

Radikalizacija in religijski ekstremizem v luči svobode religije in prepričanja

Abstract

Radicalization and Religious Extremism in the Context of Freedom of Religion and Belief

The concept of radicalization related to religion, which is used in official documents and affects the official discourse, contains the idea that the end point of radicalization is dangerous extremism or terrorism. Accordingly, radicalized individuals are viewed as posing a serious threat to society. When a radicalized individual is detected, the proposed course of action is to monitor them through state institutions in an attempt to prevent further radicalization or de-radicalize them. This approach provides moral and often legal justification for the encroachment on certain rights and freedoms of individuals that the state labels as radical. The discussion usually revolves around the rights to privacy, freedom of speech, and citizenship. The author takes a different approach and instead discusses the issue of radicalization through the lens of the right of freedom of religion and belief. In democratic societies, this a crucial and basic freedom; in a certain sense, it is even unlimited as beliefs are impossible to control and should not be controlled. Nevertheless, the state can and should limit practices and acts that can be connected to certain beliefs, religious or otherwise. Given this context, the author presents and analyzes the case of Islamist extremist Anjem Choudary.

Keywords: radicalization, freedom of religion and belief, locution, Anjem Choudary

Gorazd Andrejč is a philosopher of religion and an Assistant Professor at the Faculty of Theology and Religion, University of Groningen, and a researcher at Woolf Institute (g.andrej@rug.nl).

Povzetek

Pojem radikalizacija v povezavi z religijo, ki se uporablja v uradnih dokumentih in vpliva na uradni diskurz, vsebuje idejo, da je končna točka radikalizacije nevaren ekstremizem oziroma terorizem. Skladno s tem radikaliziran posameznik družbo

potencialno resno ogroža, zato naj bi ga državni organi ob zaznavi spremljali in, če je mogoče, radikalizacijo preprečili ali posameznika deradikalizirali. Takšen pogled torej ponuja moralno, pogosto pa tudi legalno upravičenje za kratenje nekaterih pravic in svoboščin tistim, za katere državni organi menijo, da so radikalizirani. Večina razprave se vrti okoli pravice do zasebnosti, svobode govora, pa tudi do državljanstva, sam pa bom obravnaval vprašanje radikalizacije v odnosu do svobode religije in prepričanja, ki je za demokratične družbe ključna in temeljna, v določenih vidikih celo neomejena, saj prepričanja ali verovanja država ne more in ne sme poskušati omejevati. Lahko pa in tudi mora omejevati prakse in dejanja, ki so lahko z religijskimi ali drugimi prepričanji povezana. V prispevku v tem kontekstu predstavim primer islamskega ekstremista Anjema Choudaryja.

Ključne besede: radikalizacija, svoboda religije in prepričanja, lokucija, Anjem Choudary

Gorazd Andrejč je filozof religije, docent na Fakulteti za teologijo in religijo Univerze v Groningenu in raziskovalec na Woolf Institute (g.andrejc@rug.nl).

Uvod

Ta članek ponuja premislek o izražanju nasilnega ekstremizma v religijskem kontekstu, predvsem v kontekstu sodobnega džihadizma, v luči nekoliko različnih pojmovanj svobode religije in prepričanja. V razpravi podrobneje obravnavam vplivni kritiki problematičnega diskurza o radikalizaciji oziroma tesnega povezovanja pojmov »radikalizacija« in »religijski ekstremizem« v delih dveh strokovnjakov: britanskega politologa Aruna Kundnanija in danske antropologinje Manni Crone. Avtorja ponujata utemeljeno kritiko »intelektualistične interpretacije radikalizacije« (Crone, 2016: 590), po kateri je poglavitni vzrok za džihadistično nasilje specifična religijska ideologija oziroma prepričanje. Kundnani in Cronejeva to utemeljeno kritiko mestoma prepletata s problematično, široko liberalno interpretacijo svobode religije in prepričanja (Kundnani, 2012: 21; Crone, 2016: 590–591). S pomočjo sodobne interpretacije teorije govornih dejanj J. L. Austina (1990) v članku dokazujem, da je njuna interpretacija religijske svobode v določenih pogledih preširoka, kar Kundnanija pripelje do poenostavljenega in pretiranega zagovarjanja pravice do izražanja nasilno ekstremističnih prepričanj. Za ponazoritev uporabim primer britanskega džihadističnega apologeta Anjema Choudaryja in njegovo izkoriščanje »sivega prostora« med izražanjem (ekstremističnih) religijskih prepričanj ter pozivanjem k nasilnim dejanjem.

Diskurz o radikalizaciji in ekstremizmu po 11. septembru

Diskurz o »radikalizaciji« in tesno povezovanje tega termina z religijo, predvsem s podvrstami sunitskega islama, sta se po 11. septembru 2001 močno razširila. To velja za diskurz o radikalizaciji v vseh vrstah medijev, v številnih uradnih in posvetovalnih dokumentih ter v komuniciranju državnih organov, pa tudi za del akademskega diskurza. Pri razširitvi prevladujočih idej o radikalizaciji, ki so vsaj za nekaj časa postale prevladujoče, so imeli nesorazmeren vpliv državni organi ZDA in Velike Britanije ter z njimi povezani strokovnjaki (Sedgwick, 2010: 483–487; Kundnani, 2012: 3–8).

V produkciji pojasnjevalnega diskurza o radikalizaciji v delu znanstvene skupnosti so prednjačile varnostne vede ter določena področja psihologije, politologije, religiologije in sociologije. Znanstvene teorije so se pogosto razvijale kot neposreden odziv na državno financirane programe za razvoj strategij in sprejemanje oziroma spremembe zakonodaje na področju ekstremizma in terorizma. Varnostna skrb in moralna panika v zvezi s terorizmom ter politična mobilizacija virov za reševanje tega problema torej niso vplivale zgolj na »nekritične« mase in tako prinesle veter v jadra desničarskega populizma. Ustvarile so tudi ogromno potrebo po pojasnjevanju in svetovanju o tej politično vroči temi, skupaj z odločno voljo vlad, da potrošijo znatne količine javnih sredstev za tovrstne akademske in svetovalne produkte.

Po drugi strani je del stroke kmalu začel razvijati vse bolj ostre in poglobljene kritike omenjenega diskurza. Mark Sedgwick (2010), Arun Kundnani (2012; 2014; 2015), Alex Schmid (2013; 2014), Derek Silva (2018), Manni Crone (2014; 2016) in drugi so, predvsem v zadnjem desetletju, dokazovali, da je novonastali diskurz o radikalizaciji konceptualno nezadovoljiv ter da ga oblasti in druge institucije rutinsko in nekritično uporabljajo v namen prikazovanja nekaterih posameznikov in skupin kot groženj družbi ter »našemu načinu življenja«. V zadnjih dveh desetletjih so bili tarča takšne uporabe diskurza o radikalizaciji nesorazmerno pogosto konservativni sunitski muslimani, tudi v primerih, ko niso imeli povezave z nasilnim ekstremizmom oziroma so bile povezave vzpostavljene zgolj po nekritični asociaciji (Kundnani, 2012; 2014; 2015; Dingley in Herman, 2017). Pogosto je torej šlo za uporabo teorije o radikalizaciji za nepravilno in na predsodkih utemeljeno politiko do manjšin ali posameznikov, ki močneje odstopajo od sprejemljivega spektra političnega in družbenega mainstreama (Sedgwick, 2010).

