted: 4. 10. 2022
UDK UDC: 26:27-242.4-768
DOI: 10.34291/Edinost/77/02/Lulik
© 2022 Lulik CC BY 4.0

Benjamin Lulik

Herem **הָרֵם** in pojmovanje svete vojne v tradicionalnem judovstvu

*Herem **הָרֵם** and the Concept of Holy War
in Traditional Judaism*

Izveček: Judovstvo v svojih tradicionalnih izrazih, ki so zajeti v Tori in Talmudu, pozna koncept svete vojne, ki ga označuje na poseben način: kot vojno uničenja pod Božjo zakletvijo – *herem*. Toda že v odlomkih Peteroknjžja je mogoče zaznati, da »heremska« sveta vojna ni razumljena statično, ampak gre skozi razvoj: od genocidne vojne proti malikovalskim ljudstvom na primeru 4 Mz 21 do vojne z omejitvami v 5 Mz 20. Poseben preobrat ponudijo preroška besedila, ki koncept *herema* postavijo kot ogledalo za moralni propad bibličnega Izraela (Jer 25,8-14). Rabinsko judovstvo Mišne in Talmuda na podlagi omenjenih svetopisemskih besedil nato opusti vojaško rabo pojma *herem* in ga razume v pomenu duhovne discipline, ki zadeva izključitev brezbožnih elementov iz skupnosti. Poleg tega uvede tipologijo, ki je v grobem razdeljena na zapovedano in izbirno vojno. Večinsko mnenje rabinov omeji zapovedano ali obvezno vojno na Jozuetovo vojno. Dodatna rabinska omejitev je t. i. Trojna zaobljuba, v kateri se Judje zavežejo, da ne bodo na silo pospeševali ustanovitve samostojne politične entitete. Razlog za tovrstno »ogrado« je tudi v katastrofalnih neuspehih judovsko-rimskih vojn. Izročilo ponovno interpretira Mojzes Majmonid, ki razlaga zapovedano vojno čedalje bolj v kontekstu duhovnega boja in prenove judovske vere. Vojno sicer vidi kot potencialno sredstvo za obrambo judovskega naroda, a nikoli ne v smislu spreobračanja ali napadalne ekspanzije. Na podlagi teh tradicionalnih razumevanj lahko postavimo tezo, da judovstvo ne dovoljuje t. i. svete vojne in se zato izogiba militantnemu nasilju, upravičenemu z božanskim ukazom.

Ključne besede: *herem*, sveta vojna, judovstvo, Izrael, Talmud, Mišna, Tora, Peteroknjžje, Majmonid

Abstract: *Judaism, in its traditional expressions, which are contained in the Torah and Talmud, knows the concept of holy war, which it characterizes in a special way: as a war of destruction under God's oath – herem. But even the passages of the Pentateuch enable to perceive that the 'heremic' holy war is not understood statically but goes through a development: from the genocidal war against the idolatrous peoples in the example of Numbers 21:2-3, to a war with certain limitations in Deuteronomy 20. A special twist is offered by the prophetic texts, which place the concept of herem as a mirror for the moral collapse of biblical Israel (Jeremiah 25:8-14). The Rabbinic Judaism of the Mishnah and Talmud, on the basis of the aforementioned biblical texts, then abandons the military use of the term herem and understands it in the sense of spiritual discipline, which concerns the exclusion of ungodly elements from the community. In addition, Talmud introduces a typology that is roughly*

divided into commanded and optional war. The majority opinion of the rabbis limits the commanded or obligatory war to Joshua's war. An additional rabbinic restriction is the so-called Three Oaths, in which Jews promise not to forcibly establish an independent political entity. The reason for this kind of 'enclosure' is also in the catastrophic failures of the Jewish-Roman wars. The tradition is reinterpreted by Moses Maimonides, who interprets the commanded war more and more in the context of spiritual struggle and renewal of the Jewish faith. He does see war as a potential means of defending the Jewish nation, but never in the sense of conversion or expansion. Based on these traditional understandings, we can postulate that Judaism does not allow so-called holy war and therefore avoids militant violence justified by divine command.

Keywords: herem, holy war, Judaism, Israel, Talmud, Mishnah, Torah, Pentateuch, Maimonides

Uvod

V tem prispevku odgovarjamo na vprašanje svete vojne v tradicionalnem judovstvu. Ali tradicionalno judovstvo, kot ga predstavljata Mišna in Talmud, ki črpata iz Tore, pozna koncept svete vojne? Ali je tovrstna vojna dovoljena in celo nekaj, k čemur se spodbuja? Naša temeljna teza gre v smer, da judovstvo vsekakor pozna konceptualne značilnosti tega, kar lahko pojmuje kot sveta vojna. V tem oziru izstopa svetopisemski pogled na vojno, temelječ na zakletvi ali sveti prepovedi v sklopu hebrejskega izraza *herem* (הֶרֶם). Toda rabinsko judovstvo je razumevanje tega pojma omejilo na specifične zgodovinske okoliščine in zato danes ne služi več kot model za vojskovanje v judovstvu. Naša teza torej sledi tradicionalnemu nauku o vojni, kot so ga razvili judovski učenjaki antike in srednjega veka.

Namen tega prispevka je tako predstaviti osnovne tradicionalne poteze: kako judovstvo kot takšno pojmuje (sveto) vojno? Za to tradicionalno razumevanje sta bistvenega pomena dve knjigi, ali bolje rečeno, dve zbirki svetih besedil. Prvo je hebrejsko Sveto pismo – Tanak, v katerem so ključni odlomki glede vojaške doktrine zajeti v Peti Mojzesovi knjigi in so del t. i. zapisane Postave – Tore. Drugi temeljni tekst za razumevanje našega vprašanja je Mišna oziroma njena razširitev – Talmud, ki je t. i. ustna postava in podaja razlago Tore ter s tem tudi razlago vojno obarvanih odlomkov Peteroknjžja. Oboje skupaj, tako pisna postava Tore kot kodificirana ustna postava Talmuda, tvori celoto judovskega nauka in zakonov pod imenom *halaka*. Zatorej bosta Peteroknjžje (še posebej Devteronomij) in Talmud naš *vir* za predstavitev judovskega razvoja ideje o sveti vojni. V povezavi z Devteronomijem si bomo tudi nekoliko pobližje pogledali



vojno uničenja nad malikovalskimi ljudstvi pod izrazom *herem*, pri čemer bomo uporabili še nekatera kritična dognanja sodobne eksegeze.

Naj poudarimo, da se zavedamo kompleksnosti tematike in si ne domišljamo, da lahko judovsko pojmovanje vojne v celoti obdelamo v enem prispevku. Niti ni namen našega besedila podati izčrpne sociološke, filozofske in zgodovinske analize problematike vojne. Osredotočamo se samo na temeljna besedila judovske religije in pri tem puščamo odprto in nedotaknjeno marsikatero kontroverzno vprašanje, ki je tako pogosto povezano s politično situacijo moderne države Izrael in njenega palestinskega prebivalstva. Toda kljub našim omejitvam lahko na podlagi prej omenjenih religiozних besedil s precejšnjo mero gotovosti (ki seveda dopušča tudi utemeljene dvome) zatrdimo, da je sveta vojna vsaj težko združljiva, če ne celo nezdružljiva z judovsko vero.

Ob tem si še dovolimo kratko pojasnitev termina »sveta vojna«. Zavedamo se, da tovrstnega pojma ni mogoče najti v tradicionalnih religiozних spisih in zares lahko marsikomu povzroči upravičene pomisleke. Kljub temu menimo, da je iz čisto praktičnih (in nepolitičnih) ozirov možno pod tem pojmom razpravljati o vprašanju nasilja na religiozni osnovi. Reuven Firestone v svoji izčrpni študiji, na katero se močno opiramo, zagovarja, da je uporaba pojma »sveta vojna« upravičena v religiozloškem kontekstu, saj označuje pojav, ki je prisoten v vseh treh monoteističnih religijah, čeprav ni eksplicitno poimenovan na tak način. Sveta vojna zato pomeni naslednje: »organizirano množično nasilje, ki je usmerjeno proti nasprotnim skupnostim in osnovano na tem, kar se razume kot božje dovoljenje ali nadnaravna avtoriteta. To je najbolj temeljna definicija svete vojne: vojna, ki je upravičena z božansko avtoriteto.« (2012, 9)¹ Tej splošni definiciji sledimo tudi mi.

1 V izvirniku: »Organized mass violence directed against rival communities based on what is considered to be God's approval or authority. This is the most fundamental definition of holy war: war that is justified by divine authority.«



1 Sveta vojna v Devteronomiju (5 Mz 20,16-18)

Hebrejskemu Svetemu pismu vojna ni neznanka. Vojaški spopadi so del pripovedi pomembnih svetopisemskih oseb, kot so Mojzes, Jozue, Gideon, David itd. Peteroknjižje, ki služi kot pogloblitno vodilo judovskega življenja in nudi monoteistični temelj krščanstvu in islamu, spregovori tudi o vojni. Še posebej pomemben svetopisemski vir za judovsko razmišljanje o vojni so besedila v Devteronomiju (5 Mz 1,6-8; 2,25-37; 3,1-22; 6,10-12; 7,1; 9,1-3; 11,23-25; 20,1-18; 29,6-8; 31,3-6). Razlagalci pogosto izpostavljajo 7. in 20. poglavje Devteronomija, kjer je mogoče opaziti zametke bolj sistematične obravnave vprašanja vojne in vojskovanja (Firestone 2012, 31). Za razumevanje judovskega pojmovanja vojne je torej ključnega pomena, da si поблиžje ogledamo te odlomke. Dobesedno branje ne bo dovolj, kajti že rabini Mišne in Talmuda so vedeli, da študij Tore terja subtilne interpretativne prijeme. Tej poti sledi tudi sodobna eksegeza, ki uporablja zgodovinsko-kritično metodo. Toda sprva se osredotočimo na svetopisemske odlomke in njihovo kanonično sporočilo, na podlagi katerih bomo izluščili osnovne poteze bibličnega pojmovanja vojne.

