

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Luka Rejec

mentor: izr. prof. dr. Mitja Velikonja
somentor: asist. mag. Milan Brglez

DISKURZ VERSKEGA NASILJA NA PRIMERU BOSNE IN HERCEGOVINE

Diplomsko delo

Ljubljana, 2005

*Vsem, ki so mi pomagali in me spodbujali med pisanjem
diplomske naloge – mentorju in somentorju,
staršem in sorodnikom, sošolcem in sošolkam,
prijateljem in prijateljicam, in seveda Mojci – hvala.*

KAZALO

1. UVOD	5
2. RELIGIJA IN NASILJE	7
2. 1. <i>Religija</i>	10
2. 1. 1. Religije v Bosni in Hercegovini	13
2. 2. <i>Nasilje</i>	16
2. 2. 1. Vojna	21
2. 2. 2. Vojna v Bosni.....	23
2. 3. <i>Nasilna religija in religijsko nasilje</i>	25
3. PRESEČIŠČA RELIGIJE IN NASILJA.....	33
3. 1. <i>Ritualni religijskega nasilja</i>	33
3. 1. 1. Fascinantni teater nasilja	36
3. 1. 2. Voajer za zaslonom	39
3. 2. <i>Izkustvo religijskega nasilja</i>	40
3. 3. <i>Mitologija religijskega nasilja</i>	43
3. 3. 1. Velike zgodbe o kozmični vojni.....	44
3. 3. 2. Kristoslavizem ali 'krščanski geni' Slovanov	47
3. 4. <i>Etika religijskega nasilja</i>	50
3. 5. <i>Doktrina religijskega nasilja</i>	51
3. 6. <i>Družba religijskega nasilja</i>	52
3. 6. 1. V družbi izumljenih sovražnikov	54
3. 7. <i>Materialne razsežnosti religijskega nasilja</i>	57
4. DISKURZI RELIGIJSKEGA NASILJA	63
4. 1. <i>'Religija je povzročila vojno'</i>	64
4. 1. 1. Religija in mednarodni odnosi	67
4. 2. <i>Orientalizem in balkanizem</i>	69
4. 3. <i>Smisel nesmisla</i>	71
5. ZAKLJUČEK.....	74
6. LITERATURA.....	77

1. UVOD

'Religijsko nasilje' je besedna zveza, ki se ji danes ni moč izogniti. V t. i. 'podaljšani sedanjosti' od padca berlinskega zidu, še bolj izrazito pa po enajstem septembru 2001, je postal ključni pojem političnih in medijskih diskurzov. Okoli religijskega nasilja se je oblikovala konstelacija konceptov in pojavov, od terorizma do fundamentalizma, ki predstavljajo trdno točko, novo jedro v sodobni politični kozmologiji. Religijsko nasilje je videti kot antipod Civilizacije z velikim 'c', ki združuje soodvisne in medsebojno antagonistične ideologije, kakršne so demokracija, svobodna trgovina in varnost. Religijsko nasilje se pojavlja kot mitski konstrukt – sodobni zmaj, ki bruha bombe v Londonu, Madridu, Moskvi, New Yorku in Washingtonu. *In hoc signo* se razlagajo sodobni spopadi po celem svetu, od Darfurja do Izraela, od Kašmirja do Iraka, od Dagestana do Irske. Tudi zadnja vojna v Bosni in Hercegovini¹ se pogosto tolmači v luči religijskega nasilja, in sicer kot spopad med muslimani, pravoslavci in katoliki.

Vendar ali je to res tako? Ali svet res poplavlja val religijskega nasilja? Koncept religijskega nasilja je preveč ključen za razumevanje temeljnih sodobnih zahodnih ideologij, da bi ga bilo moč neproblematično sprejeti. Julija letos je v znamenju pozabe minevalo deset let od pokola v Srebrenici, ki ga je popolnoma zasenčil odmeven bombni napad v Londonu. Vse žrtve v Bosni in Hercegovini, ki se jih pripisuje religijskemu nasilju, ne le na pol pozabljene srebreniške, si zaslužijo odgovor na vprašanje: »Zakaj so umrle?«

Pozitivistična epistemologija predpostavlja bodisi potrditev bodisi falsifikacijo hipotez, kar pa ne velja za bolj konstruktivističen pristop. Za konstruktivizem velja, da cilj raziskave ni ugotoviti, kako podobni sta si teorija (ali beseda) in objektivna realnost. Cilj ni odkriti zunanje racionalnosti in ponovljivosti v dogajanju, temveč relacijski, intersubjektivni kontekst dogajanja (Kubálková 2000, 689). Sprva sem v diplomski nalogi nameraval analizirati zgolj diskurze religijskega nasilja, kasneje pa sem obseg razširil še na sam pojav religijskega nasilja ter na odnose med religijo in nasiljem v Bosni in Hercegovini. To me je prisililo opustiti tradicionalno delitev osrednjega besedila na teoretski del in analizo primera. Teorijo religijskega nasilja in primer vojne v Bosni in Hercegovini sem zaradi argumentacije in večje preglednosti prepletal. Moj cilj je bil vseskozi razumevanje dogodkov med zadnjo vojno, s

¹ V svojem diplomskem delu sta izraza Bosna in Hercegovina ter Bosna sopomenki.

tem namenom pa sem tudi skušal karseda dosledno uporabljati izročilo razumevanja, ki »temelji na subjektivnih in intersubjektivnih, 'notranjih' ... in predvsem kvalitativnih opisih in interpretacijah« (Bučar, Šabič in Brglez 2002, 16).

Moj namen je bil razumeti predvsem tri stvari: (1) kakšen je v splošnem in konkretnem smislu odnos med religijo in nasiljem v Bosni in Hercegovini, (2) kako se je religijsko nasilje pojavljalo med vojno v letih 1992–95 in (3) kako delujejo diskurzi² o religijskem nasilju in religiji na akademskem, medijskem in političnem področju. Če bi postavljaj hipoteze, bi bili temeljni hipotezi dve: prvič, da vojna v Bosni v bistvu ni bila religijska kljub religijskemu nasilju, ter drugič, da poudarjanje religijskega nasilja funkcionira kot diskurz, ki depolitizira bistveno politične pojave.

Struktura naloge načeloma sledi prej omenjeni tridelni strukturi moje raziskave. Prvo poglavje je bolj klasično teoretsko in se ukvarja z vprašanjem, kaj je religija in kaj nasilje ter njunimi medsebojnimi odnosi. Skratka, ali je vez med religijo in nasiljem nekaj ključnega ali nekaj naključnega. Pri obravnavi tega vprašanja sledim mislim klasikov, kot sta Sigmund Freud in Emile Durkheim ter ugotovitvam novejših avtorjev, Renéja Girarda in Marka Juergensmeyerja³. V naslednjem poglavju sledi analiza pojava religijskega nasilja v Bosni na osnovi pojavnostnih razsežnosti religij. S to analizo interpretiram tudi vlogo religije v Bosni in vprašanje, ali je bila vojna religijska ali ne. V zadnjem poglavju ugotavljam, kaj pomeni, če dobi konflikt oznako 'religijski', ali sodijo diskurzi o religijskem nasilju med diskurze iracionalizacije⁴ ter kako se to kaže v odnosu mednarodne skupnosti do bosanske vojne.

² Diskurz razumem kot značilen način rabe jezika, ki vsebuje določene regularnosti, zakonitosti in strukture. Mislim, da se je pomembno zavedati, da je diskurz tako govorno dejanje kot rezultat govornega dejanja, saj se odvija prav v središču odnosa med akterjem in strukturo. Diskurz kot govorno dejanje obvladujejo družbene norme, standardi, pravila, ideologije in podobno (skratka, kultura); ni poljuben, temveč močno družbeno določen. Po drugi strani pa diskurz kot rezultat govornega dejanja predstavlja še eno plast kulturne usedline, ki pritiska na nadaljnje diskurze kot dejanja (moja definicija, na podlagi predavanj iz kritične analize diskurzov pri dr. Janezu Justinu).

³ Soočiti sem se moral tudi z dejstvom, da temeljni koncepti in pojmi niso ne jasno opredeljeni ne dosledno uporabljeni. Posebno problematičen je že sam koncept religijskega nasilja, ki je sicer koherenten, vendar pojmovno odprt in brez jasnih meja. Pojasniti moram tudi svojo rabo osnovnih izrazov, vere in religije, ki sta v marsičem sopomenki. Vseeno je vera širši in manj precizen izraz kot religija, saj ima veliko več osebnih in individualnih prizvokov. Tudi v sociologiji religije, ki je temeljni vir moje literature o religijskem nasilju, je religija izrazito privilegiran izraz. Zaradi tega sem se odločil za dosledno uporabo izrazov religija in religijsko nasilje.

⁴ Po Mitji Velikonja (2003b, 11–12) so to vsi tisti diskurzi, ki poudarjajo iracionalnost določenih procesov ali dogodkov ter jih tako depolitizirajo in odstranijo iz politične arene.

2. RELIGIJA IN NASILJE

Za večino ljudi predstavlja religija antitezo nasilja (Selengut 2003, 1), povečuje se jo kot sredstvo za doseganje notranjega in socialnega miru, razširjeno pa je tudi prepričanje, da nobena sodobna religija ne zagovarja nasilja med svojimi osnovnimi doktrinami (Hall 2003, 359). Moderne teorije družbe so večinoma spregledale ali zanemarjale povezave med religijo ter nasiljem, pa tudi velike sintetične teorije religije so pogosto poudarjale prav nenasilno naravo religije (*ibid.*, 360). Na drugi strani pa je akademsko proučevanje nasilja religijo retroaktivno večinoma povsem ignoriralo (*ibid.*). Tudi veda o mednarodnih odnosih se je za religijo in religijsko nasilje, vsaj do nedavnega, kaj maloanimala.⁵

Že bežni pogled v zgodovino zadošča, da ugotovimo neustreznost takega gledanja. Vse družbene aktivnosti – kulturne, politične in ekonomske – so namreč tesno povezane z nasiljem in religija pri tem ni nobena izjema. Večni zoroastrski boj med dobrim in zlim, judovski zeloti, krščanski mučeniki, srednjeveške križarske vojne, lovi na čarovnice, inkvizicija, džihad, asasini, kult boginje Kali, žrtvovanje, obredni kanibalizem, bičanje kot sredstvo mortifikacije telesa, japonski kaiten in kamikaze,⁶ sodobni muslimanski fanatiki in

⁵ V Benkovi (1997b) *Znanosti o mednarodnih odnosih* religije sploh ni zaslediti kot samostojnega dejavnika. Če bi se trudili, bi jo lahko zaslutili za konceptom ideologije – izrecno pa religija ni omenjena niti v poglavju o ideologiji zunanje politike (*ibid.*, 223–227). V svoji drugi knjigi (1997a) *Zgodovina mednarodnih odnosov* religijo opisuje kot ideološki dejavnik v mednarodnih odnosih v Evropi predvsem v letih od 1450 do 1648 (*ibid.*, 59–66), ki pa je izgubila na pomenu, ko je 'ravnotežje' med velikimi silami nadomestilo cerkev kot temelj evropskega mednarodnega 'reda' (ali nereda). V tistem obdobju težko odkrijemo globalni mednarodni red, saj je ravno evropska kolonizacija sveta, ki je večinoma sledila evropskim verskim vojniam, sploh sprožila prve valove globalizacije. V analizi mednarodnega sistema po letu 1989 pa Benko (*ibid.*, 358) ugotavlja, da umik velikih sil iz Afrike in preostalih delov 'tretjega sveta' »ponuja ugodne priložnosti za razmah revolucionarnih gibanj z religioznim predznakom«. Pri tem posebej izpostavi islamski fundamentalizem, ne nudi pa bolj kompleksne analize religijskega dejavnika v mednarodnih odnosih. V tretji knjigi (2000) *Sociologija mednarodnih odnosov* se Benko več ukvarja s strukturo in dejavniki mednarodne skupnosti, vendar tudi tu najdemo le redke omembe religije. Tudi v tem delu se religija pojavlja predvsem implicitno, ko piše o ideoloških objektivnih dejavnikih oziroma faktorjih in o ideoloških odnosih v mednarodni skupnosti (*ibid.*, 133–134). Religije kot subjekta tam ne omeni. Celo ko piše o ideološkem faktorju (*ibid.*, 147–151), ki mu je treba posvetiti pozornost »bolj kot kdaj prej« (*ibid.*, 147), eksplicitno omeni le nacionalizem, religije pa ne – čeprav jo je moč zaznati za njegovim konceptom zgodovinskih ideologij. Religiozne skupine sicer omeni v poglavju o nedržavnih družbenih skupinah v mednarodni skupnosti (*ibid.*, 240, 243–247); vendar pa poudarjeno sprejema, da sekularizacija poteka (*ibid.*, 243–244) in le Rimsko-katoliški cerkvi priznava »dokaj velik pomen za mednarodne odnose« (*ibid.*) – v veliki meri tudi zato, ker je Sveta stolica subjekt mednarodnega prava. Za druge religijske skupine ugotavlja, da večinoma niso dosegle pomembnejših rezultatov, čeprav cionizem »vsekakor predstavlja pomemben dejavnik«, saj je osnova za državo Izrael (*ibid.*, 247).

⁶ Kaiten (človek-torpedo) in kamikaze (božanski veter) so bili samomorilski bojovníki med drugo svetovno vojno, njihova ideologija pa je temeljila na kokka šintu (Smrke 2000, 148).

samomorilski napadalci⁷ pričajo o tem, da je zgodovina zvrhano polna primerov povezav med religijo in nasiljem ter potrjuje neverjetno domišljijo pri njunem prepletanju.

Vendar je bilo nekaj časa videti, kot da je modernost preseгла ali vsaj omejila učinkovanje religije v medčloveških odnosih in družbenih, tudi mednarodnih, konfliktih. V zadnjih stoletjih je Zahod kot zibelka modernosti doživil težnjo k vse večjemu kulturnemu pluralizmu in osebni svobodi, sicer z občasnimi obrati in koraki v nasprotno smer, pa vendar. Teoretiki moderne so zato napovedovali bodisi postopno odmiranje religije bodisi premestitev njene družbene vloge v le še en pluralistični steber univerzalne kulture človeštva (Hall 2003, 360). Ideologija napredka v moderni je napovedala ter tudi že praznovala zmago slavje znanosti in razuma nad miti in zablodami, njeni hčerinski teoriji sekularizacije in modernizma pa sta bili dolgo dominantni v zahodnem družboslovju in politologiji. Kot piše Fox (2004, 715–717), sta teoriji predvidevali, da se bo vloga religije v sodobni družbi in politiki zmanjševala. Modernizacija naj bi povzročila odmiranje moči 'prvobitnih dejavnikov', kot sta etnična in religijska pripadnost.

Teorija o modernizaciji se navadno osredotoča predvsem na etničnost, vendar velja tudi za religijo. Teorija o sekularizaciji pa obravnava predvsem odmiranje 'iracionalne' religije in njeno nadomestitev s sekularnimi, racionalnimi in znanstvenimi pojavi. Čeprav se ukvarja prej z individualno religioznostjo in ne toliko z identiteto in drugimi političnimi pojavi, je njen vpliv vendarle zaslediti tudi v politologiji. Tudi preučevanje mednarodnih odnosov je bilo med drugim utemeljeno na prepričanju, da se je vloga religije v konfliktih končala. Teoretske paradigme, kot so realizem, liberalizem in marksizem, so se zato bistveno bolj osredotočile na vojaške in ekonomske dejavnike, na t. i. racionalne dejavnike, ki religiji in podobnim 'neumnostim' ne pustijo dovolj prostora (Fox 2004, 715–717).

Znanstvena kritika mitologije pa je ravno v svojem zanikanju mitov sama podlegla prav mitskemu jeziku. »Mitologija o(b)staja predvsem tam, kjer *je ni*: kjer se zainteresirani na vse kriplje branijo, da bi jo zanikali, ukinili ali racionalizirali. Prav to je najvišji, najsilovitejši mit,« pravi Velikonja (1996, 191). Ali če poenostavimo, mitologiji deifikacije sta sledili scientifikacija in historizacija s svojimi 'znanstvenimi' napredki in 'zgodovinskimi' nujnostmi

⁷ Eden izmed utemeljiteljev gibanja Hamas Dr. Abdul Aziz Rantisi poudarja, da je 'samomorilski napadalec' napačen izraz in da je bolj primeren arabski izraz *istišhadi*, ki pomeni 'mučeništvo po lastni izbiri' (Juergensmeyer 2003, 73-74). Osebno mi tovrstno semantično prerekanje diši po sofizmu.

(*ibid.*, 192).⁸ Prve kritike znanstvenih teorij sekularizacije in modernizacije so se pojavile v poznih osemdesetih v sociologiji oziroma v politologiji že v sedemdesetih letih 20. stoletja, počilo pa je 11. septembra 2001.⁹ Teroristični napadi so presenetili številne družboslovce, saj so »njihovo razumevanje pojava religije usmerjale njihove paradigme in ne empirično« (Fox 2004, 718). Ali kot piše Sells (2003, 309), ko govori o Bosni in Hercegovini: »Religija se je v konfliktu pogosto obravnavala kot irelevantna ali le kot maska za globlje resnice.« Dogodki in gibanja zadnjih nekaj let¹⁰ so precej temeljito in odmevno ovrgli teoriji sekularizacije in modernizacije. Izkazalo se je, da so stari miti vendarle bolj obstojni od novih, ki govorijo o njihovem odmiranju.

V novejšem času smo priča razvoju korpusa teorij, ki temeljijo na predpostavki, da religija ostaja izjemno pomembna in je še vedno eden bistvenih dejavnikov v sodobnih političnih in družbenih pojavih in konfliktih. Religija velja za eno temeljnih sestavin civilizacije in sodobnih političnih pojavov, kakršna sta nacionalizem in vestfalski sistem teritorialnih držav.¹¹ Nekateri avtorji (Juergensmeyer, Huntington) celo predvidevajo krepitev religije v zadnjih letih (Fox 2004, 717–718). Religija še vedno pomembno vpliva na posameznikove etične in politične odločitve¹² (Greenwalt; Hayes; Bolce in De Maio v Fox 2004, 718), kot trdijo nekateri, pa je vsakršno upadanje ali krepitev religije le navidezno, saj gre pri tem le za premik med različnimi oblikami religioznosti. »Ljudje so bili od nekdaj religiozni, le interpretacije religije so se spreminjale,« piše Barnhar (Fox 2004, 718). Teze o odmiranju religije naj bi torej bolehale za določeno kratkovidnostjo, saj niso dojele, da religija ne odmira, temveč se le spreminja. Tovrstne napovedi so religijo razumele kot pojav in ne kot proces.

⁸ Seveda takšno stališče nujno pomeni, da se tudi sami ne moremo izogniti mitu, saj, kot pravi McNeill, se »mit nahaja v samem temelju človeške družbe« (v Velikonja 1996, 190) in binarna opozicija znanstveno/nestranstveno je le odslikava »magistralne bajeslovne opozicije sveto/profano« (Velikonja 1996, 192). Edino, kar lahko storimo, je, da se skušamo zavedati lastnih mitskih nastavkov in jih ne zanikati.

⁹ Izjema je debata o 'spopadu civilizacij', ki jo je sprožil Samuel H. Huntington leta 1993. Pri tem pa je zanimivo, da se je »večina udeležencev debate uspela izogniti neposrednemu govoru o religiji, čeprav je religija temelj te teorije« (Fox 2004, 717). Tudi Charles Selengut (2003, 141–48) bere tezo o spopadu civilizacij kot tezo o spopadu religij.

¹⁰ Gre npr. za iransko revolucijo, vzpon religiozne desnice v Združenih državah, Al Kaido in širši islamski fundamentalizem, teologijo osvoboditve v Južni Ameriki ter etno-religijske konflikte od bivše Jugoslavije do Kavkaza in Indijske podceline (Fox 2004, 718).

¹¹ *Cuius regio eius religio*. Težko bi religijo bolj eksplicitno povezali z mednarodnimi odnosi, vendar je ta povezava v klasični obravnavi predpostavljala, da tvori religija izključno notranjepolitični dejavnik, ki spada v področje notranje suverenosti in kot takšna ne sme in ne more biti predmet zunanje politike.

¹² McNeil (v Fox 2004, 718) dokazuje, da le privilegirani in premožni posamezniki skušajo nadomestiti religijo s sekularnimi dejavniki ter da se tudi mnogi izmed njih vrnejo k religiji, kadar imajo težave. To tezo bi lahko spodbijali z dokazovanjem, da ne obstaja bistvena razlika med sekularizmom in religijo oziroma med nemitološkim in mitološkim mišljenjem – saj je nov mit ravno poudarjanje radikalnega preloma znanstvenega mišljenja z mitološkim (glej npr. René Girard 2005).

2. 1. Religija

Definicija religije predstavlja problem že od samih začetkov njenega znanstvenega proučevanja, saj bolj kot jo skušamo zapopasti, bolj nam v svoji raznovrstni in spremenljivi pojavnosti polzi iz rok. Vendar o tem, da je (bila) religija tako v preteklosti kot tudi v sedanjosti objektivni pojav družbene strukture, kot piše sociolog religije Marjan Smrke (2000, 8), ne moremo dvomiti. Lahko celo trdimo, da je religija bistveni definiens same človeške družbe, ali kot je zapisal že Durkheim (2001, 314), »če je religija vir vsega, kar je v družbi bistveno, je to zato, ker je družba duša religije«. Kar hoče Durkheim s tem povedati, je, da religija ne obstaja zaradi takšnega ali drugačnega boga ali bogov (ali boginj),¹³ temveč zaradi takšnih ali drugačnih človeških družb v vseh njihovih raznolikih pojavnih oblikah. Bogovi in večne religijske resnice so reifikacije same družbe, njenih norm in vrednot.¹⁴ Ali kot pravi Debeljak (1995, 75), sveto je mogoče definirati »v kategorijah in na način sveta kot transcendence znotraj imanence«.

Ni dvoma, da je definicija religije nujna, saj sicer ne vemo, kaj pravzaprav proučujemo oziroma kje so meje proučevanega. Pri religiji, ki je tako čustveno nabit pojem, pa se pojavi težava, saj si definicijo prisvajajo različni družbeni segmenti z različnimi političnimi interesi. Definicija religije torej še zdaleč ni vrednostno nevtralna dejavnost, pač pa gre za pretežno politično dejavnost, ki odraža tudi cilje in predsodke tistega, ki definira. Menim, da lahko med definicijami religije izpostavimo tri glavne tipe definicij: religijske, sekularne in strokovne.¹⁵

Religijske definicije navadno poudarjajo pravilnost in nadčasovno resničnost tako lastnih nauk kot nauk skupnosti, hkrati pa izpostavljajo tudi napačnost ali celo lažnost drugih nauk. V tovrstni definiciji je prisotna stroga in absolutna asimetrija med 'našo' religijo, ki je edina prava in zveličavna, ter 'drugimi', ki so zmotne, napačne, krivoverske ali celo

¹³ Bog z malo začetnico predstavlja vrstni samostalnik za božanstva kot taka, kadar uporabljam besedo 'Bog' kot osebno ime za Krščansko božanstvo, ima ta veliko začetnico.

¹⁴ Reifikacija družbe v nekaj transcendentnega in večnega pa nudi mogočno, nadčloveško in nadpolitično legitimacijo prav te družbe, njenega reda in njenih norm – seveda se moramo ogibati zgolj hegemonistične definicije religije, saj ravno kontrakturna in subkturna gibanja kažejo na ambivalentno naravo religije. Religija lahko deluje bodisi legitimacijsko bodisi subverzivno, vedno pa deluje močno in temeljito. (več o tem v Hall 2003)

¹⁵ Trije tipi definicij, ki jih omenjam, so do neke mere komplementarni trem tipom, ki jih izpostavi že Črnič (2001). Ugotavlja namreč, da obstajajo strokovne, popularne (torej širše javne) in institucionalne (politične, religijske) definicije, pri čemer so strokovne najširše, institucionalne pa najožje in najbolj kulturno (in politično) pogojene. Ti dve tipologiji definicij religije se stikata v polju strokovnih definicij, najdemo pa lahko tako popularne kot institucionalne religijske oziroma sekularne definicije.

demonske. Tovrstna definicija religije je ležala v srži religijskega dojemanja številnih zgodovinskih dogodkov, od preganjanja kristjanov do vzpona kalifata, od križarskih vojn pa do kolonizacije. Kljub temu pa postane v okoliščinah religijskega pluralizma tovrstna definicija izjemno problematična, saj je lahko izrazito konfliktna in kot taka otežuje sobivanje.

Sekularne definicije po drugi strani zanikajo sleherno pravilnost vseh religijskih nauk. Religija je v tovrstnih definicijah predstavljena zgolj kot iluzija ali zmota, ki nima nikakršne veljave in se mora prej ali slej umakniti pravi, racionalni in znanstveni vednosti. Tudi tovrstna absolutna definicija lahko deluje konfliktno, saj lahko pripelje sekularno gibanje v spor z religijami, kar se je na primer odražalo v jakobinskem ukinjanju religije med francosko revolucijo ter v podobnem komunističnem početju dobro stoletje kasneje. Takšna preprosta razsvetljenska logika pa se znajde navzkriž z dejstvom, da religija ni le neka krinka čez oči, temveč tudi funkcionalni del človeške družbe.¹⁶

Strokovne definicije naj bi težile k nekemu bolj ali manj nevtralnemu vrednotenju religije, kar je utemeljeno na raziskovalnih izhodiščih metodološkega agnosticizma in hermenevtike dvoma. V metodološki agnosticizem nas prisili dejstvo, da so temeljni religijski koncepti onstran vsakršne empirije. Bogov, peklov, nebes, posmrtnega življenja in ničkoliko drugih konceptov ne moremo niti ovreči niti empirično dokazati (Črnič 2001, 1004 in Smrke 2000, 21). Hermenevtika dvoma pa veleva, naj iščemo tuzemske razlage za religijske trditve, ki presegajo naravni red. »Kako naj razložimo idejo pekla, če predpostavljamo, da je le človeška ideja?« se sprašuje Smrke, z istim vprašanjem pa lahko zajamemo celoto transcendentnih religijskih pojavov in konceptov (2000, 22). V obeh prej omenjenih tipih definicij se namreč znajdejo izhodišča, ki nasprotujejo metodološkemu agnosticizmu. Religijski tip definicij smatra (lastne) koncepte za nujno veljavne, sekularni pa vse tovrstne koncepte za nujno neveljavne.

Več socioloških izhodišč je bistvenih za znanstveno proučevanje religije, in sicer da so religije človeški proizvodi,¹⁷ da predhajajo posameznika, da se religija in religijska verovanja prenašajo s procesom socializacije (torej so religije tudi naučene), da se religije neprestano

¹⁶ »V resnici ni lažnih religij,« kot je poudarjal že Durkheim (2001, 4) in na tej osnovi kritiziral naturizem in animizem. Temeljna predpostavka njegovega dela je bila, da občutki vernikov skozi čas ne morejo temeljiti zgolj na iluziji (Cladis 2001, xvii-xviii).

¹⁷ Kot je rekel že Feuerbach, človek je tisti, ki ustvarja boga ali bogove po svoji podobi in ne obratno. Približno 2300 let starejša pa je Ksenofanesova izjava, da bi konji, če bi znali kipuriti, bogove upodobili kot konje.

spreminjajo in da je religija kumulativne narave (Vernon v Smrke 2000, 26–28). Religijo se proučuje kot človeški kulturni pojav, religijsko legitimacijo nasilja pa na primer kot človeško kulturno legitimacijo nasilja.

Pri proučevanju religij se je treba ogibati *culture-bound* definicij,¹⁸ torej definicij, ki so »zaznamovane z ideologijo same okoljske religije« in kulture (Smrke 2000, 23). Kot primer bolj razvite, inkluzivne in abstraktne definicije Smrke predstavi definicijo ameriškega sociologa Glenna Vernona, po kateri »ima religija celoto navedenih značilnosti, ki jo ločijo od drugih delov človeške kulture«. Te značilnosti so: (1) vero(vanje) v nadnaravno ali nenaravno, v nekaj, kar presega naravni red stvari, (2) vero(vanje) v sveto (nekaj svetega), nekaj, kar presega raven vsakdanjega, profanega in vzbuja strahospoštovanje,¹⁹ (3) sistem verovanj in praks, (4) kolektivno deleženje vsega tega in (5) zbir moralnih opredelitev (Smrke 2000, 25–26).

Smrke navede še eno zanimivo definicijo, ki še bolj poudari, da je religija »pojav z zabrisanimi robovi« (2000, 29). Po ameriškem filozofu Rem B. Edwardsu namreč navaja, da vsi pojavi, ki nastopajo pod skupnim pridevnikom 'religijski', nimajo nujno skupnih temeljev. Ta definicija temelji na Wittgensteinovi tezi, »da nimajo vsi objekti oz. pojavi, ki nastopajo pod istim imenom, skupnega bistva« (*ibid.*, 28), temveč so povezani s kompleksno mrežo 'družinskih' podobnosti. »Nobena religija ne vsebuje vseh (družinskih) lastnosti religij, nobena posamična lastnost ni nujna sestavina konkretne religije« (*ibid.*). Prednost takšne definicije je, da poudari nejasno naravo družbenih pojavov ter dopušča tudi t. i. mejne religiozne pojave. Vendar je za potrebe mojega dela ta definicija religije manj uporabna, saj se ne ukvarjam s primerjavo različnih religioznih praks in pojavov, temveč s presečiščem teh praks in pojavov ter nasilja. Opredelitev pa je na drugi strani toliko bolj uporabna za definicijo in analizo posameznih presečišč, torej religijskega nasilja, ki je podobno odprt pojem.

¹⁸ Takšen je primer hipotetične definicije, ki definira religijo kot »(1) verovanje v vrhovno bitje (Boga), (2) ki človeku nalaga moralni kodeks, po katerem naj se ta ravna, in (3) obljublja povračilo: kot nagrado za izpolnjevanje predpisanega kodeksa zagrobno nebeško življenje – kot kazen za neizpolnjevanje kodeksa – pekel« (Smrke 2000, 23). Takšna definicija izključuje religiozne pojave, ki teh elementov ne vsebujejo. Prva točka npr. izključuje teravada budizem, ki je ateistična religija in ne veruje v vrhovno bitje, ali hinduizem, ki je politeistična religija in ima več vrhovnih bitij. Tretja točka pa izključuje judaizem, ki ne predvideva zagrobnega življenja, in vse religije, ki obljublajo reinkarnacijo.

¹⁹ Razlikovanje med kategorijama svetega in profanega izhaja že od Durkheima. Sveto (numinozno) je nadalje opredelil Rudolf Otto kot »grozljivo in hkrati fascinantno področje, nekaj kar vzbuja grozo, hkrati pa nas privlači« (vir??). Mircea Eliade razume sveto kot nekaj, kar nas neskončno presega, nas transcendira (v Črnič 2001, 1009).

2. 1. 1. Religije v Bosni in Hercegovini

Abstraktne definicije so zanimive in uporabne pri zajemanju celotnih raznolikosti religijskih pojavov v človeški družbi, v primeru Bosne in Hercegovine pa imam opravka s tremi tradicionalnimi religijami:²⁰ islam, rimsko-katoliška cerkev in srbska pravoslavna cerkev. Ali so torej abstraktne definicije odveč? Menim, da vsekakor ne, saj omogočajo širši, a hkrati globlji pogled v pojave, v katerih se prepletata tako religijo kot nasilje. Zaradi širšega vpogleda, ki je za primerno razumevanje dogodkov nujen, ne bo odveč kratek oris zgodovine teh treh religij v Bosni.

