

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Sanja Škrinjar

Nacionalne mitologije in religije ter njihova vloga v vojni na ozemlju bivše
Jugoslavije

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Sanja Škrinjar

Mentor: doc. dr. Vladimir Prebilič

Mentor: prof. dr. Marko Kerševan

Nacionalne mitologije in religije ter njihova vloga v vojni na ozemlju bivše
Jugoslavije

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

Diplomsko delo z naslovom Nacionalne mitologije in religije ter njihova vloga v vojni na ozemlju bivše Jugoslavije, je izdelano s soglasjem obeh fakultet in urejeno po pravilniku matične fakultete.

Nacionalne mitologije in religije ter njihova vloga v vojni na ozemlju bivše Jugoslavije

Obdobje razpada komunističnega režima na ozemlju bivše Jugoslavije, je med tam živečimi narodi povzročilo strah, sumničavost in predvsem krizo identitete. Pojavile so se nacionalistične politične strategije, ki so želele postati nova, glavna politična sila s kulturno in ideološko hegemonijo, za kar so v prvi vrsti potrebovale nacionalno in politično mobilizacijo ljudstva. To so najlažje dosegle z naslonitvijo na že obstoječe religije. Nacionalne mitologije in religije so že zgodovinsko bile pomemben dejavnik nacionalnega samozavedanja pri južnoslovanskih narodih. Tako so verske skupnosti z navezavo na prebujene nacionalizme odigrale izrazito vidno vlogo. Sodelovale so pri prebujanju spominov, vzpodbujanju občutkov ogroženosti, podpihovanju sovraštva in predsodkov, katerih osnovo so predstavljale nacionalne mitologije. Verske skupnosti so sodelovale pri sooblikovanju religijsko-nacionalnih mitologij, ki so s svojo prepričevalno močjo tlakovale pot nacionalističnim politikam pri uresničevanju svojih političnih ciljev, združenih s teritorialnimi apetiti. Vse to je vodilo v izbruh vojn, ki so bile najbolj uničujoče na Hrvaškem in v Bosni in Hercegovini med leti 1991 - 1995 in v katerih je bila prisotnost religijskih elementov več kot očitna.

Ključne besede: religija, vojna, religijsko-nacionalne mitologije, ozemlje bivše Jugoslavije, 1991 - 1995.

National Mythologies and Religions and Their Role in the War in the Territory in the Former Yugoslavia

The period of disintegration of Communist regime on the territory of former Yugoslavia, caused fear among there living nations, suspiciousness and above all crisis of indentity. Nationalist political strategies appeared, that wanted to become new, main political force with cultural and ideologic hegemony. For that they primarily needed national and political mobilisation of people. They achieved this most easily with leaning on already existent religions. National mythologies and religions were already historically important factor of national self-awareness at South Slavic nations. Religious groups together with waked nationalisms played extremely important role. Together with awoken nationalisms, religious groups played an extremely important role. They participated in the awakening of memories, the encouragement of feeling of endangerment, the incitement of hatred and prejudices which basis was represented by national mythologies. Religious groups participated in the co-shaping of religious-national mythology that, with the power of persuasion, paved the path of nationalist politics in the fulfilment of their political objectives combined with territorial appetites. It all led to the outbreak of wars that had the most devastating effects in Croatia and in Bosnia and Herzegovina between the years 1991 and 1995, and there the presence of religious elements was more than obvious.

Key words: religion, war, religious-national mythologies, territory in the former Yugoslavia, 1991 – 1995.

KAZALO

KAZALO	5
1 UVOD	7
2 METODOLOŠKI OKVIR DIPLOMSKEGA DELA	8
2.1 Opredelitev predmeta preučevanja	8
2.2 Cilji preučevanja in struktura analize	8
2.3 Hipoteze.....	9
2.4 Uporabljena metodologija	9
3 OPREDELITEV TEMELJNIH POJMOV	10
3.1 Etničnost/etnična identiteta/narod	10
3.2 Nacionalizem.....	11
3.3 Religija	12
3.3.1 Razmerje med religijo in nacionalno ideologijo.....	13
3.3.2 Pravoslavlje, katolištvo in islam ter njihov prispevek k oblikovanju nacionalne identitete pri Srbih, Hrvatih in slovanskih Muslimanih	15
3.4 Mit + ideologija = mitologija	18
3.4.1 Politična mitologija	20
3.4.2 Nacionalistične mitologije.....	22
3.4.2.1 Mitologija južnoslovanskih narodov	23
4 VLOGA RELIGIJ IN CERKVENIH ORGANIZACIJ	25
4.1 Dvig nacionalizma in vloga religije pred izbruhom vojn na Hrvaškem in v Bosni in Hercegovini	25
4.1.1 Medsebojna krepitev nacionalističnih političnih strategij in religije	26
4.1.2 Revitalizacija religije.....	28
4.1.3 SPC in dvig nacionalizma	28
4.1.4 RKC med Hrvati.....	35
4.1.5 Medsebojna obtoževanja in spori med SPC in RKC.....	38
4.1.6 Vstopanje islama v politiko	40

4.2 Vloga religije v vojnah	42
4.2.1 Uporaba verskih simbolov, verskih gesel in pozdravov.....	45
4.2.2 SPC in vojna	46
4.2.2.1 Distanciranje SPC od Miloševića	50
4.2.3 RKC v hrvaško-muslimanskih spopadih	53
4.2.4 Vojna in naraščanje islamske zavednosti	55
4.2.5 Zanikanja, medsebojna obtoževanja in zgovoren molk.....	56
4.2.6 Pozivanje k miru	58
5 RELIGIJSKO-NACIONALNE MITOLOGIJE IN VLOGA CERKVE	61
5.1 Izbranost oz. izvoljenost naroda	62
5.2 Dokazovanje pravšnosti dominantne religije oz. cerkve.....	64
5.3 Mitiziranje velikih, religijsko-nacionalnih osebnosti	66
5.4 Demoniziranje nasprotnikov cerkve in naroda	69
5.4.1 Mejnost religij	72
5.4.2 Miti o ogroženosti oz. zaroti.....	73
5.5 Obsojanje prejšnjega temačnega obdobja zgodovine.....	78
5.6 Vizije prihodnosti	80
6 VERIFIKACIJA HIPOTEZ IN ZAKLJUČEK	81
7 LITERATURA	87
PRILOGA A: SMRT JUGOSLAVIJE.....	91

1 UVOD

Obdobje razpada socialističnega sistema na ozemlju bivše Jugoslavije je med tamkajšnjimi narodi povzročilo zmedo, strah, sumničavost, predvsem pa krizo identitete. Represivnost komunističnega režima je že pred njegovim padcem prebujala nacionalizme, ki so nato postali vir "nove" ideološke legitimacije. Pri tem so se naslonili na religije, ki so ob odsotnosti drugih razločevalnih faktorjev med narodi na ozemlju bivše Jugoslavije postale oporna točka za ideološko, politično in kasneje tudi vojaško mobilizacijo.

Po dolgem obdobju zatiranja in diskriminacije ter življenja na obrobju, so tudi cerkve začutile možnost ponovnega vstopa v politično sfero. Prebujeni nacionalizmi so bili edina dovolj močna politična opcija, ki jim je, v takratni situaciji, v prvi vrsti lahko omogočila hiter dvig družbene pozicije.

Pri definiranju novih identitet so eno najpomembnejših vlog odigrale nacionalne mitologije, ki so s svojo neverjetno prepričljivostjo tlakovale pot tako nacionalizmom kot tudi cerkvam pri zasledovanju svojih ciljev. Eksplozivna mešanica prebujenih spominov, občutkov ogroženosti, podpihovanja sovraštva in predsodkov, skupaj s političnimi ekspanzionističnimi interesi, ki so sledili Mazzinijevi formuli "en narod, ena država in samo ena država za vsak narod", je zaostрила odnose med skupnostmi do te mere, da se je nadaljnja koeksistenca zdela nemogoča. Vse to je eskaliralo v vojne, ki so dosegle razsežnosti, nepredstavljive očem svetovne, še posebno pa evropske javnosti.

Izrazita prisotnost verskih elementov bi marsikaterega površnega opazovalca navedla na mišljenje, da je šlo celo za verske vojne, toda že takoj je potrebno poudariti, da so bili osnovni motivi politični interesi, združeni z željami po širitvi teritorija.

2 METODOLOŠKI OKVIR DIPLOMSKEGA DELA

2.1 Opredelitev predmeta preučevanja

Cilj diplomskega dela je predstaviti vlogo religije in nacionalnih mitologij med vojnami, ki so izbruhnile na Hrvaškem in v Bosni in Hercegovini med leti 1991 in 1995. Centralno vlogo namenjam trem glavnim, univerzalnim religijam na ozemlju bivše Jugoslavije – pravoslavlju, krščanstvu in islamu, toda namesto ukvarjanja z doktrinarnimi in teološkimi vprašanji, se bom posvetila njihovi navezavi na narod, politiko, mitologije in vojne.

Zanimala me bo vpletenost in angažiranost verskih skupnosti v nacionalističnih politikah narodov, ki so sodelovali v omenjenih spopadih, pa tudi uporaba/zloraba nacionalnih mitologij. Pri tem se bom osredotočila predvsem na religijsko-nacionalne mitologije.

Poleg tega se ne bom toliko ukvarjala s samo dinamiko vojn na Hrvaškem in v Bosni in Hercegovini, ampak bo poudarek na religijskih dimenzijah.

2.2 Cilji preučevanja in struktura analize

Uvodna analiza v moji diplomski nalogi bo namenjena teoretični opredelitvi pojmov, ki so pomembni za razumevanje tematike. Sledil bo osrednji del, v katerem se bom ukvarjala z vlogo religije. Najprej se bom osredotočila na vlogo verskih skupnosti v obdobju pojava nacionalizma, nato pa tudi na njihovo angažiranje med vojnami. Za lažjo preglednost in primerjavo se bom posvetila obravnavi vsake verske skupnosti posebej.

Ker so nacionalne mitologije pomemben dejavnik nacionalnega samozavedanja na ozemlju bivše Jugoslavije, bom vlogo verskih organizacij poskusila pokazati skozi uporabo/zlorabo najpogostejših religijsko-nacionalnih mitologij, ki so se pojavile med južnoslovanskimi narodi.

Za lažje razumevanje bom diplomski nalogi dodala tudi prilogo, v kateri bom predstavila dogodke, ki so neposredno predhodili izbruhu spopadov, kot tudi splošen opis samih vojn na Hrvaškem in v Bosni in Hercegovini.

2.3 Hipoteze

Hipoteza 1: V zaostrenih razmerah razpada komunističnega režima so verske skupnosti na ozemlju bivše Jugoslavije izkoristile pojav nacionalizma za doseganje lastnih interesov.

Hipoteza 2: Dvig nacionalizma je prinesel nove politične zahteve, za uresničevanje katerih je potreboval in tudi dobil legitimnost na religijski osnovi ter podporo verskih skupnosti.

Hipoteza 3: Revitalizacija religije je nastopila s ponovnim prebujanjem spominov, predvsem tistih, ki so vzpodbujali strah, predsodke in občutke ogroženosti. Verske skupnosti so tako sooblikovale nacionalne mitologije.

Hipoteza 4: Vojne na Hrvaškem in v Bosni in Hercegovini so imele izrazit religijski predznak. Verske skupnosti pa so bile v vojnah tudi zavestno angažirane in vpletene.

Hipoteza 5: Vloga in vpletenost verskih skupnosti v vojnah se je odražala tudi skozi uporabo religijsko-nacionalnih mitologij, pri čemer je bil obseg uporabljenih religijsko-nacionalnih mitov med verskimi skupnostmi podoben, prav tako tudi njihova vsebina.

2.4 Uporabljena metodologija

Ukvarjala se bom s sekundarno analizo pisnih virov avtorjev, ki so že zbrali in kritično obravnavali gradivo, povezano s temo moje problematike. V diplomskem delu bom v prvi vrsti uporabila deskriptivno metodo, pri kateri bo najvidnejše mesto zasedala zgodovinsko-razvojna metoda. Vključujem tudi študij primerov, ki bo tudi podlaga primerjalnemu raziskovanju.

3 OPREDELITEV TEMELJNIH POJMOV

3.1 Etničnost/etnična identiteta/narod

Opredelitve naroda¹ so različne predvsem zaradi kompleksnosti določil, ki ga sestavljajo, in njegove utemeljenosti na psiholoških dejstvih (občutek pripadnosti določeni skupnosti ljudi). Preden lahko govorimo o narodu ne moremo mimo etničnosti,² ki jo razumemo kot "pripadnost na temelju subjektivnega verovanja v skupne prednike oz. v skupni izvor" (Rizman 1991, 17–18). Občutek etnične solidarnosti³ sam po sebi še ne naredi naroda, pojavi se pred njim kot aktivna predstava, ki jo narod potrebuje o sebi, da postane dinamična sila. Etnična skupina, ki jo povezujejo "primordialne" vezi (religiozne, rasne, plemenske, lingvistične ipd.), se definira ob soočenju z drugimi skupinami. "Kako skupina ali skupnost razume samo sebe, je odvisno od značilnosti, ki jih pripisuje drugim – nečlanom" (Barth v Giddens 1991, 365). Etnične identitete se gradijo okoli mitov in zgodovine ter vplivajo na človeško prepričanje in delovanje.⁴ Na tej osnovi se gradijo tudi narodi. Gre za procese, ki se nikoli ne zaključijo, kajti vsaka generacija jih definira na novo, preživijo pa lahko le, če imajo etnično jedro (Smith 1991, 56). Narod lahko razumemo kot "duhovno skupnost, četudi sebe interpretira kot skupnost krvi" (Vrkatić 2004, 10). Duhovno v narodu je prav njegova mitologija.

Narod torej lahko opredelimo kot družbeno skupino, ki se je na podlagi zgodovinskih, jezikovnih, kulturnih, religioznih ali političnih pogojev začela zavedati svoje

¹ Pojem naroda – nacije izhaja iz latinskega preteklega deležnika glagola *nasci* (roditi se) oz. samostalnika *nationem* (vrsta ali rasa). V 13. stol. je meril na skupino, ki jo združujejo krvne vezi, kasneje jih nadomesti skupni izvor. Tega v sodobnem svetu ohranjajo predvsem s pomočjo mitologije (Rizman 1991, 16).

² Grški pomen besede *ethnos* (ljudstvo) meri na temeljno človeško skupino ali raso (Rizman 1991, 17).

³ Gre za specifično izražanje solidarnosti ene skupine pred drugimi skupinami. To omogočajo dejavniki, ki jih Alter (1991, 227) imenuje "označevalci naroda": jezik, kultura, zgodovinska zavest, običaji, religija itd.

⁴ Naravo in vlogo etničnosti Smith (1991, 55) razume skozi "mitsko-simbolni kompleks", kajti generacije različnih skupnosti prenašajo ena na drugo kompleks mitov, spominov, simbolov in vrednot ter se z njimi definirajo kot drugačne od drugih skupnosti.

nerazdružljivosti, enotnosti in posebnih interesov. Pomeni pa tudi zavest družbene skupine o tem, da predstavlja narod oz. hoče to postati, in zahtevo po politični samoodločbi (Alter 1991, 232). Pomembna je nacionalna zavest⁵ "o posebni (nacionalni) identiteti in pravici do suverenosti", ki se pri posameznikih oblikuje (in ko je že izoblikovana – izraža) skozi različne konkretne nacionalne ideologije (Kerševan 1989, 39).

3.2 Nacionalizem

Pri nacionalizmu je koncepcija naroda razširjena: "Pripona "izem" nakazuje aktivno politično razsežnost pojava" (Tiryakian in Nevitte 1991, 279). Gre za politično silo, ki zajema tako pisano množico pojavov, da se še ni pojavila neka splošno sprejemljiva definicija.⁶ Alter (1991, 222) ugotavlja, da nacionalizem "skriva v sebi skrajna nasprotja in protislovja". Pomeni lahko omejevanje svobode in neredko nevarno grožnjo za obstoj posameznikov in ljudstev, ali pa vzbuja upe za svobodni in pravični družbeni red.

Nacionalizem tako lahko predstavlja izraz "negotovosti, razdraženo racionalizacijo nevzdržnih manjvrednostnih kompleksov, /.../ kanal, ki omogoča sproščanje občutkov frustracije, nezadovoljstva, izključenosti in jeze, posebno v skupnostih z dolgotrajno zgodovino poniževanj" (Tismaneanu 1998, 71). Rezultat je pogosto nacionalno mučenje, ki samopomilovanje združuje s samoidealiziranjem. Nacionalizem ima lahko tudi pozitivno vlogo, predvsem "pri iskanju kolektivnih identitet, posebno med populacijami, ki so bile dolgo prikrajšane neodvisnih oblik politične organizacije. V tem primeru nacionalizem ni sovražen do državljanskih in liberalnih vrednot" (Tismaneanu prav tam). Za razumevanje nacionalizma, obravnavanega v moji diplomski nalogi, je bolj uporabna prva razlaga.

⁵ Gre za spodbujanje skupnih znakov – jezika, kulture, religije, političnih ciljev in zgodovine, v ozadje pa so potisnjeni "momenti", ki bi lahko spodkopali združevalno moč (Alter 1991, 233).

⁶ Alter (1991, 224) našteva nekaj skupnih sestavin nacionalizma: zavest o edinstvenosti oz. posebnosti neke skupine ljudi, še posebej glede na njihovo etnično, lingvistično ali religiozno homogenost; poudarjanje skupnih sociokulturnih vedenjskih norm in zgodovinskega spomina; občutek skupnega poslanstva; prezir in sovraštvo do drugih narodov/ljudstev.

Tismaneanu (1998, 74–80), ki se je ukvarjal z nacionalizmi, ki so zapolnili praznino v post-komunističnih družbah, razlikuje dva tipa nacionalizmov: državljanski oz. civilni nacionalizem⁷ in etnični – manj liberalni nacionalizem. Slednji obsega različne trende, katerih skupne značilnosti so kolektivistična interpretacija naroda, povečevanje tradicije in tradicionalnih institucij ter gojitev herojskih mitologij iz preteklosti. Za razumevanje moje diplomske naloge bi izpostavila konzervativni nacionalizem, ki je pogosto povezan s krščansko demokracijo in ljudskim tradicionalizmom. Individualne pravice so formalno priznane, toda povečuje se tudi vloga preteklosti in pomembnost cerkve. Ta različica se je razvila predvsem na Hrvaškem. Druga, razvita v Srbiji, je etnocentrični populizem. Tismaneanu govori o "beograjskem sindromu" populizma, v katerem je bila ekspanzionistično-militaristična politika orodje za ohranjanje politične hegemonije elite okrog Miloševića. Za etnocentrični populizem je značilno, da uporablja politične slogane brez ozira na njihov dolgotrajni učinek, politiko pa menja v skladu s trenutnimi interesi vladajoče elite. Je šovinističen in obseden z zarotami. Ta oblika ekstremnega nacionalizma vsebuje tudi močan avtoritarni element.

3.3 Religija

V sodobnem razumevanju poznamo dva osnovna pomena izraza religija. Najprej gre za posebno družbeno obliko zavesti, katere značilnost je "verovanje v transcendentno, nadnaravno, sveto stvarnost, ki bistveno presega človeka in njegovo moč, je radikalno drugačna in skrivnostna, hkrati pa odprta za človeka in usmerjena k njemu" (Kerševan 1989, 150). Religiozno verovanje vključuje zavest o medsebojnem posebnem odnosu med človekom in svetim. Hkrati izraz religija označuje posamezne družbeno obstoječe sisteme verovanj in predstav, normiranega obnašanja in simbolov, katerih nosilec je neka že obstoječa družbena skupnost (rod, pleme, država) ali posebna verska skupnost, ki vključuje

⁷ Priznava individualne pravice kot osnovo za oblikovanje liberalnega reda in postavlja suverenost ljudstva ter obrambo individualnih pravic za vse člane politične skupnosti, ne glede na etnični izvor ali druge razlike. Gre za "mehki" nacionalizem, ki poudarja potrebo po vključevanju in toleranci do manjšin (Tismaneanu 1998, 74).

posebej opredeljene pripadnike neke religije. Oba pomena lahko združimo v definicijo: "Religija je družbeno obstoječ (simbolni) sistem verovanj in predstav, obnašanja in simbolike, katerega nosilec je določena družbena skupnost ali skupina in ki ga pri vanj vključenih posameznikih spremlja doživetje svetega (nadnaravne, skrivnostne, a hkrati k človeku obrnjene stvarnosti)." (Kerševan 1989, 150)

3.3.1 Razmerje med religijo in nacionalno ideologijo⁸

Znotraj nekega naroda je praviloma več družbeno-političnih sil, ki se borijo za politično, kulturno in ideološko hegemonijo, vse pa morajo upoštevati dejanske okvire in povezovalne procese, pomembne pri konstruiranju danega naroda: "Prisotnost religije v konkretni nacionalni ideologiji je odvisna od usmerjenosti konkretnih družbeno-političnih sil (ki so nosilke dane ideologije), pa tudi od dejanske vloge religije pri konstruiranju okvirov in pri povezovalnih procesih, pomembnih za neki narod v zgodovini" (Kerševan 1989, 40–41). Pri povezovanju religijskega z nacionalnim Ramet (v Velikonja 2003b, 13) našteva pet pogojev: da religija predstavlja zgodovinsko jedro kulture, je simbol kolektivne identitete (in distance do drugih), da imajo verske skupine "avantgardno" vlogo pri razvoju narodnega jezika in kulture, kot tudi da duhovščina (zaradi višje izobrazbe, ugleda, politične ozaveščenosti) v družbi prevzame vodilno vlogo ter prepričanje, da je religija neke skupine posebnost samo te skupine.

Ko v nacionalni ideologiji pride do vključevanja religioznih vsebin, vrednot in simbolov, gre za izposojanje od tradicionalne religije in cerkve ter prirejanje potrebam (Kerševan 1989, 41). Po mnenju Kerševana bi v tem okviru lahko govorili tudi o civilni religiji,⁹ saj gre za

⁸ Nacionalne ideologije v Althusserjevem smislu so: "kompleksne formacije "montaž" pojmov – predstav – podob z ene strani in "montaž" obnašanja – dejanj – zadržanj z druge strani. Celota deluje kot praktične norme, ki obvladujejo stališča ljudi in njihovo zavzemanje pozicij nasproti stvarnim problemom njihove socialne in individualne eksistence in zgodovine." (Kerševan 1989, 40)

⁹ Pojavi, ki jih lahko uvrščamo pod pojem civilne religije, sodijo v različne vrste opredelitev religioznega: od brezpogojnega sprejemanja nekih skupnih vrednot in norm, "uporabe boga" in religioznih simbolov v državno-nacionalnih ustanovah, učinkovanja nacionalnih ali revolucionarnih mitov, ritualov in simbolov, ki

pojavi, "kjer se na religiozen ali kvazi-religiozen način dojemajo posamezni očitno tu-zemski, tostranski objekti, pojavi, osebnosti. Gre za pojave idolatrije, malikovanja ljudi, dogodkov, organizacij, kjer pride do doživetij in ritualov podobnih tistim, ki so značilni za religijo" (Flere in Kerševan 1995, 73). Nosilci civilne religije niso cerkve in cerkveni ljudje, ampak politični subjekti in institucije, vse do državljanov in pripadnikov naroda. Vendar tudi cerkve same v večji ali manjši meri povzemajo tako transformirane in nacionalizirane religijske vsebine in lahko postanejo sonosilke (obredi ob državnih praznikih, molitve za domovino ipd.). V skrajnih primerih cerkve vključujejo tudi nereligijske simbole, kot so nacionalne zastave v cerkvenih prostorih in celo njihovo blagoslavljanje. (Kerševan 1989, 32)

Ideologija na Balkanu (brez Slovenije in Albanije) se je poskušala uveljaviti kot civilna religija – v vlogi religioznega legitimiranja civilnih in nacionalnih ustanov in vrednot ter kot religiozni interpret narodne identitete in usode. (Kerševan 1989, 73)

Občutek nacionalne identitete se je v vzhodni, srednji in jugovzhodni Evropi pojavil kasneje in drugače kot v zahodni in severni. Namesto teritorialno političnega koncepta države – naroda, so bili odločilnejši dejavniki jezikovni, kulturni in verski (Velikonja 1998, 18). Pri južnih Slovanih sta se kultura in jezik večino časa prekrivala, zato se je nacionalno samozavedanje začelo oblikovati na najbolj izrazitem faktorju razlikovanja – religiji.¹⁰ Zgodovinsko je bil prostor bivše Jugoslavije strukturiran tako, da je religija odigrala pomembno vlogo kot del konstrukcije nacionalnih identitet: "Stoletja je bila cerkev ljudstvo in ljudstvo je bilo cerkev" (Mojzes 1994, 126). Nacionalna identiteta in religijska pripadnost sta se pogosto izkazali kot "tesna partnerja", ki se medsebojno krepiata (Velikonja 1998, 22).

vzbujajo pri udeležencih (religiozna) občutja udeležnosti pri nečem vzvišenem – svetem, do izrecnega govora o svetem, od Boga izbranem narodu in njegovem poslanstvu. Pomembni so pojavi, v katere se vključujejo cerkvene religiozne predstave, simboli in rituali. Govorimo o sakralizaciji naroda, religizaciji nacionalnega oz. nacionalizaciji religije (Flere in Kerševan 1995, 149).

¹⁰ Religija je na splošno smatrana kot ena najbolj zgodnjih in najbolj osnovnih oblik kolektivnega razlikovanja. Religijska dimenzija tako predstavlja enega najbolj pomembnih faktorjev pri ustvarjanju nacionalnih zavesti in politik, posebno ob odsotnosti drugih faktorjev (Velikonja 2003b, 12).

3.3.2 Pravoslavlje, katolištvo in islam ter njihov prispevek k oblikovanju nacionalne identitete pri Srbih, Hrvatih in slovanskih Muslimanih

Ekmečić, ki se je ukvarjal s faktorjem religije pri formiranju nacionalne zavesti pri južnoslovanskih narodih, je ugotovil, da osnovna podlaga nacionalnih gibanj (od vsega začetka) pripada cerkvam. Po eni strani nacionalna kultura ni izšla iz določene vere ali cerkve, po drugi pa so cerkve v nekem momentu postale smerokaz družbenega organiziranja.¹¹ Čeprav nobena ni bila dosledno nacionalna, so v zgodovini dobivale to značilnost predvsem zaradi naporov cerkvenih vodstev, da svoje vernike jasno ločijo od drugih (Ekmečić v Aleksov 2002, 144). Religija je torej bila eden od načinov simboliziranja meja med različnimi skupnostmi. Kot je zapisal Shenk (1998, 102–103): "Njeni simboli, vdanost in razlike so bili gradivo osnovnih človeških medsebojnih odnosov na nivoju takoj za osebnimi odnosi. Dediščina vsake skupine je polna zgodovine in spominov, razumljenih skozi izraze vere. Skozi stoletja je to postalo bolj in bolj mitološko, toda za vsakega posameznika je pomenilo neizogibno določevalno vprašanje."

Pomembno je tudi dejstvo, da religija pri južnoslovanskih narodih "ni toliko stvar individualne vere, presoje, izbire ali prednosti, ampak predvsem pritiska tradicije in kolektivne akcije." (Velikonja 1998, 23)

Pri oblikovanju nacionalne identitete na področju bivše Jugoslavije je bila vloga Srbske pravoslavne cerkve najbolj izrazita. To ne izhaja samo iz njenega lastnega poudarjanja, da je neločljiva od srbskega naroda, tradicije in oblasti¹² ter da povezuje Srbe kot edina institucija, ki jih nikoli ni izdala, ampak je tudi sama duhovnost srbskega pravoslavja sestavljena iz religije, nacionalnih mitov in ljudske poezije ter obremenjena z zgodovino. Čimić ugotavlja, da je v strukturi religiozne zavesti pravoslavnih Srbov prisoten le tanek sloj avtentičnega krščanstva, medtem ko je vse ostalo sinkretizem prežet z elementi

¹¹ Religija je bila pomemben faktor pri ohranjanju etnične in kulturne identitete in je v bistvu blokirala kakršno koli obliko etničnega razvoja, neodvisno od religije (Kuzmanić v Velikonja 2003b, 14).

¹² Ključna ideja na zgodovinski ravni je, da je pravoslavlje "primordialni izvor" srbskega naroda in njegovo temeljno konstitutivno jedro ter da srbska nacionalnost in nacionalna identiteta brez pravoslavja praktično ne obstajata (Vrcan 2001, 206).

poganstva (Čimić 1998, 138).¹³ SPC je razvila tudi posebno pravoslavno mitologijo srbstva, ki naj bi predstavljala mistično enost kolektivnega in individualnega, svetega in profanega v srbskem narodu, in jo poimenovala svetosavje (Velikonja 1998, 126).¹⁴

Vedno se je poskušala predstavljati tudi kot nacionalna in ne samo verska ustanova, saj je gradila na konceptu, da je religija osnova nacionalnosti (Radić 1998, 160; 2002, 96; Velikonja 1998, 24; 3003b, 17–18).¹⁵ Nepredirno enotnost cerkve naroda in države vidimo tudi v srbskem narodnem simbolu – **štirih S okoli križa**, ki imajo nedvoumni pomen: "Samo sloga Srbina spašava".

Velikonja med značilnosti SPC prišteva sakralizacijo nacionalnega in nacionalnih junakov, globoko konservativnost, zazrtost v preteklost, nekritičen, servilen odnos do oblasti in prepričanje, da je zaščitnica srbstva (Velikonja 1998, 24).¹⁶ Največji grožnji "srbskemu rodu" pa po njenem predstavljajo muslimani in katoliki (Mojzes 1994, 137).

Na Hrvaškem je RKC ("Mater et Magistra") bila eden močnih dejavnikov, ki so vplivali na razvoj in ohranitev hrvaške nacionalne identitete, ne pa tudi edini (Velikonja 2001: 222; 2003b, 18–19). Svoj vpliv na kulturno in politično življenje Hrvatov je okrepila šele v 19. stol., toda tudi pred tem naj bi hrvaška duhovščina obujala spomin na zgodovinsko izročilo hrvaške državnosti ter aktivno oblikovala hrvaško nacionalno zavest (Pleterski v Velikonja 1998, 133), vendar niti približno v tolikšni meri kot pravoslavje pri Srbih.

Katolištvo se je pojavljalo bolj kot "pokrovitelj", ne pa kot izrazit udeleženec nacionalnega razvoja in oblikovanja, kar pomeni, da so se nekatere rimskokatoliške navade in prakse nacionalizirale in postale podlaga za razvoj nacionalne tradicije in institucij (Velikonja 1998, 25). Tako se je med drugim najbolj utrdil kult Device Marije, predvsem kot

¹³ Djilas (v Čimić 1998, 138) je poudaril, da Srbi nikoli niso sprejeli prave vere, ampak so raje ostali samo površinski kristjani, svoje življenje pa so raje gradili na starodavnih mitih.

¹⁴ Vsi Srbi naj bi bili neizogibno pravoslavni kristjani in tako prežeti s pravoslavno tradicijo (Velikonja 2001, 221). Škof Irinej Bulović je svetosavje opredelil kot "pravoslavje, a na srbski način in po srbskem okusu" (Djordjević v Velikonja 1998, 126).

¹⁵ Velikonja (1998, 24) glavni razlog vidi v njeni vlogi ohranjanja srbskega jezika, kulture, tradicije, političnega izročila in seveda krščanske vere pod otomansko oblastjo. S tem se strinja tudi Ramet (v Velikonja, prav tam): bila naj bi zadnji zaščitnik srbskega naroda, hkrati pa se ima tudi za trpečo cerkev, neločljivo povezano s svojim, prav tako po nedolžnem trpečim, celo nebeškim narodom.

¹⁶ Da torej vedno je in bo branila srbski nacionalni interes (Mojzes 1994, 137).

mučeniške matere – "Majke Kroatice", zaščitnice Hrvatov, ali pa "blažene Marije", kraljice Hrvatov (Velikonja 1996, 129; 1998, 133).

V obdobju zaostrovanja jugoslovanske krize je bilo zaslediti tudi izražanje teženj Vatikana, hrvaškega kardinala Kuharića in tudi drugih škofov, da identiteta Hrvatov pomeni identiteto rimokatolikov (Shenk v Mojzes 1994, 135). To Mojzes (1994, 135) označi kot "etnoreligiozno stapljanje katolištva s hrvaštvom".

Bolj vseobsegajoča kot omenjeni krščanski veri je muslimanska,¹⁷ ki ni le vera, ampak tudi "način življenja, pravni sistem, politična ureditev in seveda splet različnih kulturnih praks" (Velikonja 1998, 26). Sekularne posledice so najbolj očitne, saj je islam vključen v družino, soseščino in poskuša standardizirati celotno posvetno življenje¹⁸ (Čimić 1998, 138). Že tradicionalno je bila torej religija prepletena z vsemi ostalimi kulturnimi in civilizacijskimi aspekti življenja, do stopnje, da ni bilo mogoče jasno označiti kje se religiozno konča in umetnost, znanost, ipd. začne ter obratno (Mojzes 1998, 77). Tudi svoje nacionalne aspiracije so Muslimani izražali na načine, ki so imele verske razsežnosti. Institucije, ki so bile pripravljene prikazati njihove muslimanske karakteristike, so bile predvsem tiste z religiozno funkcijo, kot so npr. mošeje, medresa (verska šola), verske publikacije itd. (Mojzes 1998, 92).

Kljub univerzalističnemu značaju muslimanske vere, ki teži k funkcioniranju na globalni, vsesplošni ravni, je le-ta vsekakor imela vpliv tudi na oblikovanje narodne identitete.¹⁹

¹⁷ Muslimanska skupnost se od cerkvenih organizacij sosednjih narodov razlikuje tudi po ohlapni organizaciji, kajti ne pozna institucionalizirane hierarhične cerkvene infrastrukture, niti duhovščine, ampak le učene ljudi, uleme. Najvišji verski vodja skupnosti bosanskohercegovskih muslimanov je Reis-ul-ulema, lokalne nivoje pa zasedajo lokalni imami in hodže. V Bosni je muslimanska verska skupnost od leta 1882 specifična in organizacijsko edinstvena, ker je na nek način avtonomna. Tamkajšnji muslimani lahko (kot edini na svetu) na podlagi posebne listine izbirajo svojega duhovnega voditelja (Velikonja 1998, 27).

¹⁸ Ta okoliščina je pri bosanskih muslimanih postala še bolj zapletena, ker so do leta 1970 (do uradnega priznanja njihovega nacionalnega statusa), kot nadomestek za njihovo nacionalno skupnost smatrali kar svetovno islamsko skupnost. Brez razvitih nacionalnih institucij so se tako zanašali na namešcanje religije v posvetne cone, medtem ko je bilo posvetno vključeno v religiozne zadeve (Čimić 1998, 139).

¹⁹ V primerjavi z drugima verskima skupnostma, je muslimanska verska skupnost v preteklosti gojila precej nižjo nacionalno in politično zavest, težja pa je bila tudi razmejitev med posvetno in versko sfero, kot se je uveljavila v krščanstvu (Velikonja 1998, 27).

3.4 Mit + ideologija = mitologija

Sodobni človek še vedno ostaja ujet v mitološko pojasnjevanje. Razlago kompliciranega vsakdanjega dogajanja raje prepusti preprostim razlagalnim mehanizmom, kot so opozicija dobro/zlo, odločilna vloga vodje, posvečevanje dogodkov in krajev, predpisana usoda, več/manj-vredne družbene skupine itd... (Velikonja 1996, 191). Tismaneanu (1998, 13) pravi: "Ljudje potrebujemo referenčne okvire. Potrebujemo relativno stabilne predstave, s katerimi se lahko identificiramo, spodbudne podobe boljše urejenosti in razlage za zaznane ali pa resnične neuspehe."

