

**Милош Јелић**  
Универзитет у Београду  
Православни богословски факултет  
докторске студије теологије  
milosjelic@gmail.com

УДК: 27-42  
28-42

Оригинални научни рад  
Примљен: 16.07.2015.

## **СХВАТАЊЕ ПРАВЕДНОГ РАТА У ХРИШЋАНСТВУ И ИСЛАМУ**

### *Резиме:*

*Иако практично деле заједничку традицију по питању оправданости ратних сукоба, хришћани и муслимани етици ратовања присиђују са сасвим различитих позиција. Док је за хришћане, после три века ненасиља и окретања груој обрза, од IV века наступило време уобичавања онога што данас зовемо теоријом праведног рата, дошло је за муслимане од самих почетака ратовање значило питање оштанка и одбране првобитне исламске заједнице, а пошом и њено проширење на жељене територије, те је у том смислу бивало и оправдано. Иако су у каснијој, пошомо средњовековној историји, настајале различите околности које су на обе стране представљале прилику за практиковање праведног рата, понекад вођено и као свети рат, увек је остала нејобитна чињеница да су ратни сукоби у својој сржи ратична активност којој се прибеђава онда када су сва друга средства за оправдање и остварење унапред дефинисаних циљева – пошрошена. Рад представља покушај да се дају оквири схватања праведног рата у хришћанству и исламу, имајући у виду како традиционалан, иако и савремен присиђу овој проблематици.*

**Кључне речи:** хришћанство, ислам, праведни рат, свети рат, Августин, шихад

### *1. Увод*

Питање етике ратовања старо је вероватно колико и сам људски род. Или је старо барем онолико колико људи устају једни на друге у различитим облицима ратних дејстава, имајући истовремено пред собом различите разлоге и циљеве за своје поступке: освајање нових територија или одбрану постојећих, жељу за наметањем сопствених погледа на свет - културолошких, религијских и осталих, жељу за доминацијом и владавином над другим и другима, итд. Иако не одвише стара у односу на свеукупну историју ратовања, традиција праведног рата као тек један од погледа на могуће начине

вођења рата<sup>1</sup>, најчешће бива препозната као начин да се укаже на одређена правила ратовања у временима у којима у извесном смислу престаје да важи традиционална етика. Другим речима, традиција праведног рата указује на чињеницу да, упркос сукобима, ипак постоје одређени етички принципи којима треба да се руководе они који ратове воде и у њима учествују. Будући да препознаје рат као трагично стање које са собом носи сваковрсне ужасе које очито није могуће избећи у оружаним конфликтима, традиција праведног ратовања покушава да на извештан начин ублажи те последице пружајући етички оквир за одговоре на питања, да ли је или не исправно уопште улазити у рат, као и смернице за управљање сопственим акцијама за време трајања конфликта (Farrell, 2013:1).

Традиција праведног рата најчешће се доводи у везу са блаженим Августиним који се сматра зачетником, или утемељивачем ове теорије, пре свега на хришћанском Западу.<sup>2</sup> Но, етику ратовања не треба везивати искључиво за хришћанство, будући да није непознато да су се релевантним питањима из домена теорије ратовања бавили различити мислиоци и ван хришћанских оквира.<sup>3</sup> Што се, пак, самог хришћанства тиче, иако је старозаветна библијска традиција препуна сведочанстава о крвавим борбама вођеним по заповести Божијој, новозаветно библијско искуство Цркве не познаје рат и насиље као вид борбе против зла, напротив. Покушај оправдања учествовања у рату за хришћане долази касније, од времена када хришћанство захваљујући Миланском едикту постаје најпре слободна, а недуго затим и званична вера у Римском Царству.<sup>4</sup> Истовремено, са изналажењем аргумената у корист оправданости учествовања хришћана у ратним сукобима, формира се и тзв. хришћанско разумевање исправности вођења самих ратова, који се надаље називају праведним уколико задовољавају одређене критеријуме.

У исламу, за разлику од западне хришћанске традиције која своју доктрину о праведном рату не заснива на Светом Писму (или барем не на Светом Писму Новог Завета), исламско виђење праведне борбе углавном је утемељено на Алаховој објави датој преко пророка Мухамеда записаној у Ку-

1 Према истраживачима ове проблематике, постоје још четири доминантна етичка приступа проблему рата: међународно право, пацифизам, реализам и космополитанизам. (Farrell, 2013:2)

2 Према Џону Марку Матоксу, Августин значи за теорију праведног рата на Западу, исто оно што Кристофер Колумбо значи за откриће Америке. (Mattox, 2006:2)

3 Свакако најважнија личност у том смислу јесте Цицерон, чији су ставови о праведном рату изнесени у његовом делу *De officiis* касније имали огромног утицаја на формирање теорије праведног рата у хришћанству.

4 О проблематици прихватања рата као дозвољеног за хришћане, види: Driver, 1988. Такође, и: Childress, 1984.

рану и кодификовану у шеријатском закону.<sup>5</sup> Према савременим тумачима пророкових речи, оружане борбе у исламу, ипак, воде се у циљу самоодбране, а сам начин вођења ратова треба да подлеже низу прописаних ограничења (Hayward 2012:31). Иако међу исламским теолозима постоје различита мишљења о томе чему треба дати предност, да ли духовној или физичкој борби, једно је сигурно: и у једном и у другом случају не негира се могућност, чак и потреба да се под одређеним околностима прибегава оружју.

Оно чиме ћу се бавити у овоме раду јесте, пре свега, покушај представљања оквира за схватање праведног рата у хришћанству и исламу. Консултујући релевантне изворе настојаћу да дам одговор у којим условима се рат сматра легитимном активношћу за хришћане и муслимане. У првом и другом поглављу ћу се зато бавити разумевањем ове проблематике одвојено, кроз оно што би могло да се назове традиционалним погледом на питање праведног рата, а затим, у трећем поглављу и обједињено – савременим сагледавањем ове тематике. Најзад, покушаћу да покажем сличности и разлике између појмова праведни и свети рат, онако како су та два термина бивала дефинисана кроз историју и данас.

Јасно је да је ова тема веома широка и да у великој мери превазилази оквире самога рада, што по обиму што по комплексности садржаја, у шта сам се и лично уверио ишчитавајући доступну литературу. Ипак, надам се да та чињеница неће имати значајнијег утицаја на коначан исход и рецепцију рада у целини.

## *2. Традиција њраведној раџа у хришћанству<sup>6</sup>*

Историјски посматрано, вероватно један од кључних догађаја за хришћанску Цркву догодио се 380. године када су римски цареви Теодосије на Истоку, и Грацијан на Западу, заједничким едиктом хришћанство прогласили државном вером. Неколико деценија пре тога, цар Константин је Миланским едиктом дао слободу вероисповедања свима, па и хришћанима. Ови догађаји су засигурно довели до постепене промене у свести хришћа-

<sup>5</sup> Фред Донер сматра да приликом одређивања извора исламских концепција ратовања треба узети у обзир различите традиције, не само ралигиозно-правну, као што је уобицајено. Види: Donner 1991:31-70.