Prebivalci Bosne in Hercegovine so v pretežni meri Slovani,²¹ ki so se na to območje naseljevali v dveh fazah od šestega do sedmega stoletja našega štetja. V času naselitve so Slovani prakticirali staroslovansko religijo, ki je vsebovala animistične in politeistične elemente. Ob prihodu Slovanov na Balkan se je krščanska cerkvena organizacija umaknila, vrnila pa se je nekaj stoletij kasneje z njihovim pokristjanjevanjem.²² Pokristjanjevanje v Bosni je bilo precej površinsko in sinkretistično, saj se je ohranilo veliko število predkrščanskih praks in verovanj. Dežela je bila oddaljena in iz verskih središč težko dostopna. Rim in Bizanc sta na to ozemlje zato pošiljala svoje misijonarje. Od 10. do začetka 13. stoletja je bila »Bosna nominalno rimsko-katoliška dežela s slovansko glagoljaško obredno prakso, čeprav je bila njena duhovščina povečini neučinkovita, nepismena in versko neizobražena«. Kot piše Paul Mojzes (1994, 24), predstavlja velika shizma 11. stoletja med pravoslavljem in rimskim katolištvom temeljni kulturni in religiozni prepad med Hrvati in Srbi, vendar je njene glavne posledice v Bosni začutili šele po razvoju nacionalizma v 19. stoletju. Od 12. stoletja se je bosanska politična zavest začela »razvijati tudi na podlagi religijske drugačnosti *bosanske cerkve (Crkve Bosanske)*«. Bosanska cerkev je postala »avtonomna cerkev bosanskih katolikov; torej razkolniška cerkev z rimskokatoliško

²⁰ Ko govorimo o Bosanskem 'religijskem mozaiku', velja omeniti tudi judovsko skupnost, ki je pomembno prispevala k multikulturni dediščini Bosne in Hercegovine (Velikonja 1998, 105–106). Skupnost je bila temeljito zdesetkana že med drugo svetovno vojno, ko je bilo pobitih približno štiri petine judov (*ibid.*, 221), izseljevanje pa se je nadaljevalo tudi po njej, tako da je na začetku vojne v Bosni živelo le še okoli tisoč dvesto judov (*ibid.*, 264–265 in 337). Med vojno se jih je veliko izselilo, tako da jih je po vojni ostalo približno med 500 in 600. Vsekakor je tudi to skupnost hudo prizadela vojna izkušnja, med vojno pa ni igrala večje vloge, tako da je med glavnim delom naloge ne bom posebej obravnaval.

²¹ Omeniti velja tudi pomembnejše neslovanske etnične skupine, ki so živlele na tem območju. Turki, Judje, Vlasi in Romi so se do danes večinoma asimilirali ali izselili, vendar so zgodovinsko pomembno prispevali k oblikovanju Bosne, kakršno poznamo danes.

²² Hrvaška se je spreobrnila v krščansko vero leta 879, Srbija pa leta 891 (Velikonja 1998, 29). Takrat seveda še ne moremo govoriti o Pravoslavni in Katoliški cerkvi, saj je do shizme med Rimom in Bizancem prišlo šele leta 1054.

doktrino«. Na to razkolniško državo so v naslednjih stoletjih padale obtožbe patarenstva,²³ obiskovali so jo dominikanski misijonarji in inkvizitorji,²⁴ nadnje pa so zakorakale tudi križarske vojske. (Velikonja 1998, 28–46)

Notranji krščanski obračuni in desetletja spopadov z Otomani²⁵ so se končali leta 1463, ko je Bosna s šepetom padla v roke sultanu Mehmedu II. Osvajalcu. Islamizacija ni bila nasilna in kristjane je nova oblast obravnavala strpno, kot *dimmi*, ljudi knjige, vendar je bila iz različnih razlogov kljub temu uspešna.²⁶ Proces islamizacije je zajel predvsem mestno prebivalstvo in predstavnike višjih slojev, medtem ko je med večinoma kmečkim krščanskim prebivalstvom prišlo do kulturne stagnacije in retribalizacije. Spreobračali so se pripadniki vseh treh religijskih skupnosti (bosanske, pravoslavne in rimskokatoliške cerkve) in vseh družbenih razredov. In to ne le v muslimansko vero, kar je tudi spodbujalo vzajemno nezaupanje med rimskokatoliško in pravoslavno cerkvijo, vsakršno spreobračanje pa je bilo sprva površinsko ali celo navidezno.²⁷ Šele po zaustavitvi otomanske ekspanzije v 17. stoletju je prišlo do bolj očitnega privilegiranja muslimanov (Velikonja 1998, 72–85).

Institucija, ki je ključna za razumevanje razmer, kakršne so se razvile med religijami v Bosni, je *milet* sistem, ki je omogočil izogibanje konfliktom in strpnost z ločevanjem pripadnikov različnih religij.²⁸ Religija je postala »osnova skupinske pripadnosti in zunanje prepoznavnosti« v otomanski državi, vendar so mileti ostajali hierarhični in diskriminatorni,

²³ Patareni so bili dualistična ločina, ki je zagovarjala strogo manihejsko doktrino, da je vse telesno zlo in izvira iz Satana, od Boga pa izvira le duševno. Celo papeški poslanec v Bosni z začetka 13. stoletja je odkril le »globoko in nenamerno nevednost glede rimskokatoliške doktrine, discipline in prakse,« med menihi pa ni našel herezije (Velikonja 1998, 32–33, več o bogomilskem historiografskem mitu v Velikonja 1998, 36–43).

²⁴ Frančiškanski misijonarji so se pojavili v Bosni malo za dominikanskimi, približno dvajset let so se vrstili spori med obema redovoma o tem, kdo bo pridobil inkvizitorske pravice. Nalogo so leta 1245 končno dobili frančiškani, šele leta 1327 pa je tedanji papež ogrsko-hrvaškim dominikancem preprečil preiskave proti heretikom in pridiganje križarske vojne (Velikonja 1998, 46–47).

²⁵ Za srbsko pravoslavno cerkev (in Srbe nasploh) je osrednji mitološki datum Vidovdan 15. junija (28. junija po 'novem' gregorijanskem koledarju) 1389. Po splošnem (napačnem) prepričanju je takrat propadla srbska država in se je začelo otomansko suženjstvo. Dejansko izid bitke ni znan, čeprav so jo na nekaterih evropskih dvorih praznovali kot zmago krščanstva. (Zirojević 1996, 201–202).

²⁶ Poudariti je treba, da »so bili [ekonomski razlogi] v kasnejših mitskih naracijah preinterpretirani,« torej pretirani (Velikonja 1998, 84), vendar vseeno velja omeniti, da glavarina, ki so jo morali plačevati krščanski podložniki, ni bila zanemarljiva – čeprav je nadomeščala vojaško službo. Po nekaterih srbskih virih (Miljković-Bojanić 2000) je zgolj otomanski pragmatizem botroval omejenemu obsegu islamskega prozelitizma, saj bi množične spreobrnitve pomenile ukinitvev 'krščanskega' davka, ki je šel neposredno v cesarsko blagajno. Naj bodo vzroki takšni ali drugačni, strpnost otomanskega sistema je bila izjema in ne pravilo v Evropi tistega časa.

²⁷ »Znan je star rek: *Sveti Ilija dopoldne, Alija popoldne*. Po Norrisu je bil glavni dejavnik prav sinkretizem (oz. eklekticizem), podobnost med prej prisotnim ljudskim krščanstvom in poslej ljudskim islamom: daleč od verske ortodoksije, blizu raznovrstnim magičnim praksam.« (Velikonja 1998, 85–86)

²⁸ Velikonja (1998, 76–77) govori o »religijsko-kulturni in družbeni pilarizaciji otomanske družbe«. To pomeni »razdelitev na posamezne, medsebojno ločene, čeprav sosednje dele družbe, 'stebre', v izrazitem nasprotju s tedaj veljavnim idealom monoreligijske države, ki se je uveljavljal v preostali Evropi v 16. in 17. stoletju ter se razvil v temelj modernih mednarodnih odnosov po Vestfalskem miru leta 1648«.

saj je najvišje mesto zasedal muslimanski millet, sledili pa so mu rimski (pravoslavni), armenski (rimskokatoliški) in judovski (Velikonja 1998, 76–81). V zadnjih dveh stoletjih Otomanskega cesarstva je Bosna gospodarsko nazadovala, povečala so se ekonomska trenja med krščanskimi podložniki in muslimanskimi zemljeposestniki ter med bosanskimi veljaki (večinoma muslimani) in Istanbulom, ki je skušal centralizirati cesarstvo. V 19. stoletju, ko se je na Balkanu začel razvijati nacionalizem, se poseben bosanski nacionalizem ni razvil in bosanska nacionalna identiteta je bila razdeljena med srbsko in hrvaško ter šele kasneje tudi muslimansko (Mojzes 1994, 29). Ravno millet sistem je povzročil, da se je nacionalizem v Bosni utemeljil na osnovi religijske pripadnosti, podpore pa je bil deležen predvsem pri nacionalističnih gibanjih v sosednjih državah (Velikonja 1998, 152, 168). Nacionalizem je bil sprva usmerjen proti vladajočemu režimu (najprej otomanskemu, potem habsburškemu) in ne proti drugim skupnostim v Bosni. Prehod iz religijsko-kulturnih identitet pravoslavcev in katolikov v pretežno nacionalne identitete Srbov in Hrvatov je doživel vrhunec konec 19. stoletja, medtem ko se je pri muslimanih nacionalna identifikacija zapletla²⁹, tako da so se pojavile nasprotujoče si teorije o njihovi narodni pripadnosti – ali so torej Hrvati, Srbi ali svoja etnična skupina.³⁰ V ozračju izrazito protisrbske avstro-ogrske politike z začetka 20. stoletja je prišlo med prvo svetovno vojno do prvih resnih in množičnih spopadov med nacionalnimi skupinami v Bosni, ko so številni Hrvati in muslimani sodelovali z avstro-ogorskimi oblastmi v izvajanju nasilja in preganjanju Srbov (Mojzes 1994, 32).

»Pred zadnjo vojno v Bosni in Hercegovini v letih 1992–1995 je bila prav druga svetovna vojna prvo obdobje izrazitega množičnega medsebojnega sovraštva in krvavega boja pripadnikov vseh treh bosanskohercegovskih verskih skupin.« (Velikonja 1998, 202) Vendar velja zgodovino druge svetovne vojne, fašistično 'Neodvisno državo Hrvaško' (NDH), četniško gibanje, razcepljenost muslimanov ter nenazadnje partizansko gibanje zgolj omeniti, saj niso osnovna tema tega diplomskega dela. Glede religije v tistem času moram poudariti, da rimskokatoliška cerkev zaradi svoje pasivnosti, ravnodušnosti in javnega molka nosi del

²⁹ Med razlogi lahko omenimo (1) privilegiran položaj muslimanov v prejšnjem sistemu, kar je omejevalo potrebo po nacionalnem angažiranju, (2) nenacionalno usmerjenost Islama, (3) politično in kulturno tujost nove oblasti, (4) razredne interese zemljeposestnikov in (5) pomanjkanje zgodovinskih referenc, saj je bilo srednjeveško bosansko kraljestvo krščansko (Irwin, Donia in Pinson v Velikonja 1998, 163–164).

³⁰ Koncept 'Muslimanov' kot naroda slovanskih muslimanov v Bosni se je v Jugoslaviji razvil le postopno. V popisu leta 1948 so bili označeni kot 'neopredeljeni Muslimani', leta 1953 kot 'neopredeljeni Jugoslovani', leta 1961 so bosanski Muslimani postali 'nacionalno neopredeljena slovanska etnična skupina', leta 1968 pa so postali bosanski Muslimani šesti konstitutivni narod. V popisih leta 1971, 1981 in 1991 so se torej lahko enakopravno narodno opredeljevali kot Muslimani (Velikonja 1998, 268–272). Izraz je precej kontradiktoren, posebno v primeru ateističnih ali sekularnih Muslimanov (Sells 2003, 309), in po vojni je v širšo rabo prešel

krivde za genocidna dejanja v NDH (Velikonja 1998, 214), da je bila srbska pravoslavna cerkev protifašistično in nacionalistično usmerjena ter da je v večji meri podpirala monarhistične četnike kot partizane (*ibid.*, 217–218). In nenazadnje, da so bili muslimanski verski dostojanstveniki razdeljeni predvsem na podpornike NDH in večinske podpornike zamisli o samostojni večverski Bosni, le redki pa so bili naklonjeni partizanom (*ibid.*, 218–220).

Religijsko pisan in pester prostor Bosne je postal zadnjih dvesto let v času izoblikovanja nacionalnih identitet prizorišče nasilnih konfliktov med in znotraj različnih skupnosti. Nikakor pa ne moremo trditi, da so se te skupnosti med seboj pobijale že tisočletja. Preden nadaljujem z obravnavo povezav med religijo in nasiljem, posebno v času zadnje bosanske vojne, pa velja pogledati še drugo komponento – nasilje.

2. 2. Nasilje

Nasilje predstavlja problem tako v smislu družbenega pojava kot v smislu predmeta proučevanja. Težko je določiti, kaj nasilje pravzaprav je, da o funkciji in pomenu nasilja niti ne govorimo. Še več, v naši moderni in 'higienični' družbi velja nasilje za patologijo in atavizem. Takšno stališče ne more doseči drugega, kot da nam popači percepcijo vloge in pomena, ki ga ima nasilje v naši družbi (Blok 2000, 23). Tako kot pri vprašanju religije je družboslovje tudi pri nasilju dolgo zanemarjalo pomen njegove vloge³¹ in ga odpravljalo kot primitiven pojav, ki sam na sebi ni vreden analize. Tudi v znanosti o mednarodnih odnosih, čeprav so konflikti med družbami in državami v srži njene analize (Benko 1997b, i), prevladuje – predvsem v klasičnem realističnem pristopu – razumevanje nasilja kot (potencialne) posledice moči oziroma izvajanja moči (*ibid.*, 79). Moj cilj v tem delu je prav analiza in interpretacija nekaterih pojavov nasilja, za kar pa je najprej nujna definicija samega nasilja.

Definicije nasilja so različne, kar je odraz raznolikosti in odprtosti pojma. David G. Bromley in J. Gordon Melton (2002, 1–2) ponudita zanimiv pregled petih idealnotipskih razlikovanj med oblikami nasilja, ki so v odnosu med religijo in nasiljem prisotne v literaturi. (1) Nasilje

izraz Bošnjaki. Sam večinoma uporabljam izraz Muslimani, ker je bil ta v širši rabi med vojno – obdobje, ki je jedro moje obravnave.

³¹ To opazimo tudi v *Kompendiju socioloških teorij* (Frane Adam in Matevž Tomšič ur. 2004), kjer sicer zasledimo 'konflikt', o 'nasilju' ali 'vojni' pa ni ne duha ne sluha.

se pojmuje bodisi kot dejanje, proces ali relacija (odnos). (2) Nasilno dejanje je lahko individualno, na primer osebni umor, ali kolektivno, na primer vojne, revolucije, represija in terorizem.³² (3) Nasilje se lahko eksplicitno sklicuje na religijske cilje ali pa ne. Storilec ali žrtev je lahko zgolj član religijske skupine brez kakšnega višjega religijskega cilja, lahko pa ima dejanje tudi neposreden religijski cilj. (4) Nasilje lahko nastopi znotraj skupine, lahko pa prestopi institucionalne meje in se odvija na relacijah skupina–širša družba oziroma skupina–skupina. In (5) jakosti nasilja so lahko zelo različne – od družbenih struktur, ki komaj opazno privilegirajo to ali ono skupino, pa do množične izgube življenja na drugi strani.

Če se lotimo pregleda definicij z bolj historičnega vidika, ugotovimo, da se razmerje med običajnimi in kulturno nevtralnimi definicijami, ki ga odkriva Hall (2003, 361–362) v precejšnji meri prekriva z Blokovicim (2000, 27–28) analitskim razlikovanjem med instrumentalnimi in ekspresivnimi vidiki nasilja. Običajne definicije nasilja, ki temeljijo na njegovem zdravorazumskem dojemanju, so starejše, a še vedno v uporabi. Temeljijo na rabi fizične sile za prizadevanje telesne poškodbe drugim osebam, občasno pa zajamejo še fizično škodo lastnini (Hall 2003, 361). Te definicije so večinoma instrumentalne in obravnavajo nasilje kot tehnično sredstvo za doseganje nekih drugih ciljev (Blok 2000, 27–28). Klasično instrumentalno definicijo nasilja oziroma sile lahko najdemo že na prvi strani Claus von Clausewitzovega dela *O vojni* (2004, 17). Ta se namreč glasi, da gre za poskus enega posameznika, da drugega s fizično silo prisili izpolniti njegovo voljo. Klasični pristopi k mednarodnim odnosom, posebno realistični, sledijo ravno tovrstni instrumentalni obravnavi nasilja – nasilje tvori sredstvo tistega ključnega, a nejasnega koncepta moči, ki je, paradoksalno, tudi sam instrumentaliziran in namenjen le doseganju političnih 'ciljev'³³ (Benko 1997b, 84).

Običajne definicije nasilja so dobre, saj nudijo enostavne in objektivne standarde za raziskavo nasilja ter poudarijo, da uporaba sile ni vedno tudi nasilje³⁴, vendar jih je mogoče spodbijati tako na objektivni kot tudi na kulturni ravni. Na objektivni ravni ugotovimo, da fizična sila ni

³² Pri kolektivnem nasilju je treba poudariti, da ni važno, koliko je storilcev, temveč da se nasilje izvaja (oz. dogaja) v imenu nekega gibanja ter da se legitimira v okviru nekega kolektivnega smisla.

³³ Problem realističnih teorij je vprašanje, kdo ali kaj določa cilje.

³⁴ Tipično tovrstno definicijo nasilja uporablja Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI, <http://www.sipri.org>). Pojav postane konflikt, če nastopi vsaj 25 smrtnih žrtev v spopadih v enem letu, večji oboroženi konflikt (*major armed conflict*) pa je pojav, ki terja vsaj 1.000 smrtnih žrtev v enem letu (Sipri 1, cf. tudi UCDP 1 in Sipri 2 za pregled projektov, ki se ukvarjajo s kvantitativno analizo konfliktov). Takšen pristop je zelo učinkovit in uporaben, vendar omejenega dosega, saj nam ne more popolnoma nič pomagati, če hočemo razumeti in tolmačiti smrtonosne družbene procese in strukture.

nujno sredstvo nasilja ter da telesne poškodbe niso nujne posledice nasilja.³⁵ Na kulturni ravni pa naletimo na primer dejanja, ki onečasti ali profanira nekaj svetega, skratka na simbolno nasilje. Vprašanje, kaj je sveto in kdo je kompetenten govoriti o svetem, je vprašanje kulture in politike.³⁶ Dvojno težavo običajne definicije nasilja torej predstavljajo omejitve pojmovanja, ki temeljijo v fizični sili in telesni poškodbi, na eni ter težavnost sprejemanja simbolne dimenzije nasilja, »ne da bi pri tem privilegirali eno ali drugo etnocentrično ali hegemonsko definicijo,« na drugi strani (Hall 2003, 361).

Kulturno nevtralne definicije so širše in omogočajo vpogled v ekspresivno plat nasilja. Ritualni in simbolni vidiki nasilja, ki so skriti in v običajni definiciji nasilja nevidni, nam omogočajo dojeti, kaj nasilje sporoča ter kaj pomeni udeleženi in opazovalcem (Blok 2000, 27–28). Primer takšne definicije nasilja ponudi Mary Jackman (v Hall 2003, 361). Nasilje vsebuje »dejanja, ki zadajo, grozijo ali povzročijo škodo«. Nasilna dejanja so lahko »telesna, pisna ali verbalna,« škoda pa je lahko »telesna, psihološka, materialna ali družbena«. Po tej definiciji nasilje ni nujno deviantno, saj zavzema različne oblike in je kulturno pogojeno.³⁷ Prednost takšne definicije je njena širina in odsotnost določujočih predpostavk. Kulturno nevtralna definicija nasilja tako zajame več različnih pojavov in omogoča razumevanje nasilja ne kot binarnega pojma, kot absolutno nasprotje nasilje/ne-nasilje, temveč kot kontinuum. Dramatično nasilje, o katerem radi poročajo mediji, tako predstavlja le skrajnost, ki je lahko posledica eskalacije drugih, manj vidnih nasilnih pojavov. Njena prednost pa je lahko tudi njena slabost, saj so tako pojmovana nasilna dejanja kot posledice takšnih dejanj pogosto odvisna predvsem od zornega kota posameznika ali skupine. V svojem delu se ukvarjam z interpretacijo nasilja, ki je osebna in zato nujno subjektivna, zato je za moj namen kulturno nevtralna definicija bistveno bolj uporabna od običajne.

Hall (2003, 362) ugotavlja, da raziskovanje povezav med religijo in nasiljem zahteva upoštevanje skrajnega fizičnega nasilja v kontekstu različnih sposobnosti prisile, simbolnega

³⁵ Lahko si zamislimo uporabo bioloških orožij ali stradanje ujetnika. Takšno dejanje ne vsebuje fizične sile, vendar ostaja nasilje. Po drugi strani si lahko zamislimo primer ženske, ki se fizično ne upre posiljevalcu in ne utrpí telesnih poškodb, a dejanje posilstva ni zaradi tega nič manj nasilno (Hall 2003, 361).

³⁶ Primer je uničenje stoletnih kipov Bude v Afganistanu, kjer so bile posledice dejanja povsem kulturne in ni bilo nobene materialne žrtve. Desekracija religijskih objektov je nasilje, pa četudi se nikomur nič ne zgodi, saj je napadena definicija svetega in sveto samo, s tem pa središče, ki »ontološko ustvarja svet« (Eliade v Debeljak 1995, 75).

³⁷ Sodobno hujšanje in mučenje v imenu vitke postave je primer nasilja, ki ni deviantno, temveč zaželeno. Med oblike nasilja lahko štejemo vse, od prebadanja ušes zaradi uhanov do skupinske represije, umora in genocida. Preoblikovanje lobanje, žensko obrezovanje ali povezovanje stopal pa je za zahodne oči bistveno bolj nasilno kot zobne proteze, prsni vsadki ali raba steroidov za 'graditelje teles' (*body-builderje*).

nasilja in organizirane družbene represije.³⁸ Ko proučujemo posledice nasilja dejansko ugotavljamo pomen nasilja, torej ugotavljamo smisel v 'aktu sile', kar predstavlja temelj primerjalnega proučevanja nasilja (Blok 2000, 23–25). Ovira takšnemu preučevanju je dominantno pojmovanje nasilja v modernih družbah, torej ravno običajna definicija nasilja. Državni monopol nad nasiljem je povzročil pacifikacijo širše družbe, tako da se danes nedržavno in tuje nasilje obravnava kot nesmiselna in razdiralna anomalija. Pojem miru prevzame atribut 'naravnega', nasilje pa 'nenaravnega'. Anton Blok meni, da je to razlog, zakaj tako širša publika kot proučevalci radi poudarjajo predvsem očitne instrumentalne vidike nasilja, izogibajo pa se kulturnim vidikom nasilja.³⁹ Pri nasilju so na delu diskurzi in pomeni, vendar se ga pojmuje znotraj utilitarističnih terminov ciljev in sredstev. Nasilje je tako zreducirano na orodje brez lastnega pomena, s čimer se apriorno definira za nesmiselno, samo nasilno dejanje se s tem dekontekstualizira, poudari pa se pristranskost in etnocentrizem raziskovalčevega stališča. Takšen pristop k nasilju onemogoči uporabno analizo oblik, pomenov in kontekstov, ki so nujni za razumevanje nasilja kot spremenljive oblike interakcije in komunikacije.

Anton Blok tudi poudari, da je nasilje zgodovinsko razvita oblika kulturno pomenljivega delovanja. Je torej kulturna kategorija oziroma zgodovinsko pogojena kulturna forma ali konstrukt. »Nasilje ni 'nesmiselno' ali 'iracionalno', temveč ga obvladujejo pravila, predpisi in protokol ... Če so v nasilju kakšni cilji, so dosegljivi le na poseben, predpisan, ekspresiven in ritualiziran način« (Blok 2000, 26). Kot pravi Hall (2003, 362), ima lahko vsako dejanje

³⁸ Iz tega konteksta Hall (2003, 367–368) izpelje temeljna idealna tipa religijskega nasilja: normativno ideološko nasilje in proti-kulturno utopično nasilje. Prakse, ki jih lahko označimo za nasilne, so v primeru ideološkega nasilja legitimirane znotraj nekega družbenega reda in nasilje ne postane osnova za kritiko religiozne organizacije. Lepi primeri takšne prakse so lovi na čarovnice, odiranje ljudi za azteškega boga Xipe-Totoca (Girard 2005, 265). »Ideologija bodisi opraviči nasilje ali ga obravnava kot odklonski pojav« (Hall 2003, 368). Utopično nasilje temelji na utopiji, to pa ni nemogoča fantazija, temveč »projekt, ki je neuresničljiv le, dokler vzdrži obstoječi družbeni red« (*ibid.*). Utopična gibanja so spolzka in se izogibajo enostavni kategorizaciji, saj vsako takšno gibanje, ki začne kazati znake obstojnosti, načne tudi vprašanja »končnega pomena« in se religiozno obarva (Hall 2003, 368). Razlog za to spolzkost se morda kaže v »prednosti svetega glede na vznik religij« (Debeljak 1995, 75), kar lahko tudi razloži »mitologijo *ideološke vojne*« med dobrim/svetim Vzhodom ter zlim/profanim Zahodom in obratno (Konrad v Velikonja 1996, 191). Zato so tudi revolucionarna socialistična gibanja v 19. stoletju pogosto kazala sektaške značilnosti (Engels v Hall 2003, 368). Kolikor je idealnotipska os ideološko/utopično nasilje zanimiva, je uporabna predvsem za primerjavo uveljavljenih in novih religijskih gibanj, tako da jo v mojem primeru ne uporabljam.

³⁹ Izmislimo si lahko primere možnih instrumentalnih razlag uničenja mostarskega mostu. Razlage bi lahko bodisi poudarile strateški-vojaški pomen tega dejanja oz. bi se spraševale, čemu nekdo stori nekaj tako nesmiselnega. Takšne razlage povsem zameglijo simbolni pomen uničenja mostu, ki je simboliziral večstoletno medkulturno povezanost in zanikal *barbarsko naravo* turškega osvajalca. Podobno velja v primeru že omenjenega Budovega kipa – instrumentalna razlaga lahko zgolj poudari grozljiv nesmisel tega dejanja, ki nikomur ne prinese materialnih koristi. Simbolni vidik tega dejanja pa je povsem smiseln, saj nam sporoča, da so Talibani služabniki *edinega pravega Boga, ki ruši lažne bogove pred seboj*, in kakor je zrušil Budo, bo zrušil tudi *krščanske križarje iz Amerike*.

nasilja »hkrati simbolne in druge posledice«. Ali kot še bolj natančno poudari Juergensmeyer (2003, 126), sta simbolno in strateško nasilje idealna tipa, pola, med katerima se merijo posledice nekega nasilnega dejanja. Nasilje je hkrati tudi simbolna dejavnost, zato temelji učinkovita uporaba fizične sile predvsem na njeni simbolni obliki. Vendar nasilje ni nikoli izključno simbolno, deluje tudi performativno, zato je rezultat odvisen tudi od tega, kje in kako se izvede, saj je nujno upoštevati tudi kontekst in pravilno slediti ritualnim predpisom (Blok 2000, 28).⁴⁰

Soroden pristop k analizi in preprečevanju nasilja izbere Johan Galtung (2000, 102–111). Nasilje obravnava kot kompleksen pojav in loči neposredno (direktno), strukturno in kulturno nasilje. V tem je njegov pristop zelo podoben Bromley in Meltonovi dimenziji jakosti nasilja. Neposredno nasilje sovпада z običajnim pojmovanjem nasilja in pokriva predvsem dejanja, s katerimi en akter prizadeje škodo drugemu. Strukturno nasilje obravnava družbene strukture, ki na ljudi delujejo represivno ter tako privilegirajo elite. Kulturno nasilje pa tvorijo predstave in ideologije – skratka, družbene reprezentacije – ki legitimirajo in omogočajo tako neposredno kot strukturno nasilje. Galtungova teorija nasilja povezuje neposredno, strukturno in kulturno nasilje v povezan in soodvisen trikotnik. Tri vrste nasilja povezuje tudi s tremi viri moči – vojsko, ekonomijo in znanjem (duhovniki in intelektualci). Galtungov pristop je zanimiv in uporaben, predvsem pa zelo pragmatičen, saj je utemeljen na konkretnih pristopih za zagotavljanje miru. Vendar skušam v nalogi analizirati predvsem delovanje religije ter povezave različnih vidikov religije in nasilja, ne pa opraviti celovitega pregleda nasilja, ki se je odvijal med, pred in po vojni.⁴¹ Kot ugotavlja že Galtung (*ibid.*, 109), je religija pogosto dejavnik kulturnega nasilja, kot tako pa jo je treba obravnavati predvsem v svojih neotipljivih in subjektivnih, notranjih učinkih – torej na osi simbolno–strateško.

Nasilje je torej potrebno razumeti kot pomembno in pomenljivo dejanje, ki ga vselej spremljajo rituali in obredi, sporočila o statusu, identiteti in skupinski pripadnosti. V primeru kolektivnega nasilja, na primer med vojno v Bosni, škoda in uničenje tako nista le fizična.

⁴⁰ Na primer če moški ustrelj drugega s puško, je od konteksta in rituala odvisno, ali je junak ali morilec. V kontekstu bojišča in če nosi pravo uniformo (ritualno oblačilo), je ta moški junak. Isti moški v šoli je v isti uniformi morilec. Isti moški na istem bojišču in brez uniforme je terorist. Za žrtev streljanja je ekspresivni vidik nasilja seveda povsem drugotnega pomena, isto pa ne velja za strelca in za okolico. Prav tako je za tistega, ki umre v postopku 'etničnega čiščenja', povsem vseeno, da je dejanje izvedeno ritualno, da je polno simbolov in sporočil. Za njegove morilce in preživele sosede pa ni vseeno.

⁴¹ Omeniti moram tudi, da je Galtungov pristop izrazito angažiran, medtem ko je moj pristop v nalogi bolj 'analitski'. Čeprav tudi jaz izrecno obsojam nasilje in človeško trpljenje, moj cilj ni bil odkriti rešitve za nasilje, saj to precej presega obseg diplomskega dela, temveč zgolj predstaviti odnos med religijo in nasiljem na primeru

Uničenje je tudi socialno in kulturno, saj pri nasilju ne gre le za instrumentalno dejanje, temveč tudi za simbolno dejanje očiščenja 'umazanega' predmeta, prostora ali časa. Pri nasilju ne gre le za vprašanje strateških, praktičnih ciljev, temveč tudi za čast, identiteto, ponos in pomen. Prepletено je s pojmom moškosti, človeško telo pa pogosto tvori medij, skozi katerega se simbolizirajo odnosi moči. Napad na človekov ugled, njegovo ponižanje in osramotitev so tako vsa po vrsti performativna dejanja, ki se najbolj jasno izražajo ravno preko človeškega telesa⁴² (Blok 2000, 31–32).

Pri obravnavi Bosne bom uporabljal široko definicijo nasilja, ki temelji na Jackmanovi definiciji ter na Blokovi poudarkih kulturnih vidikov nasilja. Če se vrnem nazaj k Bromley in Meltonovi tipologiji vidikov nasilja, lahko rečem, da bo analiza usmerjena predvsem v kolektivno nasilje 'visoke' jakosti. Nasilje bom skušal pojmovati karseda holistično, kar pomeni, da bom skušal čim bolj povezano obravnavati preostale tri dimenzije njune tipologije, torej osi dejanje/proces/relacija, eksplicitn/implicitn religiozni cilji ter inter-/intraskupinska dinamika nasilja.

2. 2. 1. Vojna

V primeru Bosne in Hercegovine, ki ga obravnavam tukaj, nimam opravka z nasiljem, ki je obče prisotno v družbi. Opravka imam s povsem specifičnim stanjem vojne, zato velja za začetek proučiti, kaj pravzaprav vojna je.