Ena pomembnejših nalog mitov je, da posameznikom nudijo občutek identitete in usmerjenosti (Tismaneanu 1998, 24). Poleg tega dajejo pomen, smisel človeškemu življenju, omogočajo, da se svet dojema kot organiziran, razumljiv in značilen kozmos (Eliade 1970, 132; Meletinski 1983, 171).²⁰ Gre torej za enega od načinov, kako kolektivi urejajo in določajo temelje njihovega lastnega obstoja, lastnega sistema morale in vrednot (Schoepflin 2002, 80). V tem osmišljanju sveta je mit razumljen kot "sveta zgodba" in s tem tudi resnična zgodba (Eliade 1970, 10). Funkcija mita je v oblikovanju sedanosti s pomočjo pripovedovanja o nekih dogodkih iz preteklosti (Meletinski 1983, 173). Gre za soočanje z lastno zgodovino, ki pa je lažje sprejemljiva in dojemljiva skozi njej dodano mitsko preobleko (Velikonja 1996, 13). Mit zgodovinski dogodek "oklesti" in ponudi reducirano sliko nanj, tej poenostavljeni podobi pa doda nove, svoje elemente in razsežnosti (Velikonja 1998, 16). Barthes (v Meletinski 1983, 94), ugotavlja, da gre za "analogijo med smislom in formo, pri čemer sama forma uspe dati smisel tudi absurdu". Ne gre toliko za zgodovinsko veljavne resnice, ampak bolj za verovanja, ki jih ima neka družba o sebi (Schoepflin 2002, 80).

Velikonja razlikuje dve paradigmatski skupini mitov. Tradicionalni mit je "sveta zgodba" in obravnava osnovni zaplet, travmo, ki se je zgodila v preteklosti. Je vedno le napol izrečen, nikoli dokončan, zaradi česar tudi vedno znova uporaben. "Izhaja iz davnine in obvladuje

²⁰ Levi-Strauss (2002, 13) pravi, da mit da človeku iluzijo, da lahko razume svet, Girardet (2000, 13) pa, da gre za sredstvo, s pomočjo katerega zbežan kup dejstev in dogodkov dobi "normalen" izgled in urejenost.

sedanjost" (Velikonja 1996, 23). Njegovo izvorno pomanjkljivost izkorišča ideološki mit, ki je usmerjen v prihodnost in na starih osnovah zahteva spremembe: "Ideološki mit dopolni in pojasni nedorečenost tradicionalnega" (Velikonja 1998, 15). Tradicionalni mit torej predstavlja "nikoli zaceljeno mitsko odprtost, staro rano", ki jo vedno znova prekriva ideološki mit, in s sodobnimi aktualizacijami ustvarja novo identiteto. Le-to naslovniki doživljajo kot resnično in edino, novi interesi pa pridobijo "mandat nujnosti, poslanstvo neminljive resnice, vso investiranost preteklih obdobj" (Velikonja 1996, 29). Bistvena je "taktična intervencija" sodobnih ideoloških mitov, v katerih se kaže partikularen interes neke skupine, ki svoje "racionalne" razlage podpira s sklicevanjem na čustva, predsodke in navade naslovnikov (Velikonja 1996, 30). Torej gre za "predstavljanje resničnosti v skladu z določenimi političnimi interesi" (Tismaneanu 1998, 9). Objektivna resnica pri tem ni kriterij, saj noben empirični dokaz ne more zamajati njihove "psevdo-kognitivne nedotakljivosti". (Tismaneanu 1998, 9)

Mitologija je "dognan, holistični pogled na svet" (Velikonja 1996, 22). Je "organiziran set verovanj, podob, simbolov in stereotipov, ki jih ima družba o sebi in o drugih" (Velikonja 2001, 219). Pojasnjuje ključne dogodke v družbi, sankcionira obstoječi družbeni red (Meletinski 1983, 171), s tem pa tudi ustvarja in krepi družbene vezi. V mitologiji mit sreča ideologijo: "inercija preteklosti z inovacijo sodobnosti, samoumevna tradicija, ki je last vseh pripadnikov neke družbe, z želenimi, dirigiranimi konstrukti vladajoče ali kake druge interesne skupine. Skupaj se znajdejo širši zgodovinski okviri oz. vzroki dogajanj in specifične, aktualne zahteve." (Velikonja 1996b, 58)

Mit svojo prepričevalno moč, sposobnost, da prevzame naslovnike, oblikuje njihov pogled in si prisvoji njihova dejanja, dobi v "mehanizmu zamenjevanja splošnega z osebnim" (Velikonja 1996, 22). Splošno, ki v mitskem diskurzu lahko pomeni nacionalno, družbeno, razredno, versko ipd., postane osebno. Posameznik postane predstavnik splošnega, ko se družbena travma – tesnobne situacije, kriza ali pomanjkanje, prelevi v psihično (Girardet 2000, 206). K temu pripomore predvsem ideološki mit, ki v obstoječi red tradicionalnega mita vnaša tudi nered. Iz starega kozmosa ustvarja kaos, mir zaostri do preloma zato, da potem lahko znova vzpostavi svoj mir, red, kozmos. Girardet (2000, 206) govori o

"mentalnem preurejanju ljudske zavesti" in "reorganiziranju družbenega reda". Mitologija torej ni le obramba, ampak tudi napad na obstoječe, z namenom spreminjanja le-tega (Velikonja 1996, 193), kajti ko se družba znajde v težavni, konfliktni situaciji oz. v krizi je obnavljanje starih zgodb najmočnejše, saj se navezuje na aktualne politične interese (Velikonja 1996, 123).²¹

Glavne značilnosti mitologije so torej ekspresivne, čustveno nabite in sugestivne obdelave dogodkov; poljubne zamenjave dogajanj in osebnosti; mobilizacija spomina in družbene moči; dramatisiranje dogajanj; zamenjevanje splošnega s posebnim. Mitska eksistenca je zunajčasovna, saj pogosto prihaja do enačenja med nekim aktualnim dogodkom ali osebnostjo z zgleodom iz preteklosti in analogijo z njim (Velikonja 1998, 16; 2003b, 8). "Časovni okvir ne obstaja več, relativnost situacij in dogajanja je pozabljena; od zgodovinske podlage so ostale samo drobtinice spominov, preoblikovane in nadgrajene z domišljijo" (Girardet 2000, 58–59). Tako mitologije več povedo o razmerah in interesih časa, v katerem so nastale, kot pa o samem dejstvu dogodkov (Velikonja 1998, 16). So torej bolj pokazatelj ideoloških stremeljenj in odraz sistema vrednot in mentalitet (Girardet 2000, 94).

3.4.1 Politična mitologija

Politična mitologija je vedno usmerjena k praktičnemu cilju. Gre za "praktične zgodbe, za take, ki navajajo k politični akciji, ki so angažirane, ki mobilizirajo, povezujejo, razlagajo, sporočajo" (Velikonja 2003, 9).²² Mit s prenašanjem preroških in pobudniških sporočil, spodbuja ljudi k akciji (Tismaneanu 1998, 9; Girardet 2000, 184). S pomočjo mitov se vzpodbujata zavest članov neke družbe o njeni posebnosti, izbranosti, večvrednosti v primerjavi z drugimi (Velikonja 2003, 7). Vzpostavljajo se meje znotraj neke družbe in

²¹ Vsaka mitska konstrukcija se lahko razloži kot odgovor na neko grožnjo. Pri tem ni pomembno, koliko je v resnici velika in realna, glavno da je občutek ogroženosti utemeljen (Girardet 2000, 60). "Svojo moč miti najprej dobijo znotraj skupine, ki se počuti ogroženo ali potlačeno" (Girardet 2000, 205).

²² Uporabljene so lahko tudi za obrambo legitimnosti in krepitev avtoritete, kajti mobilizirajo čustva in entuziazem (Schoepflin 2002, 89).

meje do drugih družb (Schoepflin 2002, 80). Zavest o "drugih" je pomembna, saj "ni učinkovitejšega načina povezave različnih delov nezadovoljnega ljudstva, kot njihova združitev proti nečlanom" (Hobsbawm v Tismaneanu 1998, 8). Skozi mit je komunikacija v družbi intenzivnejša in olajšuje prenos sporočil od vladajočega vladanim, stopnjuje pa tudi solidarnost (Schoepflin 2002, 85).

Velikonja (2001, 202) opredeljuje tri funkcije političnih mitologij: integrativno (je mobilizirajoča sila v družbi, ki združuje ljudi), kognitivno (razlaga najbolj pomembne aspekte družbenega življenja in pomen preteklosti, sedanosti in prihodnosti) ter komunikacijsko (določeni mitološki izrazi in sintagme postanejo del jezika in tako ovekovečijo mitološko verovanje).

Med politične mitologije prištevamo sodobne nacionalne, religijsko-nacionalne, kulturne, rasne, zgodovinske in podobne mitologije ter njihove kombinacije. Kljub kulturnozgodovinski raznolikosti pa obstaja nek mitski vzorec, ki je prisoten v večini izmed njih. Po Velikonji (2003, 10–13) "železni repertoar" sodobnih političnih mitologij sestavljajo konstitutivni miti, ki se v praksi povezujejo, prepletajo in različno razvrščajo:

1. **O začetku in središču:** so najpomembnejši, kajti govorijo o nastanku družbe.²³ Iz tega izhaja plemenito poreklo, avtohtonost, tudi "superiornost" (Schoepflin 2002, 96).

2. **O najpomembnejših dogodkih:** ukvarjajo se z velikimi, težkimi, prelomnimi dogodki in preizkušnjami iz zgodovine neke družbe.

3. **O času in prostoru:** družbe svoj čas "štejejo" od svojih začetkov ali pa temeljnih, radikalnih prelomov. Zelo velikega pomena je tudi prostor, ki je vedno sakraliziran (Schoepflin 2002, 90).

4. **O junakih, rešiteljih in voditeljih:** mitologija sodobnih političnih voditeljev in junakov sledi logiki iz prejšnjih časov.²⁴ Element tega je lahko tudi mit o vojaški hrabrosti, kjer se vloga posameznika zmanjšuje na račun kolektiva. Ti miti so lahko uporabljeni tudi za legitimiranje sile kot instrumenta za doseganje ciljev in podžigajo kolektivni heroizem (Schoepflin 2002, 95).

²³ Pomembna je zgodovina, s katero "dežurni mitografi" želijo rojstvo svojega naroda premakniti čim dlje v preteklost in tako opravičiti svojo samoniklost, zgodovinske predpravice in zahteve (Velikonja 1996, 61).

²⁴ Voditelji v sodobnih političnih mitologijah združujejo različne perspektive – božjo, znanstveno, zgodovinsko. Njihova usoda se pogosto poistoveča z državo in narodom (Velikonja 1996, 61).

5. **O žrtvah in mučenikih:** so zelo pomembna kategorija v vsaki mitologiji, saj od svojih naslovnikov zahtevajo brezpogojno nadaljevanje začrtane poti. Poudarja se mučenje, trpljenje žrtve, kajti smrt žrtvovanega skupino kot celoto legitimira, zavezuje in krepi. Prav tako pa gre za željo po pridobitvi moralne vrednosti v očeh širše družbe, ki postane dolžnica (Schoepflin 2002, 93).

6. **O sovražnikih, izdajalcih in zarotah:** Tismaneanu (1998, 86) ugotavlja, da je sovražnik nujen za zagotavljanje solidarnosti.²⁵ Konstrukcija mitskega sovražnika gre preko politične delegitimacije in diskreditacije (drugačnost je nevarna) do dehumanizacije. Sovražnik ali zarotnik je vedno nasproten pripadnikom matične skupine.²⁶ Vsaka avtoritarna oblast tudi izpostavlja obstoj zarote. S tem naj bi se rešila namišljenih/pravih sovražnikov, sumljivih, neposlušnih oseb in pridobila opravičilo za izvajanje čistk ter prikrivanje lastnih napak (Girardet 2000, 55).

7. **O vizijah prihodnosti:** so najbolj učinkoviti in prepričljivi elementi sodobnih političnih mitologij. Navadno so optimistični (lepša, bleščeča prihodnost), lahko pa so tudi apokaliptični (napovedujejo padec družbe). V splošnem gre bolj za način legitimiranja političnih sprememb, transformacij (Schoepflin 2002, 95).

3.4.2 Nacionalistične mitologije

Kot pri vseh mitologijah, je tudi v nacionalističnih glavna skrb namenjena iskanju enotnosti osebne in skupinskega (Velikonja 1996, 50). Pogosto imajo mitologije nacionalizma poseben odnos do religije, saj si lahko podvržejo obstoječe (univerzalne) religije, tako da boj za lastno državo ali narod postane tudi boj za boga (Velikonja 1996b, 56). Cerkev pa lahko postane tudi sooblikovalka nacionalnih mitologij.

Velikonja (2003, 75) splošno definicijo religijsko-nacionalne mitologije predstavi kot:

²⁵ Junakom vedno stoji nasproti "sodrga demonov in odpadnikov". Boj z njimi dobi razsežnosti bajeslovnega boja s pošastjo, ki je brezobziren, brezkompromisen, za uničenje nasprotnika pa so navadno dovoljena vsa sredstva (Velikonja 1996, 80).

²⁶ Skozi njega se matična skupnost lahko prepozna kot njegovo radikalno nasprotje (Velikonja 1996, 146).

organiziran, usklajen in dinamičen sistem različnih mitov, prepričanj, stereotipov, simbolov in podob o lastni skupini in o drugih, ki se posebej nanaša na religijsko in nacionalno področje. Kot vsaka druga sociocentrična mitologija tudi ta sočasno razlaga, kako neka skupina dojema druge (je torej konstrukcija in percepcija resničnosti) in kako dojema sama sebe (je tudi samokonstrukcija in samopercepcija).

3.4.2.1 Mitologija južnoslovanskih narodov

Mojzes (1994, 39–42) navaja štiri mite, pomembne pri oblikovanju nacionalnih spominov na Balkanu: MIT ZEMLJE IN KRVI, kjer je zemlja dojeta kot sveta in obsega vsa področja, kjer je ali pa še živi določena etnična skupina, pomembni pa so njeni "čistokrvni" predstavniki. Država obstaja kot nadaljevanje močne srednjeveške države, vendar jo stalno ogrožajo tujci, ki so glavni krivci za današnje trpljenje; SINDROM KRIŽANJA IN PONOVNEGA VSTAJENJA, kjer se porazi in trpljenje spreobračajo v zmage; MITOLOŠKO DOJEMANJE ČASA, ko so koncepti preteklosti in sedanjosti tako prepleteni, da je žalovanje za davnimi časi dojeta kot sedanja prizadetost. Prisotno je prepričanje, da sedanje dejanje lahko izbriše oz. preokrene pretekle poraze, sovražnik pa je večni; GLORIFIKACIJA NASILJA IN VOJNE KOT NAJBOLJŠEGA NAČINA ZA OHRANITEV SVOBODE – sem spada tudi glorifikacija junakov, predvsem tistih najbolj "krvoločnih".

Iz teh osnovnih mitov Velikonja (1996, 118–140), izpelje štiri glavne miteme, ki sovpadajo z mitsko zgodovino južnoslovanskih narodov:

1. Naselitev in zlata doba

Obsega dva dela: najosnovnejša je zgodba o nastanku oz. naselitvi, drugi del pa predstavlja "bajeslovna utemeljitev državnosti". Tako južni Slovani svoje začetke povezujejo predvsem s sprejetjem krščanstva, od vsega začetka pa so pokristjanjevanje spremljale tudi posvetne razsežnosti v smislu obrambe ali pridobivanja političnih prednosti skozi cerkvene oz. religiozne okvire. Ker je skozi to področje potekala tudi ločnica med rimsko-katoliško in pravoslavno cerkvijo, se to odraža tudi v mitski zavesti tu živečih narodov. Zlata doba se vedno navezuje predvsem na srednjeveška kraljestva in njihove najvišje točke razcveta.

2. Poraz proti močnejšim sosedom

Zlata doba, krajše ali daljše obdobje neodvisnosti in razcveta se vedno konča s porazom. Vendar pa vojaški in politični zlom proti močnejšemu sovražniku ni dojet kot dokončen. Ker ga mitologija spreobrne v zmago, postane poraz pomembnejši od prejšnje zlate dobe. Ogroženi in poraženi narodi, se v tem mitemu začnejo zavedati svoje nacionalne identitete, pri tem pa močno oslombo predstavljajo prav cerkvene organizacije.

3. Jugoslovanska etapa

Značilnost tega mitema je propad velikih sosedov oz. osvoboditev izpod tuje nadoblasti. Jugoslovansko etapo označuje vstop v novo skupno državo, vendar iz različnih nagibov, zato so bila tudi pričakovanja posameznih narodov različna.

4. Končna osvoboditev

Končna osvoboditev je faza, do katere je nujno moralo priti. Nezadovoljstvo, poniževanje, ogrožanje posamičnih narodov doseže vrhunec in težnjo po novi politični in družbeni ureditvi. Znotraj tega mita je ena pogostejših mitskih predstav tudi vakcinacija (po Barthesu), po kateri so sedanje muke zanemarljive v primerjavi s tistimi, ki bi sledile, če se ne bi nič ukrenilo.²⁷

Pri zadnjem mitemu je bistveno predvsem vračanje k prvemu. Izpostavlja se zlata doba in težnja k njeni vrnitvi.

²⁷ Po tej logiki trenutno zlo (lahko tudi vojna) preprečuje nastop hujšega zla, ki bi sledilo, če ne bi sprejeli tega (Velikonja 1996, 140).

4 VLOGA RELIGIJ IN CERKVENIH ORGANIZACIJ

4.1 Dvig nacionalizma in vloga religije pred izbruhom vojn na Hrvaškem in v Bosni in Hercegovini

Stapljanje koncepta naroda z religijo je bistvenega pomena za razumevanje religijske zgodovine južnih Slovanov in njene vloge v nedavnih vojnah. Religija je bila bolj prikazovanje tradicionalnih in kolektivnih (nacionalnih, družbenih, političnih, celo vojaških) akcij kot pa individualne vere, izbire in predanosti (Velikonja 2003, 12). Religiozno vedenje posameznika je bilo podrejeno kolektivu. "Tradicionalna kultura na Balkanu je kolektivna, /.../ preživetje skupine je tako pomembno, da je posameznik lahko žrtvovan" (Mojzes 1994, 60). Poudarek je bil vedno na "božjem ljudstvu". Celotna skupnost je božja, posameznik pa je samo bolj ali manj aktiven v svojem zavedanju in doprinosu k skupnosti (Mojzes 1998, 78).

Svojo vlogo je cerkev predstavljala tako na široko, da je prispevala ne samo k prebujanju nacionalne zavesti, ampak tudi k občutku nacionalizma. (Mojzes 1994, 126)

Družbe v prehodu je zaznamovala visoka stopnja kompleksnosti, pluralizacije in diferenciacije kot posledica hitrih procesov modernizacije in sekularizacije. Med drugim se je pojavilo tudi mrzlično iskanje novih identitet in obnavljanje starih (Velikonja 1996b, 58). V teh preobrazbah – od prej dominantne politike interesa k sedaj dominantni politiki identitete²⁸ – kot zatrjuje Vrcan (2001, 26), religija in verske institucije enostavno niso mogle biti izključene. Konec 80-ih in v začetku 90-ih je tako na prostoru bivše Jugoslavije prišlo do aktivacije nekih vsebin religijske tradicije, kulture in simbolike za politične namene in to kot dodatek političnim strategijam z nacionalističnim predznakom. Govorimo

²⁸ Padec komunističnega režima na prostoru južnoslovanskih narodov lahko po Giddensu opišemo kot "preobrat od politike interesa k politiki identitete", kjer je postalo pomembno kdo sem in kaj sem. Pri tem je nacionalizem postal bolj ali manj nesporni ideološki temelj z močno "politično orientacijskimi, mobilizacijskimi, legitimacijskimi, vrednostnimi, kompenzacijskimi funkcijami in prav na tej osnovi je uspel vzpostaviti svojo politično dominacijo ter svojo kulturno in ideološko hegemonijo" (Vrcan 2001, 15).

lahko o "politizaciji religije" in "religizaciji politike."²⁹ Razlika med političnim in religioznim se je zabrisala, religijska pripadnost je pomenila tudi politično, istočasno je religijska simbolika postala politično uporabna. To je bilo vidno v institucionalno in politično usmerjeni resakralizaciji javnega prostora, kjer je religija simbolično zasedla del javnosti in civilne družbe.³⁰ Politično je v okviru nacionalističnih strategij prevzelo nekatere religijske značilnosti (Vrcan 2001, 21–22).³¹ Kot taka je politika nastopila z referencami absolutne, totalne, transcendentalne in svete narave ter tako dobila neke tipične religijske lastnosti (Vrcan 2001, 203).

4.1.1 Medsebojna krepitev nacionalističnih političnih strategij in religije

Za verske institucije je bil nacionalizem bolj "očarljiv" od zgolj substituta komunizma, kajti predstavljal je sredstvo za vzpostavitev legitimnih nacionalnih, kulturnih in verskih pravic, ki jih je komunizem zatrl (Powers 1998, 239).³² Kot pravi Vrcan (2001, 29), so nacionalistične politične strategije "nudile politične, ideološke in kulturne šok terapije, ki so se zdele maksimalno sposobne na radikalen način demontirati stari režim", v novih nacionalnih državah pa bi omogočile zaščito nacionalnim identitetam in kulturam, z odgovarjajočo religijo kot njihovim večnim kulturnim središčem in duhovnim stebrom.

Nacionalizmi so uspešno pridobivali legitimnost v religijskih terminih in na religijski podlagi, saj so religijske institucije dobile "status politično legitimirajočih institucij prvega

²⁹ Politizacija religije in religizacija politike se je po Vrcanu (1998, 114–115) pojavila znotraj tranzicije v post-komunizem, politično in ideološko označenem z dominantnim nacionalizmom. Šlo je za predvidljiv rezultat desekularizacije družbenega življenja in delaizacije politike, ki sta se pojavili ob krizi Jugoslavije.

³⁰ Primer tega je npr. bilo pojavljanje religijskih simbolov in predstavnikov cerkve na državnih proslavah, ali pa velik betonski križ na mestu porušene džamije v Počitelju (Vrcan 2001, 22).

³¹ Religizacija politike je bila opazna predvsem na ravni političnega govora, kjer se je začelo uporabljati religijsko terminologijo, kot so npr. izrazi sveto, večno itd. (Vrcan 2001, 22).

³² Znotraj komunističnega sistema je religija predstavljala skoraj edini "kulturni in simbolični agregat" (Radić v Vrcan 2001, 29), ki ni pripadal temu sistemu in znotraj katerega so se oblikovale protikomunistične sile. Poleg tega je ohranjala alternativne, kulturno-miselne in simbolične mreže opozicijske javnosti (Radić 1998, 161; Vrcan 2001, 29; 209), ki se je sedaj lahko razkrila.

reda" (Vrcan 1998, 120; 2001, 22).³³ Dajanje legitimnosti v religijskih terminih³⁴ s strani religiozних institucij je imelo posebno veljavo, ker so nastopale, kot da so edine in legitimne lastnice "končnih" resnic o smislu življenja in razpolagajo s kolektivnim spominom, ki definira primordialne in stabilne entitete, kot da edine poznajo prave rešitve sodobnih eksistencialnih problemov in nudijo edino obrambo pred širjenjem zla, ter da so poslednje varuhinje najbolj izvornih korenin avtentičnega nacionalnega bitja. Ta vrsta legitimnosti ni bila navadna, ampak je bila "numinozna", sveta oz. transcendentalna. Ker je prihajala "od zgoraj", je bila absolutna in superiorna (Vrcan 2001, 23).

Religije in cerkve torej niso bile pasivni predmet politične instrumentalizacije, kajti tekoča orientiranost političnih strank je bila precej odvisna od religijskih faktorjev, ki so stali v ozadju trenutnih izbir in podpore tem nacionalističnim strankam.³⁵ Verske razlike so se pojavile kot razlike med političnimi strankami in obratno,³⁶ kar pomeni, da je religijski faktor, s svojim odločilnim vplivom na nacionalne identitete in identitete političnih strank, risal tudi frontne linije na bojiščih (Vrcan 1998, 118–119). Vidiki revitalizirane religioznosti in nacionalističnih pogledov, predlaganih s strani mnogih verskih voditeljev, so omogočili plodna tla za etno-politično mobilizacijo (Cohen 1998, 64). Kot je ugotovil tudi Sells (1996, 89), sta se cerkveni "fundamentalizem" in nacionalizem medsebojno krepila in stapljala.

³³ Religija je pridobila dvojno družbeno pozicijo. Funkcionirala je kot instanca, ki je vladajočemu sistemu dala "sveti zaščitniški baldahin" in legitimnost na najvišjem nivoju, hkrati pa bila nad sistemom, torej je imela pravico kritičnega ocenjevanja potez vladajočega družbenega sistema (Vrcan 2001, 59).

³⁴ Pri dajanju legitimnosti nacionalističnim politikam so bile razlike. Najbolj dosledna je bila SPC, precej dosledna je bila tudi RKC na Hrvaškem, vendar s distanciranjem od politike hrvaškega nacionalizma do BiH. Islamska verska skupnost je po začetnih kolebanjih dala polno legitimnost SDA, ki je bila po svoji glavni liniji nacionalistična, vendar se je posluževala protislovne retorike (Vrcan 2001, 30).

³⁵ Podpora duhovščine nacionalnim strankam se je kazala skozi pozive (svojim) vernikom, deklaracije, ki so zagotavljale blagoslov specifičnim programom in akcijam, navzočnost na sestankih ter aktivno lobiranje v mednarodni skupnosti. Ne smemo spregledati vpliva govorov, cerkvene literature, proslav, pa tudi člankov in knjig, ki so razlagali domnevno viktimizacijo lastne skupnosti in izpostavljali podobe "sovražnikov" (Mojzes 1998, 81–82) ter sovpadli s politično propagando konkretnih političnih strank.

³⁶ Večina političnih strank se je namreč identificirala z eno od nacionalnosti in hitro zavarovala svojo nacionalistično podobo z izražanjem podpore že ustaljeni religiji svojega naroda (Mojzes 1998, 81).

4.1.2 Revitalizacija religije

Revitalizacija religije in njena vpletenost v politične spopade ter tiste, ki so se pretvorili v oborožene, je bila po mnenju Vrcana (2001, 27) olajšana zaradi prisotnosti določenih občutkov v verskih skupnostih in njihovih institucijah:

1. prepletenosti verskih stvari (katoliških, pravoslavnih, islamskih) z nacionalnimi (hrvaški, srbski, muslimanski);
2. tradicije, ki je "druge" religijsko doživljala kot odpadnike, heretike, nevernike;
3. občutka v vsaki verski skupnosti, da je locirana na meji nekega verskega sveta in je zato vedno znova primorana delovati kot mejna;
4. rehabilitiranega zgodovinskega spomina, ki je v prvi vrsti služil definiranju "drugačnosti drugih", najprej pa se je manifestiral kot spomin na zgodovinsko zlo, ki ga je določena veroizpoved ali nacija doživela v preteklosti.³⁷ Šlo je za "igro na karto spomina, ki je vključevala množično rehabilitacijo predsodkov,³⁸ ki so vodili v direktno politično mobilizacijo" (Vrcan 2001, 28).

Revitalizacija religije je torej v veliki meri nastopila s ponovnim prebujanjem **spominov**. To spominjanje pa je bilo izrazito selektivno, podvrženo mitologizaciji, hkrati pa je predvsem rehabilitiralo predsodke (Vrcan 2001, 204).

Tudi Zahod je bil enoten v oceni, da so "odločne spremembe v Jugoslaviji verske skupnosti doživele kot blagoslov religioznega prebujanja in kot začetek procesa poudarjene nacionalno-verske identifikacije Srb – pravoslavec, Hrvat – katolik, Bošnjak – musliman." (Radaković 1997, 199)

4.1.3 SPC in dvig nacionalizma

V liberalni fazi jugoslovanskega komunizma je SPC postala edini domači nosilec srbskega etnonacionalizma in, kot pravi Perica (2006, 5), tudi edina opozicija režimu.

³⁷ "Spominjanje zla je postalo glavni izvor negativnosti, ki so se pripisovale drugim" (Vrcan 2001, 204).

³⁸ Rehabilitacija predsodkov je delovala s ciljem dogmatiziranja in stigmatiziranja (Vrcan 2001, 205).

Po razpadu komunističnega sistema in ob temeljiti etnifikaciji srbske politike (na nacionalističen način) je SPC nastopila kot edina, ki naj bi imela legitimnost, da lahko določa resnične korenine srbske nacionalnosti in precizira vsaj minimalne meje "družbene, politične, kulturne in moralne normalnosti in nenormalnosti" (Vrcan 2001, 203). Njena zgodovinska misija naj bi po njenem mnenju bila, da "vodi srbski narod in vrednoti njegovo zgodovino in kulturo ter pokaže kaj je v tej zgodovini, tradiciji in kulturi srbsko in pravoslavno" (Perica 2006, 23). Tako sta z zaostrovanjem družbene krize na prostoru bivše Jugoslavije srbsko pravoslavje in SPC javno nastopila kot svojevrstna avantgarda integralnega srbskega nacionalizma³⁹ (Vrcan 2001, 212). Nacionalistična vizija SPC je izhajala iz dveh povezanih skrbi, izraženih skozi religijsko-nacionalne mite:

a) cerkev je opredeljevala srbski narod kot naravno entiteto, organsko telo, ki ne more preživeti in uspevati, če je ločeno od svojih verskih – pravoslavnih korenin. Iz tega je izhajalo prepričanje, da kdor ni pravoslavac, ni Srb in da bi vsi pravoslavni Srbi morali živeti v isti državi;

b) cerkev je z mnogimi Srbi delila globok občutek ogroženosti, ki je izhajal iz zgodovine viktimizacije: s strani Turkov v času Otomanskega imperija, s strani Titovega komunizma iz povojnega obdobja in posebno s strani ustašev iz druge svetovne vojne. Ta občutek viktimizacije je bil tudi najpomembnejši faktor pri cerkvenem odzivu na jugoslovansko krizo (Powers 1998, 234).

Ker naj bi že tradicionalno stala ob svojem narodu in za svoj narod, je podobno stala tudi ob nacionalni državi. Predstavljala se je kot ključni moralni arbiter v stvareh države in politike, kajti te naj bi se dotikale usode naroda, za katerega naj bi Cerkev odgovarjala pred zgodovino in pred Bogom (Radić 1998, 173; 2002, 95; Vrcan 2001, 207). Tudi Karadžić je priznal: "niti ene same pomembne odločitve nismo sprejeli brez cerkve" (Velikonja 2003, 97; Mojzes 1998, 89), "naši svečeniki so prisotni pri vseh naših razmišljanjih in odločitvah, a glas cerkve se posluša kot glas najvišje avtoritete" (Radaković 1997, 202; Radić 1998, 177).

³⁹ Konec leta 1980 se je znotraj SPC pojavila mlajša skupina militantnejših duhovnikov, ki si je prizadevala za povečanje vpliva cerkve v družbi in dvig interesov srbskega naroda (Čulić v Cohen 1998, 55).

Kosovo je predstavljalo nerešen problem znotraj Jugoslavije, ki ga je SPC izrabila, da je sebe predstavila kot temelj nacionalne zaščite in središče nacionalnega življenja (Radić 2002, 98).⁴⁰ Tako je SPC prva opozarjala na ogroženost zaradi albanske demografske eksplozije in izseljevanja Srbov iz Kosova, kmalu zatem je svoje trditve posplošila, češ da so Srbi ogroženi z vseh strani. Začela je pošiljati različne apele v zvezi z domnevnimi posilstvi, umori, izgoni in uničevanjem srbskih kulturnih spomenikov in svetih objektov, skratka, trdila je, da gre za "etnično čiščenje Srbov" (Mojzes 1994, 136).

Prvi javni akt SPC je bil poziv⁴¹ leta 1982, ko je enaindvajset duhovnikov, z Atanasijem Jeftićem na čelu, naslovilo pismo srbskim političnim in verskim institucijam glede položaja srbskega naroda na Kosovu (Vrcan 2001, 212). Šlo je tudi za vprašanje identitete in obstanka Srbov, omenja se "genocid"⁴² nad srbskim narodom" (Perica 2006, 7), ki je kasneje postal ena osrednjih trditev o ogroženosti Srbov na Kosovu, povezalo pa se ga je tudi z domnevnim genocidom iz druge svetovne vojne. Drugi je sledil leta 1985, ko je skupina šabačko-valjevske škofije objavila svoj "Cerkveno-nacionalni program" s temeljno premiso, da je nujno potrebna nacionalna homogenizacija, kar je kmalu zatem sprejela tudi srbska politična nomenklatura (Vrcan 2001, 212). Pridružila pa se je tudi Memorandumu SAZU⁴³ pri poudarjanju srbskih krivic (Mojzes 1994, 137; Velikonja 1998, 290) in se zavzemala za politiko, ki bi pripeljala do uresničitve cilja o združitvi vseh Srbov v eno državo (Radaković 1997, 176). Istočasno pa se je v spremenjenih družbenih razmerah nadejala tudi povrnitve beneficij, ki jih je imela v preteklosti. Skupina duhovnikov je že 1989 objavila dokument z naslovom "Predlog srbskega cerkveno-nacionalnega programa".

⁴⁰ Čeprav je Kosovo bolj "sveta dežela srbskega pravoslavja, kot srbskega naroda" (Velikonja 2003, 118).

⁴¹ Šlo je za odprto pismo z naslovom "Apel za zaščito srbskega življa in njegovih svetinj na Kosovu". Poslali so ga Predsedstvu SFRJ, Predsedstvu SR Srbije, Narodni skupščini Srbije in Svetemu saboru SPC (Perica 2006, 6).

⁴² Kar se tiče obtožb o genocidu, Sells (1998, 202) ugotavlja, da so bile le-te neutemeljene in nikoli podprte s kakršnim-koli dokazom ali argumentom, poleg tega ni bilo opazne nobene povezave z mednarodno sprejeto definicijo genocida.

⁴³ Ta osrednji tekst srbskega nacionalizma je povzel večino zahtev SPC, kot tudi njenih trditev, ter jih postavil v nacionalni okvir (Perica 2006, 10). Cigar (1998, 34) ugotavlja, da je Memorandum služil kot "katalizator vseh kasnejših dogodkov", saj je ponovno v ospredje postavil težnjo po "veliki Srbiji" oz. zahtevo po "teritorialni združitvi srbskega naroda".

V njem so postavili sledeče zahteve: da se SPC prizna kot vodilno nacionalno institucijo, da se ji vrne premoženje, ki so ga zasegli komunisti, in da se cerkev mora vrniti v javno življenje, ker "ni močne države brez močne cerkve" (Perica 2006, 21).

V vsem tem obdobju so se v uradnem glasilu SPC – "Pravoslavlju", začeli pojavljati članki, posvečeni opisom in prikazom pregonov srbskega prebivalstva na Kosovu, kasneje pa tudi "genocidu", ki naj bi ga Srbi doživeli v času NDH, z nazornim opisovanjem pokolov, pomembno mesto pa je zasedal Jasenovac.

Sveti škofovski zbor SPC je maja 1990 poslal prošnjo državnim voditeljem, naj dovolijo izkop žrtev druge svetovne vojne in njihov dostojen pogreb. Obdobje izkopavanja in ponovnega pokopavanja srbskih žrtev je spremljalo obširno medijsko poročanje in pisanje o storjenih grozodejstvih ustašev, duhovščina SPC pa je iz BiH razširila alarm, da se zopet pojavlja atmosfera oživljanja ustaškega gibanja.⁴⁴ Poleg tega je pozvala Srbe, da morajo ostati enotni in na volitvah podpreti tiste, ki bodo zagotovili zaščito verskih in nacionalnih vrednot (Radić 1998, 168).