<sup>6</sup> У овом поглављу ћу се бавити двома можда и кључним личностима за настанак и развој теорије праведног рата у хришћанству – блаженим Августиним и Томом Аквинским. За детаљнија разматрања ове проблематике, као и утицаја која су поменута двојица имала на развој теорије праведног рата, посебно у средњем веку, између осталог предлажем и: Bainton, 1960, Russell, 1975, као и: Mattox, 2006.

на по питању рата и насиља уопште, од новозаветне уздржљивости и неузвраћања на зло, до озваничења употребе силе кроз усвајање теорије о праведном рату. Најбоље се то види на примеру учествовања хришћана у званичним војним структурама Римског Царства. Наиме, иако и даље невелик, број хришћана у римској војсци крајем трећег и почетком четвртог века почео је да се осетно повећава.<sup>7</sup> Није случајно што је последњи велики прогон који се десио у време цара Диоклецијана, отпочео управо „чишћењем“ римске војске од хришћанских припадника у њој (Driver, 1988:73). Такође, запажа се тенденција да се у поменутим временима хришћанско учење подређује животnoj пракси хришћана, уместо да буде обрнуто. У таквим околностима ће и блажени Августин дефинисати своје погледе на питање рата, а који ће постати оквир за сва каснија разматрања ове проблематике.<sup>8</sup>

Блажени Августин је за разлику од својих претходника који су се у својим разматрањима недовољно бавили достојанством људског живота и људским правима у ратним условима, први дефинисао трајне критеријуме праведног ратовања и то у оквирима хришћанског етоса љубави и једнакости са којом су људска бића створена по слици и обличју Божијем (Tompkins, Messina, and De Paulo, 2011:23). У том смислу, Августин, као својеврстан мост који повезује Римско Царство и средњи век, грчко-римску мисао и хришћанство, представља најзначајнију фигуру у развоју поменути теорије на хришћанском западу, класификујући принципе праведног рата који су и до данас у употреби (Tompkins, Messina, and De Paulo, 2011:26). Праведни рат је, како сматрају поједини истраживачи Августинове мисли, послужио Августину као средство да измири јеванђелско схватање заповести о трпљењу и пацифистичке тенденције присутне у раној Цркви, са римским правним појмовима (Russell, 1975:16). Једна од тешкоћа са којом се суочио била је очигледна противречност старозаветних и новозаветних тек-

7 Џон Драјвер примећује неколико фаза карактеристичних за службовање хришћана у римској војсци. Све до око 170. године није било хришћана у римској војсци. Разлог за то је, поред противљења насиљу, било и непристајање на паганске – идолопоклоничке церемоније повезане са војничким животом и поштовањем цара као бога. Од 173. године, према доступним изворима, запажа се присуство хришћана у војничкој служби, као и постепено повећавање њиховог броја. Најпре су то били они хришћани који су примали хришћанство, а остajали да и даље служе у војсци, да би им се у последњој фази придруживали и они који су поставши хришћани, ступали у војску. (Driver, 1988:14-15).

8 Да би се правилно разумело Августиново опредељење да се бави питањем оправданости рата, никако не треба занемарити траг који је на Августинов живот оставио његов учитељ – Свети Амвросије Милански, под чијим је духовним вођством Августин и постао хришћанин. Посебно је за нас од значаја Амвросијев утицај на Августинова размишљања о праведном рату, будући да је заправо Свети Амвросије био први који је уопште дефинисао, тзв. хришћанску етику рата. (Уп. Swift, 1970:533. Такође и: Bainton, 1960:89-91).

стова на тему ратова и освајања; док је Стари Завет препун примера борби и ратних дејстава, у Новом Завету доминира сасвим другачије расположење – љубави, мира, праштања, несупротстављања. Такође, ако су израилске вође у Старом Завету: Мојсије, судије, Саул, Давид и други, прослављени и као војни поглавари, зашто онда Римљанима оспоравати жељу за проширењем својих територија и своје владавине? Нису ли у том смислу Израилци били једнако империјалисти као и Римљани (Dyson, 2005:126-127)?

Око 400. године, Августин је објавио дело *Contra Faustum Manichæum* (= *C Faust Manich*)<sup>9</sup> у којем у своме дијалогу са Фаустом између осталог наглашава чињеницу да је Мојсије ратове водио по Божијој заповести, а не по својој вољи, показујући тако своју послушност Богу, а не свирепост. Исто тако, ни Бог, по чијој команди је Мојсије ратовао, није поступао окрутно, већ по праведној одмазди, дајући свима оно што су заслужили, истовремено упозоравајући оне којима је упозорење требало (*C Faust Manich*, XXII.74).

Августин, рат тумачи као елеменат религиозне педагогије и манифестацију божанске моћи и суда (Langan, 1984:22). Иако већина ратова које људи воде може да се уброји у неправедне ратове, Августин сматра праведним сваки рат који се води из послушности према Богу--, будући да сваки човек који служи Богу зна да Бог никада не тражи од њега оно што је лоше (*C Faust Manich*, XXII.75). Августин сматра да добар човек жели искључиво оно што му је заповеђено, а зао човек може да чини само оно што му је дозвољено, док истовремено бива кажњен за оно што жели да учини неправедно. Августин се зато пита колико ли је више без кривице онај човек који води рат под Божијим покровитељством од онога човека, који иако праведан, служи под безбожним царем и по својој дужности извршава наређења свога владара - чак и када су та наређења неправедна, опет се сматра невиним? (*C Faust Manich* XXII.75). У процењивању праведности рата за Августина су зато, поред онога по чијој заповести се рат води, веома важне и намере оних који у рату учествују. Истинска зла која треба осудити у рату и против којих се, по Августиновом схватању ратови и воде, јесу: љубав према насиљу (*nocendi cupiditas*), освета љубива суровости (*ulciscendi crudelitas*), жеља за моћу (*libido dominandi*) и слична осећања (*C Faust Manich*, XXII.74). Из последњег можемо да видимо да, како то примећује Џон Ланган, рат за Августина не представља толико претњу људским интересима и опстанку, колико је то питање човекове нарави, и унутрашњег располо-

<sup>9</sup> За Августинове, као и за текстове Томе Аквинског, користио сам збирку доступну на енглеском језику на: <http://www.ccel.org/>.

жења срца (Langan, 1984:22). С тим у вези је и Августинов одговор на приговор пагана да хришћанска доктрина и учење нису у складу са правима и дужностима римских грађана, имајући у виду речи апостола Павла упућене Римљанима: „Никоме не узвраћајте зло за зло“ (Рим 12, 17), или често навођене Господње речи из Јеванђеља по Матеју: „А ја вам кажем да се не противите злу, него ако те ко удари по десном образу твом, окрени му и други; и који хоће да се суди с тобом и кошуљу твоју да узме, подај му и хаљину“ (Мат 5, 39-41). Августин одговара да се поука<sup>10</sup> Светог апостола Павла Римљанима о превазилажењу зла добрим, односи управо на реаговање у ситуацијама када треба „окренути други образ“. Онај ко на зло одговара добрим са трпљењем прихвата губитак привремених добара, те на тај начин ненасилно утиче на онога који му чини зло, указујући му на истинску природу добара због којих му овај чини зло, изазивајући на тај начин могућу промену у злочинцу (*Ер. СХХХVIII.11*) Окретање другог образа, ипак, не значи и мирење са злом; управо је понекад неопходно поднети велико зло које рат са собом доноси, да би се на тај начин избегло друго, још веће зло. Свака војна акција предузета у самоодбрани, или у одбрану слабих и потлачених, или за опомену и исправљање оних који зло чине је – оправдана. Христос од нас не очекује да беспоговорно пристајемо на зло, већ да са стрпљењем пружамо активан отпор, будући да је и сам одговорао на ударање којем је био изложен, сматра Августин (*Ер. СХХХVIII.13*).

