

Josip Grbac

## ETIČKO/MORALNA PERSPEKTIVA RELIGIOZNOG NASILJA

Izv. prof dr. sc. Josip Grbac, Teologija u Rijeci

UDK: [241:179]:291.7

Izvorni znanstveni rad

Potiču li monoteističke religije, po svojoj strukturi, nasilje? Odgovor na ovo pitanje zahtijeva ponajprije da s povijesnog aspekta vidimo kako je nastao odnos između monoteizma i nasilja. Korijeni nasilja koje će biti legitimirano ili opravdano s religioznog stajališta leže u pogrešnom poimanju religije. Iz etičke perspektive nasilje s religioznim predznakom moguće je ako se pogrešno shvati odnos vjere i razuma, što postaje očito ako promotrimo razlike po tom pitanju između kršćanstva i islama. Ključne smjernice u ovom pitanju daje papa Benedikt XVI. svojim govorom o odnosu vjere i razuma, o čemu ovisi i način kako čovjek shvaća svoj odnos prema Bogu, ali i način kako iz svetih tekstova izvlači i interpretira smjernice za konkretan život. U svojoj suštini religija je podloga etike nenasilja. Kriterije ove etike nalazimo u religijskom univerzalizmu, što podrazumijeva stvaranje jednog autoriteta koji će takvu etiku učiniti efikasnom, ali i pitanje juridičke zaštite nekih osnovnih vrijednosti. S moralne perspektive valja odgovoriti na pitanje potiče li i kako vjera na nasilje? Radi se i o pitanjima nasilja koji su indirektno vezani uz vjeru i prakticiranje vjere, uz naše poimanje sakramenata, obrede, formule, sve ono što u čovjeku budi svijest vjere. Ima li nasilje u braku svoj izvor u poimanju sakramentalnosti braka, ima li nasilje «status» grijeha, može li žrtva nasilja biti odgovoran moralni subjekt?

Ključne riječi: *monoteizam, religiozno nasilje, etika nenasilja, etička perspektiva nasilja, moralna perspektiva nasilja, obitelj, brak, moralna odgovornost.*

\* \* \*

### Uvod

Tema o kojoj govorimo zahtijeva pojašnjenje o kakvoj se problematici radi.

Kada govorimo o etičkoj perspektivi religioznog nasilja nameće se, u negativnom smislu, pitanje postoje li u monoteističkim religijama, među koje se ubraja kršćanstvo, neki razlozi koji bi mogli objasniti postojanje nasilja s religioznim predznakom u gotovo svim povijesnim oblicima razvoja tih religija. Naime, bez obzira na to što će biti teško iz analize biblijskih tekstova izvući jednoznačan odgovor na pitanje potiče li kršćanstvo religiozno nasilje ili ne, s teološko-etičkog stajališta važnije je pitanje kako to da je tijekom povijesti ovakav oblik nasilja postojao, da je katkada imao iza sebe i teološku argumentaciju, da su određene grupacije kršćana koje su bile izuzetno pacifistički nastrojene sve do nedavno ostale u manjini u konstelaciji raznih grupacija i struja unutar kršćanstva. Pozitivno gledano, nameće se pitanje može li se u kršćanstvu stvoriti jedna etika nenasilja koja neće ostati samo na apstraktnim formulacijama nego će biti primjenjiva u praksi.

Govoriti o moralnoj perspektivi religioznog nasilja znači odgovoriti na dvojako pitanje. Ono se odnosi na vjernika-pojedinca, na njegov pristup problemu nasilja uopće, pa tako i religioznog nasilja. Ponajprije valja odgovoriti na pitanje je li kršćanstvo, svojim pristupom rješavanju konflikata unutar i između ljudskih zajednica te svojim vrednovanjem određenih oblika nasilja u svakodnevnom životu, kao i svojim naukom o određenim temeljnim institucijama kao što su npr. brak i obitelj, moglo kod vjernika pobuditi osjećaj da je prakticiranje nasilja nešto normalno i samo po sebi razumljivo. S druge strane, ostaje pitanje je li pojedinac kršćanin, živeći u ambijentu u kojemu se nasilje, blago rečeno, u najmanju ruku toleriralo, prakticirao nasilje, a da nije bio potpuno svjestan moralne nedopustivosti toga čina, tj. moramo li mi zbog svekolike uloge koju je kršćanstvo odigralo na sceni nasilja na fleksibilniji način vrednovati nasilje koje čini kršćanin pojedinac.

## **1. Monoteizam i nasilje**

Pregled monoteističkih tendencija u grčkoj filozofiji i njihova stapanja s kršćanskom vjerom u jednoga Boga u prvim stoljećima kršćanstva dokazuje povijesni «ulaz» nasilja u kršćanstvo. Sve do

cara Konstantina kršćanska religija nije poznavala nasilje kao metodu uspostave vjere. Ovaj fenomen započinje s carem Konstantinom kada kršćanstvo zadobiva političku pozadinu i time novi zamah, te sve više usvaja metode prisile i nasilja u svojem djelovanju.<sup>1</sup> Korijeni takvog netolerantnog ponašanja daju se objasniti iz same činjenice da su prije toga u cijelom Rimskom Carstvu postojale razne religije i bogovi koji su uglavnom uspijevali živjeti zajedno u konglomeraciji naroda, kultura i tradicija. Kršćanstvo je, nadošlo kao jedna od religija na slobodnom «religijskom tržištu», teško toleriralo mnogobojstvo, koje je uglavnom prevladavalo u drugim religijama, te je u svom nastajanju djelovalo prilično agresivno. U prvim stoljećima kršćanstva radilo se o dvojakoj dilemi na koju nije bilo odgovora: uzrokuje li kršćanstvo, svojim monoteizmom, konflikte i nasilje ili ono, s druge strane, upravo putem pokušaja da sve ljude objedini unutar jedne monoteističke religije, stvara pretpostavke mirnog suživota među ljudima?