Kljub začetni močni navezavi na nacionalistično politiko, se je SPC ob prihodu Miloševića na oblast nekako razdelila. Mnogi – predvsem mlajša frakcija – so verjeli, da je Milošević dolgo pričakovani osvoboditelj in združitelj vsega srbskega ozemlja. Del cerkvenih dostojanstvenikov SPC pa je ostal "sumničav", predvsem zaradi njegove komunistične preteklosti in neprisostvovanja cerkvenim obredom in jubilejem⁴⁵ (Perica 2006, 50–51). Pa vendar je SPC kot celota rada sprejela prednosti nove in bolj ustrežljive politike, kot je bila

⁴⁴ Te obrede z neizmerno čustveno in simbolično močjo so izkoristili tudi srbski nacionalisti za dokazovanje naravne genocidnosti Hrvatov in Muslimanov (Sells 1996, 62; 1998, 202).

⁴⁵ Milošević ni bil religiozno usmerjen človek, zavedal pa se je, da za uresničitev svojih ciljev potrebuje podporo cerkve. Tako je njegov minister za religijo Dragan Dragoljović objavil, da se je Milošević "spreobrnil" ob obisku samostana Hilandar v Grčiji. Dragoljović je sebe, Miloševića in druge bivše vernike v komunistične utopije in Titovo idejo bratstva in enotnosti, okarakteriziral kot ljudi, ki so dolgo bili ujetniki lažne ideologije, vendar so se od nje osvobodili (Perica 2006, 19–20). S tem si je torej želel pridobiti naklonjenost cerkve, vendar pa to ni bilo dovolj, da bi jo odvrnil od skeptičnosti.

med drugim tudi finančna podpora za nadaljevanje gradnje pravoslavne katedrale Sv. Save v Beogradu (Cohen 1998, 55). V duhu novega obdobja je patriarh German izjavil, da "so sedanje spremembe v odnosu srbskega političnega vodstva do srbske cerkve in njenih ljudi, začetek dobrega sodelovanja, ki bo koristilo vsem" (Cohen 1998, 56; Velikonja 2003, 118).

Najbolj očiten primer povezovanja nacionalistične ideologije z dominantno cerkveno organizacijo, je zagotovo bila proslava 600-letnice bitke na Kosovu, ki je predstavljala zlovesčo prelomnico v novejši zgodovini južnoslovanskih narodov. Zgodila se je 28. junija 1989. SPC je na "pomembnost" proslave nakazala že pred tem letom. V okvir pomembnih priprav so spadala mnoga romanja, jubileji, cerkveno-nacionalne svečanosti,⁴⁶ sem sodi tudi otvoritev novozgrajene cerkve Sv. Save v Beogradu,⁴⁷ kakor tudi razmahnitev kulturne in narodnjaške produkcije z motivi kosovske bitke. Na naslovnica časopisov so se pojavile sintagme o bitki za Kristusa in Evropo, o svetih Srbih itd. Izšle so tudi številne knjige,⁴⁸ monografije, opaziti pa je bilo tudi poplavo plakatov, stripov, koledarjev, filmov, skladb ipd. (Velikonja 1998, 292; 2003, 106).

V letu 1988 so bile kot uvod v obeležitev obletnice kosovske bitke skozi Srbijo, Črno Goro in po delih BiH nošene kosti kneza Lazarja. Sells (1998, 203) je poudaril, da je šlo za "zahtevo po ozemlju in svet, prostorski opomin". To dejanje so slavili kot "sveti" nacionalni obred.

Srbski voditelj je na prizorišče proslave, ki je potekala na samem bojnem polju, Gazimestanu, po besedah Velikonje (2003, 106) prispel "dobesedno z neba" – s

⁴⁶ Ena takih je bila obeležitev 800-letnice samostana Studenica. Patriarh je takrat dejal, da je v Studenici spregovorila srbska duša, ki živi še danes in vodi svoje otroke, mnogi analitiki pa so že v tistem času ugotavljali, da gre za "združevanje cerkve in naroda" (Perica 2006, 16).

⁴⁷ Gradnja cerkve Sv. Save v Beogradu se je začela 1935, vendar je bila 1941 zaustavljena. Ob posvetitvi gradbišča je patriarh German dejal, da mora biti cerkev materialni dokaz, da so Srbi, ki jih je vodil duh Sv. Save, uspeli preživeti preizkušnje in nesreče od Kosova do Jasenovca (Perica 2006, 10–11). Poudarjalo se je, da bo cerkev stala točno tam, kjer so otomanski Turki zažgali kosti Sv. Save (Sells 1996, 81).

⁴⁸ Ob obletnici bitke je izšlo tudi neko znanstveno delo, kjer avtor zapiše, da so bili Turki vir vsega zla na tem svetu – "hudičevo seme". Obuja spomin na Njogoša, ki je kot pravi pravoslavni vladar Turke likvidiral. Boj proti zlu naj bi bila po mnenju avtorja največja krščanska dolžnost, "obveza do Boga" (Cigar 1998, 54–55). Skozi to besedilo je bilo že mogoče razbrati smer razvoja dogodkov.

helikopterjem. V ozadju odra so druga ob drugi stale slike Kristusa, kneza Lazarja in Miloševića. Proslavi, ki je imela svoj posvetni in cerkveni del, so prisostvovali tudi visoki predstavniki SPC. Velikonja navaja, da so spremljevalne prireditve vodili zahodnoevropski nadškof Lavrentij, patriarh German z vsemi nadškofi, pridigali pa so tudi nadškofi Vladislav, Pavle in Simeon. Milošević je kot novi vožd množici govoril o tem, kako je Srbija branila evropsko kulturo in vero pred prodirajočim islamom in navsezadnje omenil tudi možnost novega boja (Velikonja 2003, 106).

Decembra 1990 je bil v SPC izvoljen patriarh Pavle. Še na istem zasedanju je bilo objavljeno sporočilo srbskemu narodu, ki pa je bilo zelo proti-komunistično.⁴⁹ Del sporočila se je glasil: "/.../ zato smo globoko prepričani, da bo srbski narod pri svoji izbiri sposoben razlikovati med tistimi, ki mnogo obljublajo, toda za obljubami skrivajo svoje pohlepne in sebične interese, in tistimi, ki so resnično verni Bogu in rodu /.../" (Perica 2006, 51).

Radićeva (v Cohen 1998, 62) ugotavlja, da je pravoslavna cerkev v drugi polovici 80-ih in prvi polovici 90-ih zavračala očitke v zvezi s politizacijo cerkve, toda del njene duhovščine in škofov je lansiral probleme in ponudil rešitve glede srbskega nacionalnega vprašanja, organiziranosti države, položaja cerkve v državi,⁵⁰ odnosov do Zahoda in Vzhoda. Na ta način se je oblikovala ideologija, ki je poglobila krizo in odprla nove fronte. Eno od vprašanj, ki se jih je lotila SPC, so bile tudi meje bivše Jugoslavije, ki jih je odklanjala kot "administrativne" oz. vsiljene s strani komunističnega sistema. Škofje so trdili, da njihovo ljudstvo ni pripravljeno "sprejeti nasilno vsiljenega razkosanja nacionalnega organizma, oziroma nepravilne delitve ozemlja" (Powers 1998, 235). Ustanovitev "velike Srbije" je bila tako legitimen izraz pravice do samoodločbe, kot tudi nujnost za zaščito pravice srbskih manjšin na Hrvaškem in v Bosni.

⁴⁹ Nekateri celo domnevajo, da je bilo uperjeno tudi proti Miloševiću (Perica 2006, 51).

⁵⁰ Zahtevala se je revizija politike do cerkve, da se vrne verouk v šole, da se uvede svetosavje kot temelj družbenega življenja, da cerkev postane kulturni, idejni in politični predstavnik, ipd... (Radić 2002, 100).

Dejstvo je, da politični akterji ne bi zmogli izpeljati svoje uspešne homogenizacije srbskega etnosa brez podpore cerkve (Djordjević 1998, 155; Radić v Cohen 1998, 62). Vpletenost cerkve v politiko je nakazal duhovnik iz Sarajeva, Dragomir Ubiparipović:

/.../ cerkveni prostor in festivali so bili uporabljeni za promocijo SDS-a in ta je bila ljudstvu priporočena. V neomejeni podpori je bila naša nagnjenost k pretiravanju jasno izražena. Šlo je tako daleč, da so bili celo strankarski voditelji zmedeni zaradi izražene podpore in preveč laskavega vrednotenja – o njihovih domnevno od boga danih mesijanskih vlogah. In zakaj ne, če duhovniki izpostavljajo poveličevanje brez primere, v katerem jih pred ljudstvom spominjajo, da jih je Bog poslal, da rešijo srbski rod ... Tako brezpogojno služenje cerkve politiki in cerkvena pomoč, da bi taka politika pridobila zaupanje ljudi, /.../ nujno pričakuje skupno delitev uspehov in neuspehov (Radić 1998, 176–177).

Še bolj kot v matični Srbiji pa je bila homogenizacija potrebna na Hrvaškem in v Bosni. SPC je voditeljem srbskih diaspor namenjala več naklonjenosti kot doma. Njena militantna usmerjenost je do izraza prišla najprej na Hrvaškem,⁵¹ predvsem s poudarjanjem ogroženosti in diskriminacije Srbov, po zmagi Tudjmana ga je proglasila za "novega Pavelića", obtožbe⁵² proti hrvaški oblasti pa so se še okrepile (Perica 2006, 53–54). Patriarh Pavle je Hrvaško naravnost poimenoval "nova NDH" (Van Dartel v Velikonja 1998, 317). Poslal je celo pismo lordu Carringtonu,⁵³ v katerem je pojasnjeval, da zaradi genocida, ki se je v preteklosti zgodil na tem območju, Srbi ne morejo biti del neodvisne Hrvaške, ampak morajo biti s Srbijo in srbskimi Krajinami. "Čas je, da razumemo, da žrtve genocida ne morejo živeti skupaj z njihovimi preteklimi, morda celo prihodnjimi krvniki" (Radić 1998, 170). SPC je izdala tudi poročilo o svojem položaju, "slabšem kot pod okupacijskim

⁵¹ Hrvaška vlada je v nekem dokumentu izjavila, da srbski duhovniki podpihujejo spore okoli zemljišč ter spore med meščani in oblastjo na področjih poseljenih s Srbi, da bi "pretežno katoliško Republiko Hrvaško obtožili za diskriminacijo srbske manjšine in neenakopraven položaj SPC" (Perica 2006, 42).

⁵² Nova hrvaška oblast je bila obtožena, da dovoljuje zastraševanje, grožnje, odpuščanja z dela, uničevanje premoženja, napade in drugo nasilje, celo nad duhovniki in njihovimi družinami (Perica 2006, 54).

⁵³ Lord Carrington je bil takrat predsednik mednarodne konference o Jugoslaviji (Radić 1998, 170).

sistemom" ter pozvala Srbe na "zbiranje v nacionalnih organizacijah" in organiziranje odpora proti tistim, ki želijo, da jih "vodijo v zlo, da porušijo prvobitno svetosavsko dobrohotnost, bogoljubje, jih izženejo iz Kristusovih vinogradov in jih prisilijo v nevarna dejanja maščevanja" (Radaković 1997, 203).

Ko je januarja 1991 novoizvoljeni predsednik Tudjman uradno pozval vse škofe in visoke dostojanstvenike SPC na srečanje predstavnikov države in cerkve, se nihče od štirinajstih povabljenih ni odzval, pojasnili pa so, da protestirajo zaradi napadov na srbsko duhovščino, narod in cerkveno lastnino na Hrvaškem (Perica 2006, 54).

4.1.4 RKC med Hrvati

Na Hrvaškem je "katoliškost" naroda precej mlajšega izvora kot npr. pravoslavnost med Srbi. Tako Pirjevec kot Kerševan ugotavljata, da je RKC v simbol celotnega hrvaškega naroda povzdignil šele proces proti nadškofu Stepincu (Velikonja 2003, 67).

Podobno kot v Srbiji je tudi na Hrvaškem RKC že sredi 80-ih vedno bolj postajala nosilka etnonacionalistične mobilizacije. Že pred osamosvojitvijo Hrvaške se je začela poudarjati cerkvena podpora za obnovitev neodvisne Hrvaške, ki naj bi bila religiozno in kulturno katoliška in "zahodna" (Ramet v Powers 1998, 226). Tudi za RKC se je vzpostavilo prepričanje, da je imela pomembno vlogo pri ohranjanju "hrvaštva" (Mihaljević v Velikonja 1998, 325), saj je "cerkev med Hrvati"⁵⁴ vedno predstavljala pravice hrvaškega naroda do svobode" (Powers 1998, 226).

Z zmago HDZ na volitvah je bila po obdobju zatiranja RKC javno rehabilitirana, zveza med novim režimom in cerkvijo se je odrazila tudi v prisotnosti cerkvenega vodstva na prvem parlamentarnem zasedanju, prav tako politiki in duhovščina niso zamudili priložnosti skupnega fotografiranja za medije, kar naj bi krepilo predstavo o enotnosti

⁵⁴ RKC na Hrvaškem sebe ni mogla imenovati Hrvaška katoliška cerkev, zato se je uporabljal izraz "Cerkev med Hrvati". S tem se je ekskluzivno povezala z usodo Hrvatov, ki naj bi bili nujno katoliške vere (Mojzes 1998, 90). Vedla se je, kot da ni katoličanov druge nacionalnosti in Hrvatov druge vere.

cerkve, naroda in države (Mojzes 1994, 133).⁵⁵ Ob zmagi HDZ na volitvah 1990 so v Zagrebu priredili veliko svečanost, na kateri sta kardinal Kuharić in Franjo Tuđman skupaj stala na odru, med njima pa je bila otroška zibelka (Brkljačić 2002, 103).⁵⁶

Obnovljeni hrvaški nacionalizem se je navezal na hrvaško religijsko identiteto. Zatrjevalo se je, da se je Bog vrnil med Hrvate, kjer "Kristusov križ stoji poleg hrvaške zastave, hrvaški škof poleg hrvaškega predsednika vlade, /.../ Prisotni pri mašah v cerkvah so uradniki in hrvaški vojaki. Gardisti nosijo rožne vence okoli vratov" (Mojzes 1994, 130).

Katoliška višja duhovščina v Zagrebu je bila torej zadovoljna s porazom komunizma na Hrvaškem, pa tudi z zmago Tuđmana⁵⁷ in desno-sredinsko in pro-krščansko usmerjene HDZ. Škofovsko konferenca je leta 1990 podprla "vrhovnika in njegove napore, da se hrvaški problem kar se da hitro internacionalizira" (Radaković 1997, 200). Mnogi duhovniki so agitirali za HDZ,⁵⁸ nekateri pa so se celo včlanili. Katoliške misije so celo pomagale Tuđmanu pri kampanjah za zbiranje denarja (Perica 2006, 45). Vseeno je RKC želela ohraniti svojo avtonomijo in doseči pravico do večje vloge v družbi. Kardinal Kuharić⁵⁹ je 1990 poudaril: "Cerkev bo varovala svojo avtonomijo kot tudi spoštovala avtonomijo državne oblasti. /.../ Vendar pa to ne pomeni, da se cerkev ne more vključiti v specifična, primarno duhovno-moralna področja družbenega življenja in v tem oziru sprejeti kritičnega odnosa do javne oblasti, kjer bo to potrebno." (Cohen 1998, 63)

⁵⁵ Mojzes (1994, 133) ugotavlja, da je katoliško vodstvo zmotno imelo HDZ za nacionalno gibanje in manj za politično stranko, kar naj bi HDZ v bistvu tudi želela, z namenom da ohrani skoraj monopolno pozicijo na Hrvaškem. Poleg tega pa je HDZ tudi spretno izkoristila "evforičen odnos cerkve" za nenehno sklicevanje na njeno podporo (Mojzes 1994, 134).

⁵⁶ Brkljačićeva (2002, 103) Tuđmana označi za hrvaškega "pater patriae", poleg njega je partnerka "Ecclesia Croatica", v zibki pa je novorojeno dete Hrvaška.

⁵⁷ Tuđman se je že pred tem "izkazal" z zanikanjem srbskega "novega zgodovinskega" druge svetovne vojne in z zmanjševanjem obsega grozot, storjenih nad Srbi v NDH. Kot pravi Perica (2006, 44), je Tuđman "ublažil strah škofov pred srbsko grožnjo in tako dobil podporo".

⁵⁸ Med drugim so tudi dokazovali, da so demokratične spremembe na Hrvaškem ogrožene s strani zaveznitva med komunisti in velikosrbskimi nacionalisti, ki "nasprotujejo zahodni kulturni tradiciji in demokratičnim prizadevanjem" (Powers 1998, 222).

⁵⁹ Kardinal Kuharić in njegovo vedenje je bilo označeno kot "spretno krmarjenje hrvaškega ljudstva proti suverenosti" (Mojzes 1994, 131) in glede obrambe le-te ni bil "plašen".

Kot pravi Velikonja (1998, 324), je RKC poskušala delovati v smeri rimskokatoliškega integritizma: pojavljale so se zahteve po duhovnem preporodu naroda, o nujnosti rimskokatoliške pripadnosti Hrvatov, po cerkveni dominaciji na različnih področjih družbenega življenja. V ospredje se je postavljala bogata zgodovina Hrvatov, njihova glagoljaška tradicija, zvestoba Vatikanu ipd. Pojavila se je tudi obnova spomina naroda, oz. kot se izrazi Velikonja (1998, 304), "mišljenja po hrvaško" v smislu mitskega pretiravanja, enodimenzioniranja in izmišljevanja novih mitskih likov. Kako tesna je bila zveza med katoliško cerkvijo in narodom dokazuje tudi razprava v hrvaškem Saboru o preporodu in obnovi na Hrvaškem,⁶⁰ kjer so zadovoljno zaključili, da je: "domovina naših očetov, naših solza in radosti, postala katoliška sveta skupnost, od nekdanje vdane tradiciji, nauku in poti Svete stolice. /.../ Katoliška morala, pogled na svet, na nauk življenja in smrti, ustroja in obstanka našega prebivalstva, je edini in najbolj značilen faktor Hrvaške" (Radaković 1997, 200).

Katoliška cerkev je po mnenju Mojzesa (1994, 132) na Hrvaškem in še posebno v BiH spodbujala združevanje v politične stranke na osnovi nacionalnih in religioznih temeljev. Bosanski politik Ivo Komšić je povedal, da je bila bosanska veja HDZ organizirana in pripravljena na volitve 1990 skozi sistem župnišč katoliške cerkve v BiH. Agitacija za HDZ, ki jo je izvajala bosansko-hercegovaška duhovščina,⁶¹ je bila očitna. Med oktobrom 1989 in marcem 1990 je narodna škofovska konferenca objavila nekaj sporočil, epistol in navodil duhovnikom in vernikom, v katerih se je ukvarjala predvsem z vprašanji glasovanja in pripravami vernikov na volitve (Perica 2006, 44). Obstajajo tudi poročila o škofih RKC v BiH, ki so v pastirskih pismih indirektno, toda več kot očitno, svojim vernikom naročali, naj volijo HDZ⁶² (Zovkić 1998, 208). Toda RKC v odnosu do politike ni imela enotnega

⁶⁰ Na razpravi o "uporabi načela katoliškega družbenega nauka, ki temelji na papeški encikliki "Centessimus annus", je prisostvovalo 400 duhovnikov (Radaković 1997, 200).

⁶¹ Katolicizem je v Bosni dodaten zagon dobil po letu 1981, predvsem zaradi domnevnega prikazovanja Device Marije v Medjugorju (zahodna Bosna, blizu bosansko-hrvaške meje). Podpora medjugorskemu fenomenu je bila posebej močna med pripadniki frančiškanskega reda, medtem ko je imela uradna katoliška cerkev bolj zadržan pristop (Cohen 1998, 62–63).

⁶² Dva katoliška škofa sta v svojih pastirskih pismih, ki so jih prebiral v katoliških župnijah, spodbujala farane, naj gredo na volitve, vendar naj ne dajejo glasov članom strank, ki prakticirajo versko ali etnično

nastopa. Zaskrbljena zaradi lastne avtonomije kot dela "univerzalistične" cerkve (katere mednarodno politiko je narekoval Vatikan), je rimskokatoliška višja duhovščina na Hrvaškem do militantnega nacionalizma zavzela bolj "rezervirano" stališče, medtem ko se je veliko duhovnikov v Bosni, predvsem pa frančiškani, bolj direktno vpletlo v valovanje hrvaškega etnoreligioznega nacionalizma (Cohen 1998, 63–64).⁶³

Dvig močnega hrvaškega nacionalističnega gibanja pod vodstvom Franja Tudjmana in njegovo navezovanje na RKC, je za mnoge Srbe predstavljal ponovno rojstvo ustaške organizacije iz druge svetovne vojne, k takim občutkom je prispevala tudi RKC med Hrvati s svojimi potezami in izjavami (npr. njeno zavzemanje za čisti hrvaški jezik, povečevanje Pavelića, glorificiranje Stepinca, podpiranje kosovskih Albancev ...).

Powers (1998, 230) glede vloge RKC na Hrvaškem ugotavlja, da je sprejela le šibko obliko etnonacionalizma, ki je sicer izpostavljala cerkev kot skrbnico in zaščitnico duhovnih vrednot, zgodovinskega spomina in kulture Hrvatov, toda njena podpora neodvisnosti naj bi bila bolj kot z etničnim nacionalizmom motivirana z legitimnim zavzemanjem za demokracijo, človekove pravice in versko svobodo.

4.1.5 Medsebojna obtoževanja in spori med SPC in RKC

Katoliško-pravoslavni odnosi so se konec 80-ih in v začetku 90-ih precej zaostri. Razkol je še poglobljala kosovska kriza, za katero je pravoslavna duhovščina okrivila islamski fundamentalizem, problem pa je nastal, ker je podpora kosovskim Albancem izrazila tudi RKC, kar so Srbi razumeli kot napad na pravoslavlje (Mojzes 1994, 132).⁶⁴ Vatikan je poleg

diskriminacijo državljanov. Imena strank niso bila omenjena, toda očitno se je namigovalo na HDZ – edino stranko, ki je obljubila, da bo ščitila etnične in religiozne interese Hrvatov (Zovkić 1998, 208).

⁶³ Višja duhovščina v Zagrebu je kazala splošno simpatizersko, vendar distancirano držo do Tudjmanove HDZ. Čustvena prepričanost, tudi z ozirom na dogodke v Medjugorju, pa je spodbudila del bosanske duhovščine za podporo hrvaškemu nacionalizmu in krepitev "militantne Marijine ideologije, združene s konzervativnimi političnimi silami" (Cohen 1998, 63; Velikonja 1998, 326).

⁶⁴ Metropolit Jeftić je tako obtožil hrvaški cerkveni tisk (posredno pa tudi RKC), da spodbuja odcepitev Kosova, hkrati pa prikriva resnico o genocidu nad Srbi v drugi svetovni vojni (Perica 2006, 56).

tega vzdrževal odnose s shizmatično makedonsko pravoslavno cerkvijo, kot tudi podpiral gibanje za avtokefalnost pravoslavne cerkve v Črni Gori (Perica 2006, 56–57). Spori med SPC in RKC so bili tudi glede ustaške NDH, vloge RKC v njej in zločini nad Srbi v tistem obdobju.⁶⁵ Nova srbska zgodovina, h kateri so prispevali tudi cerkveni zgodovinarji, je poudarjala, da ima religija vlogo katalizatorja sovraštva med Hrvati in Srbi ter da je RKC glavna nosilka tega sovraštva (Perica 2006, 59). Hrvati kot narod so bili obtoženi genocidnosti, vse to pa so katoliški voditelji zanikali.⁶⁶ Tudi zato, da obrani svojo kredibilnost, je RKC začela povečevati kardinala Stepinca,⁶⁷ kar je za SPC simboliziralo oživljanje "srbofobije" in pomenilo grožnjo za obstoj srbske etnoreligiozne skupnosti (Cohen 1998, 57).⁶⁸ SPC je to označila kot "del ponovno aktiviranih ustaških ambicij", patriarh German pa je izjavil, da Stepinac morda nikoli ne bi postal svetnik, če v NDH ne bi bilo holokavsta nad Srbi (Perica 2006, 70–71).

V istem obdobju, ko je Stepinac na Hrvaškem postal mučenik, je SPC začela s promoviranjem Jasenovca kot prizorišča mučeništva srbskega naroda, Vatikan in hrvaška katoliška duhovščina pa sta bila obtožena kot odgovorna za ustaški genocid nad Srbi (Perica 2006, 64). Seveda je RKC na Hrvaškem še odločneje stopila v bran kardinalu Stepincu in poudarjala njegov odpor do komunizma in Paveličevega režima. Na obtožbo nasilnega množičnega pokatoličevanja pravoslavcev so predstavniki RKC reagirali s pojasnilom, da je bila to redkost in da se je tudi na ta način reševalo življenje Srbov, ki jih

⁶⁵ Sveti sabor SPC je objavil zahtevo, da morajo oblasti na Hrvaškem (in v BiH) izplačati SPC denarno odškodnino za ustaške žrtve in materialno škodo iz časa druge svetovne vojne. Hrvaška vlada je tako, v želji po pomirjenju situacije, omogočila denarno pomoč za proslavo 600. obletnice kosovske bitke, ki je bila v hrvaškem Kninu (Perica 2006, 43).

⁶⁶ Hrvaški zgodovinarji, z osrednjim Franjom Tuđmanom, in katoliški voditelji so zavračali označevanje hrvaškega naroda kot genocidnega, minimalizirali ustaške zločine in jih pojasnjevali kot reakcijo na velikosrbski pritisk, ki so ga Hrvati doživljali v času medvojne kraljevine (Perica 2006, 60). Edini, ki je izdal opravičilo, je bil škof Pihler, leta 1993 (Mojzes 1994, 133).

⁶⁷ Mit Stepinca je torej funkcioniral tudi kot obramba pred srbskim nacionalizmom, istočasno olepševal vlogo cerkve med drugo svetovno vojno in osvobajal Hrvate občutka krivde (Perica 2006, 121).

⁶⁸ Stepinac je za SPC in pravoslavce predstavljal "simbol večnega sovraštva Vatikana in katoliške cerkve do pravoslavja" (Radić 2002, 228).

je ustaški režim obsodil na smrt (Perica 2006, 70). Do ekumenskega dialoga torej zaradi nerešenih in zaostrenih vprašanj ni moglo priti. Sveti sabor SPC je Katoliški škofovski konferenci celo poslal pismo "Zadržki za ekumenski dialog". Izraženo je bilo splošno nezadovoljstvo zaradi nerešenih vprašanj preteklosti in sedanjosti. Obsojeno je bilo zanikanje genocida v drugi svetovni vojni, za obstoječo krizo pa je bila obtožena RKC, ker naj bi podpirala sovražnike srbskega naroda. Izražena je bila tudi užaljenost, ker RKC ni jasno in nedvoumno obsodila storjenih zločinov in se od njih distancirala, obsojena pa je bila tudi tendenca k prikrivanju in zmanjševanju usode SPC in srbskega naroda v NDH. Vladike niso pozabili niti na postavljanje vprašanja jezika na Hrvaškem in zamero vatikanski podpori albanskem separatizmu na Kosovu. V odgovor je kardinal Kuharić obtožil SPC, da bolj služi kot zagovornica določene politike, kot pa skrbi za ekumenski dialog. Na osnovi tega je Sveti sabor SPC leta 1990 zaključil, da so ekumenski odnosi pristali na mrtvi točki (Perica 2006, 76–79).

Djordjević je že pred tem opozarjal, da je jugoslovanski religiozni prostor zaradi globoke ukoreninjenosti veroizpovedi v etnos, nekritične identifikacije naroda in religije ter spominov na oddaljeno in bližnjo preteklost, nagnjen k potresu in da je odsotnost dialoga, tolerance in ekumenizma med verskimi organizacijami lahko usodna, kajti "če se cerkve ne pobotajo, se tudi narod ne bo" (Djordjević 1998, 154).

4.1.6 Vstopanje islama v politiko

Izetbegović je v nekem intervjuju septembra 1990 dejal, da je bošnjaški narod religiozni narod, kjer na lestvici vrednot vera predstavlja vrh, ta značilnost pa se odraža tudi pri stranki SDA (Bolgarel v Cohen 1998, 60).⁶⁹ S tem je želel opravičiti dejstvo, da je bila SDA ekskluzivno muslimanska in močno povezana z islamom (Mojzes 1994, 142). Večina ustanovitvenih članov je spadala med glavne predstavnike pan-islamističnega toka (Cohen 1998, 58; Powers 1998, 232), nekateri njeni najvišji voditelji pa so bili direktno vpleteni v

⁶⁹ SDA je na politično sceno vstopila s parolo "Muslimani na okup" in s pretenzijo, da postane edini pravi politični predstavnik muslimanskega naroda (Duraković 1993, 203).

islamske verske aktivnosti.⁷⁰ Da je SDA močno povezana z Islamsko versko skupnostjo je direktno izjavil tudi Zulfikarpašić (v Radaković 1997, 199): "V SDA je dominantna vloga verske frakcije /.../ kot podaljšane roke idejnega militantnega islamskega pogleda."

Množična politizacija in indoktrinacija, ki se je dogajala na religiozni osnovi, najprej v Srbiji, nato tudi na Hrvaškem, je spodbudila Muslimane, da so začeli razmišljati o združitvi svojih vrst in vrnitvi k temeljem islama, kajti ponovno so se počutili "ogroženi s strani krščanskega zatiranja in posebno srbskega maščevanja" (Duraković v Cohen 1998, 58). Proslava ob 600. obletnici kosovske bitke je bila tako dojeta kot provokacija, ki je namigovala na "novo iztrebljenje semi-Turkov" in uničenje vsega, kar je islamsko, vključno z muslimansko kulturo in dediščino. V tem kontekstu so mnogi muslimani, tudi pod vplivom islamskih duhovnikov, pokazali solidarnost s kosovskimi Albanci (Cohen 1998, 58), kar je seveda vplivalo na poslabšanje srbsko-muslimanskih odnosov v Bosni. To je bila dodatna spodbuda verskim skrajnežem v muslimanskih vrstah, da so začeli postavljati vprašanja o mešanih zakonih,⁷¹ uvajanju šeriatskega prava, arabščine kot prvega tujega jezika v šolah, poligamiji, prepovedi svinjskega mesa, prohibiciji alkohola, pri mnogih muslimanskih dostojanstvenikih pa so se pojavila prizadevanja za reislamizacijo Muslimanov oz. Bošnjakov (Velikonja 1998, 333).

Voditelji Islamske verske skupnosti so javno sicer zavzeli nevtralno stališče do političnih strank, toda SDA je na prvih večstrankarskih volitvah v BiH, novembra 1990, dobila enoglasno podporo imamov.⁷² Perica zatrjuje, da je bil islam Aliji Izetbegoviću⁷³ nujno potreben kot nosilec mobilizacije javnosti in kot ključna komponenta nove bošnjaške

⁷⁰ Tako Perica (2006, 48) navaja, da je pri osnovanju SDA sodeloval tudi tedanji ulema in celo priskrbel največji del logistike za čas volilne kampanje. Od štiridesetih članov, ustanoviteljev SDA, je bila osmerica nekdanjih pripadnikov Mladih Muslimanov, dvajset pa je bilo verskih osebnosti.

⁷¹ Poroka med muslimanom in kristjanko je mogoča, ne pa obratno (Velikonja 1998, 333).

⁷² Kot zatrjuje Duraković (1993, 202) so mnoge maše in "džume" (molitve ob petkih opoldan v skupščini sarajevskega kantona (Velikonja 1998, 333)) postale "prave strankarske tribune".

⁷³ Izetbegovića, ki je bil muslimanske vere, so mnogi pripadniki drugih etnoreligioznih skupnosti dojemali kot religioznega nacionalista in človeka, katerega politična miselnost vključuje predanost islamskim načelom (Cohen 1998, 58)

identitete. SDA ne bi mogla organizirati volilne kampanje brez podpore muslimanske duhovščine. Tako so npr. v Mostarju in okolici muslimanski duhovniki izvajali volilno kampanjo, ki je vključevala organizacijo mitingov, govore na javnih zborovanjih, sestanke ipd. Neki aktivist SDA iz Mostarja je povedal: "brez naših imamov in naših muslimanskih vasi, Alija nikoli ne bi postal bosanski predsednik" (Perica 2006, 47–48). Precej duhovnikov se je vezalo na SDA, podpiralo njeno fundamentalistično krilo ter celo sodelovalo pri organiziranju njenih vojaških sil (Zulfikarpašić v Perica 2006, 49).

Ne glede na vse je bila Islamska skupnost manj nacionalistično in militantno usmerjena kot obe krščanski cerkvi. Med vsemi tremi narodi v BiH, so Muslimani najbolj poudarjali enakopravnost in konstitutivnost vseh treh bosanskih narodov (Friedman v Velikonja 1998, 335). Tudi najvišji verski predstavniki, kot je bil Reis-ul-ulema Hadži Jakub efendi Selimovski, so se zavzemali za enotnost BiH (Velikonja 1998, 336).

4.2 Vloga religije v vojnah

Kar se tiče vloge religije v vojnah v bivši Jugoslaviji, Powers (1998, 219) poda tri različne perspektive. Prva razume vojne kot "verske", da so torej verske delitve dale konfliktom v bivši Jugoslaviji največjo težo. Mnogo avtorjev je to perspektivo zavrnilo s sočasnim priznavanjem pomembnosti religioznih dejavnikov. Cigar (1998, 40–41) priznava, da je cerkvena hierarhija s poudarjanjem prekrivanja nacionalne in verske identitete oblikovala vojno tudi kot versko vprašanje, vendar je v tem videla predvsem možnost promocije duhovnih interesov in odskočno desko, ki bi jo postavila v sfere večjega vpliva v politični areni in povečala število pripadnikov. Vrcan (2001, 20) ugotavlja, da glavni akterji kot tudi cilji v teh spopadih niso bili v prvi vrsti religijski, čeprav so bile religije in verske skupnosti vpletene in celo zavestno angažirane. Prav tako tudi Čimić (1998, 133) zanika verski značaj vojn na območju bivše Jugoslavije, toda "oblečene v verska oblačila z namenom prikriti njihove prave motive" so vsekakor dajale takšen videz. Tem pogledom se pridružuje tudi Mojzes (1994, 125), ki poudarja, da so konflikti vsebovali določene etnoreligiozne značilnosti, vendar predvsem zato, ker sta bili etničnost in religija tako prepleteni, da se ju

ni dalo ločiti.⁷⁴ Druga perspektiva se opira na razlago "etnoreligioznih vojn", da je torej konflikt povezan z nacionalizmom in ne religijo "per se", kar pa ne pomeni, da je vloga religije pri dvigu nacionalističnega konflikta bila nepomembna. Z drugo razlago lahko povežemo tudi tretjo perspektivo, ki se osredotoča predvsem na manipulacijo religije in priznava zlorabo verskih strahov in simbolov s strani nacionalističnih voditeljev za njihove interese in cilje.

Religiozna dimenzija nedavnih konfliktov je očitna v "integralni povezavi med religijo in nacionalno identiteto" (Powers 1998, 224). Tudi Mojzes (v Powers 1998, prav tam) se strinja, da je bila vojna v bivši Jugoslaviji primarno "etno-nacionalna" z "etno-religiozno" dimenzijo, kajti voditelji vsake verske skupnosti so priskrbeli "entuziastično in nekritično podporo rastočemu nacionalizmu med svojimi ljudmi". Cerkve so svoja stališča do vojne opravičevale na več načinov, v prvi vrsti pa se je nasilje dojemalo kot legitimno sredstvo, predvsem skozi govor o obrambni in pravični vojni. Poleg tega naj bi bile (po mnenju verskih organizacij) uničene in ogrožene elementarne in neodtujljive pravice njihovega naroda, zato so pozivale tudi na pravico do zaščite le-teh (Vrcan 2001, 33).