Августиново сагледавање теорије праведног рата, доказано је имало великог утицаја на потоње хришћанске мислиоце који су затим и сами допринели њеном развоју, од којих је, несумњиво најзначајнији Тома Аквински. Можемо да кажемо да је Тома Аквински заправо преузео комплетну Августинову теорију о праведном рату, те је разрадио и допунио својим коментарима, дајући јој лични печат, и истовремено суштински не одступајући од тока мисли који је Августин поставио у својим делима. О теорији праведног рата код Томе Аквинског читамо у његовом обимном делу *Summa Theologiae* (=ST), у виду приговора и одговора на те приговоре. Тако, на приговор да је грех ратовати, односно да су сви ратови незаконити, имајући у виду речи самога Господа да „онај који се мача маши, од мача ће и страдати“ (Мт. 26, 52), Тома Аквински најпре наводи Августиново тумачење да се ове речи односе искључиво на онога који се мача маши са намером да другоме одузме живот, без наређења или дозволе законитог ауторитета. Аквински проширује даље Августиново становиште говорећи да прибегавање мачу, било

<sup>10</sup> „Не дај да те зло побједи, него побједи зло добрим“ (Рим 12, 21)

да је реч о приватном лицу које поступа по овлашћењу владара или судије, или о јавној личности која поступа у жељи за миром, и са Божијом дозволом - заправо и не значи “машити се мача”, већ употребити га по овлашћењу другога – и да као такво не заслужије казну. Чак и они који се мача маше из грешних побуда, сматра Аквински, често не бивају посечени мачем, по Господњим речима, но их пристиже вечна казна за греховну употребу мача, уколико се не покају (*ST2-2.40.1 ad.1*). На приговор да је рат у супротности са Христовом заповешћу о непротивљењу злу (уп. Мт 5, 39), те да увек представља греховно поступање, Тома Аквински се слаже са Августином да Христове речи о окретању другог образа треба увек имати пред собом са циљем уздржања од пружања отпора или поступања у самоодбрани, но да је понекад неопходно да човек реагује другачије у циљу општег добра, или добра оних против којих ратује (*ST2-2.40.1 ad.2*). На примедбу да је рат увек грех будући да представља супротност миру као врхунској врлини, Тома Аквински, попут Августина, заступа тезу да су они који воде праведан рат, заправо, усмерени ка постизању мира, те да се такви не супротстављају миру, осим онога, како га Аквински назива, “злог мира”, о којем, сматра он, Господ говори у Јеванђељу по Матеју (*ST2-2.40.1 ad.3*)<sup>11</sup>. Три ствари су неопходне да би се рат сматрао праведним, сматра Тома Аквински, и то:

- 1) ауторитет владара по чијој заповести се рат води;
- 2) праведан разлог за објаву рата, односно да они који су нападнути треба да буду нападнути због неког преступа;
- 3) исправна, праведна намера (*ST 2-2.40.1c*)

Они којима је поверена власт дужни су да мотре на опште добро града, краљевине или провинције која им је поверена. Тома Аквински се слаже са Августином који заступа тезу да моћ да објављује рат треба да буде у рукама управо оних који држе врховну власт. Што се другог услова тиче, Тома Аквински се позива на блаженог Августина који описује праведни рат, између осталог, и као војни подухват против оних који одбијају да надокнаде штету коју су учинили или да поврате оно што су неправедно отели. Као и Августин, и Тома Аквински оправдава оне ратове који се воде не из жеље за увећањем територија или из суровости, већ са намером осигурања мира или кажњавања грешника и унапређење мира. Трећи услов за вођење праведног рата је једнако важан, сматра Тома Аквински, јер може да се догоди и да буду испуњена претходна два услова за реализацију праведног рата, од-

<sup>11</sup> Христове речи на које Тома Аквински овде алудира су: „Не мислите да сам дошао да донесем мир на земљу; нисам дошао да донесем мир него мач.“ (Мт. 10:34)

носно, да је рат проглашен од стране легитимног ауторитета и из праведног разлога, али да се ипак сматра неправедним због покварених намера оних који рат воде (ST 2-2.40.1c).

Оставимо ли за тренутак хришћански запад и позабавимо се тематиком ратовања на хришћанском истоку, увидећемо да се на овом потоњем о оправданости рата мало или нимало не говори, свакако не без разлога<sup>12</sup>. Оно што се обично узима као потврда да су се и на хришћанском истоку ратови сматрале оправданим, чини се да је пре извучено из контекста у којем се налази, него што представља прави доказ у прилог оправдања рата. Наравно, говоримо овде о често навођеним речима Светог Атанасија Александријског, који у писму упућену Амону монаху, између осталог пише:

„Није дозвољено убити, ипак, у рату је законито и хвале вредно уништити непријатеља; следствено, не само да они који су се истакли на бојном пољу заслужују велике почести, већ им се и споменици подижу да објављују њихова достигнућа. Исти чин је у једном времену и под одређеним околностима незаконит, док је под другим околностима, и у право време, законит и дозвољен.“ (Ep. XLVIII)

И став Светог Василија Великог о убиству у рату изражен у његовом 13. правилу - канону, могао би да се различито тумачи када је у питању (не) оправданост рата и ратовања:

„Убиства у ратовима Оци наши нису бројали у убиства, дајући опроштај (=снисходећи), како ми се чини браниоцима чедности (=целомудрености) и Благочешћа (=Праве вере Хришћанске). Уосталом, било би добро саветовати да се они, пошто им руке нису чисте, за три године уздржавају само од Причешћа“ (Свешћени канони Цркве, навод Гроздић, <http://www.rastko.rs/filosofija/rat-i-mir/delo/14702>).

Истоветно размишљање понавља и Свети Сава у *Законом правилу*, у којем позивајући се и на Светог Атанасија и на Светог Василија, пише да: „Ако војник у рату за благоверје убије, три године да не прими причешће“, образлажући овакав став тиме што:

„Убиства која бивају у рату свети оци не сматрају убиствима, јер и Атанасије Велики у Посланици Амону монаху говори да су велике части достојни они који у ратовима храброваше, и лепо је подизати им спомени-

<sup>12</sup> Аутентичном хришћанству рат и насиље било које врсте нису уопште својствени, о чему нам сведоче Јеванђеља, као и живот хришћана, посебно у време прогона у прва три века хришћанства. Наиме, живећи у складу са јеванђелским заповестима, мученици за веру никада нису показивали ни најмању жељу, а ни потребу да се физички супротстављају својим непријатељима.