Poleg etične in politične problematičnosti zlorabe pojma »radikalizacija« je omenjeni diskurz problematičen tudi zato, ker zmanjšuje analitično in znanstveno uporabnost tega pojma. Vprašanje o pravilni ali napačni uporabi

pojma »radikalizacija« lahko za izbrani kontekst smiselno zastavimo le takrat, ko nam ta pojmovna kategorija omogoča dovolj opisne natančnosti ter nevtralnosti, kar pa pri pojmovni produkciji po 11. septembru pogosto ni bilo tako (Schmid, 2013). Kundnani, Sedgwick in Alex Schmid pokažejo, da je pri hitri in pogosti uporabi pojma »radikalizacija« prišlo do semantične erozije in posledično do neustreznega razumevanja pojavov, ki naj bi jih ta diskurz opisal ali celo pojasnil (Sedgwick, 2010; Kundnani, 2012; Schmid, 2013).

Za kakšno vrsto poenostavitev in semantične erozije torej gre? Schmid (2013) trdi, da je najbolj problematična lastnost diskurza o radikalizaciji po 11. septembru vedno tesnejša in nekritično sprejeta pojmovna zveza med pojmom »radikalizacija« na eni strani ter pojmi »ekstremizem«, »terorizem« in »nasilje« na drugi, ki jo ta diskurz vztrajno vzpostavlja (Schmid, 2013: 6; 2010: 483). Glede na to, da je bila glavna motivacija za proliferacijo diskurza o radikalizaciji v zadnjih dveh desetletjih skrb zaradi teroristične varnostne grožnje, tovrsten pritisk na pomen pojma »radikalizacija« ni presenetljiv. Za razliko od širših in ideološko manj opredeljenih pomenov, ki sta jih pojma »radikalizacija« in »radikalizem« imela v večjem delu 20. stoletja in še prej, je v 21. stoletju še posebej pojem radikalizacija v odsotnosti dodatnih pojasnitev privzel občutno ožji pomen (Schmid, 2013: 6–8). Ta pomen se pogosto nanaša na proces, v katerem se manjšina mladih muslimanov spremeni v nasilne ekstremiste in teroriste. Kot se je na kratko in nekoliko poenostavljeno izrazil Peter Neumann: »Strokovnjaki in uradniki so pričeli uporabljati idejo o 'radikalizaciji' kadarkoli so želeli govoriti o 'tistem, kar se dogaja, preden eksplodira bomba'« (Neumann, 2008: 4). Moralna panika okoli »vojne proti terorizmu« je klicala po preprostih, hitro uporabnih idejah in pojasnitvah ter jih tudi dobila.

Schmid ponuja pojmovno-analitično rešitev zgoraj opisanega problema. Ključna naloga znanstveno in filozofsko utemeljene kritike nekritičnega, natančnega in škodljivega diskurza o radikalizaciji je »razpletanje pojmov 'radikalizem' in 'radikalizacija' od povezanih terminov, kot je 'ekstremizem'«. Le tako je mogoče »ohraniti analitično uporabnost tega pojma ('radikalizacija'), namesto da postane zgolj politični označevalec, ki ga politični akterji uporabljajo kot slabšalno etiketo /.../ za izbrane politične nasprotnike« (Schmid, 2013: 7). V skladu s to vodilno idejo Schmid predlaga jasno razlikovanje med pojmom »radikalizem« in »ekstremizem« v političnem smislu, kjer je tako radikalizem kot ekstremizem lahko religijski ali pa ne (»religijskost« torej, po Schmidu, ni ključna ne za enega ne za drugega). Radikalizem zagovarja obsežne politične spremembe »na podlagi prepričanja, da je *status quo* nesprejemljiv, medtem ko se zdi, da so na voljo temeljno drugačne alternative« družbene ureditve (ibid.: 8). Sredstva za doseganje radikalne politične spremembe so lahko pri političnem radikalizmu »nena-

silna in demokratična (s pomočjo prepričevanja in reform) ali nasilna in nedemokratična (s pomočjo prisile in revolucije)«, oziroma avtoritarna (ibid.). Radikalizem ni nujno, je pa lahko – in je v zgodovini pogosto bil, kot opozarja Schmid – skladen s političnim pluralizmom ter vključevanjem manjšin in različno mislečih v politični proces; še več, večja demokratizacija je lahko cilj radikalne politike. V nasprotju s to možnostjo pa je *ekstremizem* – ki ga Schmid razume kot sinonim za »*nasilni ekstremizem*« – protidemokratičen, proti političnemu pluralizmu, vedno avtoritaren in »zavračajoč vladavino zakona, medtem ko je zavezan filozofiji 'Cilj opravičuje sredstva'« (ibid.: 9). Po Schmidovi delitvi je radikalizem torej lahko ekstremističen, pogosto pa to ni, zato teh dveh označevalcev ne smemo uporabljati kot enoznačnih.

Schmidovo razpletanje teh dveh ključnih pojmov ima pomembno normativno dimenzijo. Ni se težko strinjati, da je natančnejša in kritičnejša uporaba terminov od tiste iz standardne prakse v diskurzu o radikalizaciji potrebna. Njena prednost je tudi v tem, da omogoča prepoznavanje družbeno-politično naprednih primerov *religijskega* radikalizma, ki jih v zgodovini Evrope ni manjkalo: od kvekerjev in njihovega prizadevanja za ukinitve suženjstva ter nenavadnih religijskih prepričanj in razlogov za delovanje v primeru vplivnih sufražetk v boju za politične pravice žensk do radikalnega krščanskega socializma v boju za državljsanske pravice pri Martinu Lutru Kingu.¹ Vsi omenjeni so v času svojega delovanja veljali za nevarne in skrajne religijske radikalce. Hkrati pa si ne gre delati iluzij, da ima akademski članek, ali skupina članov in knjig, velike možnosti spremeniti pomene besed v javnem diskurzu onstran akademskega – v množičnih medijih, ki danes vključujejo spletne družbene medije. Akademsko utemeljene pojmovne distinkcije na širše uporabljen besednjak redko vplivajo na težko predvidljive načine. To seveda še ni dovolj dober razlog za opustitev poskusov znanstvenikov, da z bolj preišljenimi definicijami vplivajo na širše sprejet diskurz, kot predlaga Schmid.

Osredotočenje na islam in ideologijo – kritika A. Kundnanija in M. Crone

Ni niti nenavadno niti iracionalno, da so se varnostne službe v boju proti terorizmu in ekstremizmu po 11. septembru precej osredotočale na džihadizem, ki ga lahko na kratko opišemo kot ekstremistično in globalni religijski vojni zavezano obliko islamizma.² Džihadisti so, kot globalno gibanje, izvedli nekaj največjih in najdrznejših terorističnih napadov po svetu in leta 2014

1 Glej Murphy (1997), Stanley Holton (2007) in King (2015).

2 Za pojasnitev te definicije »džihadizma« in razlikovanje tega džihadizma od drugačnih vrst islamizma s perspektive religiologije glej Firestone, 2012.

za nekaj let ustanovili celo paradržavo, t. i. Islamsko državo, na področjih Iraka in Sirije. Problem ni opis sodobnega džihadizma kot radikalnega in nasilnega ekstremizma, temveč nekritično povezovanje nasilnega ekstremizma s konservativnim islamom in islamom sploh.