V vojnah na Hrvaškem in v BiH so se torej političnim in nacionalističnim dejavnikom pridružili tudi verski. Boj za nacionalno stvar je postal tudi boj za politično in versko stvar ter obratno (Velikonja 1996b, 63). Religiozni elementi so bili naenkrat prisotni v povsem posvetnih, političnih in vojaških zadevah (Velikonja 1996, 143), mnoga grozodejstva so privzela religijske dimenzije: verski voditelji so bili pogosto tarče napadov (Cigar 1998, 74),⁷⁵ ljudi so ubili ali pregnali zaradi verske pripadnosti, zločince so blagoslavljali⁷⁶ in podpirali krščanski verski voditelji, nasilje je temeljilo na verski mitologiji, nasilneže pa je

⁷⁴ Brisanje razlik med nacionalnim in religioznim je po mnenju Mojzesa (1994, 170) tudi eden od glavnih razlogov, ki je prebivalce nekdanje Jugoslavije v nedavnih vojnah pripeljal nazaj v cerkve oz. mošeje.

⁷⁵ Tudi z namenom demoraliziranja celotne skupnosti ter onemogočanja ponovne organizacije življenja. Cigar tako navaja primer Bratunca, kjer je bil lokalni muslimanski duhovnik mučen pred ljudmi, ki so jih zbrali na nogometnem igrišču; tam so ga tudi prisilili, da se je krstil, nakar so ga ubili (Cigar 1998, 74).

⁷⁶ Sells (1996, 80) navaja primer blagoslavljanja enot Vojislava Šešlja, potem ko so zmagoslavno prebirali imena mest, povezanih z največjimi grozodejstvi nad Muslimani.

branil celo Zahod (Sells v Velikonja 1998, 313).⁷⁷ Vojaški duhovniki in kurati so bili razporejeni v skoraj vse vojaške enote, verske prakse in običaji so bili vključeni v vojaško življenje.⁷⁸ Maševanja in verske obrede – vključno z blagoslavljanjem enot in orožja – so vodili lokalni duhovniki, pomembnejše pa višji dostojanstveniki (škofje). Ti so tudi redno obiskovali enote na osvojenih ozemljih. Tako je npr. patriarh Pavle obiskal Pale, Knin in tudi enote, ki so oblegale Goražde (Radić 1998, 174; Velikonja 2003, 100). Poznani so primeri, ko duhovniki niso opravljali samo funkcije kuratov, ampak so tudi sami poprijeli za orožje (Mojzes 1998, 83),⁷⁹ verska obeležja so se izvajala na bojiščih, kot tudi molitve pred in po bojih (Perica 2006, 100).

Sodobna dogajanja so bila pogosto interpretirana v religijskih terminih in skozi religijsko-nacionalne mitologije. Verska pojasnila in opravičila se je izkoriščalo tudi za politične odločitve in vojaške operacije, ki so bile pogosto opisane kot dejavnosti v imenu Boga, izkazovanje vere, "svete dolžnosti" ipd. Padli vojaki so postali "mučeniki" oz. "vitezi vere" (naroda), ki naj bi se prostovoljno žrtvovali v boju z neverniki (Velikonja 2003, 102). Pomembnost religioznega elementa v nedavnih vojnah lahko razberemo tudi iz množičnega uničevanja verskih objektov, kot so bile džamije, cerkve, pokopališča, spomeniki.⁸⁰ Verski simboli zmagovalcev so pogosto zrasli na ruševinah tistih, ki so pripadali poražencem (Velikonja 2003, 103), kot je bil primer ogromnega betonskega križa na mestu uničene mošeje v Počitelju (Sells 1996, 103; Vrcan 2001, 22). Tako srbske kot hrvaške sile so torej sistematično uničevale džamije, jih zravnale z zemljo, na njihovih mestih pa so pogosto zasejali travo ali pa zgradili parkirišča in parke (Sells 1996, 3; Cigar 1998, 75).

⁷⁷ Pri tej je glavno vlogo odigralo prav oživljanje proti-muslimanskih predsodkov (Velikonja 1998, 313).

⁷⁸ Rekruti bosanskih Srbov so prisegali pred pravoslavni duhovniki, ki so tudi blagoslavljali vojsko, preden je šla v boj (Cigar 1998, 87; Mojzes 1998, 87).

⁷⁹ Frančiškanski pater Duka je s hrvaškimi četami sodeloval v spopadih (Mojzes 1994, 130).

⁸⁰ Radaković (1997, 200) navaja, da je bilo med letoma 1990–1995 uničenih 510 rimskokatoliških cerkva, 243 pravoslavnih in kar 1450 džamij.

4.2.1 Uporaba verskih simbolov, verskih gesel in pozdravov

Uporaba univerzalnih verskih simbolov je bila najbolj očitna praksa vseh treh vojskujočih se strani. Za vojake na frontnih linijah je preprosti verski simbolizem, predstavljen s strani njihovih nacionalističnih voditeljev in nekaterih duhovnikov, priskrbel racionalno razlago za trenutno nasilje in popoln propad med-etničnih odnosov. Religiozni simboli so ponujali ogrodje za verovanje in psihološko tolažbo (Cohen 1998, 65).

Glavni simbol za pravoslavce in katolike je bil križ, za muslimane pa polmesec. Pojavljali so se na uniformah, skupaj z drugimi simboli. Mnogi muslimanski borci so na rokavih nosili našitke "Alah je velik" (Judah 2003, 181). Pripadniki srbskih paravojaških enot pa znake, ki so prikazovali kosovsko bitko (Sells 1996, 79). Pri Hrvatih je bila pogosta katoliška ikonografija, skupaj z ustaškimi in nacionalističnimi simboli (Velikonja 1998, 27). Značke z verskimi motivi,⁸¹ zeleni trakovi zavezani okoli glave in izvezenimi citati iz Korana, rožni venci,⁸² ipd. so se pojavljali kot osebni vojaški okras. Verski simboli so se pojavljali na orožju, npr. z rožnim vencem ovit nož pri Hrvatih (Velikonja 1998, 27) ali vojaški opremi, skupaj z napisanimi slogani na oklepnih vozilih, kot npr. "Bog ščiti Srbe" (Cigar 1998, 87). Z versko-nacionalno tradicijo se je pogosto skladal izgled vojakov (npr. brade, islamska noša pri Muslimanih, kopiranje četnikov pri Srbih ali ustašev pri Hrvatih, tetovaže z versko-nacionalno tematiko). Obstajale so vojaške enote z versko obarvanimi imeni, kot so Zelene baretke, El Mujahedin ipd. (Velikonja 2003, 99–100). Verske simbole so celo vrezovali na kožo ujetnikov (Perica 2006, 100).

Da je religiozna ikonografija poklicana v službo vojnemu bogu in da se vsaka od skupin obrača k plemenskim bogovom (ne pa enemu, univerzalnemu bogu) je jasno, ko se med muslimanskimi vojaki sliši "Allahu Akbar!" in med srbskimi "Bog čuva Srbe!", ter ko hrvaški gardist uporablja rožni venec v dokaz svoje lojalnosti Jezusu in Mariji, skupaj z "Bože čuvaj Hrvatsku!" (Mojzes 1998, 84)

⁸¹ Arkan je nosil s seboj podpisano ikono Sv. Nikolaja - dar patriarha Pavla (Velikonja 1998, 317)

⁸² Pogosto je bilo omenjeno, da so "rožni venci postali zaščitna znamka domovinske vojne in hrvaške obrambe od leta 1991" (Mojzes 1998, 92).

Od verskih gesel sta bili pogosto uporabljeni tudi "Bog in Hrvati", "Srba varuje sv. Sava in Bog". Podobni so bili tudi pozdravi, kot je npr. "Junaki, naj vam Bog pomaga!" ali pa dvignjeni trije prsti desnice,⁸³ kar je bil srbski pozdrav, pogosto je bilo tudi prekrivanje (Velikonja 2003, 100). Versko-nacionalna povezanost se je izražala tudi skozi popularne vojaške pesmi, npr.: "Srpska vojska to smo mi, svi u Boga vernici", "Mi imamo srce lavje, mi branimo pravoslavje!" (Čolović v Velikonja 1998, 320)⁸⁴. Pojavljalo se je tudi obujanje kosovske bitke: "Srbski bratje, kjerkoli že ste, ob pomoči vsemogočnega boga, zavoljo križa in krščanske vere in naše imperialne domovine, kličem te, pridruži se kosovski bitki!" (Sells 1996, 50). Na Hrvaškem pa se je slišalo: "Nek se ori složan glas, Bog je jedan za sve nas, hrvatski se bije boj, zločincima stoj!" (Antić v Velikonja 2003, 101).⁸⁵ Tudi Muslimani so imeli svoje: "Zeleni se barjak vije, nek nam živi SDA, veseli se Herzeg-Bosna, vođa nam je Alija" (Žanić v Velikonja 2003, 101).⁸⁶

4.2.2 SPC in vojna

SPC je med Srbi okrepila junaško vizijo vere in smisla življenja – vredno se je boriti in umreti za "časten križ in zlato svobodo", za pravoslavje in narodno neodvisnost (Djordjević 1998, 153). Patriarh German pa je izjavil, da upa, da bodo Srbi našli moč in pamet, da za sebe izberejo pravi del državnega ozemlja, ki bo odgovarjal njihovi veličini, moči in sposobnosti, skratka "teritorij, ki jim ga je namenil Bog" (Perica 2006, 83). Nacionalna identiteta naj bi bila za Srbe božji dar, ki so ga edino oni pravilno sprejeli in s herojskimi podvigi uresničili. Bila naj bi pomembnejša od življenja, saj se ohranja samo z žrtvovanjem, potrjuje pa šele v smrti. Srbi naj bi na ta način postali bogovom podoben rod herojev (Čolović 1997, 70). Poudarjalo se je stališče, da je za Srbe "vojna – mir in svoboda – suženjstvo, /.../ brez boja ni obstanka, v bistvu brez smrti ni vstajenja, /.../ nevtralnost danes, ko se proti srbskemu narodu vodi vojna, se smatra kot božje in moralno

⁸³ Kar pomeni krščansko troedinost (Sells 1996, 15).

⁸⁴ "Srpska vojska, to smo mi, vsi v boga verniki", "Mi imamo srce levje, mi branimo pravoslavje!"

⁸⁵ "Naj se razlega složen glas, bog je eden za vse nas, hrvaški se bije boj, zločincem stoj!"

⁸⁶ "Zelena zastava plapolja, naj živi SDA, veseli se Herzeg-Bosna, vodja naš je Alija."

strahopetstvo" (Radaković 1997, 196). SPC je Srbe tako spodbujala, naj zavzamejo jasna stališča proti tistemu, kar je sama obsodila kot "pacifizem in defetizem".

S poudarjanjem, da gre za pravičen boj med dobrim in zlim, Srbi, ki so pristaši miru,

pomagajo zlim silam, ki nasprotujejo Bogu in so šampioni izdaje in poraza. V našem sedanjem Armagedonu /.../ je temelj za prakso in teorijo miru pogosto strahopetni egoizem. /.../ Boj, v katerem se sami žrtvujemo, da bi prišli do pravičnosti, je skrajni stvariteljski impulz in doprinos izpolnjenju božjih in ljudskih ciljev proti zlu in zatiranju, kot del univerzalnega načrta odrešitve (Cigar 1998, 42–43).

SPC je tragiko srbskega naroda spremljala z zaskrbljenostjo in prepričanjem, da je "zmaga orožja mogoča, da se vojni napori morajo vzdrževati", kajti "srbski narod se ne sme odreči niti nemu delu ozemlja, po katerem so razsute njegove kosti" (Radaković 1997, 203). Izrazila je pravico do samoodločbe naroda in poudarila, da Srbi ne morejo živeti z drugimi narodi. Zagovarjala se je teza o "nezmožnosti sožitja narodov nekdanje Jugoslavije, ker Srbi ne morejo in ne želijo živeti v Bosni –"džamahiriji", pod oblastjo mudjahedinov, in na Hrvaškem pod terorjem katoliških inkvizitorjev" (Radaković 1997, 201).

V začetku spopadov med Hrvati in Srbi je pravoslavni škof Lukijan oborožene napade hrvaške policije v Pakracu označil kot zlorabljanje Srbov in skrunitev pravoslavnih cerkva. Kmalu zatem je uporabil (kasneje pogosto uporabljen) slogan "oko za oko, zob za zob", s katerim je pozval Srbe, naj maščujejo pretekle zločine in preprečijo ustašem, da bi ponovno "zatirali srbski narod" (Perica 2006, 91–92). V istem obdobju je patriarh Pavle poslal okrožno pismo vsem pravoslavnim cerkvam, v katerem je zahteval zaščito Srbov na Hrvaškem pred "neofašističnim režimom", ki je "naslednik NDH" (Perica 2006, 87).

Prepričana v legalnost samooklicane vloge "vrhovnega sodnika" v komplicirani srbski problematiki, je SPC pošiljala svoje visoke dostojanstvenike na Hrvaško in v Bosno, kjer so na licu mesta spodbujali "herojsko in pravično borbo", branili "srbsko nedolžnost, ogroženo s klevetami Zahoda" in blagoslavljali Republiko Srbsko in Republiko Srbsko krajino v naporih, da "z orožjem končno dobijo svojo etnično čisto državo" (Radaković 1997, 202). Škofi SPC so naslavljali apele na Srbe, naj branijo sebe in svoj narod, medtem ko so

molčali o zločinih, ki so se zgodili v imenu te "obrambe". Ena od objav je bila: "S polno odgovornostjo pred Bogom in pred našimi ljudmi ter človeško zgodovino, pozivamo celoten srbski narod naj vstane v obrambi svojih stoletja dolgih pravic in svoboščin, svojih vitalnih interesov, nujnih za fizično in duhovno preživetje in pravico, da ostanejo na zemlji svojih očetov in dedov." (Radić 1994, 179; Powers 1998, 237–238)

Patriarh Pavle je povedal, da se Srbi "morajo boriti sedaj, kot še nikoli prej, da bi obvarovali ne samo svojo cerkev, ampak tudi sami sebe" (Cigar 1998, 87). Poudarjal je dolžnost aktivnega boja proti zlu in blagoslovil "obrambni boj med vsiljeno vojno" (Radić 1998, 178). Vrh SPC je poudarjal, da srbski narod ni agresor, ampak ogrožena stran, ki že drugič v zgodovini doživlja genocid, zato se mora braniti (Radić 2002, 101). Predvsem med bosanskimi Srbi je SPC uživala veliko spoštovanje kot kulturna institucija, ki se že skozi zgodovino trudi za zaščito in ohranjanje srbskih interesov (Cohen 1998, 61).⁸⁷ Politični voditelji bosanskih in hrvaških Srbov so bili predani ideji o centralni vlogi cerkve, kar je v prvi vrsti poudarjal Karadžić, ko je pozival k integralni povezanosti med srbskim pravoslavljem in srbsko nacionalno usodo: "Trdno verjamemo, da smo na pravi božji poti in da bo to ljudstvo plačalo svoj dolg srbskemu rodu in pravoslavju; naše poraze, trpljenje in vzdržljivost sprejemamo kot božjo milost, da nam je dan dar usode, da to izpolnimo in če Bog dovoli, da rešimo Srbijo in Črno Goro opustošenja." (Powers 1998, 236) Privrženost pravoslavju je izražal tudi Mirko Jović, vodja SNO (Srbska narodna obnova) in njenih paravojaških formacij "Bijelih orlova": "Mi nismo zainteresirani samo za Srbijo, ampak krščansko, pravoslavno Srbijo, brez džamij in nevernikov" (Cigar 1998, 46). Vojni zločinci in v vojni močno kompromitirani srbski politični voditelji so svoje počette pogosto skrivali za ščitom vere (Velikonja 1998, 320). Karadžić je svoji politiki želel dati religiozno opravičilo, zato je srbske uspehe pripisoval dejstvu, da jim je pomagal bog: "Obrnil se je k nam, tako kot smo se mi obrnili k njemu /.../" (Cigar 1998, 87). Po njegovem sta on in njegova stranka SDS povrnili ljudem svobodo, vse ostalo pa je božje delo: "Bog nam je

⁸⁷ Čeprav odvisno od podpore Miloševića, je bilo vodstvo bosanskih Srbov do njega načelno nezaupljivo. Povezovanje s SPC je bil način za poudarjanje svoje pozicije kot politično-kulturnega predstavnika svojega ljudstva, hkrati pa je omogočilo določeno stopnjo moči v odnosu z Miloševićem. Ta poteza je odgovarjala tudi srbski pravoslavni hierarhiji, ki je v Miloševiću videla "nujno zlo" in ki je svojo podporo srbski diaspori dojemala kot temeljni kamen svoje "klerikalno politične misije" (Cohen 1998, 61).

verjetno prinesel svobodo zato, ker nas je učil, kaj naj storimo in Sveti Duh nam je prišepnil, kaj moramo reči" (Mojzes 1998, 88).⁸⁸ Poudarjal je povezanost s cerkvijo, kajti zanj je "SPC najbolj pomembno povezovalno tkivo, ki je varovalo enotnost srbskega ljudstva skozi stoletja /.../ v čast nam je, da je z nami, da ceni naše korake in nas podpira /.../ Z mojo tesno povezanostjo s cerkvijo sem veliko pridobil. Slišal sem veliko koristnih nasvetov in prejel podporo za moje odločitve..." (Cohen 1998, 72).

Kolikšna je bila podpora SPC zločinskemu početju srbskih skrajnežev na Hrvaškem in v BiH, lahko razberemo iz odnosa nekaterih visokih dostojanstvenikov do mednarodnega kriminalca in vojnega zločinca Željka Ražnjatovića - Arkana.⁸⁹ Z njim so se večkrat srečali patriarh Pavle,⁹⁰ pa tudi metropolita Amfilohij Radović in Atanasij Jeftić (Velikonja 1998, 317). Pravoslavni duhovniki so bili prisotni tudi na njegovi javni poroki, njegovo paravojaško enoto – Tigre, pa je blagoslovil daljski škof Lukijan. Med visokimi dostojanstveniki SPC sta škof Atanasij Jeftić in metropolit Amfilohij Radović najbolj očitno predstavljala militantnost SPC.⁹¹ Nekateri nižji duhovniki, ki so imeli neposreden kontakt z ljudstvom, so bili tudi duhovni svetovalci svojim četam. Eden takih je bil častiti Djorđe Ilica iz Ilidže (mesto blizu Sarajeva), ki je javno ponavljal, da "tisti, ki odpusti, je hujši od tistega, ki je storil nekaj slabega. /.../ Želim, da bi živeli s katerokoli nacionalnostjo, razen z Muslimani in Hrvati. Celotroci bodo zrasli, da spet pobijejo Srbe" (Mojzes 1998, 86-87). Cigar (1998, 87) navaja tudi metropolita Nikolaja, ki je v času obiska pehote bosanskih Srbov pripadnike hrabil, da jih bog tokrat ne bo zapustil ter da se borijo za srbski narod. Mnogo srbskih pravoslavni duhovnikov se je prostovoljno

⁸⁸ Sam naj bi hodil na zborovanja brez pripravljenega koncepta, v skladu z zapovedjo: "Ne skrbi, kaj boš rekel. Sam Duh ti bo povedal kaj mora biti povedano" (Mojzes 1998, 88).

⁸⁹ Cigar (1998, 46) navaja, da je SPC prekoračila goli blagoslov njegovim paravojaškim enotam in celo omogočila začetno pomoč za organiziranje, financiranje in oborožitev le-teh.

⁹⁰ Patriarh je zagovarjal njegove akcije, sam Arkan pa se je imel za največjega ljubljenečca patriarha in izjavljal, da je patriarh njegov vrhovni poveljnik in da se bori za vero SPC (Radić 1998, 172; Velikonja 1998, 317). Julija 1993, na dan slavlja mesta Beograda, je celo hodil z njim v sveti procesiji po mestnih ulicah (Cigar 1998, 86).

⁹¹ Poudarjala sta, da gre za obrambne in osvobodilne vojne, ki so Srbom vsiljene (Velikonja 2003, 120).

pridružilo srbskim oboroženim enotam, ne samo kot vojaški kaplani, ampak tudi kot borci. Svoje sodelovanje so opravičevali z besedami, da to delajo zato, da bi preprečili muslimansko dominacijo nad njihovimi ljudmi (Mojzes 1994, 140).

Tudi na srbski strani je prišlo do verske indoktrinacije vojske. Metropolit Nikolaj Mrđa je zatrjeval, da je vojska v Bosni postala pravoslavna in da general Mladić sprejema vse njegove predloge. Srbska vojska naj bi se borila pod srbsko trobojnico in se vedla v skladu s pravoslavno tradicijo ter se zgledovala po narodnih herojih (Radić 1998, 176).

Z zavračanjem vseh mirovnih načrtov⁹² in z vztrajanjem na nepriznanju Hrvaške in BiH s strani SR Jugoslavije, ker "naj bi to pomenilo končno legalizacijo nasilja – odcepitve na račun srbskega ljudstva", uradno pa naj bi bil priznan "hlapčevski položaj srbskega ljudstva" (Radić 1998, 181), je SPC svoj narod potisnila v brezno propada. Ob posvetovanju glede sprejetja bosanskega mirovnega načrta, ki je bilo v skupščini Republike Srbije na Palah, so bili prisotni tudi metropolit Nikolaj, ter škofa Vasilij in Atanasij, ki je med drugim prinesel sporočilo SPC, da ne more ponovno sprejeti delitve srbskega ljudstva. To je podprl tudi črnogorski metropolit Amfilohij ter dodal, da bodo s tem, ko so v sebi oživili vero v božjo pravičnost, razkrili tudi tiste, ki skrivajo "svojo ljubezen do moči za domnevno zaskrbljenostjo za ljudi" (Radić 1998, 180).

4.2.2.1 Distanciranje SPC od Miloševića

Škofovska sinoda SPC je popolnoma podprla idejo, da morajo vsi Srbi živeti v eni državi, od Miloševića pa se je odločno distancirala, ko je postalo jasno, da sam iz pragmatičnih razlogov ne podpira več svojega prvotnega stališča (Mojzes 1998, 84).

Nezaupanje dela vrha SPC do Miloševića se je pojavilo že ob njegovem prihodu na oblast, vendar v začetku do odkritih konfrontacij ni prišlo. Distanciranje je bilo mogoče občutiti iz mnogih izjav,⁹³ svoje nasprotovanje pa je vrh SPC nedvoumno izrazil z izjavo, da se oblast

⁹² Aprila 1993 sta patriarh Pavle in metropolit Amfilohij javno podprla zavrnitev Vance-Owenovega mirovnega načrta (Cigar 1998, 85).

⁹³ Ena od izjav je bila, da so "sonarodnjaki v Republiki Srbski in Republiki Srbski krajini v krvavi vojni za srbski ponos in domovino", medtem ko so Srbi v FR Jugoslaviji "ujetniki brezbožnega levičarskega reda, ki je nastavljen in podprt s strani svetovnih prostozidarskih centrov moči" (Radić 1998, 179).

odreka svetosavskemu pravoslavlju in da "če državna vlada in njeni predstavniki niso pravoslavni, torej nimajo duhovnega odnosa s SPC, se ne udeležujejo molitev, niso deležni obhajila, ne slavijo "krsne slave", ne vabijo duhovnikov na kropljenje s sveto vodo in če se ne križajo, potem ne morejo biti legitimni predstavniki Srbov" (Radić 1998, 173; Velikonja, 1998, 319; 2003, 120). Odkrito nasprotovanje Miloševićevemu režimu je nastopilo na demonstracijah leta 1992 v Beogradu, ko je SPC javno napadla njegovo politiko in celo zahtevala njegov odstop (Powers 1998, 236)⁹⁴. V vseh dogodkih, ki so sledili njenemu neuspehu, da bi vplivala na distribucijo moči v Srbiji, pa je SPC vso svojo pozornost usmerila v podpiranje boja srbske diaspore. Simpatizirala je predvsem s proti-komunistično orientiranostjo bosansko-srbskega režima in njegovo pripravljenostjo podpirati tradicionalne cerkvene cilje (Cohen 1998, 71).⁹⁵ Tako je sočasno z nasprotovanjem možu, najbolj odgovornem za vzpon srbskega nacionalizma, SPC podprla druge, celo bolj nacionalistične voditelje, kot je bil Radovan Karadžić (Powers 1998, 236). Januarja 1992 na izrednem zasedanju Svetega škofovskega zbora SPC je nastala tudi deklaracija, v kateri je duhovščina podprla svobodo in pravice srbskih ljudi v BiH in v srbskih Krajinah: "Nikogaršnji dogovori z vladajočimi v Srbiji, ki nimajo mandata za predstavljanje celotnega srbskega roda, ali s predstavniki jugoslovanske Federacije ali s poveljniškimi strukturami jugoslovanske vojske, niso obvezujoči za celotno srbsko prebivalstvo brez njihovega strinjanja in brez blagoslova njihove duhovne matere, Srbske pravoslavne cerkve." (Radić 1998, 171)

Odločitev Miloševića, da odpove podporo bosanskim Srbom, je sprožila ogorčen nastop s strani SPC. Črnogorska nadškofija je zahtevala, naj predstavniki črnogorske skupščine to zavrnejo. Kot navaja Radićeva (1998, 180), je bila izjava militantno nastrojena ter veliko

⁹⁴ Združeno s pripadniki opozicijskih strank je vodstvo SPC upalo, da uspejo zamenjati Miloševića za bolj mednarodno sprejemljivega, umirjenega, nekomunističnega voditelja. Eden od kandidatov je bil tudi Aleksandar Karađorđević (Cohen 1998, 70).

⁹⁵ Pomembno je bilo, da je bila državna himna Republike Srbske "Pravični Bog", da je bil verski pouk v šolah obvezen, zgodovina četnikov iz druge svetovne vojne spoštovana, kakor tudi, da je imela cerkvena duhovščina visok družbeni (in politični) položaj (Cohen 1998, 71).

ostrejša od uradne izjave patriarha, ki je prav tako podprl bosanske Srbe. Zaradi "javnega izkazovanja nacionalizma" jo je doletela celo kritika Svetovnega sveta cerkva (WCC).⁹⁶

Ob ponovni zasedbi Krajine s strani hrvaške vojske avgusta 1995, je patriarh Pavle, skupaj s Sveto škofovsko sinodo SPC obsodil Miloševićev režim, ker je prepustil hrvaške Srbe lastni usodi: "S svojimi moči željnimi dejanji in samoljubnim vedenjem je to vodstvo poteptalo vse obljube in zagotovila, ki jih je dalo Srbski krajini in pripeljalo narod v slepo ulico" (Cohen 1998, 72). Mnogo ugotovitev namreč nakazuje na dejstvo, da je Milošević hrvaške Srbe uporabil kot "eksplozivno sredstvo" za začetek oboroženih spopadov s Hrvati, nato pa na njih pozabil.

V istem obdobju so bili Karadžić in bosansko-srbsko vodstvo na Palah soočeni s hrvaškim in muslimanskim vojaškim uspehom kot tudi z bombardiranjem s strani NATA. Situacija, v kateri so se znašli, jih je prisilila v podpis pooblastila Miloševiću, da se lahko v njihovem imenu pogaja glede Bosne. Da bi potrdil pogodbeno "svetost" svojega statusa, je Milošević omenjeno "avtorizacijo" dal v podpis tudi patriarhu Pavlu, s tem pa želel dokazati njegovo soglašanje (Cohen 1998, 72).

14. decembra 1995 je bil podpisan t.i. Daytonski sporazum, ki je škofom SPC predstavljal popoln poraz, kajti z njim je ideja o "veliki Srbiji" propadla (Powers 1998, 236). SPC je izjavila, da se je "majčica Srbija odrekla svoji hčerki in ji postala mačeha" (Radić 1998, 181; Velikonja 1998, 319), Miloševića je obsodila kot izdajalca prečanskih Srbov,⁹⁷ poudarila pa tudi piemontsko vlogo Pal pri združevanju vseh Srbov. Atanasij je celo pozval Srbe, naj ne kapitulirajo pred svetom, kot je to storil Milošević (Sells 1996, 84). Sporazum je bil na sveti sinodi SPC, 22. decembra 1995, obsojen, Srbi so bili pozvani, naj se uprejo "vladavini mračne ideologije in enega človeka" (Velikonja 1998, 320; 2003, 120), "cerkvena potrditev" Miloševićevega pooblastila pa je bila razglašena za neveljavno in

⁹⁶ Svetovni svet cerkva (World Council of Churches), katerega članica je SPC, jo je kritiziral zaradi njene nacionalistične usmerjenosti. Obtožili so jo, da se preveč tesno istoveti z bosansko-srbskimi vojnimi cilji, nekateri pa celo zahtevali njeno izključitev (Mojzes 1998, 85; Velikonja 1998, 322).

⁹⁷ Kot pravi Cohen (1998, 72), je namreč Milošević, potem ko je pol desetletja manipuliral z bosansko-srbskimi interesi, da so služili njegovim pragmatičnim namenom, glavne interese vodstva na Palah "zabarantal" za umik sankcij proti Srbiji.

nično (Cohen 1998, 72; Radić 1998, 182). Iz vrst SPC so se celo slišali pozivi k odstopu patriarha Pavla, ker ni nasprotoval "nepravičnemu" miru.

SPC se je po letih sodelovanja pri zasledovanju srbskih nacionalističnih ciljev zopet znašla na obrobju, poleg tega tudi močno notranje razklana (Radić 1998, 181–182). Milošević, odločen, da ohrani svojo moč se nanjo ni oziral, čeprav je zahtevala njegovo odstranitev, njegovo vodenje pa označila za "brezbožen režim" (Cohen 1998, 72–73).

4.2.3 RKC v hrvaško-muslimanskih spopadih

Kljub temu, da je kardinal Kuharić na začetku podajal nacionalistične izjave, odklonil priznanje ustaških grozodejstev v drugi svetovni vojni in poveličeval 1300 let hrvaškega katolicizma, je imel do uradne politike Hrvaške glede vprašanja Bosne rezerviran pristop. Do izrazitejšega distanciranja katoliških krogov je prišlo, ko se je izkazalo, da politika HDZ vodi v razdelitev in etnično čiščenje (Mojzes 1998, 91). Vrcan (1998, 122) ugotavlja, da je bil razlog tudi drugačno vrednotenje političnih posledic za Hrvate, živeče v centralni Bosni, ob možni delitvi BiH na eni strani in vrednotenje strateških, političnih interesov Republike Hrvaške, v njeni želji obdržati Srbe čim dlje od svojih meja. To se je nanašalo predvsem na proglasitev hrvaške republike **Herzeg-Bosne**,⁹⁸ ki je bila sprva s strani katoliških duhovnikov sprejeta pozitivno, kasneje pa so se distancirali z namenom, da bi rešili katoliško prisotnost v drugih delih Bosne (Mojzes 1994, 135).⁹⁹

Ob eskalaciji hrvaško-muslimanskih spopadov je kardinal Kuharić začel nasprotovati militantnemu religijskemu nacionalizmu (Sells 1996, 107–108). Ponavljati je začel, da

⁹⁸ Herzeg-Bosna je bila pol-avtonomna hrvaška politična enota, ustanovljena junija 1992, po vzoru srbskih avtonomnih republik. Njen vodja je bil Mate Boban, ki je bil tesno povezan z mnogimi vodilnimi člani Tujmanove HDZ v Zagrebu (Cohen 1998, 65).

⁹⁹ Samooklicana Herzeg-Bosna naj bi združevala Hrvate, kar pomeni, da bi območja osrednje Bosne ostala brez katoliške jurisdikcije. Zato je RKC na Hrvaškem podprla enotno BiH, ki naj bi ostala v federaciji s Hrvaško. Tako bi Hrvati v Bosni lahko igrali najmanj enakovredno vlogo, RKC pa bi ohranila škofije povsod, kjer so obstajale do tedaj (Mojzes 1998, 91).

Vatikan¹⁰⁰ podpira združeno bosansko državo in posredno kritiziral "proti-muslimansko" politiko. Družno z njim so kardinal Puljić, predstojnik frančiškanskega reda v Bosni Petar Andjelković ter banjaluški škof Franjo Komarica izrecno obsodili zločine hrvaških nacionalistov in podprli nacionalno ter versko pluralno državo BiH (Cohen 1998, 67; Malcolm v Velikonja 1998, 325). V tem pogledu so glede na tedanjo veliko-hrvaško politiko delovali precej avtonomno: nasprotovali so delitvi BiH, upirali so se zlorabi religije v vojaških prizadevanjih in nasprotovali politiki zahodno-hercegovskih "trdolinašev" (Velikonja 1998, 325). Kardinal Kuharić je spregovoril zoper sveti egoizem nacionalizma. V odprtem pismu hrvaškemu vodstvu v BiH je maja 1993 izjavil, da je sožitje Muslimanov, Srbov in Hrvatov v BiH skupna usoda te države (Velikonja 1998, 325). Poleti 1993 je v delno prikritega napada na Bobana in radikalne bosanske Hrvate obsodil zločine, ki so jih Hrvati zagrešili v Bosni in opozoril, da bodo takšne aktivnosti škodovale ugledu Hrvaške in vseh Hrvatov. Prisluzil si je ostro reakcijo Bobana, ki je cerkveno vodstvo obtožil, da se vmešava v zadeve, ki se ga ne tičejo (Cohen 1998, 67).¹⁰¹ Pridružila se mu je tudi hrvaška vlada s ciničnim pozivom ministra za obrambo Šuška, naj gre kardinal v Hercegovino, da se bolje informira (Cigar 1998, 159–160). Cerkevno stališče je bilo obtoženo kot nepatriotsko in proti interesom Hrvatov (Powers 1998, 229). Kuharićeva opozorila so se navsezadnje izkazala za upravičena. V drugi polovici leta 1993 je hrvaška vojska začela doživljati poraze, Tudjman pa se je, tudi zaradi grožnje mednarodnih sankcij ter aktivne washingtonske politike, odločil spremeniti svoja stališča do Bosne in obnovil hrvaško-muslimansko zavezništvo. Cohen (1998, 68) navaja, da je bil pri tem vpliven faktor tudi katoliška višja duhovščina, vendar ni bil odločujoč.

RKC je zaradi svojega distanciranja od politike doživela tudi kritiko s strani civilne oblasti. Novembra 1993, na srečanju katoliških škofov BiH in civilne oblasti Hrvatov v BiH, so slednje očitale škofom, da niso v zadostni meri podprli hrvaške etnične zadeve in da so preveč kritizirali kriminalne incidente posameznih pripadnikov HVO in lokalnih civilnih voditeljev (Zovkić 1998, 214).

¹⁰⁰ Papež Janez Pavel II. je sicer govoril o trpljenju vseh v vojno vpletenih strani, predvsem Muslimanov, ni pa posebej obsodil religijskih nacionalistov iz vrst rimskokatoliške duhovščine (Velikonja 1998, 326).

¹⁰¹ Mnogi ta spopad razumejo kot spopad med zagrebško katoliško duhovščino in hercegovskimi duhovniki, ki naj bi v bistvu stali za Bobanom (Cohen 1998, 67).