Vojna je nasilna, vendar je pojem vojne ožji od pojma nasilja. Nasilje ni diskreten pojav, temveč kontinuum družbenih pojavov, vojna pa zaseda le najbolj skrajni odsek tega kontinuuma. Clausewitz (2004, 18) vojno obravnava kot razširjeni dvoboj in o njej pravi, da je »akt sile, da bi nasprotnika primorali k izpolnitvi naše volje,« vojaški 'akt sile' pa je nasilje. S takšno instrumentalno pozicijo se ne morem strinjati, saj nasilje ni zgolj orodje brez lastnega smisla v službi nekega cilja, temveč je že samo po sebi politično dejstvo. Smisla nasilja vseeno ne moremo iskati zgolj v skrajnosti vojne, saj se to ne začne s prvim strelom, ki

Bosne in Hercegovine. Zato nisem obsežneje uporabljal Galtungove metode 'preseganja' (*transcend*) v analizi bosanskega primera. Recimo, da bi ta predstavljala dobro temo za nadaljevalno delo.

⁴² Simbolno nasilje kriči z obratih glav in sestradanih teles, stigem in žigosanj, pohabljanj, obglavljanj, izkopavanj in razkazovanj trupel. Preprečitev pogreba ali napad na grob simbolično odtegneta mrtvemu človeku zadnjo čast ter ga tako dokončno razčlovečita. Onečaščenje in povrnitev časti se pogosto reprezentira v idiomu človeškega telesa in edino človeška kri lahko očisti ali opere čast (Blok 2000, 32).

vojno⁴³ sproži, ter se ne konča s premirjem, ki vojno zaključi. Začne se že veliko prej, v mitologijah, simbolih, sovraštvu, stereotipih in drugih družbenih pojavih, nadaljuje pa se tudi onstran premirja, za diplomatskimi mizami in v življenjih navadnih ljudi. Nočem dajati vtisa, da imam razločevanje med vojno in tisto ravniho nasilja v družbi, ki jo še toleriramo in jo imenujemo stanje miru, za nesmiselno. Vojna je specifična oblika kolektivnega nasilja, gre za »organizirano in koherentno nasilje med dvema notranje kohezivnima in navzven sovražnima skupinama« (Bruce Lincoln 1991, 138). Organizacija in kohezija tako nasilja kot skupin je politična. A vendar vojna ni »samo nadaljevanje politike z drugimi sredstvi,« kot to imenuje Clausewitz (2004, 28). Čeprav bo politika »prevevala celotni vojni akt in imela nanj stalen vpliv, kolikor to dopušča narava njegovih eksplozivnih sil« (*ibid.*), se mora tudi sama podrediti naravi vojne in nasilja. Nasilje kot politični akt tvori strukturo, ki omejuje oblikovanje nadaljnjih real-političnih ciljev.

Že Clausewitz (*ibid.*, 30) zanika enostavno obravnavanje vojne kot le še enega političnega instrumenta, saj pravi, da je vojna »po svoji celotni pojavnosti glede na v njej vladajoče tendence čudno trojstvo, sestavljeno iz prvinske nasilnosti svojega elementa, mržnje in sovraštva, ki ju lahko imamo za slepi naravni nagon, iz igre verjetnosti in naključja, ki jo napravijo za *svobodno dejavnost duše*, in iz podrejene narave političnega orodja, s čimer zapade *golemu razumu*.« Trojica se nanaša na ljudstvo, vojskovodjo in armado ter vlado. Vendar je lahko takšno pojmovanje zgolj idealno-tipsko kartografiranje razsežne pojavnosti vojne, saj nam poskus neposrednega prenosa trojne narave vojne v prakso kaj hitro pokaže, da tudi vlade 'slepijo naravni nagoni', da vojskovodje redkokdaj zgolj 'igrajo šah z živimi figurami' in da je ljudstvo pogosto daleč od pasivnega sprejemnika 'emocij v službi političnih ciljev'.

Kot pravi Juergensmeyer (2003, 152), koncept vojne sugerira absolutno dihotomno opozicijo. Vojna ni le vprašanje različnih mnenj ali tekma z nasprotnikom, saj je v sržu njene dejavnosti spopad za življenje in smrt zoper sovražnika, ki ga je treba uničiti. Cilj vojne je uničenje, totalno in brezkompromisno. Vojna je skrajno stanje, zato je že sam obstoj sovražnika grožnja lastnemu obstoju, saj odpade z vojno vsakršna možnost 'golega razuma' ali 'svobodne dejavnosti', ker že po definiciji zahteva 'mržnjo in sovraštvo'.

⁴³ Tudi vprašanje, kdaj se vojna začne, nima enoznačnega odgovora, saj navadno ne obstaja en sam trenutek, ki loči na eni strani stanje miru in na drugi stanje vojne. Trenutek začetka vojne zgodovinopisje navadno določi za nazaj in ravno to določanje se ne more izogniti političnemu naboju. V zgodovino (in druge 'znanstvene' stroke), kot v diskurze nasploh, »preteklost vstopi v sedanost zaradi sedanjosti« (Lincoln 1991, xvii).

Vojna, kot skrajna oblika kolektivnega nasilja potrebuje tudi skrajno stopnjo motivacije udeležencev nasilja. Potrebno je mobilizirati prebivalstvo, ukiniti prepoved ubijanja in ustvariti radikalno dihotomijo mi/oni. Vojna še zdaleč ni nesmiselna – nasprotno, polna je smislov, ki motivirajo, legitimirajo, pojasnjujejo in očiščujejo udeležence nasilja. Takšno kolektivno nasilje potrebuje ideologijo, ki vzpostavi notranjo in zunanjo kohezivnost skupine. Skupino navznoter poenoti, pobrati in poveže v krvi ter jo hkrati navzven omeji in oblikuje ter s tem začrta mejo med 'našimi' in 'tujimi'. Ta 'motorna' ideologija tvori tisto »napetost« in »vsoto sovražnih elementov,« ki so prisotni v ljudstvih in državah, zaradi katerih »lahko sam po sebi majhen politični motiv vojne proizvede učinkovanja, ki segajo daleč preko njegove narave resnično eksplozijo« (Clausewitz 2004, 23). V stanju vojne temelji eksplozija na sociopolitični ukinitvi običajne družbene etike, ki radikalno poudari Drugost sovražnika in s tem legitimira njegovo žrtvovanje in uničenje (Lincoln 1991, 143). Tu nudi ravno religija izjemno močne ideološke momente – mite, koncepte, etiko, zgodbe, rituale, 'resnice' – ki so še kako pripravljeni za vlogo motorja nasilja.

2. 2. 2. Vojna v Bosni

Podobno kot v primeru religije nameravam tudi v primeru nasilja ponuditi bežen oris pojava v Bosni, natančneje oris zadnje vojne in okoliškega nasilja. Po drugemu uporju kosovskih Albancev marca 1981 se je v beograjskih medijih razvila histerična kampanja proti sovražnikom srbstva, s čimer se je začelo netenje nacionalizma 'zemlje in krvi'. Na Bosno se je razširila leta 1983, ko je potekal proces proti Aliji Izetbegoviću in dvanajsterici 'fundamentalistov' zaradi »sovražnih in protirevolucionarnih dejanj, izhajajočih iz muslimanskega nacionalizma,« ter zaradi 'islamske deklaracije', ki jo je Izetbegović napisal leta 1970 (Velikonja 1998, 276–278). Sojenje ni pomirilo ne srbskih nacionalistov ne zagrizenih bosanskih jugoslovanskih komunistov, ki so skupaj grmeli proti islamski revoluciji po iranskem vzoru (Pirjevec 2003, 33–34). Velikosrbski nacionalizem se je septembra 1986 »artikuliral v razvpitem 'Memorandumu' Srbske akademije znanosti in umetnosti« (Velikonja 1998, 290), novembra 1987 pa je Slobodanu Miloševiću uspel udar v Zvezi komunistov Srbije, postavil se je na čelo pisane neformalne koalicije nekdanjih komunistov, nacionalistov in Pravoslavne cerkve, ki je upala na ponovno pridobitev vpliva med ljudskimi množicami,⁴⁴ če »bo postala glasnica njihovih najbolj 'svetih' vrednot« (Pirjevec 2003, 35). Prvi konkretni

znaki bližajoče se nevihte so se pojavili že med letoma 1987 in 1988, ko sta Jugoslovanska ljudska armada (JLA) in Miloševićev režim začela na skrivaj oboroževati srbsko prebivalstvo na Hrvaškem in v Bosni (*ibid.*, 38). 25. septembra 1991 je Varnostni svet Združenih narodov ob podpori jugoslovanskega predstavnika enoglasno sprejel resolucijo 713 o splošnem in popolnem embargu na vse vrste orožja in vojaške opreme za Jugoslavijo. To je bil prvi primer v zgodovini, ko je država uspela sprejeti kazenski ukrep proti sami sebi, kar le poudari dejstvo, da je ta ukrep zgolj zamrznil obstoječe stanje, v katerem je Srbija nadzirala JLA in pretežni del vojaške industrije (*ibid.*, 83–84, tudi Sells 1996, 116–117). Incidenti v Bosni so se vrstili od druge polovice leta 1991, kriza pa se je zaostila marca 1992 po referendumu o bosanski neodvisnosti. Že januarja 1992 je večinoma srbska JLA imela šest korpusov (90.000–100.000 mož) nameščenih na 'manevrih' v Bosni (Pirjevec 2003, 116). Vojna je 'uradno' izbruhnila 6. aprila 1992 na dan mednarodnega priznanja Bosne in Hercegovine (Velikonja 1998), s smrtjo Suade Dilberović (Pirjevec 2003, 138), vendar se je streljanje začelo že prej.⁴⁵ Do jeseni 1992 so enote JLA in srbske milice ter srbske paravojaške enote okupirale približno 70 % Bosne in Hercegovine (Sells 1996, 9). Vojno bi težko imenovali 'enakopravna', saj so v prvih mesecih srbske enote večino svojih uspehov dosegle proti neoboroženim civilistom v etnično mešanih mestih in vaseh, kamor so vkorakale praktično brez odpora in kjer je nato sledilo pobijanje in izganjanje civilnega muslimanskega in hrvaškega življa.⁴⁶ Kot pravi Sells (*ibid.*, 117): »Vojna je spopad med oboroženimi nasprotniki ... To ni bila vojna, temveč organizirano uničenje večinoma neoboroženega življa.« Vojaški spopadi in 'etnično čiščenje' so se nadaljevali do 21. novembra 1995, ko so parafirali mirovni sporazum v Daytonu med predstavniki vseh treh sprtih strani – Izetbegovićem, Miloševićem in Tuđmanom.

⁴⁴ V tem času je bilo le 20% Srbov krščenih.

⁴⁵ Prvi strel je odjeknil 3. marca med izzivalnim poročnim sprevedom skozi Baščaršijo. Udeleženci so vihteli srbsko zastavo in peli za Muslimane žaljive pesmi, skupina mladih se je odzvala in v spopadu je bil ustreljen ženinov oče, Nikola Gardović, neki neznani pop pa je bil ranjen. »Izetbegović je dogodek takoj obsodil kot 'strel proti vsej Bosni' /.../ Karadžić, ki je bil razočaran nad rezultati referenduma, /.../ [pa] je še dodatno podžgal strasti in trdil, da »ta umor kaže, kakšna usoda nas čaka v neodvisni Bosni« (Pirjevec 2003, 125–126), in Srbi so ta datum izbrali za začetek vojne v Bosni in Hercegovini (Wikipedia 1). Arkan in njegovi Tigri so že 1. aprila napadli Muslimane v Bijelini in v treh dnevih pobojev, med katere JLA ni posegla, opazovalcem Evropske skupnosti pa je prepovedala vstop v mesto, pobili okoli 500 muslimanskih civilistov (Pirjevec 2003, 133). Vojna se je uradno 'končno' začela 6. aprila, ko je množica manifestantov proti vojni skušala prečkati Vrbanski most, na katerem so Srbi postavili barikado, da bi razdelili Sarajevo v etnično 'čista' sektorja. Tam je ostrostrelec »smrtno zadel študentko medicine Suado Dilberović, ki ji je bilo sojeno, da v svoji nedolžnosti postane simbol vseh sarajevskih žrtev« (*ibid.*, 138).

⁴⁶ Sells (1996, 116–117) piše, da so imeli Srbi od 20- do 100-krat več težkega orožja kot Bosanci v trenutku, ko je bila sprejeta resolucija 713.

»Z dogovorom ni bil zadovoljen nihče, saj je bil čudna mešanica političnega realizma in razglašenega moralizma: potrjeval je razmere na terenu, kakor jih je vzpostavilo vojaško dogajanje, obljubljal, da bodo krvniki kaznovani in krivice poravnane, pri tem pa sploh ni omenjal Mednarodnega sodišča v Haagu in na ta način molče sprejemal agresijo in etnično čistko.« (Pirjevec 2003, 452)

Nasilje se je pretvorilo v družbeno strukturo, ki jo vsi doživljajo kot krivično in ne omogoča nikakršne katarze ali skupnega preseganja nasprotovanj. Velikonja (1998, 349) vidi možnost miru v Bosni in Hercegovini v celovitem soočenju s preteklostjo in zgodovino ter doslednem ločevanju »cerkva od države in religije od politike«. Vprašanje je, ali uspehi sodišča v Haagu zagotavljajo zadostno soočenje in ali 'skorajšnji protektorat' visokega predstavnika dovolj dosledno ločuje religijo in politiko. Upoštevati pa velja tudi interese političnih strank, saj bojevitve nacionalistične stranke živijo od nacionalizma in strahu pred drugim, vsaj zaenkrat pa kaže, da k strahu in nacionalizmu prispeva ravno heterogenost prebivalstva (Caspersen 2004, 579–580).⁴⁷

2. 3. Nasilna religija in religijsko nasilje

Religija in nasilje se očitno pojavljata v povezavi, vendar kakšna je narava te povezave? Ali se religija le občasno poveže z nasiljem za dosego svojih ciljev ali pa je religija sama nasilna? Weber (v Hall 2003, 366) je ugotavljal, da obstaja kontinuiteta med religijskimi in političnimi (posvetnimi) organizacijami, saj se obe potegujeta za dominacijo nad isto družbo, četudi imata različne izvore moči in avtoritete. Med posvetnimi oblastmi in religijo je tako možnih več vrst odnosov, idealnotipsko pa je Weber (*ibid.*) ločil na eni strani monopol religijske institucije, ki si bodisi v celoti podredi politično oblast (v teokraciji) bodisi se postavi kot nujni vir legitimacije posvetnih oblasti, nasproten pa je primer posvetnih oblasti, ki prevzamejo oblast nad izvajanjem religije (kar imenuje cazaropapizem). Hall (*ibid.*) izpostavlja strukturno podobnost obeh stanj, saj se združita državna oblast in religija, spopadi z državo pa se odvijajo v besednjaku svetega. Religijska organizacija naj bi družbeno moč črpala iz 'hierokratske prisile', kar je neka vrsta 'psihične prisile', ki izhaja iz nadzora nad

⁴⁷ Statistične raziskave, ki jih je opravila Nina Caspersen, so pokazale statistično signifikantno povezavo med heterogenostjo prebivalstva v občini in podporo nacionalističnim strankam, predvsem strankam, ki so bile na oblasti med vojno. Nacionalistične stranke so imele največjo podporo ravno v občinah, kjer je bilo prebivalstvo heterogeno in je živel v etnično mešanih naseljih. (Caspersen 2004, 577–580)

distribucijo religijskih dobrin, kot so občutki moralnega zadoščenja ali nagrada v naslednjem življenju. Hierokratsko prisilo lahko označim za nasilje, saj grozi s psihološko škodo v primeru nespoštovanja religijske avtoritete. Takšno pojmovanje nasilja je v bistvu instrumentalno, saj hierokratska prisila nastopa kot orodje religijske organizacije za družbeno dominacijo. Ko Velikonja (2003a, 95–126) piše o verskem simbolizmu v vojnah v predzadnji Jugoslaviji, se vpraša tudi, ali so bile religije in religijske organizacije v tej vojni »instrumentalizirane ali instrumentalizirajoče,« ter na to jasno odgovori, »da oboje« (*ibid.*, 97). Seveda je druga plat tega kovanca posvetna politična oblast. Kot poudarja Hall (2003, 366), se religija in politična oblast vzajemno instrumentalizirata v skrajnostih weberjanskega monopola ene ali druge.

Kulturni pristopi k nasilju kažejo, da igra ideologija pomembno vlogo pri mobilizaciji in legitimaciji družbenih gibanj. V to igro vstopi tudi religija s svojo sposobnostjo nudenja sijaja svete naloge in omogočanja solidarnosti kljub družbenim nasprotjem. S tem posveti nasilje ter kristalizira in legitimira spopade (Hall 2003, 365–366). Religija pogosto oteži konflikte, ki so lahko povsem drugega izvora (Hall 2003, 366; Fox 2004, 728). Toda zakaj religija? Ali obstaja kakšna globlja in bolj bistvena povezava med religijo in nasiljem, kot si lahko predstavljamo? V to prepričujejo nekateri avtorji, zato menim, da si velja na kratko ogledati njihove argumente.

Temelj Durkheimovega pristopa k religiji je, da izvor in izkustvo religije izhajata iz kolektivnih, človeških sil, katerih se sami verniki niti ne zavedajo (Cladis 2001, xviii). V religiji se zrcalijo družbene predstave družbe ali drugače rečeno, sveto je preneseni izraz družbe. Religija vzpostavlja temeljni, vzajemno izključujoči se kategoriji svetega in profanega, ki sta preslikava temeljnih kategorij družbenega: Mi in Oni. Družbena kategorija 'Mi' izhaja iz kolektivnega delovanja skupnosti; tu gre za doživljanje skupnosti v njenem delovanju kot nekaj človeku zunanjega in transcendentnega (Durkheim 2001, 154–162). Durkheim je bil prepričan, da je totemizem osnovna religiozna institucija.⁴⁸ Totem naj bi bil znak skupnosti, ime in identiteta, ki omogoča ločevanje med člani in tujci. Cladis (2001, xix) ponudi hipotetični durkheimovski opis izvora religije in družbe v darwinovski hordi.⁴⁹

⁴⁸ »Dvomljivo je, ali je Durkheimov totemizem sploh kdaj obstajal – kot primitivna, univerzalna institucija, ki jo označujejo totemski znak, totemski tabuji in eksogamija – vendar je totem kot idealni tip, če uporabimo webrovski izraz, omogočil Durkheimu, da je razvil izvorno in uporabno religiozno (*religious*) sociologijo« (Cladis 2001, xviii–xix). Cladis uporabi izraz 'religiozna sociologija', da ponazori dvoumnost dela, ki je hkrati sociologija religije in religiozna teorija družba.

⁴⁹ Horda je amorfna skupina zgodnjih ljudi, ki jih večinoma še ženejo biološki goni (Cladis 2001, xix), vendar že predstavlja vrsto *Homo sapiens* za razliko od predhodne vrste. Takšna horda verjetno nikoli ni obstajala in

Zgodnji ljudje naj bi večino časa prebili bolj ali manj razpršeni ob povsem utilitarnih dejavnostih, povezanih z lovom in nabiralništvom,⁵⁰ nekega večera, združeni okoli ognja, pa spet doživijo »družbeno elektriko, ki jo tvori njihova skupnost (*collectivity*)« (*ibid.*), kar je tisto, kar Durkheim imenuje družbeno kipenje (*effervescence*). Razlika v tokratnem 'kipenju' je, da so opazili orla in ga dojeli kot vir tega 'kipenja', orel je postal znak njihove skupnosti, oni pa so postali ljudje Orla. Iz 'kipenja' se je rodila zavest: ime, identiteta, družbena pripadnost in prva ločnica med Mi in Oni. 'Mi, otroci Orla,' postane identiteta praskupnosti, saj se je samo-zavedla ravno v orlu. Vesolje lahko zdaj razdelijo na tisto, kar pripada Orlu (na sveto, na vse povezano s 'kipenjem'), in na tisto, kar ne (profano, navadno in vsakdanje) – to je odslej temelj klasifikacije. Z družbeno identiteto se ljudje prelevijo iz bioloških bitij v družabna, v politične živali. To identiteto pa pridobijo, ko posedujejo konkreten, otipljiv simbol lastne skupnosti – totem. Družba se tako začne ob rojstvu religije, religija izrazi in okrepi šibko enotnost, ki je bila že prisotna v skupini praljudi, ter jih spremeni v *skupnost* praljudi, vesolje pa postane duhovni podaljšek skupnosti (*ibid.*, xx).⁵¹ Vprašanje tega kipenja, ki naj bi spodbudilo razvoj občutka svetega, predstavlja temelj raznih teorij o bistveni povezavi med nasiljem in religijo.

Freud ugotavlja, da smo ljudje hordne in ne čredne živali in da je prahorda s svojim absolutnim očetom temeljni model za vse človeške organizacije. Takšna skupina temelji na libidinalnem odnosu vseh članov do voditelja/očeta, ki je kot prvi posameznik v skupini referenčna točka za oblikovanje skupinske identitete. Freud se je koncepta prahorde⁵² prvič lotil v delu *Totem in tabu*, njegovega koncepta pa se lahko lotimo kvečjemu kot idealnega tipa, saj vsak drug pristop naredi iz tovrstne teorije znanstveno fantastično zgodnico. Freud predpostavlja, da je totemizem, ki temelji na živalskem totemu kot simbolu skupnosti, osnovna religiozna oblika. Meni, da je totem simbol klanskega praočeta, obredno žrtvovanje totema pa je uprizoritev uboja klanskega praočeta. Predlaga, da je ta simbolni uboj odraz

koncept je uporaben kvečjemu kot miselni konstrukt, da si lažje predstavljamo prelomni evolucijski 'trenutek' (ali raje odsek evolucijskega kontinuuma), ki loči 'ne-še-čisto-človeškega' zgodnjega človeka od zgodnjega človeka, ki mu lahko pripišemo 'modrost' (*sapiens*).

⁵⁰ Že na tej točki se vprašam, glede na poznavanje naših najbližjih živečih sorodnikov (šimpanzov in bonobov), ali niso zgodnji ljudje večino časa prebili v vzajemnem negovanju, trebljenju uši, igranju in seksu – povsem utilitarnih dejavnostih povezanih ne z lovom ali nabiralništvom, temveč vzdrževanjem skupnosti?

⁵¹ Smešno bi bilo pričakovati, da je takšen dejanski izvor družbe in religije – tako kot nista obstajala Adam in Eva, prastarša vseh ljudi, ni nikoli obstajal trenutek X, ko se je rodila družba. Razvoj je potekal postopno in počasi, a če bi ga spremljali, bi lahko ugotovili radikalno razliko med stanjem pred skupnostjo in stanjem po skupnosti – točko prehoda pa je nemogoče ugotoviti, ker je ni – prehod je celota vseh slučajnih procesov in dogodkov, ki so se takrat zvrstili. Vendar se nekaj je zgodilo in v človeku obstaja nek čut za družbeno, kolektivno doživljanje, ki ga lahko občutimo med karnevali, koncerti ali shodi.

zgodovinskega uboja. Prahorda je bila patriarhalna skupnost, v kateri je imel edino stari samec dostop do samic in imel oblast nad svojimi sinovi, ki jih je izgnal iz skupnosti, da bi samice obdržal zase. Nekega dne so se bratje združili in ubili očeta, ga pojedli⁵³ in tako ukinili patriarhalno hordo. Vendar so imeli bratje precej ambivalentna čustva do očeta – čeprav so ga sovražili, ker jim je omejeval dostop do oblasti in žensk, so ga hkrati ljubili in občudovali. Zaradi obžalovanja in krivde je postal mrtvi oče močnejši od živega. To moč so sinovi občutili, zato so zaradi 'odložene poslušnosti' prepovedali ubijanje totemske živali⁵⁴ ter s tabujem incesta skupno zavrnilo ženske,⁵⁵ ki so bile vzrok za uboj. Mrtvi oče, ki so ga prvi verniki (prva skupnost) sami umorili, da so potešili svoje spolne gone (da bi se polastili žensk klana) in svoje gone smrti (da bi odstranili vir svojih frustracij), se je prelevil v kulturni nadjazy, v božanstvo. Po Freudu je temelj religije iluzija, da lahko mrtvi oče nudi varnost, pravičnost in dolgo (posmrtno) življenje. Spomin na prvi očetomor je potlačen v človeški kulturi, umetnosti, religiji in politiki, njegove odmeve pa lahko zaznamo v občutkih krivde zaradi umora in poskusih sprave z mrtvim očetom, kar od tega trenutka dalje predstavlja sestavino religij. Ta potlačitev spolnih gonov (tabu nad ženskami klana) in gonov smrti (tabu nad ubijanjem totema) predstavlja temelj civilizaciji, kjer gre torej za zamenjavo dela možnega ugodja za del varnosti.⁵⁶ (Bocock 2002, 88–108)

Medtem ko Freudu religija in religijski rituali predstavljajo način, da se skupnost znebi nakopičene agresije in gone smrti preusmeri zunaj skupnosti (Selengut 2003, 50–51), se Girard vprašanja nasilja in religije loti drugače. Tudi on meni, da je nasilje vir religije, vendar na precej drugačen način, del razlike pa temelji ravno v izvoru nasilja.

Po njegovi teoriji nasilje ni rezultat instinktov ali gonov smrti – prepričanje, da obstajajo v človeku nasilni nagoni oziroma 'želja po smrti', označi za ponovno predajanje mitološkemu mišljenju, ki išče izvor človeškega nasilja v neki zunanji sili, ki je popolnoma zunaj človeškega nadzora. Izvor nasilja Girard odkriva v željah (*desire*), želja pa se oblikuje v triadi subjekt, objekt in rival. Tretji člen triade, rival, ima glavno vlogo, vendar Girard poudarja, da ga moramo pravilno identificirati – to ni Freudov oče. »Rivalstvo ne nastopi zaradi naključne

⁵² Religija je pre-determinirana v psihoanalitskem pristopu in teorija prahorde predstavlja le eno izmed determinant (Bocock 2002, 88).

⁵³ Pojedina očeta naj bi bila model za totemsko pojedino.

⁵⁴ Ni jasno, zakaj naj bi neka žival bila totemska, druga pa ne.

⁵⁵ Pri tej teoriji je zanimivo, da so prazgodovinske ženske povsem pasivne in se vedejo v skladu s pričakovanim vedenjem žensk v Evropi ob začetku 20. stoletja.

⁵⁶ Če civilizacija nudi premalo nadomestnega ugodja in varnosti v zameno za odpovedovanje nagonskim užitek, lahko pride do zamenjave civilizacije za barbarstvo, npr. nacizem (Bocock 2002, 115).

konvergence dveh želja na en objekt, temveč *si subjekt želi objekt ravno zato, ker si ga želi rival*.« Rival nastopa kot model za subjekta v vseh ozirih, tudi glede želja. Girard poudarja, da je po zadostitvi osnovnih bioloških potreb v človeku prisotno hrepenenje, želja po *bivanju* – konkretno gre za stvar, ki njemu manjka in jo poseduje neka druga oseba. Subjekt skuša tako pri modelu ugotoviti, kaj mora želeči zato, da bi pridobil tisto bit. Objekt, ki si ga model (bitje, ki ima superiorno bit) želi, pa mora (po tej logiki) biti vir te biti. To temeljno željo imenuje mimetična želja.⁵⁷ Dve želji, usmerjeni na isti objekt sta si nujno nasprotni, zato mimetične želje samodejno vodijo v konflikt (Girard 2005, 154–157).⁵⁸ »Mimetizem je vir neprestanega konflikta. Želje enega človeka spremeni v kopijo želja drugega človeka, kar neogibno vodi v rivalstvo; rivalstvo pa transformira želje v nasilje« (*ibid.*, 179).

Če preventivni mehanizmi popustijo, mimetična želja sproži proces, ki ga Girard imenuje kriza žrtvovanja. Razlike med pripadniki skupnosti se porazgubijo in potopijo v nasilju – vsi člani skupnosti postanejo pošastni dvojniki drug drugega, hkrati maščevalci in maščevani, ujeti v divjem krogu recipročnega nasilja. Strah, ki ga sproži sindrom »ubijaj-ali-bodi-ubit«, povzroči 'anticipacijo' nasilja in 'preventivne' ukrepe;⁵⁹ po prvem uboju pa je morilec vključen v sistem ubijanja, moriti mora, da ne preostanejo preživeli, ki bi lahko maščevali svoje (Girard 2005, 41–57). Ljudje se ne morejo soočiti s človeškim izvorom tega nasilja, ki grozi, da bo uničilo skupnost, red, celotni kozmos,⁶⁰ zato ga pripisejo bogovom, pošastim in demonom – vendar so 'pošasti' le navadni ljudje, ujeti v nasilni spirali krize (*ibid.*, 167–178). Girardov teza je, da razrešitev te krize in (ponovna) vzpostavitev kozmosa predstavlja tisti generativni moment, Durkheimovsko vrenje, ki spremlja (ponovni) začetek skupnosti in rojstvo religije. »Nasilno rušenje razlik se ob nekem trenutku konča, proces se obrne in prične se postopek mitskega izdelovanja (*elaboration*) (*ibid.*, 70).«

⁵⁷ O mimetični želji bo najbolje navesti kar Girardove besede: »Mimetična narava otroških želja je splošno sprejeta. Odrasle želje so skoraj popolnoma enake, s to razliko, da je odraslega človeka navadno sram oponašati druge (kar je še posebej poudarjeno v naši kulturi), ker se boji, da bo razkril pomanjkanje lastne biti. Odrasli človek rad poudarja lastno samostojnost in ponuja sebe kot model drugim; brez izjeme uporabi formulo 'Oponašaj me!', da skrije odsotnost lastne izvornosti.« (Girard 2005, 155)

⁵⁸ Konflikt, zasidran v samem bistvu mimetične želje, ki vedno privede v kontradikcijo – *double bind* – nasprotujočih si imperativov. Kot pravi Girard (2005, 156): »Učenec (subjekt), ki sledi modelovemu ukazu 'Oponašaj me!', skoraj v istem hipu naleti na nerazumljiv protiukaz 'Ne oponašaj me!' (ki v bistvu pomeni 'Ne prilaščaj si mojega predmeta').«

⁵⁹ Cel koncept anticipacije nasilja zelo spominja tudi na koncept 'preventivne vojne', ki je doživel svoj ognjeni krst ravno v napadih na Afganistan in Irak. V krizi se »razgubi razlika med projekcijo lastne paranoje in objektivno oceno okoliščin« (Girard 2005, 57), »vsak posameznik se pripravlja na pričakovano agresijo sosedu, sosedove priprave pa si razlaga kot potrditev njegove agresivnosti« (*ibid.*, 86).

⁶⁰ Izraz kozmos tukaj uporabljam v smislu, ki ga vpelje Peter Berger (1990, 1–28) kot »človeško pomenljiv svet,« ki deluje kot ščit pred terorjem anomalije in kaosa.