Morda najvplivnejšo analizo problematičnega povezovanja pomena pojma »radikalizacija« na eni strani in islama na drugi je razvil Arun Kundnani. V članku *Radicalisation: The Journey of a Concept* (2012) problematizira prekomerno osredotočenje teorij radikalizacije na individualni psihološki proces, v katerem naj bi nekateri muslimani postali vse bolj »fundamentalistični« in na koncu sprejeli ekstremistična religijsko-politična prepričanja. Za Kundnanija (2012: 3) je to največja pomanjkljivost omenjenih teorij,³ pri katerih ne smemo pozabiti, da so služile kot strokovna podlaga boja proti terorizmu v ZDA in Veliki Britaniji. Osredinjanje na osebno psihologijo in religijska prepričanja »radikaliziranih« je šlo z roko v roki z ignoriranjem notranjih in mednarodnih političnih dejavnikov, kot so vojni posegi VB in ZDA v Afganistanu in Iraku, pa tudi družbeno-političnih okoliščin ljudi, ki so postali nasilni ekstremisti. Kundnani je prepričan, da so ti širši dejavniki ključni pri pojasnitvi radikalizacije mladih muslimanov v zahodnih družbah, vendar so bili iz pojasnitev zaradi politične agende omenjenih strokovnjakov v glavnem izključeni.⁴ »Radikalizacija« se je v teh teorijah nekritično in tesno povezovala s pojmom islama »fundamentalizma« in »fanatizma«; podlaga za te hitre asociacije je tudi okoliščina, da je kulturno konservativnejši islam zaradi svoje kulturne drugačnosti in nasprotovanja nekaterim zahodnim vrednotam že sicer – tudi ko ni povezan z nasilnim ekstremizmom – pogosto predmet negativnih čustev in islamofobije ter tarča obsodb tako liberalnih kot kulturno konservativnih zahodnjakov (Kundnani, 2014).

V tem kontekstu, trdi Kundnani, je prišlo do »a priori distinkcije med 'novim terorizmom', ki naj bi izviral iz islamistične teologije, ter 'starejšim terorizmom', ki je izviral iz skrajnih desničarskih ali levičarskih ideologij in gibanj, v zvezi s katerimi se o radikalizaciji v glavnem ne govori (Kundnani, 2012: 5). Skupaj z vse bolj islamocentrično uporabo termina »radikalizacija« se je v VB, podobno kot v ZDA, oblikovala celotna »mreža nadzora«, katere del je tudi usposabljanje državnih uslužbencev, da identificirajo pokazatelje radikalizacije, kot so jih definirale omenjene teorije (ibid.: 20). Pokazatelji so vključevali teološki besednjak, značilen za konservativni salafistični islam, pa tudi diskurz, ki zahodne vrednote in demokracijo predstavlja kot nasprotne

3 Avtorji, ki jih Kundnani (2012) obravnava podrobneje, so Walter Laqueur, Daveed Gartenstein-Ross in Laure Grossman, Brian Jenkins Mead, Marca Sageman in Peter Neumann.

4 Na zahodu so bili tudi drugačni pristopi. Kot piše Staun (2010), so na Danskem predpostavke o družbeno-ekonomskih okoliščinah ekstremistov od leta 2004 postale ključen dejavnik pri oblikovanju novega zakona o terorizmu.

islamskim, pozivanje na boj zoper zahod zaradi njegove nepravilnosti do muslimanov ipd. Radikalizacija je po tej shemi torej mogoče prepoznati po določenih politično-teoloških verovanjih (tj. salafistični džihadizem) oziroma njihovem besednem izražanju.

Kundnani je do te interpretacije radikalizacije ostro kritičen. Opozarja, da uporaba »salafističnega semantičnega registra« še ne dokazuje, da tovrstna religijska ideologija povzroča nasilje. Dokazuje kvečjemu to, »da v tem okolju legitimnost pridobimo s sklicevanjem na teološko vsebino« (Kundnani, 2012: 21). Kundnani je prepričan, da teorijam radikalizacije, ki jih analizira in kritizira, »ne uspe ponuditi prepričljivega dokaza za kakršnokoli vzročno povezavo med teologijo in nasiljem« (ibid.). Njegov zaključek je pesimističen: ni jasnih pokazateljev, s pomočjo katerih bi lahko z razumno mero verjetnosti napovedali, kdo bo »v enakem političnem kontekstu posegel po nasilju« in kdo ne (ibid.). Najpomembneje je torej uvideti, da poenostavljene in napačne predpostavke o vzročnih povezavah med teološkimi verovanji in nasiljem vodijo do posplošenih, zgrešenih in diskriminatorskih politik do muslimanov. Kundnani se strinja s francoskim politologom Olivierjem Royem, ki trdi, da moramo strogo ločiti teologijo od nasilja, in namesto »vertikalnega pristopa«, ki vzroke za nasilje vidi v teoloških doktrinah, zagovarja »horizontalni pristop«, ki se v pojasnjevanju »skoka v terorizem« bolj osredotoča na »kontekst sodobnih pojavov nasilja, ki vplivajo na naše družbe na splošno, še posebej mladino« (Roy, 2008: 1). Čeprav se pristopa strogo gledano ne izključujeta, Roy trdi, da ima »proces nasilne radikalizacije bore malo opraviti z opravljanjem verske prakse« in da »radikalna teologija, kot je salafizem, ne vodi nujno do nasilja« (Roy, 2008: 1–2).⁵ Kundnani temu pritrjuje in predlaga, da bi bil najboljši pristop oblasti pri preprečevanju terorizma »preiskovanje aktivnega promoviranja nasilja namesto širšega sistema verovanj, za katerega se napačno predpostavlja, da je predhodnik nasilju« (Kundnani, 2012: 21).