Egiptolog Jan Assman svojevremeno je ustvrdio kako, u odnosu na pitanje potiče li monoteizam nasilje, biblijski tekstovi nisu usmjereni prvenstveno na formalno razlikovanje između jednoga Boga i mnoštva drugih bogova nego na sadržajno razlikovanje između slobode i neslobode. Bog Izraela pokazuje se kao istinski Bog jer on promiče i brani slobodu, pravednost i solidarnost. U pitanju nije broj bogova nego su u pitanju etičke implikacije monoteizma i čovjekova sloboda. Stoga bi zadatak svih monoteističkih religija bio, umjesto da brane svoje teze i uvjerenja, vlastite koncepcije Boga i religije utjeloviti u praksi. Tek s Mojsijem, smatra on, u religiju ulazi razlikovanje «istine» i «laži», što jasno potvrđuje nalog da se ubiju svi koji su se klanjali zlatnom teletu.<sup>2</sup>

U odnosu na tezu filozofa Oda Marquarda, kako je jedini način da se nadiđe nasilje prouzrokovano monoteizmom politeizam,

1 Usp. A. FÜRST, *Monotheismus und Gewalt. Fragen an die Frühzeit des Christentums*, u: *Stimmen der Zeit*, 8 (2004.), str. 521-523. Alfons Fürst naglašava kako ova granica između pred- i post-Konstantinova vremena, kada je u pitanju nasilje u ime religije, nije tako jasna, jer postoje naznake vjerskog nasilja i prije cara Konstantina, naime, od onog trenutka kada je na težini zadobila teza kako, ako postoji jedan Bog i jedan Spasitelj, nužno postoji samo jedna istina i samo jedan put do istine. Usp. *Isto*, str. 523 i slj.

2 Usp. *Isto*, str. 530.

koji ne obvezuje čovjeka na jednu apsolutnu istinu i gdje individuum stoji nasuprot monoteizmu, teza Jana Assmanna želi naglasiti da se čovjek može razvijati, u partnerstvu s jednim Bogom, u autonomno-ga, tj. teonomnoga individuumu. Bog, kao transcendentno biće, od čovjeka traži duh i etos. Stoga je monoteizam branitelj prava, istine i etosa. Ono što je Bogu bitno jest čovjekovo srce. Odnos čovjeka i Boga poprima izričito duhovni i etički karakter. Sve to rezultat je monoteističke religije. Ona ima mogućnost prevladavanja nasilja jer naglasak stavlja samo na čovjekovu nutrinu. Bogu je mrsko sve što odudara od onoga što čovjek u svojoj nutrini želi. Tako je Bogu mrsko i nasilje učinjeno s ciljem pridobivanja novih vjernika. Nitko neće negirati činjenicu da je kršćanstvo u mnogim etapama svojega razvoja ne samo toleriralo nego i poticalo nasilje. No činjenica je da nakon procesa sekularizacije, tj. nakon što je kršćanstvo prestalo biti odlučujući element u reglementiranju života u modernim društvima, nasilje nije nestalo nego je, naprotiv, poraslo i preuzelo dotad nepoznate oblike okrutnosti. Ostalo je mnogo prostora za nasilje u monoteizmu, i to u odnosu na one koji jesu vjernici, ali su zastranili u vjeri. Tako, dok se smanjio utjecaj religioznog elementa koji je od strane neke religije djelovao prema van, na društveni život, u mnogim je religijama ostao element nasilja, manje fizičkog, a više psihičkog, prema unutra, u odnosu na vlastite disidente ili neistomišljenike.<sup>3</sup> Kada govorimo o nasilju koje su prakticirale ili poticale monoteističke religije, moramo imati na umu dva elementa koji su ključni u razumijevanju naravi tih religija. Prvi je element da su one sve usmjerene na spasenje čovjeka, da su antropocentrički usmjerene, u smislu da je vrhovni prioritet spasenje čovjeka, a sredstva za postizanje toga cilja u drugom su planu. Naravno da među ova sredstva može biti ubrojeno i nasilje. Drugi je element svojevrsni misijski žar kojim se pristupa ovom zadatku, što npr. nije toliko slučaj u istočnjačkim religijama. Ideal apsolutnog nenasilja gotovo je neostvariv u ovim religijama zbog njihove same naravi gdje je cilj, vječno spasenje čovjeka, apsolutni prioritet. S druge strane, upravo

3 Usp. A. ANGENENDT, *Gewalttätiger Monotheismus – Humaner Polytheismus?*, u: *Stimmen der Zeit*, 5 (2005.), str. 319-328; H. HÄRING, *Superamento della violenza nel nome della religione. Cristianesimo – Islam*, u: *Concilium. Rivista internazionale di teologia*, 4 (1997.), str. 140-157.

je u kršćanstvu tijekom stoljeća nastala svojevrсна duhovnost koja je iz patnje, kao posljedice nasilja, npr. kod Isusova umiranja na križu, nastojala uspostaviti parametre za ponašanje kršćanina u eventualnim patnjama koje će nasilje prouzročiti. U tom smislu ideal nenasilja prihvaća nasilje kao neminovan čimbenik i otupljuje sav naboj koji kršćanin može dati u suzbijanju nasilja. Ne smijemo zaboraviti ni činjenicu da je religija, kada je god tijekom povijesti postala institucionalno relevantnom, upravo tada najmanje uspijevala oduprijeti se nasilju, pogotovo onome koje je bilo religiozno motivirano.<sup>4</sup>

Na to moramo podsjetiti kada svi zajedno žudimo za time da kršćanstvo, kao institucionalizirana religija, postane više uvažavano na društvenom planu.

## 2. Korijeni religioznog nasilja

Edward Schillebeeckx<sup>5</sup> smatra da religiozno nasilje ima dva korijena koji predstavljaju dva pogrešna poimanja religije.

Jedan je u tvrdnji jedne religije da je samo ona prava religija. Ovdje se postavlja pitanje kako onda čovjek, bez obzira na svoju religioznu pripadnost, spoznaje ono što je dobro i u čemu se zasniva njegovo dostojanstvo. Logično je da čovjek, snagom svoje ljudskosti, može spoznati što je dobro i ima svoje dostojanstvo. On to svakako može biti sposoban učiniti i snagom svoje vjere u Božje stvaranje, kao što je to slučaj kod kršćana. No ova se dva načina ne zbrajaju kao da su međusobno neovisni. Božje stvaranje, naime, nadilazi humanost i predstavlja njezin transcendentni i religiozni temelj. Ali ljudskost i čovjekovo dostojanstvo, kao temelji ljudskog etosa, postoje neovisno o religijskoj svijesti čovjeka. Drugi je korijen pojam tzv. državne religije ili privilegirane religije u nekom društvu, tj. «uvjerenje mnogih religioznih ljudi da je vlastita religija njihova prva građanska dužnost, i to zbog njezine tvrdnje da je Bog kojeg ispovijeda izravno jamstvo dobrobiti ljudskog društva».