Da bi se skupnost odrešila odgovornosti, mora nasilje krize preusmeriti na posameznika, ki postane surogat. Ko je skupnost združena v nasilni enodušnosti (*unanimity*), preusmeri nasilje, ki je prej divjalo med vsemi člani skupnosti, v enega samega člana, ki postane s tem nadomestna žrtev celotne skupnosti. Uboj ali izgon nadomestne žrtve iz skupnosti, ki je bila prej izolirana in unikatna v svojem stanju, skupnost očisti nasilja. Če celotna skupnost verjame, da je posameznik vir nasilne 'okužbe', potem to postane družbeno 'dejstvo' – odstranitev zamišljenega vira nasilja nasilje res odstrani. To si skupnost povratno razlaga kot dokaz, da je bila nadomestna žrtev res vir nasilja. Kolektivno dejanje nasilja opere zavest in spomin posameznikov, kriza skupnosti pa se res lahko dojame kot »skrivnostna bolezen, ki jo je v skupnost vnesel tujec« (*ibid.*, 87–88). S povsem religioznega stališča se nadomestna žrtev – zadnja žrtev – pojavlja kot bitje, ki je podvrženo nasilju in ne sproži nasilja, kot »nadaravno bitje, ki seje nasilje, da žanje mir« (*ibid.*, 91). »Nasilje, usmerjeno proti nadomestni žrtvi, uničevalni cikel nasilja zaključi ter sočasno sproži konstruktivni cikel, cikel obrednega žrtvovanja, ki skupnost ščiti pred nasiljem in omogoča razcvet kulture« (*ibid.*, 98).⁶¹ Po Girardu imata tako religija kot kultura nasploh izvor v kolektivnem nasilju celotne skupnosti, ki nadomesti nasilje znotraj skupnosti.⁶² Žrtvovanja in podobni obredi so spomin na dogodke, ki so postavili družbeni red; »cilj rituala je pravilna uprizoritev mehanizmov nadomestne žrtve, njegova funkcija pa ohraniti oziroma obnoviti učinke tega mehanizma – torej zadržati nasilje *izven* skupnosti« (*ibid.*) ali točneje, »glavna – dejansko edina – naloga obreda je preprečevanje vrnitve krize žrtvovanja« (*ibid.*, 118). Dobro, kolektivno, preventivno in konstruktivno nasilje torej nadomesti slabo, individualno, recipročno in destruktivno nasilje. Cilj je doseči enako katarzo, kot jo je povzročil prvotni uboj nadomestne žrtve, to pa je mogoče le z drugo substitucijo – substitucijo ritualne žrtve za nadomestno žrtev (prva substitucija nadomestne žrtve za skupnost ostane skrita). Religija se torej rodi v aktu absolutnega nasilja skupnosti, nadaljuje pa se v uporabi nadzorovanega

⁶¹ Seveda ni treba posebej poudarjati, da je ta cikel nasilja en sam. Ko se miti izrabijo in rituali izgubijo pomen, skupnost postopno spet zaide v krizo žrtvovanja, ko 'slabo' nasilje prevlada nad 'dobrim', in krog se nadaljuje. Po Girardu (2005, 103) je prvi izvor skupnosti ravno v prvi prevladi 'dobrega', svetega, nasilja nad 'slabim', ki nastopi, ko družbene razlike propadejo.

⁶² O uporabnosti tovrstne formulacije pri analizi sodobnih nasilnih pojavov je Girard (2005, 84) precej ekspliciten. »Takšne okoliščine spominjajo na oblike nasilja, ki spontano izbruhnejo v državah, ki so v krizi: linčanja, pogromi, itn. Morda velja opomniti, da se te oblike kolektivnega nasilja navadno utemeljujejo z ojdipskimi obtožbami: očetomorom, incestom in detomorom.« Opozoril bi le na besedo 'spontano', za katero menim, da bistveno zamegljuje politično naravo nasilja – nobeno linčanje ali pogrom ni povsem spontano, temveč vključuje celotno zakladnico mitov, predsodkov in prepričanj, ki jih poseduje vsaka skupnost. Če je »vsaka teorija vedno za nekoga in z nekim namenom« (da si sposodim besede Roberta Coxa), potem je zdrava pamet, torej vsakdanja teorija skupnosti, toliko bolj očitno politična ter 'za nekoga in z nekim namenom'.

nasilja, da se prepreči vrnitev nenadzorovanega. Kot se Girard (2005, 32) poetično izrazi, »nasilje je srce in skrita duša svetega«.

Simbolno nasilje v religiji in nasilno obredje imata tako po Freudu kot tudi po Girardu izrazito socialno in psihološko vlogo za skupnost in njene posameznike, saj preprečita nasilje in premestita agresivne impulze zunaj skupnosti. Mimetična želja je gotovo pomemben dejavnik pri oblikovanju nasilnega vedenja in simbolizma, četudi verjetno ni edini, kakor poudarja Girard (Juergensmeyer 2003, 172). Kritična točka razhajanja med Girardom in Juergensmeyerjem je ravno vprašanje žrtvovanja in vojne. Po Girardu je ritualno nasilje – torej različni obredi žrtvovanja – arhetip vojne; vojna je veličastni ritual preusmeritve nasilnih nagnjenj. Nakopičeno nasilje, ki bi lahko zadalo smrtni udarec skupnosti, preusmeri na nadomestne 'sovražnike' (oziroma žrtve) zunaj te skupnosti (Girard 2005, 262 in 295).⁶³ Koncept permanentne vojne ni lasten sofisticiranim in brezobzirnim tiranom, temveč ga s pridom uporabljajo tudi primitivne skupnosti (*ibid.*, 295). Po Juergensmeyerju (2003, 172) se z žrtvovanjem ne da razložiti vseh oblik religijskega nasilja, posebej ne vojne, saj je »vojna kontekst žrtvovanja, in ne obratno«. Trdi, da bi religijsko vojskovanje sicer lahko razumeli kot »mešanico žrtvovanja [sovražnikov] in mučeništva [lastnih mož]« (*ibid.*), vendar je koncept kozmične vojne bolj primeren za mišljenje tako žrtvovanja kot tudi mučeništva. Že Durkheim je opazil temeljno nasprotje med svetim in profanim v religioznem, ki je prapodoba velikih spopadov kozmičnih sil, reda in kaosa, dobrega in zla, resnice in laži; Juergensmeyer pa je prepričan, da imaginarij vojne le bolje zajame to dihotomijo kot imaginarij žrtvovanja.

Po Juergensmeyerju (*ibid.*, 172–173) je prvobitni lov predhajal rituale, žrtvovanje se je tako razvilo kot imitacija lova. »Družbena dejavnost organiziranega konflikta, bodisi zoper živali v lovu bodisi zoper druge ljudi v bitki, je prvinska oblika človeške dejavnosti. Vojskovanje organizira ljudi v diado 'mi' in 'oni' ter organizira družbeno zgodovino v zgodbo preganjanj, konflikta, upanja na odrešitev, osvoboditev in osvajanj« (*ibid.*). Juergensmeyer meni (*ibid.*), da je žrtvovanje smiselno zgolj v kontekstu kozmične vojne. Žrtev predstavlja destrukcijo, ki

⁶³ Girard povezuje tri primere, ki odsevajo ritualno in žrtveno dimenzijo vojne. Prvi je primer ljudstva Tupinamba v severozahodni Braziliji, ki prakticira kult žrtvovanja, utemeljen na vojni in vzajemnem morjenju ujetnikov. Drugi je primer nacionalistične mitologije 'dednega sovražnika', ki nacijo hkrati povezuje in nudi legitimno tarčo za agresijo. Tretji primer je (malce površno) povzeta vsebina Orwellovega romana *1984*, v kateri voditelji Oceanije, Evrazije in Eastazije vzdržujejo permanentno stanje vojne, zato da ohranjajo nadzor nad svojimi podložniki (Girard 2005, 289–295). Če sledim Girardovem navajanju zgodovinskih primerov in literarnih del, lahko hitro dodam še sodobni primer Ameriške 'vojne' proti terorizmu, Miloševićeve izgradnje sodobnega srbskega nacionalizma na mitskemu in geografskem Kosovem polju ter romane Joe Haldemana *The Forever War*, kjer se Zemlja reši gospodarske krize in grožnje pogubne jedrske vojne tako, da sproži vojno z vesoljci, s katerimi ne uspejo komunicirati.

je lastna bitki in je simbol kaosa.⁶⁴ Če Juergensmeyerjevo tezo razvijem dalje,⁶⁵ koncept kozmične vojne izhaja iz prvobitnega lova in je tako temelj delitve na 'mi' in 'oni' kot tudi temelj za delitev na 'sveto' in 'profano'. Religija torej ne izhaja iz notranje krize žrtvovanja, razbesnelega recipročnega nasilja vseh proti vsem (oziroma iz strahu, da nastopi vojna vseh proti vsem, če vzamemo ta koncept kot metaforično in hipotetično antitezo družbenega reda), temveč iz potrebe po razlaganju in potrditvi temeljne družbene razlike med 'nami' in 'njimi'. Juergensmeyer ta koncept spretno izpelje iz Durkheimovske interpretacije razvoja religije kot družbe, ki gleda samo sebe. Napetost med svetim in profanim se tako rodi v nasilnem zamahu lovca/bojevnika, ki prelije kri ter z njo zariše mejo med skupnostjo in tujim.

Ali religija torej izvira v uboju praočeta, v krizi žrtvovanja ali v prvobitnem lovu? Odgovor na to vprašanje je za namene mojega diplomskega dela pravzaprav nepomemben, čeprav priznam določeno afiniteto do teorije prvobitnega lova. Pri tem je pomembno dejstvo, ki ga poudarijo vse tri teorije: religija in nasilje nista zgolj občasna sopotnika v človeški zgodovini, temveč prej dve plati medalje ali dva Janusova obraza. Ravno zato, ker religija zagotavlja mir, mora biti nasilna, saj mir temelji na ritualnem nasilju, ki vedno znova vzpostavi temeljne opozicije, na katerih stoji družba – konec koncev, kaj je mir drugega kot prevlada le tistih vrst nasilja, ki so družbeno sankcionirane? Vseeno velja pomniti Hallovo (2003, 365) opozorilo v zvezi s tovrstnimi teorijami: »Nasilje se pojavi v različnih oblikah glede na pojavne okoliščine. /.../ Religiozno nasilje je vtkano v zgodovinske trenutke in kulturne strukture. V takšnih okoliščinah se zdi neprimerno sprejeti eno samo splošno teorijo, ki povezuje religijo in nasilje. Bolj smiselno se zdi teoretizirati možne institucionalne odnose med religijo in družbo ter raziskovati različne scenarije, v katerih se nasilje pojavlja.«

Ambivalentno naravo religijskega nasilja je moč misliti skozi metaforo ognja, ki se uporablja za preprečevanje gozdnih požarov. Nadzorovani požig prepreči kopičenje starega in suhega lesa, ki bi ga lahko zanetila strela, vendar tudi nadzorovani požig občasno uide izpod nadzora.

⁶⁴ Tako kot sovražnik in nasilje nasploh, je žrtev kategorično neumestna – na primer udomačena žival, ki se nahaja na pol poti med živalskim kraljestvom in človeštvom. Tudi človeške žrtve uhajajo kategorijam, so anomalije, npr. vdove, zajeti bojevniki, sužnji in adolescenti (Juergensmeyer 2003, 173).

⁶⁵ V svojem delu *Terror in the Mind of God* namreč obravnava predvsem povezavo med religijo in terorizmom, svoje teze o izvoru religije in nasilja pa le omeni.

3. PRESEČIŠČA RELIGIJE IN NASILJA

V prejšnjem poglavju sem pokazal, da je religija potencialno nasilna, vendar mi ta ugotovitev ne pomaga kaj prida, ko se soočim s konkretnim primerom religijskega nasilja v Bosni. Če želim primer raziskati, je koristno imeti aparat, ki omogoča razmislek in raziskavo pojava. Le s primernim aparatom je namreč mogoče raziskovati različne scenarije, v katerih se nasilje pojavlja, in na tej osnovi teoretizirati odnose med religijo in družbo. Z drugimi besedami, kako razmišljati o raznolikem in težko oprijemljivem pojavu, kot je religijsko nasilje? Menim, da pojavnostne razsežnosti religije, ki jih Smrke (2000, 50–67) povzema po Ninian Smart, nudijo uporabno izhodišče za takšno početje, saj nam omogočajo oblikovati osnovni miselni 'zemljevid', s katerim se lahko metodično osredotočimo na posamezna presečišča religije in nasilja. »Ninian Smart razlikuje: (1) praktično in ritualno razsežnost, (2) izkustveno in emocionalno razsežnost, (3) narativno ali mitsko razsežnost, (4) doktrinarno ali filozofsko razsežnost, (5) etično in legalistično razsežnost, (6) socialno in institucionalno razsežnost ter (7) materialno razsežnost« (*ibid.*, 50). Poudariti moram, da razsežnosti niso neodvisne ena od druge, temveč so »med seboj prepletene, zlite, sovpadajo in se pogojujejo« (*ibid.*, 66). Muslimanski molitveni rituali določajo obliko mošeje in postavitev *mihrabov*. Etika judaizma izrazito privilegira položaj 'izbranega ljudstva', kar pogojuje socialno izolacijo nekaterih judovskih skupnosti. Doktrina transsubstanciacije in ritual obhajila sta med seboj neločljivo prepletena.

Zavest o razsežnostih religije omogoča, da širok pojav religijskega nasilja v Bosni obravnavam del za delom. Pri tem mi izhodišče predstavlja religija, nasilje pa obravnavam karseda široko in kulturno nevtrarno, saj je moj cilj ugotoviti, kako in zakaj je religija vpletena v vojno, in ne obratno – kako je vojna vpletena v religijo.

3. 1. Rituali religijskega nasilja

Praktična in ritualna razsežnost obsega predvsem tisto, kar Durkheim imenuje kult. Ritual »je družbena interakcija, v kateri vsak udeleženec izvede vnaprej določeno vlogo. Poteka v določenem času, v določenem časovnem razponu in vsebuje vnaprej določene dogodke« (Smrke 2000, 50). Ritualov seveda ne gre enostavno enačiti z religijo, vendar so velikokrat

med najbolj vidnimi in otipljivimi vidiki religije. Po Williamu Padnu (v Smrke 2000, 51, 53) je ključnega pomena za obredno dejavnost osrediščenje oziroma uokvirjanje neke vsebine in njeno performativno uprizarjanje. Girard (2005, 321) meni, »da vse velike človeške institucije, sekularne in religiozne, izvirajo iz rituala,« saj »ritual vodi človeka stran od svetega; dovoljuje pobeg pred lastnim nasiljem«. Tudi če ne sprejmemo Girardove teze (*ibid.*, 300), da je cilj rituala zagotoviti kulturno stabilnost in status quo oziroma nadzorovati in minimizirati spremembe,⁶⁶ se ritual dejansko pogosto povezuje z nasiljem. Nekateri avtorji celo govorijo o 'obredih nasilja', tako Natalie Zemon Davis⁶⁷ (v Juergensmeyer 2003, 159) v svoji obravnavi religijskih izgrede v 16. stoletju v Franciji ugotavlja, da je obstajal »repertoar dejanj, ki so izvirala iz biblije, liturgije, dejavnosti političnih oblasti ali tradicionalnih ljudskih praks,« ki je veljal za določene tarče, »s katerimi so skušali očistiti versko skupnost in ponižati sovražnika ter ga tako narediti manj škodljivega«. Med ritualnimi praksami navaja vlačenje trupel po ulicah, razkosavanja spolnih udov in skrunitve religijskih objektov. Lincoln (1991, 176–188) navaja primer druidskega žrtvovanja ljudi, Girard (2005, 292) pa omenja ritualni kanibalizem pri indijancih Tupinamba. Obstajajo tudi manj ekstremno nasilni rituali, na primer sodobni krščanski rituali mortifikacije telesa, bičanja, križanja, romanja po kolenih ter nenazadnje tudi post in celibat. Bolečina in nasilje v ritualu pomagajo uokviriti ritual tako, da postavijo jasne, čutne, telesne meje med svetim in profanim. Obstajajo pa tudi rituali, ki niso neposredno nasilni, a se vendarle nanašajo neposredno na nasilje, na primer blagoslov vojakov, preden gredo v boj. Predvidevam, da se da idealnotipsko ločevati med rituali, ki posvečajo nasilje, in rituali, v katerih nasilje posveča (uokvirja) ritual.

V bosanskem primeru zasledimo ritual že pred pravim izbruhom vojne, kot priprave na nasilje. Romanja in obredi so se odvijali na prizoriščih dramatičnih zgodovinskih dogodkov, kot so Medjugorje, Ajvatovica ('bosanska Meka') in grobišča ustaških žrtev iz druge vojne. Verski prazniki so postali državni, himne in koračnice so pridobile izrazito verske prizvoke, potekale pa so tudi ekshumacije in obredni pokopi posmrtnih ostankov padlih in mučenih

⁶⁶ Hall (2003, 368–373) smiselno poudarja, da je vloga religije (in torej rituala) odvisna od stališča opazovalca. V primerih, ko ima ena religija hegemonski položaj v družbi, je njena dejavnost gotovo usmerjena v ohranitev tega položaja, pogosti pa so tudi primeri religij v subkulturnih in kontrakulturnih položajih. V drugem primeru je lahko vloga rituala izrazito subverzivna. Drži pa, da imajo s stališča religiozne skupnosti v kontrakulturnem položaju taisti rituali lahko povezovalno, in ne subverzivno, vlogo – kot primer bi lahko navedli ekstremen primer Jonestowna v Gvajani, kjer je obredni množični samomor (občasno z malce vzajemne 'pomoči') imel funkcijo ohranjanja 'čistosti' skupnosti, ki se je (neuspešno) skušala umakniti pred svetom – samouničenje je torej predstavljalo, na perversen način, ohranjanje statusa quo. Kulturna stabilnost ene skupine je tako kulturna nestabilnost druge, kar je pravzaprav varianta varnostne dileme – varnost ene skupine je nevarnost druge.

⁶⁷ Drug primer, ki ga Juergensmeyer navaja (*ibid.*), je Stanley Tambiah in njegova analiza religijskih izgrede v Južni Aziji.

sonarodnjakov med drugo svetovno vojno (Velikonja 2003a, 101). Sells (2003, 313) poroča o pravcati pornografiji žrtve⁶⁸ (*pornography of victimhood*), saj je odkopavanje množičnih grobišč, spremljalo nazorno obnavljanje trpljenja in mučeništva Srbov (in Hrvatov) med drugo svetovno vojno. Dejansko so tako Hrvati kot Srbi poudarjali, da so prav oni imeli največje žrtve v zgodovini ter so zato upravičeni do 'poplačila' v ozemlju in širitvi nacionalnih držav (MacDonald 2002, 251–252). Debata o tem, kateri narodi je utrpel večji 'genocid', je tvorila temelj avto-viktimizacije in 'nove zgodovine' obeh narodov (*ibid.*, 59). V viktimizacijo so bili vključeni tudi 'mučeniki' obeh narodov. Kostni srbskega kneza Lazarja zato niso mirovale, temveč so kot relikvija že leta 1988 romale iz Beograda 'domov' na Kosovo (Zirojević 1996, 203), nato pa še po drugih 'srbskih' predelih Jugoslavije. Hrvati pa so leta 1993 opravili ponovno obdukcijo ekshumiranega trupla kardinala Alojzija Stepinaca in razširile so se govorice o zdravniških odkritjih, da so komunistične oblasti oskrunile truplo tako, da so odstranile vse notranje organe, v žile pa vbrizgale kislino (Batelja 1995, 91).

Med samo vojno so bili kurati razporejeni v skoraj vse vojaške enote vseh treh strani, versko obredje in običaji pa so bili del vojaškega življenja. Maševanje in obredi so redno vključevali blagoslavljanje enot in orožja (Mojzes 1994, 177), izvajali pa so jih lokalni in tudi višji duhovniki, kadar je šlo za večje priložnosti (Sells 2003, 314). Pravoslavni patriarh Pavle je tako obiskal 'osvobodjena ozemlja' »Pale in Knin ter enote, ki so oblegale Goražde« (Velikonja 2003a, 100). Sells (1996, 187) navaja, kako je Šešelj v majhnem kamnitem samostanu podelil naziv 'vojvode' 18 četnikom v svečani ceremoniji, med katero so poljubili srebrno razpelo in izvod biblije ter prejeli blagoslov popa Voje. S širitvijo ritualov pred in med vojno je prišlo do ukinitve pragov med svetim in profanim. Sveto je poplavilo profano, nasilje pa zajelo družbo v okoliščinah, ko so bile ločitve države in cerkve v veliki meri ukinjene in je 'sveti' narod vstopil v 'sveti' boj.

Nasilni rituali so bili pomembni tudi za prehod iz civilista v bojnika in civilista v žrtve. Sells (1996, 74–77) piše, kako so srbski oficirji uporabljali žganje za odpravo zadržkov pri mladih moških tako, da so jih opivali noč za nočjo po tedne skupaj. Ko so vojake učili rezanja vratov, so to prikazovali na živih prašičih, kar spominja na ritualno žrtvovanje kot vajo za 'pravo žrtvovanje' sovražnika. Končna iniciacija je bila (včasih prisilna) udeležba pri mučenju, množičnemu posilstvu in pobijanju. Cilj je bil dehumanizirati civiliste in jih tako spremeniti v

⁶⁸ Zanimiva je podobnost srbskega religio-nacionalističnega stališča žrtve s stališčem Hamasa. Rantisi trdi, da je temeljna napaka v tujih obravnavah Hamasa ta, da ga obravnavajo kot agresorja. Kot poudarja, »mi nismo [agresorji]: mi smo žrtve« (Juergensmeyer 2003, 75).

bojevnike. Tudi zato so pripadniki paravojaških enot nosili maske, s katerimi so ukinjali svoje običajne identitete.

Žrtve so bile na drugi stani podvržene svojim, obratnim ritualom dehumanizacije. Ujetnike v srbskih in tudi hrvaških koncentracijskih taboriščih so zadrževali v tesnih prostorih brez sanitarij in v umazanih oblekah. Stradanje in nehigienične okoliščine so iz ljudi naredile smrdljive, koščene, umazane okostnjake. Postali so dovolj tuji in drugačni, da so zlahka postali »Ustaši« in »Turki« – ne samo žrtve, temveč ujetniki, primerni za žrtvovanje (Sells 1996, 89–90 in 105–113).⁶⁹ Podobno je učinkovalo rezanje nosov, ušes in spolnih organov ter iztikanje oces pred usmrtitvijo. Med mučenjem in prosjačenjem za vodo so morali ujetniki peti posodobljene srbske religijsko nacionalistične pesmi. S takšnimi postopki med 'etničnim čiščenjem' Posavine ni nič čudnega, da so se morilci lahko gnusno šalili z »ribam dajemo hrano,« medtem ko so klali (Pirjevec 2001, 170).

3. 1. 1. Fascinantni teater nasilja

Juergensmeyer (2003) sicer obravnava religijski terorizem, vendar so njegovi zaključki o logiki religijskega nasilja relevantni tudi za razumevanje vojne v Bosni. Izpostavlja teatraličnost in dramatičnost religijskega nasilja. Gre za izrazito in namerno pretirano nasilje, ki postavi nasilno dejanje v glavno vlogo na odru velikih zgodb konflikta in izjemnega stanja. Poudarjen je bolj sekundarni vpliv nasilja – gnus, strah in jeza, ki se sprožijo pri pričah in občinstvu – ne pa toliko neposredno in nasilno dejanje uboja, pohabljenja ter uničenja (*ibid.*, 121–124). Ta vidik je očitno tudi v nasilju med vojno v Bosni. Čeprav teater in spektakel gotovo nista bila vedno v prvem planu, je bila demonstrativna in sporočilna plat nasilja pogosto prav tako poudarjena kot neposredno strateška. Gledano zgolj z vidika redukcije sovražnikovih materialnih in človeških virov, bombardiranje knjižnic in požiganje knjig ni bil smiseln vojaški cilj, je pa jasno sporočil vsem navzočim, da so stoletja multikulturalizma v Bosni zgolj laž (Sells 1996, 1–5 in 149–152). Isto velja za uničenje Mostarja in njegovega mostu (*ibid.*, 93–114). Pokol v Srebrenici pred očmi modrih čelad ni bil le genocid, bil je tudi

⁶⁹ Učinkovitost tega postopka je očitna v besedah nizozemskega vojaka v Srebrenici, ki je izrazil prezir do Muslimanov, ker so »smrdljivi« – kot pravi Sells (1996, 186), »se mu očitno ni posvetilo, da ljudje, ki živijo v razmerah, ki so podobne koncentracijskemu taborišču, ne morejo, zaradi sovražnikove politike, praktcirati običajne higiene«.

spektakel, ki je omogočil Clintonu, da je »pridobil podporo Nata za bombardiranje, ki je pripeljalo do /.../ miru« (Economist 9. 7. 2005, 20).

Razlaga teatraličnega nasilja kot dela politične strategije je pomanjkljiva. Napad na starodavni srednjeveški most ne služi neposrednim političnim ciljem in udeležencem ne prinese velikih političnih ali ekonomskih pridobitev. Vendar takšna dejanja zaradi tega niso norost, saj so podvržena interni logiki, ki ne skuša doseči strateškega cilja, temveč narediti simbolno izjavo. Juergensmeyer si predstavlja dva pola, strateškega in simbolnega, med katerima se razvrščajo posamezna nasilna dejanja (2003, 124–126). Vsako kolektivno nasilje, torej tudi religijsko, ima kljub strateškim ciljem poudarjeno tudi simbolno plat. Z njim se skuša ponazoriti nekaj širšega in večjega, nekaj onstran neposrednih, trenutnih ciljev.⁷⁰ Terorizem je bistveno bolj 'simbolno' dejanje kot etnična čistka,⁷¹ vendar se simbolike ni manjkalo niti v Bosni.

Obravnava religijskega nasilja kot performansa omogoča analizo pomenov nasilnih dejanj v širši perspektivi, kot če bi zgolj preštevali mrtve. V takšni optiki deluje nasilje istočasno kot performativni dogodek, ki je simbolna izjava, in kot performativno dejanje,⁷² ki skuša neposredno spremeniti stvari. Prav tako imajo lahko nekatera nasilna dejanja poleg neposredne škode še sekundarni učinek že s tem, ko so storjena. Lep primer je topniški napad med premirjem 27. maja na vrsto čakajočih na kruh (Pirjevec 2001, 158), ki je ustvaril ozračje strahu in nemoči,⁷³ izgrede ob obnovi porušenega sakralnega objekta pa ohranja in krepi ozračje religijske nestrpnosti.⁷⁴ Moč tovrstnega dejanja je odvisna od percepcije dejanja oziroma, kot to zamisel razvije Bourdieu, izjave (oz. dejanja) postanejo kredibilne glede na njihov socialni kontekst (v Juergensmeyer 2003, 127). Tudi nasilje torej pridobi kredibilnost (in moč) glede na svoj socialni kontekst. V primeru vojne, kakršna je bila vojna v Bosni, se ta

⁷⁰ Deluje kot enostavni *object lesson*, ko opredmeti in konkretizira demonskega nasprotnika. *Ta* kraj in *ti* ljudje so satanovi zavezniki. Očitno so satanovi zavezniki zato, ker smo jih napadli. Če ne bi bili satanovi zavezniki, jih pač ne bi napadli. Zakaj srbski ostrostrelci streljajo na množico, ki zoper vojno protestira pod Holiday Innom? Zato, ker ta podpira fundamentaliste, bi se glasil odgovor. Kaj ni to jasno, saj jih sicer ne bi streljali!?

⁷¹ Nenazadnje, terorizem velja za orožje obupa proti premočnemu nasprotniku, kar tudi onemogoči oz. oteži uspešno strateško delovanje. Terorizem je bolj simbolen tudi zato, ker zelo pretanjeno govori jezik medijev – živi od tega, da je viden. Strateški uspeh pa ni odvisen od tega, da te sovražnik vidi, prej nasprotno.

⁷² Koncept performativnega dejanja Juergensmeyer povzame po filozofu jezika J. L. Austinu in se nanaša na določene vrste govora, ki lahko izvajajo socialne funkcije. Takšne vrste govora imajo lahko družbeni učinek že s tem, ko so izrečene. Nekatere besede ne le reprezentirajo, temveč tudi tvorijo realno. Primer je poročna prisega pred oltarjem, ki spremeni družbeno realnost, ustvari novega moža in ženo iz samskega možkega in ženske (Juergensmeyer 2003, 126–127).

⁷³ Zanimivo je, da so dejanje tako Srbi kot general MacKenzie, poveljnik Unproforja, skušali naprtiti Muslimanom, ki naj bi s tem skušali izzvati sočutje Zahoda (Pirjevec 2001, 158).

⁷⁴ »Religijski nacionalisti vseh skupin so živahno in včasih nasilno nasprotovali obnovi tradicionalnih svetišč« (Sells 2003, 325). Učinek tovrstnega nasprotovanja na splošno strpnost v družbi lahko zasledimo tudi pri nas v Sloveniji, ko opazujemo polarizacijo družbe okoli gradnje džamije v Ljubljani.

socialni kontekst razširi tudi izven samega območja nasilja, na celotni svet, ki je implicitno navzoč za televizijskimi kamerami in eksplicitno pod modrimi čeladami.

Pri analizi nasilja kot performansa je treba upoštevati tri elemente teatra: kraj, čas in publiko. Kraj dogodka je pomemben, saj določa simbolni pomen in pozornost, ki ga nasilje pridobi. Na tej točki tudi ritualna razsežnost nasilja pride zelo blizu materialni razsežnosti. Napad na glavno mesto pritegne večjo pozornost kot temeljita etnična čistka, s tem pretežno simbolno dejanje pridobi čisto strateške razsežnosti. Kot je dejal Nikola Koljević, podpredsednik Republike Srbske, britanskemu dopisniku: »Tako ste bili zaskrbljeni zaradi Sarajeva, da še opazili niste, kako smo drugod po Bosni počeli, kar nas je bilo volja« (v Pirjevec 2001, 145). Napad na simbolno središče naredi vtis splošne nevarnosti. Če je namreč napaden center, je lahko napaden tudi katerikoli drugi del družbenega telesa. Javno oblast določa nadzor nad prostorom, identiteta etno-religijskih skupin pa tradicionalno temelji na njihovem nadzoru določenih krajev. Religijski konflikti tako niso le konflikti za prostor, temveč prav za središča (mitološkega) prostora. Zato logika religijskega nasilja ne temelji zgolj na 'racionalnih' ekonomskih ali strateških ciljih, temveč na ciljih, ki so določeni v skladu z neko drugo (mitološko) logiko. Vseeno pa je lahko tudi osvojitvev simbolnega cilja več kot le simbolična zmaga, saj je moč v veliki meri odvisna od percepcije, zato lahko tudi simbolična dejanja privedejo do 'realnih' ekonomskih ali vojaških učinkov.

Drugi element, čas, je prav tako središčen. Dramatski čas nekega dejanja vpliva na pomen in pozornost, ki jo namenimo nekemu dejanju. Prav tako kot obstajajo središča v prostoru, tako imamo središča v času – prazniki in obletnice, ki so pomembne za določeno skupino ali za publiko, pritegnejo večjo pozornost in dejanju posredujejo večjo pomembnost, kot če bi se isti dogodek zgodil ob drugem času. Presečišče simbolno pomembnega prostora in časa tvori to, kar Geertz (v Juergensmeyer 2003, 141) imenuje družbena arena. V tej areni se združijo ideje in institucije ter se dogajajo 'pomembni dogodki'. Lahko bi rekli, da se v tej areni sekajo imanentna ideologija 'v-sebi' ter eksterna ideologija 'za-sebe' (Žižek 1994, 10–15). Torej ideologija kot skupek idej, prepričanj in konceptov, ki tvorijo 'resnico', ter ideologija v svoji materialni obliki kot ideološke prakse, rituali in institucije. Kaj drugega, kot takšno središče v času, je 28. junij, Vidov dan?

Tretji člen je publika, gledalci, ki spremljajo dogodke v družbeni areni. Nasilni dogodki niso usmerjeni le na neposredne žrtve nasilja. Ciljajo in vplivajo tudi na gledalce, na publiko, ki je navzoča onstran množičnih medijev. Ne spremeni se le pomen dejanja, temveč tudi dejanje

samo, če se spremeni publika, ki ga spremlja. Juergensmeyer (2003, 70–79 in 85–102) na primerih palestinskega islamističnega nasilja ter sikhovskega terorizma v Indiji poudari, da imajo lahko ena in ista dejanja hkrati tudi več sporočil ter so namenjena različnim skupinam gledalcev. Eno in isto dejanje lahko hkrati posreduje splošno sporočilo široki publiki ter drugo, bolj specifično sporočilo samim članom skupine, ki izvaja nasilje (Juergensmeyer 2003, 141–45). Vezi, ki držijo skupine povezane, so lahko načete. Tedaj sporočila nasilnih dejanj, čeprav prizadenejo sovražnika, niso namenjena njemu, temveč notranji publiki. Z nasiljem, ki ga izvedeš na sovražniku, pokažeš razkolnikom v lastni skupini, da imaš še vedno imaš. Nasilje deluje kot žrtvovanje, zunanji sovražnik postane ritualna žrtev, ki pripomore h kohezivnosti skupine (Girard 2005, 295). Uspehi srbskih sil so tako bistveno prispevali k podpori, ki jo je užival Milošević kot vožd svojega naroda, zato jih je bilo tudi potrebno zadostno publicirati. Nasilje pa tako notranji kot zunanji publiki sporoča še nekaj, saj nasilno dejanje samo po sebi ustvari perverzni 'habitus' družbene realnosti, ki prisili vse gledalce, da se soočijo s črnogledim pogledom na svet (Juergensmeyer 2003, 211–214). Nasilje polarizira, absolutno nasilje vojne pa polarizira absolutno.⁷⁵ Juergensmeyer (2003, 147) povzema Bourdieuja ko ugotavlja, »da naše javno življenje oblikujejo simboli ravno toliko kot institucije. Zato simbolna dejanja – 'obredi institucije' – razmejujejo javni prostor in določajo, kaj je v družbenem svetu smiselno«. Nasilje je obred institucije, ki jo imenujemo vojna in vojna v Bosni je ukinila smisel multikulturalizma. Kot pravi Velikonja (2003a, 104), mir je nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi.