Podobno kritiko prevladujočih teorij radikalizacije podaja danska strokovnjakinja za džihadizem in islamizem Manni Crone (2014 in 2016). Trdi, da prevladujoče teorije radikalizacije v glavnem sprejemajo zmotno, »intelektualistično interpretacijo« radikalizacije (2016: 590). Namesto teze, da so religijske ideologije, interpretacije sveta ali prepričanja »predpogoj za nasilno akcijo«, Cronejeva poudarja ključno vlogo *telesa* – telesne discipline in veščin – pri »radikalizaciji« v smislu utrjevanja poti do nasilnih dejanj (2014: 295). Cronejeva ponuja dokaze iz etnografskih študij, pri čemer se osredo-

5 Skupaj s Kundnanijem in Royem so do vzročnega, pa tudi sicer tesnega povezovanja radikalne salafistične ideologije z nasilnimi dejanji zelo kritični še Cronejeva (2014 in 2016) ter Horgan in Taylor (2011), pa tudi McCauley in Moskalenko (2008).

toča na danske džihadiste, ki, po njenem, kažejo na primarno vlogo telesne priprave in transformacije na poti k nasilju. Vzorci socializacije, telesne veščine in navade iz obdobja pred radikalizacijo v ekstremizem – početja, kot so kraje, vlomi, ulično in družinsko nasilje, pa tudi resnejši zločini v organiziranih tolpah – so pomembno prispevali h kasnejši pripravljenosti na nasilno udeleževanje v ekstremističnem kontekstu (2016). Nekateri poudarki v njeni kritiki prevladujočih teorij radikalizacije so zelo podobni Kundnaničevim: »Radikalne religijske ideje niso nujno vzrok ali predpogoj za nasilno akcijo. Radikalne ideje lahko igrajo vlogo racionalizacije nasilnega vedenja po samem dogodku« (2014: 296). Namesto postavljanja »kognitivne transformacije« kot »predpogoja« transformacije v obnašanju in ravnanju – kot počne, denimo, Neumann (2013) – Cronejeva trdi, da imajo v telesni transformaciji pomembnejšo vlogo džihadistične »estetske tehnologije« – predvsem videoprodukcije, ki čustveno nabite ali šokantne videoposnetke, pogosto terorističnih dejanj in priprav nanje, kombinirajo z glasbo, izreki in podobnim –, ki navdihujejo posnemanje (Crone, 2014: 300–305).

Teorija M. Crone ne zanika vzročne vloge kognitivne komponente, torej ekstremistične religijske ideologije in njenega izražanja, ter je ne nadomesti s telesnimi veščinami kot glavnim vzrokom za »religijsko nasilje«. Obstoječe teorije radikalizacije želi popraviti in dodati manjkajočo komponento pri razumevanju poti v nasilje v kontekstu džihadizma, ki je lahko tudi pomembnejša kot intelektualna komponenta religije, namreč »telesni know-how« (Crone, 2016: 600–601). Piše, da sta »religija in nasilje medsebojno sokonstitutivna in zmeraj že empirično prepletena prek številnih 'telesnih tehnik'« (Crone, 2014: 294). Cronejeva še trdi, da se vsaj pri nekaterih terorističnih napadih v Evropi v zadnjem desetletju zdi, da je vzročna smer obratna, kot jo prikazujejo intelektualistične teorije: »da so predhodne izkušnje z nasiljem dozdevno predpogoj za ukvarjanje z ekstremistično ideologijo in morebitno teroristično dejanje« (ibid.: 592).

Cronejeva in Kundnani torej opozarjata na nekaj, kar so, vsaj do pred nekaj leti, prevladujoče teorije radikalizacije zanemarjale. Preveliko ali celo izključno osredotočenje na radikalna teološka *verovanja* džihadistov zanemarljivo širše družbeno-politične, socializacijske, estetske, telesne in »veščinske« dejavnike pri razumevanju vzrokov za teroristična dejanja in tako popači razumevanje tako radikalizacije kot ekstremizma. V praksi je to različnim državnim akterjem in medijem omogočalo splošno in nepravilno obravnavanje mladih, »radikaliziranih« muslimanov, ki so morda imeli teološko fundamentalistična in politično-ideološko »ekstremistična« prepričanja glede na družbeno-politični mainstream, niso pa zagrešili nasilnih dejanj in se nanje tudi niso pripravljali. Če upoštevamo še dejstvo,

da so bili pomeni izrazov »radikaliziran«, »ekstremizem« in »fundamentali- zem« v tem diskurzu pogosto nejasni in spreminjajoči se, postane jasno, da je potencial za resne zlorabe in kršenje človekovih pravic v tem kontekstu ogromen in alarmanten.

Ekstremistična religijska ideologija in svoboda religije

Kritiko diskurza o radikalizaciji in osredotočenja na religijsko ideologijo, ki sta jo izrazila A. Kundnani in M. Crone, v pojasnitvi džihadističnega nasilja prežema legitimna skrb zaradi kršenja človekovih pravic muslimanov v zahodnih demokracijah. V tej kritiki je tudi širša poanta, namreč opozarjanje na slabljenje in lažno zagovarjanje družbenega reda, ki naj bi bil utemeljen na spoštovanju človekovih pravic. Med temeljnimi državljanskimi pravicami, ki so neposredno na udaru v poostrenem boju proti terorizmu, sta svoboda religije in prepričanja ter z njo tesno povezana svoboda govora.⁶

Ob strogem razločevanju radikalnih ali celo ekstremističnih *prepričanj* na eni strani ter terorističnih *dejanj* na drugi Cronejeva poudarja:

Pojav, ki ga želim razumeti, je terorizem; ne to, ali ljudje zagovarjajo mnenja, ki so po mnenju večine ekstremistična. V liberalni družbi, kjer je svoboda govora in mnenja – v okviru specifičnih meja, ki jih določa zakon – temeljna pravica, ideološka radikalizacija sama po sebi ni problem, temveč nasprotno: pravica. Problem, s katerim se soočamo, niso radikalni pogledi, temveč nasilna dejanja. Ideološka radikalizacija je problem zgolj v primeru, ko vodi do nasilja (Crone, 2016: 590–591).

Da imajo ljudje pravico do ideološke radikalizacije, pomeni tudi to, da »sprejemajo nasilje ali izražajo, da so ga pripravljene zagrešiti«, kar ostane v mejah sprejemljivega, če nasilja ne zagrešijo (Crone, 2014: 591). Takšni interpretaciji svobode religije in govora lahko rečemo »široko liberalna«, čeprav se razlikuje od najliberalnejših različic millovskega liberalizma, kot je denimo stališče Thomasa Scanlona (Scanlon, 1972). Zdi se, da Arun Kundnani operira s podobno široko liberalno interpretacijo svobode religije in svobode govora kot Cronejeva, ko britanske oblasti poziva, naj »javno

⁶ V članku izraz »svoboda govora« uporabljam predvsem v povezavi z verbalnim izražanjem (pisnim, ustnim ali drugače kodiranim ...), ki pa je lahko kombinirano z izražanjem druge vrste. Širšo razpravo o svobodi govora oziroma izražanja je mogoče najti v Vežjak in Sardoč (2016).

branijo svobodo religije, tudi za posameznike, ki se odločijo za religijska prepričanja, ki so označena kot ekstremistična» (Kundnani, 2015: 39).