4 Usp. H. HÄRING, Impegnarsi nel bene – Sul superamento della violenza nel nome delle religioni. Rituali della memoria della violenza nelle religioni, u: *Concilium. Rivista internazionale di teologia*, 4 (1997.), str. 168-170.

5 Usp. E. SCHILLEBEECKX, Religija i nasilje, u: *Svesci*, br. 97 (1999.), str. 9-16.

«Ako se – kako je to bilo u rimskom zakonu, gdje je «religio» prva građanska dužnost – uspostavi neposredna povezanost između etabliranog ili – kao alternativa – *per se* revolucionarnog socio-političkog društva i odnosa prema apsolutnom kao jamcu toga etabliranog (ili revolucionarnog) državnog poretka, tada je nasilje logički i konzekventni izdanak te povezanosti.»<sup>6</sup>

«U tom slučaju nasilje počiva na pogrešnom i ideološkom, nekritičkom stavu da religiozni odnos prema apsolutnom implicira izravnu povezanost s konkretnim društveno-političkim poretkom, koji su stvorili ljudi, a kojemu sami pripadamo....Religiozno nasilje kršćanstva u povijesti ne može se objasniti kršćanskom religijom kao takvom, nego njezinim povezivanjem s antičkim pojmom *religio* i izravnim uzdizanjem nekog zahtjevanog morala na rang «volje Božje»».<sup>7</sup>

### 3. Veza religije i nasilja u modernom svijetu

Čini se da je nasilje sastavni dio gotovo svih religija: kršćanstva, islama, budizma, židovstva ili, bolje rečeno, u gotovo svim religijama postoji prostor u kojemu nasilje ima svoj «legitimni» prostor djelovanja, bez obzira na to primjenjuje li se ono prozelitistički, tj. s ciljem zadobivanja novih poklonika, ili s ciljem obrane «ortodoksnе» vjere od strane vanjskih ili unutarnjih neprijatelja. Mnogi aktualni sukobi diljem svijeta nose obilježja religijskih sukoba, iako ih se ne može svesti samo na religijski element.<sup>8</sup>

Francois Houtard smatra da povezivanje religije i nasilja u funkcioniranju društva možemo povezati s tri mehanizma: religioznom interpretacijom društvenih odnosa, poimanjem religije kao čimbenika identiteta te etičkim legitimiranjem ili delegitimiranjem određenih društvenih odnosa.

Kod prvog mehanizma radi se o ideološkoj uporabi religije koja služi religioznom utemeljenju društvenog poretka. Svi su odnosi u društvu «naravni», tj. božanskog podrijetla i nitko nema ovlast

6 *Isto*, str. 11.

7 *Isto*, str. 12.

8 Usp. F. HOUTARD, Il culto della violenza in nome della religione, u: *Concilium. Rivista internazionale di teologia*, 4 (1997.), str. 19-22.

mijenjati ih. Ukoliko su društveni odnosi nepravedni, takvo njihovo legitimiranje nužno rađa nasilje.

U drugom mehanizmu religija postaje čimbenik identiteta određene skupine. Ovdje religija uglavnom dodatno potiče sukobe ukoliko postaje jedan od znakova prepoznavanja jedne skupine od druge. Slučajevi su to Šri Lanke, Irske, sukoba između Izraela i Palestine, te donekle i sukoba u bivšoj Jugoslaviji. Čini se paradoksalnim, ali je činjenica da svojevrsno objedinjavanje pod kapom globaliziranog tržišta još više potiče takva razdvajanja i sukobe. U ova dva modela religija ima funkciju svojevrsne «sakralizacije» moći.

U trećem mehanizmu, pak, religija samo potpomaže jednu etiku koja nastoji legitimirati neke društvene odnose. Tako npr. svojevrsna moralna potpora koju religija daje tržišnoj ekonomiji u smislu da bi ova bila najprihvatljiviji način društvenih odnosa koji bi bili u suglasju s evanđeljem. Sloboda, kao vrhunska vrijednost u takvom tržištu, može zadobiti religioznu posvetu. Međutim, s obzirom da, ukoliko postoje nejednake šanse kada se radi u pristupanju takvom tržištu, a postoje mnoge kategorije ljudi koje su zakinute u «slobodnim igrama» na tržištu, legitimiranje takvih odnosa rađa nasilje. Slična problematika nameće se kod pitanja davanja moralne potpore, religioznog naboja, borbi siromašnih protiv njihova iskorištavanja.<sup>9</sup>

#### 4. Etička perspektiva religioznog nasilja

Schillebeeckx u svojoj analizi problematike nastoji doprijeti do samih korijena odnosa između religije, vjere i nasilja. Naime, ako religiju shvatimo kao odnos prema Apsolutnome koji relativizira sve ovozemno, pa i ljudsku autonomiju, onda bi logično bilo ustvrditi da nasilje predstavlja samu bit religije. Drugim riječima, ne bi čovjek-vjernik bio odgovoran za nasilje jer on u svojim odlukama nije autonoman nego bi ga njegova religioznost gotovo prisiljavala da bude nasilan, budući da odnos s Apsolutnim ne dopušta nikakve druge prioritete ili ingerencije. Naprotiv, poimanje religije koja naglašava ljudsku autonomiju i ljudsku odgovornost za etičko djelovanje znači da «autentični odnos prema Apsolutnom kao takvom nije ni

9 Usp. *Isto*, str. 22-30.

pod kojim vidom nasilan nego upravo suprotno: on budi neustrašivu hrabrost za ostvarivanje više ljudskosti na svim područjima života». Problem je u tome što je odnos čovjeka prema Apsolutnome uvijek posredovan raznim «svjetovnim» posredništvima koja se predstavljaju kao volja Božja. U tom smislu odnos prema Apsolutnome može potaknuti nasilje.<sup>10</sup>