ке који говоре о њиховој храбрости како убијају противнике и творе дело законито и похвале достојно. А ни овај велики муж не одбацује њихов суд, зато што за целомудрије и благоверије храбар убија у рату, али саветује, говорећи да је добро за таквог да три године само причешће не прими због тога што има нечисте руке“ (навод Гроздић, <http://www.rastko.rs/filosofija/rat-i-mir/delo/14702>).

Ако се убиство у рату не поистовећује са убиством у миру, и сматра чином „целомудрија и благоверија“, да ли то онда значи да је и оправдано водити рат? Мишљења смо да такав закључак не би било лако извести. Биће да је пре овде реч о снисхођењу људским слабостима (зашто не рећи - гресима<sup>13</sup>), него што је то аутентична позиција на којој стоји православна вера. Оно што је свакако тешко оспорити, а тиче се схватања праведног рата у Православној Цркви јесте да:

1) не постоји никаква „православна“ етика рата, јер праведни рат је својеврстан оксиморон за хришћанство у целини, а поготову за православље, иако видимо да постоји читава традиција која негира такав поглед.

2) сваки покушај презентовања „православног“ виђења проблематике праведног рата, своди се више или мање, на репродукцију западне, августиновске традиције, као што ћемо то уосталом нешто касније видети на примеру Руске Православне Цркве.

### *3. Традиција праведног рата у исламу*

За разлику од хришћанства у којем се оправдање вођења ратова догађа тек у IV веку, па и касније, за ислам је концепт оправданог оружаног сукоба иманентан самим почецима – формирању исламске теологије, права и етике, будући да се ови дешавају у време Пророковог живота и током процеса откривења (Amjad-Ali, 2009:239). Традиција праведног рата у исламу изложена у Курану, ослања се на библијску традицију о правилима ратовања (Legenhausen, 2008:2-3). Можемо да кажемо да Куран на свеобухва-

<sup>13</sup> Рат несумњиво представља последицу греха, у смислу одвојености човека од Бога и од другог човека. О томе Свети Владика Николај у својим размишљањима о рату, између осталог говори: „Ако ли... неки хришћански народ, то јест народ коме је откривен циљ људског живота, гресима својим заклони тај циљ пред својим видом и разумом, онда он постаје слеп и безуман. И као слеп и безуман почиње тражити крајње циљеве на земљи, и стварати идоле на место Бога, и грабити се за царство земаљско, и ругати се Христу Господу. Јер му се у том стању Христос чини неприродан а он сам себи природан; Христос нереалан, а он реалан! Тада је тај народ у рату против истине, против Бога. Како онда да не буде у рату против суседа својих! Отпасти од Христа значи отпасти од циља живота, и обратно“ (Велимировић, <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/vlnikolaj/RatIBiblija/Nikolaj030322.htm>)

тан начин појашњава у многим стиховима и поглављима легитимне разлоге и циљеве борбе између муслимана и немуслимана (Shaltut, 2013:8). У ономе што се у релевантној литератури назива “првим стиховима о борби” у Курану, између осталог пише:

„Допушта се одбрана онима које други нападну, зато што им се насиље чини - а Аллах их је, доиста, кадар помоћи; онима који су ни криви ни дужни из завичаја свога прогнани само зато што су говорили: ‘Господар наш је Аллах!’“ (Al-Hagg 22:39–40<sup>14</sup>)

Куран оправдава муслиманима ступање у борбу ради одбране од неправди које су им учињене, као и због прогона које трпе само зато што верују у Алаха (Shaltut, 2013:9). Према одређеним тумачима Курана, стихови – *ајетџи* из ове суре не носе у себи позив на примену силе, тачније речено, насилног поступања против не-муслимана ради њиховог обраћења у ислам; напротив, они потврђују „да сукобљавање људи једних са другима јесте једна од Божијих космичких суна, неизбежних за очување реда и продужење праведности и цивилизације“ (Shaltut, 2013:9). Јер, „да Аллах не сузбија неке људе другима, до темеља би били порушени манастири, и цркве, и хавре, а и џамије у којима се много спомиње Аллахово име“ (Al-Hagg 22:40). У том смислу, „Аллах ће сигурно помоћи оне који вјеру Његову помажу... оне који ће, ако им дамо власт на Земљи, молитву обављати и милостињу удјелјивати и који ће тражити да се чине добра дјела, а одвраћати од неваљалих“ (Al-Hagg 22:40-41).

Видимо да се праведна борба у овом контексту поставља као својеврсна регулаторна активност у циљу очувања свеопштег поретка, и да су они који верују у Алаха очигледно бити благословени уколико ту активност преузимају зарад општег добра свих, а не само муслимана.

У сури Ел-Бакарá се о борби заповеда следеће:

„И борите се на Аллаховом путу против оних који се боре против вас, али ви не отпочињите борбу! - Аллах, доиста, не воли оне који заподијевају кавгу. И нападајте такве гдје год их сретнете и прогоните их оданде одакле су они вас прогнали. А злостављање је теже од убијања! И не борите се против њих код Часнога храма, док вас они ту не нападну. Ако вас нападну, онда их убијајте! - нека таква буде казна за невјернике. А ако се прођу - па, Аллах заиста прашта и самилостан је. И борите се против њих све док многобоштва не нестане и док се Аллахова вјера слободно исповиједати не мог-

<sup>14</sup> За потребе рада, користио сам превод Бесима Коркута, преузет са адресе: <http://medzlis-split.org/images/pdf/prijevod-kurana-besima-korkuta.pdf>, 12.05.2015.

не. Па ако се окане, онда непријатељство престаје, једино против насилника остаје. Свети мјесец је за свети мјесец, а и у светињама вриједи одмазда: онима који вас нападну узвратите истом мјером и Аллага се бојте, и знајте да је Аллах на страни оних који се гријеха клоне“ (Al-Baqara 2:190-194)

Муслиманима је, дакле, дозвољено да се у сврху самоодбране боре против оних који их нападају, прибегавајући истим средствима као и нападачи. Наведеним стиховима се забрањује следбеницима Алаха да буду први који ће да нападну, будући да Алах „не воли оне који заповедају кавгу“. Борба је дозвољена чак и у време светих дана и на светим местима, уколико не излази из оквира праведне борбе. Када нестану услови да се борба води, односно, када су достигнути циљеви због којих је борба започела – када престане примена насиља против муслимана – борба треба да се оконча. Као и у претходно наведеним стиховима, и у овим је јасно наглашена неопходност да се кроз борбу муслимани ослободе притисака који долазе од стране оних који у Алаха не верују, да се кроз борбу изборе за слободу сопственог вероисповедања и заштиту светих места, чиме њихово учешће у тој борби постаје оправдано<sup>15</sup>.

Поједини коментатори одбрамбеног концепта ратовања у исламу смештају изворе таквог поимања сукоба у одређен историјски контекст. Према њима, Мухамед је првих четрнаест година свога јавног живота, у периоду 610-624. године после Христа, промовисао и сам практиковао политику мирољубивог несупротстављања интензивном понижавању, суровости и насиљу које је над њим и његовом сабраћом муслиманима спроводило племе Куреијш, у то време доминантно племе у Меки (Shaltut 2013:28). Заокрет се догађа 624. године, две године након пресељења из Меке у Медину, када је Мухамед најзад обзнанио објаву дату му од Алаха да је муслиманима дозвољено да се физички бране употребљавајући оружје, о чему цитирани стихови из суре Ел Хаџи и говоре, и зато се од стране многих и сматрају најранијим стиховима који у Курану говоре о оправданој борби, као што је то већ наведено.

