

Dinsel Şiddet Kaçınılmaz mıdır?*

James K. Wellman, JR.** Kyoto Tokuno***

Çeviri: İhsan ÇAPCIOĞLU****

Din öldürür. Din barış getirir. Peki din nedir? Geçen 150 yıl, Batılı Akademik dünyadaki din araştırmalarında tanımsal çıkmaz geniş boyutlara ulaşmıştır. Bu durum, kısmen, dinin bütünüyle açıklanamamasından, kısmen ise, tam olarak somutlaştırılabilecek bir öze sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak şu kadar var ki, hiçbir tanım, şiddeti, dinin kalbine yerleştirmez. Örneğin, Edward Tylor'a göre, din, yanlışçı açıklayıcı bir sistem (Tylor [1871] 1958); Durkheim'e göre, grupların sosyal bağı (Durkheim 1915); Clifford Geertz'e göre, anlam (Geertz 1973); Rodney Stark için, tanrı ya da tanrılarla ilişkinin yakınlığı (Stark ve Finke 2000); Christian Smith için, hayata ahlaki açıdan uyum (Smith 2003) ve Ninian Smart için, çok yönlü sosyo-kültürel boyutlarıyla sürekli gelişen bir organizmadır (Smart 1969).

Bütün bunlar bizi dinin yaklaşık tanımlarına ulaştırır, ancak içlerinde eksik olan bir şeyler var. Biz din için kapsamlı bir tanım vermiyoruz, ancak "Batılı ve Doğulu dini gelenekler" üzerinde yaptığımız araştırmalardan hareketle, din içerisinde çatışmaya, hatta şiddete eğilimli kalıplar olduğunu söylüyoruz. Dolayısıyla temel argümanımız şudur: *Dinin sembolik ve sosyal sınırları (ne kadar akıcı ya da geçirgen olursa olsun), grup içi ve gruplar arasındaki birey ve grup kimliklerini, çatışma ve bazen şiddet içinde mobilize eder.*

Soğuk savaş sonrası dönemde ufukta görünen parçalanmış bir barıştı. Bu, hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmedi. Çeşitli dini topluluklar, pek çoklarını şaşırtacak şekilde, yeni bir kültürel ve siyasi alana taşınmakla birlikte, kültürel ve hatta siyasi gündemlerini oluşturmakta kısmen engellerle karşılaştılar. Biz bunu, Asya, Afrika, Latin Amerika ve hatta Birleşik Devletler'de görüyoruz. Çin'de Falun Gong gibi yerli hareketler ve yeraltı Hıristiyan kiliseleri, Çin Hükümeti tarafından şiddetli baskıyla karşılandı. Japonya'da Aum Shinrikyo gibi alternatif dünya görüşleriyle oluşan yeni dinler, şiddeti dini amaçlarını gerçekleştirmek için uygulanabilir bir yöntem olarak gördü (Re-

* James K. Wellman, JR. and Kyoto Tokuno, "Is Religious Violence Inevitable?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43/3, (2004): 291-296.

** Comparative Religion Program, Jackson School of International Studies, University of Washington, e-posta: jwellman@u.washington.edu

*** Comparative Religion Program, Jackson School of International Studies, University of Washington, e-posta: tokuno@u.washington.edu

**** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: icapci@divinity.ankara.edu.tr

ader 2000). Ortadoğu ve Asya'da çeşitli İslami gruplar, gerek Eski Sovyetler Birliği, gerekse Birleşik Devletler tarafından sindirilmeyi reddettiler (Jurgensmeyer 2000). Küresel Hıristiyan Evanjelik hareketi, güney yarıküreyi yeniden şekillendirmeye devam ediyor. Evanjelik gelişme, Latin Amerika'daki Roma Katolik Kilisesi üzerinde büyük kazanımlar elde etti ve Afrika'nın kültürel ve dini çehresini değiştirmeye başladı (Jenkins 2002; Freston 2001). Birleşik Devletler'de Evanjelik destekçileri, 2000 yılı başkanlık seçimlerinin sonucunu belirlediler (Green, Rozell ve Wilcox 2003).