3. 1. 2. Voajer za zaslonom

Če razširim koncept publike s terorističnega dejanja na religijsko nasilje med vojno, se razširi tudi sama publika. Ravni nista več le dve, lastna skupina ter skupina, ki je terorizirana, pač pa se poleg gledalcev-storilcev in gledalcev-žrtev pojavijo tudi tretji gledalci, gledalci-priče. Na ravni storilca/žrtve nasilno dejanje deluje še naprej dvopomensko, skupino storilcev poenoti in radikalizira ter tako oteži sklepanje kompromisov, ki bi lahko preprečili 'logični' zaključek nasilja. Skupino žrtev prestraši in ohromi, ali jo, kot v primerih 'etničnega čiščenja', prežene oziroma 'počisti' z nekega ozemlja. Nasilje med vojno deluje tudi na ravni storilec/priča, točno

⁷⁵ V tej luči je zanimiva reakcija predsednika Busha na teroristični napad na London 7. julija 2005, ko je zagotovil, da »se bo vojna proti terorizmu nadaljevala /.../ dokler ideologija sovraštva ne bo uničena«. V absolutno polarizirani optiki vojne ravnanje Zahoda in Združenih držav nima nič skupnega s sovraštvom, je razumen in pravičen odziv. Girard bi gotovo opazil, da sta Zahod in Islam dvojnika drug drugega.

to sporočilo pa posredujejo televizijske kamere in časniki. Primeri religijskega nasilja delujejo med tujo vojno bistveno drugače kot religijski terorizem. Publika, ki spremlja dogodke preko televizije, ni prizadeta in slej ko prej vzpostavi distanco do dogajanja. Otopi za konkretno, človeško trpljenje, saj se zgodba prej ko slej prelevi v še eno potrditev mita o limesu med civilizacijo in deželo barbarov. Tam, onstran televizije, je *ubi leones*. Tam, onstran televizije, obstaja nesmiselno in barbarsko klanje. V konkretnem, sodobnem medijskem diskurzu nasilje, ki pridobi predznak etnično ali religijsko, postane sinonim za nesmisel in nered. Skratka, za kaos kot binarno opozicijo reda, ki vlada v deželi priče. Televizija v bistvu funkcionira kot rimska arena, kjer gladiatorske igre predstavljajo inverzijo sveta. Ni več Rim obdan s tujimi, nerazumljivimi barbari, temveč so ti barbari obdani z Rimom. 'Barbari' so ujeti v areni, kjer predstavljajo igro in spektakel, ki hkrati potrjuje pravilnost 'rimskega' reda. Hkrati pa pozicija priče omogoči nedejavnost pod krinko nevtralnosti in celo nemoči.

Ravno tu nastopi radikalni prelom med primeri religijskega nasilja v terorizmu in vojni. Terorizem je sicer globalen v izbiri svojih tarč ter v svojih zarotniških mrežah, vendar pa ga prav globalnost neposrednih naslovnikov terorističnih dejanj loči od religijskega nasilja v vojnah. Čeprav je škode in mrtvih v vojni bistveno več in so posledice bistveno hujše, so naslovniki dejanj na globalni ravni priče in ne žrtve. Kaj je torej simbolna plat religijskega nasilja na tem globalnem odru? Ravno v potrditvi statusa priče kot neprizadete in z nepremostljivim breznom civilizacije in razuma ločene od dogajanja. S tem postane družbena arena, ki je arena življenja in smrti za tiste, ki se v njej borijo, prava gladiatorska arena za priče, ki voajersko opazujejo dogajanje in pri tem čutijo prikrito zadovoljstvo, češ da se pri njih kaj takega nikoli ne bi moglo zgoditi. S to distanco sta razčlovečena tako storilec kot žrtev, posredno pa je ukinjena vsaka obveza preprečiti nasilje. CNN je svetu posredoval prvi *reality show*, ko je začel vrteti prizore iz resničnih vojn.

3. 2. *Izkustvo religijskega nasilja*

Težko je ugotoviti vernikova (in nevernikova) subjektivna, psihološka občutja ob soočenju z religijskim objektom in lahko se sprašujemo, ali je posebno občutje *numinoznega* res v jedru izkustva religije. V mojem delu se ne ukvarjam s psihološkimi posledicami vojne in nasilja, religijskega ali drugačnega, na posameznike in skupnosti. Z Bergerjem (1990, 51) se strinjam, da je moč religije odvisna od pomoči, ki jo nudi ljudem pri soočenju s kaosom in smrtjo.

Vojna, smrt, telesne poškodbe in uničenje skupnosti niso le individualni problem, pač pa so tudi problem za skupnost, ki je soočena z razpadom njenega svetega reda.⁷⁶ Vendar je ravno izkustvo nasilja in kaosa tudi tisto, kar spodbudi močnejše religijske občutke. To povečano izkustvo religije *po nasilju* opazimo pri prebivalstvu Bosne, ki je bilo pred vojno večinoma sekularizirano. V raziskavi leta 1988 se je 55,8 % Hrvatov, 37,3 % Muslimanov, 18,6 % Srbov in 2,3 % Jugoslovanov izreklo za 'vernike' (Velikonja 2002, 197), kar nam na podlagi popisa prebivalstva v Bosni leta 1991⁷⁷ (Velikonja 1998, 268) da rezultat komaj 32,6 % 'vernikov' v državi. Desetletje kasneje se je v Federaciji Bosne in Hercegovine 89,5 % Hrvatov in 78,3 % Bošnjakov (prej Muslimanov) izreklo za 'vernike'; raziskava v okolici Doboja leta 2000 pa je pokazala, da se 88 % Hrvatov, 84,8 % Bošnjakov, 81,6 % Srbov in 16,7 % nacionalno neopredeljenih (prej verjetno Jugoslovanov) izreka za 'zelo verne' in 'srednje verne' (Velikonja 2002, 197). Po drugi strani pa Bougarel (2002, 213) navaja sarajevskega muftija, da je pred vojno *zakat* opravilo 30.000 ljudi, leta 1998 pa le 20.000. Istega leta je manj kot desetina otrok redno prisostvovala fakultativnemu verouku v mošejah. Vprašanje je torej, kakšni bodo dolgoročni religijski trendi in koliko 'nove gorečnosti' je politične narave.

Nedvomno pa je v vojni in po njej religija postala bistveno bolj pomemben politični dejavnik. Tega ne moremo pripisovati zgolj izkustvu vojne, saj je prišlo tudi do instrumentalizacije religije za mobilizacijo prebivalstva med vojno, čeprav se religija tovrstni 'rabi' ni preveč glasno upirala in so vse tri religijske skupnosti bolj ali manj podpirale nacionalistično politiko, najbolj navdušeno pa je politiko 'etničnega čiščenja' podprla prav srbska pravoslavna cerkev. Vendar se je religija kot družbena institucija bistveno okrepila in postala bolj pomembna zaradi vloge, ki ji je bila namenjena med vojno. Izkustvena 'vloga' religije v bosanski vojni se kaže na vsaj dva načina. Prispevala je k nasilju, saj je s svojimi pripovedmi, podobami in miti nudila surovino za motiviranje posameznikov, hkrati pa je prispevala teodicejo žrtvam in storilcem, ko je nudila smisel njihovemu trpljenju oziroma odvezo za njihova krvoločna dejanja. Blagoslov bojevniku, naj bo muslimanski ali krščanski, je v Bosni

⁷⁶ Špekuliram, da ima tudi v tem primeru skupnost tri idealnotipske opcije: umik, sprejetje novega reda ali boj za ohranitev svojega, svetega reda. V Bosni lahko Judovski odziv označimo za primer umika, med preostalimi skupnostmi pa najdemo primere vseh treh odzivov – številni so se odselili, nekateri Muslimani (npr. Fikret Abdić) so sodelovali s Srbi, spet drugi pa so 'ponovno odkrili' svoje korenine in se militantno radikalizirali. Po Daytonskem miru se je razmerje med sprejetjem in spopadom spreobrnilo, saj so bili etnični čistilci potisnjeni (vsaj zakonsko) v defenzivo.

⁷⁷ Podatki v tabelah na straneh 268–273 *Religijskega mozaika* (Velikonja 1998) so neskladni. Skupno število prebivalstva v Bosni, ki ga Velikonja navaja, povprečno odstopa od vsote števila Hrvatov, Jugoslovanov, Muslimanov in Srbov v isti tabeli za približno 1,5 do 2,3 odstotke – torej za nekje 50 do 100 tisoč ljudi. Posledično so tudi odstotni deleži posameznih etničnih skupin v Bosni rahlo netočni.

(kot v vsaki vojni) nudil najvišjo instanco opravičila in legitimacije, saj je sam Bog preko svojega posrednika potrjeval, da krvavi bojevnik ni kriv, da sploh ni storil nič slabega, temveč le največje dobro. Koncepti takšne ali drugačne križarske ali svete vojne tako služijo le kot doktrinarna eksplikacija obče naloge religije sredi kaosa – potrditi, da središče drži.

3. 2. 1. Moč bojevnika

Juergensmeyer (2003, 190–210) trdi, da veliko nasilja temelji na občutkih ponižanja, ki izvirajo predvsem iz izkustev ekonomske in socialne marginalizacije ter, posebno pri mladih moških, seksualne frustracije. Slednje je nezanemarljiv dejavnik predvsem v tradicionalnih družbah, kjer je spolna kompetenca⁷⁸ mladih moških omejena z moralnimi in praktičnimi omejitvami. Tu moram poudariti, da je občutek ponižanja, ki pa ne temelji v objektivnem stanju posameznika ali skupine, temveč v subjektivnem izkustvu, pri razlagi vzrokov nasilja še kako pomemben. Srbi so na primer čutili ekonomsko marginalizacijo, kar se vidi v zahtevah po odpravi 'ekonomske podrejenosti' Sloveniji in Hrvaški (Velikonja 1998, 290). Sokolovic (2003, 10) pa razlaga, da je strah vseh nacionalistov pred skupno identiteto v bistvu strah pred 'boljšimi', strah pred 'boljšimi' pa je dokaz lastne inferiornosti.

Sodelovanje v nasilju nudi posamezniku (in skupini) občutek moči. Kri opere čast, ki je trpela zaradi ponižanja. Martin Riesebrodt (v Juergensmeyer 2003, 200) ugotavlja v tradicionalnih religioznih ideologijah stališča 'radikalnega patriarhalizma', v katerih je moško področje javno življenje, žensko pa zasebno. Zato nasilje in boj predstavljata tudi uveljavljanje moškosti ter povrnitev javne spolne moči, ki se izraža na spolnih, družbenih in političnih ravneh. Spolni moment najdemo v fascinaciji spolno frustriranih mladeničev s faličnimi orožji, ki eksplodirajo na način, ki je mladeničem nedostopen. Spolna moč za moške pa ni le vprašanje 'eksplozije' in kompetence, temveč tudi vprašanje kontrole nad spolnostjo. Spolnost mora imeti pravi čas, prostor in obliko, pravi moški pa kaže svojo moč s poznavanjem teh 'naravnih' dejstev in z njihovim uveljavljanjem. Od tod tudi dokazovanje moralne pomanjkljivosti nasprotnika z njegovim perverzним in nepravilnim spolnim vedenjem (Juergensmeyer 2003, 200–203). Takšne so bile na primer srbske obtožbe Muslimanov, da se prekomerno plodijo ('demografska vojna') ter da načrtujejo ugrabitve Srbkinj za svoje hareme.⁷⁹ Odgovor na

⁷⁸ Torej kdaj postanejo družbeno sposobni za spolni akt – to je lahko bistveno kasneje kot starost, pri kateri postanejo biološko sposobni, kar povzroča določene frustracije.

⁷⁹ Ti dve fantazmi je temeljito obravnaval tudi Said v svojem delu *Orientalizem* (1995).

obtožbe so bila posilstva, ki naj bi Muslimanke prisilno osemnila s 'srbskim semenom' in s tem poudarila spolno (nad)moč Srbov. Fantazije o haremu in strah pred spolno 'prepotentnostjo' Muslimanov so iz ženskih teles naredili bojišče, biološki teritorij, ki ga je treba osvojiti. Sells to načrtno kampanjo posiljevanja imenuje ginecid (Sells 1996, 21–24). Iz strahu pred 'demografsko vojno' pa se je rodil pravi genocid. Prav ginecid in genocid razkrivata perverzno naravo 'zahodnjaškega' strahu pred 'vzhodnjaki' – preventivni protiukrepi zoper 'vzhodnjake' so bistveno hujši, kot so bili najhujši strahovi 'zahodnjakov'.

3. 3. Mitologija religijskega nasilja

»Vse religije nekaj pripovedujejo,« in mit je temeljna oblika tovrstnih naracij, ki obsega predvsem »etiološke pripovedi – pripovedi, ki naj bi razložile vzroke raznih temeljnih pojavov, in /.../ eshatološke pripovedi – pripovedi o tem, kaj naj bi se zgodilo na koncu posameznikovega življenja ali sveta« (Smrke 2000, 56–57). Girard (2005, 67) trdi, da so miti »retroaktivne preobrazbe krize žrtvovanja, reinterpretacije te krize v okviru kulturnega reda, ki se je iz njih razvil«. Ni treba sprejeti tako enoznačne razlage o izvoru mita, da sprejmemo tezo, da igrajo pomembno vlogo pri družbeni konstrukciji realnosti, saj je mit oblika jezika, kot pravi Barthes (2000, 109). Natančneje, mit je govorica skupnosti o njenem nomosu in kozmosu, če uporabim Bergerjeva (1990, 25) izraza.⁸⁰ Velikonja (2003a, 7–9) ločuje tradicionalne, predmoderne in sodobne mite na osnovi nekaterih temeljnih razlik. Sodobni miti so 'manjši', imajo nove osnove, nove medije prenašanja, so bolj 'realistični',⁸¹ manj 'usodni', imajo druge naslovnike in kombinirajo naracije z različnih področij. Vse mitologije, sodobne in tradicionalne, so po svoji naravi politične, saj opisujejo svet, kakršen naj bi bil – politično dejanje *par excellence*. Lincoln (1991) dokazuje, da razlike v antičnih mitih odražajo politični in družbeni status piscev in tvorcev mitov.⁸² To velja še toliko bolj za sodobne mitologije, kot dokazuje Barthes (2000, 142), ko piše o naturalizaciji zgodovine v

⁸⁰ Nomos predstavlja družbeni svet pomenov, kozmos pa vesolje, v katerem neka skupnost verjame, da obstaja. Nomos in kozmos se v optiki skupnosti v veliki meri prekrivata, tako da je videti človeški svet kot mikrokozem vesolja – gre za eksternalizacijo družbeno konstruiranega sveta v širšo, 'objektivno' realnost. V Bergerjevih besedah (1990, 28) predstavlja religija poskus dojetja celotnega univerzuma kot človeško pomenljivega. Smrke (2000, 58) govori o posebnih 'skupnostnih mitih', ki predstavljajo samodojemanje skupnosti. Prepričan sem, da vsak mit vsaj implicitno govori o neki skupnosti in njenem samodojemanju. Skupnostni miti tako niso posebna oblika mita, temveč so vsi miti skupnostni – sociocentrični, če si sposodim Velikonjev izraz (2003a, 7).

⁸¹ Dejstvo, da sodobni oziroma moderni miti vsebujejo vse manj čudežev in rajši mitizirajo vsakdanji svet, je moč pojasniti z dominantnim položajem znanosti v sodobni družbi.

mitoloških sistemih. Starodavni miti, ki se posredujejo skozi čas, so izrabljeni in (za naše oči) abstraktni, v njih postaneta politična motivacija in sporočilo neopazna in samoumevna. Sodobni mit pa je aktivno poln pomenov, ki osmišljajo naš 'tu in zdaj'. Vendar se lahko tudi star mit osveži in ponovno politično oživi, kot se je to na primer zgodilo mitu o knezu Lazarju. Mit, ki bo priromal iz kulturne ropotarnice in spet pridobil moč, da bo ljudem zavrela kri, bo vedno mit, ki nekomu tisti hip služi. Nadčasovno aktualnost mitov gre iskati v njihovi praznini, saj je mit pomen, ki je preoblikovan v formo. Jedro mita je torej luknja, kamor vstavimo trenutni politični pomen (Barthes 2000, 131 in Velikonja 1996, 124).

Med temeljnimi religijskimi miti Smrke (2000, 57) našteva kozmogonske, teogonske, antropogonske, sociogonske, zoogonske, kozmološke, soteriološke in eshatološke mite. Ti se zelo dobro ujemajo z globljo strukturo konstitutivnih mitov, ki tvorijo mitologijo in jih navaja Velikonja (2003a, 10–13). Ta tako prepoznava mite o začetku in središču, o najpomembnejših dogodkih neke družbe in njeni strukturi, o času in prostoru, o junakih, rešiteljih in voditeljih, o žrtvah in mučenikih, o sovražnikih, izdajalcih in zarotah ter o vizijah prihodnosti. Miti določijo časovno, prostorsko in družbeno topografijo skupnosti na temelju binarne opozicije med svetim in profanim (ali celo med svetim in kaosom). Kot sem že prej omenjal, je 'pravšnja' politična mitologija dovilja nasilja in vojne, saj vojno preoblikuje v božje dejanje, nasilje pa v odrešitev. Mit o pravovernosti naroda tako implicira, da so člani naroda, ki so druge vere, izdajalci. Miti o izbranosti naroda, o odrešiteljih, o svetih poslanstvih ipd. lahko vsi služijo za radikalno delitev družbe po različnih oseh – naš/tuj, človek/nečlovek, svet/ne-svet. Te opozicije so temeljno gradivo politične volje, ideologije in kot take tudi temeljni motor kolektivnega nasilja. Juergensmeyer (2003, 148–166) trdi, da je temeljni obrazec vojaške mitologije (in tudi širše religije) 'kozmična vojna', ki kozmos naslika enostavno in kontrastno, kot črno-beli spopad med dobrim in zlim. Človeško življenje osmisli z vlogo bojevnika v tej večni vojni.

3. 3. 1. Velike zgodbe o kozmični vojni

⁸² Npr. mit o posmrtnem življenju v hierokratski družbi, kot je bila egipčanska, poudarja bistveni pomen duhovnikovega posredovanja. Istovrstni mit v bojevniški družbi, kot je bila na primer germanska ali skandinavska, poudarja pomen smrti v boju. Mit ne govori v praznem, ampak v političnem prostoru.

Podobe svete, božje vojne so stalnica v religijah – boj predstavlja temeljni vzorec za službo svetemu.⁸³ Nudijo vsebino in tematiko, mite in zgodbe, ki se odigrajo v veličastnih scenarijih sodobnih dejanj performativnega nasilja. Če je nasilje kot gledališka igra, je kozmična vojna kot besedilo religijskega nasilja. Podobe pogosto niso kakšna novost, temveč tvorijo del religijske dediščine od antike dalje, vojne in vojskovanja pa kar mrgolijo v svetih tekstih in naukih.⁸⁴ Juergensmeyer (2003, 149–151) te podobe imenuje 'kozmične', ker transcendirajo vsakdanje človeško izkustvo. Govorijo nam o velikih bitkah v legendarni preteklosti in posredujejo metafizične spopade med dobrim in zlim. Religijsko nasilje je pogosto posebej krvavo in neusmiljeno ravno zato, ker so storilci združili religijske podobe božje, kozmične vojne in tuzemske politične bitke. »Zato religijski teror ni le taktika v politični strategiji, temveč tudi odsev dosti večjega duhovnega spopada,« pravi Juergensmeyer (*ibid.*, 150). V luči barthesovske analize mitov lahko koncept kozmične vojne označim tudi kot koherentno vrsto mitologije, ki predstavlja temeljno religijsko samozavedanje skupnosti. Vendar ta temeljnost kozmične vojne pomeni, da je njena forma preveč 'polna' in povratno vpliva na politiko, ki jo skuša uporabiti. Ne samo, da privede do depolitizacije s pomočjo religizacije, pač pa re-politizira in radikalizira samo politiko. Mitologijo kozmične vojne si predstavljam kot sistem mitov, ki opredeljujejo kozmos neke skupnosti v odnosu do kaosa – je mitologija meje, ki določa skupnost. Kot mite, ki so soudeleženi pri kozmični vojni, lahko naštejemo mite, ki so po Paulu Mojzesu (1994, 39–41 in 1996, 21–26) skupni kolektivnim spominom južnoslovanskih narodov. To so miti zemlje in krvi, sindroma križanja in vstajenja, mitsko razumevanje časa in pozitivno vrednotenje nasilja in vojne. Prvi mit, mit zemlje in krvi, določi sveti prostor skupnosti, ki jo ogroža kaos. Mit o križanju in vstajenju spreobrne poraze v zmage in tako bitko prenese onstran tuzemskih omejitev – junak zmaga v vsakem primeru, bodisi na zemlji bodisi v nebesih. Tretji mit, mit o času, ki združi preteklost in sedanjost, je prav tako nujen. Odstrani naključje zgodovine in jo nadomesti z 'božanskim' načrtom, zgodovino ukine v večnost. Četrty mit pa povečuje vojskovanje in iz junakov ustvari arhetip, temeljno matrico 'bogu vsečnega' vedenja, ki naj bi vodilo do zmage v večni in sveti (kozmični) vojni.

⁸³ Koncept kozmične vojne je po Juergensmeyerju tesno povezan s samimi začetki dojetja svetega v prvobitnem boju – lovu na divjad.

⁸⁴ Kozmična vojna je zelo čvrsto usidrana v judaizem, krščanstvo in islam, toda najdemo jo tudi v sikizmu, hinduizmu in nekaterih budizmih, na primer v sinkretističnem gibanju Aum Shinrikyo. Ni treba pogledati dlje od birme, ko otroci postanejo 'Kristusovi vojščaki', da se prepričamo o prisotnosti kozmične vojne v 'naši domači slovenski religiji'.

Podoba kozmične vojne pomaga vzpostaviti vojaško mentaliteto skrajnosti pri udeležencih nekega konflikta. Vojak v vojni mora biti prepričan, da je 'njegovo' stališče pravo, 'svoje' stališče mora imeti voljo braniti z vsemi sredstvi. »Takšno gotovost imajo lahko za plemenito tisti, ki se strinjajo, in za nevarno tisti, ki se ne. Nikakor pa ni racionalna. Eno izmed prvih pravil reševanja konfliktov je pripravljenost sprejeti zamisel, da lahko obstajajo napake tako na lastni kot na nasprotnikovi strani. To je razumno stališče, če je cilj shajanje z drugimi in preprečevanje nasilja« (Juergensmeyer 2003, 152). Militantno stališče nasprotuje kompromisu in razumevanju, nosilec takega stališča bodisi ne verjame v sporazum bodisi si ga ne želi. To drži, če je cilj uporabnikov mitologije kozmične vojne pridobitev moči, saj nasilje prinese moč ali vsaj iluzijo moči,⁸⁵ v tem primeru je torej vojno stanje smiselno za izvajanje potrebnega nasilja. V takih primerih vojna ni le kontekst za nasilje, temveč tudi njegov izgovor. Vojna nudi razlog za nasilje, saj vojno stanje predstavlja moralno utemeljitev za nasilna dejanja (*ibid.*, 152–157). Religijska mitologija kozmične vojne torej lahko razloži, zakaj se zdi nekomu nasilje nujno in neobhodno, čeprav bi se zunanjemu opazovalcu takšna poteza zdela nesmiselna. Smisel je vsebovan v kozmologiji udeleženca, kozmologiji, ki je vpeta in utemeljena v kozmični vojni. Juergensmeyer s konceptom kozmične vojne obravnava predvsem smisel terorističnega nasilja, vendar tudi konflikti, ki so videti bolj racionalni, kjer gre za nadzor nad zemljo in viri, vsebujejo in uporabljajo religijske podobe vojne na nadčloveški ravni.

»Koncept vojnega stanja predstavlja več kot zgolj stališče, je celovit pogled na svet in izraz moči. V stanju vojne posamezniki vedo, kdo so, zakaj trpijo, kdo je kriv in koliko so žrtvovali. Vojna nudi kozmologijo, zgodovino, eshatologijo in vodila političnega nadzora. Morda najpomembnejše pa je upanje na zmago in sredstva za doseg zmage. V podobah kozmične vojne je zmagoslavje veličasten trenutek družbene in osebne preobrazbe, ki presega zemeljske omejitve.⁸⁶ Težko je opustiti takšna pričakovanja, biti brez takšnih podob vojne pa je skoraj tako, kot biti brez upanja« (Juergensmeyer 2003, 158). Vojna kot del religije ni nič manj vojna, če je torej 'duhovna' in ne 'materialna'. Ko otroci po birmi postanejo 'Kristusovi vojščaki', je to težko odpisati kot zgolj 'metaforo', saj je vojna resnična. Iz poudarjanja

⁸⁵ Moč pa je po svoji naravi kontekstualni in relacijski družbeni konstrukt, tako da tudi iluzija moči, če vanjo drugi verjamejo, deluje kot moč. Ni treba, da dejansko poseduješ moč nekomu škoditi, če ta oseba verjame, da poseduješ to moč, je enako, kot če bi jo dejansko posedoval. Podobno velja za orožje, ali jedrsko orožje sploh predstavlja vir moči, če nihče ne verjame, da bi ga uporabil?

⁸⁶ Prav takšen eshatološki presežek se najde tudi v drugih revolucionarnih ideologijah, najbolj očiten primer je pričakovanje družbene preobrazbe po izvedbi komunistične revolucije. Vendar velja poudariti, da je eshatologija levičarske ideologije ostala družbeno in historično umeščena, medtem ko se kozmična vojna odvija izven človeškega in zgodovinskega prostora. Ljudje smo le majhni delci v vesoljni bitki. (Juergensmeyer 2003, 220)

metaforične in duhovne narave vojne pa lahko ugotovimo nekaj drugega o kozmični vojni. Temelj kozmične vojne je boj proti najbolj kaotičnemu aspektu resničnosti: smrti (*ibid.*, 162). Kozmična vojna predstavlja razširjeni vzorec teodiceje, ki osmisli in poveže skupnost proti smrti (Berger 1990, 53–80). Ironično je, da predstavlja pakt s smrtjo in nasiljem ravno način, s katerim religija obvlada kaos in ga tako skriva pred človekom v srce svetega. Po Girardu (2005, 281) je ritualno žrtvovanje (nasilje) tisto, ki ohranja pravo, nenadzorovano človeško nasilje skrito. Po Juergensmeyerju (2003, 164) igra to vlogo vojna, zato je žrtvovanje le še eno orožje v arzenalu 'izbranega ljudstva' proti 'zlu'. Vendar simbolna kozmična vojna postane včasih smrtonosna. To se posebej zlahka zgodi, »če se kozmični spopad dojema, kot da se odvija na tem svetu in ne v povsem mitskem okolju; se verniki osebno identificirajo s spopadom; in je spopad na krizni točki, kjer lahko posamezna dejanja povzročijo velike spremembe«.

V Bosni sta se oba momenta, razvoj zemeljske vojne v kozmično in simbolne v dejansko, odvila hkrati. Verjetno drugi moment najboljše ponazorijo besede patriarha Pavleta, ko je proti koncu vojne podprl Karadžića: »Na nebu je pravična vojna, zato je tudi na zemlji« (Pirjevec 2001, 379).

3. 3. 2. Kristoslavizem ali 'krščanski geni' Slovanov

Kozmična vojna ni le lastnina univerzalističnih religij. Niso le Judje 'izvoljeno ljudstvo', vsaka skupnost, ki je udeležena v kozmični vojni, postane 'izvoljena'. Temeljna sodobna skupnost je narod: zamišljena politična skupnost, ki je hkrati notranje omejena in suverena – ideologija te skupnosti pa je nacionalizem (Anderson 1999, 14–16). Po Andersonu je nacionalizem nadomestil religijske skupnosti in dinastična kraljestva kot tisti temelj, ki nudi človeku občutek pripadnosti skupini, ki je večja od tistih ljudi, ki jih neposredno pozna, pri tem pa je deloval kot vsak ideološki sistem – sinkretično. MacDonald (2002, 23) utemeljeno argumentira nasprotno, da religija in nacionalizem nista v opoziciji, temveč da deluje ravno religija kot pomemben fokus nacionalne identifikacije. Kakorkoli je že s tem, nacionalizem je deloval skozi mit, mit pa ne skriva ali razkazuje, temveč popači (Barthes 2000, 129). Kozmična vojna, ki je tako dobro služila 'vesoljnemu' krščanstvu (in vsaki drugi 'nacionalni' religiji), je bila prekrojena v parohialno sestavino nacionalizma. Takšna parohialna kozmična vojna je tudi ideologija kristoslavizma (Sells 1996, 36 in 45–52). Ta

ideologija je namreč omogočila prilagoditev univerzalne krščanske (pravoslavne in katoliške) kozmične vojne povsem nacionalističnim okvirjem. Razvila se je iz povezave treh mitov: da so se v islam spreobrnil le šibki in strahopetni, da so etnične skupine skozi zgodovino nespremenljive in čvrste entitete ter da je bila otomanska vladavina obdobje popolne izprijenosti in okrutnosti. Čeprav majavi in protislovni, so ravno ti luknjasti miti v 19. stoletju postali temelj novega prepričanja, da so »Slovani po naravi kristjani in da je spreobrnitev iz krščanstva izdajstvo slovanske rase« (*ibid.*, 36).

Pri Srbih se ideologija kristoslavizma vrtili okoli mitskega središča Srbstva, bitke na Kosovem polju. Slovanske muslimane in kristjane, ki so jih tolerirali, je izenačila s srbskim 'Judežem' Vukom Brankovićem, saj Muslimanov niso dojemali kot samostojno skupino, temveč kot Srbe, ki so sprejeli tujo, 'turško' religijo, kulturo in kri.⁸⁷ Muslimani oziroma 'Turki' ali 'Poturice' niso bili več 'drugi' narod, postali so izdajalci naroda, izdajalci rase in nenazadnje izdajalci vere, saj »imajo na rokah kri kosovskih mučenikov« (Velikonja 1998, 291 in Sells 1996, 51). V mitologiji, ki se je artikulirala v »Memorandumu« leta 1986 in se nato le razširila, je Sveta Srbija v 'novi Kosovski bitki' ponovno branila evropsko kulturo in krščanstvo pred 'azijskim despotizmom', 'islamskim fundamentalizmom'. 'Car' Lazar je zasedel mesto poleg Kristusa, Milošević pa poleg 'carja'.

»V kosovski mitologiji je Lazar postal *Kristus* (ki je zavestno izbral *večno kraljestvo v nebesih* namesto *minljivega* na zemlji), predvečer bitke je bil *zadnja večerja*, Vuk Branković izdajalski *Judež*, Kosovo pa *sveta dežela*, *srbska Golgota*, *Jeruzalem*, *Sinaj* ali *srbski Jeruzalem*. Sama bitka je postala kozmični spopad *med dobrim in zlim*, v drugih verzijah pa *božja kazen* za nakopičene grehe ali pa *božja preizkušnja* izbranega naroda, ki tako trpi po nedolžnem. /.../ pri kultu kosovske bitke [gre] za *kult smrti v imenu življenja*.« (Velikonja 2003a, 109)

Izvoljeno ljudstvo, identifikacija s spopadom in kriza propada Titove Jugoslavije kažejo, da so bili na koncu osemdesetih let med Srbi prisotni vsi elementi, ki po Juergensmeyerjevo kažejo na okoliščine, kjer simbolno nasilje kozmične vojne postane dovezetno za resnično nasilje. Ko je Srbija branila Evropo, je obenem stala sama – obkrožena z izdajalci zunaj in znotraj. Obstajale naj bi 'vatikanska zarota', 'zahodna zarota', 'muslimanska zarota', povezana s

⁸⁷ Tudi v najbolj 'znanstvenih' diskurzih se je to dalo 'dokazati'. Psihiater Jovan Rašković je lahko razlagal, da so »muslimani fiksirani v analni fazi psihosocialnega razvoja,« profesorica biologije Biljana Plavšić pa lahko zagotavljala, »da so Muslimani po poreklu pravzaprav Srbi, da je *gensko pokvarjen srbski material prešel v islam*« in da se ta gen »skozi čas le še kondenzira /.../ in postaja *vse hujši in hujši*« (Velikonja 1998, 298–299).