O čem točno govorijo navedeni odlomki? Že takoj je dobro poudariti, da se Devteronomij manj osredotoča na podajanje teoretskih okvirjev, ki bi začrtali pogoje za moralno dopustno vojno, in se namesto tega bolj usmerja v pojavno konkretnost vojne: kakšna so pravila vojskovanja; komu se je dovoljeno vojskovati, kako je treba ravnati s sovražnikom in njegovo lastnino – torej kaj je v vojni dopustno in kaj ne. V modernem pravniskem jeziku bi lahko trdili, da Devteronomij (in preostalo Sveto pismo) razčišča je predvsem vprašanje *jus in bello* in manj *jus ad bellum* (Solomon 2005, 295). Teorija t. i. pravične vojne, je zasluga krščanskih avtorjev, kot sta Avguštin in Akvinski, ki se sicer opirata tudi na hebrejsko Sveto pismo, a pri tem uporabljata filozofski diskurz, ki je avtorjem Devteronomija tuj, kar v precejšnji meri velja tudi za poznejšo misel rabinskega judovstva.²

2 Tako Sveto pismo kot talmudska izvajanja glede vprašanja vojne ne iščejo etičnih kriterijev, s katerimi bi podajali moralno dopustne razloge za vojno, ki zadostijo filozofskim tezam o pravičnosti. Sicer je res, da je tovrsten teoretski pristop o pravični vojni bil prvotno razvit znotraj krščanske misli. Toda krščanski razlagalci pravične vojne, med njimi tudi veliki učitelji Cerkve, do grško-rimskega tipa filozofske spekulacije večinoma niso imeli toliko zadržkov kot judovski – rabinski razlagalci. Akvinski je recimo v filozofiji videl preddverje in pomočnico vere. Rabini so ubrali drugačen pristop: njihov prvi in edini namen je, da hočejo razbrati, kaj postava kot taka zapoveduje glede vojne v kontekstu razodete Božje pravičnosti. Zdi se, da je med obema pristopoma glede vprašanja vojne možno opaziti



Peta Mojzesova knjiga predstavi svoj izhodiščni pogled na vojno tako (5 Mz 7,1-6):

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! 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! Kajti to bi tvojega sina odvrnilo od hoje za menoj in bi služili drugim bogovom; tedaj bi se vnela Gospodova jeza proti vam in bi vas hitro pokončal. Temveč tako ravnajte z njimi: podrite njihove oltarje, razbijte spominske kamne, posekajte svete kole in v ognju sežgite njihove rezane podobe! Kajti sveto ljudstvo si Gospodu, svojemu Bogu; Gospod, tvoj Bog, te je izbral, da boš ljudstvo njegove osebne lastnine izmed vseh ljudstev, ki so na površju zemlje.

Glede na odlomek je Izrael dobil zapoved, da morajo s silo osvojiti od Boga obljubljeni deželo.³ Povrhu jim je Bog še dal vedeti, da je tamkajšnje prebivalstvo pod zakletvijo ali prepovedjo – *herem* (הָרֵם) – kar pomeni, da morajo brez milosti pokončati narode, ki so tam živeli: Hetejce, Girgašéjce, Amoréjce, Kánaance, Perizéjce, Hivéjce in Jebusejce. Z njimi niso smeli skleniti nobenih pogodb in odrejeno jim je bilo, da uničijo tudi vse podobe in svetišča kanaanskih božanstev. Na ta način bo Izrael pokazal poslušnost enemu in edinemu Bogu in ohranil sveto zavezo (5 Mz 7,6). Sedem zakletih narodov ima tudi močno simbolno vrednost, saj sedem označuje dokončnost in dovršenost.⁴ Izrael je moral popolnoma izbrisati ne samo

nesoizmerljivost, in primerjava ter možna premostitev obeh sta področje, ki ni še dovolj raziskano in presega domet tega članka, ki je osredotočen predvsem na tradicionalno rabinsko misel.

3 Pod »Izrael« mislimo izključno na biblični Izrael, in ne na moderno državo Izrael, ustanovljeno leta 1948.

4 Kako točno so sploh živeli ti narodi? Razen hetitske civilizacije, ki je prišla v Kanaan iz Anatolije, je o drugih ljudstvih zgolj malo znanega. Arheološki in zgodovinski podatki so skopi, vsekakor pa drži to, da so omenjena ljudstva živela na zgoščenih urbanih območjih, zaščitenih z obzidji, s katerih so izvajala nadzor nad okoliškim podeželjem. Med urbanih centri moči in kmetijskim podeželjem je obstajala vzajemna odvisnost. Mestne države so zagotavljale podeželju varnost pred nasilnimi vdori, podeželje pa je zagotavljalo mestnim državam hrano in delovno silo. Zaradi te visoko razvite



politično in vojaško moč teh narodov, ampak njihovo celotno kulturo, skupaj z religijo, kajti v zaveznem odnosu ni mesta za kompromise z lažnimi božanstvi poganških narodov⁵ (7,9-11).

Drugi odlomek, ki prikazuje biblični pogled na pravila vojskovanja, je zajet v 5 Mz 20,1-20. Njegovo sporočilo lahko na kratko povzamemo v naslednjih točkah (Craigie 1976, 255):

1) Vojskovati se je dovoljeno samo tistim posameznikom, ki posedujejo primerne duševne in duhovne dispozicije, še posebej v obliki poguma in vere. Toda primeren karakter in vera nista edini zahtevi. Pričakuje se namreč, da oseba ni vezana na nobeno lastnino, ki bi jo ovirala pri predanosti vojaški službi. Tako recimo naj ne gre v vojsko nekdo, ki je pravkar zgradil novo hišo ali zasadil vinograd. Zadržek za služenje vojske je lahko tudi zaroka ali status mladoporočenca⁶ (20,1-9; 24,5).

2) Preden se gre v obleganje mesta, je prebivalstvu treba ponuditi možnost mirne predaje v zameno za služenje tlake ali plačevanja tributa. Če mesto to zavrne, ga je dovoljeno osvojiti in pobiti vse moške. Žensk, otrok in živine ni dovoljeno pobiti, dovoljeno pa jih je zaslužniti oziroma se jih polastiti. Prav tako vsake druge lastnine.

civilizacijske ureditve se postavlja vprašanje, kako je v resnici »begunskemu« Izraelu sploh uspelo premagati ta ekonomsko in vojaško močnejša ljudstva. Zgodovinarji so pri tem razvili več hipotez, od tiste, ki se drži biblične pripovedi o vojaški osvojitvi, do mirne naselitve v senci propada, ki je zaznamoval mestne države pozne bronaste dobe (Coogan 2001, 94).

5 Malo je znano tudi o vojaški strategiji, taktiki, oborožitvi in opremi bibličnega Izraela. Sveto pismo je o vojnogodovinskih podrobnostih precej skopo, zato ima arheologija toliko več dela. Vsekakor drži, da je Izrael v bojevanju posnemal tuja ljudstva in se zgledoval po tedanjih velikih civilizacijah Egipta in Mezopotamije. Tako so si med drugim prizadevali za aktivno manevrsko vojskovanje in za uporabo elementa presenečenja, pri čemer je bila ključna implementacija bojnih vozov. Primer uspešne uporabe manevrskega vojskovanja, s katerimi so presenetili in obkolili sovražno vojsko, so Izraelove vojne proti Filistejcem pod vodstvom kralja Davida (2 Sam 5,17-25). Kot dandanes je tudi takrat bila za vojaški uspeh ključna komunikacija med vojaškimi enotami. Za ta namen so uporabljali sle in posebne zvočne signale, ki so jih dobili s pihanjem v rog - *šofar*. Po koncu Salamonove vladavine leta 931 pr. Kr. je izraelsko vojaško moč usodno oslabil razdelitev kraljestva na dve ločeni entiteti: severni del (Izrael) in južni del (Juda). Vojne so postajale čedalje bolj obrambne narave in tudi čedalje bolj obupane, saj sta obe kraljestvi na koncu klonili pod močjo Asirije in Babilona. (De Vaux 2022, 222-223)

6 Mož je bil prost služenja vojske in javnih del za čas enega leta po poroki (5 Mz 24,5).



3) Izrecno je prepovedano za potrebe obleganja posekati tista drevesa, ki dajejo hrano. V primerjavi z ostalimi pravili je to edinstveno za Izrael. Kajti za vojske Egipta in Bližnjevzhodnih kultur je bila običajna praksa, da so za potrebe obleganj posekali in izkoristili vse, kar je raslo in bilo na voljo.

4) Podobno kot v 7. poglavju Devteronomija so tudi tu navedena imena sedmih v Kanaanu živečih ljudstev, ki se morajo pokončati pod zapovedjo *herema*. Kot razlog je podana grožnja padca v običaje in vero kanaanskih kultov, ki so bili nasprotni pravi izraelski veri v enega Boga. Če Izrael ne uniči poganskih ljudstev vključno z njihovo religijo, bo odpadel od svoje vere in ne bo deležen obljubljenе dežele (5 Mz 16–18).

Tora torej sporoča, da je Kanaan res cilj Izraelovih prizadevanj, a tudi ta visoki cilj je podrejen še višjemu smotru, ki zadeva zavezni odnos med Bogom in Izraelom. Izpostavljeno je, da Bog ni naklonjen Izraelu zaradi njegove moči, ampak zaradi nemoči (5 Mz 7,7). Obstoj in blagostanje Izraela je odvisno od poslušnosti Bogu, ki je sklenil z Izraelom zavezo, temelječo na ljubezni (5 Mz 7,9–11). Če bo Izrael ljubil Gospoda in mu ljubezen izkazoval z uresničevanjem zapovedi, potem ga bo Bog reševal vseh nevarnosti in mu pustil obdržati kanaansko deželo. V tem oziru je tudi izpolnjevanje od Boga danih pravil vojskovanja znamenje poslušnosti in potrditve ljubezni med izvoljenim ljudstvom in Tistim, ki jih je izvolil. Vrhunski simbol te predanosti in Božjega pooblastila je zgodnja biblična praksa izraelskih vojsk, da so v boj nosile skrinjo zaveze (Joz 6).