Birçoğu Avrupa kökenli olan sekülerleşme teorisyenleri, dini dünyaya soğuk savaş döneminin at gözlükleriyle baktılar (Swatos ve Olson 2000). Siyasi ve kültürel baskının içinde gelişen dinin gücünü göremediler. Yirminci yüzyılın siyasi ideolojileri, şimdilerde, dini hareketlerin kendi taleplerini kamusal alana enjekte etme yeteneği karşısında kırılan görünüyorlar (Casanova 1994). Dinler, büyük siyasi ve kültürel değişimlerin yaşandığı soğuk savaş sonrası dönemde, çeşitli taleplerle yeniden gündeme geldiler. Ancak, bu görüntüm yeni değil ve şaşırtıcı da olmamalı. Doğrusu biz, dinin zor şartlar altında ideal olarak yaşadığını ve geliştiğini iddia ediyoruz. Daha doğrusu, dinler tarihi ve dini gelenekler üzerine gerçekleştirdiğimiz araştırmalardan, çatışmanın dini toplulukları bastırmak yerine onları canlandırdığı sonucuna varıyoruz. Zira din, onu çevreleyen kültürlerle gerilim içinde olduğu zaman büyük bir canlılığa meyillidir. Modernlik dini yok etmedi, daha ziyade kendi esnekliğinde bir durum çalışması haline getirdi. Şu halde, aksine tahminler olmasına rağmen, dinin gelişen canlılığının altında yatan nedir?

Dinin sembolik sınırları, birey ve grup kimliğinin oluşumu açısından güçlü bir motor işlevi görür. Din, her zaman, bireysel ve sosyal kimliği şekillendirerek grup formasyonunun önünü açan bir işleve sahip olmuştur. İnanç ve anlatı sistemlerine göre formüle edilen ayinsel faaliyetler ve mistik pratiklerle şekillenen etkileyici dinsel olaylar ve deneyimler, tarih boyunca bütün kültürlerde insanoğlunu motive etmiştir. Bu deneyimin, pratiğin ve söylemin bağı; birey olarak lideri ve grubunu ateşleyen dinin iç yakımlı motorunun merkezindedir. Dış gruplarla gerilim, çatışma ve bazen de şiddet üreten enerjinin gücü kesinlikle buradan kaynaklanmaktadır. Dış gruplara veya daha güçlü siyasi oluşumlara göre din, sosyal normlardan bağımsız tipik bir ahlaki, sosyal ve siyasi meşrulaştırma sağlar. Bunun örnekleri, tarihsel olarak herkesin malumudur. Yahudilerin ve ilk Hıristiyanların güçlü toplumsal kimlikleri, Ortak Devrin¹ ilk zamanlarında Roma İmparatorluğu'nu tehdit etti. Muhammed ve O'nun ardındaki küçük grubu, savaşçı kabilelerin birleştiği sadık bir topluluk oluşturarak Akdeniz ve Ortadoğu'da egemen bir güç haline geldi. Ortaçağ Çin'indeki Budist topluluk, yerel kültür mirasını ve devle-

1 CE, "Common Era" (Ortak Devir) ibaresinin kısaltmasıdır. CE, genel çizgileri ile AD, (Anno Domini) İsa'nın doğum yılı ya da milâd sözcükleri yerine kullanılan tarafsız bir deyim olarak bilinmektedir. AD yerine, CE ve BCE (İ.Ö.) kısaltmalarının, bilimsel ya da dinî metinlerde giderek artan bir sıklıkla kullanıldığı görülmektedir (http://historicalsense.com/Archive/Fener46_3.htm, 15.01.2004, (çev.)

tin siyasi gücünü tehdit ettiği şeklindeki söylentiler nedeniyle devletin sürekli zulmüne maruz kalmasına rağmen, stratejisini kendi geleneklerini koruma üzerine kurdu. (Nomura 1968). İlk eziyetleri provoke eden ve kendilerini korumayı başaran Joseph Smith ve ailesi, zamanla Hıristiyanlık ve İslam'ın yükselen gücüyle rekabet edecek hale gelen yeni bir din kurdu. Sihler, karşı muhalefetin gücüne rağmen, 1980'lerde Hindistan hükümetine isyan etti. Dinin sembolik ve sosyal inşa blokları, gerilim yaratma, çatışma üretme ve bazen dini gruplara, kültürel güçlere ve küresel imparatorluklara karşı şiddete yol açma konusunda kısmen başarılı olan harekete geçirici enerjilerini, büyüklüğüne bakılmaksızın, gruplara ödünç vermektedir.