'turško zaroto'. Srbija na tem svetu ni mogla zmagati proti vsem, vendar »so Lazar in kosovski Srbi ustvarili nebeško Srbijo, ki bo danes prav gotovo prerasla v največjo nebeško državo« (Velikonja 1998, 293–294). Tukaj pa smo pri drugem vidiku, ki ga omenja Juergensmeyer (2003, 164–166), da namreč lahko tudi konkretni spopad pridobi značilnosti 'kozmičnega'. To se bolj pogosto zgodi takrat, ko se spopad dojema kot obramba lastne identitete (Muslimani in Albanci naj bi pripravljali 'demografsko atomsko bombo'), ko je poraz dojet kot nekaj 'nedopustnega' (muslimanski naskok na zahodno Evropo po mirni poti, z množičnimi preselitvami bi spremenil evropske narode v narodne manjšine znotraj lastnih držav) in kadar zmaga ni videti možna v resničnem času (zaustavitev napredovanja na Hrvaškem in kasneje v Bosni).

Tudi na Hrvaškem je bil prisoten podoben vzorec, le da je ta kot 'naravno vero' Hrvatov sprejemal katolištvo in ne srbskega pravoslavja. Hrvaška ni bila le 'predzidje krščanstva' – bila je naravnost sveta dežela, vendar je tudi ona trpela 'tisočletno sužnost'; v Bosni je izvajala pomembno nalogo 'evropeizacije', Tuđmanov ekvivalent 'etničnega čiščenja' (Sells 1996, 95–97). Paralele med srbskim in hrvaškim kristoslavizmom so očitne v njihovih odnosih do Bosne in bosanskih Muslimanov. Sicer so jih dojemali kot Hrvate,⁸⁸ vendar je bil pristop k njihovem obstoju podoben srbskemu (Velikonja 1998, 304–308). Ravno zato sta se lahko religijska nacionalista Karadžić in Boban tako dobro sporazumela v Ženevi, da se Bosno razdeli na dva dela. Muslimanom sta v dogovoru prepustila približno 2.000 kvadratnih kilometrov ozemlja, »da si uredijo vsaj pokopališča,« kot je dejal Mate Boban (Pirjevec 2001, 195). Nenazadnje, čeprav sta izhajala iz različnih 'predzidij', sta bila oba vseeno kristjana in Slovana, medtem ko so bili izdajalski Muslimani popolni tujci – ne-kristjani in zato tudi ne-Slovani.

Pri Muslimanih je moč zaslediti tudi tokove 'mohamedoslavizma'. Muslimani naj bi se izjasnili kot muslimani, saj naj bi bilo njihovo bistvo ravno islam. Tudi pri nekaterih Muslimanih je moč zaslediti mite, da so ravno oni edini legitimni potomci srednjeveške 'crkve bosanske' (Velikonja 1998, 333–335), vendar je moč tovrstnih mitov vprašljiva, vernost Muslimanov pa je tako prej posledica kot vzrok vojne. Bougarel (2002, 213) celo ugotavlja, da krepitev islama in muslimanske ideologije na političnem področju spremlja določena diskreditacija islamske vere med verniki samimi.

⁸⁸ V času NDH so ustaši dvorili Muslimanom in jih celo imenovali 'cvet hrvaštva', 'najčistejše Hrvate' in podobno. Le prihod Turka naj bi jih odtujil hrvaškemu narodnemu telesu (Velikonja 1998, 218). Vendar je vzorec isti – Muslimani niso posebna skupina, so Hrvati. Zavedeni morda, a vendarle Hrvati.

3. 4. Etika religijskega nasilja

Etike obsegajo nauke in določila o moralno pravih in nepravih ravnanjih, tako religijskih kot nereligijskih etik pa obstaja nepregledno mnoštvo. Obstaja precej obča tradicija religijske etične arogance, ki enači etiko, moralnost in (lastno) religijo – to je tipični sociocentrični mit, po katerem 'smo mi moralni, oni pa niso'. Mitologija in etika se ne stikata le na tej točki. Etični modeli, vzori in kulti modelov, kot jih najdemo med svetniki in hagiografijami, so pomembna sestavina religijskih etik (Smrke 2000, 59–62). Etični modeli in vzori igrajo pomembno vlogo pri legitimaciji, motivaciji in mobilizaciji.⁸⁹ Vsak mit nekaj naturalizira, kar je naravno, pa je tudi dobro in pravilno. Religija omogoči mitu, da seže še dlje – ne le, da je neko ravnanje naravno, tako ravnanje je lahko naravnost sveto. Vidik religijske etike, ki je posebno relevanten, kadar obravnavamo odnos med etiko in nasiljem, je univerzalnost ali parohialnost etike. Parohialna je »tista, ki naj velja v rodu, skupnosti, ne pa širše – v vsakem medčloveškem odnosu. Parohialna etika implicitno (ali eksplicitno) razlikuje dvojna etična pravila: etiko, ki naj se je pripadnik skupnosti drži v odnosu do drugih članov skupnosti in etiko, ki naj velja nasproti nepripadnikom skupnosti« (*ibid.*, 62).

Menim, da je koncept 'univerzalne' etike lahko kvečjemu idealnotipski konstrukt.⁹⁰ Vsaka etika je parohialna, saj velja predvsem in v prvi vrsti za 'skupnost' (ki je zamišljena tako ali drugače), šele v drugi vrsti pa tudi za ostale. Manjše kot je neskladje med etiko, ki velja 'med nami' in tisto 'za njih', bliže je neka etika 'univerzalni'. Smotrno pa se je vprašati, če predstavlja religija temelj za nadaljnjo etnično in nacionalistično identifikacijo ter koliko je lahko njena etika še 'univerzalna' in koliko postane parohialna etika, ki povečuje 'lasten' narod, njegove vojaške vrline, neomajnost in izbranost pred Bogom. Moj odgovor je, da ostane od 'univerzalnega' bore malo. V religijskem nacionalizmu, hrvaškem in predvsem srbskem (Sells 1996, 86–92), je bila etika izrazito parohialna. Kot piše Velikonja (2003a, 98):

⁸⁹ Na tej točki naj samo opozorim na dva srbska vzora, *carja* (kneza) Lazarja in *zmaja* (junaka) Obilića, ki sta pobijala Turke, ter na negativni vzor Brankovića, ki jih *ni* pobijal (v mitu) zato, ker je zbežal. Ko so takšni vzori del uradnega cerkvenega kulta je povsem razumljivo, da lahko velja pobijanje Bosancev za vzorno dejanje, kadar se mitsko združita identiteti Bosanca in Turka.

⁹⁰ Kvečjemu lahko govorimo o potencialni univerzalnosti. Krščanstvo in islam sta *potencialno* univerzalna – vsi ljudje smejo postati 'polnopravni' ljudje pred 'pravim' Bogom. Vendar tisti, ki tega ne storijo (ki ne sprejmejo 'prave' univerzalne etike), pač ne bodo prišli v nebesa, temveč bodo šli v pekel. Toliko o univerzalnosti neke etike.

»V popolnem nasprotju z njihovim samodeklariranim univerzalističnim značajem so religije na Balkanu (kot seveda tudi drugje!) prevzemale specifične regionalne, nacionalne ali lokalne značilnosti: vse so (bile) 'etnizirane' ali 'nacionalizirane' na podoben način. 'Plemenski' elementi so bili ves čas prisotni tako v srbskem pravoslavju, kot znotraj hrvaškega katolicizma. Banac (1994, 5–6) opisuje bosanski islam kot 'folklorni' ali 'nacionalni islam', ki v določenih vidikih pomeni znatno zanikanje pravovernega islama.«

3. 5. Doktrina religijskega nasilja

Doktrinarna razsežnost religije je filozofska izpopolnitev nauka in verovanj. V pisnih kulturah krščanstva in islama obsega to predvsem svete knjige in njihove razlage. Vprašanje 'pravega' nauka ali ortodoksije leži v samem jedru doktrine (Smrke 2000, 62–63), vprašanje ortodoksije oziroma vprašanje, kdo ima pravico tolmačiti, kaj je 'pravi' nauk, pa je pogosto predmet konflikta. Teologija ne predstavlja le 'božanske filozofije', temveč je tudi odraz politične, vojaške in gospodarske moči neke religije. V jedru večine svetih spisov se skriva zelo eksplicitna zahteva, naj se verniki udeležijo svete vojne v Božjem imenu (Selengut 2003, 17–19). Temu se ne gre čuditi, saj so bile institucije in doktrine, ki so bile bolj sposobne politično in vojaško mobilizirati prebivalstvo zoper svoje tekmice, navadno zmagovalke. Zdi se mi, da se za božjim imenom vedno skriva zelo neposredna korist neke religijske skupnosti ali institucije. Selengut (*ibid.*, 22–23) ugotavlja, da doktrina svete vojne igra tri tipične vloge: obrambo⁹¹ religije pred sovražniki (kjer je definicija sovražnika relativna in socialno konstruirana), zagotavljanje religijskega konformizma in kaznovanje deviacij ter vlogo sredstva karizmatičnih religijskih voditeljev. Victoria (v Selengut 2003, 19) ugotavlja, da doktrina svete vojne ostaja veljavna, dokler se religija drži parohialnega stališča, da poseduje edino 'pravo' resnico.

O parohialnih stališčih bosanskih religij sem se dovolj razpisal v prejšnjem poglavju, zato lahko zatrdim, da doktrina svete vojne gotovo 'ostaja veljavna'. Tako je lahko patriarh Pavle spopade »opravičeval kot *pravično* srbsko vojno,« nekateri visoki pravoslavni dostojanstveniki pa so »povelečevali vojne zločince in srbske nacionalistične voditelje kot zgled *pravih svetosavskih Srbov*« (Velikonja 1998, 317).

⁹¹ Tukaj se spomnimo vojaške maksime: »napad je najboljša obramba.«

Parohialnost bosanskega islama se mu je 'maščevala' v obliki doktrinarnih konfliktov z njihovimi bolj 'ortodoksnimi' brati v islamskem svetu. Skrajneži v Bosni so si prizadevali za reislamizacijo in so sekularizirane muslimanske intelektualce obravnavali celo kot nevarnejše za muslimanske vernike od četnikov (Bougarel v Velikonja 1998, 333). Muslimani so bili razcepljeni med zahtevami po uvedbi *šeriatskega* prava in islamske države ter uveljavljenim modelom laične države (Bougarel 2002, 207–208). *Mudžahidi*, ki so prišli pomagati svojim bratom, in finančna pomoč *vahabitskih*⁹² organizacij, so navadno svojo pomoč pojmovali širše kot zgolj 'materialno', saj so tudi 'duhovno' želeli uboge, nevedne Muslimane pripeljati nazaj v 'pravi' nauk (Sells 1996, 101). Militantnost in nestrpnost *mudžahidov* je bila priročna za vse, ki so zagovarjali tezo – tako v Bosni in preostali bivši Jugoslaviji kot tudi na Zahodu – da so Muslimani fundamentalisti.

3. 6. Družba religijskega nasilja

Socialna in institucionalna razsežnost obsega 'utelešenje' religije v »skupini ljudi, ki je bolj ali manj strukturirana in se prepoznava kot posebna verska skupnost,« predvsem odnose med to versko skupnostjo in širšo družbo, državo, in odnose med strukturnimi deli skupnosti (Smrke 2000, 64). Mnogo religij teži k izenačevanju religijske in nacionalne pripadnosti, kar se odvija predvsem na ravni odnosa med skupnostjo, širšo družbo in državo. Vse človeške skupnosti so v bistvu 'zamišljene' na način, da »nacionalna identiteta ne 'zamenja' religiozne, ampak se artikulira včasih mimo, včasih nasproti njej, včasih pa se celo maskira vanjo« (Vogrinc 1998, 189). Še več, lahko trdimo, da ne gre nujno za maskiranje, temveč včasih kar za simbiozo. Kot piše Velikonja (2003a, 22), »religijska pripadnost in nacionalizem sta se pogosto izkazala kot tesna partnerja, ki se medsebojno krepi: pripadnost veri je obenem znak nacionalizma, nacionalizem pa postane *sveta naloga*«.

V Bosni opravlja religija vlogo temeljnega kazalca etnične pripadnosti (Caspersen 2004, 569, tudi Velikonja 1998, 152–155), in ni prišlo do 'tekmovanja' z nacionalizmom – kot pravi MacDonald (2002, 253), nacionalizem ni nadomestil religije, temveč je z njo sodeloval in jo celo manipuliral. Vendar so tudi religije manipulirale z nacionalizmi, zato ni mogoče govoriti o enosmernih tokovih vplivanja (Velikonja 2003a, 97). Sells (2003, 309) ugotavlja, da so se nekateri Bosanci zavedli svoje etno-religijske pripadnosti šele, ko so postali tarča nasilja in

⁹² Gilles Kepel (*Sobotna priloga*, Delo, 16. 7. 2005: 4) uporablja izraz *salafisti*, saj naj bi mnogi izmed njih

preganjanja. Dejansko niso bili žrtve nasilja, ker bi bili pripadniki 'napačne' religije,⁹³ temveč zato, ker je bila religija oznaka tiste kulturne identitete, ki je bila v Bosni temeljni označevalec drugačnosti. Zadnja vojna tako ni bila le vojna med etno-religijskimi skupnostmi, pač pa je bila med drugim tudi vojna *za* homogene, ekskluzivne etno-religijske skupine *proti* multikulturalnosti, sobivanju in skupni identiteti (Sells 1996, 149–152). Religijsko nasilje ima še eno širšo funkcijo, deluje namreč proti sekularizaciji. Krepi religijo nasploh, saj je zaradi njega nemogoče spregledati religijske ideologije, ravno zaradi njegove večje vidnosti pa naraste tudi moč samega nasilnega dejanja (Juergensmeyer 2003, 221).

V vojno v Bosni so bile vpletene tudi konkretne religijske institucije – srbska pravoslavna, hrvaška rimskokatoliška cerkev in bosanski islam.⁹⁴ Vse religijske institucije so podpirale nacionalistične politike in vsi nacionalistični politiki so se opirali na religijske institucije (Velikonja 2003a, 97–99). Če se spomnimo porasta religioznosti med prebivalstvom, ki sem ga navajal malo prej v poglavju o izkustvu, je simbioza z nasilnimi vojskovodji religijskim institucijam koristila. Tako Hrvaška demokratska zveza in Stranka demokratske akcije kot tudi Srbska demokratska stranka so se okitile z legitimnostjo edinega 'pravega' nauka in socialistično ideologijo spretno nadomestile z religijsko.

Pravoslavna cerkev se je najbolj kompromitirala med vojno in imela takrat tudi najbolj škodljivo vlogo, saj je odločno prispevala k izbruhu nasilja (Mojzes 1994, 135). Sells (1996, 79) trdi, da je postala služkinja religijsko-nacionalistične militantnosti. Pirjevec (2001, 35) pa suho ugotavlja, da na strani Srbov ni bila le jugoslovanska ljudska armada, temveč tudi 'jugoslovanska duhovna armada'. Pravoslavna cerkev je tudi po razkolu z Miloševićem »ostala zvesta velikosrbski politiki ter ambicijam in se je postavila na stran režimov s Pal in Knina« (Velikonja 2003a, 99). Na haaške obtožnice pa se je odzvala, češ da so del proti-srbske zarote (Sells 2003, 319).

Rimskokatoliška cerkev v Bosni je bila dejansko razklana, saj je bila naklonjena HDZ, hkrati pa je skušala ohraniti tudi svojo mukoma pridobljeno avtonomijo. Čeprav so obstajale »znatne razlike med stališči katoliške duhovščine in frančiškani« (Velikonja 2003a, 99), sta bili obe

zavračali izraza *vahabiti* in *vahabizem*.

⁹³ Številni Muslimani so bili sekularni in ateistični in antropolog Lockwood je že v šestdesetih letih opazil »relativno malo poudarka na muslimanski verski doktrini: več pa na kulturnih značilnostih, tradiciji, praznikih in obrezovanju« (Velikonja 1998, 270).

⁹⁴ Bosanska muslimanska skupnost je od leta 1882 specifična in organizacijsko edinstvena v svojevrstni avtonomiji, saj kot edina na svetu izbira lastnega duhovnega voditelja, ki ima celo nekaj pristojnosti, ki sicer pripadajo le kalifu (Velikonja 1998, 27 in 155–156).

skupini razdeljeni med religijske pluraliste in separatiste. Zanimiv je odziv cerkvene hierarhije in Vatikana, ki je pozival k miru in strpnosti, hkrati pa ni eksplicitno obsojal tistih izmed svojih članov, ki so s svojim ravnanjem popolnoma nasprotovali tovrstnim pozivom (Sells 2003, 316). Velikonja (2003a, 104) takšen molk imenuje *hate-silence* ('sovražni molk'). Paul Mojzes (1994, 129–135) pa ugotavlja, da je rimskokatoliška cerkev na Hrvaškem in v Bosni dejansko prispevala k izbruhu spopadov s svojo nesposobnostjo soočenja z ustaškimi zločini iz druge svetovne vojne, kultom Alojzija Stepinaca ter provokativnim obnašanjem v odnosu do drugih etno-religijskih skupin.

Bougarel (v Velikonja 2003a, 99) trdi, da je bila vloga islamske skupnosti v nacionalistični mobilizaciji Muslimanov še posebej očitna, vendar pa vladne enote v Bosni, ki so bile večinsko muslimanske, kljub posameznim primerom vseeno niso izvajale sistematičnega kulturnega genocida.⁹⁵ (Velikonja 1998, 309). Sells je muslimansko militantnost označil kot reakcijo na srbske in hrvaške pritiske (2003, 324–325), Mojzes (1994, 142) pa poudarja, da islamski radikalizem med Muslimani ni rezultat zavestne in svobodne odločitve, temveč dejanje obupa. Bougarel (2002, 207) tudi ugotavlja, da so »prizadevanja za reislamizacijo muslimanske identitete privedla do protislovne 'nacionalizacije' in sekularizacije islama«. Panislamizem v Bosni je tako prevzel položaj marksizma-leninizma v strankarski državi SDA (med 1991 in 1996) ter postal »diskriminacijsko ideološko merilo znotraj same skupnosti«. O posledicah takšnega pristopa SDA M. Cerić meni, da je »vera javna zadeva, ateizem pa zasebna« (v Bougarel 2002, 211). Med Muslimani je po vojni torej prišlo do odpora zoper poskuse oblikovanja fundamentalistične identitete (Sells 2003, 326).

3. 6. 1. V družbi izumljenih sovražnikov

Juergensmeyer (2003, 174) povzema James Aho, ko ugotavlja, da je koncept sovražnika »družbeno sestavljen«. Z drugimi besedami, sovražnik je družbeni konstrukt, ne pa nekaj, kar obstaja 'tam zunaj'. Za vsak spopad je sicer lepo, če ima junake, nujno pa je, da ima sovražnike. Tisti, ki začnejo spopad, vidijo ponavadi že same sebe kot junake, samo sovražnika morajo še najti oziroma iznajti, saj vojna brez sovražnika ne obstaja. V njej je jasno, da je sovražnik zloben, 'junak' pa pridobi neverjeten občutek moči, saj 'prisotnost' sovražnikove zlobe potrjuje njegovo lastno dobroto in junaštvo. Srbi so tako izumili

fundamentalistične muslimanske skrajneže, ki naj bi v Bosni skušali ustvariti islamsko republiko, uvesti šeriatsko pravo, obnoviti otomansko vladavino, demografsko uničiti Srbe, ukrasti srbske žene, skovati zaroto z Libijo, Nemčijo in Vatikanom ter izvesti genocid nad Srbi (Sells 1996, 118–120). Prekaljen nasprotnik so bili predvsem Muslimani, saj naj bi uporabljali 'umazane prijeme' in Srbe ogrožali z demografsko vojno⁹⁶ (*ibid.*, 22, 55–56). Načrtovanja genocida so najprej obtožili Albance na Kosovu v osemdesetih letih 20. stoletja (Sells 1996, 58–59), kasneje so genocidnosti obtožili še 'ustaše' na Hrvaškem (Mojzes 1994, 103), te obtožbe pa so kaj hitro razširili tudi na Muslimane, tako da so nekateri pravoslavni duhovniki govorili celo o 'kulturnem in verskem genocidu' nad Srbi (Velikonja 1998, 264). Drugi sovražnik so bili hrvaški ustaši, ki so vstali od mrtvih v plodnem srbskem nacionalizmu (*ibid.*, 60–63). Srbi so čutili tudi ekonomsko marginalizacijo, kar se je odražalo v zahtevah po odpravi 'ekonomske podrejenosti' Sloveniji in Hrvaški (Velikonja 1998, 290).

Bolj kot je sovražnik zloben, bolj je junak dober. 'Najboljši' sovražnik je seveda demon, saj junak tedaj pridobi tudi nebeške attribute. Demonizacija nasprotnika je enostavna, kadar se ljudje čutijo ponižani ali podjarmljeni, podložni mogočni in okrutni sili; kadar pa družbeni kontekst ni tako 'ugoden', postanejo naporu proizvajanja peklenskih sovražnikov iz (večinoma precej) nedolžnih ljudi, nasprotnikov, 'drugih' precej bolj kreativni⁹⁷ (Juergensmeyer 2003, 175). Pač v skladu z Leninovo maksimo, »slabše je [za ljudi], boljše je [za vladarje]«. Eden izmed temeljnih postopkov pri demonizaciji je karikatura. Karikatura je »revna, nepopolna podoba, kjer je pomen očiščen maščobe« (Barthes 2000, 127), ter je s tem dekontekstualiziran »in pripravljen za signifikacijo«. Iz karikature logično izhaja stereotipizacija, ki izbriše posameznika in ga nadomesti z brezobličnim kolektivnim sovražnikom⁹⁸ (Juergensmeyer

⁹⁵ Naser Orić, ki je iz Srebrenice organiziral več napadov na okoliško območje in s Srbi ravnal tako kot Arkan z Muslimani, je najbolj neslaven primer (Pirjevec 2001, 215).

⁹⁶ Grožnja demografske vojne je pogost mitološki konstrukt na Zahodu in v Sloveniji. Temelji na dejansko višji rodnosti v muslimanskih državah in skupnostih, vendar histerija, povezana s tem, zanemara nekatere povezave med razvitostjo, revščino in rodnostjo. Preskok, da je to vojna, ki neposredno ogroža Zahod (oz. Slovenijo) pa smrdi po proizvajanju sovražnikov in preusmerjanju nasilja z lastne skupnosti na tujo, kar opisuje med drugimi že Girard (nasilje in sveto). Demografsko 'grožnjo' Zahodu najdemo tako v precej strupenem pisanju Oriane Fallacci kot v Huntingtonovem delu *Clash of Civilizations* (109–121).

⁹⁷ Perverzno domiselni so bili npr. srbski očitki Albancem sredi osemdesetih let, da izvajajo genocid nad srbskim prebivalstvom Kosova, čeprav so incidenti obsegali vsega skupaj nekaj primerov vandalizma na pravoslavnih cerkvah in načrtno posiljevanje žensk, čeprav je bilo število posilstev na Kosovu nižje kot v Srbiji (Sells 1996, 57–58). Glede števila posilstev je seveda težko delati gotove sklepe, saj pogosto velja (predvsem v tradicionalno patriarhalnih okoljih, kar Kosovo nedvomno je), da je število prijavljenih posilstev bistveno nižje od dejanskega.

⁹⁸ Kolektivni sovražnik je že kar kliše v zvrsti vojaške znanstvene fantastike, od žužkov v Heinleinovem delu *Starship Troopers*, klonov in droidov v *Star Wars* pa do verjetno najbolj lesenih nasprotnikov, kar si jih je izmislila televizijska produkcija, borgov v *Star Trek*. Pri vseh teh brezobličnih kolektivnih sovražnikih pa je vodja vedno jasno viden, obraz vodje postane simbolični obraz vseh njegovih podložnikov. Zanimivo je seveda, kako se kolektivni sovražnik pojavlja v širši družbi, natančneje v medijih, kjer najdemo primer brezobličnih in brezimnih 'Sadamovih vojščakov', ki so se borili proti ameriškemu junakom v drugi zalivski vojni. Medtem ko je

2003, 177). Prav kolektivnost in anonimnost sovražnika nudi razlago, zakaj toliko terorističnih napadalcev cilja navadne ljudi, ki so za večino opazovalcev le nedolžne žrtve, je prepričan Juergensmeyer. Strinjam se, da to marsikaj pove o terorističnih napadih, hkrati pa razlaga tudi druge konflikte in vojne. V vsaki vojni, ne le religijski, postane sovražnik brezoblični in prav zato postane ubijanje tako enostavno in civilisti tako priročen plen. Če postane v določeni optiki celoten narod sovražnik, potem za nedolžne priče ni več prostora, saj so krivi vsi že zato, ker obstajajo. Možje, ker lahko v roke primejo orožje, ženske, ker lahko rojevajo otroke, in otroci, ker lahko postanejo možje in ženske. Argument, da so krivi zato, ker so krivi, je tautologija, ena izmed retoričnih figur mita (Barthes 2000, 152–153), ki 'ubije' racionalnost in jezik ter ustvari »mrtev, negiben svet.« Krog se sklone v okostnjakih, kjer so vsi dobesedno brez lic.

V religijski zgodbi o kozmični vojni izpostavi Juergensmeyer (2003, 179) poetično primernost mračne in nejasne reprezentacije sovražnika kot *untermensch*. Zgodba pripoveduje o zmagi reda nad neredom, kozmosa nad kaosom, zato je 'logično', da je nasprotnik amorfen – brez oblike, brez reda. Sovražnik postane simbol amorfnega tudi takrat, ko ga tvorijo posamezni narodi in vlade, saj se koncept na ta način razširi in postane tako plitek, da deluje kot metafora. Pri Srbih in Hrvatih je igral pomembno vlogo medijski in znanstveni orientalistični diskurz, ki je Muslimane prikazal kot skrivnostne, čutne in spolno obsedene, hkrati in kontradiktorno pa jih je karikiriral tudi kot spolno frustrirane, avtoritarne ter nesposobne drugega kot učenja na pamet, kot nekreativne in nedomiselnne. Dejstvo, da so se vulgarni nacionalistični stripi⁹⁹ in strokovne analize znanstvenikov o 'analni naravnosti' in biološki inferiornosti Muslimanov drenjali v reviji, kot so beograjske *Književne novine* (to je uradno glasilo Društva srbskih pisateljev), verjetno pove dovolj o razsežnosti in globini orientalističnega diskurza (Sells 1996, 65). Seveda se je med Srbi uveljavljalo tudi 'dejstvo', da so Hrvati po naravi genociden naroden (*ibid.*, 62, *cf.* MacDonald 2002, 75–91). Podobno genocidnost so ugotavljali tudi Hrvati, vendar tokrat pri Srbih (*cf.* MacDonald 2002, 98–126).

Amorfnost in nejasnost sovražnika je adut tudi zato, ker postane koncept tako fleksibilen, da se ga da skoraj poljubno razširiti tudi na druge skupine. Proizvodnja sovražnikov je paranoidna aktivnost, ki ne le da iz različnih skupin ustvari sovražnike, ampak 'najde' tudi

bil vsak 'junak' obeležen na CNN-ovi spletni strani, sovražnikov niso niti šteli, čeprav so nekateri viri ocenjevali, da jih umre približno sto za vsako ameriško žrtev. Takšno štetje lastnih mrtvih in ocenjevanje večkratnika sovražnikovih mrtvih srhljivo spominja prav na prej omenjeno militaristično delo *Starship Troopers* (knjigo, ne film). Edini obraz v drugi zalivski vojni je bil obraz Sadama Huseina in ta je postal obraz vseh množic Irčanov, ki so umirali na napačni strani.

povezave med njimi ter jih nato poveže v veličastno enoto, v veliko zunanje zlo. Ehud Sprinzak (v Juergensmeyer 2003, 179) izpostavi dve ravni sovražnika, dve tarči za sovražnost, ki se pojavita pri ekstremističnih aktivistih. Primarni sovražnik je neposredni religijski ali politični konkurent aktivistične skupine, sekundarni sovražnik pa lahko postane sleherna oseba ali entiteta, ki jo akterji dojemajo kot podpornika ali branitelja primarnega sovražnika. Sekundarni sovražniki lahko postanejo tudi tisti, ki zanikajo veljavnost koncepta kozmične vojne. Kozmična vojna, ki svet strukturira po načelu 'če nisi z nami, si proti nam!' tovrstni črno-beli pogled na svet totalizira, razširi na celoten svet. Nekdo, ki zanika to radikalno dihotomijo s perspektive kozmične vojne, ne stoji zunaj vojne, pač pa je udeleženec, ki s svojim zanikanjem vojne to vojno zavira. V vojni je pacifist nadloga, ker se noče boriti in zavira oboroževanje. Nadloga je vsak, ki zanika nujnost vojne. Še več, za bojevnika ni le nadloga, temveč nevarna peta kolona, ki lahko ogrozi njegovo varnost in mu v hrbet potisne nož. Koncept dveh ravni sovražnika, notranjega in zunanjega, lahko iz primera radikaliziranih ekstremističnih skupin (torej potencialnih teroristov) enostavno razširimo na primer vojne v Bosni. Znotraj iste logike se skriva razlaga srbskega doživljanja 'dezerterjev', ki se v zadnjih vojnah niso hoteli boriti proti 'ustašem' in 'Turkom'. Srbe, ki niso hoteli sodelovati pri preganjanju Muslimanov, in Srbe, ki so protestirali proti vojni, so ubili (Sells 1996, 73). Dovolj sta le zgled ali dva in kakšna primerno razstavljen 'lekcija', da se zatre racionalna opozicija in vzpostavi stanje strahu, teror. V Bosni je takšna vloga sekundarnega sovražnika doletela tudi tradicijo in ideologijo jugoslovanstva, češ da je za vse kriv prejšnji režim (Velikonja 1998, 348) ter celotno identiteto in kulturo multietnične Bosne (Sells 1996, 5).

3. 7. Materialne razsežnosti religijskega nasilja

Čeprav zadnja po vrsti, je materialna razsežnost religij verjetno najbolj opazna od vseh, saj obsega »obredna mesta in objekte, razne pripomočke, posebna oblačila, materialne simbole« (Smrke 2000, 66). Nam najbolj prepoznavni atributi posameznih religij, džamije in cerkve, križi in polmeseci, brade in mitre, spomeniki in napisi, so hkrati najbolj očitni označevalci povezave med religijo in nasiljem. Porušena džamija ali križ na orožju najbolj zgovorno pričata o vlogi religije kot subjektu in objektu nasilja¹⁰⁰. Smrke (*ibid.*) omenja, da je

⁹⁹ Primer v Sells 1996, 64.