Boljše razumevanje omenjenih odlomkov je med eksegeti tesno povezano z datacijo nastanka Devteronomija. Le redki so danes mnenja, da ga je napisal Mojzes. Bolj ali manj prepričljivi poskusi datiranja obsegajo čas od Jozueta do babilonskega izgnanstva (od okoli 1300 do 539 pr. Kr.). Na tem mestu ne moremo podati argumentov za različne datacije, vsekakor pa lahko trdimo, da je Devteronomij nastal po Mojzesovi smrti. Kaj to pomeni za razumevanje devteronomičnih pravil vojskovanja? Precej gotova je teza, da so bila pravila napisana v retrospektivi Izraelovega prihoda v Kanaan. Omenili smo že, da nam zgodovinopisje in arheologija ne dopuščata niti tega, da bi lahko z gotovostjo trdili, da se je ta naselitev zgodila nasilno, kot rezultat od Boga potrjene vojaške kampanje.



Nedvomno pa so poznejši izraelski rodovi, ki so napisali in uredili Toro, verjeli v božansko legitimnost osvojitve kanaanske dežele (Carson, France, Motyer in Wenham 2000, 198).

Toda tudi vera v svetost vojne je bila že v osnovi precej omejena na specifične vidike pravil, ki jih podaja Tora. Videli smo namreč, da je vojna na temelju Božje zakletve usmerjena na samo sedem omenjenih narodov. To niti ni tako zelo presenetljivo, če pogledamo splošno podobo judovstva. Kajti ena od izrazitih značilnosti judovske vere je ta, da nima misijonarske narave, kar je značilno za celotno zgodovino hebrejskega ljudstva. Izrael se nikoli ni vojskoval z namenom, da bi druge narode spreobrnil v svojo vero. Kot pojasnjuje Firestone, je prej veljalo prav nasprotno; Izrael si je z vojskovanjem prizadeval, da bi se izoliral od preostalih ljudstev in tako ohranil čistost religije (2012, 34).

V tem oziru so bile Izraelove vojne prvenstveno usmerjene navznoter; dovolj mu je relativno majhno geografsko področje, da na njem predano živi svojo vero. Pojmovanje svete vojne kot sredstva za širjenje prave vere je fenomen, ki ni značilen za judovstvo, ampak ga – ne brez zadrege ali sramu – poznata drugi dve abrahamski religiji: krščanstvo in islam. To seveda ne pomeni, da se Izrael nikoli ni boril v religioznem kontekstu. Kot pojasnjuje De Vaux, je bilo za vojne staroveških kultur običajno, da so imele božansko legitimnost, in Izrael ni bil nobena izjema; sprva so bile vojne tesno povezane z duhovniškim kultom in nato s preroškim posredovanjem Božjega razodetja (De Vaux 2022, 227). Sicer je res, da je vojna tudi takrat bila podaljšano sredstvo politike, a s to značilnostjo, da staroveški svet ni poznal modernega sekularističnega ločevanja države in religije. Zato so vse Izraelove vojne bile zaznamovane z vero, a kot rečeno, nikoli z motivom širjenja Izraelove vere. Religiozno obarvanost vojne, ki sicer ni prozelitska, lahko razberemo na vsaj tri načine (Firestone 2012, 30):

1) Bog je tisti, ki se v vojni bojuje na strani svojega ljudstva, kar je vidno že v dogodku Eksodusa, ko Bog preko Mojzesa utopi egiptovsko vojsko. Bog se bori za Izrael in ta se bori z njim in z njegovo pomočjo.

2) Tako zmaga kot poraz sta izraz Božje volje, ali drugače rečeno, slabe volje Boga v primeru poraza, ko Bog kaznuje svoj narod



zaradi njegove pomanjkljive vere. Primer tega je babilonska osvojitve Jeruzalema leta 586 pr. Kr. in posledično izgnanstvo, kar je po besedah prerokov Božja kazen za verski in moralni propad Izraela.

3) Izrael se ni boril samo z Bogom, ampak posredno tudi za Boga v pomenu, ki presega zgolj materialne razloge za vojno, kot je plen, teritorij itd., in ima pred seboj ohranitev neomadeževane vere v Boga in njegovo pravičnost.

Toda Sveto pismo nam tudi kaže, da ni bila vsaka vojna enako zaznamovana s svetim. Povrhu je mogoče zaslediti biblični razvoj pojmovanja svete vojne, ki postaja čedalje manj stvar prakse in čedalje bolj stvar »ideala« (De Vaux 2022, 192). Prav tako je mogoče opaziti, da se motivacija za vojno počasi premika iz religiozne sfere v posvetno (231). Vojskovanja pod ukazom Božje zakletve – *herema* – ni mogoče zaslediti v vojnah izraelskih kraljev, kot sta David in Salomon. Zato lahko morda govorimo o sveti vojni v oziru na njene različne stopnje: od stopnje *herema*, kjer je sveta vojna ne samo zapovedana, ampak tudi neizogibna in totalna, do pragmatičnih vojn Salomona, kjer so primarni teritorialni in politični interesi, religiozni motivi pa šele sekundarni. Vojskovanje na temelju *herema* se torej kaže kot posebna oblika vojne, ki predpostavlja posebno intenziteto dojemanja svetega. *Herem* namreč nekako štrli iz splošne podobe vojn hebrejskega naroda in uspelo nam je že nakazati njegovo povezavo s pravo, nemalikovalsko vero.

Vendar pa nas ne neha presenečati z ostrino in močjo, ki bega modernega bralca: zakaj Bog na določeni točki zgodovine reče Izraelu, da mora uničiti specifične narode, ker so ti padli pod najhujšo obliko obsodbe? Kako lahko Bog pogojuje svojo naklonjenost z izvajanjem genocida? Te teološke in moralne dileme ne moremo razrešiti z enoznačnim odgovorom, saj dejansko spada pod širšo problematiko hkratnega obstoja zla in dobrega – teodiceje. Lahko pa morda s pomočjo sodobne hermenevtike nekoliko osvetlimo globlje razloge in sentimente, ki so v ozadju teh perečih trditev. Kot bomo pozneje videli, so sami srednjeveški judovski rabini glede sveto-pisemskega vprašanja vojne načrtali razlago, ki gre v isto smer distanciranja od svete vojne kot moderna eksegeza.



Ob vseh teh begajočih vprašanjih je mogoče zaznati, da je *herem* tako teološki in moralni problem kot tudi pomenski ključ za boljše razumevanje judovskega pogleda na sveto vojno. Zato se bomo v nadaljevanju nekoliko podrobneje in bolj sistematično posvetili temu enigmatičnemu pojmu.

2 *Herem* kot genocid ali izraz svetosti?

Kot smo že omenili, beseda *herem* (חֵרֵם) pomeni zakletev, in tako je tudi prevedena v slovenskem standardnem prevodu Svetega pisma. Drugi možen prevod je 'prepoved'. Benovitz (2020, 70) pojasnjuje, da se *herem* v hebrejskem Svetem pismu uporablja v dveh pomenih: prvi je »*herem* kot posebna vrsta zaobljube ali zaprisege, ki ima posvečevalno funkcijo in je ni mogoče razveljaviti«. Tovrstno pojmovanje lahko najdemo v Levitikih. Drugi svetopisemski pomen, ki smo ga že videli in je za našo tezo bolj pomemben, je *herem* kot sveta vojna proti nejudovskim narodom.

Ob vsem tem je pomenljiv izvorni pomen *herema*. Predizraelska, semitska raba korena *h-r-m* označuje 'sveto', torej tisto, kar ni namenjeno za vsakdanjo rabo (Benovitz 2020, 71). To dejstvo nam še bolj oteži razumevanje *herema*, saj razlagalci niso enotnega mnenja, kako je v hebrejščini semitski pomen *herema* kot svetega prešel v pomen uničevanja malikovalskih sovražnikov. Morda lahko semantično razdaljo vsaj nekoliko zmanjšamo tako, da predpostavimo obstoj skupnega imenovalca, s katerim se strinja večina eksegetov. Za skoraj vsa biblična razumevanja *herema* je namreč značilno, da predpostavljajo skupnost, ki vrši *herem* na način predanosti in zaobljube Bogu. Gre torej za »občestveno daritev Gospodu« (72).⁷

Kako torej avtorji oziroma redaktorji Devteronomija gledajo na sveto vojno v kontekstu *herema*? Sodobni razlagalci se strinjajo, da je bil njihov namen reinterpretacija prejšnjih besedil Tore, kar namiguje grško

7 Izjema od občestvenega pojmovanja *herema* je svetostna postava, ki razume *herem* v individualnem kontekstu, kot dejanje posameznika, ki z zakletvijo posveti nekoga ali nekaj. Kdor pade pod zakletev, mora biti usmrčen (3 Mz 27,28; 4 Mz 18,14). To nam lahko namiguje, da Levitik ni eksplicitno zavračal žrtvovanja ljudi (Benovitz 2020, 87). Glede tega se bolje izjasni devteronomistična postava, ki tovrstno obliko daritve eksplicitno in kategorično prepove skupaj z okultnimi praksami, kot sta magija in vedeževanje (5 Mz 18,10). Če velja dokumentarna teza, da je duhovniški vir najmlajši, potem lahko vidimo v svetostni postavi Levitika poskuse harmonizacije *herema*, ki hoče združiti tako občestveni kot individualni vidik (Benovitz 2020, 107).



poimenovanje – »Drugi zakon« ali »Ponovitev zakona«. Ta ponovna razlaga je potekala tako, da je kot izhodišče vzela izrazito kulturno razumevanje judovstva, kar je nato reformirala tako, da je misteriozni privlačnosti vere dodala močno socialno komponento. Na ta način je nujno prišlo do manjše ali večje desakralizacije številnih praks, ki jih zapoveduje Tora (McKenzie 1992, 2025–2026). Eden izmed takih primerov je desetina. Svetostna postava Levitika gleda na desetino v sakralnem pomenu, kot tisto, kar je posvečeno Gospodu in torej pripade duhovniškemu rodu za izvajanje kulturne prakse, medtem ko devteronomistična postava desetino izvzema iz kulturnih okvirjev, saj ostane v lasti prvotnega lastnika (3 Mz 27,30-33; 5 Mz 14,22-27).