Izgleda da se problematika odnosa religije/vjere i nasilja, u vidu izgradnje jedne etike nenasilja, još mora izoštriti i shvatiti kao alternativa. Možemo, s jedne strane, uvažiti autonomiju ljudskoga *ratio* u odnosu na Boga i pokušati izgraditi jednu etiku nenasilja koja će na nasilje gledati kao na posljedicu aksioma *homo homini lupus*, pokušavat će ga suzbijati, ali ga nikada neće dovoditi u vezu s Apsolutnim, s religijom, niti će ga ikada u potpunosti moći opravdati. Ovdje postoji rizik da vlastitu religiju «relativiziramo», u smislu da mnogi ljudi neće uvidjeti apsolutnu važnost odnosa s Apsolutnim. Tako je npr. Ivan Pavao II. zatražio oprost za nedjela koja su kršćani tijekom povijesti učinili i time riskirao «okrnjiti ugled» vlastite religije. Ali je postavio kamen temeljac jedne etike nenasilja i nedvosmisleno ustvrdio kako nitko od kršćana nema pravo kršćanstvo uzimati kao kišobran vlastitoga nasilja. Druga strana ove alternative glasi: možemo drastično smanjiti autonomiju razuma, ponašati se isključivo kao «poslušnici Apsolutnoga». Time ćemo izbjeći rizik da okrnjimo ugled vlastite religije, ali ćemo imati i alibi sve pripisati Božjoj volji, pa tako i nasilje. Ova perspektiva lako prihvaća pojam religioznoga nasilja i ne dopušta izgradnju etike nenasilja. Tako je npr. Kuran puno konkretniji u davanju smjernica ponašanja nego evanđelje i to ograničava interpretaciju njegovih smjernica te čini razum manje potrebnim. Čisto vjersko utemeljenje moralnih normi doprinosi njihovom lakšem «prilagođavanju» onome što želimo i njihovoj «ciljanoj» interpretaciji. Trebalo je puno «ratio», mnogo razumskih napora, da bi se biblijske norme interpretirale na ispravan način i zaključilo kako one ne opravdavaju religiozno nasilje. Bez prihvaćanja ključne uloge naravnog zakona teško je opravdati pravo na otpor kada je agresija religiozno utemeljena. Razvidno je to iz

10 Usp. E. SCHILLEBEECKX, nav. dj., str. 10.



načina kako se «legitimiral» španjolsko osvajanje novootkrivenih zemalja u 16. stoljeću.<sup>11</sup>

Prva opcija omogućava Ivanu Pavlu II. da kaže ne ratu u Iraku koji je bio gotovo «religiozno motiviran», kao da se radi o «vojnoj misiji» gdje pojam «misija» ima religiozni karakter.<sup>12</sup>

## 5. Doprinos pape Benedikta XVI.

Korijeni nasilja s religioznim predznakom nastaju u jednom nedostatnom povezivanju vjere i razuma. To je razlog što papa Benedikt XVI. konstantno naglašava kako ne valja zapostaviti odnos vjere i razuma, teologije i filozofije. I u svom je predavanju na sveučilištu u Regensburgu, 12. rujna 2006. godine, govorio o vječito aktualnoj temi koja se ne tiče samo učenih teologa nego duboko zadire u praksu svakoga kršćanina, a tema glasi: odnos vjere i razuma. Sasvim je jasno da u tom pogledu postoje izvjesne razlike između kršćanskih poimanja i onih u drugim religijama, pa tako i u islamu. Spomenuti problem riskira da na duže vrijeme obilježi odnos kršćanstva s drugim nekršćanskim religijama. Ključna papina rečenica glasi: «Ne djelovati prema umu protivi se Božjem biću». Jednostavno rečeno, sukladno kršćanskom poimanju, istinska vjera traži i razumijevanje onoga u što se vjeruje, ona podrazumijeva da čovjek svojim razumom «istražuje» Boga. I sam Bog je «razuman» Bog, nije nekakvo samovoljno biće koje čini što ga je volja snagom svoje svemoćnosti. I Bog hoće da mi ljudi razumijemo ono što nam želi reći. Za islam, pak, Bog se ne mora vladati zakonima razuma, on je toliko svemoćan da ne podliježe nekim zakonitostima uma i, jednom riječju, čini što ga je volja, bez obzira shvaća li to čovjek ili ne. Čovjeku ostaje Božju volju prihvatiti ili ne prihvatiti, ali nije nužno da ju shvati.

Naravno da kršćanska etika nije isto što i čisto racionalna etika. Svaka naime racionalna etika zabranjuje ubojstvo. No težinu jedne norme, njezinu obvezatnost nemoguće je izvući samo iz apstraktnih analiza što je čovjek, što je Bog, ili iz neke eshatologije. Razumska etika, iako zabranjuje ubojstvo, ostavlja donekle otvorenim pitanje

11 W. OECKENFELS, Religion und Gewalt, u: A. Rauscher (izd.), *Die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft. Erfahrungen und Probleme in Deutschland und den USA*, Berlin, 2004., str. 182.

12 M. MAIER, Ächtung des Krieges, *Stimmen der Zeit*, 4 (2003.), str. 217-218.

kada možemo govoriti o opravdanom (vjerskom) ratu, mogu li se i do koje mjere opravdati smrtna kazna, neki oblici pobačaja ili eutanazije.<sup>13</sup> Drugim riječima, traži se nekakav ravnopravan odnos između vjere i razuma, inače svaka etika o nenasilju ostaje neostvareni san. No jedino će vjera biti sposobna neopravdati žrtvovanje nekih vrijednosti u korist trenutnih interesa, ma kako se oni katkada važnima pričinjavali.

Vjera se, ukoliko nije razumna vjera, olako pretvara u fanatizam, a fanatizam otvara vrata nasilju i ne dopušta dijalog. Pogrešno poimanje odnosa vjere i razuma znači da se «transcendencija i drukčijost Božja toliko uvećavaju da ni sam naš razum, naše osjetilo za istinu i dobro, nisu više stvarno zrcalo Boga, čije su beskrajne mogućnosti onkraj njegovih stvarnih odluka, nama zauvijek nedostupne te ostaju skrivene... Razum koji je spram božanskoga gluh te gura religiju u područje subkulture, nesposoban je za dijalog kultura», tvrdi papa. Da papa ima pravo govore i sociološka istraživanja. Jedna je studija, učinjena prema nalogu Njemačkog ministarstva unutarnjih poslova, pokazala da je među mladim muslimanima u Njemačkoj odobravanje ili prihvatanje nasilja puno izraženije nego kod mladih drugih vjeroispovijesti. Koliko je mladi musliman više vezan za svoju religiju, toliko je manje voljan prihvatiti tekovine pluralizma. Kod mladih kršćana, useljenika u Njemačku, njih 28% pokazuje afinitet prema nasilju, dok ih kod muslimana ima 40%. Dok kod svih drugih naginjanje nasilju s religioznim predznakom opada, kod muslimana razmjerno religioznom osjećaju raste i naginjanje nasilju.<sup>14</sup>