Bu nedenle, biz diyoruz ki, dini toplulukların kimliklerini grup dışı kültürlerle çatışarak ve gerilimle kazanması, onların doğalarının bir parçasıdır. Bu anlamda çatışma, sosyal açıdan işlevseldir (Coser 1956). Kimlik, bir kişinin yabancı birine -bu yarıştığı dini bir topluluk veya güçlü bir ulusal rejim de olabilir- karşı duruşunun derecesine göre canlanır. Çok önemli dini topluluklar, diğer siyasi veya kültürel güçlerle yaşadıkları gerilim ya da çatışma kadar (bir zorlama veya güç olarak) dinsel üstünlüklerinin etkileyici iç deneyimlerine de ihtiyaç duyarlar. Bu durum, Protestanlarda olduğu gibi püritenliği, Yahudilerde olduğu gibi seçilmişliği, İslam'da olduğu gibi tek amaçlılığı, Sri Lanka Budistlerinde olduğu gibi arınmışlığı tasvir eden dış güçlerin aleyhinedir. Dış gruplarla gerilim ve çatışma her zaman şiddete yol açmaz. Söylem ve kültürel çatışma formları dinsel kimliği harekete geçirme ve canlandırma işlevini de yerine getirir. Christian Smith'in Amerikalı Evanjelistler üzerinde gerçekleştirdiği araştırma, gelişen Evanjelist grupların ne kültürlerinden ayrılanlar (köktendinci), ne de uzlaşanlar (liberal Hıristiyanlar) kategorisinde yer aldığını göstermektedir. Aksine bu gruplar, çatışma ve rekabetle meşgul olmaktadır (Smith 1998). Bu konudaki diğer bir örnek, Ortaçağ'da Çin'e Hindistan Budizm'inin aktarılmasıdır. Budizm taraftarları, uzlaşma stratejileri ve kültürel eşitsizliği daraltma çabalarına rağmen, Konfüçyüs ve Tao taraftarlarına karşı Budizm'in sembolik ve sosyal kimliğini ancak bir dizi kamusal tartışma ve söz dalaşı içeren yazılarla kurdular. Bu süreç, Budist söylemi kendi iç değerleriyle uyumsuzsuz keskinleştirdi.

Genelde dinler, özellikle tektanrılılar, gerek sembolik sınırlarını keskinleştirmek, gerekse yıkıcı çatışmalar yoluyla içten çürümeye engel olmak için, sosyal çatışma ve rekabete ihtiyaç duyarlar. Protestanlık tarihi, çeşitli mezheplerin püritenlik iddialarını üreten iç çekişme ve bölünmelerle doludur (Ward 1992; Wuthnow 1988). Katolikliğin tarihi çerçevesi dindarlık kilisesi ve iktidar kilisesi arasındaki iç çatışmada olduğu gibi Rodney Stark tarafından çizilmiştir (Stark 2001). Bu iç çatışma, Evanjelist gelişmeyi ve iç teolojik kimlikleri yenileyen reformlar geliştirerek Katolik Kilisesi'ne hizmet etmiştir. Dinler, tekelci ya da bastırılmış gruplarda olduğu gibi, çatışmayı, kimliklerini güçlendirmek ve gruplarını harekete geçirmek için kullanırlar. Başka bir yerde de tartıştığımız gibi, Birleşik Devletler yönetimi Evanjelist temelli mantığıyla örtüştüğü için ikinci bir Irak savaşı (ve yeni bir düşman) formüle etti.