Na ta način je tudi lažje razumeti prehod od *herema* kot svetega daru Bogu do *herema* kot zapovedi vojaškega uničenja. Drugo sicer ne razveljavi prvega, a ga postavi v družbeni kontekst. Misterij sakralnega, ki se lahko v najradikalnejši obliki izraža tudi kot žrtvovanje ljudi, je preoblikovan. Prizadevanje posameznikov postane prizadevanje skupnosti in kulturna žrtvovanja ljudi postanejo žrtvovanja skupnosti, a z novimi omejitvami, kot smo že videli v Devteronomiju. Malikovalske narode je treba uničiti skupaj z njihovimi maliki, a samo tiste, ki so specifično določeni, in z ohranitvijo njihove lastnine za potrebe plena. V starejših, nedevteronomističnih besedilih Tore pa je *heremsko* vojskovanje manj regulirano in dejansko vodi v popolno uničenje vsega, kar je tudi videno v smislu radikalne žrtve Bogu (4 Mz 21,2-3). Devteronomistični *herem* je tako že do določene mere »racionaliziran«: poudarek svete *heremske* vojne je v uničenju malikovalstva kot škodljive ideje in prakse pokvarjenih narodov (McKenzie 1992, 2028). Toda živino in pridelke je brezpredmetno uničevati, prav tako mesta. Tovrstni zadržek, ki mu je pridružena idejna in socialna komponenta, devteronomistična postava predstavi v 5 Mz 6,10-15.

Herem kot zakletev nas zato lahko zavede, če ne predpostavimo njegovega občestvenega predznaka. *Herem* je v svojem bistvu občestvena predanost Bogu in skupnost izraža svojo zvestobo tako, da se bori proti malikovalstvu. V tem oziru zakletev torej primarno ne služi pokončanju nasprotnikov, ampak je izraz zelo intenzivne pripadnosti Bogu, kar bi sicer moderni, ateistični človek nedvomno lahko označil za fanatizem. Toda s tem bi zgrešil bistveno karakteristiko *herema*, ki je prvenstveno zasnovan kot prizadevanje za ljubečo zvestobo Bogu. Iz tega razloga nam zato



tudi ne more biti več nenavadno, da hkrati obstaja pojmovanje dobrega in ljubečega Gospoda, ki odpušča, ter strogega in neizprosnege Boga, ki zahteva uničenje ljudstev. Oboje zahteva vero, in vera je na neki način udejanjanje absolutne zvestobe, ki pokriva tako »svetle« kot »senčne« stvari.

Kljub temu bi se radi izognili razlagam *herema*, ki gredo v smer pretirane metaforičnosti. Pojavlja se skušnjava, da bi ta kompleksni pojem razumeli kot gledanje poznejših avtorjev na dogodke iz pradednine, v katere sicer verjamejo, da so se zares zgodili, a jih za potrebe sedanosti ovijejo v plašč alegoričnega jezika. Zahtevni biblični izrazi so potem bolj moralističnega značaja in prebavljivi za bralce ali poslušalce, ki se nahajajo v drugačni kulturni in družbeni realnosti kot zgodovinski liki. Toda vprašanje je, koliko je tak pristop korekten do izvirnika in njegovih snovalcev.

Morda je namesto metaforičnih poskusov bolj primerna zgodovinsko-kritična metoda, ki jo predlagajo številni razlagalci, med njimi Moshe Weinfeld. Predpostavlja, da so že sami redaktorji Devteronomija videli *herem* kot nekaj, kar je bolj teoretskega kot praktičnega značaja in služi bolj v pomenu ideala in manj v pomenu legalne obveze. Če je namreč bil Devteronomij dokončno oblikovan v času babilonskega izgnanstva, potem Izrael ni imel več v posesti kanaanske dežele, kaj šele vojaške in politične moči. V tem ranljivem položaju je bilo za Izrael bolj ključno, da se ukvarja z vprašanjem identitete kot pa s pravili vojskovanja. Tematiko identitete lahko navežemo tudi na Izrael kot lik peteroknjižnih pripovedi. Ko Jozue skupaj s svojim ljudstvom stoji pred pragom obljubljenе dežele in dobi od Boga zapovedano sveto vojno uničenja, je prav tako ranljiv in brezdomen. *Herem* mu omogoči vzpostavitev identitete, ki tiči v pravi veri. Slednja je v najodličnejši obliki priznanje odvisnosti od Boga in izpoved na zavezi temelječe zvestobe. Tako se vzpostavlja podoba *herema* kot moralne in duhovne zmage tistih, ki so politični, ekonomski in vojaški poraženci. Moralni in duhovni zmagovalci pa so prav zaradi zaveznega odnosa; v njem Izraelu ne preostane drugega, kot da se zgleduje po Božji pravičnosti in živi življenje v skladu s Postavo. (Weinfeld 1972, 167)

Prav ta Božja pravičnost, ki ne dopušča, da bi bila postava zlorabljena in omadeževana, je začetek in konec *heremskega* vojskovanja. Izgnanski Izrael gleda hrepeneče na svoje prednike, ki so se skupaj z Bogom bojevali za ohranitev čistosti svoje vere, in upa, da bo Bog spet obnovil vero Izraela



in njegovo mesto v obljubljeni deželi. S tem se nam tako poleg občestvene daritve izrisuje še en vidik *herema*, ki je povezan z Božjo pravičnostjo. Pravično in Bogu všečno je bilo premagati malikovalske narode in njihovo žrtev pokloniti Bogu kot daritev skupnosti.⁸

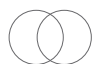
Naj še omenimo, da so v Bibliji preroki tisti, ki dopolnijo razumevanje vojaškega *herema* in izvedejo pomenljiv preobrat. Tako na primer Jeremija prerokuje svojim rojakom, ki niso hoteli zapustiti poti moralne in duhovne degeneriranosti:

Zato tako govori Gospod nad vojskami: Ker niste poslušali mojih besed, glejte, pošljem po vse rodove s severa, govori Gospod, in po babilonskega kralja Nebukadnezarja, svojega služabnika. Pripeljem jih nad to deželo in nad njene prebivalce in nad vse te narode naokrog. Pokončam jih z zakletvijo [*herem*] in jih naredim za grozo, v zasmeh in večno opustošenje. (Jer 25,8-9)

Jeremija s tem stori skorajda subverzijo starih pojmov *herema* in sveti vojni, v kateri so pokončana malikovalska kanaanska ljudstva, poda novo, bolj duhovno-etično dimenzijo. Zdaj je Izrael tisti, ki je postal malikovalsko ljudstvo, in sam Bog pooblasti poganske narode, da izvedejo nad Izraelom najbolj uničevalno obliko svete vojne pod močjo zakletve. To nam kaže zanimiv biblični razvoj *herema*: začne se s semitskim pojmovanjem misterioznosti svetega, nadaljuje se z darujočo se občestveno zaobljubo svetemu, dobi vojaški izraz svete vojne, ki postane radikalni boj proti malikovalstvu, in se zaključí z opozorilom, da sveta vojna lahko zadene tudi tiste, ki mislijo, da so sveti.

Izrael se je v času Jeremije namreč boril proti babilonski invaziji pod vtisom, da je nepremagljiv, saj se borijo za Boga, za njegov najsvetejši tempelj, in nič ni bolj svetega od tega. Toda prerok jih naravnost šokira, ko jim razodene, da je ta vtis napačen: zdaj je nesveti, poganski babilonski kralj Nebukadnezar na strani Boga in bojuje sveto vojno proti Izraelu, čeprav

8 Kot pojasnjuje Niditch, so bili devteronomistični redaktorji vneti podporniki nesojene reforme kralja Jošije in so zatorej v *heremu* poleg daritve videli tudi »sredstvo za izkoreninjenje tistih elementov, za katere so verjeli, da so nečiste in grešne silnice, ki škodujejo trdnemu in čistemu odnosu med Izraelom in Bogom« (1995, 56).



bo tudi on na koncu uničen. Ta preroški preobrat je izjemno pomemben in dodaja devteronomističnim regulacijam še novo omejitev, ki preprečuje ideološko zlorabo *herema*. Sveto pismo ne dopušča, da bi svetostni *herem* postal univerzalno vodilo judovskih vojn, ki je veljavno, kadarkoli se zazdi, da tujci ogrožajo blagostanje in vero Izraela.

Tovrstno smer interpretacije ubere in dalje razvija tudi rabinsko judovstvo. Tako veliki razlagalci babilonskega Talmuda – Geonimi – vidijo *herem* samo še kot pravnoformalno dejanje izobčenja, kar je zelo podobno krščanskemu pojmovanju izobčenja pod izrazom anatema (Benovitz 2020, 106). Ohranjeni so torej biblični pomeni *herema* kot prepovedi in daritve, opuščeno pa je militaristično pojmovanje. *Herem* je v rabinskem judovstvu Mišne in Talmuda sicer še vedno ukrep za čistost vere. Toda namesto vojne za versko integriteto skupnosti postane *herem* izključno pravniški ukrep izobčenja versko kompromitiranega posameznika iz skupnosti. Ker za rabinsko judovstvo po uničenju templja leta 70 *herem* več ni merodajna oblika (svete) vojne, je to treba opredeliti nekoliko drugače in z drugimi pojmi ter koncepti, kot bomo videli v naslednjem poglavju.