4.2.4 Vojna in naraščanje islamske zavednosti

Pritiski in travme, ki sta jih povzročila vojna in trpljenje v Bosni so imeli velik vpliv na vlogo religije pri slovanskih muslimanih. Nujnost samoobrambe proti napadom Srbov in Hrvatov, občutek, da jih je zapustila tudi mednarodna skupnost, je po mnenju Cohena (1998, 68) spodbudilo oblike radikalne religiozne zavesti. V naročje "fundamentalizma" jih je pahnil predvsem pritisk in ogrožanje s strani sosedov (Mojzes 1994, 141–142). Eden glavnih izvorov mobilizacije in ekvivalent "nacionalnih cerkva" Srbije in Hrvaške je postala Islamska verska skupnost (Perica 2006, 105). Mnogi muslimanski vojaški, politični in verski voditelji so spodbujali zanašanje na duhovne vidike njihove dediščine kot sredstva za razvijanje solidarnosti in dviga morale. Ta pristop se je odrazil tudi v uvedbi verskega pouka v šole in verski indoktrinaciji v vojski (Cohen 1998, 68). Predvsem slednja je dvignila veliko prahu, kajti oblikovale so se ekskluzivno muslimanske enote, ki so celo odkrito izjavljale, da bojujejo džihad. Njihovo geslo je bilo "Bog je velik" (Velikonja 1998, 334), SDA pa je bila celo obtožena, da je vojsko podvrgla procesu "ideologizacije in negativne instrumentalizacije religije" (Cohen 1998, 69). Razvpit primer so bili t.i. Črni labodi, nastanjeni blizu Sarajeva. Ta elitna enota je kot načelo svojega vojskovanja sprejela "Islamski zakonik", vključno z dnevnimi molitvami, verskim šolanjem (dve uri na dan), odrekanju alkoholu in ženskam ter vzorno osebno higieno (Cohen 1998, 68; Mojzes 1998, 95). Muslimani so med vojno začeli iskati "svoje korenine v religiji", dodatne motive za boj pa so našli v verskih zapriseгах. Eden od poveljnikov bošnjaške vojske, Rasim Delić, je povedal, da je motivacija na tak način dobrodošla (Cohen 1998, 69).

Z napredovanjem vojne v BiH je tudi politični trend postajal radikalnejši, kar se je izrazilo tudi v menjavi na vodstveni poziciji islamske verske skupnosti, kajti aprila 1993, mesto Reis-ul-uleme prevzame dr. Mustafa Cerić (Cohen v Velikonja 1998, 336). Radikaliziranje pogledov je bilo opaziti skozi javno obsojanje medverskih porok ter zavzemanje za omejevanje pravic ne-muslimanov (prepoved predvajanja "srbske" glasbe na radiu, nasprotovanje prodaji svinjine ipd.) (Cohen 1998, 69; Powers 1998, 232).

Enotnost religioznega in političnega sistema v islamu ter njegovo superiornost so začeli propagirati tudi časopisi. Eden od njih ("Preporod") je leta 1992 objavil celo obsodbo oz. fetvo, ki je razglašala vojno v BiH za džihad in pojasnjevala, da je izdaja vojnih naporov enakovredna izdaji religije (Mojzes 1998, 96).

4.2.5 Zanikanja, medsebojna obtoževanja in zgovoren molk

V zanikanja in obtoževanja drugih se je v obdobju vojne najbolj očitno zavila SPC. Vseskozi je trdila, da so Srbi obtoženi grehov, ki so jih storili drugi, namesto da bi priznala in krotila surovost srbskih akcij (Mojzes 1998, 86). Primer je npr. izjava vrha SPC, v kateri je zanikal, da bi Srbi izvajali organizirana posilstva in istočasno obtožil slovanske muslimane in Hrvate, da posiljujejo srbske ženske (Mojzes 1994, 139; Cigar 1998, 113; Radić 1998, 174). Patriarh Pavle je izjavil, da bi raje videl, da ne bi bilo "velike Srbije", če bi njen nastanek počival na vojnih zločinih, ob tem pa zanikal, da se je etnično čiščenje dogajalo in srbsko odgovornost za nasilje (Cigar 1998, 109). Tudi obtožbe Karadžića za zločine so mnogi voditelji SPC zavračali in jih pojasnjevali kot primer pristranskosti mednarodne skupnosti (Powers 1998, 237).

Verski voditelji vseh strani so priskrbeli mučne podrobnosti o trpljenju lastnih ljudi, medtem ko so malo pozornosti namenjali škodi, ki jo je povzročala njihova lastna nacionalna skupnost. Namesto tega so ponujali splošne obsodbe kršitev človekovih pravic vseh strani in včasih celo kategorično zanikali dobro dokumentirane zločine. Tako je npr. SPC sklicala izredno zasedanje svete škofovske sinode glede vprašanja obstoja koncentracijskih taborišč.¹⁰² V zaključni deklaraciji je jasno izrečeno, da so poročanja o takih taboriščih neutemeljena in izmišljena z namenom "očrniti" Srbe, "v imenu božje resnice in na temelju pričanja naših bratov, škofov iz BiH ter ostalih verodostojnih prič, mi potrjujejo, s prevzemanjem popolne moralne odgovornosti, da taka taborišča niso obstajala, niti sedaj ne obstajajo" (Cigar 1998, 111). Podobno se je v zanikanje ovil tudi kardinal Kuharić, ko je zatrjeval, da ni vedel za nasilje nad civilisti, potem ko je hrvaška vojska, avgusta 1995, ponovno zavzela zahodno Slavonijo. RKC je v odgovor na poročanja o zločinih nad Srbi in trditve, da gre za etnično čiščenje, poudarjala, da so srbski voditelji sami instrumentalizirali odhod.¹⁰³ Ko je obseg hrvaških kršitev navsezadnje prišel na dan,

¹⁰² Leta 1992 so namreč prišla na dan poročanja o srbskih koncentracijskih taboriščih Omarska, Brčko-Luka, Foča, Keraterm, Manjača, Trnopolje, Kotor Varoš, Batković (Sells 1998, 205).

¹⁰³ Powers (1998, 235) navaja, da je to delno bila resnica, kajti pravoslavni škof v Kninu se je avgusta 1994, pridružil lokalni policiji in političnim voditeljem pri spodbujanju Srbov, naj bežijo iz Hrvaške, še preden se je hrvaška vojska odločila ponovno zavzeti Krajino.

jih je cerkev obsodila kot "nemoralne" in kot "madež" nad širšo skupnostjo (Powers 1998, 230; 239–240).

Medsebojna obtoževanja so bila pogosta krinka za zanikanje lastne krivde. SPC je obtoževala katoliške duhovnike, da se niso zmenili za uničenje 340 pravoslavnih cerkva in samostanov med vojno, mizerno stanje srbskih beguncev, uničenje srbskih vasi ter druga dejanja na Hrvaškem in v Bosni, ki naj bi predstavljala nov genocid nad Srbi. Kardinal Kuharić je v odgovor kritiziral srbske pravoslavne škofe, da so molčali ob srbskem "etničnem čiščenju" v Banja Luki in ob obleganju Sarajeva, spraševal pa se je tudi o verodostojnosti podatkov o uničenju srbskih cerkva in vasi (Powers 1998, 240).

Pogosta praksa, ki so se je posluževale vse tri strani, vpletene v spopade, je bilo vztrajno molčanje o vojnih zločinih strani, ki jo je določena cerkev podpirala. Nekateri zločini so bili po daljšem času sicer obsojeni, toda vedno z razlago, da gre za posamezne ekscese in naključja. Eden takih očitnih primerov je bil, ko je Reis-ul-ulema Selimovski 9. aprila 1992 poslal patriarhu Pavlu pismo, v katerem ga je obvestil, da je bil (dan prej) napaden Zvornik in da so bili napadalci iz enote Željka Ražnjatovića - Arkana. Zapisal je, da so bili muslimani ubiti zaradi drugačne vere in da mnogo napadalcev pravi, da to počno za obrambo srbskega roda in pravoslavja. Šele čez čas je patriarh odgovoril, da je SPC storila vse, da bi preprečila izbruh sovražnosti in da Srbi niso pobudniki konfliktov, čeprav obstajajo nekateri, ki so "v samoobrambi reagirali nasilno" (Radić 1998, 172). Podobno je reagiral tudi v primeru srbskih zločinov v Banja Luki. Odgovornost za grozodejstva je pripisal beguncem, ki so pribežali pred ofenzivo hrvaške vojske (spomladi 1995). Dejanja je označil kot neopravičljiva, vendar razumljena kot dejanja beguncev v stanju "maščevalnega obupa" (Sells 1996, 85).¹⁰⁴

¹⁰⁴ V resnici so bili poboji in uničevanje mošej in cerkva v Banja Luki organizirani s strani srbskih civilnih in vojaških skupin, že na začetku okupacije, aprila 1992. Ko je patriarh izrazil svojo obsodbo, je bila večina mošej in katoliških cerkva že porušenih, religiozno nasilje pa že več let javno obtoženo s strani mednarodnih begunskih organizacij (Sells 1996, 85).

4.2.6 Pozivanje k miru

V povezavi z mirovništvom Vrcan (2001, 33) govori o razliki med abstraktnim in konkretnim. Nivo abstraktnega govora o pomiritvi konfliktov ni imel učinkov na nivo konkretnega vedenja, ampak je služil umirjanju lastne vesti oz. kot "politični okras". Mirovniških deklaracij, pozivov in tudi splošnih obsodb vojnih zločinov ni manjkalo, toda tem ni sledilo skoraj nobeno konkretno dejanje. Tudi Radićeva (2002, 101) ugotavlja, da so srečanja med verskimi voditelji dajala vtis "bolj ritualnega značaja, kot pa da bi bila motivirana z iskreno željo po sodelovanju". Srečevanja verskih dostojanstvenikov so bila namreč številna. Vsi so se strinjali glede obsodb vojnih dogajanj in preganjanja civilnega prebivalstva. V skupnih sporočilih so pozivali k miru, strpnosti, medsebojnemu spoštovanju, sodelovanju, obsojali so zlorabo verske simbolike v nacionalno-politične in vojaške namene ipd. Toda ta njihova načelna in tudi v tujini izražena miroljubnost, se ni skladala z dejanji in izjavami na domačih tleh. Če sami niso prekršili lastnih spravljljivih obljub, se je to dogajalo na nižjih, njim podrejenih nivojih cerkvene hierarhije. "V oči bijoča dvoličnost takšne cerkvene diplomacije in prakse globoko kompromitira njihove svetohlinske nosilce in jih postavlja ob bok drugim sokrivcem za tragična dogajanja." (Velikonja 1998, 341).

Dvoumna je bila že prva izjava patriarha Pavla, novembra 1991, ko je dejal, da če se narodi Jugoslavije odločijo, da gredo svojo pot, naj to storijo "kot razumni ljudje, mirno in z medsebojnim dogovorom" in istočasno izrazil podporo srbski ideji solidarnosti in samoopredelitve, da bi torej tudi Srbom morali dovoliti, da živijo v eni državi, če tako želijo (Cohen 1998, 56). Ob izbruhu konfliktnih situacij in njihovem stopnjevanju, pa je evropskim ekumenskim voditeljem zagotovil, da se SPC na vso moč trudi, da bi dosegla mirno rešitev problema, toda njegove izjave se niso skladale z določenimi dejanji, ki so bila med drugim usmerjena celo k pripisovanju krivde mednarodni skupnosti za spodbujanje in stopnjevanje vojne, medtem ko so bili Srbi opisani kot tisti, ki preprosto branijo svojo domovino (Mojzes 1998, 85).

Visoka duhovščina je v svojih apelih občasno obsodila kriminalno vedenje vojaških enot vseh treh strani,¹⁰⁵ toda skoraj nikoli ni specifično obsodila zločinov, ki so jih očitno zagrešili pripadniki njihove lastne strani. Mojzes (1998, 83) ugotavlja, da ni primera, kjer bi kaznovali, odstavili ali izobčili kateregakoli duhovnika zaradi sodelovanja v spopadih. Običajen odziv na določene trditve o nasilnem vedenju duhovnikov je bilo dvoumno posploševanje. Pozivi k miru so bili pogosto "kaljeni" z močnim obrambnim obnašanjem, zanikanjem krivde lastne strani in obtoževanjem druge (Mojzes 1994, 146), ob javnem zavzemanju za pravične rešitve pa so kot take razumeli tiste, ki so bile v interesu naroda, ki so ga predstavljali (Radaković 1997, 202; Radić 1998, 163).¹⁰⁶

Pa vendar so voditelji verskih skupnosti vseeno zmogli podati nekaj omembe vrednih izjav. Najbolj pomenljiva so bila srečanja med patriarhom Pavlom in kardinalom Kuharićem.¹⁰⁷ Ob njunem srečanju v Ženevi leta 1992 je nastala deklaracija, v kateri sta apelirala na odgovorne državne organe, vojaške poveljnike in čete, na vse prebivalce in na mednarodne organizacije. Zahtevala sta zaustavitev vseh sovražnosti in prakse etničnega čiščenja, izpustitev vojnih ujetnikov, talcev, omogočenje vračanja beguncev, pregnancev, duhovnikov in da se vsem zagotovi nemoten in enakopraven dostop do humanitarne

¹⁰⁵ Obsodbe so bile na splošni ravni. Primer je deklaracija katoliških škofov BiH iz novembra 1993: "Zgroženi smo nad vsemi nepravičnimi in nečloveškimi dejanji, ki so bila zagrešena v tej vojni in v imenu božjega prava in človeškega dostojanstva obsojamo vsako metodo in prakso prikrivanja ljudi in narodov njihovih pravic, preganjanja populacije, etničnega čiščenja, genocida in uničenja verskih objektov – ne glede na to, kateri skupini ali etnični politični skupnosti pripadajo krivci" (Zovkić 1998, 213).

¹⁰⁶ Patriarh Pavle je oktobra 1994 ob obisku v Moskvi zatrdil, da morajo biti sovražnosti nemudoma končane in se zavzel za mirovna pogajanja, ki naj bi omogočila enake pravice vsem trem stranem, toda da bodo Srbi v Bosni mirovni načrt podpisali le, "če jim bo omogočena pravica do samoodločbe, namreč konfederacija z Jugoslavijo" (Radić 1998, 180).

¹⁰⁷ Kardinal in patriarh sta se srečala večkrat: maja 1991 v Sremskih Karlovcih (Srbija), avgusta 1991 v Slavonskem Brodu (Hrvaška), spomladi 1992 v švicarskem St. Gallenu in četrtrič septembra 1992 v Ženevi (Mojzes 1994, 147). Srečala sta se tudi maja 1993 na sarajevskem letališču, povabljen pa je bil tudi Reis-ul-ulema Selimovski, vendar je prihod odpovedal iz protesta, ker SPC ni obsodila srbskih vojnih zločinov nad muslimani (Radić 1998, 178). Vendar je bilo srečevanj med voditelji verskih skupnosti na vseh nivojih še veliko več.

pomoči. V tekstu so bili obsojeni vsi zločini in zlorabe, cerkvi pa sta jamčili, da se bosta trudili za mir, pravičnost in odrešenje vseh (Mojzes 1998, 96–97).

Med verskimi voditelji, ki so se tudi na nivoju javnega delovanja trudili za mir, sta izstopala kardinal Vinko Puljić iz Sarajeva in škof Franjo Komarica iz Banja Luke, ki sta nenehno izražala potrebo po obrambi ljudi pred posledicami etničnega čiščenja in zagovarjala pravico vseh avtohtonih ljudi, da še naprej živijo skupaj (Mojzes 1998, 97). Kardinal Puljić je večkrat javno in nedvoumno ponovil zahtevo po multi-religijski in skupni državi BiH ter zavrnil neuradne pozive hrvaških političnih in vojaških voditeljev v BiH, naj se umakne na ozemlje pod njihovim nadzorom (Cigar 1998, 160; Zovkić 1998, 211–212). Franjo Komarica je pogosto pozival predvsem Hrvate, naj ne uporabijo orožja, ker bi tako srbskim enotam dali opravičilo za nasilje. Opominjal jih je, naj se ne izselijo prostovoljno, ker bi to prispevalo k etničnemu "samo-očiščenju", s tem pa si je prislužil obtožbe, da je posredno odgovoren za mučenje in poboje Hrvatov (Zovkić 1998, 221). Sestajal se je s predstavniki muslimanske skupnosti in jim izkazoval solidarnost (Cigar 1998, 160). Poleg njih so tudi na nižjih nivojih obstajali duhovniki, ki so se borili za mir in slogo, toda njihovi glasovi so bili prešibki, da bi segli čez meje lastne skupnosti. Mnogi niso pobegnili skupaj z umikajočimi civilisti, nekateri od teh so za svojo duhovno skrb plačali tudi z življenjem (Mojzes 1998, 97).

5 RELIGIJSKO-NACIONALNE MITOLOGIJE IN VLOGA CERKVE

V zaostrenih razmerah balkanske družbe so cerkve sooblikovale nacionalne mitologije in tako želele pridobiti "nove-stare" privilegirane položaje (Velikonja 1996, 143). "Cerkve niso le budile nacionalne zavesti, ampak tudi nacionalna čustva" (Mojzes 1994, 126). Vpletenost religije v nedavne spopade Vrcan (2001, 24–25) razlaga skozi sledeče posledice:

1. družbene in politične spopade se je poskušalo prikazati, kot da gre za spopade ločenih, nepomirljivih, nezdružljivih tipov kultur, civilizacij, ki so trajni;
2. okrepilo se je predstavljanje družbe v terminih "pravih sinov domovine" proti resničnim ali potencialnim "sovražnikom", "izdajalcem";¹⁰⁸
3. poglobljena je bila maniheizacija dobrega proti zlu;¹⁰⁹
4. dvignjena je bila kredibilnost obnovljenih razlag nacionalne zgodovine s poudarjanjem tragičnosti in izrazitimi religijskimi konotacijami lastnega mučeništva, toda s posledično sposobnostjo in željo po uničenju sovražnika;
5. vsi nasprotniki vladajočega režima so bili delegitimirani v religijskih terminih (nasprotniki so neverniki, izprijenci ...);
6. obnovljena je bila povezava med svetim in žrtvovanjem, s tem, da je trpljenje in žrtvovanje postalo sprejemljivo;¹¹⁰

¹⁰⁸ Predvsem izrazita je bila logika izključevanja, po kateri se sosed najprej pretvori v "drugega", nato v "tujca", naposled pa postane "sovražnik" (Vrcan 2001, 24).

¹⁰⁹ Kakor je religija dajala legitimnost z verskimi izrazi, je podobno z njimi tudi delegitimirala nasprotnike ter tako prispevala k "tlakovanju poti v ekstremno maniheizacijo političnih konfliktov in v paralelno satanizacijo druge, sovražne strani" (Vrcan 1998, 120). Torej ni čudno, da je vojna pridobila lastnosti "svete vojne", v kateri je bil lahko vsakdo z družbeno oznako, razumljeno za sovražno, legitimno pokončan, odpeljan ali spreobrnjen.

¹¹⁰ Glorifikacija nasilne smrti kot prostovoljnega žrtvovanja oz. pripravljenost umreti za vero, sposobnost vzdržati vse muke in žrtve, kar ni nikoli razumljeno kot poraz, je eden bistvenih aspektov reaktivacije kolektivnega spomina (Vrcan 1998, 121).

7. povečala se je tudi kredibilnost stalnega političnega opominjanja na zarote.

Na pomoč so bili torej poklicani stari zgodovinski miti, da bi se potrdila upravičenost pohoda lastnega "božanskega naroda" proti onim drugim "bogu nevšečnim vernikom" (Radaković 1997, 199). Religija je skupaj s "starimi-novimi" miti postopoma in načrtno postajala pomembno sredstvo nacionalne in politične mobilizacije (Velikonja 1998, 313). "Religija je prevzela pomembno vlogo pri oblikovanju nacionalnih mitologij oz. političnih mitov, cerkev pa je postala njihov uradni medij" (Velikonja 1996b, 59).

V nadaljevanju bom predstavila šest skupin religijsko-nacionalnih mitologij,¹¹¹ ki so med vojskujočimi se stranmi igrale najpomembnejšo vlogo.

5.1 Izbranost oz. izvoljenost naroda

V mitoloških samopredstavah eno osrednjih mest zaseda mit o izbranosti, izvoljenosti, mesijanstvu naroda, ki naj bi bil že vnaprej določen za posebno zgodovinsko poslanstvo (Velikonja 1996b, 59). Tako je neka pravoslavna revija zatrjevala, da ima narod v določenih kritičnih trenutkih "božje poslanstvo kaznovati in popraviti drug narod" (Radić v Vrčan 2001, 208), kar aktualizira idejo Nikolaja Velimirovića, da ima krščanska Srbija apostolsko dolžnost pripeljati Vzhod na pokrstitev, Zahod pa na kesanje (Vrčan 2001, 208). Tudi metropolit Amfilohij je zapisal, da so Srbi z božjim darom nosilci in čuvaji "izvirnega jeruzalemsko-mediteranskega evropejstva" (Radović v Čolović 1997, 42). Tako se je zatrjevalo, da bi se Evropejci morali zgledovati po Srbih, sploh glede obrambe nacionalnega obstoja, duhovnih vrednot in tradicije, humanosti in etike: "Če bodo Evropejci sledili srbskim vzorom, bodo rešeni in prerojeni" (Čolović 1997, 43). Ti miti lahko tudi legitimirajo predpostavko moralne in kulturne superiornosti nad vsemi ostalimi in od ostalih zahtevajo posebno priznanje (Schoepflin 2002, 94).

¹¹¹ Tipologija najpogostejših religijsko-nacionalnih mitologij je povzeta po Velikonji, predstavljena je v njegovi knjigi Mitografije sedanjosti (2003).

V Srbiji zasledimo predvsem mit o "nebeškem oz. svetem narodu". Srbski narod naj bi bil vedno usmerjen k nebeškim vrednotam, še posebno v dramatičnih trenutkih. Poudarja se prepričanje o privilegiranem božjem odnosu do srbskega naroda, katerega obstoj se opisuje kot "nebeška Srbija" in "zemeljska Srbija", kjer je "nebeška" vzor in ideal "zemeljski" (Vrcan 2001, 207). Vladika Jovan je povedal, da so Srbi od kneza Lazarja in kosovske bitke naprej ustvarjali predvsem nebeško Srbijo, ki je do danes

zagotovo zrasla v veličastno nebeško državo. Če samo preštejemo žrtve iz prejšnje vojne, milijone in milijone srbskih mož in žena, otrok in slabotnih, ki so bili ubiti in so trpeli v največjih mukah, ali so bili zmetani v votline in jame s strani ustaških kriminalcev, potem si lahko predstavljamo kako veliko je srbsko kraljestvo v nebesih. (Radić 1998, 167–168)

SPC je obrat k vojni opciji branila s trditvami, da so Srbi najstarejši, najbolj ljudski in najbolj human "nebeški narod" in da srbsko vprašanje ni nič drugega kot demokratično vprašanje, ki pa je nerešljivo brez božje pomoči. Zato bi izbira zemeljskega carstva ponovno pomenila "izgubiti sebe oz. ubiti samega sebe" (Radaković 1997, 196). Bog naj bi čuval Srbe, ki naj bi bili nosilci resnice in božje pravice (Velikonja 2003, 101). Črnogorski metropolit Amfilohij je pridigal: "Naša usoda je, da nosimo križ na tem ognjenem križišču med različnimi svetovi. Zaradi tega je srbski narod tudi božanski narod, ki v svojih nedrih čuva jeruzalemsko svetost" (Popov v Cigar 1998, 92). SPC se je predstavljala kot "zadnja zaščitnica" oz. "srce" srbske nacionalne identitete (Velikonja 1996, 126), škof Artemij pa je ponovil staro prepričanje, da je "SPC mati naroda" (Velikonja 1998, 318).¹¹²

Tudi na hrvaški strani so se pojavili izreki o "sveti Hrvaški" (Velikonja 1998, 327; 2003, 101), pa tudi, da "Hrvaška sprejema nalogo evropeizacije bosanskih muslimanov" (Sells 1996, 95).

¹¹² Podobno je izjavljala tudi Jovan Rašković – predsednik SDS na Hrvaškem. Zahteval je, da se narod "pokloni naši materi Srbski pravoslavni cerkvi", ki je "osamljena jokala zapuščena od svojih otrok. /.../ Moramo se vrniti k njenemu oltarju, ker je srbska cerkev naša duhovna mati" (Perica 2006, 91).

Prav tako muslimanska duhovščina ni mogla prehvaliti domnevne superiornosti (tudi glede stopnje tolerantnosti) otomanskega obdobja ter dosežkov islamske civilizacije. Razglašali so, da muslimanska populacija v Bosni ni samo "konstitutivni" narod, ampak tudi prvoten in najbolj domač (Mojzes 1998, 82), izpostavljala naj bi se tudi tisočletna kontinuiteta bosanske državnosti. Tako naj bi bil po mnenju Izetbegovića, muslimanski narod Bosne "predestiniran za vodnika integracije Bosne" (Velikonja 1998, 335). Ravno obratno je zatrjeval patriarh Pavle, in sicer, da so Srbi domorodno prebivalstvo v BiH in da so muslimani prišli z otomanskimi osvajalci (Cigar 1998, 86), kar pomeni, da niso upravičeni do prvenstvene pozicije v BiH.

5.2 Dokazovanje pravšnjosti dominantne religije oz. cerkve

Eden stalnih in temeljnih dejavnikov na Balkanu je bila, kot že povedano, izredno tesna identifikacija cerkve z narodom (Velikonja 1996b, 60). Ta povezanost se kaže skozi podporo privilegirane cerkve tisti družbeni in politični sili ter ureditvi, ki ji v povračilo zagotavlja boljše mesto v družbi. Tako se pojavljajo miti o globoki, neločljivi povezanosti naroda s prevladujočo religijo in cerkvijo (Velikonja 1996b, 60),¹¹³ o njuni avtohtonosti in zlitosti z narodom (Velikonja 2003, 66). "Cerkev nosi svoj križ in se vzpenja na Golgoto s svojim trpečim ljudstvom", je bilo eno od sporočil Svete škofovske sinode SPC (Mojzes 1998, 84).

Vera posameznega naroda je bila dojeta kot edina prava in pravična, medtem ko je bila sovražnikova prezirana kot napačna, tuja, krivoverska, praznoverna in celo svetoskrunska. Po tej dualistični logiki je postalo uničenje drugih ver in narodov (torej religijsko in etnično čiščenje) verska dolžnost. Kot se je izrazil Velikonja (2003, 103): "Ubijanje ni več smatrano kot homicid – umor človeka, ampak kot malicid – uničenje zla." Pojavljajo se

¹¹³ Takšno mitiziranje se dogaja v dveh korakih. Najprej pride do zavajajočega enačenja prevladujoče cerkvene organizacije s cerkvijo nasploh, kar negira obstoj drugih cerkva znotraj posameznega naroda. Nato pa se cerkev nerazdružljivo naveže na narod, s čimer pripadnik določenega naroda avtomatično postane pripadnik določene vere (Velikonja 1996b, 60).

gesla kot "Za Boga in za narod", "Bog je na naši strani", poudarja se naša cerkev, njena nacionalna pripadnost, bog pa postane "narodni" (Velikonja 2003, 68).

Pri Srbih sta verska pripadnost in nacionalna identiteta v mitskem samopredstavljanju popolnoma izenačeni,¹¹⁴ kar nakazuje izrek "Bog čuva Srbe" (Velikonja 1996, 127). Poudarja se, da "ni srbstva brez pravoslavja" (Radić v Velikonja 2003, 98). Tudi za Karadžića je bilo pravoslavje srbska obramba in pot odrešitve (Mojzes 1998, 89). "Bog in Hrvati" je bila priljubljena parola tudi na Hrvaškem (Velikonja 1998, 327), skupaj z "Bog čuvaj Hrvaško" (Glenny 2002, 95). Pri Hrvatih zasledimo, da sta "kultura in molitev v naših genih, kot je tudi vera v naših genih" (Mojzes 1998, 92). Tudi Kuharić je izjavljal, da je "v zavesti hrvaškega naroda /.../ cerkev ukoreninjena že več kot 13. stoletij" (Brkljačić 2002, 107). Poudarjalo se je, da je nedavna vojna bila prava, "za častni križ in zlato svobodo, za vrnitev Kristusa in svobode na Hrvaško. /.../ Cerkev je vesela za vrnitev njenih ljudi izpod dvakratnega suženjstva – srbskega in komunističnega" (Mojzes 1994, 130). Bog naj bi se dotaknil Hrvatov tudi v zmagoviti vojaški operaciji "Nevihta", avgusta 1995 (Vrcan 2001, 207).¹¹⁵

Podobno so zagovorniki bošnjaške religijsko-nacionalne mitologije želeli poudariti, da so vsi Bošnjaki muslimani. Reis-ul-ulema Mustafa Cerić je izjavil, da "nismo Bošnjaki brez islama, islamske civilizacije in islamske kulture, bošnjaška nacionalna identiteta, jezik in vojska morajo središčiti okoli islama" (Bougarel v Velikonja 2003, 98).

¹¹⁴ Slavljenje in povečevanje srbske krščanske identitete je način njene zaščite "pod plaščem misterija" (Mojzes v Velikonja 1996, 126), še posebno v težkih zgodovinskih preizkušnjah.

¹¹⁵ Vrcan navaja članek, v katerem so zatrjevali, da je bila operacija "Nevihta" pričanje o življenjski Hrvatov. "To je pričanje, da se je tega naroda dotaknil Bog. Vsak narod ima v zgodovini določeno obdobje, ko je v svojih prošnjah blagoslovljen. Če je bila ta priložnost za Hrvate dana danes, potem je bil narod največji na svetu" (Vrcan 2001, 207).

5.3 Mitiziranje velikih, religijsko-nacionalnih osebnosti

V pravoslavju so bili že v preteklosti cerkveni interesi zlit z vladarskimi, tako je npr. v Srbiji prihajalo do spreminjanja vladarskih biografij v svetniške žitije.¹¹⁶ Kanonizirali so mnoge visoke cerkvene dostojanstvenike, predvsem žrtve nasilja med drugo svetovno vojno in po njej, ki so bili zaprti, mučeni ali umorjeni "zavoljo verskih in nacionalnih razlogov" (Velikonja 2003, 101). Mnogi liki iz nacionalne in religiozne zgodovine so pridobili mitske značilnosti, ki pa so se pripisovale tudi sodobnikom. Predvsem voditelji prevzamejo nase vso konstelacijo dotedanje zgodovine in se prikazujejo kot "od boga poslani" (Velikonja 1996, 36), ali pa najmanj kot izvrševalci njegove volje. Karadžić je tako sam sebe videl kot branitelja "našega plemena in naše cerkve z zaupanjem v Boga" (Cohen 1998, 72; Mojzes 1998, 89). Srbija naj bi segala do tja, kjer so srbski grobovi oz. do koder je stopila noga srbskega vojaka.¹¹⁷ Politična, vojaška in cerkvena strategija se je gradila na tradiciji "stare srbske mitopoetičnosti" (Velikonja 1998, 297). Tako je Milošević¹¹⁸ postal "zaščitnik srbskega naroda", bil je poosebljenje "svetega kralja" (Čolović 1994, 24). Predstavljen je bil kot "odrešenik", voditelj, ki bo končno zbral in pomiril vse Srbe ter združil in povezal srbsko zemljo (Čolović 1997, 24), "začetnik nove ere" (Velikonja 1998, 295), ki bo prinesla svobodo, blagostanje, srečo (Čolović 1994, 26). Mladić je bil označen kot največji borec za osvoboditev srbskega naroda, v katerega pogledu je "sijaj neomajne odločnosti borbenega duha", medtem ko so v Karadžiću videli narodnega vodjo, katerega moč izžareva "sveto grozo" (Čolović 1994, 36–37), Arkan je bil "srbski junak", ki bi svoje življenje žrtvoval za srbsko ljudstvo (Velikonja 1998, 297). Tudi Plavšićeva je našla svoje mesto, kot "figura žive legende srbske borbe", ki že samo s pogledom čudodelno odstranjuje utrujenost (Čolović 1994, 37). Pojavljale so se ideje, da je

¹¹⁶ Srednjeveške pisane legende o svetnikih. Od skupno 130 je štirideset kultov (v religijski kulturi srbskega pravoslavja), ki pripadajo petim največjim vladarskim in plemiškim družinam (Velikonja 1996, 127).

¹¹⁷ "Gde su kosti pradedove, granice su Srbinove" ("Kjer so kosti pradedov, tam so srbske meje"), gre ena od srbskih popularnih pesmi. O tem pa je govoril tudi Drašković, ko je povedal, da je zahodne meje Srbije določil že Ante Pavelić. "Meje so tam, kjer so srbske jame in grobovi" (Čolović 1997, 15; 38).

¹¹⁸ Kot mitski junak Milošević ni pripadal profanemu, običajnemu času, ampak je šlo za nesmrtnost, v kateri se je njegov lik izenačil z drugimi mitskimi junaki in kjer je bil sodobni "kosovski problem" samo nov vidik večne kosovske drame (Čolović 1994, 26).

zdravje potrebno za vojno, vojna pa je še bolj potrebna za fizično in mentalno zdravje naroda. Zahvaljujoč vojni, naj bi imeli ti voditelji sijajne jeklene poglede, nepremagljivo krepost, svežino jutranje rose ipd. (Čolović 1994, 38). Poveličevanje nacionalističnih voditeljev in nekaterih zločincev je bilo pogosto. Bosanski metropolit Nikolaj Mrđa je izjavil, da Srbi pod vodstvom Mladića in Karadžića sledijo "trnovi poti Jezusa Kristusa" (Sells 1996, 81–82), slišalo pa se je tudi, da sta ta dva voditelja zgled "pravih svetosavskih Srbov" (Velikonja 1998, 317). Grška pravoslavna cerkev je Karadžiću kot "enemu najvidnejših sinov našega gospoda Jezusa Kristusa, ki dela za mir", podelila 900 let star viteški naziv prve stopnje Sv. Dioniza iz Xantie (Sells 1996, 85).

Na hrvaški strani se je poveličevalo predvsem voditelja Herzeg-Bosne Mateja Bobana. Kolikšen je bil njegov kult voditelja, pa pričajo osmrtnice in izrazi žalovanja ob njegovi smrti. Bil naj bi "hrvaški vitez", "svetloba in vzor na poti do cilja", "strelovod, ki je nase sprejemal uničevalno energijo vseh protihrvaških naskokov", "oznanjevalec in uresničevalec stoletja zatirane strasti po svobodi" itd. (Velikonja 1998, 307–308). Tudi v Tudjmanu so videli nosilca "vseh naših teženj, ki so se uresničile, posebej težnje po svobodi" (Velikonja 1998, 324), imenovali pa so ga tudi "hrvaški velikan" ali "arhitekt hrvaške obrambe" (Velikonja 1998, 305). Frančiškan pater Duka ga je označil kot enega od "prerokov, ki jih je poslal Jezus Kristus, da bi končali komunizem in prinesli večno srečo" (Perica 2006, 44–45).

Mitizirale in poveličevale so se osebe iz zgodovine. Na Hrvaškem so pomembne osebnosti navezali na rimskokatoliško vero. Tako sta bila Nikola Zrinski¹¹⁹ in Fran Krsto Frankopan (hrvaška plemiča iz 17. stoletja) razglašena za "mučenika, ki sta zrasla iz hrvaških korenin /.../ in sta svojo žrtev vgradila v zgodovino odrešenja" (Brkljačić 2002, 108). Radića so predstavljali kot vdanega katolika. Največjo veličino pa je dosegel mit Stepinca.¹²⁰

¹¹⁹ Nikola Šubić Zrinski igra pomembno vlogo tudi v mitu o porazu pri Sigetu (1566), kjer naj bi se spopadli kristjani in nekristjani. Ker naj bi se Hrvati oddaljevali od vere, je bila muslimanom dana vloga "zlobne sile", ki jih je zaradi "božje volje" kaznovala s porazom (Prlenda 2002, 275–276).