Ne smijemo zaboraviti i ono što papa kaže u govoru koji je trebao održati na Sveučilištu «La Sapienza» u Rimu 17. siječnja 2008., gdje citira Sokrata koji postavlja pitanje Eutifronu: „Vjeruješ li da među bogovima stvarno postoje obostrani ratovi i užasna neprijateljstva i sukobi?... Eutifrone, moramo li zaista reći da je to stvarno istina?“ Papa zaključuje kako su u ovom pitanju kršćani prvih stoljeća shvatili svoju vjeru kao raspršivanje magle mitološke religije (u

13 O ovoj problematici usp. H. ROTTER, *Die Funktion des Glaubens in der Ethik*, Freiburg-Wien, 1996.

14 Usp. B. GROM, Gott und Gewalt in religionspsychologischer Sicht, u: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 2 (2005.), str. 166. (Psihološki uvjeti koji potiču nasilje, a svoje korijene imaju u religiji.)

kojoj se nasilje među bogovima normalno nastavlja nasiljem među ljudima - op.a.) koja sada otvara put prema onomu Bogu koji je stvo-riteljski Razum i istovremeno Razum-Ljubav. «Zbog toga je razumsko propitivanje o većemu Bogu, kao i o istinskoj naravi i istinskom smislu ljudskoga bića, bilo ne samo problematičan oblik nedostatka religioznosti nego i dio njihova načina religioznosti.»

## 6. Religija kao izvor etike nenasilja

Raymund Schwager opravdano postavlja pitanje jesu li religije sposobne, uz pomoć sakralnih mehanizama i razlikovanja, pogotovo putem poimanja žrtve, samo ograničiti opasnu epidemiju nasilja, kao što sugerira Rene' Girard,<sup>15</sup> ili posjeduju snagu za nadilaženje njegove razorne snage?<sup>16</sup> Novozavjetni biblijski izričaji o tome kako Isus shvaća nasilje i kako se odupire nasilju daju nam za pravo kada pokušavamo stvoriti neke kriterije jedne etike koja će biti sposobna nadići nasilje. Ova se etika temelji na nekoliko elemenata. Nakon što je tijekom prvih stoljeća svoga postojanja kršćanstvo bilo imuno na bilo kakvu primjenu nasilja, s carem Konstantinom situacija se mijenja, ali u smislu razvoja svojevrstne političke teologije koja je problem nasilja sagledavala pod prizmom je li ono legitimno ili nije, je li ga izvršava legitimni autoritet ili ne. Kasnije su vjerski ratovi dodatno problematizirali ovo pitanje, ali se tek u najnovije vrijeme pitanje legitimnog ili opravdanog nasilja načelno postavilo u pitanje pogotovo uviđajući mogućnosti totalnog razaranja koje nude nova oružja za masovno uništenje. Kao što je u primitivnim zajednicama religija nastojala ograničiti nasilje, tako se u moderno doba pokušava u svjetskom tržištu naći sredstvo držanja nasilja pod kontrolom. Zajedničko je ovim nastojanjima da ne postoji nekakav središnji autoritet nego se radi o pokušajima samoorganiziranja, s ciljem ograničavanja nasilja. Ovdje se traži samo minimalna etika, ona koja će osigurati funkcioniranje sustava. Kako bi se mogla izgraditi funkcionalna etika koja će uspjeti iskorijeniti ili drastično smanjiti

15 Usp. R. GIRARD, *La violence et le sacre'*, Grasset, Paris, 1972. (Die Gewalt und das Heilige, Benziger, Zürich, 1987.)

16 Usp. R. SCHWAGER, Religion als Begründung einer Ethik der Gewaltüberwindung, u: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 1997., br. 4, str. 555-664.

nasilje, bio bi poželjan jedan internacionalni autoritet koji će moći nadzirati kako svjetsko tržište tako i lokalne konflikte. Naravno da bi takav autoritet naišao na otpor lokalnih tradicija raznih kultura, ali postoji i opravdan strah da bi umjesto otvorenog i transparentnog nasilja moglo nastupiti strukturalno nasilje, manje vidljivo, ali isto tako stvarno. Bi li se takav rizik isplatio? S kršćanskog stajališta, smatra Schwager, vrijedilo bi ući u taj rizik. Naime, svijet koji će biti jedinstveniji sposobniji je oduprijeti se bilo kakvom totalitarizmu, ali bi i kršćanstvo u takvom svijetu lakše moglo svoju poruku nenasilja prenijeti svijetu.

## 7. Religijski univerzalizam

Moguće je u religiji uvidjeti sposobnost ograničavanja nasilja i na temelju činjenice da ona u svojoj misiji i viziji nadilazi granice među državama i skupinama. Religiozni univerzalizam ima snagu odgajati ljude tako da u onima koji drugačije misle ne vide samo neprijatelja.<sup>17</sup> Pitanje je samo što će prevagnuti u pojedinom trenutku: univerzalistički element ili onaj koji religiju ograničava na obilježavanje identiteta samo jedne skupine? Čini se da je kršćanstvo, pogotovo tijekom pontifikata pape Ivana Pavla II., optiralo za element univerzalizma. To još uvijek ne znači da je ovaj smjer postao dominantan u Crkvi i da u njemu još uvijek nema svojevrsnog univerzalizma koji ipak želi kršćanstvo nadrediti svima ostalima. Govorimo, dakle, o univerzalizmu kao mogućnosti koja je, s ciljem nadvladavanja nasilja, prisutna u svakoj religiji, a istinsko ostvarenje ovog univerzalizma koji će onemogućiti sukobe s vjerskim predznakom još je neostvaren cilj.

Govoreći o tome, Schillebeeckx kaže: «Samo pneumatologija može spriječiti da kristologija postane nasilnom. Bez pneumatologije svaka je kristologija pogrešna jer je prijetnja za čovjeka i nije pravovjerna. Najdublji uzrok faktične povijesne nasilnosti kršćanstva i njegove kristologije jest u našem neprestanom zaboravljanju pneumatologije: Logosova Duha koji puše gdje hoće.»<sup>18</sup>

17 Usp. A. RICCARDI, Le religioni del Novecento fra violenza e dialogo, u: *Concilium. Rivista internazionale di teologia*, 4 (1997.), str. 129-139.