Треба рећи да текст Курана у целини има врло амбивалентан став по питању насиља - са једне стране се отворено осуђује угњетавање слабих, исто као што се у одређеним пасусима јасно исказује став да верници тре-

<sup>15</sup> На другом месту се о оправданости борбе против неверника каже се и ово: „Пропишује вам се борба, мада вам није по вољи! - Не волите нешто, а оно може бити добро за вас; нешто волите, а оно испадне зло по вас. - Аллах зна, а ви не знате / Питају те о светом мјесецу, о ратовању у њему. Реци: Ратовање у њему је велики гријех; али је невјеровање у Аллаха и одвраћање од Његова пута и часних мјеста и изгоњење становника његових из њих још већи гријех код Аллаха.“ (Al-Baqara 2:216-217)

ба да се боре само у самоодбрани, док се са друге стране у многим пасусима несумњиво оправдава рат као средство за потчињавање неверника, што оставља простор за различита тумачења ове проблематике (Donner 1991: 31-70). Као што је то већ поменуто, традиција рата изложена у Курану заснива се на стиховима који су суштински повезани са одређеним конкретним догађајима из живота првобитне исламске заједнице. То је и разлог зашто су ови стихови понекад контрадикторни један другоме. Немогуће је реконструисати јединствену исламску етику рата и мира; уместо тога, постоји више различитих традиција које селективно одабирају куранске стихове у складу са конкретним потребама оправдања својих погледа на рат и мир (Tibi, 2002:176). Другим речима, за муслимане, „није сваки рат цихад, нити је сваки цихад рат” (Dagli,2013:59), као што ћемо то видети у даљем тексту.

#### 4. Савремено схваћање праведној рата у хришћанству и исламу

Савремено схватање праведног рата у хришћанству и исламу у мањој или већој мери се ослања на традиционално виђење ове проблематике.<sup>16</sup>

У *Катихизису Католичке Цркве* (=Катихизис), документу „са највишим учитељским ауторитетом“ у Римокатоличкој Цркви (Gruić, 1993:82) пише да, када су ратна дејства у питању, „треба помно разматрати строге услове који оправдавају закониту одбрану војном силом“ (*Катихизис*, 2309). Слично као и код Августина и Томе Аквинског, поменути услови су: 1) да штета коју нападач чини народу или заједници народа трајна, тешка и извесна; 2) да су се сва остала средства којима би се томе стало на крај показала непримењива и безуспешна; 3) да постоје основани услови за успех, и 4) да прибегавање оружју не изазива зло и неред веће од зла којем треба стати на пут. У Катихизису се такође констатује да набројани услови заправо представљају традиционалне услове побројане у учењу о праведном рату, те да процена моралне оправданости предузимања ратних дејстава „спада на разборит суд оних који су одговорни за опште добро“ (*Катихизис*, 2309).

Питање оправданости рата разматра се и у *Основама социјалној учење Католичке Цркве* (=Основе), где између осталог читамо:

<sup>16</sup> Под појмом „традиционално“ у хришћанству, мислим на пре свега Августина и августиновску традицију, онако како је то у раду већ изложено. Када је ислам у питању, видећемо да у савременом контексту постоје два доминантна – супротстављена мишљења о разумевању рата, али да ни један од њих суштински као да не искључује ратна дејства.

„Оружана агресија је суштински неморална. У трагичном случају да до ње дође, одговорна лица нападнута државе имају право и дужност да организују одбрану користећи и оружану силу“ (*Основе*, 500).

Истовремено, „уколико таква одговорност оправдава поседовање средстава довољних за остваривање *права на одбрану*, државама остаје обавеза да чине све што је у њиховој моћи да би гарантовале услове за мир не само на својој територији, већ и у читавом свету. Не треба заборавити да је једна ствар прибегавање оружју да би се народи легитимно бранили, а да је сасвим друга ствар жеља да се покоре други народи. Оружана моћ не чини легитимним свако њено војно или политичко ангажовање, нити је, тиме што је рат већ на несрећу избио, зараћеним странама све допуштено“ (*Основе*, 500), констатује се у *Основама социјалног учења Католичке Цркве* позивањем на Пасторалну конституцију Другог Ватиканског концила о *Цркви у савременом свету*. Дакле, својим званичним социјалним учењем Римокатоличка Црква одобрава, чак сматра и неопходним прибегавање одбрамбеном рату, уз поштовање одређених норми ратовања. При процени оправданости ратних поступања оставља се простор надлежним ауторитетима да одлуче да ли су задовољени сви неопходни услови да би се рат водио. Такође, не превиђају се ни савремене технике и методе ратовања које у себе укључују и коришћење оружја велике разорне моћи, и констатује се да сама чињеница поседовања таквог оружја не сме да буде довољан разлог да се у ратне сукобе улази.

Ставовe сличне садржине налазимо и у документу *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве (=Основи)*<sup>17</sup>, једном од ретких званичних докумената у Православној Цркви који се баве социјалним питањима уопште.<sup>18</sup> Уважавајући августиновску традицију праведног рата, у овом документу се наводе неки од чиниоца чије испуњење представља услов за отпочињања рата:

- рат треба објављивати ради васпостављања праведности;
- рат има право да објави само законита власт;
- рат може бити објављен једино након што буду исцрпљена сва мирнодопска средства за вођење преговора са противничком страном ради повратка у почетно стање;

<sup>17</sup> Преведено и објављено на српском језику у издању издавачке куће Беседа, Нови Сад, 2011. године (2. издање)

<sup>18</sup> У вези са недостатком званичних докумената у Православној Цркви која се баве социјалном проблематиком уопште, поставља се неколико питања, између којих и то, колико би формулација некаквог заокруженог друштвеног учења израженог тим документима уопште била својствена православљу, као и који је то црквени ауторитет који треба да дефинише такво учење (Крстић, 2012:177-188). Ипак, то је тема за неко друго истраживање.

- рат треба објављивати једино у случају када постоји потпуно оправдана нада да ће бити постигнути постављени циљеви;
- планирани ратни губици и разарања морају одговарати условима и циљевима рата (начело пропорционалности средстава);
- у току рата мора се обезбедити заштита цивилног становништва од непосредних ратних дејстава;
- рат може бити оправдан само тежњом за успостављањем мира и поретка. (*Основи*, 8.3).

Такође, у *Основама социјалне концепције РПЦ* се констатује да је у савременом систему међународних односа тешко разликовати нападачки рат од одбрамбеног, те је зато неопходно питање подршке или осуде рату од стране Цркве разматрати сваки пут када ратна дејства отпочну или прети опасност да ће отпочети. У доношењу суда о праведности, односно неправедности одређеног рата, треба водити рачуна о начину на који се тај рат води, као и односу према заробљеницима и цивилном становништву – деци, женама и старијим људима (*Основи*, 8.3).