¹²⁰ Njegovo "mučeništvo" je prva začela poudarjati katoliška cerkev, vendar na začetku ni bilo povezano s hrvaškim narodom (Brkljačić 2002, 221). Ta navezava na hrvaški narod se je razvila kasneje. Za svetnika pa ga je papež Janez Pavel II. razglasil oktobra 1998, v Mariji Bistrici (Velikonja 1998, 331).

Kardinal Kuharić je že pred 1990, vsako leto na dan njegove smrti (10. februarja), daroval posebno spominsko mašo. Podobno, kot so Srbi storili z mnogimi posmrtnimi ostanki svojih svetnikov, so tudi Hrvati, v kritičnem obdobju svoje zgodovine, "svojega junaka vere" ekshumirali,¹²¹ njegova kri pa naj bi postala relikvija (Velikonja 1998, 331). Mit o Stepincu, ki je postal "močan, vzdržljiv, nepremagljiv, brezmadežni svetnik, trpeči mučenik" (Alexander v Velikonja 1998, 241) ter "simbol poguma in pokončnosti, do konca zvestega svojemu narodu in Vatikanu" (Velikonja 2003, 68), je podprl tudi tezo o cerkvi kot prvobitni ustanoviteljici naroda in njegovi voditeljici skozi zgodovino (Perica 2006, 121). Iz poveličevanja niso bili izvzeti niti ustaški voditelji.¹²² Portreti Ante Pavelića naj bi viseli po mnogih domovih hercegovskih katoliških duhovnikov (Sells 1996, 106). Ekvivalent temu je na srbski strani dosegel mit četniškega voditelja Draže Mihailovića, ki so ga poimenovali tudi "sveti bojevnik". Naslov ene od njemu posvečenih pesmi je bil: "Živ je Draža, umro nije" (Čolović v Velikonja 1998, 296).

Izetbegović je za mnoge postal "oče domovine", "borec za islam". Bil naj bi od boga poslan, skriti trinajsti imam, ki mu je naloženo, da muslimane povede na pravo pot (Zulfikarpašić v Velikonja 1998, 334). Imami so širili govornice, da naj bi Izetbegović bil prvi za Mohamedom, ki bo razodel in uresničil zadnjo resnico (Mojzes 1998, 94). Lokalni mitotvorci so izkrivili tudi izvorno šiitski mesijanski nauk (bosanski muslimani so suniti), po katerem se pričakuje vrnitev dvanajstega imama, ki je že od 3. stoletja skrit, razodel pa naj bi se samo izbrancem. Vse to se je nadgradilo še z odlikovanjem, ki ga je Izetbegović prejel za usluge, ki naj bi jih imel pri širjenju islama,¹²³ od saudskega kralja Fahda (Velikonja 1998, 334).

¹²¹ 21. junija 1993 so ga izkopali, opravili ponovno obdukcijo in celo ugotovili, da je bilo Stepinčevo truplo oskrunjeno (Velikonja 1998, 331).

¹²² V hercegovskem mestu Bobani, je v krščanski cerkvi, poleg ogromne freske za oltarjem, ki je prikazovala trpljenje hrvaškega ljudstva, visel tudi portret ustaškega domobranca iz druge svetovne vojne, Ranka Bobana (Sells 1996, 106).

¹²³ Zavaljo tega so ga v srbskem tisku hitro označili – poleg vodje muslimanskih teroristov, baščaršijskega moderatorja, vojnega zločinca – kot največjega borca za džihad na svetu (Velikonja 1998, 334).

5.4 Demoniziranje¹²⁴ nasprotnikov cerkve in naroda

Sovražniki cerkve so v mitoloških samopredstavah pogosto tudi sovražniki naroda in obratno.¹²⁵ Poleg obtoževanja in obsojanja drugih verstev, je prvi korak k uničenju sovražnika, po mnenju Velikonje, njegovo simbolno ponižanje in dehumanizacija. Demoniziranje nasprotnika je bilo značilno za vse tri strani. Letele so obsodbe o genocidnosti, hudičevosti, pojavili so se miti o verskih zarotah: vatikanski, nemški, zahodni, zeleni itd. (Velikonja 2003, 102). V sodobnih religijsko-nacionalnih mitih pa smo zasledili tudi stare obrambne mite, ki so svoje narode predstavljali kot ščite, zadnja oporišča, utrdbe širšega pravoslavnega, katoliškega ali muslimanskega sveta.

Demoniziranje muslimanov je bilo prisotno tako na srbski, kot tudi na hrvaški strani. V prvi vrsti izhaja iz nacionalnih mitologij, ki jih predstavlja kot morilce Kristusa in izdajalce naroda (Sells 1996, 27). Sells v povezavi s tem razvije koncept kristoslavizma, ki je sicer bolj prisoten na srbski strani in močno povezan z mitom o Kosovu. Temelj kristoslavizma nekako predstavljajo trije miti – o konverzijah v islam zaradi strahopetnosti in pohlepa, o stabilnih etnoreligijskih enitetah skozi stoletja in o pokvarjenosti Otomanov. Iz tega izhaja prepričanje, da so Slovani kristjani že po naravi in da je vsaka spreobrnitev Slovana v drugo vero, spreobrnitev rase oz. etničnosti – iz Slovana v Turka (Sells 1996, 36; 1998, 198).¹²⁶ Kristoslavizem tako slovanske muslimane postavlja "izven meja naroda, rase in ljudstva" (Sells 1996, 51).

¹²⁴ "Element dehumanizacije je očrnitev drugih skupin, ali kot podčloveških vrst ali z metaforami o bolezni. Obstaja konsenz, da tak tip klevetanja priskrbi moralno soglasnost za obče uničenje oklevetanih" (Thompson in Quets v Cigar 1998, 42).

¹²⁵ Vendar to ni bilo omejeno zgolj na druge narode, ampak tudi na nasprotnike znotraj samih narodov. Milošević je bil po opustitvi velikosrbske ideje označen kot "Antikrist z Dedinja", njegova politika je postala mračna in njegov režim tuj pravoslavni tradiciji ter bistvu srbskega naroda. Latić je npr. v sekulariziranih bošnjaških intelektualcih videl večje zlo od četnikov ipd. (Velikonja 2003, 103).

¹²⁶ Gre torej za ideologijo spreobrnjenja kot "rasno-religiozne transformacije" (Sells 1998, 198).

Srbi so o Bošnjakih govorili kot o bojnikovih džihada, mudjahedinih, janičarjih, katerih namen je spremeniti BiH v fundamentalistično državo (Velikonja 2003, 102).¹²⁷ V tem kontekstu je bil fundamentalizma pogosto obtožen Alija Izetbegović,¹²⁸ češ da želi ustvariti Bosno kot islamsko državo, v kateri bi muslimani (kot večina) prevzeli vodenje države s pomočjo šeriatskega prava (Mojzes 1994, 142). Nasprotniki so se sklicevali na Izetbegovićevo izjavo iz Islamske deklaracije o "nezdružljivosti islama z neislamskimi sistemi. Ne more biti niti miru, niti sobivanja med islamsko religijo in neislamskimi družbenimi in političnimi zakoni" (Shenk 1998, 104). Poleg takih obtožb je bilo v veliki meri prisotno tudi dokazovanje superiornosti v rasnem smislu, da je "gensko pokvarjen srbski material prešel v islam, ki se z leti kondenzira in postaja vedno slabši" (Čolović 1994, 70). Pojavljale so se trditve, da Bošnjaki ne pripadajo evropski družini narodov, saj predstavljajo posebno "kvazi-arabsko etnično skupino". Kot rezultat njihovega porekla in "posebnega gena osmanske vojske" je bil njihov karakter opisan kot "nagnjen k kraji, lenobi, avtoritarnosti, brez etike in celo pohlepen po vladanju" (Cigar 1998, 37). Določala naj bi jih še "topoglavost, vonj po loju in zločinsko oblikovan obraz" (Čolović 1994, 37), na svojih rokah pa nosijo "kri kosovskih mučenikov" (Velikonja 1998, 291). Razširjeno je bilo predstavljanje Bošnjakov kot izdajalcev.¹²⁹ Jeftić je tako poudarjal: "Tisti, ki so sprejeli islam, so de facto sprejeli osvajalce kot svoje brate in njihove zločine kot svoje. To pomeni,

¹²⁷ Oz. v državo, v kateri naj bi vladal Koran, ne-muslimani pa bi postali sužnji (Velikonja 2003, 102). V javnost je prišlo tudi pismo v arabščini, najdeno pri nekem "mudžahedinu". Prevod je šel nekako takole: "Starši, prosim Alaha, da vas obvesti o moji smrti in želim da ste veseli, ker ne umiram ne za svobodo, ne za patriotizem, niti katerikoli lažni cilj. Umiram zato, da bi se islam razširil in se zasidral v svetu" (Judah 2003, 254). To je bila najstrašnejša srbska mora. Najprej so jim govorili, da so se vrnilo ustaši, potem pa, da se borijo proti militantnemu svetovnemu islamu.

¹²⁸ Izetbegović je bil napaden predvsem zaradi svoje Islamske deklaracije, ki jo je spisal leta 1970. Toda kot izvoljeni predsednik BiH se je od deklaracije distanciral. Vztrajno se je zavzemal za sekularizirano, multinacionalno in multi-religiozno državo, v kateri bi bile spoštovane pravice vseh (Mojzes 1994, 142).

¹²⁹ K mitu o zlobnih muslimanih je prispeval tudi Draškovičev roman "Nož", ki ga je izdal s pomočjo SPC, leta ga je tudi promovirala. V njegovi knjigi so muslimani predstavljeni kot zahrbtni, hladnokrvni morilci (v času druge svetovne vojne). Zanika se njihov obstoj kot legitimna skupnosta, saj naj bi bili potomci Srbov, ki so spremenili svojo vero in izdali lasten narod (Cigar 1998, 36).

da so tudi njihove roke umazane s krvjo njihovih lastnih prednikov, nekdanjega bosanskega nemuslimanskega prebivalstva." (Cigar 1998, 40)

Islam in njegovi pripadniki so bili postavljeni v vlogo tujka, kot pravi Velikonja (1996, 144), v "iracionalni nestvor od zunaj", predstavljeni so bili kot "rakasta tvorba v samem trebuhu Evrope". SPC je krepila podobo, da so muslimani "defektna ljudska bitja" (Cigar 1998, 89), še posebno Srbi, ki so izdali svoje korenine. Pisalo se je o "maligni bolezni", ki jo predstavljajo "fašistični fundamentalisti". Muslimansko populacijo se je pozivalo, naj se odloči, "ali bo zaustavila širjenje bolezni ali dopustila, da ta okuži večji del organizma" (Cigar 1998, 42).¹³⁰ Ponujala se jim je tudi možnost odrešitve, skozi ponovno sprejetje pravoslavne vere. SPC je v ta namen opravljala tudi "skupinske pokristitve", znani pa so celo primeri prodaje potrdil o pokristitvi (Cigar 1998, 138). Nekateri visoki cerkveni dostojanstveniki so tudi propagirali knjigo o evgeniki z naslovom "Čista Srbija", ki naj bi služila boju za "prazračetno, brezmadežno srbsko kri, za neminljivo, svetosavsko bit našega naroda" (Čolović 1994, 14). Skladno s tem se je pojavljal tudi mit o bolezni, onesnaženosti. Karadžić je tudi v zvezi s tem ponudil rešitev: "Mislim, da bo srbsko ljudstvo popolnoma in v celoti okrevalo samo, ko bo večina, ali kar vsi – govorim v smislu narodnosti – vključno s Srbi, ki so islamske vere, doživela ozdravljenje svojih duš in vstopila v popolnost njihovega bitja." (Mojzes 1998, 88)

Podobno je bila na hrvaški strani prisotna aktivna vizija katolištva z misijonarsko vlogo na področjih, ki so se zdela "onesnažena" z multi-konfesionalnostjo, in se je po uradni katoliški terminologiji doživljala in opisovala kot "navzočnost odpadnikov (shizmatikov) ali nevernikov, ki jih je potrebno ali spreobrniti ali pa zatreti in odstraniti z ozemelj, ki so na tak ali drugačen način smatrani za izvorno katoliške" (Vrcan 2001, 196), pojavljale so se torej zahteve, da je "iz nove Hrvaške potrebno iztrebiti plevel" (Mihaljević v Velikonja 1998, 324). Definiranje sodobne hrvaške države kot katoliške države, ki pripada zahodnoevropskemu kulturnemu krogu, vendar pa leži na zadnji razmejitveni liniji, od katere se začenja svet druge kulture, s katerim se ne da komunicirati, je predstavljalo ta

¹³⁰ V tem kontekstu so bili tudi Srbi pozvani, da "namesto obsojanja in revanšizma, pomagajo Muslimanom pri zdravljenju ali odstranjevanju tega tumorja iz njihovih prsi" (Cigar 1998, 42).

"drugi svet" kot zločinski, divjaški, bizantinski, skratka barbarski (Vrcan 2001, 196). Izražanje pripadnosti Evropi in njeno upiranje "barbarstvu agresorja ter njegovemu pomanjkanju kulture" (Thompson v Čolović 1997, 43) je bilo na Hrvaškem zelo razširjeno. Podobno kot slovanski muslimani, so tudi Srbi okarakterizirani kot "pokvarjeni brez primere", ki vodijo "brezkompromisno vojno s pomočjo bizantinskega repertoarja prevar in ritualnih zločinov, ki spominjajo na srednjeveško okrutnost" (Čolović 1997, 43–44). Negativno opisovanje muslimanov je sicer bilo ves čas prisotno tudi pri Hrvatih, toda prava "brezobzirna protimuslimanska gonja" se je začela šele po eskalaciji spopadov med obema stranema (Velikonja 1998, 306).

Tudi na muslimanski strani se je pojavljalo demoniziranje nasprotnikov, vendar v veliko manjšem obsegu. Muslimanska duhovščina je predvsem nastopala proti kristjanom kot križarjem in zatiralcem muslimanov (Mojzes 1998, 82).

5.4.1 Mejnost religij

Eden pomembnejših hrvaških mitov je zagotovo mit o "antemurale Christianitatis".¹³¹ V zadnjih vojnah se je izpostavljal predvsem kot obramba pred "srbskim boljševizmom" in islamskim fundamentalizmom, v tem sklopu pa spet zasledimo željo po predstavljanju Hrvaške kot dela Zahodne Evrope in ne "bizantinskega Balkana" (Judah 2003, 12). Hrvati naj bi torej bili zadnji branik krščanstva oz. "zid rimskokatoliške Evrope proti barbarstvu in orientalizmu pravoslavnega krščanskega sveta" (Velikonja 2001, 223) in tudi proti islamu. V podobnem smislu se na srbski strani pojavlja mit o srbskem pravoslavju na zahodni meji vzhodnega krščanstva, ki je "stoletja izpostavljeno katoliški uniatizaciji kot tudi islamski penetraciji" (izjava patriarha Bartolomeja v "Pravoslavju" leta 1993) (Vrcan 2001, 27). Poudarjalo se je, da se je srbski narod znašel med dvema močnima svetovnima religijama ter da je v taki situaciji obstanek v nacionalnem in verskem pogledu v veliki nevarnosti (Cigar 1998, 41). Tako je Karadžić mesijanistično izjavljal, da so Srbi avantgarda slovanstva in pravoslavja. Evropo naj bi branili pred vdorom islama na Zahod in pred

¹³¹ Na Hrvaškem, ki naj bi bila "predzidje krščanstva", je bilo vedno prisotno stališče obrambe pred nevarnostmi, ki so izhajale iz same prisotnosti drugih (Vrcan 2001, 196).

islamsko fundamentalistično državo v Evropi (Murad v Velikonja 1998, 320). Predstavniki SPC so zagotavljali, da "srbski narod v BiH z obrambo svoje svobode pred islamsko nevarnostjo brani tudi Evropo" (Cigar 1998, 56), ki bi jim morala biti za to uslugo hvaležna.¹³² Po njihovem naj bi bila islamska država v BiH odskočna deska, od koder naj bi muslimani dosegli Evropo, jo islamizirali in uničili.

Podobno se je tudi na Hrvaškem Evropi očitalo, da je nehvaležna in da se ne zaveda, kako je hrvaški odpor srbski agresiji pravoslavcev pomemben tudi za njeno varnost. Ena od novih hrvaških epskih pesmi je šla takole: "U Hrvatskoj rat se vodi ljuti, a zapadna Europa šuti, Evropo, ti prokleta bila, što si Srbin' zločin dozvolila. Pravoslavlju otvarate vrata, da vam stavi omču oko vrata" (Čolović 1997, 46).¹³³

V primeru islama je šlo za prepričanje, da je bil islam na Balkanu več stoletij podvržen pravemu holokavstu s strani krščanskih vojska in izkoreninjenju vseh sledi islamske navzočnosti ter da je to najbolj oddaljena islamska enklava na evropskih tleh, obkrožena s sovražniki. Latić, eden glavnih ideologov SDA, je leta 1993 zapisal, da v BiH ni težnje po islamski državi predvsem zato, ker bi "brutalna evropska okolica tako državo uničila tudi z atomsko bombo, če bi bilo potrebno" (Vrcan 2001, 27; 197).

5.4.2 Miti o ogroženosti oz. zaroti

"Sovražnik je potreben, da se ustvarja lažen občutek solidarnosti – ta temelji na strahu in sumničavosti" (Tismaneanu 1998, 86). Tako je ogroženost ena od prvin, ki zagotavlja mobilizacijo ljudstva in njegovo pripravljenost na akcijo.

Duhovniki SPC so svoje vernike na Hrvaškem opozarjali na "povampirjeno ustaštvo", "nacional-boljševizem", "antisrbsko koalicijo", "fundamentalistično-ustaško koalicijo" (Velikonja 1998, 301), pa tudi na "kominternovsko-vatikansko zaroto", s katerimi je dialog

¹³² Da bo Srbom nekega dne Zahod hvaležen, "ker smo se odločili braniti krščanske vrednote in kulturo", je bil prepričan tudi Karadžić (Cigar 1998, 127).

¹³³ "Na Hrvaškem vodi se vojna huda, a Evropa molči, Evropa ti prekleta, ker si Srbov zločin dovolila. Pravoslavju odpirate vrata, da vam nastavi zanko okoli vratu."

možen samo preko "muhe na puški" (Radaković 1997, 203). Srbski narod naj bi bil obkrožen s "patološkim sovraštvom" (Radaković 1997, 176; Cigar 1998, 94). Zahod naj bi uresničeval svoj peklenški načrt, da razdeli pravoslavni svet in ga uniči (Judah 2003, 206). Metropolit Amfilohij Radović je izjavil, da se Zahod ukvarja samo še z zemljo in zato ne misli na nebo, "in zato nam je danes sovražnik. Boga ni v njem. Ni nebeškega carstva" (Mihović v Čolović 1997, 41). Evropa oz. Zahod je torej "zlobno božanstvo" oz. "padli angel" (Čolović 1997, 41). Tudi škof Atanasij je izjavljal, da je namen celotnega sveta, posebno pa Zahoda in ZDA, da "izbriše, opustoši in zdrobi srbski rod" (Radić 1998, 178). Neki lokalni duhovnik je ob pokopu srbskih žrtev v vzhodni Bosni izjavil: "Ne božji, ampak hudičevi standardi – to so kriteriji, ki jih ima danes svetovna javnost do tistih Srbov, ki pripadajo pravoslavni veri" (Malešić v Velikonja 1998, 316). Nevarnost, ki naj bi grozila Srbom, je imela kozmične razsežnosti. Metropolit Amfilohij je opozoril, da je pravoslavje na Balkanu zadnji otok svetosti, zato so "vse demonske sile usmerjene v zadnje oporišče neokrnjene svetosti in čiste resnice" (Popov v Cigar 1998, 96). Nezaupanje mednarodni skupnosti, ki naj bi ogrožala Srbe, je izrazil tudi sveti škofovski zbor: "Naša križana Cerkev vidi, da so njeni križani ljudje ogroženi od znotraj z duhovnimi in moralnimi posledicami petdeset-letnega ideološkega ateizma in od zunaj z interesi brezsrčnih svetovnih sil z njihovimi nečloveškimi sankcijami, pritiski, grožnjami, obrekovanjem in celo direktnim bombardiranjem nedolžnih srbskih ljudi" (Powers 1998, 238). Cerkveni voditelji so svarili vodstvo države, naj ne "kloni pred skušnjavami in nečastnimi zahtevami svetovnih sil, ki ga spodbujajo, naj izda svoje ljudi" (Mojzes 1998, 84–85).

Med večje grožnje je spadal Vatikan¹³⁴ (seveda z zarotami, ki jih je naklepal), ki naj bi bil tudi kriv za izbruh nedavne vojne. Srbski pravoslavni voditelji so njegovo podporo hrvaški neodvisnosti in mednarodnim sankcijam proti Srbiji, prisilne konverzije srbskih pravoslavcev med drugo svetovno vojno in podporo katoliške cerkve ustašem¹³⁵ predstavili

¹³⁴ Powers (1998, 228) navaja, da politika Vatikana sprva ni bila direktno usmerjena na priznanje Hrvaške in Slovenije, ampak je zavzemala stališče, naj se ohrani neka oblika konfederacije. Šele intenzivnost in agresivnost spopadov, ki so sledili razglasitvi neodvisnosti, so prepričali Vatikan, da so pogajanja o novem odnosu med jugoslovanskimi republikami nemogoča.

¹³⁵ Zločini NDH in ustašev so bili redno predstavljeni v povezavi z RKC in njenim vodstvom ter kot nadaljevanje davnih katoliških teženj po spreobračanju in absorbiranju pravoslavcev (Mojzes 1994, 137).

kot nedavne manifestacije stoletja trajajočega napa Vatikana, da bi spreobrnil pravoslavce (Powers 1998, 223).¹³⁶ Z njim so bile povezane tudi "papeške služabnice" Italija, Avstrija in Nemčija (Radić 1998, 174; Velikonja 1998, 294).¹³⁷ V zarote proti Srbiji pa naj bi bile vpletene tudi CIA, NATO, ameriški generali, Savdska Arabija in celo "naveza Bonn–Dunaj–Zagreb–Sofija–Tirana" (Cigar 1998, 95).

Bosanske Muslimane in bosansko vlado so Srbi obtoževali, da želijo ustvariti islamsko trdnjavo sredi Evrope ob pomoči "katoliške in nemške klike", z namenom izbrisati Srbe (Cigar 1998, 55–56). Govorilo se je o "islamski džamahiriji"¹³⁸, ki ogroža tudi Evropo ter evropsko kulturo in civilizacijo (Cigar 1998, 85). Pravoslavni škofi so na sveti sinodi opozorili, da "Srbi v BiH živijo pod grožnjo, da se bo nad njimi ponovno zgodil genocid" (Cigar 1998, 96). Patriarh Pavle je poudarjal, da Koran pridiga o sveti vojni¹³⁹ kot sredstvu za razširjanje vere. Podobno je tudi škof Zvornika–Tuzle, Vasilij, javno razlagal, da za določen del muslimanov velja pravilo, da več kot ubijejo nevernikov, bližje so nebesom (Cigar 1998, 86). Škof Atanasije je leta 1992 izjavil, da "militantni islam izrablja konflikt, da bi vzpostavil oporišče na Balkanu" (Cigar 1998, 121; Murad v Velikonja 1998, 315), kot tudi da miru z islamskim fundamentalizmom ne more biti, ker islam ne priznava "koeksistence muslimanov in nemuslimanov na osnovi enakosti" (Cigar 1998, 88). Nemoralnost, izdajstvo in grožnjo muslimanov je poudaril tudi pravoslavni svečenik Knežević – član parlamenta bosanskih Srbov:

Oni že drugič želijo ustvariti turško Bosno. /.../ Za vsem tem stojijo stoletja stare sanje primitivnega človeka, da bi živel na grbi potlačenega naroda, da bi imel svoj lastni harem /.../ Oni so na svojo krvavo gostijo poklicali vse svetovne potepuhe,

¹³⁶ Ena od razlag je bila, da je Vatikan motiviran z željo, da enkrat za vselej potisne pravoslavje in pravoslavni narod z Balkanskega polotoka (Cigar 1998, 95).

¹³⁷ Ponoven nastanek neodvisne Hrvaške naj bi za nekatere pomenil celo "naravno oživljanje nemških teženj, da zavladajo Evropi" ali celo da gre za "Četrti reich" (Glenny 2002, 43).

¹³⁸ "Džamahirija" je v bistvu izraz, ki si ga je izmislil Gadafi za svoj idiosinkretični politični sistem, ki sploh ni temeljil na islamskem konceptu (Cigar 1998, 85).

¹³⁹ V to so verjeli tudi srbski borci. Eden je pojasnil: "To je sveta vojna. Jaz sem ateist, toda pomembno je, da nisem musliman /.../ Svet mora odpreti oči za naš boj – bijemo bitko za Evropo" (Cohen 1998, 65).

ubijalce in pse vojne. Mudjahedini in džihad fanatiki so iz islamskih dežel prišli, da izpolnijo svojo "sveto dolžnost" in nas iztrebijo... (Cigar 1998, 121).

Muslimani naj bi načrtovali zaroto tudi z višjo stopnjo rodnosti. Nataliteta muslimanov je namreč že v Jugoslaviji bila višja kot pri kristjanih, zato so Srbi poudarjali, da muslimani s svojo višjo rodnostjo želijo prevladati nad njimi in jih uničiti (Sells 1996, 22). Govorilo se je o "namerni islamizaciji" ali "zavestni in koordinirani strategiji širjenja islama" (Cigar 1998, 39; 98). V ta okvir sodi tudi srbska obsedenost s haremi, ki naj bi tudi predstavljali grožnjo v smislu, da bosanski muslimani za svoje hareme nameravajo ugrabiti srbske ženske (Sells 1996, 23).¹⁴⁰ Vse to pa naj bi po mnenju nekaterih predstavnikov SPC sodilo v koncept džihada, ki naj bi bil od islama neločljiv in naj bi se vodil tudi v tihi obliki, kar naj bi bilo opazno tudi v "visoki stopnji gradnje džamij in pritiskih na nemuslimane" (Cigar 1998, 39). Pojavila se je težnja po vplivanju na "etnični balans", ki bi povečal število Srbov v odnosu do drugih skupnosti. Srbski pravoslavni škof Vasilij je svaril pred katastrofo zaradi nizke srbske rodnosti (Sells 1996, 65).¹⁴¹ Povečale so se zahteve po povečanju rodnosti srbskih žensk, ki "morajo rojevati", enako kot morajo "moški iti v vojno, ko jih pokliče država". Istočasno z grožnjami srbskim ženskam, ki ne bi rojevale vsakih devet mesecev, da bodo poslane "mudjahedinom iz Emiratov" (Cigar 1998, 97; Sells 1996, 65), je SPC začela podeljevati medalje srbskim materam z več otroki, leta 1993 pa zahtevala prepoved abortusa z etničnim razlogom, češ da številčnost srbskega prebivalstva upada (Cigar 1998, 98).

Na Hrvaškem so izpostavljali predvsem pravoslavne in panislamistične zarote (Velikonja 2003, 102). Podobno pa se je poskušalo spodbujati občutek ogroženosti od vsepovsod.

¹⁴⁰ Srbske oblasti so celo prepričevale javnost, da muslimani načrtujejo ugrabitev vseh srbskih dojenčkov in umor vseh moških, starejših od treh let, ženske, stare med petnajst in petindvajset, pa nameravajo poslati v hareme, kjer naj bi rojevale srbske janičarje (Cigar 1998, 84–85). Nek bosansko-srbski borec je bil tako prepričan, da se bori zato, ker "Muslimani hočejo naše hiše in naše ženske" (Cigar 1998, 99).

¹⁴¹ Po njegovem naj bi Srbi predstavljali manj kot dve tretjini prebivalstva Srbije, to število pa naj bi se v Srbiji in v BiH zniževalo, vse dokler "Srbi v Srbiji ne bodo postali manjšina in začeli živeti v državi, ki ni več njihova nacionalna država. Država bo pripadla tistim, ki imajo več ljudi" (Cigar 1998, 98).

Tako je duhovnik Baković izjavil: "Našega hrvaškega človeka je treba osvoboditi komunističnega totalitarizma, zablode jugoslovanstva, prakse srbskega ropanja, podkupovanj in korupcije in podedovanega osmanskega mišljenja v smislu – bo že kako, sploh pa to lahko storimo jutri" (Mihaljević v Velikonja 1998, 305). Hrvati so verjeli, da so žrtev brezbožne zveze dveh demonov – velikosrbskega zaničevanja in boljše vizma (Glenny 2002, 30). Pojavljali so se miti o "fundamentalističnem ekstremizmu" ter domnevni grožnji muslimanov celotni zahodni civilizaciji (Cigar 1998, 154).

Ko so evropski posredniki poskušali pobotati katoliško in muslimansko populacijo Mostarja, so naleteli na nasprotovanje lokalnih katoliških duhovnikov. Eden od njih je bil Tomislav Pervan, predstojnik 250 frančiškanskih duhovnikov v Mostarju, ki je ponavljal Tudjmanovo propagando, da muslimani želijo islamsko državo in celo izjavil, da islamske države ne poznajo svobode izražanja, demokracije in svobode veroizpovedi. V hercegovskem mestu Bobani, pa je frančiškanski duhovnik Vinko Mikolić primerjal bosansko vlado s "turškimi okupatorji" (Sells 1996, 106). Župnik Ante Marić iz okolice Mostarja je muslimane obsodil, da zoper Hrvate bijejo "sveto vojno" (Mojzes v Velikonja 1998, 326; Powers 1998, 222).

Tudi znotraj nekaterih bošnjaških krogov so "odkrivali" zlobne zarote in križarske pohode s strani obeh nasprotnikov. Tako Džaja (v Velikonja 2003, 102) navaja primer, ko so leta 1992 anonimni muslimanski bratje na letaku, naslovljenem na Alahove otroke, ugotavljali, da so jih pogani napadli in si podjarmili njihovo domovino Bosno in Hercegovino ter da jih četniki pobijajo, medtem ko jih Latini varajo ter jim prevzemajo in ugrabljajo deželo. Bosanski muslimani so tudi zatrjevali, da je neuspeh mednarodne skupnosti, da bi intervenirala v njihovo dobro ali da bi ukinila embargo proti njim in jim omogočila samoobrambo, posledica "starodavne antipatije krščanske Evrope proti islamu in strahu pred politično pomembno muslimansko skupnostjo v srcu Evrope" (Powers 1998, 222).

Grožnjo so predstavljale tudi medverske poroke, ki naj bi služile namernemu spodkopavanju čistosti naroda. Reis-ul-ulema Cerić jih je jasno in izrecno obsodil kot načrt za zmanjšanje muslimanske skupnosti in pretvezo za zabrisanje in uničenje njenih meja in identitete (Vrcan 1998, 123). Podobno je tudi metropolit Nikolaj na skupščini na Palah

pridigal o vrednosti čiste rase in nedopustnosti mešanih zakonskih zvez ter o sinovih teh zvez, ki nasprotujejo srbski vojski in srbskemu narodu, čeprav v njih teče srbska kri (Čolović 1994, 68). Zasediti je bilo trditve, da Srb brez vere ni pravi Srb in "ker človek brez razuma ne bo naš vodja, tudi Srb brez vere ne bo naš partner" (Radić 1998, 167).

5.5 Obsojanje prejšnjega temačnega obdobja zgodovine

"Mračna preteklost je v mitologijah vedno hvaležno opravičilo, legitimacijska prvina blažene sedanjosti, peklenske sile ali pa izbranega naroda" (Velikonja 2003, 71).

Nacionalne zgodovine so postale zgodovine trpljenja in žrtvovanja, kar je omogočilo tudi alibi za nedavne spopade. Diskurz samo-viktimizacije v smislu "samo naš narod trpi", je vsakršno politično dejavnost ali vojaško akcijo odvezal odgovornosti (Velikonja 2003, 102). V ta sklop lahko prištejemo tudi mite o trpljenju in odrešitvi, ki trdijo, da narod zaradi svoje nesrečne zgodovine prestaja proces spokorjenja za svoje grehe in bo odrešen. Ti miti med drugim lahko tudi sugerirajo, da je to "božja volja" (Schoepflin 2002, 91–92).

Pogosto se je sodoben položaj srbskega naroda razlagal kot posledica napak v preteklosti, od katerih je največja opustitev pravoslavja in tradicionalnih vrednot (Radić 2002, 99), torej da so "Srbi kaznovani zaradi nesloge, zato ker so zapustili pravoslavje, pozabili svojo preteklost, kulturo in pisavo" (Radaković 1997, 176). Mnogi pravoslavni dostojanstveniki so vojno interpretirali kot "božjo kazen za tuzemske grehe" (Radaković prav tam), zato se je neprestano pozivalo k vrnitvi k sv. Savi in tradicionalnim koreninam, kajti svetosavje je "edina duhovna in moralna sila za osvoboditev in zedinjenje" (Radić 1998, 173).

SPC je predvsem, kot že povedano, poudarjala trpljenje Srbov med drugo svetovno vojno v NDH, kjer naj bi bilo srbsko pravoslavje izpostavljeno najbrutalnemu pregonu in poboju na Hrvaškem in v BiH (Vrcan 2001, 210). Eden novejših mitov v zvezi s tem je nastal o Jasenovcu,¹⁴² kjer naj bi po zatnjevanju SPC in srbskih nacionalistov umrlo

¹⁴² Prvo žalno slovesnost srbskim žrtvam Jasenovca so dostojanstveniki SPC uvedli v istem letu, kot je RKC dosegla proglasitev kardinala Stepinca za mučenika, torej 1984.

največje število Srbov.¹⁴³ SPC naj bi v Jasenovcu kot simbolu genocida, ki ga je hrvaški narod storil nad srbskim, videla novo Kosovo, torej "sveto mesto mučeništva in večnega spomina", ki bo pomladilo narod. Patriarh German ga je primerjal z Golgoto in nacističnimi koncentracijskimi taborišči (Perica 2006, 62–64). V tem kontekstu je pravoslavje vzpostavljalo paralele z Judi, kjer so bili Srbi predstavljeni kot "trinajsto in najbolj nesrečno izgubljeno pleme Izraela" (Perica 2006, 7) ali pa kot mučeniški narod in nedolžna žrtev genocida. O mučeništvu srbskega naroda, katerega zgodovinska usoda je v tem, da trpi in da ga vedno (tudi tokrat) napadajo in ubijajo drugi, je pisal tudi metropolit Amfilohij Radović (Žabkar v Velikonja 1998, 316).

Od 90-ih let dalje so srbski duhovniki vodili komemoracije posvečene "genocidu nad srbskim narodom" tudi na drugih področjih, kjer naj bi se partizani borili proti Nemcem, ustašem, pa tudi četnikom (Perica 2006, 65).¹⁴⁴

Rimskokatoliška duhovščina je poudarjala zgodovino Hrvatov kot "trinajst stoletij trpljenja" ali "trinajst postaj križevega pota" (Žanić v Velikonja 2003, 64), pa tudi domnevno popolno dominacijo Srbov na vseh področjih življenja, kar naj bi bil tudi razlog za nizko rodnost in višjo stopnjo emigracije med Hrvati (Mojzes 1998, 82). Govorilo se je o "kalvariji hrvaškega naroda v Srboslaviji", pa tudi o njihovi sužnosti v času obeh Jugoslavij (Velikonja 1998, 304). Tudi na Hrvaškem je torej obstajala ideja mučeniškega naroda. Perica navaja, da se je na znanstvenem simpoziju pod pokroviteljstvom Katoliške cerkve na Hrvaškem na Srbe in srbsko duhovščino kazalo kot na idejne pobudnike vojne, sama vojna pa se je označila kot genocid nad hrvaškim narodom. Poleg tega se je tudi dokazovalo, da

¹⁴³ Veliko je bilo polemik okoli dejanskega števila pobitih Srbov. Vsaka stran je seveda poudarjala svoje število – tako je Tudjman zatrjeval, da okoli 40.000, medtem ko je srbska stran govorila celo o milijonu (Velikonja 1996, 139). Pirjevec (1995, 114) kot najbolj verjetno število navaja 330.000. Dejstvo je, da v Jasenovcu niso umirali samo Srbi, kot to prikazuje srbska stran, ampak pripadniki vseh jugoslovanskih nacionalnosti, tudi Judje.