¹⁰⁰ Poudaril bi, da krščanstvo in islam nimata monopola nad rušenjem svetih objektov in rabo svetih simbolov v vojni, vendar se z drugimi primeri tukaj ne bom pretirano ukvarjal. Za 'okus' bi le omenil rimsko uničenje druidskih gajev v Britaniji in sikhovski simbol prekrizanih mečev.

materialna razsežnost religije »tudi komponenta osvajanja prostora oziroma markiranja teritorija,« kar je povsem razumljivo, saj tvorijo tovrstni posvečeni kraji simbolna središča svojih skupnosti in njihove religioznosti. Girard (2005, 323) jih imenuje tudi »simbolni kraji združitve« prostora, zgodovine in družbe – kraji, kjer naj bi nadomestna žrtev srečala svoj konec. Ni potrebno verjeti, da je vsako sveto središče dejansko tudi kraj svetega umora, da bi sprejeli središčnost takšnega prostora za skupnost. Središčnost in pomen sakralnih objektov v skupnosti ponazarjata že njihova arhitektura in lokacija, ki simbolizirata sveto kot praznina in center. Materialni vidiki neke religije tako predstavljajo identiteto neke skupnosti, napad nanje pa je simbolični napad na samo bistvo sovražnika. Zato pri osvajanju teritorija in spreminjanju njegove identitete ni dovolj le uničenje sovražnikovih simbolov – označevalcev 'druge' identitete – pač pa jih je potrebno nadomestiti z lastnimi. Popolna osvojitvev (prisvojitvev) nekega kraja ne terja le prevzem ozemlja, temveč zahteva popolno zgodovinsko in geografsko izničenje tujega kraja in njegovo ponovno izgraditev. Novi simboli tako zasedejo prazen prostor in ukinejo preteklost, ki je pripadala drugemu simbolu in skupnosti – čas in prostor sta tako podrejena novim simbolom, novim središčem.¹⁰¹

V Bosni so vse tri strani v politični in vojaški simboliki redno uporabljale univerzalne verske simbole, kot so križi, polmeseci, zelena barva in citati iz korana ter 'nacionalizirane' simbole, npr. štiri S-e okoli križa za srbsko pravoslavlje in kombinacijo križa in šahovnice za hrvaško katolištvo. »Vojaki so jih nosili na uniformah kot osebni vojaški okras ali na vojaški opremi in orožju, na zastavah, propagandnem materialu in vojno-hujskaški množičnokulturni produkciji« (Velikonja 2003a, 99). Tudi celotni izgled vojakov je odražal religijsko-nacionalno tradicijo; tako so imeli Bosanci brade in islamsko nošo, Srbi pa četniško. Sells (2003, 314) trdi, da so krščanske institucije in simboli za srbske vojake igrali pomembno vlogo, saj so osmislili pretakanje krvi kot odrešilno žrtvovanje.

Religijska simbolika pa ni bila le okras, džamije, cerkve, samostani, kapele in obeležja so bili tudi pomembne tarče med vojaškimi operacijami. Velikonja (*ibid.*, 103) navaja ocene, da je bilo v vojni porušenih med 1.000 in 1.100 mošej, okoli 340 pravoslavnih cerkva (od tega približno 200 na Hrvaškem) in 450 katoliških cerkva in samostanov. Lažne obsodbe srbskih religijskih nacionalistov o albanskem uničevanju srbske dediščine na Kosovu v osemdesetih letih so predstavljale načrt za srbsko uničevanje muslimanske dediščine v Bosni. Nekajkrat so

¹⁰¹ Popoln primer osvajanja ozemlja, ki je postalo naseljevanje novega ozemlja, je Amerika. Uničenje domorodnih civilizacij je bilo pozabljeno, dežele so postale prazne in nikogaršnje, in šele prihod kolonista (ni se imenoval več osvajalec, saj je imel vso pravico zasesti prazen prostor) jim je dalo pomen.

nacionalisti celo zanikali, da je kadarkoli sploh obstajala mošeja, ki so jo uničili,¹⁰² ali pa so uničenje argumentirali z 'dejstvom', da je tam prej stala cerkev (Sells 2003, 315). Hrvaško uničevanje ne-katoliških objektov v Hercegovini je bilo ravno tako sistematično in natančno. Lotili so se ne le religijskih objektov, temveč tudi vseh simbolov, ki so jih identificirali kot 'muslimanske' ali 'pravoslavne'. Eden temeljnih religijskih simbolov je tudi religijski vodja, zato vojna tudi tem ni prizanesla. V Ahmićih so hrvaške sile domačega imama hkrati z ženo pribili na vhodna vrata džamije in zažgali 'dve muhi na en mah' – džamijo in imama (Pirjevec 2001, 250). Vendar niso napadali samo Drugega in predstavnike drugega, napadali so drugo zgodovino – zgodovino multikulture Bosne. Zato je vse od mostov, knjižnic, galerij, šol, umetniških del pa do spomenikov in zbirk starin postalo žrtev sovražnega religijskega nacionalizma, ki je trdil, da je tam vedno obstajala le ena vera (Sells 2003, 317). Tako je moral iti v reko tudi most, ki je dal Mostarju ime. Na splošno velja, da so se »pri osvajanju pomembnejših mest /.../ tudi Hrvati obnašali kot Srbi ob pohodu na Slavonijo in Bosno: lotili so se sistematičnega rušenja zgodovinskih spomenikov, ki so pričali o večnarodnosti podobi dežele ter se znašali zlasti nad džamijami in pokopališči« (Pirjevec 2001, 252). Globoke obtožbe Hrvatov in Srbov pa lahko samo delno blaži le ugotovitev, da so tudi Muslimani ravnali enako, če so le imeli priložnost (*ibid.*).

Človek očitno sovraži simbolno prazen prostor, zato je popolnoma razumljivo, da so sveti objekti, ki simbolno najbolj zapolnijo in zaokrožijo prostor, »prvi podrti /.../ [in] prvi znova postavljeni« (Velikonja 2003a, 104). Nova katedrala Sv. Save v Beogradu in ogromna nova frančiškanska cerkev v Zagrebu sta si istočasno utirali pot v nebo. Skladno s teritorialno logiko je potekalo tudi postavljanje križev in kapel. Križi niso rasli le na ruševinah, temveč tudi na utrdbah, vrhovih hribov in drugih vidnih krajih. Sakralni objekti tako nadaljujejo logiko konflikta in pomenljivo je, da so duhovniki v Međugorju postavili 'zid molitve' za obtožene hrvaške vojne zločince v Haagu. Vendar podobnega zidu niso postavili za Muslimane in Srbe, ki so jih Hrvati iz tega območje pregnali med vojno (Sells 2003, 320).

3. 8. Religijska vojna ali ne?

Smrke (2000, 67) na kratko omenja tudi 'posledično razsežnost', s katero misli »različne eventuelne posledice religijske prakse, izkušenj, etike, verovanj in znanja v (vsakodnevnem)

¹⁰² Tako je župan Zvornika, potem ko so pregnali ali pobili vse muslimane in porušili vse mošeje dejal, da »v

življenju«. Ta razsežnost predstavlja temelj nekaterim precej slavnim delom, npr. Webrovi *Protestantski etiki*. Nevarnost pri 'posledični razsežnosti' pa je, da lahko nekritična raba zelo hitro vodi v determinizem in religizacijo. Religija, ki je sicer pomemben dejavnik, se pri celotnem spektru družbenih in političnih pojavov zamenja za *edini* dejavnik, s čimer se konkretnim dogodkom in okoliščinam odvzame zgodovinsko zasidranost, historičnost, osebam pa odgovornost, saj postane vse rezultat religije in ne politike.

V Bosni se je religija vključevala v vojno na vseh ravneh.¹⁰³ Predstavljala je temelj za nacionalno identiteto, tudi religijske institucije so sprte strani neposredno podpirale, pravoslavna cerkev in v manjši meri nekateri elementi rimskokatoliške cerkve pa so celo neposredno hujskali k nasilju. Mitologije, etike in doktrine vseh religij so v večji ali manjši meri pripomogle k nasilju in njegovi legitimaciji. Religija in religijska identiteta je predstavljala tako subjekt kot objekt nasilja, rituali in materialne razsežnosti vseh religij pa so bili hkrati tarča in sredstvo napadov. Bosanske religijske skupnosti so igrale dvojno vlogo zaščitnic narodov in spodbujevalk nasprotij, ta vloga pa je dosledno prizadela predvsem vernike in ne same institucije kot take.

Toda o nasilju je vseeno težko govoriti kot o posledici neke religije ali prisotnosti različnih religij, saj se v vseh religijah najde tako zagovornike miru kot zagovornike nasilja. Religija je lahko v nasilju in vojni kvečjemu eden izmed elementov, drugi pa so politični, gospodarski, teritorialni in psihološki. Nasilje v Bosni je bilo velikokrat religijsko ali pa je imelo religijske tone. Tako militantni nacionalisti kot 'religionarji' iz duhovniških vrst so skupaj hujskali k nasilju, dovolila pa ga je tudi inertna večina, ki ni reagirala pravočasno. Toda ali je bila vojna religijska, sveta vojna? Različni avtorji različno odgovarjajo na to vprašanje. Velikonja (1998, 347) poudarja, da ni bila religijska, temveč (vsaj v izhodišču) agresivna vojna nacionalističnega Miloševićevega režima in njegovih številnih pristašev, ki so spretno izkoristil srbske etnične in religijske težnje v lastno korist. Ker je bil sam Milošević zagrizen ateist, lahko v zavezništvu njegovih 'socialistov-nacionalistov' s pravoslavno cerkvijo vidimo kvečjemu vzajemno koristoljubje (Velikonja 2003a, 97). Velikosrbska politika, podkrepljena z impotentnimi in zmedenimi reakcijami 'svetovne javnosti', pa je povzročila oziroma olajšala nacionalizem tudi na velikohrvaški strani, vse skupaj pa je okrepilo islamistično-

Zvorniku nikoli ni bilo nobenih mošej« (Sells 1996, 150).

¹⁰³ Da se izognem moralnemu izenačevanju naj poudarim, da breme krivde vsekakor ne leži enakomerno na religijah sprtih strani. Čeprav ni nobena nedolžna grozodejstev, je bila vloga srbske pravoslavne cerkve najbolj škodljiva, vloga rimskokatoliške hierarhije na Hrvaškem je bila škodljiva a vseeno dvoumna, vloga islamske skupnosti pa najmanj škodljiva (cf. Velikonja 2003a, 97-99).

nacionalistične tokove znotraj bošnjaške skupnosti. Religijski vidiki konflikta naj bi bili pogosto obravnavani kot krinka za druge dejavnike – etnične, ekonomske, politične in socialne – vendar so bili ravno tako relevantni (Sells 2003, 309). Selengut¹⁰⁴ v skladu z njegovo odkrito in točno 'religijsko' rabo Huntingtonove teze o civilizacijskem konfliktu poudarja predvsem religijske vidike konflikta (Selengut, 174–178), vendar takšen pretiran poudarek na religiji kot izključnemu dejavniku spopada zaudarja po religijskem determinizmu. Sokolović (2003, 8–10) zanika, da je bila vojna religijska, etnična ali civilizacijska, in poudarja, da so udeleženci spopadov imeli hkrati več identitet, od katerih jih je bilo več skupnih (Muslimani so bili Bošnjaki in Bosanci, pravoslavci so bili Srbi in tudi Bosanci, katoliki pa hkrati tudi Hrvati in Bosanci). Nacionalistične hujskače je označil predvsem kot ljudi, ki so imeli manjvrednostni kompleks in so se čutili nesposobne udeležati v skupni kulturni identiteti. Osebo sem prepričan, da so se številni udeleženci vojn res borili za nacijo in številni (pogosto eni in isti) so se prav tako res borili tudi za svojo religijo. Hkrati so se številni borili iz strahu, prisile, pritiska vrstnikov ali koristoljubja. Motivacije posameznikov, ki so se borili, so bile različne, kakor pač v vsaki vojni, na osnovi njihovega doživljanja vojne pa ne moremo soditi, ali je bila vojna religijska ali ne. Dvomim, da obstaja ateist, ki med obstreljevanjem ne bi zavpil k takšnemu ali drugačnemu bogu – vsaj bogu plodnosti, če nič drugega. Vendar ravnanje ostalih glavnih akterjev, ki so *sprožili* vojno, pripoveduje drugačno zgodbo.

Za srbske nacionaliste in (pogosto hkrati) bivše komuniste ter predvsem njihovega megalomanskega voditelja Miloševića, je bila to vojna za pridobitev in okrepitev osebne moči in koristi. Za jugoslovansko ljudsko armado, ki je podprla Miloševića, je bila to vojna za ohranitev svojega položaja, svoje oblasti, svojih tovarn orožja in postojank. Za pravoslavno cerkev je bila to sveta vojna za združitev 'trpečega in nedolžnega' naroda, da končno uresniči na zemlji slavo nebeškega kraljestva, ki ga je tako junaško uresničil knez Lazar na Kosovem polju. Sceptik bi dodal, da je pravoslavni cerkvi vojna služila tudi kot sredstvo za okrepitev svojega položaja in povečanje svoje moči v srbski državi, kjer je bila le petina državljanov

¹⁰⁴ Pri tem pa Selengut zelo netočno uporablja izraz Muslimani za vse po vrsti: Turke, slovanske muslimane (torej Bošnjake oziroma Muslimane v Titovi Jugoslaviji) in albanske muslimane (torej Albance). V njegovem pisanju tako dobi človek vtis, da so vsi po vrsti predvsem muslimani, in da so razlike med Turki, Bošnjaki in Albanci zanemarljive v primerjavi s podobnostmi. Sokolović (2003, 9) prav izrecno poudarja ravno nasprotno – da so bistveno večje podobnosti med bosanskimi Bošnjaki, Hrvati in Srbi kot med npr. bosanskimi Srbi in srbskimi ali črnogorskim Srbi. Rekel bi, da gre pri Selengutu za očiten primer religizacije (in rahlega nepoznavanja razmer).

vernih. Na strani Hrvatov, ki so bili (vsaj sprva) žrtve agresije,¹⁰⁵ lahko to vojno vidimo predvsem kot vojno za samostojnost, ki se je kasneje prelevila še v agresivni poskus priključitve Hercegovine Hrvaški. Čeprav so številni rimskokatoliški duhovniki v Hercegovini in na Hrvaškem vojno podpirali precej hujskaško, je bila vloga rimskokatoliške cerkve kot celote tako dvoumna, da bi operacije hrvaške vojne lahko označili za religijske ali svete le, če bi zamižali na obe oči hkrati. Da so se Muslimani, ki so bili vsestranska žrtev vojne v Bosni, oprli na svojo religijo v času vojne, je povsem razumljivo. Kljub temu pa ni mogoče njihove (še najbolj) multietnične države označiti kot fundamentalistično ali islamistično.¹⁰⁶

Prva agresija je bila torej srbska, temeljila pa je hkrati na nacionalizmu, militarizmu in religiji. Religija tukaj ni igrala vloge krinke za druge težnje, saj je bila srbska pravoslavna cerkev eden od koristnikov (in zato tudi tarč) te vojne. Kot pravi Sells (1996, 89), je religija motivirala in opravičevala nasilje in genocid – oziroma je prevzela vlogo politične ideologije (Mojzes 1994, 129). In vendar se je vojna bila v prvi vrsti za ozemlje in oblast, tudi za oblast srbske pravoslavne cerkve nad Srbi, rimskokatoliške cerkve nad Hrvati in nenazadnje islama nad Muslimani. Razlogi za vojno so bili povsem človeški in pri tem ni imela božja volja nič. Paul Mojzes (1994, 208) zelo elegantno komentira, da je bila to religijska vojna nereligioznih ljudi. Moj (ne tako eleganten) komentar pa je, da to pač ni bila religijska vojna, ampak le še ena vojna, polna nedolžnih žrtev.

¹⁰⁵ Glede na to, da sta bili tako Hrvaška kot Bosna v tem času mednarodno priznani neodvisni državi, vojne ne moremo mednarodnopravno označiti za državljansko.

¹⁰⁶ Čeprav so se te struje znotraj muslimanske skupnosti okrepile ravno zaradi vojne (več v Bougarel 2002).

4. DISKURZI RELIGIJSKEGA NASILJA

Z mojo ugotovitvijo, da v Bosni ni šlo (in ne gre) v prvi vrsti za religijsko nasilje, se številni politiki, novinarji in avtorji ne strinjajo. Med novinarji mrgolijo izjave o nerazumljivem religijskem nasilju, barbarskih plemenih, starodavnih vojnah in večnih sovražnikih – ne le na Zahodu, temveč tudi pri nas, na slovenskem Balkanu. Zahodni politiki in analitiki so skoraj tekmovali v tem, kdo bo postavil 'izvor' bosanske vojne dlje v preteklost. Nekateri ameriški kongresniki so bosansko vojno razglasili za »vojno, ki traja že petnajst stoletij,« oziroma da se »je vse začelo v četrtem stoletju, ko so razdelili Rimsko cesarstvo« (Sells 1996, 128). Skratka, sovraštva med južnimi Slovani naj bi segala tisočletja nazaj. Barbarska plemena in nesmisli bosanske vojne so bili jedro diskurza, ki je izenačil vse udeležence nasilja. Po tej tezi, bi med vojno zadostovalo, če bi se ustvaril *cordon sanitaire*, ki bi barbore izoliral od Evrope in jih pustil, da se pokoljejo med seboj. Ko bi se naveličali, pa bi končno lahko nastopil mir.¹⁰⁷ Novinarji in populistični so to povzeli, tako da je Thomas Friedman v *The New York Times* lahko izjavil, da Bosanci »niso vredni dveh centov« in so si sami vsega krivi – da dobivajo le to, kar so si sami zakuhali in da je tako tudi edino prav (Sells 1996, 141–142). Podobne predsodke izraža Michael Moore v svoji knjigi *Stupid White Men*. Moore (2002, 188–190) 'strokovno' ugotavlja, da so se vse težave na Balkanu ter obe svetovni vojni začeli zaradi dejanj srbskega anarhista Gavrila Principa. Ko ugotovi, da on ne pobija Teksašanov ali Floridčanov, sklene, da mora biti nekaj hudo narobe z vsemi prebivalci tega 'od Boga prekletega kota sveta'. Liberalni Moore ponavlja vse balkanistične in orientalistične napake svojih republikanskih sovražnikov ter je kljub svojem popolnem nepoznavanju razmer na Balkanu¹⁰⁸ pripravljen na osnovi splošno znanih 'dejstev' izenačiti vse udeležence konflikta in jih obtožiti odvisnosti od nasilja. Njegova malce fantastična 'rešitev' pa je, naj takoj priznajo svojo popolno nemoč in se predajo v upravo kakšni tuji organizaciji. Po njegovem pa bi bilo še bolje, če bi uspeli klonirati Josipa Broza Tita. Kljub očitni neresnosti predlogov je pokroviteljstvo, neznanje in pristranskost, ki stoji za njimi, več kot očitno.

¹⁰⁷ Logika takega diskurza je precej pomanjkljiva. Kako naj bi sovraštvo med Muslimani, Srbi in Hrvati segalo nazaj več kot tisoč petsto let, saj tedaj sploh niso obstajale ne religije, kot so pravoslavlje, rimokatolištvo in islam, ne hrvaški, srbski in bosanski (takšen ali drugačen) narod.

¹⁰⁸ Ko Moore (2002, 188) ugotavlja, da se Kosovarji koljejo z Albanci, se lahko resnično vprašamo o kakovosti podatkov, s katerimi tako suvereno operira.

Vtis, da je bila vojna v Bosni povsem iracionalna in nerazumljiva, je očitno okužil tudi številne akademike. Selengut (2003, 168–178) poudarja, da je šlo predvsem za spopad med religijami, pri čemer so njegove religije popolnoma istovetne Huntingtonovim civilizacijam. Huntingtonova teorija spopada civilizacij, ki jo je razvil v članku *Clash of Civilizations?* leta 1993 in izpilil v skoraj istoimenski (le vprašaj je izginil) knjigi leta 1996, je verjetno najbolj (ne)slavna teorija, ki vojno v Bosni enači z vojno med civilizacijami. Religije (oziroma civilizacije) postanejo v tej enostavni optiki prvi vzrok vseh konfliktov, hkrati pa tudi razlog, zakaj je konflikte 'nemogoče' obravnavati in reševati na političen način – v sodobni (zahodni) politiki in politični teoriji je religija onstran razuma in dialoga. Zato predstavlja priročen način za prikaz *odsotnosti* politične volje kot 'nemoči' politične volje.

4. 1. 'Religija je povzročila vojno'

Teza, da je vsega kriva religija, je v samem jedru diskurza religijskega nasilja. Religijski pluralizem naj bi na nekem območju povečal verjetnost konflikta in vojne, religija sama pa naj bi bila pogosto povod za konflikt. Nenazadnje obstaja nekakšno zdravorazumsko prepričanje, da religijske razlike povzročijo hujše, bolj krvave in bolj 'nesmiselne' oz. neracionalne vojne. Selengut (2003, 168–178) odkrito imenuje religijo povod za vojno v Bosni, medtem ko Huntington (1996, 28) okoli religije drobenclja in jo končno skrije v svoj koncept civilizacije ter zaključi, da je Bosna tipičen primer 'krvavega spopada civilizacij'. Trdi namreč, da je religija običajno najbolj pomemben dejavnik, ki definira določeno civilizacijo (*ibid.*, 42) in da postaja civilizacija (torej religija) temeljni vir konfliktov v sodobnem svetu. Medtem ko je prej prevladoval svetovni spopad političnih idej, komunizma in liberalizma, naj bi te politične ideje danes (*ibid.*, 54, 67, 100 in Huntington 1993, 22) kot temelj kolektivne identitete (Huntington 1996, 128) in poglavitno orodje mobilizacije množic nadomeščali kultura in predvsem religija (*ibid.*, 66). Civilizacije, kot jih opisuje Huntington, so izjemno široki in nebulozni pojavi, najbolj 'trdno' določene med njimi pa so ravno muslimanska, hindujska, pravoslavna, kitajska in zahodna. Kitajsko civilizacijo izenači s prebivalstvom, ki goji kitajska ljudska verstva. Trdi pa, da je z uvedbo komunizma na Kitajskem prišlo do enostavne prerazvrstitve prebivalstva v uradnih statistikah, in sicer iz vernikov v neverujoče, pač v skladu s prevladujočo ateistično ideologijo (*ibid.*, 65). Zahodna civilizacija (*the West*) pa je tako ali tako sodobni izraz za to, kar se je nekoč imenovalo zahodno krščanstvo (*ibid.*,

46). Religija torej tvori temeljno in potrebno, a v besedilu napol zamolčano osnovo Huntingtonovih civilizacij.

Isti argument navede Fox (2004, 719) v opombi, da »vse razen ena izmed teh civilizacij vsebuje religijo v svoji definiciji, nekatere pa so v celoti definirane z religijo«. Huntington v knjigi izrecno ne zapiše trditve, da so sodobne, konkretne civilizacije v bistvu religije, vendar to implicitno izhaja že iz imen teh civilizacij ter iz njegove abstraktne analize pojma civilizacije. Fox (*ibid.*, 719) v opombi kar izrecno zapiše da, »čeprav se Huntington ne osredotoči na religijske vidike svoje teorije in deluje, kot da jih skuša prikriti, v bistvu trdi, da naj bi se religijski konflikti povečali po koncu hladne vojne«. Selengut se v skladu s svojim (pretiranim) poudarkom nasilja z religijskimi temelji zelo dobro zaveda, da lahko (in moramo) tezo o spopadu civilizacij brati kot tezo o spopadu religij, kar sam tudi stori¹⁰⁹ (Selengut 2003, 141–48).

V tem pristopu je sporno predvsem, kako strogo Huntington (1996, 100) in posledično Selengut ločujeta koncepta ideologije in religije ter njune vloge pri izgradnji identitete in mobilizaciji množic. Huntington imenuje liberalizem, komunizem in druge zahodne ideologije »sekularna božanstva«. Po njegovem je neuspelemu komunizmu sledil vakuum, odsotnost prepričljivih in očarljivih, emancipatornih, sekularnih božanstev. V teh okoliščinah so se ljudje »z olajšanjem in strastjo« obrnili nazaj k 'pravim' [božanstvom]. Skratka, »religija je prevzela vlogo ideologije, verski nacionalizem je nadomestil sekularni nacionalizem« (*ibid.*). Implicitno je ideologija le slabši in manjvreden odsev religije, je 'lažna', medtem ko je religija 'prava'. Ljudje so zato olajšani in navdušeni, strastni, ko religija, 'prava' stvar, spet zavzame prvi plan. Ravno s tem pristopom pa se poudari ideološkost religije.¹¹⁰ Kot piše

¹⁰⁹ To je tudi glavna pomanjkljivost Selengutovega pristopa, saj skuša v vseh konfliktih, ki jih obravnava – tudi v Bosni in Hercegovini (Selengut 2003, 174–178) – izpostaviti in poudariti primarnost religijskega dejavnika. Religija in religijske razlike naj bi predstavljale osnovni in zadosten povod za nasilje. S takšno religizacijo konflikta Selengut povsem spregleda politično in konstruirano naravo konflikta, ki ga je zvedel na enostavno posledico primordialne religijske identitete.

¹¹⁰ Ta pristop je v bistvu preobrnitev razmerja med religijo in znanostjo oz. ideologijo, ki vlada v vulgarni interpretaciji marksizma in slavnega reka o 'opiju ljudstva' (ki se interpretira kot 'opij za ljudstvo' ter predpostavlja nekega agenta, ki zlonamerno pripravlja ta opij). Kar tudi potrjuje Huntington (1996, 101), ko citira Régis Debraya, da religija za revne, nedavne priseljence v mesta »ni opij ljudstva, temveč vitamin šibkih«. Pri tem pa spregleda, da Marx ni trdil nič drugega. Marxova lastna stališča o religiji so bistveno bolj prefinjena (v Morris 1987, 34), saj trdi, da je »verska stiska izraz resnične stiske in protest proti resnični stiski. Religija je vzdih zatiranega bitja, srce brezsrčnega sveta, je duša brezdušnih okoliščin. Je opij ljudstva.« Bistvo Marxovega stališča je, da je religija uteha in nadomestek za ljudi, ki trpijo v nepravilni in kaotični družbi, ter da je odprava nepravilne družbe pogoj za odpravo iracionalne religije – in ne obratno. Kvečjemu je obžaloval, da so ljudje prisiljeni zatekati se k 'pravljicam' in 'mitom' zaradi svojih okoliščin, ki jim ne omogočajo dejanske, materialne samopodpore.

Žižek (1994, 19), je univerzalna značilnost ideologije dejstvo, da se uveljavi tako, da se razmeji od druge, ki je 'le ideologija'.

Pri napovedih poraza ideologij in vzpona 'pravilnejše' religije oba avtorja, tako Huntington kot Selengut, spregledata, da koncept ideologije pomeni sistem idej. V konceptu ideologije nikjer ne najdemo pridevnika *sekularni*. Komunizem, marksizem, liberalizem in drugi –izmi so sistemi idej, ki nudijo koherentni, konceptualni in razlagalni sistem, s katerim lahko mislimo ter pojmujeemo svet in družbo. Posamezne religije – budizem, islam, krščanstvo, in druge – so prav tako sistemi idej in imajo v družbi podobno vlogo. Juergensmeyer (2003, 10, 15) opaža, da religija pogosto nastopa kot alternativna »ideologija javnega reda« oziroma da prihaja do prepletanja »religioznih in političnih ideologij«. Tudi Bougarel (2002, 209) nasprotuje enostavnemu pojmovanju religije kot nadomestek lažne ideologije. Prav na primeru Muslimanov razkriva dve ravni diskurza, ki sta prisotni pri poudarjanju religijske identitete. Množicam naj bi bil namenjen religijski identitarni diskurz, medtem ko je za elite značilen panislamistični ideološki diskurz. Težko sprejemem trditev, da predstavlja religija radikalno nasprotje političnim ideologijam, torej da je religija 'prava', ideologija pa 'lažna'.

Uporaba koncepta civilizacije (oziroma religije) kot prvega vzroka konflikta pa ni problematična le zaradi nejasnosti samih civilizacij/religij ter razmerja med religijo in ideologijo, temveč tudi zaradi predpostavke, da se civilizacije vedejo kot koherentni, unitarni akterji. Edward W. Said (1995, 426–27) je tako zelo kritičen do »nacionalizma in teorij, ki poudarjajo radikalno razliko /.../ med različnimi kulturami in civilizacijami«. Posebej izpostavlja prav Huntingtonovo tezo 'spopada civilizacij' ter to in podobne teze imenuje »posvetni ekvivalent« fundamentalizma. Prav tam poudarja, da so kulture in civilizacije hibridne in heterogene in »tako medsebojno povezane in medsebojno odvisne, da sta s tem onemogočena vsaka unitarnost ali vsak preprost opis njihove individualnosti«. Sicer ostaja veljavna učbeniška trditev, da je »verska pripadnost zgodovinsko med najmočnejšimi vplivi« na kulturo (Murden, 2001, 457), vendar so odnosi in konflikti med in v družbah danes preveč zapleteni, da bi lahko konflikte utemeljevati zgolj z obstojem nekih različnih, koherentnih, homogenih civilizacij. Isto kot velja za koncepte svetovnih civilizacij, velja za koncepte regionalnih identitet. Kot o Balkanu pove Todorova (2001, 280), »vsako konkretiziranje [balkanskih] značilnosti vzdolž togih in nepopravljivih civilizacijskih prelomnic je seveda lahko predmet ideološke propagande ali površinskih vaj iz politične znanosti, ne more pa biti utemeljena in delovna hipoteza kot prispevek k zgodovini«. Politična veda bi morala, namesto

da se zanaša (zgolj) na abstraktne primordialistične koncepte, kot so civilizacija in religija, raje upoštevati konkretne dogodke in njihove kontekste.

4. 1. 1. Religija in mednarodni odnosi

Klasični mednarodni odnosi obravnavajo religijo zelo površno, če jo sploh omenijo. Ne le, da delijo s preostalimi družbenimi vedami nagnjenje k sekularizmu, že sam začetek mednarodnih odnosov z vestfalsko mirovno pogodbo naj bi predstavljal konec obdobja religijskih vojn in odnosov (Laustsen in Wæver 2000, 706). Vestfalska mirovna pogodba v tej optiki predstavlja začetek doktrine ravnotežja sil in umik religije iz mednarodnih odnosov (Benko 1997a, 61–62). Vendar pa dejstva, da religija dandanes vendarle *je* dejavnik v mednarodnih odnosih, ni mogoče spregledati. In vendar pogosto ostaja zunaj obzorja vede o mednarodnih odnosih. Da religije ni zaslediti v knjigi Vladimirja Benka (1997b) *Znanost o mednarodnih odnosih*, sem že omenil v drugem poglavju. Kot piše Benko (2000, 243–244) »sekularizacija /.../ poteka vse od obdobja absolutizma in razsvetljenstva dalje, (in) zmanjšuje pomen religioznega dejavnika oziroma religiozних skupin transnacionalnega značaja v mednarodnih odnosih«. Religija je pogosto zvedena na 'iracionalen' ali 'zastarel' dejavnik in se obravnava kot moteči element v klasičnih shemah mednarodnih odnosov. V glavnih teoretskih smereh – realizmu, liberalizmu in marksizmu – so kulturni dejavniki na splošno zapostavljeni, saj je poudarek prej na moči, trgovini oziroma politični ekonomiji. Revolucionarna gibanja »z religioznim predznakom« sicer najdemo kot možno posledico notranjega ekonomskega in družbenega razsula številnih afriških držav (Benko 1997a, 358), vendar lahko odkrito trdim, da v 'mainstream' mednarodnih odnosih še vedno obstaja (čeprav postopno izginja) slepa pega za vprašanje religije v sodobni mednarodni skupnosti.