Што се ислама тиче, у XX веку настаје потреба да се да ново, другачије тумачење цихада од традиционалног. Савремена теорија о цихаду настаје у временима када отворено пружање отпора европским завојевачима слаби и јавља се потреба да се значење цихада, било из апологетских разлога, било зато што постојећа дефиниција цихада није више била значајна за новонастале околности – радикално редефинише (Cook, 2005:93). У првим деценијама XX века, муслиманским друштвима владају Европљани, доносећи са собом европске законе и норме живљења. Штавише, после 1924. године, са нестанком Отоманске империје, практично нема калифа који би могао да прогласи цихад, што је за Муслимане био огроман шок (Cook, 2005:93). У таквим околностима, јављају се одређени прогресивни мислиоци, који дају првенство духовном виђењу цихада, наместо оном ратничком. Индо-пакистански радикални и веома утицајни мислилац Абу ал-Ала ал-Мавдуди, у једном од својих излагања доноси наизглед такво размишљање:

„Шта ми имамо са борбом, господо? Ми смо само мисионари који објављују и призивају људе Алаховој религији, религији сигурности и мира... Шта ми имамо са мачем или са борбом мачем? Бог забрањује да имамо икакве везе са тим како год! Осим што бранимо себе када нас неко напада“ (Mawdudi, 1984: навод Cook, 2005:100).<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Поред овог, рекло би се умереног става, ал-Мавдуди има и доста радикалније ставове, које ћемо поменути нешто касније.

Уопште узев, данас постоје две супротстављене позиције у вези са етиком ратовања у исламу: она сунитске исламске традиције, рефлектована кроз кадар школован на египатском ал-Ажар универзитету, који наставља традицију исламског конформизма реинтерпретирајући исламско схватање цихада на начин који обесхрабрује употребу силе; са друге стране, овој мирољубивој интерпретацији исламске етике супротстављају се савремени исламски фундаменталисти који наглашавају ратнички аспект цихада, истичући истовремено дихотомију између *гар-ал-ислама* и *гар-ал-харба* (Tibi, 2002:182-183).<sup>20</sup>

Мухамед Хашим Камали, са Међународног института напредних исламских студија<sup>21</sup> из Малезије, у уводу зборника радова под заједничким насловом „Рат и мир у исламу“, сумира чак седамнаест услова за легитимно вођење цихада, уобличених према шеријатском закону. Међу тим условима, или чак можемо рећи заповестима, су и:

- Рат у исламу је одбрамбени, представља борбу за ослобођење и одбрану слободе савести, дома, имовине и домовине сваког појединца.

- Цихад не сме да буде вођен из неморалних разлога, личних циљева и освете. Никакав лични интерес или лични добитак не треба да представља циљ цихада.

- Цихад мора да буде проглашен од стране законитог владара, али тек после неопходних консултација са људима који поседују стручне вештине и знања.

- Акције могу да буду предузимане само против наоружаних бораца. Цивили и особе које не учествују нити су трениране да узму учешћа у борби, не могу да буду циљ ратних дејстава. Убијање и повређивање жена и деце је забрањено.

- Непријатељ треба да је међу онима са којима је борба дозвољена, у поређењу са онима са којима је примирје договорено. Кршење вежећих међународних споразума и уговора је кршење правила цихада (Kamali, 2013:XVI).

Као и у традицији праведног рата у хришћанству, и у исламу је рат последње уточиште, односно средство којем се прибегава тек када су исцрпљена сва друга мирнодопска средства, дакле, када је пропао сваки покушај да се мирним путем избегне ратни сукоб. Оно што је такође занимљиво је-

<sup>20</sup> Појмови *гар-ал-ислам* и *гар-ал-харб* означавају дихотомију између територија које су подређене исламском закону и територија које то нису. У буквалном преводу, *гар-ал-ислам* значи: „кућа ислама“, а *гар-ал-харб*: „кућа рата“. За муслимане, свет је дакле подељен на два дела: један исламски, и други не-исламски, који треба борбом задобити да постане исламски.

<sup>21</sup> International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS), <http://www.iais.org.my/>

сте да прогањање на верској основи и присилно преобраћење не може да буде циљ цихада. Напротив, цихад треба да настоји да установи слободу вероисповедања и да дозволи људима да практикују своја религијска убеђења слободно. Ипак, уколико се догоди да ратни заробљеник прихвати ислам без присиле и вољно, он или она морају да буду ослобођени. Сума сумарум свих услова, односно, доминантни циљ вођења цихада јесте – потрага за миром и правдом, сматра Камали (Kamali, 2013:XVI).

### 5. Праведни рат или свети рат?

Праведни рат није безусловно свети рат, иако је свети рат сâм по себи – праведан (Tugman, 2004:103). За разлику од прва три века хришћанства, у којима је за хришћане рат био потпуно неприхватљив у било каквој форми, затим преко Августина и његовог оправдања учествовања у ратним дејствима под одређеним условима и у одређеним околностима – долазимо до тога да са крсташким ратовима Римокатоличка Црква по први пут узима активног учешћа у рату, организујући и спроводећи рат кроз своје витешке редове (Ruelland, Poulin and Fuykschot, 2007:40).<sup>22</sup> Супротно теорији праведног рата, која прибегавање оружју дозвољава тек у крајњој нужди, *свети рат* препоручује употребу оружја, а проливање крви, углавном неверничке, не сматра више грехом, већ делом које је мило Господу (Ruelland, Poulin and Fuykschot, 2007:41). Хришћански свети рат, барем онакав каквим је разумеван на хришћанском западу, узимао је из Библије своје основне елементе: божанску заповест, идентификацију за изабраним израиљским народом, и осећање да се учествовањем у светом рату заправо учествује у догађајима који воде према Апокалипси (Tugman, 2004:100). Са друге стране, на хришћанском истоку, Византинцима није био познат концепт светог рата, барем не термилошки.<sup>23</sup> Ипак, у извесном смислу сви ратови које је Византија водила, били су свети, јер је цар који је те ратове проглашавао и предводио био свет. У суштини, били су то империјалистички ратови, вођени у римској традицији, а њихова суштина није се мењала само због тога што су војници у борбу улазили са знаком крста (Dennis, 2001:34).

<sup>22</sup> За разлику од Римокатоличке Цркве, Црква у Византијском Царству никада није објавила рат, била ангажована у рату, нити је давала ратне изјаве (Laiou, 2006:34).

<sup>23</sup> Једини ратови који су од стране византијских писаца називани светима (ιερό πόλεμο), била су три рата вођена за освајање Аполоновог храма у Делфима: 590, 449, и 355–347. године пре Христа.