¹⁴⁴ Svečanosti so bile na planini Kozari v zahodni in Romaniji v vzhodni Bosni, Užicah, Kragujevcu v Srbiji, Petrovi Gori na Hrvaškem itd. (Perica 2006, 65). Na teh krajih so se tudi med zadnjo vojno odvijali strahoviti boji in masakri; kot pravi Perica (2006, 73), pa so bili Srbi še posebno "krvoločni" tam, kjer so med 2. svetovno vojno najbolj trpeli.

so Srbi genocid nad Hrvati začeli izvajati že maja 1945 (bleiburški pokol), ga nadaljevali pod komunizmom skozi tajno policijo (UDBA) in ga poskušali dokončati v vojnah od 1991 do 1995 (Perica 2006, 103).

Torej narod je trpel ali trpi zaradi prejšnjega obdobja, toda zato bo odrešen in prihodnost bo lepša, kar se navezuje že na naslednji mitološki sklop.

5.6 Vizije prihodnosti

Pojavljajo se zamisli o moralni prenovi, duhovni regeneraciji, povratku v "očetovo hišo" (Velikonja 2003, 72). Politični programi in tudi vojaški spopadi so lahko prepojeni z eshatološkimi in apokaliptičnimi vsebinami, neizbežna je tudi mesijanska vizija, ki obljublja lepšo, boljšo, "blaženo" prihodnost na račun sedanjega odrekanja (Velikonja 1996, 48–49). Ta vizija prihodnosti pa je vezana na mitologijo v zvezi s preteklostjo. Evropa vsekakor je predstavljala neko svetlo točko prihodnosti, kar naj bi olajševala okoliščina, da so narodi v Evropi in za Evropo od nekdanj bili.

Milošević je že v svojem kosovskem govoru poudaril, da je bila Lazarjeva bitka – bitka za obrambo Evrope pred islamom, da je bila Srbija branik evropske kulture in religije ter da bodo prihodnja srbska dejanja dokazala, da je Srbija bila in vedno bo del Evrope (Sells 1996, 122). Patriarh Pavle je ob predstavitvi monografije o svetinjah na Kosovu (ki jo je izdala Sveta sinoda SPC) izjavil, da je to "zbirka vidnih in preverjenih zgodovinskih, kulturnih, umetniških in duhovnih dokumentov o dosežkih Kosova v srbski, balkanski in evropski kulturi in civilizaciji" (Perica 2006, 13). Srbi naj bi bili edini pravi Evropejci, kajti ohranili naj bi globoko zgodovino evropskega duha (Čolović 1997, 43).

Še bolj kot Srbi so se kot del Evrope predstavljali Hrvati. Dejansko lahko opazimo, da je veliko hrvaških religijsko-nacionalnih mitov navezanih na Evropo. Tako so tudi Tudjmanovo volilno zmago leta 1990 opisovali kot "vrnitev Hrvaške na Zahod", po babilonskem ropu v multi-etnični federaciji, ki so ji dominirali ateistični komunisti in pravoslavni Srbi, ta mit pa so povezali tudi z mitom o "trinajstih stoletjih krščanstva med Hrvati" (Perica 2006, 142).

6 VERIFIKACIJA HIPOTEZ IN ZAKLJUČEK

Religijski faktor je med južnoslovanskimi narodi prisoten že od njihove naselitve dalje. Na pokristjanjevanje je vezana njihova etnogeneza, kot tudi nadaljnja zgodovina, ki se v veliki meri predstavlja skozi izraze vere. Prostor bivše Jugoslavije je torej zaznamovan z religijo, ki je odigrala pomembno zgodovinsko vlogo tudi pri formiranju nacionalnih identitet, saj je med narodi predstavljala edini razločevalni element.

Obdobje socializma je religijo potisnilo na družbeno obrobje, kjer je ostala vse do njegovega propada. Pojavili so se partikularni nacionalizmi, ki so začeli poudarjati nacionalne identitete in kulturne posebnosti ter na novih legitimacijskih temeljih želeli mobilizirati množice. Ti interesi so bili privlačni tudi za (do tedaj marginalizirane) verske skupnosti, ki so v njih videle možnost, da si povrnejo svojo prejšnjo pozicijo, celo več, da postanejo nacionalne ustanove. V nacionalizmu so torej videle sredstvo, da zopet pridobijo središčno funkcijo v družbi, razširijo svoj vpliv, skratka postanejo dominantne. Najpomembnejše je verjetno to, da je nacionalizem bil edina politična sila, ki se je zdela dovolj močna, da demontira in nadomesti komunistično vladavino, kar je bila v bistvu prvenstvena težnja verskih skupnosti. Moja prva hipoteza, ki je trdila, da so v zaostrenih razmerah razpada komunističnega režima verske skupnosti izkoristile nacionalizem za doseganje lastnih interesov, je torej potrjena.

Nacionalistične politične strategije, ki so se predstavljale kot dominantne politike identitete (namesto prejšnje politike interesa, če uporabim izraz Giddensa), so želele postati glavna politična sila s kulturno in ideološko hegemonijo, za kar so v prvi vrsti potrebovale nacionalno in politično mobilizacijo. To so najlažje dosegle z naslonitvijo na že obstoječe religije. Religijske tradicije in religijske simbolike so namreč v zavesti narodov predstavljale že nek obstoječ, zavezujoč simbolni in kulturni okvir, ki je bil pomemben za izpostavljanje kolektivnih spominov o temeljnih nacionalnih entitetah ter njihovi avtentičnosti, na osnovi katerih se je poudarjala posebnost nacionalnih identitet posameznih narodov. Za svoj vzpon in delovanje so nacionalizmi potrebovali legitimnost, ki so jo

najlažje in najhitreje lahko dobili prav skozi religijske termine in na religijski podlagi. Prvič, ker je religija predstavljala enega od najpomembnejših temeljev nacionalnih identitet in drugič, ker je legitimnost na tej osnovi bila absolutna in "sveta". Tako vrsto legitimnosti so nacionalizmi tudi pridobili, saj so se verske skupnosti precej razločno in javno postavile na stran nacionalističnih politik in tako izkazale svojo podporo. Tudi druga hipoteza je potrjena. Še več, izkazalo se je, da sta se nacionalizem in religija ne samo medsebojno podpirala, ampak tudi krepila. Religija je na ta način vstopila v javni prostor, religijski simboli in predstavniki so bili vključeni v politiko, postala je legitimirajoča ustanova prvega reda ter znatno razširila svoj vpliv (tudi v smislu povečanja števila pripadnikov). Nacionalizem na drugi strani je pridobil najboljšo možno podporo za ideološko, politično in kasneje tudi vojaško mobilizacijo ljudstva. Skozi nacionalizem je narod postal nekaj posvečenega, služenje narodu pa je postalo oplemeniteno z etiko žrtvovanja, trpljenja, božjega poslanstva, kar je mobiliziralo in usmerjalo k boju za "od Boga dane" pravice in proti tistim, ki naj bi jih ogrožali. Prišlo je torej do prekrivanja nacionalne in verske identitete, boj za narod, ki je postal tudi boj za boga in cerkev, je torej koristil obema stranema.

Ljudi se najlažje mobilizira, če se jih prepriča, da so ogroženi. Toliko lažje, če v zgodovini naroda obstajajo dogodki ali obdobja, v katerih je določen narod trpel in se moral boriti za svoj obstanek. Zgodovina južnoslovanskih narodov je polna medsebojnih napetosti, izpodrivanj in spopadov za nadvlado. Zaznamuje pa jo tudi dejstvo, da so narodi največkrat "zmagovali" predvsem eden na račun drugega. Na osnovi precej zapletene zgodovine so se oblikovale nacionalne mitologije, ki so poraze spremenile v "zmage", nasprotnike pa v večne, nepomirljive sovražnike. Nacionalistične mitologije seveda niso nespremenljive, ampak se vedno znova spreminjajo v skladu z določenimi političnimi interesi vladajoče skupine v družbi.

Med južnoslovanskimi narodi nacionalne mitologije predstavljajo pomemben element nacionalnega samozavedanja. V zaostrenih razmerah, ki so se dogajale od srede 80-ih let dalje, so cerkve v družbeno ospredje vstopile s poudarjanjem ponovne ogroženosti, ki so jo utemeljevale s pomočjo prebujanja spominov na zlo, ki ga je narod doživel v preteklosti. Pri tem so se oprle na nacionalne mitologije, ki so se seveda prilagodile trenutnim

"potrebam". SPC je tako začela opozarjati na probleme v zvezi s Kosovom, izpostavljati kosovski mit ter ogroženost srbskega naroda s strani slovanskih muslimanov in zatem še Hrvatov. Obujala je spomin na zlobne Turke, ki jih je povezala s sodobnimi muslimani, kot tudi na grozote ustaškega režima. Sklicevala se je na genocidnost omenjenih "nasprotnikov" in spodbujala občutke ogroženosti in strahu s povezovanjem sodobnih dogodkov in zgledov iz zgodovine. Tudi na hrvaški strani je RKC med Hrvati začela izpostavljati zgodovino Hrvatov in njihovo "sužnost" v obdobju Jugoslavije, v ospredje pa je potisnila predvsem razlikovanje med "barbarskim" vzhodom, ki naj bi mu pripadali predvsem Srbi ter civiliziranim zahodom, kamor naj bi spadali Hrvati.

Na obeh straneh je torej do revitalizacije religije prišlo skozi obujanje spominov, ki so bili selekcionirani z namenom vzbuditi strah, ogroženost in predsodke. Drugače je bilo pri slovanskih muslimanih, kjer je do revitalizacije religije dejansko prišlo zaradi dogajanja v Srbiji in na Hrvaškem. Občutek ogroženosti ni bil spodbujen s strani Islamske verske skupnosti, ampak so ga izzvale izjave in dejanja predvsem srbske in v manjši meri hrvaške strani. Moja tretja hipoteza, v kateri pravim, da je revitalizacija religije nastopila s ponovnim prebujanjem spominov, predvsem tistih, ki so vzbujali strah, predsodke in občutke ogroženosti, ter da so verske skupnosti tako sooblikovale nacionalne mitologije, je potrjena le delno. Popolnoma jo lahko potrdim le na primeru SPC, medtem ko je RKC na Hrvaškem obujala spomine na hrvaško zgodovino bolj v smislu njenega ponovnega osvobajanja in stapljanja hrvaštva s katolištvom, ne pa toliko v smislu ogroženosti. Pri obeh verskih skupnostih je prišlo do sooblikovanja nacionalnih mitologij v skladu z njunimi osnovnimi usmeritvami. Moja hipoteza pa ne drži za Islamsko versko skupnost, kajti kot že povedano, se je le odzvala na dejanja obeh krščanskih cerkva, prav tako pa ni sodelovala v sooblikovanju nacionalne mitologije, tudi zato, ker le-ta pri Muslimanih ni obstajala v takšnem smislu kot pri Srbih in Hrvatih.

Moja četrta hipoteza je bila, da so imele vojne na Hrvaškem in v Bosni in Hercegovini izrazit religijski predznak ter da so bile verske skupnosti v vojnah tudi zavestno angažirane in vpletene. Hipotezo potrjujem, saj je bila prisotnost religioznih elementov na vseh treh vojskujočih se straneh očitna, čeprav pa ne izključna. V prvi vrsti so izstopali verski simboli, verska gesla in pozdravi. Izrazitost religijske dimenzije se je pokazala tudi skozi množično, celo sistematično uničevanje verskih objektov, torej džamij, cerkva in

spomenikov, od katerih so bili mnogi dobesedno zravnani z zemljo, na njihovem mestu pa so zrasli parki, parkirišča ali pa verski simboli strani, ki je ozemlje zasedla. Verski predznak so nosili tudi pregoni, poboji in mučenja v koncentracijskih taboriščih. Vojaški duhovniki oz. kurati so bili razporejeni v večino vojaških enot, kjer so poleg maševanja in verskih obredov celo blagoslavljali orožje in borce, nekateri med njimi pa so poleg spodbujanja sovraštva tudi sami poprijeli za orožje.

Pod zavestno angažiranost poleg javnega podpiranja in opravičevanja vojne kot legitimne – skozi govor o pravični oz. obrambni vojni s strani nekaterih najvišjih verskih predstavnikov – štejem tudi njihovo interpretiranje vojaških operacij kot takorekoč "svetih" dejanj oz. dejavnosti "v imenu Boga". Toda tudi v primeru te hipoteze ugotavljam, da ne morem vsem trem stranem pripisati enake teže, predvsem kar se tiče zavestne angažiranosti in vpletenosti. Zopet se je izkazalo, da je bila SPC najbolj izrazito angažirana, saj je poleg omenjenih dimenzij pogosto javno obsojala pacifizem, zahtevala boj za ozemlje, kjer naj bi ležale srbske kosti, pozivala k maščevanju za preteklo zlo storjeno srbskemu narodu, podpirala vojne zločince in skrajneže kot npr. Željka Ražnjatovića - Arkana, Karadžića in Mladića. Bila je tudi edina verska institucija izmed obravnavanih treh, ki je javno zavračala vse mirovne načrte. Skratka, militantna usmerjenost SPC je bila v primerjavi z drugima dvema verskima skupnostma najbolj izstopajoča.

Pri preučevanju vloge oz. angažiranosti RKC se je izkazalo, da ni nastopala enotno. Vsekakor so se tudi v njenem imenu dogajali zločini, vidna je bila verska ikonografija kot tudi duhovniki z orožjem, vendar pa se je vrh RKC s kardinalom Kuharićem na čelu, kljub začetni navezavi na nacionalistično politiko, do vojne v Bosni in Hercegovini distanciral. Temu je delno botrovala podrejenost Vatikanu, predvsem pa skrb za katoliško prisotnost v Bosni, v primeru, da bi prišlo do njene delitve. Enotnost RKC so kazili bosansko-hercegovski duhovniki, predvsem pa frančiškani, ki so se zavzemali za "čisto" Herzeg-Bosno, njihovo vedenje pa lahko označimo kot kopijo vedenja SPC.

Tudi v primeru Muslimanov je bila prisotnost vseh naštetih religijskih dimenzij očitna. Poleg verske ikonografije ter gesel, je izstopala predvsem verska indoktrinacija bojnih enot, ki so sprejele islamske zakone kot načelo svojega vojskovanja ter imele tudi imame za verski pouk. Toda pomembno je dejstvo, ki botruje tem pojavom, da so bili bosanski muslimani dejansko največje žrtve vojn in da sta se pomen ter radikalnost pri njih začela

dvigovati sočasno s stopnjevanjem vojne in trpljenja. Ogroženi z vseh strani, z omejeno možnostjo obrambe ter občutkom zapuščenosti s strani mednarodne skupnosti, so muslimani edino uteho našli v religiji. To sicer ne opravičuje dejstva, da je tudi Islamska verska skupnost bila angažirana v vojni, toda njena stopnja je bila v primerjavi s SPC in bosansko-hercegovsko duhovščino ter frančiškani najnižja.

Zadnja, peta hipoteza se ukvarja z uporabo/zlorabo religijsko-nacionalnih mitologij s strani verskih skupnosti. Kot že ugotovljeno, so verske skupnosti na ozemlju bivše Jugoslavije veliko prispevale k samemu oblikovanju nacionalnih mitologij, v katerih je religija zasedla pomembno mesto. Z revitalizacijo nekaterih starih nacionalnih mitov in pridajanjem novih, aktualnejših dimenzij, se je tako pojavilo šest najbolj pomembnih sklopov religijsko-nacionalnih mitologij. Moja zadnja hipoteza je bila, da je bil obseg uporabe mitov znotraj obravnavanih šestih sklopov med verskimi skupnostmi podoben, prav tako pa tudi njihova vsebina. Hipotezo na osnovi zbranih primerov uporab potrjujem le delno. Največ podobnosti, celo identičnosti vsebinske narave se pojavlja med SPC in RKC, kar lahko povežem tudi s kristoslavizmom, ki se je razvil v teh skupnostih. Vendar je bila po obsegu oz. količini uporabljenih mitov najbolj aktivna SPC. Nekaj podobnih mitov kot pri krščanskih verskih skupnostih se je razvilo tudi na muslimanski strani, toda glede na obseg oz. količino mitov, ki so se uporabili, lahko zaključim, da muslimanska stran ni razvila militantne religijsko-nacionalne mitologije, primerljive z mitologijami obeh krščanskih verskih skupnosti.

Kot vidimo, je torej religija na ozemlju bivše Jugoslavije tudi v nedavnih vojnah odigrala pomembno vlogo. Kritične situacije, kot je nastala v bivši Jugoslaviji ob njenem koncu, kjer se je poleg gospodarskih in političnih težav pojavila tudi kriza identitete, so kot nalašč za razraščanje nacionalizmov, ljudje pa iščejo oporo tudi v končnih resnicah o smislu življenja, ki jih navadno ponuja prav religija. S pomočjo mitologije so tako nacionalizmi tudi z naslonitvijo na religije v nekaterih okoljih dosegli popolno izničenje med-etničnih odnosov, kar se je v najbolj krvoločni obliki pokazalo v vojnah na Hrvaškem, še bolj pa v multi-etnični Bosni in Hercegovini. Poistovetenje nacionalne identitete z religijsko je ob angažiranosti in vpletenosti verskih skupnosti, uporabi verske ikonografije, množičnega

uničevanja verskih objektov in kršenju človekovih pravic zaradi pripadnosti določeni veri dalo celo vtis, da gre za verske vojne. Pa vendar je šlo v prvi vrsti za politične cilje, kot so npr. zahteve po samoopredelitvi, združene s teritorialnimi apetiti. Pri vsem tem nikakor ne smemo podcenjevati mitološkega faktorja, ki je bil uporabljen kot sredstvo za vzbujanje strahu, sumničavosti, podpihovanja predsodkov in občutka ogroženosti, na tej osnovi pa je omogočil nacionalno, politično in vojaško mobilizacijo in integracijo.

Nedavne vojne na ozemlju bivše Jugoslavije so dokazale, da je kljub racionalnemu pojmovanju sodobnega življenja ter dostopnosti in preverljivosti informacij, mitološko dojetje sveta še vedno lahko izredno močno orožje, ter da univerzalne religije, namesto da bi bile vir dialoga, sožitja in strpnosti, še vedno lahko postanejo tudi vir nesloge, nestrpnosti, fanatičnosti in sovraštva, še posebno če se povežejo z nacionalno ideologijo.

7 LITERATURA

1. Aleksov, Bojan. 2002. Viđenje verskih preobraćenja u formiranju srpske nacionalne svijesti. V *Religija, društvo i politika: Kontrovezna tumačenja i približavanja*, ur. Thomas Bremer, 143–167. Bonn: Deutsche Kommission Justitia et Pax.
2. Alter, Peter. 1991. Kaj je nacionalizem? V *Študije o etnonacionalizmu: zbornik*, ur. Rudi Rizman, 221–237. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.
3. Armstrong, John A. 1991. Pristop k nastanku narodov. V *Študije o etnonacionalizmu: zbornik*, ur. Rudi Rizman, 39–50. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.
4. Billing M. 1999. Spomin na vsakdanji nacionalizem. V *Predsodki in diskriminacije: izbrane socijano-psihološke študije*, ur. Mirjana Ule, 176–216. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
5. Brkljačić, Maja. 2002. "Glas Koncila" u predvečerje sloma komunizma: jedno viđenje hrvatskog nacionalnog pitanja Hrvatske katoličke crkve. V *Religija, društvo i politika: Kontrovezna tumačenja i približavanja*, ur. Thomas Bremer, 103–116. Bonn: Deutsche Kommission Justitia et Pax.
6. Cigar, Norman. 1998. *Genocid u Bosni: Politika "etničkog čišćenja"*. Sarajevo: Bosanski kulturni centar.
7. Cohen, J. Lenard. 1998. Bosnia's "Tribal goods": The role of religion in nationalist politics. V *Religion and the war in Bosnia*, ur. Paul Mojzes, 43–73. Atlanta (Georgia): Scholars Press.
8. Čimić, Esad. 1998. The Bosnian Crossroads. V *Religion and the war in Bosnia*, ur. Paul Mojzes, 132–144. Atlanta (Georgia): Scholars Press.
9. Čolović, Ivan. 1994. *Pucanje od zdravlja*. Beograd: Beogradski krug.
10. --- 1997. *Politika simbola: ogleđi o političkoj antropologiji*. Beograd: Radio B92.
11. Djordjević, Dragoljub. 1998. Serbian orthodox church, the disintegration of second Yugoslavia, and the war in Bosnia and Herzegovina. V *Religion and the war in Bosnia*, ur. Paul Mojzes, 150–159. Atlanta (Georgia): Scholars Press.
12. Duraković, Nijaz. 1993. *Prokletstvo Muslimana*. Sarajevo: Oslobođenje.
13. Eliade, Mircea. 1970. *Mit i zbilja*. Zagreb: Matica Hrvatska.

14. --- 1992. *Kozmos in zgodovina: Mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova revija.
15. Flere, Sergej in Marko Kerševan. 1995. *Religija in sodobna družba: uvod v sociologijo religije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
16. Giddens, Anthony. 1991. Nacionalna država, narod, nacionalizem. V *Študije o etnonacionalizmu: zbornik*, ur. Rudi Rizman, 365–370. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.
17. Girardet, Raoul. 2000. *Politički mitovi i mitologije*. Beograd: Biblioteka XX vek.
18. Glenly, Misha. 2002. *Pad Jugoslavije, Treći balkanski rat*. Beograd: Samizdat B92.
19. Judah, Tim. 2003. *Istorija, mit i razaranje jugoslavije*. Beograd: Dan Graf.
20. Kerševan, Marko. 1989. *Religija in slovenska kultura: ljudska religioznost, civilna religija in ateizem v Sloveniji*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete: Partizanska knjiga.
21. Levi-Strauss, Claude. 2002. *Myth and Meaning*. London&New York: Routhledge Classics
22. Malcolm, Noel. 1995. *Povijest Bosne: kratki pregled*. Zagreb: Erasmus Gilda: Novi Liber, Sarajevo: DANI.
23. Meletinskij, Eleazar Moiseevič. 1983. *Poetika mita*. Beograd: Nolit.
24. Mojzes, Paul. 1994. *Yugoslavian Inferno: etnoreligious warfare in the Balkans*. New York: Continuum.
25. --- 1998. The camouflaged role of religion in the war in Bosnia and Herzegovina. V *Religion and the war in Bosnia*, ur. Paul Mojzes, 74–98. Atlanta (Georgia): Scholars Press.
26. Pirjevec, Jože. 1995. *Jugoslavija 1918–1992. Nastanek, razvoj ter razpad Karadjordjevićeve in Titove Jugoslavije*. Koper: Lipa.
27. Powers, Gerard F. 1998. Religion, conflict and prospects for peace in Bosnia, Croatia, and Yugoslavia. V *Religion and the war in Bosnia*, ur. Paul Mojzes, 218–245. Atlanta (Georgia): Scholars Press.
28. Radaković, Ilija T. 1997. *Besmislena YU ratovanja*. Beograd: Društvo za istinu o antifašističkoj borbi (1941–1945).

29. Radić, Radmila. 1998. Serbian orthodox church and the war in Bosnia and Herzegovina. V *Religion and the war in Bosnia*, ur. Paul Mojzes, 160–182. Atlanta (Georgia): Scholars Press.
30. --- 2002. Verska štampa 1985–1995. Sa posebnim osvrtom na štampu SPC. V *Religija, društvo i politika: Kontrovezna tumačenja i približavanja*, ur. Thomas Bremer, 93 - 102. Bonn: Deutsche Kommission Justitia et Pax.
31. Rizman, Rudi. 1991. Teoretske strategije v študijah etnonacionalizma. V *Študije o etnonacionalizmu: zbornik*, ur. Rudi Rizman, 15–37. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.
32. Schoepflin, George. 2002. *Nations, identity, power: The new politics of Europe*. London: Hurst&Company.
33. Sells, Michael. 1996. *The bridge betrayed: religion and genocide in Bosnia*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
34. --- 1998. Serbian religious nationalism, christoslavism, and the genocide in Bosnia, 1992 - 1995. V *Religion and the war in Bosnia*, ur. Paul Mojzes, 196–206. Atlanta (Georgia): Scholars Press.
35. Shenk, Gerald N. 1998. Bosnia: a case study in religion and ethnic conflict. V *Religion and the war in Bosnia*, ur. Paul Mojzes, 99–107. Atlanta (Georgia): Scholars Press.
36. Silber, Laura in Allan Little. 1996. *Smrt Jugoslavije*. Opatija: "Otokar Keršovani".
37. Smith, Anthony D. 1991. Genealogija narodov. V *Študije o etnonacionalizmu: zbornik*, ur. Rudi Rizman, 51–77. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.
38. Tiryakian, Edward A. in Neil Nevitte. 1991. Nacionalizem in modernost. V *Študije o etnonacionalizmu: zbornik*, ur. Rudi Rizman, 267–295. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.
39. Tismaneanu, Vladimir. 1998. *Fantasies of salvation: Democracy, nationalism and myth in Post-Communist Europe*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press
40. Vjekoslav, Perica. 2006. *Balkanski idoli /2/: Religija i nacionalizam u jugoslovenskim državama*. Beograd: Biblioteka XX vek.
41. Velikonja, Mitja. 1996. *Masade duha: razpotja sodobnih mitologij*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

42. --- 1996b. *Religija in cerkev: dejavnika oblikovanja nacionalnih mitov v postsocialističnih družbah*. Dostopno prek: <http://dk.fdv.uni-lj.si/dr/dr21Velikonja.PDF> (1. januar 2010).
43. --- 1998. *Bosanski religijski mozaiki: religije in nacionalne mitologije v zgodovini Bosne in Hercegovine*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
44. --- 2001. Sharpened minds: religious and mythological factors in the creation of the national identities in Bosnia - Herzegovina. V *Religious quest and national identity in the Balkans*, ur. Celia Hawkesworth, Muriel Heppell, Harry Norris, 218–230. London: Palgrave&SSEES.
45. --- 2003. *Mitografije sedanjosti: študije primerov sodobnih političnih mitologij*. Ljubljana: Študentska založba.
46. --- 2003b. *Religious separation and political intolerance in Bosnia - Herzegovina*. College Station (Texas): Texas A&M University Press.
47. Vrcan, Srdjan. 1998. The religious factor and the war in Bosnia and Herzegovina. V *Religion and the war in Bosnia*, ur. Paul Mojzes, 108–131. Atlanta (Georgia): Scholars Press.
48. --- 2001. *Vjera u vrtlozima tranzicije*. Split: Glas Dalmacije - Revija Dalmatinske akcije.
49. Vrkatić, Lazar. 2004. *Pojam i biće srpske nacije*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
50. Zovkić, Mato. 1998. War wounds in Chroatian Catholic population of Bosnia - Herzegovina. V *Religion and the war in Bosnia*, ur. Paul Mojzes, 207–217. Atlanta (Georgia): Scholars Press.

Priloga A: SMRT JUGOSLAVIJE

Razmere v državi so se začele krhati že pred Titovo smrtjo (4. maj 1980). Gospodarska kriza je potisnila Jugoslavijo na rob preživetja. Na dan so privreli pod komunistično represijo pokopani etnični konflikti. Najprej na Kosovu, predvsem zaradi demografske eksplozije albanskega prebivalstva.¹⁴⁵ Oglasi se SPC, ki nastopi v zaščito "srbskega naroda in njegovih svetišč", češ "Kosovo je naš spomin, naše srce, središče naše biti" (Ramet v Pirjevec 1995, 364).

Do sporov etnične narave je prišlo tudi v Bosni in Hercegovini. Oblasti, ki so se bale kakršnegakoli narodnostnega gibanja so začele s propagandnimi akcijami proti "fundamentalističnim težnjam". Tako je bila marca 1983 v Sarajevu odkrita "muslimanska organizacija". Da bi pomirili srbski lobi, so "žrtvovali" (Pirjevec 1995, 371) skupino muslimanov. Organizirali so sodni proces proti trinajsterici, med katerimi je bil prvoobtoženi Alija Izetbegović. Očitali so mu "Islamsko deklaracijo", ki jo je napisal leta 1970 (prvič je bila objavljena 1990). V "Deklaraciji" je bilo zapisanih več trditev, ki so nakazovale težnjo po oblikovanju velikoislamske federacije (Pirjevec 1995, 372), vendar pa razprava ni govorila o Bosni in Hercegovini, ampak o celotnem muslimanskem svetu (Malcolm 1995, 291).¹⁴⁶ Izetbegović, ki se je zagovarjal, da ima tekst duhovni pomen, je bil obsojen na štirinajst let zopora.

V poplavi čiščenja nacionalističnih elementov so v Srbiji sodili tudi Vojislavu Šešlju, zaradi neobjavljenega članka, v katerem je predlagal ukinitvev titoistične Jugoslavije in

¹⁴⁵ Srbi so bili soočeni z neprijetno stvarnostjo: na ozemlju, ki je veljalo za zibelko njihovega naroda, je živela skoraj polovica vseh Albancev. Izbruhnejo nemiri, ki jih srbske oblasti umirijo s pomočjo zvezne policije in kar četrtino vseh oboroženih sil (Pirjevec 1995, 363).

¹⁴⁶ Tako zagovarja družbeno ureditev prežeto z muslimanskimi verskimi in moralnimi principi, zavrača nacionalizem in komunizem ter izpostavlja nezdružljivost islama z neislamskimi sistemi. Islamski preporod se mora začeti z versko revolucijo, nadaljevati pa s politično (Velikonja 1998, 277). V "Deklaraciji" je Izetbegović zapisal: "Naš cilj je islamizacija Muslimanov; Naš slogan je verjeti in bojevati se!" (v Velikonja 1998, 276). Kot trdita Silber in Little (1996, 229), je šlo za znanstveno in ne politično delo, katerega namen je bil zgolj sprožiti razprave.

oblikovanje velike Srbije, ki naj bi obsegala še Vojvodino, Črno Goro, Kosovo in dele Bosne in Hercegovine. Preostali del pa je "dal" Hrvatom (Pirjevec 1995, 373).

Vendar je v državi še vedno največ prahu dvigovala situacija na Kosovu. Srbi so sredi 80-ih začeli glasno protestirati proti fizičnemu in psihičnemu nasilju albanske večine. Beograjski mediji so na ves glas govorili o posilstvih, katerih žrtve naj bi bile srbske ženske, o skrunjenju srbskih pokopališč, cerkva in samostanov. Glavni moto je bil, da so Srbi žrtve "genocida" in da je treba nekaj storiti za ustavitev njihovega izseljevanja s Kosova. Srbi so se vedno glasneje zavzemali za vase zaprto Jugoslavijo, odkrivali svoje mite in slavno zgodovino ter se predajali čustvenemu proslavljanju "zemlje in krvi". Njihovi pesniki so zatrjevali, da se je v dveh svetovnih vojnah "nebeški srbski narod" žrtvoval za Jugoslavijo, pri tem pa najmanj pridobil, saj mora še vedno trepetati za svoj obstoj (Pirjevec 1995, 375–380). Eden od oblikovalcev kolektivne frustracije in zanosa je bil tudi Dobrica Čosić, ki je zatrjeval, da je Srbija "zmagovala v vojnah, vedno pa izgubljala v miru" (Judah 2003, 124). Jeseni 1985 so beograjske Večernje novice objavile odlomke iz "Memoranduma", ki so ga sestavili v Srbski akademiji znanosti in umetnosti (SANU). V njem je bil napaden vsestranski protisrbski jugoslovanski režim¹⁴⁷ in genocidnost Albancev. Srbski narod naj bi bil izpostavljen zaroti in ogrožen, predvsem tam, kjer je bil v manjšini: na Kosovu, pa tudi na Hrvaškem, kjer je bil izpostavljen tuji asimilaciji. V Memorandumu so zatrjevali, da Srbi na Hrvaškem, razen za časa NDH, nikoli niso bili tako ogroženi kot sedaj (Pirjevec 1995, 382; Judah 2003, 142).

Zahteve Memoranduma je v naslednjih letih uporabil tudi novi srbski voditelj Slobodan Milošević¹⁴⁸, od leta 1986 predsednik ZK Srbije in kasnejši srbski predsednik, čeprav je na začetku Memorandum kritiziral (Judah 2003, 145). Njegov nacionalistični pohod se začne leta 1987, ko se med obiskom Kosova proglasi za zaščitnika rojakov v tej pokrajini. V Prištini je proti milici, sestavljeni predvsem iz Albancev, ki je skušala s silo razgnati srbske demonstrante, protestiral s stavkom: "Nihče vas nima pravice tepsti!" (Silber in Little 1996,

¹⁴⁷ Med glavnimi zahtevami so bile: odprava "konfederalistične" ustave iz leta 1974 (v bistvu podreditev avtonomnih pokrajin Srbiji), odprava ekonomske podrejenosti severnima republikama, obnova popolne nacionalne in kulturne integritete za Srbe v vseh delih Jugoslavije itd. (Velikonja 1998, 290).

¹⁴⁸ Ena njegovih maksim je bila, da morajo vsi Srbi živeti v eni državi, kar je izrecno podprla tudi škofovska sinoda SPC (Velikonja 1998, 290).

37). Ta Miloševićev odziv je bil posnet in prikazan na televiziji širom Srbije. Česar pa gledalci niso videli, kot trdi Sells (1996, 67–68), je zrežiranost incidenta.¹⁴⁹ Milošević je z izkoriščanjem kosovskega vprašanja začel utrjevati svojo moč v Srbiji. V naslednjih letih je postal triumfalen in neizpodbiten vodja Srbije,¹⁵⁰ ki mu je uspelo pod svoj vpliv pripeljati tudi vojsko, kljub temu da je bilo med ideološkimi gledanji obeh sprva nekaj razlik (Pirjevec 1995, 387).¹⁵¹

Na vse to dogajanje so prvi reagirali Slovenci, ki so se postavili v bran kosovskim Albancem, medtem ko je hrvaška inteligenca vztrajala v svojem molku in se je njena politična elita razglašala za "trdnjavo titoizma". Do opaznejših premikov je prišlo med ljudskimi množicami, katerih edini glasnik je bila rimskokatoliška cerkev z zagrebškim nadškofom Kuharićem (Pirjevec 1995, 402).¹⁵²

Milošević je svoj "naskok na zvezde" dokončno napovedal ob 600-letnici bitke na Kosovu, 28. junija 1989, na zborovanju v Gazimestanu, na katerem se je zbralo okoli milijon ljudi (Pirjevec 1995, 397). V svojem govoru je dal slutiti bližajočo se vojno z besedami: "...V dveh svetovnih vojnah so [Srbi] osvobodili sebe in kadar je bilo mogoče, so pomagali osvobajati še druge. /.../ Šest stoletij kasneje smo spet sredi bitk in sporov. Ne gre za oborožene spore, čeprav tudi tega za zdaj ni moč izključiti." (Silber in Little 1996, 77).