Izjema so le nekatere vprašljive teorije, ki predpostavljajo, da postajajo religije in religijske razlike temelj 'novega' mednarodnega reda. Huntingtonova teorija je zares izjemno privlačna na zdravorazumski ravni, saj nudi preprost razlagalni okvir za kompleksne pojave. Vendar ta teorija ni problematična samo na teoretski ravni, temveč tudi na praktični. Jonathan Fox (2004, 719), ki se je lotil empirične analize vloge religije v etničnih nacionalističnih konfliktih, torej točno prej omenjene Huntingtonove teze, da postaja civilizacija/religija pomembnejši dejavnik v konfliktih kot poprej, je tako ugotovil (*ibid.*, 727), da lahko religija pomembno vpliva na konflikt in da se je njen pomen povečal v obravnavanem obdobju, od

leta 1965 oziroma 1980 dalje. Čeprav se ne da ugotavljati vzročnosti, se to sklada s teorijami o revitalizaciji religije v sodobnosti, vendar pa se *ne* sklada s Huntingtonovimi tezami o povečanju konfliktov med »njegovimi religijsko-osnovanimi civilizacijami po koncu hladne vojne,« saj se je vloga religije v konfliktih začela povečevati že nekaj desetletij prej (*ibid.*, 728). Fox dalje poudari, da fundamentalizem ni le pojav, ki se je pojavil pred hladno vojno, temveč tudi pojav, ki pogosto pripelje do spopada med religijskimi in sekularnimi gibanji v isti družbi, kar se nikakor ne sklada s Huntingtonovo teorijo spopada med civilizacijami. Je pa res, da religija nikakor ni edini, čeprav je lahko pomemben dejavnik v kateremkoli konfliktu. Še več, Fox je v svoji raziskavi odkril, da je nacionalizem pogosto primarni vzrok etničnega konflikta, religija pa deluje kot zelo močan oteževalni dejavnik. Religija torej morda ne poveča verjetnosti konflikta, če pa pride do konflikta, je ta toliko hujši, kadar so sprte strani tudi različnih veroizpovedi. Teze o religiji kot vzroku konfliktov torej ne držijo, teze o religijski vojni, ki izvira v 'razdelitvi rimskega cesarstva' ali otomanski osvojitvi Balkana, pa prav tako ne.

Vendulka Kubálková (2000, 677) ugotavlja, da so za zapostavljanje religije odgovorni trije elementi sodobnih mednarodnih odnosov: pozitivizem, 'materializem' in državo-centrizem. Predvsem s pozitivističnega stališča nastopa religija kot nasprotje razuma, zato se jo posledično odpravi kot nepomemben, stranski dejavnik. Kot piše Kubálková (*ibid.*), je zaradi teh treh elementov teoretiziranje religije v mednarodnih odnosih po definiciji nemogoče. Tudi postmoderne kritike pozitivizma v mednarodnih odnosih so večinoma spregledale ali zavrnilo religijo kot objekt raziskave, čeprav je postmodernizem v svojem odmiku od moderne pogosto prišel zelo blizu področja religije (*ibid.*, 680–682).

Kubálková (2000, 683) trdi, da je temeljna razlika med religiozno in sekularno miselnostjo ontološka. Religiozna miselnost zagovarja nadrejeno resničnost, kar sekularizem zavrača. Problem sekularnih mednarodnih odnosov (npr. tudi Huntington) je v tem, da ne upoštevajo strasti in moči, ki jo nudi takšna ontologija religioznim posameznikom in institucijam. Religijske institucije obravnavajo kot običajne institucije – narodne, mednarodne ali transnacionalne, pač glede na njihovo pojavnost – vpliv pridevnika 'religijski' pa spregledajo. Skratka, pozitivistični pristopi k mednarodnim odnosom obravnavajo kontekst dogajanja kot irelevanten – religijo pa uvrščajo ravno v kulturni kontekst (*ibid.*, 689, 694).

Predvsem strogi konstruktivistični, t. i. 'alternativni', pristopi pa mednarodne odnose označujejo kot smiselne zgolj v kulturnem kontekstu. Konstruktivizem v analizi pojavnosti

sočasno in enakovredno obravnava agente, strukture in jezik. V konstruktivističnem pristopu Nicholasa Onufa Kubálková (2000, 687–690) najde osnovo za projekt, ki ga sama izzivalno imenuje 'mednarodna politična teologija', pri čemer gre za analogijo z 'mednarodno politično ekonomijo' Susan Strange. »Glede na obliko mišljenja, glede na odnose, ki obstajajo med govorcem in slušateljem, ter glede na dejanja, ki so posledice te intersubjektivne izmenjave, Onuf loči tri kategorije govornih dejanj: trdilna (*assertive*), usmerjevalna (*directive*) in 'obvezovalna' (*commissive*)« (*ibid.*, 687). Pri obravnavi religij opozarja na nevarnost državo-centričnega pristopa, kakršen je Huntingtonov, ki izenači religije in države ter vidi v civilizacijah le zloženke držav z isto religijo (*ibid.*, 694–695). Hkrati pa opozori na nasprotno napako, ki da jo dela Juergensmeyer, namreč ločevanje držav in religij na dve ogrodji družbenega reda, ki sta v konfliktu: na sekularni nacionalizem, povezan z nacionalno državo, in na religijo, povezano z velikimi etničnimi skupnostmi (*ibid.*). Temelj njene kritike obeh pristopov je, da je apriorno posploševanje¹¹¹ nemogoče ter da je potrebno proučevanje in pojmovanje družbene konstrukcije (v tem primeru religije) na številnih soodvisnih, interaktivnih ravneh (*ibid.*, 700).

4. 2. *Orientalizem in balkanizem*

Trditev, da gre v Bosni in Hercegovini za religijsko vojno, je pričela svojo pot kot del mitoloških diskurzov, ki so enačili narod z religijo, prerasla pa je v uradno propagando sprtih strani. Mitološki diskurzi, uradna predvojna statistika (ki je uvedla narod Muslimanov) in propaganda pa so postopno oblikovali situacijo, v kateri je postala ne-religijska identiteta nevzdržna. Ta je predvsem Muslimane prisilila v religizacijo svoje identitete in kulture ter nominalno multikulture Bosne pod sarajevsko oblastjo (Friedman 1998, 9). Enega izmed razlogov, zakaj je tudi širša mednarodna skupnost (evfemizem za nekatere najmočnejše, predvsem zahodne države, ki so se vmešavale v Bosno) tako dolgo in tako temeljito upoštevala hrvaško ter predvsem srbsko, religijsko-nacionalistično propagando¹¹², gre iskati v dveh sorodnih diskurzih orientalizma in balkanizma.

¹¹¹ Kubálková (2000, 699, 701) je predvsem kritična glede apriorne predpostavke racionalne izbire, ki je v temelju t. i. *rational choice* teorije.

¹¹² Pripomniti velja, da srbska, hrvaška in tudi muslimanska religijsko-nacionalistična propaganda sporočajo različne stvari, vendar je *način* sporočanja isti. Propagandni stroji vseh narodnosti so dekontekstualizirali in 'tragedizirali' lastno zgodovino, poudarjali lastno trpljenje in slikali dogodke v skrajno črno-beli luči (MacDonald 2002, 5–11).

Za orientalizmom stoji »korporativna ustanova za obravnavanje orienta – obravnavanje v smislu dajanja izjav v zvezi z njim, avtoriziranja pogledov nanj, opisovanja, poučevanja o njem, urejanja ali vladanja; skratka, gre za orientalizem, kot slog Zahoda pri gospodovanju nad Orientom, pri njegovem restrukturiranju in izvajanju oblasti nad njim« (Said 1996, 14). Na Zahodu so predstave o muslimanih kot radikalno tujih 'drugih' globoko usidrane in kaj zlahka so se te predstave, strahovi in sovraštva povezali z nelogičnimi stereotipi, ki so jih ponavljali nacionalisti (Sells 1996, 119). Bosanski Musliman je bil oropan lastnih identitet – evropske, jugoslovanske, bosanske in specifično muslimanske – ter stlačen v isti koš z arabskimi vahabiti (salafiti), palestinskimi teroristi, iranskimi šiiti in afganistanskimi mudžahidi. Skratka, v orientalističnem diskurzu je bilo že dejstvo, da so Muslimani očitno muslimani, sočasno tudi dokaz, da so islamisti, fundamentalisti in potencialni teroristi. Vsakršna obtožba, naj je bila še tako absurdna, je naletela na plodna tla, kadar je bila uperjena proti Muslimanom. Poveljnik modrih čelad general MacKenzie je zato tako zlahka izjavljal tisku, da Muslimani skušajo z ostrostrelci 'spraviti Srbe v slabo luč' (Pirjevec 2001, 150) in da je bil artilerijski napad na vrsto za kruh v Sarajevu delo muslimanskih provokatorjev (*ibid.*, 158). Prav tako pristranska je bila obravnava sarajevske vlade v zahodnih medijih, ki so jo redno imenovali »*the Muslim-dominated government of Bosnia-Herzegovina*,« pri čemer niso ignorirali le dejstva, da je bila to edina religijsko mešana vlada v Bosni, temveč da je to bila dejansko tudi edina legitimna vlada v Bosni (Sells 1996, 121). Ni se čuditi, da se fraza »*Christian-dominated government*« ni nikoli uporabila za Srbe ali Hrvate, saj je v orientalističnem diskurzu samoumevno, da nasproti militantnim muslimanskim hordam stojijo majhne, a hrabre krščanske državnice, ki tvorijo predzidje vesoljnega krščanstva. »Militantni proti-islamski predsodki so globoko usidrani v zahodni družbi in ukrotijo vsakršno ljudsko sočutje za zaščito 'njih', religijsko 'drugega' v Bosni« (*ibid.*, 124). O odsotnosti sočutja Zahoda do Muslimanov in njegovi ljubezni do Miloševića in Srbov več kot zgovorno priča resolucija Varnostnega sveta 713, ki je onemogočila pridobitev orožja vsem državam bivše Jugoslavije, ne le srbskemu agresorju (Pirjevec 2001, 83). Ne samo, da Evropa ni hotela braniti Muslimanov, tudi pustila jim ni, da bi se branili sami. Humanitarna pomoč, ki jo je nudila Muslimanom pa je bila le farsa, saj je do njih prišla komaj desetina pomoči, ostalo pa so kot 'davek', da so spustili konvoje do Muslimanov, pobrali Hrvati in Srbi. Sokrivda je dosegla višek v Srebrenici, ki jo je OZN vzdrževal ravno toliko, da prebivalstvo ni množično umrlo od lakote. Ko so Srbi 6. julija 1995 napadli, so se nizozemske modre čelade, ki naj bi varovale tamkajšnje prebivalstvo, elegantno umaknile in niso ukrenile popolnoma nič, ko so Srbi izvedli genocid nad približno 8.000 prebivalci 'varnega območja' (Economist 2005, 18–20,

Pirjevec 2001, 399–406). V besedah poveljnika Unproforja, generala Janvierja: »Gospoda, ali ne razumete? Tistih enklav se moram znebiti« (Pirjevec 2001, 400). London in Pariz naj bi že konec maja pozvala generala Janvierja, naj ne ovira srbske agresije, pozneje pa pred javnostjo skrivala, da so bile v pokol vmešane tudi beograjske oblasti in vojaške enote (*ibid.*, 405).

Na Zahodu se je orientalizem pomešal še z balkanizmom, diskurzom, ki dehumanizira balkance in prikazuje Bosance vseh veroizpovedi kot sovražna in primitivna plemena onkraj razuma in civilizacije. Fraza 'v tistem delu sveta' pokrije tako proti-balkanske kot proti-islamske momente na Zahodu, 'starodavna balkanska sovraštva' pa so postala že pravi kliše (Sells 1996, 124). Kot pravi Todorova (2001, 45) je »balkanizem diskurz o vsiljeni dvoumnosti«. Balkan ni ne tič ne miš, preblizu Orienta, da bi bil Evropa, preblizu Evrope, da bi ga lahko enostavno odpravili. Ker se ne podreja kategorijam, ki jih Zahod uporablja za mišljenje sveta, povzroča nelagodje. Besede barona d'Estournelle de Constanta, ki je sodeloval v mednarodni komisiji, »ki bo raziskala vzroke in potek balkanskih vojn« v letih 1912–1913 (Todorova 2001, 26) zvenijo prav sodobne, če jih beremo danes:

»Resnični krivci za dolg seznam usmrtitev, ubojev, utopitev, požigov, pokolov in ostudnosti, ki smo ga podali v poročilu, niso, ponavljamo, niso balkanska ljudstva. Sočutje mora tu premagati ogorčenost. Ne dovolimo, da bi obsojali žrtve. /.../ Pravi krivci so tisti, ki zaradi dobička ali nagnjenosti k vojni izjavljajo, da je neizogibna, in tako dosežejo, da takšna tudi postane, pri tem pa trdijo, da nimajo tolikšnega vpliva, da bi jo preprečili.« (*ibid.*)

Balkan predstavlja primerno odlagališče negativnih in zatajenih značilnosti Evrope, saj se je moč izogniti obsodbam o rasnih in verskih predsodkih, ker je bel in večinoma krščanski (Todorova 2001, 287). Zato lahko hkrati sprejme vse evropske mite o plodnosti, hrabrosti, primitivnosti, barbarskosti, okrutnosti, senzualnosti, iracionalnosti in še čem, ki jih je Evropa prej, v svoji kolonialni dobi, nalagala Orientalcem in koloniziranim ljudstvom – ljudstvom druge vere in druge rase. Predstavlja mešanico zatajenih evropskih strahov in želja – »Balkan [je] obtičal v oblasti Evrope kot primer proticivilizacije, alter ega, temne plati njene notranjosti« (*ibid.*).

4. 3. Smisel nesmisla

Vojna v Bosni je bila v primežu orientalizma, balkanizma, nacionalnih interesov in političnih interesov na Zahodu označena tudi kot religijska – to pa je v bistvu evfemizem za 'nesmiselna' in 'iracionalna'.¹¹³ Nasilje in vojna sta se obravnavala kot naravno stanje balkanskih plemen, brez lastnega smisla, političnega ali drugačnega. Kolektivno nasilje je vedno političen pojav, vojna pa še toliko bolj. Diskurz, ki kolektivno nasilje depolitizira in ukinja vsak njegov politični smisel, očitno vsebuje lastno logiko in smisel – predvsem pa je političen!

Velikonja (2003b, 11–12) ta pojav imenuje diskurz depolitizacije, pri čemer izhaja iz Barthesove (2000, 143) analize delovanja mita, ki ga imenuje »depolitiziran govor«. Ta diskurz zreducira zgodovinsko kompleksnost dogodkov, njihov kontekst in ozadje, njihovo konkretno neponovljivost na raven enostavnih, enoznačnih, naravnih bistev. Velikonja (2003b, 11) poudari, da je ta diskurz pravzaprav meta-diskurz, ki vsebuje različne deterministične, ahistorične, pejorativne in tudi rasistične diskurze – omenja kulturalizacijo, historizacijo, religizacijo, mitologizacijo in antropologizacijo. (Meta-)diskurz depolitizacije pravzaprav iz dogajanja izključi politično, ukine odgovornost akterjev in celotne dogodke prenese na raven naravne nujnosti. Tvrsten diskurz deluje na dveh ravneh, znotraj nekega konflikta in izven njega. Na notranji ravni legitimira in naturalizira izrazito politične cilje akterjev in elit v konfliktu ter s tem doseže širšo mobilizacijo množic, na zunanji ravni pa razreši mednarodne akterje vse odgovornosti v zvezi s konfliktom in nudi alibi za nedejavnost. Žižek (1994, 4–5) piše prav o tej zunanji ravni, ko omeni proces 'ideološke mistifikacije', ki poudarja kompleksnost in tujost dogajanja v Bosni ter s skoraj antropološko natančnostjo obravnava etnično in religijsko stanje, ravno s tem pa zakrije politični smisel. Drugi ekstrem ukinitve smisla pa najdemo v diskurzih, ki so povsem spregledali vsakršno zgodovinsko in politično dejstvo.

Smisel nasilja ni ukinjen samo na način, da se o nesmiselnem nasilju izrecno in eksplicitno govori. Smisel nasilja ukine tudi ideološki 'prenos' smisla s področja političnega na druga, na kulturo, zgodovino, mitologijo, antropologijo, biologijo in tudi religije. Takšen 'prenos' ne samo depolitizira, temveč tudi naturalizira neko dogajanje ali stanje, s tem pa tudi ukine odgovornost in motiv za politično akcijo, saj nihče ne more biti odgovoren za naravno stanje ali naravno katastrofo. Kako lahko nekdo prepreči, da sonce vzide vsako jutro (in da se kristjani in muslimani pobijajo na divjem Balkanu)? Naravno stanje onemogoči mobilizacijo politične volje.

¹¹³ Na Zahodu vlada razumna ločitev cerkve in države, sekularizem torej. Pa tudi če ne bi, vedno velja, da je

Funkcija teh diskurzov – akademskih, političnih in medijskih – ni samo ukinitve odgovornosti 'oddaljenega opazovalca' na Zahodu, pač pa tovrsten diskurz iracionalizacije oddaljenega opazovalca sploh vzpostavi. Zahodne politike in vlade, ki so bile dejansko ves čas vpletene tudi v vojno v Bosni, prav kakor so bile vpletene v ostale vojne v Jugoslaviji, prestavi tak diskurz iz vloge *akterja* v vlogo *gledalca*. V takšnem depolitiziranem diskurzu zahodni ambasadorji Miloševiću niso 'prižgali zelene luči za napad'. Bili so zgolj mimoidoči, nemočni, tuji opazovalci krvavega masakra, ki se je zgodil 'kar sam od sebe'. Diskurz iracionalizacije namreč deluje tudi na same udeležence vojne, saj izenači Srbe, Hrvate in Muslimane. Vsi postanejo enako krivi, enako odgovorni in posledično enako nedolžni. Kaj potem, če se pobijajo? Saj to počno že od vedno. Religija je tako tu igrala vlogo le še dodatne potrditve dejstva, da so tam doli 'vsi zmešani' in da jih je bolje prepustiti same sebi.

5. ZAKLJUČEK

Ob bolj podrobnem proučevanju religije in nasilja se je treba soočiti z nejasnimi robovi teh pojavov. Ne eno ne drugo ni diskreten, objektivni pojav, ki bi se pustil nevtralnno analizirati in kategorizirati. Tako religija kot nasilje sta konstruirana človeška pojava z močnim emocionalnim nabojem. Pri poglobljeni analizi obeh je potrebno opustiti zgolj aprioren pogled 'od zunaj' in upoštevati tudi kulturni kontekst – notranje stališče, ki dejansko osmišlja raznovrstne religijske in nasilne pojave.

Za religijsko nasilje bi težko trdil, da je konstrukcija drugega reda ali enostavno presečišče religije in nasilja. Religija in nasilje sta namreč v svoji osnovi povezana, skoraj kot dve plati istega kovanca. Iz nasilja se rojeva religija in iz religije nasilje.¹¹⁴ Če izpeljemo teze avtorjev, kot sta Girard in Juergensmeyer, ki ju obravnavam v drugem poglavju, ugotovimo, da obstaja povratna zanka med nasiljem in religijo.

Tesno sorodstvo med religijo in nasiljem se opazi tudi v pojavnostnih razsežnostih religijskega nasilja, ki sem jih utemeljil v odprti Smartovi shemi pojavnostnih razsežnosti religije. Nobena razsežnost religije namreč ni imuna na nasilje ali ločena od njega. To sem ugotovil tudi v primeru Bosne in Hercegovine. Tamkajšnje tri glavne religije so bile povezane z nasiljem v svojih ritualih in mitih, etikah in doktrinah. Družbena in materialna plat pa sta bili še najbolj očitno hkrati objekt in subjekt nasilja. Religija je tvorila temelj družbene identitete – srbske, hrvaške in nenazadnje muslimanske. Dve izkustvi religije in nasilja pa sta se tudi prepletali in vzajemno vplivali. Izkustvo nasilja je povečalo religioznost, hkrati pa je religioznost povečala pripravljenost za nasilje v 'lastno obrambo'.

Vendar mislim, da se je za vojno v Bosni treba izogibati izrazu 'religijska vojna', čeprav je bilo religijsko nasilje tam še kako prisotno. Religija ni bila temeljni vzrok ali motivacija za vojno, temeljni cilj ni bil širitev 'prave vere' in uničenje 'napačnih', temveč je služila religija v prvi vrsti kot legitimacija. Šele v drugi vrsti so se religijske institucije nadejale političnih koristi in večjega vpliva zaradi vojne. Vojna v Bosni in Hercegovini se je skuhalo v kotlu nacionalističnih teritorialnih ambicij, šovinističnega oportunitizma in postopne kriminalizacije

¹¹⁴ Npr. vsaka smrt predstavlja nasilno grožnjo človeškemu življenju in kozmosu. Smrt je torej vir strahu zaradi katerega ljudje konstruirajo Bergerjev 'sveti baldahin'. Podobno je za Girarda religija predvsem žrtvovanje, sredstvo nadzorovanja napetosti v družbi in preprečevanja nasilja – čeprav velikokrat na nasilen način, po ključu cepiva.

političnih elit. Ni nastala v kotlu religijskega pluralizma, je pa religijski pluralizem postal priročna tarča za nacionaliste vseh barv. Ko se je vojna razbesnela, pa je religija razvnela čustva na vseh straneh in pripomogla k postopni polarizaciji sprtih strani. Perverzno so napetosti, konflikti in končno vojna predstavljali koristno situacijo za dele nacionalističnih in religijskih elit. V tej vojni so eni dosegli politično in nacionalno homogenizacijo ozemlja, drugi pa krepitev lastnega vpliva.

Besedni zvezi 'religijsko nasilje' in 'religijska vojna' se še naprej pojavljata v soseščini zadnje vojne v Bosni. Literatura, stroka, mediji in politiki – med vsemi se najde takšne, ki vede ali nevede sodelujejo v diskurzih religijskega nasilja. V osnovi ti diskurzi delujejo dvoplastno med subjekti zadnje vojne – med sprtimi stranmi, religijskimi institucijami, lokalno in globalno civilno družbo, etničnimi in religijskimi 'sorodniki' ter v mednarodni skupnosti in javnosti. Trdim, da delujejo dvoplastno zato, ker isti diskurzi oblikujejo dve različni osnovni reprezentaciji vojne pri različnih subjektih. Oblikujejo podobo nesmisla in kaosa, torej iracionalnega, ter hkrati krepijo moč in vpliv religije, torej 'svetega'. V pretežno sekularnem akademskem, medijskem in političnem prostoru podoba nerazumnosti, ki jo vzbuja oznaka 'religijsko', deluje kot eden izmed diskurzov iracionalizacije, ki radikalno depolitizira dogajanje. Posledica tega je ukinitvev odgovornosti in moralno izenačevanje vseh udeležencev. Isti diskurz pa v religijskem okolju krepi pomen in smisel religije nasploh. Logika je enostavna – če je religija lahko odgovorna za takšno vojno, potem mora biti res izjemno pomembna in vplivna. Predvsem pa mora biti oziroma postati vplivna 'naša', 'prava' religija zato, da se lažje postavi po robu lažnim naukom. Moč in vpliv religije se v njenem okolju torej povečata zaradi sprejetja diskurza o religijskem nasilju.

Mislim, da diskurzi religijskega nasilja in diskurzi religizacije nasploh ne delujejo tako enostavno kot Barthesov mitski jezik. Ne ukinjajo politične odgovornosti in ne depolitizirajo svojega predmeta. Diskurzi religizacije izvedejo prenos odgovornosti iz politike na religijo, s tem pa prispevajo k politizaciji religije.

Na koncu dela je umestno vprašanje, ali je religijsko nasilje smotrna kategorija za nadaljnje proučevanje. Mislim, da je odgovor ne. Ne obstaja bistvena ali kategorična razlika med religijskim nasiljem in drugimi vrstami nasilja, ki bi utemeljevala izključno proučevanja religije kot dejavnika v nasilju. Nasilje je politični konstrukt in sam akt vedno spremljajo določene ideologije – tudi religijske, zato je po mojem bolj smotrno ugotavljati, kdaj in kako se ideologije pojavljajo in udejanjajo v nasilju. Politični učinek nasilja se rojeva znotraj

ideologij ne izven. Apriorno določanje temeljnih ideologij, ki opremljajo sodobno politično delovanje, ni mogoče, če je cilj razumeti razvoj političnih učinkov nasilja. Religija ni edini dejavnik v sodobnih vojnah, zato jo je nesmiselno tako tolmačiti.

6. LITERATURA

- Adam, Frane in Tomšič, Matevž ur. (2004) *Kompendij socioloških teorij – 2., dopolnjena in popravljena izdaja*. Študentska založba, Ljubljana
- Anderson, Benedict (1983/1998) *Zamišljene skupnosti: O izvoru in širjenju nacionalizma*. Studia humanitatis, Ljubljana.
- Barthes, Roland (1957/2000) *Mythologies*. Vintage, Random House, London.
- Batelj, Juraj (1995) *Sluga Božji Alojzije Stepinac*. Nadbiskupski Duhovni Stol, Zagreb.
- Benko, Vladimir (1997a) *Zgodovina mednarodnih odnosov*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Benko, Vladimir (1997b) *Znanost o mednarodnih odnosih*. FDV, Ljubljana.
- Benko, Vladimir (2000) *Sociologija mednarodnih odnosov*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Berger, Peter L. (1969/1990) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books, New York.
- Blok, Anton (2000) The Enigma of Senseless Violence. V: Jon Abbink in Göran Aijmer (ur.) *Meanings of violence: a cross cultural perspective*, 22–32. Oxford, New York.
- Bocock, Robert (1983/2002) *Sigmund Freud: Revised Edition*. Zbirka: Key Sociologists, Routledge, London in New York.
- Bougarel, Xavier (2002) Avtoritarna reislamizacija in nove sestave v bosanskem islamu. *Časopis za kritiko znanosti, domišljije in nove antropologije*. 30(209–210), 207–215.
- Bromley, David G. in Melton, J. Gordon (2002) Violence and Religion in Perspective. V: Bromley, David G. in Melton, J. Gordon ur. (2002) *Cults, Religion and Violence*, 1–11. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bučar, Bojko, Šabič, Zlatko in Brglez, Milan (2002) *Navodila za pisanje seminarske naloge in diplomska dela*, II. izdaja. Fakulteta za Družbene Vede, Ljubljana

Caspersen, Nina (2004) Good Fences Make Good Neighbours? A Comparison of Conflict-Regulation Strategies in Postwar Bosnia. *Journal of Peace Research*. 41(5), 569–588.

Cladis, Mark S. (2001) *Introduction and Notes*. V: Durkheim, Émile (1912/2001) *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford World's Classics, Oxford University Press, Oxford in New York.

Clausewitz, Carl von (2004) *O vojni*. Studia humanitatis, Ljubljana.

Debeljak, Aleš (1995) *Oblike religiozne imaginacije*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.

Durkheim, Émile (1912/2001) *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford World's Classics, Oxford University Press, Oxford in New York.

Economist, the (2005) Special report: The Srebrenica massacre: A chronicle of deaths foretold. *The Economist*, 9. 7. 2005: 18–20.

Fox, Jonathan (2004) The Rise of Religious Nationalism and Conflict: Ethnic Conflict and Revolutionary Wars, 1945-2001. *Journal of Peace Research*. 41(6), 715–731.

Friedman, Francine (1998) The Bosnian Muslim National Question. V: Mojzes, Paul (ur.) *Religion and the War in Bosnia*, 1–10. American Academy of Religion.

Galtung, Johan (2000) *Conflict Transformation by Peaceful Means (the Transcend Method)*. UNDP. http://www.transcend.org/pctrcluj2004/TRANSCEND_manual.pdf (19. 09. 2005).

Girard, René (1977/2005) *Violence and the Sacred*. Continuum, London in New York.

Hall, John R. (2003) Religion and Violence: Social Processes in Comparative Perspective <http://chsc.ucdavis.edu/JHallReligion+Violence11-01.pdf> (15. 08. 2005).

Huntington, Samuel P. (1993) The Clash of Civilizations. *Foreign Affairs*. Summer 1993, 72(3), p22-28. <http://www.alamut.com/subj/economics/misc/clash.html> (28. 08. 2005).

Huntington, Samuel P. (2003) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, New York.

Juergensmeyer, Mark (2003) *Terror in the Mind of God: the global rise of religious violence*. 3rd ed., rev. and updated. University of California Press, Berkeley in Los Angeles.

Kubáľková, Vendulka (2000) Towards an International Political Theology. *Millennium: Journal of International Studies*. 29(3), 675-704.

Laustsen, Bagge Carsten in Wæver, Ole (2000) In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization. *Millennium: Journal of International Studies*. 29(3), 705-739.

Lincoln, Bruce (1991) *Death, War, and Sacrifice – Studies in ideology and practise*. University of Chicago Press, Chicago, London.

MacDonald, David Bruce (2002) *Balkan Holocausts? Serbian and Croatian victim-centred propaganda and the war in Yugoslavia*. Manchester University Press, Manchester and New York.

Miljkovic-Bojanic, Ema (2000) *Malcolm's Apology of the "Pax Ottomana"*. "Institute of History of Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade. <http://www.kosovo.com/nmalk4.html> (15. 08. 2005).

Mojzes, Paul (1994) *Yugoslavian Inferno: Ethnoreligious Warfare in the Balkans*. Continuum, New York.

Mojzes, Paul (1996) Mitski element. *Časopis za kritiko znanosti, domišljije in nove antropologije*. 23(176), 21–26.

Moore, Michael (2002) *Stupid White Men*. Penguin Books, London.

Morris, Brian (1987) *Anthropological studies of religion: an introductory text*. Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne.

Murden, Simon (2001) Culture in World Affairs. V: John Baylis in Steve Smith (ur.) *The Globalization of World Politics*, 461–463. Oxford University Press, Oxford, New York, idr.

Pirjevec, Jože (2003) *Jugoslovanske vojne: 1991–2001*. Cankarjeva založba, Ljubljana.

Said, Edward W. (1978/1995) *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. ISH, Ljubljana.

Selengut, Charles (2003) *Sacred Fury: understanding religious violence*. Altamira Press, Walnut Creek, Lanham, New York, idr.

Sells, Michael (1996) *The Bridge Betrayed*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles in London.

Sells, Michael (2003) Crosses of blood: Sacred space, religion, and violence in Bosnia-Herzegovina. *Sociology Of Religion*. 64(3), 309–331.

Sipri 1 (2005) *Major Armed Conflicts*, http://www.sipri.org/contents/conflict/MAC_definition.html (28. 08. 2005).

Sipri 2 (2005) *Conflict Data Sets*, <http://www.sipri.org/contents/conflict/conflictdatasets.html> (28. 08. 2005).

Smrke, Marjan (2000) *Svetovne religije*. Fakulteta za Družbene vede, Ljubljana

Soban, Branko (2005) Meka ni islamska Moskva, Bagdad ni Vzhodni Berlin, intervju z Gilles Kepelom. *Sobotna priloga, Delo*, 16. 7. 2005: 4–6.

Sokolovic, Džemal (2003) The Controversial Balkan Paradigm: Democracy and/or vs. Multiculturalism. *ISIG – Quarterly of International Sociology* 7(3), 8–10.

UCDP 1 (2005) *Uppsala Conflict Data Program – Armed Conflict Data*, http://www.pcr.uu.se/research/UCDP/our_data1.htm (28. 08. 2005).

Velikonja, Mitja (1996) *Masade duha: razpotja sodobnih mitologij*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.

Velikonja, Mitja (1998) *Bosanski religijski mozaik*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.

Velikonja, Mitja (2002) In hoc signo vinces: verski simbolizem v vojnah na Balkanu 1991–1995. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*. 30(209–210), 193–206.

Velikonja, Mitja (2003a) *Mitografije Sedanjosti*. Študentska založba, Ljubljana.

Velikonja, Mitja (2003b) Masking the Clash: Discourse of Depolitization of the Conflicts in Ex-Yugoslavia in the 1990s. *ISIG – Quarterly of International Sociology* 7(3), 11–13.

Vogrinc, Jože (1998) *Zamišljene skupnosti danes, spremna beseda*. V: Anderson, Benedict (1983/1998) *Zamišljene skupnosti: O izvoru in širjenju nacionalizma*, 181–201. *Studia humanitatis*, Ljubljana.

Wikipedia 1, *History of Bosnia and Herzegovina*, http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_Bosnia_and_Herzegovina (23. 6. 2005).

Zirojević, Olga (1996) *Kosovo u kolektivnom pamćenju*. V: Popov, Nebojša (ur.) *Srpska strana rata: Trauma i katarza u istorijskom pamćenju*, 200–207. Republika, Beograd.

Žižek, Slavoj (1994) *The Spectre of Ideology*. V: Žižek, Slavoj (ur.) *Mapping Ideology*, 1–33. Verso, London in New York.