Za Kundnanija in Cronejevo torej ni toliko pomembno konceptualno razlikovanje med političnim radikalizmom in nasilnim ekstremizmom, ki je pomembno za Schmida (2013), ki to razlikovanje ponuja kot ključen element korekcije teorij radikalizacije. Tako radikalizem, ki ni nasilen, kot tudi *nasilni* ekstremizem sta za Cronejevo in Kundnanija v domeni dovoljenega ter ju mora ščititi pravica do religijske svobode in svobode govora, če gre »zgolj« za ideologijo in če ne gre za nasilna *dejanja*. Kundnani v poročilu iz leta 2015 navaja primere – po njegovem – kršenja pravic do svobode religije ter svobode govora v Veliki Britaniji, do katerih je prišlo v imenu domače »vojne proti terorizmu« (Kundnani, 2015: 33–35). Okoliščine, kot so »posedovanje pamfletov ali videoposnetkov ali zgodovina posameznikove uporabe spleta«, in izražena mnenja na družabnih omrežjih so lahko po zakonu o terorizmu iz leta 2006 (UKTA, 2006) postali potencialni dokazi, da je posameznik »vzpodbujal« ali »glorificiral« terorizem (Kundnani, 2015, 33; UKTA, 2006).⁷ Za Kundnanija je zakon sporen: omogoča številne zlorabe zaradi široke možnosti interpretacij in ni v skladu z liberalnim pojmovanjem temeljnih svoboščin, namreč svobode religije in svobode govora.⁸

Kritiko vzročne povezave med religijsko radikalizacijo ter nasilnimi dejanji, ki sta jo izrazila A. Kundnani in M. Crone, gre torej razumeti kot zagovor pravice do religijskega radikalizma in celo »ekstremizma« v imenu široko liberalnega pojmovanja svobode religije in svobode govora. Z obema se moramo strinjati v načelni trditvi, da pravica do svobode religije in prepričanja načelno vsebuje tudi pravico do tistih religijskih in političnih prepričanj, ki jih družba ali morebiti celo zakonodaja označuje kot radikalne, skrajne, ekstremistične, fanatične, tuje ali s podobnimi označevalci. Za svobodo religije in prepričanja velja, da je v določenem vidiku celo neomejena ali absolutna: ta vidik svobode religije se v mednarodnem pravnem žargonu imenuje *forum internum*, nanaša pa se na »notranjo in zasebno sfero posameznika, v katero država ni upravičena posegati v nobenih okoliščinah« (Taylor, 2005: 115).

Pravico do radikalnih ter celo »ekstremističnih« prepričanj zagotavljajo tudi osnovni dokumenti mednarodnega prava, in sicer 18. člen Splošne deklaracije človekovih pravic Združenih narodov (SDČP), 18. člen Mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah Združenih narodov (MPDPP) ter 8. člen Evropske konvencije o varstvu človekovih pravic (EKČP).

⁷ Zakon pravi, da se med drugim nanaša na vsako »izjavo, za katero je verjetno, da jo bodo nekateri ali vsi člani javnosti, katerim je namenjena, razumeli kot neposredno ali posredno vzpodbudo ali drugačno nagovarjanje, naj naročijo, pripravijo ali izvedejo teroristično dejanje« (UKTA, 2006).

⁸ Glej tudi Barendt (2009).

Forum internum zajema posameznikovo absolutno in neomejeno pravico, da veruje ali je prepričan v karkoli ter da privzame ali opusti katerokoli prepričanje, kar pomeni pravico do spremembe religije ali prepričanja brez omejitev (EKČP 9.1). Med strokovnjaki vlada širok konsenz, da *forum internum* zagotavlja tudi zaščito pred obvezo, da posameznik razkrije svoja verovanja ali prepričanja, pa tudi zaščito pred kaznovanjem za svoja prepričanja ter zaščito pred »indoktrinacijo«, če ta vsebuje aktivno prisilo zoper posameznika (Taylor, 2005: 116).⁹

Drugi vidik svobode religije in prepričanja spada pod t. i. *forum eksternum* in zajema zunanje manifestacije religije ali prepričanja. Nanaša se na »svobodo izražati svojo vero ali prepričanje posamično ali v skupnosti z drugimi, javno ali zasebno, z bogoslužjem, izpolnjevanjem verskih in ritualnih obredov in poučevanjem« (MPDPP 18.1).¹⁰ Za *forum eksternum* velja – kar ne velja za *forum internum* –, da relevantni dokumenti mednarodnega in evropskega prava vsebujejo določbe o legitimnosti omejevanja v njem vključenih svoboščin. Nekatero možnost omejevanja so splošne in poleg svobode religije omejujejo tudi druge svoboščine. Denimo, MPDPP v 20. členu zahteva, da mora biti »vsakršno propagiranje vojne«, bodisi povezano z religijo ali ne, ter vsako »hujskanje k nacionalnemu, rasnemu ali verskemu sovraštvu, ki bi pomenilo spodbujanje k diskriminaciji, sovražnosti ali nasilju, /.../ z zakonom prepovedano«. V členu 18.3, ki izrecno omenja dovoljeno omejevanje svobode religije in prepričanja s strani držav, pa MPDPP določa: »Glede svobodnega izražanja vere ali prepričanja so dopustne le tiste omejitve, ki jih določa zakon, in so potrebne za zavarovanje javne varnosti, reda, zdravja ali morale ali pa temeljnih pravic in svoboščin drugih«.

Določba v členu 18.3 je v veliki meri utemeljena na 29. členu Splošne deklaracije ZN, ki dodaja, da morajo biti zahteve po javnem redu, morali in »splošni blaginji v demokratični družbi«, na podlagi katerih se lahko pravice in svoboščine deklaracije omejijo, »pravične«. Podobno pri določanju dovoljenih omejitev svobode religije in prepričanja ter svobode govora določa EKČP, ki v več členih kot merilo postavlja »demokratično družbo«. V skladu s tem 9. člen določa, da se »(s)voboda izpovedovanja vere ali prepričanja /.../ sme omejiti

⁹ Pri *forum internum* sem se omejil zgolj na nesporne vidike, ki jih štiti mednarodno pravo v absolutnem smislu. Razprava med pravniki o tem, kje točno so razmejitve med *forum internum* in *forum eksternum* pri svobodi religije in prepričanja, je obsežna in zajema številne podrobnosti, ki za našo razpravo niso neposredno relevantne. Glej Taylor (2005: 115–202) ter Bielefeldt, Ghanea in Wiener (2016: 63–73, 370–383).

¹⁰ Podobno formulacijo *forum eksternum* vsebuje EKČP. Svoboda mišljenja, vesti in »vere« po 9. členu »vključuje [...] svobodo, da človek bodisi sam ali skupaj z drugimi ter zasebno ali javno izraža svojo vero ali prepričanje, pri bogoslužju, pouku, praksi in verskih obredih«. V kombinaciji z 10. členom, ki zagotavlja svobodo izražanja, *forum eksternum* pomeni še svobodo »sprejemanja in sporočanja obvestil in idej brez vmešavanja javne oblasti in ne glede na meje«.

samo v primerih, ki jih določa zakon, in če je to v demokratični družbi nujno zaradi javne varnosti, za varovanje javnega reda, zdravja ali morale ali zaradi varstva pravic in svoboščin drugih ljudi» (EKČP, člen 9.2), 10. člen pa za svobodo izražanja dodaja, da je podrejena »obličnosti in pogojem, omejitvam ali kaznim, ki jih določa zakon in ki so nujne v demokratični družbi zaradi varnosti države, njene ozemelske celovitosti, zaradi javne varnosti, preprečevanja neredov ali kaznivih dejanj, za varovanje zdravja ali morale, za varovanje ugleda ali pravic drugih ljudi, za preprečitev razkritja zaupnih informacij ali za varovanje avtoritete in nepristranskosti sodstva« (EKČP 10.2). Če povzamemo: v mednarodnem pravu sta torej ključni določbi za upravičeno omejevanje svobode religije in prepričanja dve: v primerih omejitev, 1.) »ki jih določa zakon«, in 2.) ki so »potrebne« iz utemeljenih razlogov, ki jih navajata MPDPP 18.3 in EKČP 9.2 (v »demokratični družbi«). Ta široka določila zahtevajo interpretacijo v kateremkoli konkretnem pravnem kontekstu. Toda kot široka določila jih jemljem kot neproblematična ter etično in filozofsko upravičljiva.