3 Rabinska tipologija vojne v Mišni in Talmudu

Judovsko distanciranje od skrajnih oblik na religiji osnovane vojne ni bilo naključje niti ne arbitrarna odločitev rabinov. Rabinsko judovstvo je bilo primorano razmisliti o *neheremskih* možnostih razumevanja vojne zaradi izkušnje katastrofalnih vojaških porazov ob koncu 1. stoletja in v začetku 2. stoletja po Kr., ko je rimsko cesarstvo izbrisalo zadnje ostanke Izraelove politične enovitosti in avtonomije. Takšno brezdomno stanje, brez lastne vojaške in politične moči, je bilo v marsičem hujše od babilonskega izgnanstva in je trajalo skoraj dve tisočletji, do vzpostavitve moderne države Izrael v letu 1948.

Razvoj judovskih pogledov na vojno ni bil vedno enostranski in enoznačen, kot smo že zaslučili pri razlagah bibličnega *herema*. Lahko bi morda trdili, da je Izrael vsaj dvakrat hotel obuditi ideale Mojzesovih knjig in skladno z devteronomističnimi pravili nameraval enkrat za vselej odstraniti vse grožnje – verske, ideološke in vojaške. Tovrstna poskusa sta bila maka-bejski upor proti helenističnemu selevkidskemu imperiju (167–141 pr. Kr.)



in judovsko-rimske vojne (66–135 po Kr.).⁹ Prvi primer je bil izjemno uspešen in je prinesel preporod judovstva, kar še dandanes odmeva v prazniku hanuka, ko se Judje spominjajo ponovne posvetitve jeruzalemskega templja, ki ga pred tem oskrunil sinkretistično navdihnjeni kralj Antioh IV. Epifan. Drugi primer je bil, kot rečeno, katastrofalen in je negativno zaznamoval celotno prihodnost judovstva.

Čeprav sta bili obe vojni časovno oddaljeni in sta bila nasprotnika dva različna imperija, je med obema spopadoma vendarle obstajala povezava, kajti udeleženci bojev proti rimski nadoblasti so se zagotovo zgledovali po zmagoviti makabejski vojni zoper represijo helenističnih vladarjev (Firestone 2012, 37). Velika zmaga njihovih prednikov jim je vlivala navdih in upe, da lahko tudi oni premagajo aktualne tlačitelje judovske vere in načina življenja. In res so delovali rabini, ki so verjeli, da ima vojna proti Rimljanom legitimnost Božjega ukaza, kar je bilo še podkrepljeno z vero v mesijo, ki bo osvobodil Izrael izpod jarma poganskih oblasti. Najbolj znan je primer znamenitega rabina Akive, ki je verjel, da je eden izmed njegovih učencev z imenom Simon Bar Kokhba ta napovedani mesija. Upi niso bili popolnoma neosnovani, saj je Bar Kokhbi res uspelo premagati rimske enote v Palestini in si priboriti samostojnost Judeje. Zmaga mu je celo prinesla častitljivi naziv »Nasi« – Knez. Toda samostojnost je trajala zgolj tri leta, saj je cesar Hadrijan zbral mogočno vojsko, sestavljeno iz šestih legij, in z njo premagal Bar Kokhbo. To je bila zadnja rimsko-judovska vojna in razočaranje je bilo sorazmerno s tragično izkušnjo poraza, ki je stal vsaj pol milijona judovskih življenj in je mnoge preživele potisnil v revščino, izgnanstvo ter celo v suženjstvo.

Preživeli judovski učenjaki so bili prisiljeni v ponovno evalvacijo celotne judovske vere, ritualov, identitete in tudi pomena vojne. Jeruzalemski tempelj kot osrednja in povezovalna točka vseh Judov je bil namreč dokončno uničen že v prvi rimski vojni, in skupaj z njim je izginil tudi družbeni razred duhovnikov, ki je vodil vse segmente judovske kulture. Voditeljsko praznino so zapolnili nasledniki farizejskega tipa judovstva – rabini, ki so podali nove poglede in usmeritve stare vere, združene v obsežnem korpusu

9 Poglavitni zgodovinski vir za makabejski upor je zlasti Prva knjiga Makabejcev. Pomemben vir za prvo judovsko-rimsko vojno je Jožef Flavij in njegovo delo *Judovska vojna*. O uporu Bar Kokhbe so pisali Dio Cassius, Evzebij Cezarejski in Jeruzalemski Talmud.



Mišne in Talmuda.¹⁰ Slednja sta dobila tak pomen in status, kot ga ima Nova zaveza za kristjane ali hadisi za muslimane. Kako točno je torej rabinsko judovstvo podalo razlago vojne, ki od 2. stoletja naprej zaradi očitnih vojaških in političnih porazov ni mogla več biti pojmovana v radikalni religiozni obliki *heremskega* tipa svete vojne? Judje si preprosto niso mogli več privoščiti nove svete vojne.

V kontekstu te izgube politično-vojaške moči so rabini v Mišni izrisali dva koncepta, ki pojasnjujeta mesto vojne. Prvi koncept je tipološki in definira dve obliki vojne: *milhemet hova* in *milhemet rašut*. Prvo lahko v slovenščino prevedemo kot »zapovedana« ali »obvezna vojna«, drugo pa kot »izbirna« ali »neobvezna vojna«. Nekateri razlagalci pod tretji tip vojne postavljajo preventivno vojno, saj glede nje ni konsenza, ali spada pod zapovedano ali izbirno vojno (Solomon 2005, 298). Drugi koncept je povezan z motivi, ki so odvisni od obljube, da Judje ne bodo več skušali po lastni odločitvi nasilno osvojiti Svete dežele, ampak bodo tovrstno odločitev prepustili Bogu. Oba koncepta si oglejmo nekoliko поближе s pomočjo angleškega prevoda Mišne in Talmuda, začenši s tipološkim konceptom.

O tipologiji vojne spregovori Babilonski Talmud tako:

Rava said: With respect to the wars that Joshua waged to conquer Eretz Yisrael, all agree that they were obligatory. With respect to the wars waged by the House of King David for the sake of territorial expansion, all agree that they were elective wars. When they disagree, it is with regard to preventative wars that are waged to reduce the gentiles so that they will not come and wage war against them. One Sage, Rabbi Yehuda, called this type of war a mitzva, and one Sage, the Rabbis, called it an elective war. There is a practical difference between these opinions with respect to the principle: One who is engaged in a mitzva is exempt from performing

10 Mišna je nastala zaradi potrebe po zapisu ustne postave. Njen urednik je bil Juda ha-Nasi na začetku 3. stoletja, ki skupaj s sodelavci spada k t. i. Tanaitom. V naslednjih stoletjih so rabini spisali obsežne komentarje na Mišno. Eden od takih komentarjev je Gemara; ustvarila ga je generacija rabinov z imenom Amora'im (4. in 5. stoletje) in je skupaj z Mišno ter preostalimi komentarji združen v Talmud. Izoblikovala sta se dva Talmuda: Jeruzalemski in Babilonski. Zadnji je obsežnejši in ima večjo avtoriteto. Babilonski Talmud odraža ime babilonskih judovskih akademij, ki so uredile in spisale ustno postavo med 3. in 6. stoletjem. Jezik sta hebrejščina in aramejščina.



another mitzva. According to Rabbi Yehuda, one fighting in this kind of war is exempt from performing another mitzva. (Babilonski Talmud, *Sotah* 44b)

Babilonski Talmud navaja Ravo, amoraimskega učenjaka iz 4. stoletja, ki pojasnjuje, da obstaja soglasje o zavezujoči naravi Jozuetove osvojitve dežele Izrael. Devteronomistična zapoved o na *heremu* temelječi sveti vojni proti kanaanskim narodom je tako bila obvezujoča in od Boga dana ter hkrati kronološko omejena na Jozuetovo vojaško operacijo. Poleg tega se rabini babilonskega Talmuda večinoma strinjajo, da Davidove vojne za namen širitve kraljestva spadajo pod izbirni ali neobvezni tip vojne. Obstaja pa ne povsem razrešen problem preventivne vojne, ki je ofenzivna vojna, s katero se prepreči nasprotniku, da bi prvi izvedel napad, in se mu na ta način odvzame iniciativa.¹¹

Znameniti učenjak in redaktor Mišne rabi Jehuda (Juda ha-Nasi) je trdil, da preventivna vojna spada pod tip zapovedane vojne, toda drugi rabini so mu oporekali in trdili, da ima preventivna vojna status izbirne vojne. Razlog, da je Jehuda postavil preventivno vojno v kategorijo zapovedi, je predvsem povezan s specifičnim razumevanjem *mitzvota* – zapovedi. Kot razlaga rabin Hartman, *mitzvot* glede na postavlo nima nujno značilnosti kantovskega kategoričnega imperativa, ampak je v njem mogoče zaznati pridih kontingentnosti. Eden od primerov te specifike je nošnja *tzitzita*,¹² ki je zapovedan samo v primeru, ko Jud nosi obleko s štirimi koti. Zaradi

11 Tipičen moderni primer preventivnega napada je bila šestdnevna vojna leta 1967, ko je IDF uničil vojaške enote arabske koalicije in zasedel Sinajski polotok, Gazo, celoten Jeruzalem in Zahodni breg. Po mnenju izraelskih oblasti je ta vojna preprečila egiptovske načrte za osvojitve države Izrael. Egipt je tovrstne načrte zanikal in obtožil državo Izrael, da je izvedla neupravičeno agresijo. Za naš prispevek ni pomembno ugotavljati, kaj je resnična zgodovina tega dogodka. Je pa šestdnevna vojna lahko dober primer etične problematičnosti preventivne vojne, kar še sami rabini posredno priznavajo, ko se ne morejo popolnoma sporazumeti o tipu tovrstne vojne: ali je zapovedana, obvezujoča ali izbirna? Napadalna vojna iz obrambnih razlogov je zagotovo vsaj logično protislovna: kako je lahko bela vrtnica hkrati rdeča? Kako je lahko neka vojna napadalna in obrambna? Pri tem velja dodati, da glede vprašanja preventivne vojne ni konsenza niti med moralnimi filozofi, ki črpajo iz teorije o pravični vojni. Nekateri so mnenja, da je v zelo redkih primerih mogoče upravičiti preventivno vojno, če je slednja odgovor na zaresno in dokazljivo grožnjo in ni samo rezultat praznega strahu. Spet drugi so mnenja, da preventivna vojna v nobenem primeru ne more biti moralno upravičena, saj mdr. krši etično načelo sorazmernosti. Kot vidimo, rabini obravnavajo isti problem, a večinoma z drugačne plati, ki ni filozofsko-spekulativna, ampak legalno-praktična. (Dipert 2006, 32–33)

12 Tzitzit je nekakšen čopek na obleki ali »cof«, ki ga Judje nosijo z namenom spominjanja Božjih zapovedi (4 Mz 15,37–41; 5 Mz 22,12).



te pogojnosti je možno poleg obvezujoče vojne – *milhemet hova* – razbrati še kategorijo zapovedane vojne – *milhemet mitzvoh* (Hartman 2022).