18 E. SCHILLEBEECKX, nav. dj., str. 16.

Za etiku nenasilja pogubno bi bilo čekati da se ostvari plodnosni dijalog između kršćanstva i islama, što mnogi zapadnoeuropski teolozi priželjkuju. Radi se o strukturalnim razlikama, a etika nenasilja ne može čekati dok se one ne umanje. Iskustvo s pokušajem uspostave tzv. «svjetskog etosa» govore da su religijske razlike prevelike i priječe uspostavu takva etosa koji želi biti efikasan. «Problem pomirenja religija kao *sustava doktrina i prakse manje je važan od karaktera svake religije... Ako svaka religija blagoslivlja nasilje, njihovo će pomirenje činiti malo za njegovanje mira... Želimo li doista mir, onda je kritika religija koje legitimiraju nasilje... hitnija od pomirenja među religijama*», tvrdi Miroslav Volf.<sup>19</sup>

## 8. Problem prava

Pred gotovo dvadeset godina Joseph Ratzinger, govoreći o ulozi religije za uspostavu mira, pravednosti i nenasilja, polazi od konstatacije da nemir i nasilje imaju svoj uzrok u nedostatku prava.<sup>20</sup> To je pravo u krizi, te postaje nejasna razlika između onoga što je pravedno i onoga što je nepravedno. Ovo postaje razvidno iz dva aksioma koji obilježavaju modernu: *Authoritas, non veritas facit legem* (Thomas Hobbes), načelo koje npr. u demokracijama većinu koja je autoritet smatra jedinim izvorom zakona, i *Utilitas, non veritas facit pacem* (Adam Smith). Ovim dvjema postmetafizičkim idejama pokušava se stvoriti etika mira polazeći od teze kako je nemoguće spoznati što je istina i da je čovjek nesposoban činiti dobro. Njima se suprotstavlja jedna metafizička struja koja sve više dobiva na težini, a osnovu joj čine temeljna prava čovjeka: život, sloboda i vlasništvo. Prava čovjeka imaju prednost pred pozitivnim državnim pravom. Pravo tako može biti sredstvo uspostave mira samo ako kriteriji onoga što je pravedno, a što nepravedno nisu isključivo u našim rukama. Nema utemeljenja prava bez transcendencije. I tu postaje važna uloga vjere za uspostavu etike mira. Ratzinger ovdje uključuje Crkvu: ona mora učiniti sve što je u njezinoj moći da iz-

19 M. VOLF, Janjci mesožderi? O kršćanskoj vjeri i nasilju u suvremenom svijetu, u: Grubišić, I. (ur.), *Konfesije i rat*, Zbornik radova međunarodnog znanstvenog skupa, Split, 1995., str. 144.

20 Usp. J. RATZINGER, Il compito della religione di fronte alla crisi attuale della pace e della giustizia, u: *Communio. Strumento internazionale per u lavoro teologico*, br. 104 (1989.), str. 41-53.

među utilitas i veritas te između autoritas i veritas, istina ne bude pregažena. On temeljnu ulogu Crkve vidi u edukaciji, a pogotovo u tome da Crkva učini sve što je moguće kako bi moralne i religijske vrijednosti dobile na važnosti i uživale juridičku zaštitu. Drugo je što predlaže jača društvena angažiranost crkvenih djelatnika. U smislu onoga što on predlaže mislim da bi naša Crkva morala razmišljati o uspostavi jednog vijeća ili povjerenstva koje bi se bavilo problemima nasilja, čak i u savjetodavnom smislu.

## 9. Moralna perspektiva religioznog nasilja

Ovdje, pak, pitanja koja naviru idu korak dalje. Ne radi se samo o prosudbi religioznoga nasilja kada bi mi kršćani mogli ustvrditi da je ono uglavnom odbačeno kao teorija i kao praksa. Radi se i o pitanjima nasilja koja su indirektno vezana uz vjeru i prakticiranje vjere, uz naše poimanje sakramenata, obrede, formule, sve ono što u čovjeku budi svijest vjere.

Kako vrednovati nasilje s moralnog stajališta, kako iz perspektive počinitelja nasilja tako i iz perspektive žrtve nasilja? Drugim riječima, može li nasilje u obitelji, među supružnicima ili u odnosu supružnika prema djeci, pa i svaki drugi oblik nasilja u međuljudskim zajednicama, imati svojevrsnu «religioznu» podlogu, u smislu da bude potaknuto i načinom kako kršćanstvo gleda i vrednuje način života u ovim zajednicama? Konačno, kako moralno vrednovati nasilje iz perspektive počinitelja nasilja i žrtve nasilja, tj. jesmo li se u Crkvi dovoljno odrešito spremni suočiti s raznim oblicima nasilja i njegovim vrednovanjem u konkretnoj praksi, npr. u sakramentu ispovijedi?

U svezi s problematikom nasilja u obitelji, s teološko-etičkog stajališta nužno je nadići idealističku sliku o obitelji, kakvu susrećemo u teološkim leksikonima, gdje su pojave nasilja često prihvaćene kao nešto «normalno». Prvi je korak suočiti se s činjenicom da je brak institucija koja je u svojim povijesnim i kulturološkim implikacijama postala privilegiranim mjestom neravnopravno raspoređenih dužnosti i obveza. Nakon toga slijedi pastoralno suočavanje s takvim naslijeđem. U zajedničkom pismu Europske biskupske konferenci-

je iz 1999. godine potiču se Crkve da poduzmu konkretne mjere u suzbijanju nasilja u obitelji. Predlažu se tri načina kako to učiniti: ponajprije, suradnja s društvenim subjektima, zatim otvoreno ustvrditi kako je nasilje u obitelji, posebno prema ženama, istinski grijeh i, konačno, potaknuti otvoreni dijalog kako bi se na taj način ohrabrilo nastajanje stavova i struktura koje mogu smanjiti nasilje.<sup>21</sup> Nadalje, da je nasilje istinski grijeh ne valja shvatiti samo paušalno nego u smislu da bi i odrješenje od takvoga grijeha valjalo «uvjetovati» obećanjem da će nasilnik promijeniti svoje ponašanje. Naime, treba ozbiljno uzeti u obzir činjenicu da nasilje u obitelji potkopava ono temeljno što Crkva i teologija misle o braku, a to je da je brak sakrament spasenja. Nasilje ugrožava mogućnost da žrtva nasilja u braku ostvari svoje spasenje. Nasilje, u tom smislu, nagrizava sakrament. Nužno je, stoga, ujednačiti crkvenu praksu. Ako kažemo da rastavljeni i ponovno civilno vjenčani samim tim činom ponovnog vjenčanja devalviraju sakrament braka, te mu priječimo odrešenje ukoliko ovo stanje ne ispravi, valja strožije i dosljednije postupiti i kada se dogodi opetovano nasilje u braku.