Ilokucijska moč in izražanje nasilne ideologije

Vrnimo se h kritiki diskurza o radikalizaciji, ki sta jo izrazila A. Kundnani in M. Crone, ter k njuni obrambi pravice do ekstremističnih prepričanj. Poskušal bom pokazati, da nekatere njune trditve zaidejo na problematičen teren. Gre za interpretacije svobode religije, ki se ne nanašajo na *forum internum*, kjer velja absolutna svoboda, temveč na *forum externum*, za katerega veljajo podobna načela in argumenti kot za svobodo izražanja sploh.¹¹ V nasprotju z najliberalnejšimi interpretacijami (na primer Scanlon, 1972) Kundnani in Cronejeva sprejemata, da je *neposredno ukazovanje nasilja* v kontekstu, kjer obstaja velika verjetnost, da poslušalec to tudi stori, upravičeno prepovedano z zakonom (Kundnani, 2015: 27; Crone, 2016: 602). Toda v njuni široko liberalni interpretaciji svobode religije in svobode govora se zdi, da velja stroga in fiksna delitev med neposrednim ukazovanjem ali pozivanjem k nasilnim dejanjem na eni strani ter izražanjem teološko-politične, »ekstremistične ideologije« in »mnenj« na drugi (Kundnani, 2015: 27). Ta druga kategorija vsebuje tudi teološko in ideološko pridiganje (Crone, 2016: 600). Spomnimo: po tej interpretaciji problem »niso radikalni pogledi, temveč nasilna dejanja« (ibid.: 591), zato mora biti izražanje religijsko-ideoloških idej, četudi gre za teološko upravičevanje ubijanja nevernikov, zaščitená pravica, kar za ukaze tipa »Nocoj ubij nevernika!« v ustreznem kontekstu ne velja.

¹¹ Glej tudi Vežjak in Sardoč (2016), kjer avtorja analizirata omejitve svobode izražanja v primeru kategorije sovražnega govora.

V kritiki tega stališča bom uporabil verzijo klasične teorije govornih dejanj J. L. Austina (1990), ki se v prenovljenih oblikah plodno uporablja v sodobnih razpravah o svobodi govora na različnih področjih (Langton, 1993; Butler, 1997; Sorial, 2010; 2012; 2015). Osnovna ideja Austinove teorije je, da želimo z izrekanjem izjav pri »prejemnikih« našega izjavljanja praviloma doseči učinek, ki ni zaobsežen s samim podajanjem pomenske vsebine oziroma propozicije, ki jo izjava (med drugim) izraža. Poleg lokucije, tj. izražanja semantične vsebine izjave, z izjavljanjem praviloma izvajamo še dve drugi vrsti dejavnosti: *ilokucijsko* dejanje, ki ga lahko razumemo kot »uporabo« lokucije oziroma namen, da z njo nekaj *storimo* (na primer nagovarjanje, razglasitev, vzpodbujanje, prepričevanje ipd.), ter *perlokucijsko* dejanje oziroma dejanski učinek, ki ga izjavljanje doseže. Na podlagi površnega pogleda na različne oblike uporabe jezika se nam lahko zazdi, da so konstativna izjavljanja »o nečem« *zgolj* lokucijska dejanja in ločena vrsta od ilokucijskih dejanj, ki pa naj bi bila *zgolj* performativna izjavljanja z namenom zaželeno perlokucije oziroma doseganja učinka. Austinova teorija pravi, da je dejanska dinamika uporabe jezika bolj zapletena: ilokucijska »sila« ali »moč« je univerzalna komponenta vsega izjavljanja in ne lastnost *zgolj* eksplicitnih ilokucijskih dejanj (na primer slovnično jasno opredeljene razglasitve, kot je »Razglašam vaju za moža in ženo!«, ko to izreče pooblaščen duhovnik ali matičar, ali ukaz »Pojdi domov!«, ki ga izreče mati svojemu mladoletnemu otroku) (Austin, 1990).

Po Austinu torej ni čiste in *nepropustne* delitve med izražanjem ekstremističnih prepričanj oziroma ekstremistične ideologije, ki upravičuje teroristično nasilje (lokucijska dejanja), ter neposrednimi ukazi za nasilje, razglasitvami vojne ipd. (ilokucijska dejanja). Takšna delitev lahko ima vlogo *ideala* jasne in nedvoumne komunikacije ter lahko kot takšna nastopa kot del normativne diskurzivne etike, ki razpolaga z jezikovnimi orodji, namenjenimi takšnemu razločevanju. Če pa je mišljena v deskriptivnem smislu oziroma kot opis tega, »kaj vse z besedami počnemo«, takšna delitev ne upošteva dejstva, da je ilokucijska moč univerzalna: tudi tiste izjave, ki se zdijo oziroma so na eksplicitni ravni »zgolj« konstativne – v našem primeru so to izrazi ali opisi religijskih »ekstremističnih« prepričanj in razlogov zanje –, imajo ilokucijsko moč. Izrečene so lahko prav z namenom, da dosežemo tak učinek, ki ga ljudje tipično želijo doseči z neposrednimi navodili, ukazi ali drugimi *direktivnimi* ilokucijskimi dejanji (Searle, 1979: 21–22). Direktiv izvesti nasilno dejanje je lahko zavit v ideološki diskurz; lahko je »razprostrto« govoric, ki ne vsebuje eksplicitno izraženega direktiva določeni osebi ali skupini, naj izvrši nasilno dejanje. V kontekstu religijsko-ideološkega nagovarjanja k nasilju torej usmerjanje poslušalcev ni nujno izraženo

z neposrednimi navodili ali ukazi, kot so »Jutri bombardirajte parlament!« ali »Ukazujem ti, da ubiješ policista!« ipd., temveč manj neposredno in *po-gosto* v kontekstu pojasnjevanja religijsko-ideoloških razlogov za nasilje. Med »Ubij!« ali »Ustrel!« na eni strani in izjavo »Bog pravi, da morajo bogokletniki umreti!«, ali »Na podlagi religijskega nauka vemo, da je treba ubiti vsakogar, ki javno žali Boga.«, na drugi, je mnogo sivega prostora, ki ga s pridom izkoriščajo »ekstremistični influencerji«. ¹²

Primer Anjema Choudaryja

Poglejmo znan in relevanten primer. Vpliven džihadistični ekstremist iz Velike Britanije Anjem Choudary je v letih svojega delovanja postal mojster izkoriščanja omenjenega sivega prostora med navodili za nasilna dejanja ter izražanjem religijsko-političnega prepričanja. Na demonstracijah proti papeževi regensburški izjavi leta 2006, v kateri je Benedikt XVI. citiral negativno oziroma močno kritično izjavo o preroku Mohamedu iz srednjega veka, je Choudary takole nagovoril protestnike:

Muslimani jemljejo svojo religijo zelo resno in nemuslimani morajo to spoštovati in razumeti, da lahko pride do resnih posledic, če žališ islam in preroka. /.../ Kdorkoli užali Mohamedovo sporočilo, bo podvržen smrtni kazni. /.../ Jaz se tukaj udeležujem mirnih demonstracij. Toda morda obstajajo ljudje v Italiji ali v drugih delih sveta, ki bodo to uresničili. Mislim, da morajo to opozorilo razumeti vsi, ki želijo žaliti islam in preroka islama (London Evening Standard, 2006).