Milhemet hova lahko torej razumemo kot postavljeno nekoliko višje v redu postave, nad tipom *mitzvota* ali zapovedane vojne (ker niso vse zapovedi obvezujoče). Jehuda sicer v Babilonskem Talmudu nikjer ne omenja, katera vojna je obvezujoča. Pojasnjuje pa Jeruzalemski Talmud naslednje:

Rebbi Joḥanan said, usage is between them; Rebbi Jehudah called a war of choice a war of obligation. »But in a war of duty everybody goes out, even a groom from his room and a bride from her bridal chamber.« Rav Ḥisda said, they disagree. The rabbis say, a war of obligation was the war of David. A war of duty was the war of Joshua. Rebbi Jehudah called it a war of obligation if we went out against them; a war of duty if they attacked us. It is written: »King Asa proclaimed in all of Jehudah, nobody is free.« What means »nobody is free«? Rebbi Simon and the rabbis. Rebbi Simon said, nobody is free to return home even for one hour. But the rabbis say, there is no exemption for a scholar, son of a scholar. (Jeruzalemski Talmud, *Sotah* 8,10)

Vidimo torej, da Jehuda v Jeruzalemskem Talmudu zagovarja, da je obrambna vojna Izraela tista, ki ima status najvišje obveze. V primerjavi z Babilonskim Talmudom je zanimivo tudi, da vidi Davidove ekspanzionistične vojne pod vidikom zapovedi. Ampak kot smo že omenili, to gledanje Babilonski Talmud zavrača, saj vidi samo Jozuetovo *heremsko* vojno v pomenu zapovedi in obveze. Jeruzalemski Talmud predvideva tudi univerzalno služenje vojske za vse moške brez izjeme in tako odpravi odlok v Devteronomiju, da je mladoporočenim moškim dovoljeno ostati doma (5 Mz 24,5).

Glede na razumevanja Jehude je Izraelovo izvajanje preventivne vojne izpolnjevanje zapovedi – *mitzvota* – in v tem pomenu je tudi bolj jasna trditev Babilonskega Talmuda: »One who is engaged in a mitzva is exempt from performing another mitzva.« (*Sota* 44b) Izvajanje preventivne vojne torej zadosti zavezanosti postavi in zato že v osnovi ne more kršiti kakršne koli druge zapovedi. Toda še vedno nima obvezujočega statusa: je zapoved kontingentnega značaja. V tem se loči od obrambne vojne, ki je stvar



kategorične in implicitne dolžnosti, medtem ko se Izrael lahko prosto odloči za preventivni napad na drugo ljudstvo, lahko pa tudi ne. Ampak ko se odloči za preventivno vojno, izpolnjuje zapoved, ki je enakovredna drugim zapovedim, vojna izbirnega tipa pa nima značaja zapovedi in tako ne »odveže« od izvajanja kakšne druge zapovedi. Toda kot rečeno, tudi zapovedana vojna ni popolnoma obvezna. Taka je glede na Jehudo in Jeruzalemski Talmud samo obrambna vojna in Jozuetova vojna.

Razlike med zapovedano in obvezujočo vojno se morda zdijo precej malenkostne. In po mnenju rabina Hartmana, ki se opira na misel slovitega srednjeveškega rabina Rashija, je praktična razlika med zapovedano in obvezno vojno res tako majhna, da lahko obe pojmujejo skupaj (Hartman 2022). Poudariti je treba tudi to, da večina talmudskih rabinov preventivno vojno uvršča med izbirno vojno, in zato je stališče Jehude manj pomembno, kajti v primeru nestrinjanja med rabini *halaka* sledi principu mnenja večine. Po drugi strani pa tudi Jehuda posredno omili pomen zapovedane vojne (Firestone 2012, 87–88). Kajti če ima preventivna vojna status zapovedi in lahko nekako pokrije izvajanje kakšne druge zapovedi, potem velja tudi obratno: izpolnjevanje neke druge zapovedi pokrije izvajanje preventivne vojne. Jehuda, ki je med vsemi talmudskimi rabini morda še najbližje »svetemu« pojmovanju vojne, to postavi na podlago, kjer je ofenzivna vojna kontingentnega – *mitzvot* značaja. Vidi pa obrambno vojno kot popolnoma obvezujočo in jo s tem pridruži devteronomistični obvezi osvojitve Kanaana. Če se torej opiramo na Jehudo, lahko opazimo približevanje obrambne vojne k sveti vojni pod uničujočo zakletvijo *herema*. Ampak kot omenjeno, večina rabinov babilonskega Talmuda to zavrača in soglašajo, da je bila obvezujoča samo Jozuetova *heremska* vojna. Niti obrambna vojna ne more biti pojmovana kot sveta ali obvezujoča vojna. Vsaj direktno ne, v pomenu dobesedne izpolnitve Božjega ukaza.

Rabinski učenjaki na ta način niso ukinili avtoritete Devteronomija ali relativizirali pomena Tore kot take. Kajti ena od pglavitnih značilnosti judovske misli je prav sposobnost vedno novega osmišljanja in razvijanja določil Tore. Na ta način ostaja postava aktualna in relevantna za sodobni čas. Niti najbolj eminentni snovalci Mišne in Talmuda se niso imeli za revolucionarje, ki radikalno spreminjajo tradicionalni nauk, ampak so sebe videli kot ponižne kopače v zakladu Božjega razodetja. Zatorej ni bilo nič pohujšljivega v rabinski spremembi pojmovanja svete vojne. Slednje



je bilo življenjski proces odzivanja na spremenjene družbene in politične okoliščine Izraela po uničenju jeruzalemskega templja. Če so hoteli, da devteronomistična zapoved uničenja Kanaanskih ljudstev ostane relevantna, so jo morali videti kot obvezujočo zapoved. Ampak ker so se hkrati zavedali, da zdravorazumska presoja sedanjega časa ne dopušča uporabe svete vojne, vsaj ne take v *heremski* obliki, so tovrstno zapoved videli kot specifično za čas, ki je minil, ter kot ideal neokrnjene vere.

Na delu torej ni nobena izredna »mentalna akrobacija«, ampak običajna pot rabinskega judovstva talmudskega obdobja, ki postavlja ogrado ustne postave okrog vrta pisne postave Svetega pisma.¹³ Seveda so obstajale tudi izjeme in vsak učenjak ni postavljajl ograde na enak način, kot smo videli na primeru Jehuda ha-Nasija, ki vidi obrambno vojno na isti ravni kot Jozuetovo sveto vojno. Ampak na podlagi celote lahko sklenemo, da so bili ti glasovi v posttempeljskem judovstvu izjema, ki potrjuje pravilo oziroma potrjuje dve pravili ali koncepta.

V prvem konceptu, ki zadeva talmudsko tipologijo vojn, je pojmovanje svete vojne tako zamejeno, da v praktičnem smislu ni mogoče govoriti, da judovstvo od 1. stoletja naprej predvideva uporabo od Boga avtorizirane vojne. Drugi koncept, ki postavi še eno ogrado pred militaristično navdahnjenim ekscesom verskega zanosa, je povezan z obljubo Izraela, ki jo Mišna opredeljuje pod izrazom Tri zaobljube (*Ketubot* 111a). Prva zaobljuba je, da si Judje ne bodo pridobili obljubljenе dežele z nasilno invazijo, ampak po mirni poti in postopoma. Druga obljuba je, da se Judje ne bodo nasilno upirali »narodom sveta«. Tretja obljuba pa zadeva narode sveta, ki jih Bog poziva naj ne preganjajo Judov.¹⁴ Te obljube imajo močan simbolni pomen, saj sporočajo, da niso Judje tisti, ki se bodo

13 Kot pojasnjujejo *Izreki očetov*: »Mojzes je prejel Postavo s Sinaja in jo izročil Jozuetu, Jozue starešinam, starešine prerokom, preroki pa so jo izročili možem velike shodnice. Ti so povedali tri nauke: Bodite preudarni pri razsojanju. Poskrbite za veliko učencev. Napravljajte ograjo okrog Postave.« (*Pirkei Avot* 1,1)

14 »The Gemara explains: That verse is necessary for that which was taught by Rabbi Yosei, son of Rabbi Hanina, who said: Why are these three oaths (Song of Songs 2:7, 3:5, 8:4) needed? One, so that the Jews should not ascend to Eretz Yisrael as a wall, but little by little. And another one, that the Holy One, Blessed be He, adjured the Jews that they should not rebel against the rule of the nations of the world. And the last one is that the Holy One, Blessed be He, adjured the nations of the world that they should not subjugate the Jews excessively.« (*Ketubot* 111a: 4)



prisvajali Obljubljeno deželo, ampak je celotna zadeva odvisna od Božje volje. Rabinski razlagalci so to razumevanje naslonili na verz iz Visoke pesmi 2,7:

Rotim vas, hčere jeruzalemske, pri gazelah ali poljskih srnah: Ne budite in ne motite ljubezni, dokler se veseli!