Maja 1990 je na Hrvaškem zmagala stranka Franja Tuđmana – Hrvaška demokratična skupnost (HDZ), ki je na oblast prišla z valom nacionalistične evforije. Ena prvih potez

¹⁴⁹ Srbski nacionalisti naj bi množici demonstrantov priskrbeli kamenje, s katerim so na njihov znak začeli obmetavati pripadnike albanske policije. To potezo naj bi odobril sam Milošević (Sells 1996, 67-68).

¹⁵⁰ Na najbolj odgovorna mesta je postavljaj ljudi, ki so mu bili lojalni, odkril je moč "mitingov resnice", predvsem pa je razumel moč medijev in jih spravljaj pod svoj nadzor (Judah 2003, 145). S spretno časopisno kampanjo je kmalu postal "idol obubožanih množic" oz. "vožd" (Pirjevec 1995, 385–386).

¹⁵¹ Miloševića je navdihoval predvsem velikosrbski nacionalizem, medtem ko je JLA zagovarjala "jugoslavizem" Titovega kova (Pirjevec 1995, 387).

¹⁵² Vendar pa tudi hrvaška inteligenca ni mogla mimo vedno močnejše nacionalistične obsedenosti Srbov, ki so začeli obujati preteklost, se spominjati ustaških grozot in objokovati svojo usodo, češ "to smo, kar je ostalo od poklanega naroda" (Pirjevec 1995, 402–403).

nove oblasti je bila, da zmanjša pomen Srbov v hrvaški ustavi.¹⁵³ Hrvaška je postala suverena država hrvaškega naroda in šele nato tudi drugih narodov, ki živijo v njej.

Miloševićev srbski nacionalizem je dal največjo spodbudo Tujmanovemu hrvaškemu nacionalizmu in tako se je začel začarani krog (Judah 2003, 147). Hrvati so trdili, da si mora Hrvaška zagotoviti svoje stare zgodovinske meje (očitno na račun Bosne in Hercegovine),¹⁵⁴ poleg tega so jugoslovanski grb zamenjali za rdeče-belo šahovnico, ki so jo uporabljali tudi ustaši (Pirjevec 1995, 404).

Na drugi strani je Milošević sprožil časopisno gonjo proti Zagrebu. Njegovi glavni mediji: Politika, Duga in Politika ekspres so obtoževali Hrvate, da so "genociden" narod in razglašali trpljenje svojih rojakov "onkraj Drine" in ob tem spominjali na ustaške grozote. Milošević je govoril o problemu dveh milijonov Srbov, ki živijo izven meja Srbije, v glavnem v Bosni in Hercegovini ter na Hrvaškem, ter o tem, da jih je treba zaščititi pred preganjanjem, asimilacijo in prisilnim izseljevanjem. Predvsem pa da je potrebna akcija. Zopet je bilo uporabljena maksima: "Srbija je povsod tam, kjer so srbski grobovi." (Pirjevec 1995, 406)

V luči dogodkov, ki so sledili, je največja ironija tega obdobja, da so edino v Bosni in Hercegovini stranke nekako ostajale pro-jugoslovansko usmerjene (Judah 2003, 148), čeprav je tudi tu nacionalna ideja sčasoma prevladala. To se je pokazalo na volitvah, novembra 1990, kjer je prebivalstvo glasovalo v skladu s svojo etnično pripadnostjo. Bosanski Hrvati so glasovali za vejo HDZ, večina muslimanov je glasovala za SDA (Stranka demokratične akcije) pod vodstvom Alije Izetbegovića, ki si je prizadevala za pluralnost Bosne in Hercegovine, bosanski Srbi pa so glasovali za SDS (Srbsko

¹⁵³ Trdili so, da po zvezni ustavi etnične skupine, ki so priznane kot narodi, ne morejo biti manjšine in zato nimajo pravic, če živijo zunaj svoje nacionalne republike, veliko Srbov je izgubilo službo v javni upravi in milici itn. (Pirjevec 1995, 405).

¹⁵⁴ Na Hrvaškem se v tem času še niso odpovedali mitu o bosansko-hercegovskih muslimanih kot delu hrvaškega naroda. Tako je kardinal Franjo Kuharić (ki je mesto zagrebškega nadškofa zasedel leta 1970) na obisku v Avstraliji leta 1981 pozdravil "hrvaške brate katoliške in muslimanske vere". Tudi dr. Franjo Tujman je v svoji knjigi "Nationalism in Contemporary Europe" (1981) zapisal, da sta ti dve republikli neločljiva geografska in ekonomska celota in da je večina Muslimanov etnično in jezikovno nedvomno hrvaškega porekla (Velikonja 1998, 250).

demokratsko stranko), ki jo je (takrat še) v kooperativni smeri vodil dr. Radovan Karadžić (Velikonja 1998, 286).

Najpomembnejše so bile seveda volitve v Srbiji in Črni gori, ki sta se zanje odločili zadnji. Prebivalstvo je izrazilo brezpogojno zaupanje Miloševiću in njegovi SPS (Socialistična partija Srbije), v Črni Gori pa je zmagal Bulatović (Pirjevec 1995, 410).

Rezultati Miloševićeve ognjevitve propagandne kampanje o "ogroženosti" Srbov in potrebi po "aktivni obrambi" so se leta 1990 pokazali na Hrvaškem – v Krajini, žarišče je bilo mesto Knin. Ekstremnejši člani stranke SDS so začeli ponavljati propagandne parole iz Beograda, da se morajo braniti pred "ustaško državo" (Malcolm 1995, 287).

8. junija 1990 so v Kninu predlagali zvezo med občinami v severni Dalmaciji in Liki, kjer živijo Srbi. 25. julija je že zasedala njihova skupščina in zvezo preoblikovala v avtonomno pokrajino (Silber in Little 1996, 105). 18. avgusta pa, kljub prepovedi hrvaškega ustavnega sodišča, organizirajo referendum o kulturni in politični avtonomiji v primeru, če se Hrvaška odcepi. To je bil uvod v spopade s hrvaško policijo, ki so kmalu dobili poguben značaj tudi zato, ker je na prizorišče stopila JLA (Pirjevec 1995, 406).¹⁵⁵

Septembra 1990 je srbska skupščina potrdila novo ustavo, ki je med drugim razglašala "pravico Beograda, da skrbi za tiste dele srbskega naroda, ki so naseljeni zunaj njenih meja". To je SPS tolmačila v najširšem smislu in izjavljala, da bo Srbija zahtevala "svoja zgodovinska in etnična ozemlja". Srbski mediji so v zanosu razglašali: "Srbija može i sama" in zgovorno pričali, kakšno politiko kujejo v Beogradu.¹⁵⁶ Posledice so bile kmalu vidne: hrvaški Srbi so, organizirani v paravojaške enote, začeli napadati skladišča policije, blokirali železniške proge in ceste, posebej okoli Knina, prosili Beograd in JLA, naj jim pomaga proti "fašistični zagrebški vladi" in s silo odgovarjati na njene poskuse, da bi se

¹⁵⁵ Srbi, katerih poveljniki in beograjski javni mediji so trdili, da jih "ustaši" nameravajo "poklati", so JLA prosili za pomoč (Malcolm 1995, 288), le-ta je z opravičilom, da je njena naloga ločevati sprti strani, v bistvu podprla Srbe (Pirjevec 1995, 406). Toda pri podpori upornikov v avgustovski vstaji še ni aktivno sodelovala (Silber in Little 1996, 110).

¹⁵⁶ Miloševićovo stališče je bilo, da Srbi ne branijo odcepitve Hrvaški, če to želi, da pa bodo zavarovali Srbe na Hrvaškem, torej da bodo branili "svoja" ozemlja. Tako je Milošević tudi JLA želel odvrniti od njene "zgodovinske naloge" – ohranitve jugoslovanske države – in ji prikazati nov cilj: varovanje Srbov zunaj meja Srbije in oblikovanje nove ozemeljske enote (Silber in Little 1996, 122–123; 126).

spet polastila odnešenega orožja (Pirjevec 1995, 406–407). Krajinski Srbi so uživali moralno podporo in politično usmerjanje beograjskih oblasti, ki so jih tudi oborožile, predvsem preko stranke SDS. Istočasno je JLA začela z razoroževanjem Teritorialne obrambe (TO),¹⁵⁷ zato hrvaški vladi ni preostalo drugega, kot da svojo policijo spremeni v vojsko. Naloga za oborožitev Hrvaške narodne garde je bila zaupana hrvaškemu obrambnemu ministru Martinu Špeglju (Silber in Little 1996, 115–116).¹⁵⁸

16. marca 1991 so voditelji v Kninu oklicali svojo neodvisnost od Hrvaške. Istega meseca sta se Milošević in Tudjman srečala v Karađorđevu, v Titovi vili. Ena glavnih tem je bila tudi delitev BiH.¹⁵⁹ Dan zatem so srbski uporniki prevzeli nadzor nad policijsko postajo v Narodnem parku Plitvice (Silber in Little 1996, 143–144). Tu sta v spopadu med Srbi in žandarmerijo padli prvi žrtvi v jugoslovanski vojni – en Hrvat in en Srb (Silber in Little 1996, 149). V tej prvi "bitki" za Plitvice se je pojavil tudi presedan, da je ena od strani (po navadi srbska) začela incident, nato se je vmešala JLA, češ da ločuje sprti strani, v bistvu pa je na ta način zavarovala ozemlje, ki je bilo v rokah Srbov (Judah 2003, 156). Srbi so tekom celotnega obdobja vojne tako na Hrvaškem, kot v BiH uporabljali še dve metodi: prva je bila, da se je srbsko prebivalstvo "zbombardiralo" z dezinformacijami in vlivanjem strahu preko medijev in lokalnih voditeljev, drugo pa Malcolm poimenuje "kompromitiranje celotne vasi" (Malcolm 1995, 288) z izzivanjem incidentov, ki so pripeljali do povračilnih ukrepov, zatem se je orožje razdelilo vaščanom, češ da jih bo napadla policija. Ko je oborožena policija prišla, oboroženega spopada ni bilo več težko zanetiti.

¹⁵⁷ TO je predstavljala drugi – rezervni – del JLA, v pristojnosti posameznih republik.

¹⁵⁸ Da bi spodbudili občutek ogroženosti, je Beograjska televizija gledalcem pokazala skrivaj posnet film protiobveščevalne službe o Špegljevih tihotapskih orožarskih podvigih. Film, ki je bil podložen s primerno glasbeno spremljavo, naj bi pokazal na naklepe sabotaž in terorističnih napadov ne samo proti JLA na hrvaškem, temveč tudi proti tamkajšnjemu srbskemu prebivalstvu (Pirjevec 1995, 411). Špegelj je tihotapil orožje iz Madžarske in prevzel pobudo za oblikovanje paravojaških enot, ki naj bi onesposobile tudi vojašnice JLA na Hrvaškem, s filmom pa so se odnosi med Beogradom in Zagrebom še bolj zaostriili.

¹⁵⁹ Tudjman je svojo zahtevo oblikoval na osnovi hrvaško-srbskega sporazuma iz leta 1939, Milošević pa se je zavzemal za katerikoli dogovor, samo da bi utrdil svojo oblast ter pustil Tudjmana v prepričanju, da bo neodvisna Hrvaška celo večja kot po sporazumu Cvetković - Maček ter da do vojne ne bo prišlo (Silber in Little 1996, 143–144).

Vendar tudi hrvaška stran ni bila nedolžna. Radikalni aktivisti HDZ so prav tako storili vse, da bi izzvali spopad. Tako je sredi aprila skupina članov HDZ, pod vodstvom Gojka Šuška, na vas Borovo Selo (s srbskim prebivalstvom) izstrelila tri rakete. Žrtev sicer ni bilo, dali pa so dober razlog za beograjsko nadaljevanje propagande (Silber in Little 1996, 153). Naslednji incident so zagrešili štirje hrvaški policisti v noči na 1. maj. Po nezastraženi poti so se pritihotapili v Borovo Selo in v središču mesta hoteli jugoslovansko zastavo zamenjati s hrvaško. Vaščani so dva zajeli, dva pa sta zbežala. Naslednji dan je skupina hrvaških policistov želela rešiti tovariša. Z avtobusom so se odpeljali v vas, kjer so jih čakali pripadniki srbskih paravojaških enot. V streljanju je bilo ubitih dvanajst Hrvatov, dvajset pa jih je bilo ranjenih (Sillber in Little 1996, 154).¹⁶⁰

25. junija 1991, Hrvaška, sočasno s Slovenijo, razglasi neodvisnost. Martin Špegelj in ostali ministri pritisnejo na Tudjmana, naj Hrvaški narodni gardi ukaže obkoliti zvezne vojašnice na Hrvaškem, vendar je bil sam mnenja, da Hrvaška ni kos JLA (Sillber in Little 1996, 187).¹⁶¹

Še en presedan za vojno na Hrvaškem in tudi kasneje v Bosni se pojavi v vasi Kijevo blizu Knina. Vas je bila hrvaška in obkrožena s srbskim ozemljem, zato je predstavljala "motnjo na srbskem ozemlju", ki jo je bilo potrebno odstraniti. "Martićevci" so skupaj s kninskim korpusom JLA, ki ga je vodil Ratko Mladić, Kijevo "zravnali z zemljo" in teren tudi očistili prebivalstva (Silber in Little 1996, 188–189).¹⁶² Ta poteza je prisilila hrvaško vlado in Tudjmana, da je konec avgusta 1991 oznanila splošno mobilizacijo ter napovedala "osvobodilno vojno". Boji so izbruhnili v širokem loku od Gospića na jugu in Karlovca na severu, preko Pakraca in Okučanov do Vukovarja v vzhodni Slavoniji (Silber in Little

¹⁶⁰ S tem se je spremenilo tudi hrvaško javno mnenje. Demoniziranje "*notranjega sovražnika*" je šlo preko meja Tako so Hrvati med drugim trdili, da so Srbi umrle najprej mučili in potem pohabili (Silber in Little 1996, 155), mlademu policistu naj bi iztaknili oči ipd. (Judah 2003, 158).

¹⁶¹ Poleg tega ga je skrbelo tudi mednarodno mnenje, zato se je želel izogniti vojni, medtem ko je teritorialna obramba Republike Krajine (vodil jih je Milan Martić) ob podpori JLA zasedala vedno več ozemlja (Silber in Little 1996, 187).

¹⁶² Čistke nesrbskega prebivalstva so bile eno od orodij srbskih paravojaških enot, ki so hotele dokazati, da na osvojenih območjih nesrbskega prebivalstva ni bilo ter narediti "prostor" za Srbe z drugih področij.

1996, 191), pozneje pa je vojska začela oblegati še priobalna mesta: Zadar, Šibenik in Dubrovnik (ki se je izkazal za njihovo največjo napako).¹⁶³

Vukovar, ki ga imajo za "hrvaški Stalingrad", je po treh mesecih obleganja in obstreljevanja padel 20. novembra 1991. S tem so bile Srbom in JLA odprte vse poti, da korakajo nad Zagreb, toda Milošević se za ta korak ni odločil. Od samega začetka je nasprotoval mednarodnim opazovalcem, ki jih je Evropska skupnost (ES) želela poslati na vojna področja, ter oporekal morebitnemu posegu evropskih posredniških sil, ko pa so Srbi dosegli večino svojih ciljev (konec novembra),¹⁶⁴ pa je v nameščanje čet OZN na Hrvaškem privolil.¹⁶⁵ Namen je bil, da modre čelade zavarujejo osvojena ozemlja (Pirjevec 1995, 431) oz. da bo prekinitev ognja pod nadzorom OZN zamrznila obstoječe bojne črte, ki naj bi se sčasoma sprevrgle v nove mednarodne meje (Silber in Little 1996, 218). Do konca leta 1991 je tako Tudjman sicer dosegel neodvisnost, vendar je bila tretjina njegove dežele pod tujo zasedbo.

Bosna, ki se je znašla med "kladivom" in "nakovalom" srbskega in hrvaškega nacionalizma, je v tistem času svarila pred prehitrim priznanjem Slovenije in Hrvaške. Muslimani so reagirali na dva načina: okrepili so svoj muslimanski nacionalizem s težiščem na religijski komponenti (ker so se po veri najbolj razlikovali od ostalih), istočasno pa so se zavzemali za ohranitev edinstvenega karakterja Bosne in Hercegovine kot multi-etnične in multi-konfesionalne republike (Malcolm 1995, 290).

Tudi Izetbegović se je zavedal pasti, kateri se ni mogel izogniti. Imel je dve možnosti: prvo, da se pridruži Sloveniji in Hrvaški – in se poteguje za neodvisnost ter tvega državljansko vojno proti svojim lastnim Srbom – in pa drugo, da ostane znotraj ostanka Jugoslavije pod prevlado Srbije ter se znajde v podobnem položaju kot Kosovo. Odločil se je za prvo

¹⁶³ V boju za Dubrovnik so Hrvati JLA ujeli v past. JLA je bila prikazana, kot da želi do tal porušiti "biser Jadrana", čeprav škoda v starem delu mesta ni bila tolikšna, kot so to prikazali Hrvati. (Judah 2003, 164)

¹⁶⁴ 30 odstotkov republiškega ozemlja je bilo pod njihovim nadzorom (Pirjevec 1995, 431).

¹⁶⁵ Naletel je sicer na odpor krajskih Srbov, ki so se bali, da bodo v primeru odcepitve Bosne (ki je razmišljala v tej smeri) ostali brez kopenske povezave z ožjo Srbijo. Tako jih v primeru hrvaškega napada JLA ne bi mogla zaščititi. Že takrat jim je srbsko vodstvo zagotovilo, da tudi bosanski Srbi nimajo namena dopustiti, da bi tisto, kar naj bi bilo "srbsko ozemlje" v Bosni, zapustilo Jugoslavijo. Srbi so tako Vanceov načrt sprejeli in marca 1992 so na ozemlje prišli vojaki mirovnih sil OZN (Silber in Little 1996, 222–225).

(Silber in Little 1996, 221),¹⁶⁶ tudi zaradi lastnega prepričanja, da JLA ne bo hotela napasti Bosne (Judah 2003, 176), tu pa se je krepko zmotil. Skupščina BiH je na začetku leta 1991 prav tako spremenila svoje državne simbole, Izetbegović pa je srbskim in tudi hrvaškim nasprotnikom vrgel še eno "kost": julija 1991 je zaprosil za članstvo v Organizaciji islamskih držav (Sillber in Little 1996, 235).¹⁶⁷

Plamteč ogenj nacionalizma na Hrvaškem in v Srbiji se je hitro razširil na Bosno. Nihče ni želel kompromisa. Srbi so se oklepali pravice, da ostanejo v Jugoslaviji, Hrvatje pravice, da zapustijo tisto, kar je od nje sploh ostalo, Muslimani pa pravice do suverenosti (Silber in Little 1996, 234). Sklepala so se različna zavezništva, ki pa so bila bolj spletkarjenje kot pa kaj drugega. Medtem ko je izgledalo, da srbska obstrukcija krepí zavezništvo med Muslimani in Hrvati, so Srbi s Hrvati razpravljali o razdelitvi republike (njihovi etnični sorodniki pa so na hrvaškem že bili v vojni), hkrati pa je Beograd poskušal skleniti kupčijo tudi z Muslimani. Poleti 1991 so skušali Bosno pripraviti do tega, da bi ostala v Jugoslaviji, kar naj bi bil edini način za preprečitev vojne v Bosni. Vendar je Izetbegović t.i. "Beograjsko pobudo" zavrnil.

Že oktobra 1991 je bil ustanovljen parlament bosansko-hercegovskih Srbov, novembra pa so Srbi na plebiscitu izglasovali svojo "Republiko Srpsko" (RS), srbsko državo znotraj Bosne in Hercegovine, ki so jo oklicali 27. marca 1992, 7. aprila pa razglasili njeno neodvisnost. Bojkotirali so referendum o samostojnosti Bosne in Hercegovine, 29. februarja 1992, ki pa je ob podpori muslimanske in hrvaške strani uspel. Podobno kot na Hrvaškem, so se začeli vrstiti incidenti, ki so jih povzročale srbske paravojaške enote,¹⁶⁸ na

¹⁶⁶ Ob tem je vodja bosanskih Srbov Radovan Karadžić burno reagiral in zagrozil, da če bo Bosna in Hercegovina priznana za neodvisno državo, bo "mrtvorojena in ne bo preživela niti enega samega dne" (Silber in Little 1996, 226).

¹⁶⁷ V Beogradu so izjavili, da želi iz BiH narediti islamsko republiko (Silber in Little 1996, 235).

¹⁶⁸ Najbolj zloglasni srbski paravojaški enoti sta bili Arkanovi "*Tigri*" in "*četniki*" Vojislava Šešlja. Šešelji, je v nekem intervjuju avgusta 1991 povedal najnovejšo verzijo načrta iz leta 1985 (zaradi katerega je bil zaprt), po katerem bi Srbiji pripadle celotna BiH, Makedonija, Črna Gora in večji del Hrvaške, tako da bi Hrvatom ostalo samo "tisto, kar se vidi z vrha zagrebške katedrale". Glede BiH je še dodal, da so bosanski Muslimani pravzaprav islamizirani Srbi, en del t.i. Hrvatov pa so Srbi katoliške vere (Malcolm 1995, 300).

Psihologija terorja, ki so jo uporabljali poveljniki teh enot ni imela samo cilja pregnati Muslimane, ampak tudi prepričati lokalne Srbe, da so ogroženi. Teren so pripravile tudi oddaje RTV Beograd, ki so Srbe

dan mednarodnega priznanja Bosne in Hercegovine, 6. aprila 1992, pa je izbruhnila vojna (Velikonja 1998, 287–288).

8. aprila 1992 so Srbi in enote JLA¹⁶⁹ napadle Zvornik in "očistile" mesto muslimanskega prebivalstva.¹⁷⁰ Poleg Zvornika je bila strateškega pomena tudi Bijeljina, ki so jo Arkanovi "Tigri" napadli 1. aprila. Skupaj sta predstavljala stik med ozemlji, ki so povezovala oba najpomembnejša dela bosanskega ozemlja, za katerega so Srbi trdili, da je njihovo (Silber in Little 1996, 247).¹⁷¹ Zelo pomembno mesto za Srbe je bilo tudi Sarajevo, ki ga je Karadžić oklical za glavno mesto Republike Srbske. Srbi so mesto začeli oblegati, glavni Karadžićev namen pa je bilo mesto razdeliti na srbske in muslimanske četrti (Silber in Little 1996, 256).¹⁷²

V pomladnih in poletnih mesecih 1992 so srbski paravojaški oddelki sistematično križarili po severni in vzhodni Bosni in si prisvajali oblast v občini za občino. Pri tem so jih "očistili" muslimanskega prebivalstva,¹⁷³ ki so ga pognali v beg, pobili ali pa odpeljali v koncentracijska taborišča, kjer so bili izpostavljeni nepredstavljivim grozotam (Silber in Little 1996, 268). Ob koncu poletja 1992 so tako imele srbske sile pod nadzorom približno sedemdeset procentov ozemlja republike in večino tistega, kar so hotele. Ostala so samo štiri področja, ki so kazila "čisto" srbsko ozemlje. To so bila mesta Srebrenica, Žepa in Goražde (v vzhodni Bosni) ter samo Sarajevo (Silber in Little 1996, 281–282).

"opozarjale" na nevarnost ustaških pogromov in fundamentalističnega džihada ter prikazovale slike mrtvih ljudi in požganih vasi na Hrvaškem (Malcolm 1995, 314).

¹⁶⁹ Že pozimi 1991–1992 je JLA okoli večjih bosansko-hercegovskih mest razporedila težko topništvo. Ko so bile januarja in februarja 1992 vojne operacije na Hrvaškem zmanjšane, so se kolone tankov in topov "umaknile" v Bosno in Hercegovino (Malcolm 1995, 304). Tako je bilo za novo vojno že vse pripravljeno.

¹⁷⁰ Vojislav Šešelj je to imenoval "osvoboditev" in kasneje priznal, da je bil napad načrtovan v Beogradu (Silber in Little 1996, 247).

¹⁷¹ Na severozahodu Bosanska krajina okoli Banja Luke; na vzhodu pa zahodni breg Drine, južno od Zvornika in nato navzdol proti vzhodnim in južnim obrobjem Sarajeva vse do vzhodne Hercegovine. Vzhodna Bosna je bila za Beograd najbolj pomembna, ker je mejila na Srbijo (Silber in Little 1996, 247).

¹⁷² Diplomatom in novinarjem je razlagal, da je skozi središče mesta treba zgraditi zid. Vzhodni – manjši – del je namenil Muslimanom in Hrvatom, zahodni – sodobni – del pa Srbom (Silber in Little 1996, 256).

¹⁷³ Posebna značilnost teh "čiščenj" je bila najprej eliminacija voditeljev skupnosti, znanih ljudi, intelektualcev, članov SDA, zdravnikov, pravnikov, umetnikov itn. (Silber in Little 1996, 268).

Do konfliktov je prišlo tudi med Hrvati in Muslimani. Že 1991 je Tudjman prek Hrvatov v Izetbegovićevi vladi poskusil Izetbegovića prepričati, da bi bosansko TO popeljal v vojno in odprl drugo fronto proti Srbom.¹⁷⁴ Poleg tega Tudjman ni sprejel misli, da bi bila Bosna kot država sposobna dolgega življenja (Sillber in Little 1996, 319–320).¹⁷⁵

Bosanski Hrvati so se delili na dve skupini: tretjina jih je živela v zahodni Hercegovini,¹⁷⁶ zloglasnem leglu desničarskega nacionalizma. Večina bosanskih Hrvatov pa je živela v osrednji in severni Bosni, pomešana z drugima dvema narodnostma, ki je bila dosti manj nacionalistična. Ko je izbruhnila vojna, so bili hercegovski Hrvatje že vojaško organizirani in opremljeni iz Zagreba, preko hrvaške HDZ. Vodja bosanskih Hrvatov, pod pokroviteljstvom Tudjmana je postal Mate Boban. V zahodni Bosni je julija 1992 ustanovil državo – "Hrvaško skupnost Herceg-Bosno"¹⁷⁷ – z lastno zastavo in lastnimi oboroženimi silami (Hrvaški obrambni svet – HVO) (Sillber in Little 1996, 321–322).

Jeseni 1992 sta tako na istem ozemlju obstajali dve vzporedni vojski – HVO in vojska Bosne in Hercegovine. Odnosi so že takrat bili napeti, predvsem zaradi beguncev,¹⁷⁸ večji konflikt pa oktobra 1992 povzroči spor med mafijskimi tekmeci za bencin v Prozoru, ki kmalu dobi vse značilnosti odkritega vojskovanja. Tako se je bosanska vojska znašla v sporu z bosansko-srbsko in bosansko-hrvaško vojsko, ti dve pa sta ponekod začeli oblikovati tiho, prikrito zavezništvo (Sillber in Little 1996, 323–324).

Proti koncu aprila 1993 tako tudi med Muslimani in Hrvati pride do prave vojne. HVO je po srbskem vzoru začela "čistiti" svoja ozemlja s prisilnim izseljevanjem, poboji in

¹⁷⁴ Izetbegović ga je zavrnil, sumničavost Hrvatov pa se je toliko bolj okrepila, ker je Bosna postala oporišče JLA za napade na hrvaško narodno gardo (Sillber in Little 1996, 320).

¹⁷⁵ Ni skrival mnenja, da je Bosna umetna tvorba jugoslovanske države, brez zgodovinske legitimnosti (Sillber in Little 1996, 320).

¹⁷⁶ Mnogi zahodni Hercegovci so se bojevali v hrvaški vojni in se leta 1992 vrnili polni krvavih izkušenj in pripravljani na vojno v Bosni (Sillber in Little 1996, 321).

¹⁷⁷ Boban in njegovi pristaši so tudi mesta v osrednji Bosni (Travnik, Vitez, Jablanica, Konjic) šteli kot del Herceg-Bosne, čeprav je bilo prebivalstvo v večini muslimansko. Kordić (namestnik Bobana v osrednji Bosni) je tako izjavljal, da so Muslimani - Hrvati islamske vere (Sillber in Little 1996, 322–323).

¹⁷⁸ Boban je izkoriščal naraščajoči strah, da bodo muslimanski pregnanci "preplavili" hrvaška področja (Sillber in Little 1996, 323).

posiljevanjem, ko pa je bil spomladi 1993 objavljen načrt Vancea in Owena, so njihove ozemeljske zahteve dobile še pečat legitimnosti (Silber in Little 1996, 325).

Spomladi 1993 je bila torej muslimanska osrednja Bosna z vseh strani obdana s sovražnimi silami. Poleg tega je imela v svoji sredini opraviti še s tremi hrvaškimi enklavami – Novi Travnik, Vitez in Kiseljak. Ozemlje pod nadzorom Izetbegovićeve vlade je bilo skrčeno na nekaj osamljenih krp okoli Travnika, Zenice, Tuzle, Bihaća, Sarajeva in na tri vzhodne enklave – Srebrenico, Goražde in Žepo. To je muslimane prisililo, da so začeli vračati udarce, pri čemer so uporabljali taktiko srbskih in hrvaških sovražnikov. Oblikovala se je tudi Sedma muslimanska (in ne bosanska) brigada.¹⁷⁹

V ozadju bojev za ozemlje so ves čas potekala tudi mirovna pogajanja oz. pogovori o razdelitvi države. SDS je že decembra 1991 objavila svoj zemljevid nacionalne "kantonizacije" Bosne in Hercegovine (s 70 % ozemlja v srbskih rokah), takoj za tem je svoj zemljevid objavila tudi HDZ (s 30 % ozemlja). Jasno je bilo, da za Srbe kantonizacija pomeni kompromis, s katerim bi lahko dosegli popolno odcepitev (Malcolm 1995, 306).¹⁸⁰ Evropska skupnost je "zgrabila za vabo". Tako je do prvega predloga o kantonizaciji države prišlo februarja 1992 v Lizboni. Bosna in Hercegovina naj bi bila razdeljena na tri kantone - muslimanskega, hrvaškega in srbskega (Velikonja 1998, 288–289).¹⁸¹ Sledila je londonska konferenca avgusta 1992, ki je potekala pod vodstvom poslanca OZN Cyrusa Vancea (spomladi 1993 ga je zamenjal Thorwald Stoltenberg) in EU Davida Owena. Srbi so takrat nadzorovali že več kot dve tretjini ozemlja Bosne in Hercegovine. Tudi s to konferenco niso dosegli napredka (Velikonja 1998, 289). Januarja 1993 je v Ženevi predložen Vance-Owenov načrt, s katerim bi Bosno razdelili na deset pokrajin (tri srbske, dve hrvaški, tri muslimanske, eno hrvaško-muslimansko in Sarajevo, kjer bi bile vse tri narodnostne skupnosti skupaj). Ko so že vse tri strani (tudi Milošević aprila 1993) načrt sprejele, so ga nazadnje zavrnili bosanski Srbi s Karadžićem na čelu (Silber in Little 1996, 302–303). Nov

¹⁷⁹ Njeni častniki so bili sovražni do zahodnjakov, nosili so islamske oznake, imeli dolge brade in se med seboj pozdravljali z islamskim pozdravom "al-sallam aleikum" (mir s tabo).

¹⁸⁰ Ko se je Karadžić konec februarja 1992 sešel s Miloševićem in Tuđmanom v Avstriji, so govorili o razdelitvi ozemlja Bosne in Hercegovine in ne o kantonski konfederaciji (Malcolm 1995, 306).

¹⁸¹ Predlog zavrne Izetbegović, srbski in hrvaški nacionalisti pa to potezo izkoristijo za obtožbo, da so si s tem Izetbegović in Muslimani zapravili zadnjo priložnost za mir (Silber in Little 1996, 242).

načrt skujeta Owen in Stoltenberg poleti 1993. Predvidela sta dati 53 % (nepretrganega) bosanskega ozemlja Srbom, 17 % Hrvatom (v dveh ločenih delih), ostanek pa Muslimanom.¹⁸²

Leta 1994 so mirovno iniciativo v Bosni in Hercegovini prevzeli Američani. V Washingtonu so dosegli premirje med sprtimi Muslimani in Hrvati ter ustanovitev bošnjaško-hrvaške federacije (2. marca 1994), ki je končala medsebojno prelivanje krvi in okrepila bosansko vlado (Velikonja 1998, 289). Istega leta pride do spremembe tudi v srbskem taboru. Milošević, ki je uvidel, da njegova država na tak način ne bo preživela (embargo je povzročil resno gospodarsko krizo), poleg tega je izgubil tudi podporo edinih "zaveznikov" Rusov, je začel opuščati nacionalistično retoriko in začel iskati grešnega kozla, ki bi ga bilo mogoče okriviti za pobijanje, uničevanje, revščino in negotovost.¹⁸³

Proti koncu junija 1994 je bil sestavljen tudi nov mirovni načrt, po katerem naj bi Muslimani in Hrvati dobili 51 % ozemlja, ostalo pa Srbi, ki bi tako morali vrniti približno tretjino od zavzetih 70 %. Karadžić je ta načrt seveda zavrnil, Milošević pa podprl. Po poskusih prepričevanja in groženj, Milošević 4. avgusta 1994 objavi embargo proti bosanskim Srbom (Silber in Little 1996, 367–374).

Štiri leta po razglasitvi neodvisnosti Hrvaške le-ta še vedno ni imela nadzora nad vsemi svojimi mejami.¹⁸⁴ Četrtnina ozemlja je ostala pod nadzorom krajinskih Srbov, zato hrvaška vojska začne z vpadi čez črte OZN na ozemlje v srbskih rokah, maja 1995 pa je izvedla še uspešno ofenzivo v zahodno Slavonijo. Glavna je bila hrvaška operacija "Nevihta", avgusta 1995, v Krajini in zahodni Slavoniji, ki je osvobodila skoraj vso hrvaško ozemlje. Tudi na bosanski strani so z ofenzivami poskušali osvobajati ozemlje, vendar pa do zmagovite

¹⁸² Izetbegović je načrt zavrnil, zato se je mednarodna skupnost poskusila obrniti na njegovega političnega tekmeča Fikreta Abdića, vendar ni dosegla uspeha. Abdić je v severozahodni Cazinski krajini (bihaška enklava) razglasil svojo državo, Avtonomno pokrajino Zahodno Bosno, s tem pa vzpostavil novo frontno črto, na kateri so se bojevali muslimani med seboj (Silber in Little 1996, 334–335).

¹⁸³ Glavna tarča je bil seveda Karadžić, ki je prevzel in vestno nadaljeval s povzdigovanjem SPC, četnikov in drugega blišča srbskega nacionalizma (Sillber in Little 1996, 367).

¹⁸⁴ Vanceov načrt je predvideval vrnitev teh ozemelj pod hrvaško suverenost, umik JLA iz Hrvaške in razorožitev srbskih paravojaških enot. OZN je frontne črte zamrznila in jih spremenila v "nove meje" (Sillber in Little 1996, 378).

hrvaške operacije "Nevihite" ni bilo večjih strateških sprememb. Šele po njej je prišlo do pogojev za mirno rešitev krize tudi v Bosni in Hercegovini.

Za zgodovino so bolj pomembni zadnji meseci leta 1995. 14. decembra so predsedniki Bosne in Hercegovine, Srbije in Hrvaške v Parizu podpisali mirovni sporazum o Jugoslaviji. Poglavitna določila so bila, da Bosna in Hercegovina ostane enotna država v okviru svojih tedanjih meja, sestavljena iz dveh enot: Bošnjaško-hrvaške federacije z 51 % ozemlja in Republike Srbske s preostalimi 49 %. Ta pariški mirovni sporazum je v bistvu nastal v vojaški bazi Wright Peterson, blizu Daytonu, kjer so 21. novembra 1995 omenjeni predsedniki prvič parafirali sporazum o Bosni (Silber in Little 1995, 384).

Zamišljena "velika Srbija" je končno našla svoj konec.