Nekateri britanski mediji so te izjave povzeli s trditvijo, da je Choudary demonstrantom in drugim dal vedeti, da »mora biti papež usmrčen« (ibid.; glej tudi Metro News, 2006). Toda kljub temu, da je interpretacija tega nagovora kot vzpodbude muslimanom, naj uresničijo »božjo voljo« – po Choudaryjevi interpretaciji si je papež zaslužil smrtno kazen, ker je užalil Mohameda –, zagotovo razumna, moramo ugotoviti, da Choudary ni izdal neposrednega navodila ali ukaza, da je treba papeža usmrtiti. »Kdor užali Mohamedovo sporočilo, bo podvržen smrtni kazni«, lahko interpretiramo kot teološko izjavo ali kot nagovor k dejanju. Tudi nagovarjanje tistih, »ki morda obstajajo /.../ v Italiji ali v drugih delih sveta«, kaže na zavit – zelo tanko zavit, a vendarle – namig džihadističnim somišljenikom po svetu.

¹² Izraz vzet iz Crone (2016: 297).

Vsekakor ni jasno, da gre za izdajanje povelja točno določenim džihadističnim operativcem. Tovrstno izjavljanje, ki poskuša spretno izkoristiti sivo področje med legalnim izražanjem teološkega prepričanja (čeprav skrajnega) in kriminalnim navodilom oziroma pozivom k nasilju, vojni ipd., je bilo verjetno dobro premišljeno. Choudary, ki je nekoč opravljal odvetniški poklic (Connelly, 2016), je v letih svojega javnega delovanja tovrsten »siv« diskurz razvil do pravega mojstrstva.

Toda po presoji britanskega sodstva je Choudary vendarle na nedvoumen način prestopil mejo dovoljenega diskurzivnega ravnanja. Na podlagi britanskega zakona o terorizmu (UKTA, 2006) je bil julija 2016 obsojen na pet let zapora za »vzpodbujanje« oziroma pozivanje k podpori in sledenju teroristični organizaciji – konkretno, za pozivanje muslimanov k podpori Islamske države (ISIS) in poslušnosti navodilom vodje ISIS Abu Bakra Al Bagdadija. Ob izrečeni obsodbi je sodnik enotno odločitev porote pojasnil takole: »Porota je bila popolnoma prepričana, da ste zavestno prestopili mejo med legitimnim izražanjem svojih pogledov in kriminalnim dejanjem pozivanja k podpori organizacije, ki je v tistem času počela grozljiva teroristična dejanja« (Dodd, 2016a). Vredno je še dodati: Kljub temu, da za večino svojih spornih dejavnosti Choudary ni bil obsojen in je zanje primanjkovalo dokazov, da so pomenile kršenje zakona, je po ocenah britanske obveščevalne službe, a tudi nekaterih neodvisnih strokovnjakov, vplival na desetine – po nekaterih ocenah več kot sto – posameznikov, ki so med letoma 2001 in 2016 zagrešili kriminalna teroristična *dejanja* ali se nanje organizirano pripravljali, a so jim jih preprečili (Dodd, 2016b; Pantucci, 2015; Hamilton, 2016; Lowles in Mulhall, 2013). Kot vpliven javni govornik, aktivist, viden predstavnik in občasno tudi vodja organizacij Al-Muhajiroun, Islam4UK, al-Ghurabaa ter Muslimani proti križarskim vojnám je Choudary poskušal vplivati na poslušalce in sledilce s pridigami in predavanji, deljenjem ali priporočanjem literature, dajanjem zgleda z aktivizmom, kot so javni protesti, aktivnim rekrutiranjem v džihadistično gibanje ipd. (Pantucci, 2015; Dodd, 2016b; Hamilton, 2016). V publikaciji o Choudaryju in organizaciji Al-Muhajiroun, ki jo je izdala organizacija Hope not hate, sta Joe Mulhall in Nick Lowles leta 2013 z dokazi podprla spisek 70 ljudi, obsojenih terorizma ali s terorizmom povezanih kriminalnih dejanj, ki so bili pred tem neposredno povezani s Choudaryjem in skupino Al-Muhajiroun ali bili njeni člani (Lowles in Mulhall, 2013). S Choudaryjevo organizacijo so bili povezani tudi samomorilski napadalci in organizatorji najhujšega džihadističnega terorističnega napada v Veliki Britaniji 7. julija 2005 v Londonu (ibid.).

Kaj primer Anjema Choudaryja pove o problematiki omejevanja religijske svobode v kontekstu religijskega ekstremizma, ki ideološko upravičuje tudi

nasilje? V besednjaku Austinove teorije govornih dejanj lahko rečemo, da dokazi kažejo naslednje: Choudary je s spretnim izkoriščanjem ilokucijske moči izjavljanja, ki je »po slovnici« sicer ostajala v obliki konstativnega izjavljanja ali vprašanj, vsaj občasno poskušal in včasih tudi uspel doseči učinek pri poslušalcih, da se aktivno vključijo v nasilni džihad zoper »sovražnika« (za Choudaryja so to bile v glavnem zahodne demokracije in njihove institucije, a tudi posamezniki, ki so »užalili preroka« ali islam, ter predstavniki zahodnih institucij ali družbe v širšem smislu). Ali in za katera besedna dejanja je bilo to dokazano »onstran možnosti razumnega dvoma«, je bilo vprašanje za britanska sodišča. Tu nas zanima bolj načelno vprašanje pravičnosti omejevanja religijske svobode v nekaterih primerih izražanja religijskih prepričanj ali »mnenj«. V luči Choudaryjevega primera in na podlagi teoretičnih postavk in analize, predstavljenih v tem članku, lahko pridemo do naslednjih zaključkov:

1. Najprej načelna opazka: Zahteva po močnih dokazih za vzročno povezavo med »ekstremistično ideologijo« in terorizmom (Kundnani, 2012: 9), v imenu katere Kundnani ugovarja omejevanju svobode izražanja religijskega zagovarjanja nasilja, bi Kundnani moral prepoznati kot dvorezen meč, ki lahko spodkoplje njegov argument. Enako vprašanje je namreč mogoče zastaviti tudi za nesporna ilokucijska besedna dejanja. Ali za legitimno omejevanje izjav »Ubij tega-in-tega!« in »Razstrelite se!«, razglasitev vojn ter podobnih direktivnih in deklarativnih ilokucijskih dejanj (Searle, 1979: 13–20) zahtevamo nesporen oziroma dokončen znanstveni dokaz, da so ti ukazi zagotovo in vedno poglavitni povzročitelji nasilnega dejanja? Ne. Pravne prepovedi takšnih besednih dejanj ne temeljijo na neizpodbitnih dokazih vzročnih povezav med njimi in dejanji, temveč na običajnem *name-nu* tovrstnih besednih dejanj. Ocene verjetnosti njihove vzročne učinkovitosti v danih družbenih in materialnih situacijah pa lahko imajo pomembno vlogo pri obravnavanju konkretnih primerov. Kot je bilo omenjeno, tudi po liberalni interpretaciji svobode religije in svobode govora, ki jo zagovarjata A. Kundnani in M. Crone, ni sporno omejevati direktivnih in deklarativnih ilokucijskih dejanj, četudi so izrečena v religijskem kontekstu. Če za omejevanje teh vrst besednih dejanj ne potrebujemo *neizpodbitnih* dokazov o vzročnih povezavah z dejanji, zakaj bi morali zahtevati neizpodbitne dokaze vzročne povezave med konstativnim izražanjem nasilne religijske *ideologije* ter nasilnimi dejanji?