Talmudski rabini so videli v tej vrstici metaforo Izraela (jeruzalemske hčere), ki naj ne vsiljuje svoje volje Gospodu. »Ljubezen, ki se veseli«, je lahko tudi prispodoba za pričakovanje prihoda mesije, ki bo vzpostavil mesijansko kraljestvo na Zemlji, v katerem bo združil vse Jude in med narodi bo zavladal mir – nihče ne bo več poskušal uničiti izvoljenega ljudstva. Zaobljuba torej pušča Bogu, da realizira ponovno ustanovitev samostojne izraelske skupnosti, in Judje ne morejo imeti sebe na nobeni točki za dovolj vredne, da bi se na lastno pobudo lotili uresničevanja najsvetejše obljube. Kot smo že videli, je bil zgodovinski razlog za takšno obljubo v neuspehih »mesijanskih« poskusih Bar Kokhbovih uporov. Rabinsko judovstvo se je odločilo, da se Izrael ne bo več igral s svojo usodo, ampak bo to prepustil izključno Bogu. Sam bo vztrajal edino v doslednem izpolnjevanju Postave in Bog bo Izraelovo poslušnost zapovedim nagradil s tem, da tuji narodi ne bodo »pretirano« preganjali Judov. Po mnenju rabinov je namreč izvor vse nesreče v neposlušnosti Postavi. Talmud pojasnjuje, da je implikacija Izraelove obljube, da ne bo »motil ljubezni«, tudi v tem, da Judje ne smejo težiti k masovnim selitvam iz izgnanstva nazaj v obljubljeni *Eretz Ysrael*. Dovoljene pa so individualne migracije v omejenem številu. Firestone celo trdi, da Talmud zavrača tudi vsakršne revolucije, vstaje ali militantni aktivizem za namen realizacije Gospodovih obljub (Firestone 2012, 292).¹⁵

Talmudska tipologija vojn in Trojna obljuba zatorej ne dopuščajo več možnosti svete vojne oziroma jo omejujejo na tako ozke in specifične kriterije,

15 Omenimo, da je moderno gibanje za ustanovitev samostojne judovske države projekt iz 19. stoletja, ki ga poznamo pod pojmom sionizem, katerega duhovni oče je bil avstro-ogrski Jud Theodor Herzl. Ta je vzpostavil sionizem kot sekularni projekt, primarno osnovan na nacionalističnih in političnih težnjah. Tovrstna podlaga je nedvomno problematična za talmudsko razumevanje Treh obljub. Zato je dandanes religiozni sionizem tisti, ki si prizadeva združiti politično-nacionalistično dejstvo judovske države s talmudskim gledanjem, ki razume ustanovitev popolnega, mesijanskega Izraela kot možnost, ki je izključno v domeni Gospoda. Ultraortodoksní Haredi ali hasidski Judje te poskuse zavračajo in vidijo v nacionalističnih težnjah nevarnost sekularizma, ki hoče zadušiti vero kot temeljno identiteto Juda. Na ta način se strogo držijo talmudske smeri, ki ne predvideva modernih ideoloških iniciativ.



da praktična izvedba ni mogoča. Nekoliko drugače razume vojno Mojzes Majmonid, ki je verjetno eden od najpomembnejših srednjeveških judovskih mislecev. Za nas je relevanten, ker vidi obrambno vojno v pomenu zapovedane vojne in se s tem približa talmudskemu gledanju Jehuda Kneza. Poleg tega pa doda talmudskemu razumevanju zanimivo interpretacijo, ki bi jo lahko označili kot nekakšno duhovno poglobitev, kar si bomo ogledali v nadaljevanju.

4 Majmonidov komentar v besedilu *Kralji in vojne*

Mojzes Majmonid (1138–1204), s polnim imenom Rabi Mojzes ben Majmon,¹⁶ velja za enega najeminentnejših judovskih pravnikov, filozofov in razlagalcev Tore. Njegovo največje delo je *Mišna Tora*, zbirka judovskih religioznih zakonov, ki jo je osnoval kot povzetek in sintezo talmudskega nauka.¹⁷ Zadnji del te knjige se imenuje *Zakoni kraljev in vojn* ali krajše *Kralji in vojne*¹⁸ ter predstavlja pomemben vir judovskega pojmovanja vojne. Majmonid je namreč med srednjeveškimi judovskimi avtorji tisti, ki se je najbolj pozorno posvetil temu vprašanju (Firestone 2012, 18).

Majmonid v marsičem nadaljuje talmudski nauk o vojni; tako na primer ohrani tipološki okvir zapovedane in izbirne vojne. Uvede pa tudi nekaj novosti glede na Babilonski Talmud. Ta namreč obrambne vojne ne uvršča pod zapovedano ali obvezno vojno, medtem ko Majmonid stori prav to in je s tem bližje Jehudi v jeruzalemskem Talmudu, ki vidi obrambno vojno kot obvezujočo. Toda verjetno je bolj pomembna druga Majmonidova razlaga, ki se ločuje tako od Babilonskega kot od Jeruzalemskega Talmuda. Majmonid vidi *heremsko* vojno proti sedmim kanaanskim narodom kot zapovedano in kronološko neomejeno. Tu se oddalji od Talmuda, ki pojmuje vojno proti sedmim narodom v kronološki povezanosti in zamejenosti z Jozuetovim osvajanjem Kanaana. Tako Majmonid tovrstno zgodovinsko

16 Znan tudi pod akronimom Rambam.

17 Za zahodni krščanski svet je verjetno najpomembnejše Majmonidovo delo *The Guide for the Perplexed*. V njem se ukvarja z razmerjem med filozofijo in judovsko teologijo, pri čemer se dotakne veliko vprašanj, ki presegajo zgolj specifične judovstva, na primer filozofskega vprašanja »stvarjenja iz nič«. Poznal in navajal ga je tudi Tomaž Akvinski, in sicer pod imenom Rabi Mojzes.

18 *Hilchot Melachim Umilhamoteyhem* (angl. *Kings and Wars*).



ogrado odpravi, kar nas morda lahko navda z zaskrbljenostjo. Mar hoče Majmonid iz *heremske* zapovedi ponovno obuditi sveto vojno proti narodom drugačne vere? Nikakor ne. Ampak sprva si oglejmo izhodiščno tezo Majmonida, ki zadeva kraljevski pogoj:

A priori, the king does not go to fight other than a War of Mitzvoh (Mandatory War). What is a War of Mitzvoh? This is the war against the Seven Nations or the war against Amalek or any war to assuage Israel of a persecutor. After this, he may fight Discretionary Wars which are those wars he conducts against the other nations in order to enlarge the borders of Israel, and increase his renown and reputation. He does not need to obtain permission from the Court to engage in a War of Mitzvoh but he may, at any time, on his own, compel the people to go out to war. However, he requires the authorization of the Court of Seventy-One to take the people with him go out to fight a Discretionary War. (Majmonid 2022, 5,1-2)

Vidimo torej, da Majmonid postavi pogoj za vsakršno Izraelovo vojno, ki se nahaja v kraljevski oblasti. Izrael torej lahko gre v vojno samo pod kraljem, in tudi slednji ima omejeno oblast. Da lahko gre v neobvezno, izbirno vojno, potrebuje pooblastilo zbora enainsedemdesetih starešin.¹⁹ Dovoljenja ne potrebuje, če gre v obrambno vojno ali v vojno proti sedmim kanaanskim ljudstvom.

Toda problem nastane, ker Judje v času Majmonida niso imeli ne kralja ne visokega zbora enainsedemdesetih.²⁰ Prav tako ni bilo več ne duha ne sluha o obstoju poimenskih sedmih narodov Kanaana. Zakaj bi torej tovrstno razglabljanje sploh bilo relevantno? Tega se bržkone zaveda tudi Majmonid, ki napravi zanimiv zasuk v tradicionalnem pojmovanju svete vojne:

19 Zbor ali svet enainsedemdesetih je Majmonid prevzel iz Mišne (*Sanhedrin* 1,6), ki se naslanja na Toro (4 Mz 35,24-25).

20 Na kralja je vezana tudi podoba Mesije. Majmonid vidi mesijo kot kralja, ki bo vzpostavil mir na svetu in združil vse Jude v sveto kraljestvo, ki ne bo več ogroženo od nobenih drugih kraljestev. Majmonid v duhu Mišne in Talmuda poudarja, da samo Gospod ve, kdo bo ta mesijanski kralj in kdaj bo nastopil čas rešitve.



It is a Positive Commandment to obliterate Amalek, as it says, »erase the memory of Amalek« (5 Mz 28,19). It is a Positive Commandment to perpetually remember their wicked deeds and their ambush in order to arouse our enmity against them, as it says, »remember what Amalek did to you« (25,17). By Tradition we have learned that »remember« means by speech, »do not forget« (25,19) – in one's heart; for it is forbidden to forget their enmity and hatred. (Majmonid 2022, 5,5)

Kot vidimo, se zanimiv zasuk nahaja v Majmonidovi izenačitvi devteronomistične *heremske* zapovedi s 613 najpomembnejšimi zapovedi Postave (*mitzvot*).²¹ Zaradi tega za Majmonida tudi ni nobena ovira, če sedem narodov ne obstaja več. Ker Tora povzdigne tovrstno zapoved na pozitivni *mitzvot*, jo premesti iz kronološke pogojenosti na področje svetega in univerzalnega. Dejanje, ki se potaplja v to brezmejnost zapovedi Tore, je spominjanje. Kajti za zavest Juda verjetno ni večjega dejanja, kot je spominjanje del, ki jih Gospod storil Izraelu in jih je predal Izraelu, da jih vrši v konkretnem življenju. Spominjanje torej ni zgolj kognitivna kvaliteta človeškega uma, ampak je ponotranjenje Gospodove volje in prizadevanje za svetost in pravičnost.

V tem ni nobene nostalgичne zazrtosti v preteklost, ampak je zgodovina tista, ki postaja sedanja izkušnja Božje ljubezni: »Spominjaj se, da si bil suženj v egiptovski deželi in te je Gospod, tvoj Bog, od tam izpeljal z močno roko in z iztegnjenim laktom!« (5 Mz 5,15) Prav tako spomin ne pomeni maščevanja. Nikjer ni zatrjeno, da je zdaj, ko sedmih narodov ni več, treba iztrebiti njihove daljne potomce (kdorkoli že to so). Kajti Majmonid vidi v »izbrisanju Amalekovega spomina« predvsem boj proti malikovanju in nemoralnosti (Firestone 2012, 122). Na tej točki se torej poveže z modernimi eksegetskimi razlagami, ki smo jih že predstavili.