S etičkog stajališta, nasilje u braku je grijeh u istinskom smislu riječi. Ako govorimo o grijehu struktura u kontekstu političkih institucija, i kao takvoga ga osuđujemo, onda ovaj pojam valja proširiti i na strukturu braka. Apsurdno je i nekršćanski strukturu braka promatrati kao paravan iza kojega se često krije nevidljivo nasilje. Čini se da smo baš u kontekstu nasilja unutar obitelji ili braka samoj strukturi braka dodijelili dimenziju osobnosti koju ona nema. Grijeh je uvijek osobna stvar, pitanje osobne odgovornosti. Ova odgovornost nikada nije potpuno eliminirana nekakvom strukturom. Kao što nepravedno zakonodavstvo nikada potpuno ne može opravdati nepravednog suca ili političara, tako struktura ili institucija braka i obitelji nikada ne smije obezvrijediti ili prikrivati istinski grijeh nasilja koje čine članovi obitelji. Moramo priznati da je u tom segmentu Crkva i teološka misao, zbog visokovrednovane vrednote braka i obitelji, često zatvarala oči nad nasiljem u obitelji. Etički je tako nešto nedopustivo. Svetost života ipak ima prednost pred svetošću braka i obitelji.

21 Usp. A. L. HARTMANN, Die alltägliche Gewalt gegen Frauen und Kinder: vom Kavaliersdelikt zum sozialen Problem, u: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 2 (2005.), str. 142-143.

Konačno, za etičko-moralnu perspektivu nasilja nužno je sagledati psihičke posljedice koje proživljavaju žrtve nasilja. Važno je naglasiti činjenicu da se kod žrtve nasilja srozava njezin cjelokupni zaštitini sustav, prevlada osjećaj bespomoćnosti, što na psihičkom planu može imati nesagledive posljedice te znatno utjecati na daljnje moralno ponašanje takve osobe. Ovo pogotovo vrijedi kada su u pitanju žrtve nasilja mlađe životne dobi.

Mnogo će toga u kontekstu njihova moralnog djelovanja imati svoje uzroke u proživljenoj traumi te ne može biti povezano s potpuno slobodnom voljom, sviješću i slobodom, drugim riječima, tako traumatizirana osoba neće biti potpuno dogovorna za ono što i kako čini. Prema tome, psihičke posljedice proizašle iz traume nasilja imaju izravne posljedice na moralno vrednovanje ponašanja osobe koja je pretrpjela nasilje. Mnogo toga što ona čini nije plod svjesno-slobodne moralne odluke nego je plod «sekundarnog traumatiziranja», neka vrsta obrane protiv mogućeg nasilja. Iskustvo govori da kod traumatiziranih osoba često nastupi osjećaj Božje odsutnosti te se događa krah svih vrijednosti, religioznih i etičkih.<sup>22</sup>

## 10. Zaključak

Bez obzira kakvu ćemo etiku nenasilja uspjeti stvoriti, ona će morati preispitati teoriju «pravednog rata», ali ju neće smjeti eliminirati kao nepotrebnu. Ova će etika morati ukloniti i opravdanost smrtno kazne koja još uvijek stoji u Katekizmu Katoličke Crkve. Postoji, dakle, ono od čega možemo početi, a ne zahtijeva radikalne napore ni promjene. No valja prihvatiti činjenicu da nada kako će jednoga dana biti moguće stvoriti etiku totalnoga nenasilja graniči s utopijom. Takav romantičarski pristup vidljiv je npr. iz nekih tekstova Bernharda Häringa, ali i drugih zapadnoeuropskih teologa.

Zanimljivo je u tom smislu gotovo konstantna kritika koju neki zapadni teolozi upućuju na račun vjerskih dostojanstvenika u Hrvatskoj koji, navodno, za vrijeme Domovinskog rata nisu odlučno nastupili protiv nasilja te ove svoje riječi argumentiraju tvrdnjom kako bi kršćani trebali o nenasilju govoriti ne apstraktno nego tamo

<sup>22</sup> Usp. *Isto*, str. 143-146.



gdje se ono događa. Ove tvrdnje idu usporedno s onima da je nasilje katkada potrebno i da totalno nenasilje jest neka vrst utopije. Tako čitamo npr. kod Hermanna Häringa, nizozemskog teologa. Stječe se dojam da se na nasilje u bivšoj Jugoslaviji gleda kao na fenomen koji, da se na njega jače reagiralo u ime religije (a upitno je koliko su izjave naših crkvenih dostojanstvenika iz toga vremena poznate ovim zagovornicima nenasilja), ne bi bilo prouzročilo toliko zla. Ovdje očito nedostaje dostatno razlikovanje između nasilja koje se primjenjuje da bi se poboljšali npr. životni uvjeti jednog sloja građana i nasilja koje se upotrebljava zbog čistog preživljavanja. Također se ne uvažava činjenica da postoji razlika između nasilja koje je moguće odgoditi, dok se ne upotrijebe sva druga moguća sredstva za uspostavu pravde ili mira, i nasilja koje je neodgodivo, jer u suprotnome dugoročno stradaju vrijednosti o kojima ovisi dostojanstvo čovjeka. Ovo je drugo bio slučaj u bivšoj Jugoslaviji i za vrijeme Domovinskog rata. A mnogi slučajevi koji se predstavljaju u svijetu kao primjer kako nenasiljem valja odgovoriti na nasilje jesu onaj prvi slučaj.

Jednom riječju, u cjelokupnoj problematici nasilja i pogotovo u odnosu na ono što bi religija ili Crkva trebale učiniti na planu suzbijanja nasilja, ima u teološkim raspravama, kada se upuštaju u davanje konkretnih primjera, previše paušalnih tvrdnji. Tako se npr. Gandhi, kao tipičan primjer teorije nenasilja, daje za primjer jer je u nekim iznimnim situacijama odobrio nasilje i tako izazvao kritike hinduista, ali ovi parametri ne vrijede kada se radi o situacijama koje su se događale na tlu bivše Jugoslavije.