За ислам, джихад је рат против неверника. Како је према исламском закону идеал ка којем сви муслимани света теже – идеал једне и јединствене исламске државе каква је постојала у првих сто година након смрти пророка Мухамеда - то је и джихад схваћен као средство за остварење тог идеала. Његов примарни циљ није, према томе, насилно преобраћење неверника у ислам, већ пре свега заштита граница и проширење територије исламске државе (Peters, Averroës and Shaltūt, 1977:3). Иако джихад може да има широки спектар значења, уобичајено се преводи са „свети рат“, но оваква дефиниција, инспирисана средњовековним крсташким ратовима, често бива одбачена од стране муслимана као уско-хришћанска (Cook, 2005:1). Многи истраживачи управо и доводе у питање поистовећење термина „джихад“ са појмом „свети рат“. Ројвен Фајерстон пише о томе да семантичко значење<sup>24</sup> арапског термина *џихад* нема везе са светим ратом, чак ни са ратом уопште (Firestone, 19a 99:16). Напротив, његово значење укључује у себе многе активности неvezане са вођењем рата, а тек делимично је одређен правним нормама које би одговарале савременом схватању праведног рата на Западу, али не и светог рата (Firestone, 1999:18). Истовремено, сматра Фајерстон, као што је немогуће директно изједначити джихад са светим ратом, у исламу се рат одобрен од стране религиозних ауторитета не ограничава искључиво на овај термин; *киџал* и *харб* су појмови који се срећу у Курану и пост-куранској литератури, а такође се односе на ратовање, посебно у значењу: „борба (*киџал*) на путу Божијем“ (Firestone, 1999:23).

Наш познати проучавалац ислама, Дарко Танасковић, не слаже се са еуфимизирањем термина джихад, по којем је то „само спорадично рат, и то искључиво одбрамбени“ (Танасковић, <http://www.rastko.rs/filosofija/rat-i-mir/delo/14206>). Наглашавање духовне стране джихада („већи джихад“) над ратничком („мањи джихад“), сматра он позивајући се на релевантне изворе, каснијег је датума настанка у односу на време у којем су постављене основе исламске догме и закона, док је „неоспорна чињеница да је тзв. ‘мањем’ джихаду на Алаховом путу, оном ратничком и војничком, посвећена главнина, такође целина исламске верско–правне литературе“ (Танасковић, <http://www.rastko.rs/filosofija/rat-i-mir/delo/14206>). На сличној позицији стоји и Басам Тиби, који тврди да је пацифизам потпуно стран исламу:

<sup>24</sup> Етимолошки, реч *џихад*, долази од арапског корена *ghdi* у најширем смислу означава „напор усмерен ка одређеном циљу“, што би уједно био и најтачнији превод овог термина. Према Курану, реч је о напору усмереном на одбрану, али и ширење ислама (Kincler, 2002:82)

„Не постоји исламска традиција ненасиља и без претпоставки против рата. Али рат никада није прослављен и једноставно је посматран као последње средство у реаговању на позив за ширење ислама, неопходним због одбијања неверника да се потчине исламској владавини. Другим речима, не постоји таква ствар као што је исламски пацифизам.“ (Tibi, 2002:178)

Међу оним муслиманима који признају цихаду војничко значење, већина би дефинисала овај термин као рат проглашен од стране законитог представника муслиманске заједнице зарад остварења одређеног циља универзално, или готово универзално препознатог као од пресудне важности за читаву заједницу, будући вођен против осведочених непријатеља ислама (Cook, 2005:3). Већ поменути ал-Мавдуди тај циљ идентификује са оним што бисмо можда могли да назовемо традиционалним циљем за све муслимане – да читав свет постане исламски:

„У збиљи ислам је револуционарна идеологија и програм који тежи да промијени друштвени поредак цијелог свијета и да га уреди у сугласју са својим одредбама и идеалима. 'Муслимани' је назив међународне револуционарне партије организоване по исламу да спроведе у дјело њен револуционарни програм. А Цихад се односи на револуционарну борбу и крајњи труд који исламска партија спроводи у наведеном циљу“ (Mawdudi, 1992:навод Танасковић, <http://www.rastko.rs/filosofija/rat-i-mir/delo/14206>).

Да ли се цихад може назвати светим ратом? Иако, видели смо, многи тај термин не сматрају оправданим, са муслиманске тачке гледишта, сваки рат против неверника је морално оправдан. Другим речима, када муслимани воде рат за ширење ислама, то је праведни рат; када не-муслимани нападају муслимане, то је неправедни рат (Tibi, 2002:179). Будући да се они муслимани који се као одговор на позив својих верских поглавара да крену у цихад за ширење ислама боре и положи свој живот у тој борби сматрају благословеним од стране Алаха, сматрамо да би у извесном смислу такав рат ипак могао да се назове светим.<sup>25</sup>

---

25 Вреди поменути мишљење Мухамед Хамидулаха, који у књизи „Увод у ислам“, у поглављу под називом „Свети рат“, сажето говори о питању у којем, према њему, „има највише несхватања код муслимана“, а реч је о верском рату (Hamidullah, 1989:186-187). Хамидулах између осталог пише: „Читав живот једног муслимана, било да се он бави духовним или свјетским пословима, је строга дисциплина, уређена према Божијем закону. Ако муслиман обавља намаз без увјерења (да би се показао пред другима, на примјер), не само да то није вјерски чин, него је то и злочин против Бога, идолопоклонство саме себи, кажњиво на вјечном свијету. С друге стране, ако муслиман узима свој оброк да би имао снаге да изврши своје обавезе према Богу, ако он спава са својом женом покоравалући се Божијем закону који му то налаже, те радње и задовољства представљају акте побожности и заслужују, како каже Газали, све награде које Бог обећава за побожности. У једној њаковој концепцији живо-

### 6. Закључак

Иако практично деле заједничку традицију по питању тзв. оправданости ратних сукоба, хришћани и муслимани овој проблематици приступају са сасвим различитих позиција. Док је за хришћане, после три века ненасиља и окретања другог образа, од IV века наступило време уобличавања онога што данас зовемо теоријом праведног рата, дотле је за муслимане од самих почетака ратовање значило питање опстанка и одбране првобитне исламске заједнице, а потом и њено проширење на жељене територије, те је у том смислу и било оправдано. Иако су у каснијој историји, поготово средњевековној, настајале различите околности које су на обе стране представљале прилику за практиковање праведног рата, понекад вођеног и као свети рат, увек је остајала непобитна чињеница да су ратни сукоби у својој сржи трагична активност којој се прибегава онда када су сва друга средства за оправдање и остварење унапред дефинисаних циљева – потрошена.

Оставимо ли на страну радикално одступање од аутентичне јеванђелске етике по питању рата и насиља, хришћански поглед на проблематику оног што је названо праведним ратом свакако представља покушај сагледавања свих аспеката неопходних да би се у ужасима ратних страдања пре свега очувао Божији лик у човеку, а разарање сваке врсте свело на најмању могућу меру. Слични, ако не и истоветни мотиви, видели смо постоје и у исламу. Ипак, питање које се намеће само по себи, а које чини се изражава и сав бесмисао ратовања, поготово оног руковођеног религиозним мотивима, јесте: Шта се догађа у сукобу два табора у којем сваки верује да су Бог и Божија правда на његовој страни? Чија ће бити победа?

---

*ша, њраведна борба не може не бити светиа* [подвукао MJ]. У исламу је забрањен рат, осим ако има оправдан разлог, утврђен према Божијем закону [...] Успоставити слободу савјести у свијету, то је био циљ борбе коју је водио Мухамед а. с.. То је свети рат муслимана, једини рат који се не предузима са циљем експлоатације, него у духу жртвовања, рат чији је једини циљ тријумф Божије ријечи. Све остало је забрањено. Нема говора о покретању рата ради присиљавања људи да прихвате ислам. Сама вјера је то прогласила недопуштеним“ (1989:186-187). Видимо да се овде вођење рата представља као „акт побожности“ и света дужност за сваког муслимана, која за свој коначни циљ има искључиво „тријумф Божије речи“, те је у том смислу и рат који се води за остварење поменутог циља – свети рат.