(Wellman 2004). Kuzey İrlanda'daki Roma Katolikleri, Sri Lanka'daki Tamil Hinduları ve Guatemala'daki Protestanlar gibi azınlık dinleri, dini geleneklerini, egemen siyasi yapı karşısında kültürel ve siyasi faaliyetlerini güçlendirmek ve harekete geçirmek için kullandılar (Juergensmeyer 2000).

Ancak, biz, "dinler çatışma arıyor, çünkü onlar bunun kimlikleri için işlevsel olduğunu biliyorlar" görüşüne katılmıyoruz. Motor metaforuna devam edersek, dini harekete geçiren merkezi pistonlardan biri de, dinlerin doğru olduğu inancıdır. Üstü örtülü ya da aşıkâr doğruluk iddiaları, bireylerin ve grupların dinleri hakkındaki inançlarını ifade etme konusunda güçlü ve motive edici bir rol oynar. Üstü kapalı doğruluk iddiaları, birilerinin ayınlarının ve davranışlarının normal, yani hakikat olduğu imasında bulunur. Bununla birlikte, doğruluk iddiaları, her zaman, dini grup davranışları içinde gömülü kalmaz. Onlar sık sık açığa çıkararak kişinin dini, evreni ve gerçekliğine uygun olarak savunulurlar. Bu durum, klasik Hinduizm, Budizm ve Taoizm'de Ortak Devir'den önce karmaşık dini geleneklerin geliştiği dönemde sorun haline geldi. Ortak Devir'de Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam metafiziği ile hız kazandı. Modern zamanda ise, kültürel ve dini çeşitliliğin bilinirliği ve gerçekliği arttıkça, kişinin dini sembol sistemlerini savunma ve anlama ihtiyacı da artmaktadır.

Biz, "doğru din barış arar" ya da "bir din çatışma ya da şiddet içinde olduğu zaman bir şekilde kuvvet zoruyla başka tarafa çevrilir" değerlendirmelerinin saçma olduğunu düşünüyoruz. Doğrusu, çatışma ve daha az sıklıkla şiddet üreten dinin kendisidir. Bunun yeni bir durum olduğuna ya da yakında sonlanacağına inanmıyoruz. Tarih boyunca, çalışmalarımızı bu kalıplar doldurur. Mezopotamya dini, gerek sembolik evren tasvirinde, gerekse başkalarına karşı sosyal ve askeri hareketler konusunda muazzam şekilde şiddetliydi. Antik İsrail, münakaşa yoluyla istediğini elde etmeye çalışan bir tanrı kavramı yarattı. Bu, Yahudilerin tanrının onların yanında olduğuna ve kendi evrenlerinin dünyevi kaderini etkilediğine inanmalarını sağladı (Niditch 1993; Collins 2003). Antik dönemde Hindistan ve Çin'deki dini inançlar ve davranışlar, kozmogonide; kurban törenlerinde ve cenaze merasimlerinde tasdik edilmiş şiddet içeriyordu (Basham 1989; Bodde 1981; Lewis 1990). Budistler, özellikle dinsel milliyetçilik alanında kendilerine ya da başkalarına güç veya şiddet uygulamaktan kaçınmadılar. Ortaçağ Japonya'sında, Budist rahip Nichiren (1222-1282), *Lotus Sutra*'nın teolojisine dayanan ve Budist kanunlar tarafından yönetilecek bir hükümet öngören dışlayıcı dini hareketler başlattı ve bu hareketler çatışma ve zulme neden oldu (McMullin 1984; Stone 1994). Budistler II. Dünya Savaşı öncesi ve sonrasında Japonların emperyalist saldırganlığını desteklediler (Victoria 1997). Çağdaş dönemde, militan ve siyasal eylemci rahipler, Sri Lanka'daki siyasi sonuçları elde etmek için şiddete başvurdular (Tambiah 1992). Elbette, Hıristiyanlar, Haçlı zihniyetini üretti ve Ortaçağ'da İsa adına öldürmek, dindarlığın kahramanca bir davranışı haline geldi. Hiç şüphe yok ki, bu sosyal hareketlerin ilham kaynağı ve yönlendiricisi, dindar papalardı (Stark 2001).