Tako se čak Svetoj Stolici predbacuje da je prebrzo priznala Hrvatsku i Sloveniju i tako doprinijela nasilju.

Nakon svega toga ostaje lijepa teorija o nenasilju, ali neprijemljiva u praksi. Postoji velika razlika između stvaranja jedne duhovnosti «po mjeri nenasilja», koja može biti prakticirana i unutar zidova nekog samostana, i prakse nenasilja koja se suočava s alternativom: ili pribjeći nasilju ili prihvatiti odlazak u nepovrat nekih od najosnovnijih vrijednosti o kojima ovisi ljudski život ovdje na zemlji. Očito je da mi u Hrvatskoj nismo dovoljno svijetu predstavili

napore koje je činila Crkva tijekom Domovinskog rata kako bi se smanjila nasilja. Očito je Europi jasno što su činili Desmond Tutu i Nelson Mandela, ali ne znaju što su činili hrvatski biskupi. A to bi mogla biti značajna iskustva u stvaranju jedne etike nenasilja koja neće biti samo znanstveno teoretiziranje.

Reći kako odgovor na pitanje je li danas nasilje primjenjivo za rješavanje konflikata unutar i između država može biti samo negativan znači staviti se u perspektivu onoga tko nasilje uzrokuje. Takva etika nenasilja usmjerena je na preobrazbu agresora. No ona ne znači «solidarnost sa žrtvama nasilja», što bi trebala biti misao vodilja svake etike nenasilja u kršćanskoj perspektivi. Jer ako agresor ne shvati poruku takve etike, žrtva ostaje prepuštena nasilju bez ikakve mogućnosti obrane. U tom se smislu stanje danas nije puno promijenilo u odnosu na prijašnje. Stoga se postavlja pitanje bi li etika nenasilja trebala biti usmjerena samo na pokušaj sprečavanja nasilja od strane onoga koji ga želi prakticirati i na solidarnost sa žrtvama nasilja ukoliko do njega dođe, ili bi trebala, u slučaju da ne uspije spriječiti nasilje, iskazati solidarnost sa žrtvama ne samo nakon što žrtvama ne preostane ništa drugo nego patiti pod nasiljem nego i kada one posegnu za nasiljem kako bi obranile svoje dostojanstvo? Jedino takva etika nenasilja, realno utjelovljena u stvarnost, može imati uspjeha. Sve ostalo možemo smatrati utopijom koja će se ostvariti samo u eshatonu. Smijemo li do tada čekati?

Privlačna je ideja oko stvaranja jedne etike nenasilja koja bi bila barem toliko naširoko primjenjiva kao što je to npr. spolna etika, etika bračnog života, politička etika. Međutim, dok se u svim ovim etikama radi o konfliktnim situacijama koje uglavnom nisu «hitne», tj. omogućavaju moralnom subjektu odgovoditi neko rješenje «za bolja vremena», kod etike nenasilja to uglavnom nije slučaj. Nasilje u pravilu zahtijeva hitne odgovore. Stoga je nemoguće stvoriti etiku nenasilja koja će biti naširoko primjenjiva. Moguće je stvoriti samo svojevrsne orijentire ponašanja koje će pojedinci ili skupine nastojati primijeniti ovisno o okolnostima u kojima se nađu. To će biti etika koja će imati puno razumijevanja za primjenu nasilja kao odgovora na nasilje u nekim specifičnim okolnostima. To će biti etika

koja će tražiti heroizam, ali ne po svaku cijenu. To će biti etika koja neće egoistički od kršćanina pojedinca tražiti da ostane «čistih ruku» nego jedna istovremeno društvena etika koja će problem nasilja sagledavati ovisno o okolnostima u kojima čovjek ili njegova zajednica žive. Biblija i antropologija mogu nam dati samo temeljna usmjerenja. Cjelokupna hermeneutika primjene tih orijentira u praksi ostaje na teret čovjeka koji je suočen s nasiljem. I svakako nije rečeno da će jedino kršćanski prihvatljivo rješenje u nekom danom trenutku biti stoički podnositi nasilje. Bi li nizozemski teolog Hermann Häring odobravao postupak nizozemskih vojnika koji su pasivno promatrali genocid u Srebrenici i kako bi prosuđivao eventualni nasilni otpor koji bi žrtve bile pružile ubojicama da su to mogle učiniti?

Kao što kaže Jean-Pierre Wills, kao što to vrijedi u svakom pokušaju stvaranja jedne etike, i kod etike nenasilja vrijedi aksiom da ona ostaje apstraktna i neprimjenjiva ukoliko ne počiva na jednoj kompleksnoj antropologiji koja će rasvijetliti kontekst u kojemu čovjek živi.<sup>23</sup>

---

23 Usp. J. P. WILLS, *La violenza come costante antropologica? Verso nuovi criteri di valutazione*, u: *Concilium. Rivista internazionale di teologia*, 4 (1997.), str. 195.

**Summary:****ETHICAL/MORAL PERSPECTIVE OF  
RELIGIOUS VIOLENCE**

Do monotheistic religions, by their structure, instigate violence? The answer to this question demands an investigation, from a historical perspective, of the formation of the relationship between monotheism and violence. The roots of violence legitimated or approved from a religious point of view, stand in a wrong perception of religion. From the ethical perspective, the violence with a religious mark is possible when the relationship between faith and reason is distorted, which becomes evident when observing the differences in this field between Christianity and Islam. Key guidelines in this sense are given by pope Benedict 16<sup>th</sup> in his speech about the relationship between faith and reason, on which depends also the way of understanding the proper relationship between men and God, but also the interpretation of Holy Scriptures for a everyday life. In its core, religion is the base of the ethics of non-violence. The criteria for this ethics are found in the religious universalism, which encompasses the creation of an authority guaranteeing the efficacy of this ethics, but also the juridical protection of some basic values. From a moral perspective, one has to answer the question whether, and in which way does religion instigate violence? There are also questions indirectly linked to the faith and the practice of faith, to our understanding of sacraments, rituals, formulas, everything that in a man awakens the consciousness of faith. Is the violence in the marriage rooted in the understanding of the sacramentality of the marriage, is the violence equated to sin, is the victim of violence and responsible moral subject?

Key words: *monotheism, religious violence, ethics of non-violence, ethical perspective of violence, moral perspective of violence, family, marriage, moral responsibility.*