### Коришћена литература

#### Извори:

- Athanasius, *Letter XLVIII*, прегледано 15.06.2015. на: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf204.xxv.iii.iv.iii.html>
- Augustine, *Letter CXXXVIII*, прегледано 15.06.2015. на: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf101.vii.1.CXXXVIII.html>,
- Augustine. *Contra Faustum*, прегледано 15.06.2015. на: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf104.iv.ix.xxiv.html>
- Katekizam katoličke Crkve*, прегледано 18.06.2015. на: <http://www.hbk.hr/katekizamKur'an>. Превод Бесима Коркута, прегледано 18.06.2015. на: <http://medzlis-split.org/images/pdf/prijevod-kurana-besima-korkuta.pdf>
- Osnove socijalnog učenja Katoličke Crkve*. 2006. Београд: Fondacija Konrad Adenauer; Београдска надбискупија
- Thomas Aquinas. *Summa Theologica*, прегледано 15.06.2015. на: [http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.SS\\_Q40\\_A1.html](http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.SS_Q40_A1.html),
- Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*. 2011. Нови Сад: Беседа (2. издање)

#### Остала литература:

- Amjad-Ali, Charles W. 2009. "Jihad and Just War Theory: Dissonance and Truth". *Dialog: A Journal of Theology*, Volume 48, Number 3, pp. 239-247.
- Bainton, Roland H. 1960. *Christian Attitudes Toward War and Peace*. New York: Abingdon Press, pp. 89-91.
- Childress, James F. 1984. "Moral Discourse about War in the Early Church". *The Journal of Religious Ethics*. Vol. 12, No. 1, pp. 2-18
- Cook, David. 2005. *Understanding Jihad*. Berkeley: University of California press.
- Dagli, Caner. 2013. "Jihad And The Islamic Law Of War" in Ghazi, Kalin, and Kamali (eds), *War and peace in Islam: the uses and abuses of jihad*. Cambridge, U.K.: Islamic Texts Society.
- Dennis T. George. 2001. "Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium" in Laiou and Mottahedeh (eds), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection
- Donner, Fred M. 1991. "The Sources of Islamic Conception of War" in Kelsay and Turner Johnson (eds), *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*. New York: Greenwood Press
- Driver, John. 1988. *How Christians made peace with war: early Christian understandings of war*. Scottsdale, Pa: Herald Press.
- Dyson, Robert W. 2005. *St Augustine of Hippo: the christian transformation of political philosophy*. London : Continuum.
- Farrell, Michael. 2013. *Modern Just War Theory : A Guide to Research*. Lanham, Md: Scarecrow Press.

- Firestone, Reuven. 1999. *Jihād: The Origin of Holy War in Islam*, New York: Oxford University Press
- Grand Imam Mahmoud Shaltut. 2013. "The Qur'an and Combat" in Ghazi, Kalin, and Kamali (eds), *War and peace in Islam: the uses and abuses of jihad*. Cambridge, U.K.: Islamic Texts Society.
- Gruić, Franjo. 1993. „Katekizam Katoličke Crkve“. *Diacovensia*, 1.1, 69-91.
- Hamidullah, Muhammad. 1989. *Uvod u islam*. Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice
- Hayward, Joel. 2012. *Warfare in the Q'uran*. Amman: The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought
- Kincler, Klaus. 2002. *Verski fundamentalizam hrišćanstvo, judaizam, islam*. Beograd: Clio
- Laiou Angliki. 2006. "The Just War of Eastern Christians and the Holy War of the Crusaders" in Rodin and Sorabji (eds), *The Ethics of War : Shared Problems in Different Traditions*. Aldershot, Hants, England: Ashgate
- Langan, John. 1984. "The Elements of St. Augustine's Just War Theory". *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 12, pp. 19-38.
- Legenhausen Muhammad H. 2008. "Islam and Just War Theory". *Journal of Religious Thought*, Spring, pp. 3-34.
- Mattox, John M. 2006. *Saint Augustine and the Theory of Just War*. London: Continuum
- Patrick A. Messina, Craig J. N. de Paulo. 2011. "The Influence of Augustine on the Development of Just War Theory" in Paulo, Messina and Tompkins (eds), *Augustinian Just War Theory and the Wars in Afghanistan and Iraq Confessions, Contentions, and the Lust for Power*. New York: Peter Lang
- Peters, R., Averroës, and Maḥmūd Shaltūt. 1977. *Jihad in Mediaeval and Modern Islam: The Chapter on Jihad from Averroes' Legal Handbook 'Bidāyat Al-Mudjtahid' and the Treatise 'Koran and Fighting' by the Late Shaykh-Al-Azhar, Maḥmūd Shaltūt*. Leyden: Brill
- Ruelland, Jacques G., Poulin, Jeanne and Fuykschot, Cornelia. 2007. *Holy War : The History of an Idea*, Lewiston: Edwin Mellen Press
- Russell, Frederick H. 1975. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press
- Swift, Louis. 1970. "St. Ambrose on Violence and War". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 101 , pp. 533-543.
- Tibi, Basam. 2002. "War and Peace in Islam" in Hashmi (ed), *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*. Princeton, N.J.: Princeton University Press
- Tyerman, Christopher. 2004. *Fighting for Christendom: holy war and the crusades*. Oxford: Oxford University Press.
- Велимировић, Николај. "Рат и Библија", прегледано 06.08.2015. на: <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/vlnikolaj/RatIBiblija/Nikolaj030322.htm>
- Гроздић, Бранислав. „Номоканон Светога Саве о убиству у рату“, прегледано 16.06.2015. на: <http://www.rastko.rs/filosofija/rat-i-mir/delo/14702>
- Крстић Зоран. 2012. „Социјално учење у православној теологији“ у *Православље и модерност*. Београд: Службени гласник
- Танасковић, Дарко. „Дихад“, прегледано 18.06.2015. на: <http://www.rastko.rs/filosofija/rat-i-mir/delo/14206>

**Miloš Jelić**

University of Belgrade

Faculty of Orthodox Theology

PhD Student

milosjelic@gmail.com

## UNDERSTANDING OF JUST WAR IN CHRISTIANITY AND ISLAM

### *Abstract*

*Although practically both are sharing a common tradition with regard to justifying war conflicts, Christians and Muslims have a different approach to the ethics of warfare. While the Christians, after three centuries of non-violence and turning the other cheek, from the 4th century had started to form what is nowadays called a just war theory, the Muslims had considered warfare as a way of preserving their community, and expanding its boundaries, and, therefore, combat in this sense had been justified from the very beginnings of the Muslim society. Later, in the Middle Ages especially, there had been various circumstances for conducting just wars, on either sides, sometimes even led as holy wars, still, the fact remained that the warfare was deeply tragic, although often unavoidable activity when all other means of reaching peace were exhausted. This paper represents author's attempt to sketch an overview of just war theories in Christianity and Islam, including both traditional and contemporary approach to this matter.*

**Keywords:** *Christianity, Islam, just war, holy war, Augustine, jihad*