Din ve çatışmanın ortaklığı sadece uzun süreli bir olgu değildir. Aynı zamanda yeni dinler, egemen kültürlerle çatışma yaratan bir alışkanlığa da sahiptir. Modern örnekler arasında, 1978'de Jonestown'un kendi kendini cezalandıran şiddeti; 2000'de Uganda'da "10 Emri Yenileme Hareketleri"ndeki kitle cinayeti; 1992'de Branch Davidians üzerindeki devlet saldırısı; 1990'larda Avrupa'da Scientology'nin kamu statüsü savaşı; 1995'te Tokyo'da metro istasyonunda Aum Shinrikyo tarafından 12 kişinin ölümü ve binlerce kişinin yaralanmasıyla sonuçlanan zehirli gaz saldırısı sayılabilir (Bromley ve Melton 2002).

Din ve çatışma örnekleri çoğaltılabilir. Bunlara anormal durumlar olarak bakılması, "istisnalar var mı?" sorusunu beraberinde getirir. Biz, hayır, cevabını öneriyoruz. Elbette, çok az sayıda yeni (ya da eski) dini grup şiddet içeren amaçlara sahiptir. Ancak, gerilim ve çatışma bütün dini gruplar tarafından miras alınır ve bu unsurlar, onların kimlik formasyonlarının ve grup canlandırıcılarının merkezinde yer alır. *Bir kez daha vurgulamak gerekirse, şiddet, genellikle, bir dinin amacı değildir, ancak kültür ve siyasetle ilişkilerinin bir getirisi olarak, kesinlikle olağandışı bir sonuç da değildir.*

Dinler, kendilerini, tarih boyunca ve karşıt kültürlerde, toplumdaki ahlaki otoritenin "normal" formlarının kaynağı içinde, dışında ve üzerinde tecrübe edilen bir güç ya da iktidar etrafında şekillendirmişlerdir. Onlar, insanları, sosyal, siyasal, kültürel ya da bilimsel açıdan sıradan tetkikler vasıtasıyla ampirik olarak doğrulanması mümkün olmayan ahlaki ve ruhani otoritenin kaynağına çağırır. Bu yolla, dindeki güç ya da iktidar; soruların, analizlerin ve sorgulamanın çok ötesine uzanır. Bu, dine ve dini topluluklardaki liderlere, gruplarının yaşadıkları veya yarattıkları metafizik ya da siyasal amaçlarını canlandıran muazzam bir sosyal ve ahlaki güç verir. Batılı dini terimlerle, Soren Kierkegaard'ın, İbrahim'in İsmail'i kurban edişini tasviri, dinin "evrensel" ahlak standartlarını aşma eğilimini gösterir. Kierkegaard'a göre, İbrahim'in kurban girişimi, etiğin teolojik süspansiyonuydu. Gerçekte bu olay, olağandışı bir şekilde de olsa, iktidar veya güç deneyiminde ikna edici olarak ne bulunursa bulunsun, sosyal hareketi canlandırmak ve rasyonalize etmek için kullanılabilir (Kierkegaard 1941).

Çin'de ve genel olarak Doğu Asya'da, birey daha az önemlidir. Yine de, dini açıdan motive ve tasdik edilmiş olan modern öncesi dönem boyunca süren başkaldırı ve isyanlarda olduğu gibi, bir grup fenomeni olarak din, devlet gücüyle yüzleşme konusunda güçlüdür (Kamata 1990; McMullin 1984). Ancak, siyasal gruplar kısmen de olsa dini kurumlar üzerinde nihai yetkiye sahiptir. Bu durum, nihai otoritenin ülkeyi dini ideallere göre yöneten kralların denetiminde olduğu (en azından modern öncesi dönemde) Hindistan ve Güneydoğu Asya'nın durumuna kesinlikle uymaz (Strong 1983; Tambiah 1976). Bu yüzden Çin'de, eğer sosyal düzene herhangi bir tehdit olarak algılanırsa, siyasal otoriteye meydan okuyan dinin gücü kontrol edilir. Sonuç olarak, Ortaçağ'da Budizm'in devlet zulmünü (Nomura 1968) ve geç imparatorluk döneminde White Lotus Teaching adlı daha küçük mezhep grup-

larının bastırıldıklarını görüyoruz (Haar 1992). Dolayısıyla, Budizm gibi güçlü dinler, (sembolik ve sosyal kimliklerini destekleyecek yeni kutsal kitaplar yaratmak) ya da devleti ve üyelerini korumak için ritüeller düzenlemek gibi devlet adına yararlı işler yaparak kendilerini gizlemek zorunda kaldı.