Kljub temu ne moremo zaključiti, da Majmonid pojmuje vojno proti sedmim narodom izključno in edino v simbolnem pomenu, kot sam pojasni:

21 Mišna je v Tori izluščila 613 zapovedi. Od teh jih je 365 negativnih (imajo značaj prepovedi) in 248 pozitivnih (*Makkot* 23b,18).



War is not conducted against anyone in the world until they are first offered peace (and refuse it), whether this is a Discretionary War or a War of Mitzvoh, as it says, »when you come close to the city to fight with it, you shall call to it to make peace« (5 Mz 20,10). If they make peace and accept the Seven Commandments incumbent upon the Sons of Noah (Gentiles), none of them are killed, but they must pay us tribute, as it says, »and they shall be for you a tributary, and they shall serve you«. (Majmonid 2022, 6,4)

Majmonid tako ne izključuje možnosti zapovedanega vojskovanja proti narodom, ki ogrožajo izraelsko kraljestvo. Toda v duhu predhodne talmudske tradicije potrdi gledanje, da mora vsaka vojna imeti za prvenstveni cilj boj proti neveri in nemoralnosti, a ne v znamenju spreobračanja. Podobno kot Talmud tudi Majmonid ne dopušča nasilnega spreobračanja z ognjem in mečem. Dovolj je že, da poganski narodi sprejmejo sedem zapovedi, ki jih je podal očak Noe in veljajo za vse narode na svetu. Te zapovedi so nakazane že v peteroknjižni zgodbi o Noetu, a jih bolj eksplicitno podaja babilonski Talmud.²² Za naš namen naj samo omenimo, da Noetove zapovedi zadevajo prepoved malikovanja,²³ bogokletja, umora, nečistovanja, kraje, uživanja živih živali in zahtevajo vzpostavitev pravičnih sodišč. Majmonid tako do določene mere zaostri pojmovanje zapovedane vojne in jo spet nekoliko bolj približa *heremski* sveti vojni. Toda do nje še vedno ohrani razdaljo, saj za razliko od brezpogojnega devteronomističnega ukaza iztrebljenja Majmonid dopušča mirno razrešitev pod dvema pogojema: sprejetje univerzalnih etičnih standardov (Noetovih sedmih zapovedi) in plačilo tributa. Na ta način še vedno ohrani razdaljo do legitimiziranja svete vojne v pomenu, ki je povezan z genocidom ali prozelitizmom. Temeljna besedila rabinskega judovstva tako ne dopuščajo prostora za verski ekstremizem.

22 *Sanhedrin* 56a in 56b.

23 Prepoved malikovanja je verjetno točka, ki postavlja pod vprašaj univerzalnost talmudskih sedmih zapovedi. Meri namreč predvsem na kristjane in muslimane, ki kot sorodni monoteisti poznajo koncept malikovanja, še posebej v pomenu radikalnega zavračanje vere v enega Boga. Za talmudsko judovstvo ta lokalna omejenost ni bila problem, saj sta njihov najmočnejši stik z drugimi verstvi predstavljala prav omenjena monoteizma. Preprosto ni bilo potrebe razlagati zapovedi v oziru do (na primer) hinduizma, s katerim velika večina Judov ni imela tesnejših stikov (Silverstein 2015).



Sklep

Naš sprehod skozi Sveto pismo in Talmud nam je pokazal razvoj judovskega pojmovanja sveta vojne, ki ga lahko na kratko povzamemo tako:

1. Izhodiščna svetopisemskega besedila poznajo in sprejemajo koncept svete vojne, čeprav ga označijo na drugačen način: kot vojno uničenja pod Božjo zakletvijo – *herem*, usmerjeno proti malikovalskim ljudstvom.
2. Že v peteroknjižnih odlomkih je mogoče zaznati, da »heremska« sveta vojna ni razumljena statično, ampak gre skozi postopen razvoj: od totalne, genocidne vojne na primeru 4 Mz 21,2-3 do vojne z nekaterimi omejitvami v 5 Mz 20. Poseben preobrat ponudijo preroška besedila, ki *herem* postavijo kot ogledalo za moralni in duhovni propad bibličnega Izraela (Jer 25,8-14).
3. Rabinsko judovstvo Mišne in Talmuda opusti vojaško rabo *herema* in na podlagi različnih svetopisemskih vojn uvede tipologijo, ki je v grobem razdeljena na zapovedano in izbirno vojno. Večinsko mnenje rabinov zgodovinsko omeji zapovedano oziroma obvezno vojno na Jozuetovo vojno.
4. Dodatna rabinska omejitev je t. i. Trojna obljuba, v kateri se Judje zavežejo, da ne bodo na silo pospeševali ustanovitve samostojne etnične entitete. Razlog za tovrstno »ogrado« je tudi v katastrofalnih neuspehih judovsko-rimskih vojn.
5. Izročilo ponovno interpretira Mojzes Majmonid, ki razlaga zapovedano vojno čedalje bolj v kontekstu duhovnega boja in prenove judovske vere. Dovoljuje sicer vojno za namen obrambe in ohranitve judovske identitete, toda podobno kot njegovi rabinski predhodniki zavrača ekspanzionistično vojno na podlagi religioznih motivov.

Seveda nas omenjene točke ne smejo zavesti na način, da se ne bi zavedali kritik znotraj samega judovstva, ki so uperjene proti tej zmerni tradicionalni razlagi vprašanja vojne. Tako naj samo omenimo, da je imel Mojzes



Majmonid močnega srednjeveškega kritika v Mojzesu Ben Nachmanu - Nahmanidu. Ta je zagovarjal aktualni pomen vojaške osvojitve Svete dežele. Po Nahmanidovem mnenju je vsaka judovska generacija zavezana, da uresničuje devteronomistično zapoved zavzetja Kanaana ne glede na to, ali ima kralja ali ne. Njegovo stališče je še danes izhodišče za pripadnike religioznega sionizma, ki hočejo obuditi paradigmo svete vojne. Po njihovem mnenju je zmerne razlage Majmonida in podobnih rabinov nepopravljivo načel holokavst. Tega bi se lahko izognili, če bi Judje bili bolj odločni pri vzpostavitvi samostojne države ne glede na Trojno obljubo (Firestone 2012, 124). Tovrstna kritika je lahko upravičena, kajti tudi zmerne rabini, med njimi eminenten Yisakhar Shlomo Taikhtel, zagovarjajo, da *halaka* ne prepoveduje ustanovitve »nemesijanske« judovske politične tvorbe (189). Toda velik problem predstavljajo moderne oblike militantnega religioznega ekstremizma, ki pogosto nasprotujejo temeljnim človekovim pravicam. Konflikti med izraelskim in palestinskim prebivalstvom postavljajo nove izzive tradicionalnim judovskim konceptom in terjajo razmislek, kako ponovno razmejiti vojno in vero brez tragičnih posledic tako za nacionalno kot versko identiteto.

Kljub vsemu lahko zaključimo, da nudi tradicionalna judovska misel o vojni še vedno dobra izhodišča za skupno prizadevanje za mir in blaginjo med narodi. Ker vojno v marsičem desakralizira, ji tako odvzame značaj nujnosti in dopusti možnost za ploden medreligijski dialog. Poleg tega je tradicionalna zadržanost do svete vojne tudi možnost za iskanje skupnega globalnega etosa. Kajti po mnenju ortodoksnega rabina Normana Solomona »obstaja konvergenca med judovskim učenjem, sodobnimi človekovimi pravicami in mednarodnim pravom« (Solomon 2005, 295). Našo uvodno tezo smo torej obdržali: hebrejsko Sveto pismo in Talmud ne moreta biti izhodišče za versko osnovano nasilje, ampak ravno nasprotno; spodbujata nas k takim teološkim interpretacijam in religioznim praksam, ki delajo za mir, in ne za vojno.



Reference

- Benovitz, Moshe.** 2020. *Kol Nidre: Studies in the Development of Rabbinic Votive Institutions*. Brown Judaic Studies. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvzpv5pq> (pridobljeno 3. 3. 2022).
- Carson, D. A., R. T. France, J. A. Motyer in G. J. Wenham.** 2000. *New Bible Commentary: 21st Century Edition*. Leicester, England: Inter-Varsity Press.
- Coogan, Michael D.** 2001. *The Oxford History of the Biblical World*. New York, NY: Oxford University Press.
- Craigie, Peter C.** 1976. *The Book of Deuteronomy*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- De Vaux, Roland.** 2022. *Stari Izrael: Življenje in družbena ureditev*. Ljubljana: Družina.
- Dipert, Randall R.** 2006. Preventive War and the Epistemological Dimension of the Morality of War. *Journal of Military Ethics* 5/1: 32–54.
- Firestone, Reuven.** 2012. *Holy War in Judaism: The Fall and Rise of a Controversial Idea*. New York, NY: Oxford University Press.
- Hartmann, Rabbi Donniel.** 2022. Two Types of Jewish War: Judaism distinguishes between commanded wars and permitted wars. My Jewish Learning. <https://www.myjewishlearning.com/article/two-types-of-jewish-war/> (pridobljeno 3. 6. 2022).
- Majmonid, Mojzes.** 2022. Kings and Wars. V: *Mishneh Torah*. Sefaria. https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah,_Kings_and_Wars (pridobljeno 14. 3. 2022).
- McKenzie, Stephen L.** 1992. Deuteronomy, Book of. V: David Noel Freedman, ur. *The Anchor Bible Dictionary*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Niditch, Susan.** 1993. *War in the Hebrew Bible*. New York, NY: Oxford University Press.
- Silverstein, Adam J.** 2015. *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, Norman.** 2005. Judaism and the ethics of war. *International review of the Red Cross* 87: 295–309.
- Weinfeld, Moshe.** 1972. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford: Oxford University Press.