Rodney Stark'ın dini çatışma ile ilgili araştırması, dinlerin rasyonel seçimlerini tasvir eder. Din, bireyleri, doğruluk iddiaları ve vaadler ışığında, sıra dışı şeyler yapmaya motive eden iddialarda bulunur ve ödüller yaratır. Söz verilen ödüllere bağlanan pek çok insan; hayatta kalma, sosyal statü ya da evrensel sosyal normlar adına "normal" seçimlerini bırakmaya heveslidir (Stark 2001). İnsanlar, kendilerini, alıştıkları ya da etrafındakiler tarafından beklenilenden farklı davranma konusunda cesaretlendiren dini otoritelere gönüllü olarak boyun eğler. Dini idealleri uğruna yaşamlarından vazgeçmeye hevesli bireylerin bitmeyen bir arza (supply) sahip olduğu ampirik olarak doğrulanmıştır. Larry Iannaccone'nin iddiasına göre, din, İslamcı radikallerde olduğu gibi (elbette bu durum sadece İslam'a özgü değil) siyasi olarak bastırılmış ve sosyal olarak marjinalleştirilmiş gruplar açısından bir araç işlevi görür (Iannaccone 2004). Din, kesinlikle ideal bir araçtır. Zira o, küçük gruplara aşkın gücün deneyimlerini aktaran ve onları grup dışı teşhirden koruyarak sosyalleştiren bir tür kültür ekonomisi yaratır. Bu gruplar, evrensel bir vizyon yaratır, ideal bir sosyal düzen oluşturur, normal üstü ödüller sunar ve dini amaçlar adına korkunç şiddeti bütünüyle kutsallaştıran bir tanrı kavramı üretir.

Dindeki çatışma sosyal açıdan işlevseldir. Üstelik bu, kültürlerle gerilim üreten dinin doğasından kaynaklanır. Çatışma, sadece doğruluk iddiaları üretmez. Aynı zamanda o, sosyal ve metafizik ödüller vaad ederek güç ya da iktidar tecrübesini doğrulayan bir semboller sistemine bağlı üyeleri harekete geçirir. Daha önce bahsedildiği gibi, din, sadece bir araç değildir. O, yakıtı hiç bitmeyen bir motordur. Yakıtın kaynağı kesinlikle içten veya dıştan doğrulanan bu güç ya da iktidardır. Ulus devletlerin ve modern seküler elitlerin dinden korkmasının ve onu marjinalleştirme arayışlarının sebebi, kesinlikle bu motordur. İşte, bundan dolayı din, bir taraftan (ne kadar güçlü olursa olsun) hiçbir harici otoriteye boyun eğmeyecek, diğer taraftan ise, hiçbir rasyonel yapı-çözüm tarafından kesintiye uğratılamayacaktır. Çünkü o, söylemin rasyonel ve ampirik biçimlerinin dışında yatan bir kaynağa sahiptir.

Dini araştırmak, akademisyenler açısından ustalık isteyen bir iştir. Sekülerleşme teorisyenleri, bir zamanlar, onu, ya insan kalbinin özel dünyasına hapsetmişler ya da tamamen ortadan kalkacağını düşünmüşlerdi. Ancak, onlar yanılıyorlardı (Berger 1999). Din çalışmanın macerası, grupları motive ve mobilize eden gücünün farkında olanlar dışında hiç kimsenin konuyu kontrol edemez oluşudur. Dine hak ettiği saygıyı göstermek bilgeliliğin başlangıcıdır. Böylece, biz, "dinsel şiddet kaçınılmaz mıdır?" sorusunu soruyoruz. Cevabımız şudur: Dini çatışma tahmin edilebilir bir şeydir ve beklenmelidir. Çünkü, din, genellikle, toplumda bağımsız, kültürel bir güçtür. Dolayısıyla o, diğer kültürel ve siyasal güçler karşısında bir tehdit oluşturma potansiyeline sahiptir. Dinsel şiddet kaçınılmaz olmayabilir, ancak bu kimseyi şaşırtmamalıdır.

Bibliyografya

- Basham, A. L. 1989. *The origins and development of classical Hinduism*, edited and annotated by K. G. Zysk. Boston, MA: Beacon Press.
- Berger, P. L., editor. 1999. *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Bodde, D. 1981. Harmony and conflict in Chinese philosophy. In *Essays on Chinese civilization*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bromley, D. G. and J. G. Melton, editors. 2002. *Cults, religion and violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casanova, J. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Collins, J. J. 2003. The zeal of Phinehas: The Bible and the legitimation of violence. *Journal of Biblical Literature* 122 (1): 3–21.
- Coser, L. 1956. *The function of social conflict*. New York: Free Press.
- Durkheim, E. 1915. *The elementary forms of the religious life*. London: George Allen and Unwin.
- Freston, P. 2001. *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Green, J. C., M. J. Rozell, and C. Wilcox, editors. 2003. *The Christian right in American politics: Marching to the millennium*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Haar, B. J. ter. 1999. *The white lotus teachings in Chinese religious history*. Leiden: E.J. Brill, 1992; repr. University of Hawaii Press.
- Iannaccone, L. R., 2004. The market for martyrs. Paper presented at the Religion, Conflict and Violence: Exploring Patterns Past and Present, East and West University of Washington Symposium. Seattle, WA.
- Jenkins, P. 2002. *The next Christendom: The coming of global Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Juergensmeyer, M. 2000. *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Kamata, S. 1990. *Chugoku bukkyoshi* [History of Buddhism in China], vol. 3. Tokyo: Tokyo daigaku shuppansha.
- Kierkegaard, S. 1941. *Fear and trembling and the sickness unto death*, translated by W. Lowrie. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lewis, M. E. 1990. *Sanctioned violence in early China*. Albany, NY: State University of New York Press.
- McMullin, N. 1984. *Buddhism and the state in sixteenth century Japan*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Niditch, S. 1993. *War in the Hebrew Bible: A study in the ethics of violence*. New York: Oxford University Press.
- Nomura, Y. 1968. *Shubu honan no kenkyu* [A study of the persecution of Buddhism by the Northern Chou Emperor Wu]. Tokyo: Higashi shuppan, Inc.
- Reader, I. 2000. *Religious violence in contemporary Japan: The case of Aum Shinrikyo*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- Smart, N. 1969. *The religious experience of mankind*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Smith, C. 1998. *American evangelicalism: Embattled and thriving*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

- . 2003. *Moral, believing animals: Human personhood and culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Stark, R. 2001. *One true God: Historical consequences of monotheism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Stark, R. and R. Finke. 2000. *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Stone, J. 1994. Rebuking the enemies of the lotus: Nichirenist exclusivism in historical perspective. *Japanese Journal of Religious Studies* 21 (2-3): 231-59.
- Strong, J. S. 1983. *The legend of King Asoka: A study and translation of the A sokavada*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Swatos, W. H. and D. V. A. Olson, editors. 2000. *The secularization debate*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Tambiah, S. J. 1976. *World conqueror & world renouncer: A study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1992. *Buddhism betrayed?: Religion, politics, and violence in Sri Lanka*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Tylor, E. B. [1871] 1958. *Religion in primitive culture*. New York: Harper and Brothers.
- Victoria, B. (Daizen) A. 1997. *Zen at war*. New York/Tokyo: Weatherhill.
- Ward, W. R. 1992. *The Protestant evangelical awakening*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wellman Jr., J. K. 2004. War is normal: The logic of American Evangelical Christian Religion. Paper presented at the Religion, Conflict and Violence: Exploring Patterns Past and Present, East and West University of Washington Symposium. Seattle, WA.
- Wuthnow, R. 1988. *The restructuring of American religion: Society and faith since World War II*. Princeton, NJ: Princeton University Press.