Namesto zahteve po neizpodbitnih dokazih vzročne povezave so v primeru konstativnega izražanja nasilne religijske ideologije, ki ga sumimo vzpodbujanja nasilnih dejanj, potrebni: 1.) dovolj jasni in močni dokazi, ki potrjujejo govorčev *namen* pozivanja k nasilnim dejanjem, torej ilokucijsko dejanje,

ter 2.) dovolj močni dokazi, da je v danem kontekstu govorčev izjavljanje *lahko* imelo vpliv na ljudi, da nasilno dejanje tudi zagrešijo (perlokucijski učinek). Seveda nimajo vsa besedna dejanja moči, da povzročijo učinek ali vodijo ljudi do dejanj. S pravnega vidika gre tu za utemeljevanje povezave določenega govora z njegovo *možno* ali – če je do terorističnega dejanja prišlo – *verjetno* posledico (teroristično dejanje), pri čemer dokazovanje otežuje dejstvo, da ne gre za jasna oziroma nesporno eksplicitna ilokucijska besedna dejanja. Možnost zlorabe tovrstne inkriminacije je tu torej resna nevarnost. Zato sta na mestu zahtevnost in natančnost pri presoji dokazov tako za 1.) kot za 2.). Kot na podlagi Austinove teorije pojasni Sarah Sorial: »Da bi govorno dejanje imelo tak učinek, morata biti izpolnjena dva pogoja: govorec mora imeti določen položaj avtoritete, in besede, ki jih govorec izreče, se morajo pojaviti v določenem kontekstu«, ki ga Sorialova imenuje »kontekst omogočanja« (Sorial, 2010: 276). V britanskem kontekstu to pomeni, da so tudi v luči Austinove teorije besednih dejanj kritična pozornost do možnosti zlorab britanskega zakona o terorizmu (UKTA, 2006), preizpraševanje vsake tovrstne obtožbe ter kritika in protest zoper nepravilne obsodbe, ki jih pogosto izraža Kundnani, na mestu; ne pomeni pa, da bi bilo razumno braniti *vsako* konstativno izražanje religijskega prepričanja brez izjem v imenu svobode religije, kot včasih počne Kundnani.

2. Pri Choudaryjevem primeru se na podlagi dokazov zdi razumno trditi, da sta bila pogosto izpolnjena oba pogoja, ki ju Sorialova pri obravnavanju posrednih pozivov k nasilju omenja kot problematična. Nesporno je, da je imel Choudary v skupnostih britanskih džihadistov dolga leta veliko avtoriteto in vpliv (Lowles in Mulhall, 2013; Hamilton, 2016). Konteksti, v katerih je upravičeval nasilna dejanja, so bili vsaj včasih, če že ne praviloma, »konteksti omogočanja«. Zato preseneča, da Kundnani Choudaryja zelo redko omeni v kontekstih, v katerih je ta primer zelo relevanten. V intervjuju iz leta 2014 mu posveti nekaj več prostora. Na vprašanje novinarja odgovori, da je Choudary sicer »radikalec in ima nekatere poglede, s katerimi se nikakor ne bi strinjal« (Brandon, 2014), a da je bil pri spremembi Choudaryjevega odnosa do nasilja ključen dejavnik sprememba britanske zunanje politike do islamskih držav, predvsem vpletenost v vojno v Iraku od leta 2003. Zaradi te vojne naj bi organizacija Al-Muhajiroun opustila t. i. »zavezo varnosti« z britanskimi oblastmi ter začela upravičevati nasilje (tudi) na domačih tleh in proti britanskim »tarčam«.

Kundnani v omenjenem intervjuju tudi poudarja, da Choudaryja, Omarja Bakrija (nekdanjega vodjo Al-Muhajiroun) ter njunih sledilcev ne smemo videti kot »nore fanatike, ki jih vodi verski ekstremizem«, ter temu pripisovati vzročno moč pri povzročitvi terorističnih dejanj njihovih sledilcev

(ibid.). Čeprav je iz te organizacije že pred letom 2005 izšlo kar nekaj nasilnih teroristov ter sta Choudary in Bakri že leta 2001 javno glorificirala terorizem (Lowles in Mulhall, 2013; Pantucci, 2015; Dodd, 2016b), nas Kundnani prepričuje, da tisto, »kar leta 2005 povzroči njihovo usmeritev k nasilju, ni sprememba njihove ideologije, temveč spremenjen politični kontekst« (Brandon, 2014). Tudi glede takrat novejšega fenomena odhodov britanskih džihadistov na sirijska bojišča Kundnani zatrdi, da motivacija mladih džihadistov tudi v tem primeru »ni (bila) povezana z Anjemom Choudaryjem in njegovo organizacijo, ki naj bi ljudi vodila do tega« (Brandon, 2014). Le manjšina, trdi Kundnani, jih gre tja zaradi »teološke afinitete z Islamsko državo«. Večina jih gre zaradi »slik brutalnega nasilja na družabnih medijih, ki ga je zagrešil Bašar al Asad«, ter zaradi »občutka za pustolovščino, heroizma ter mačo ideje o tem, kako je biti vojak v tem herojskem boju. Religija pri tem ni glavni dejavnik« (ibid.).

Skladno s svojim pristopom torej Kundnani poskuša poglobljevati, včasih pa kar celotno odgovornost za naraščajoče število nasilnih dejanj britanskih džihadistov pripisati »veliki« politiki – predvsem britanski in ameriški, pa tudi mednarodni, sirijski notranji politiki itd. V prvem delu članka smo Kundnaniju pritrdili, da se je prevladujoči diskurz o radikalizaciji po 11. septembru prekomerno osredotočal na psihološko dinamiko »radikalizirancev« ter njihova religijska prepričanja. Vendar pa odvzemanje izražanja in ponotranjanja ekstremističnih prepričanj kakršnekoli omembe vredne moči delovanja ali vpliva pri povzročanju nasilnih dejanj, kar občasno počne Kundnani, pomeni drugo teoretično skrajnost. Pri upoštevanju širšega političnega konteksta je tako bolj uravnotežen pristop Alexa Schmida, ki govori o treh različnih ravneh vplivanja, od katerih ena (makroraven) vključuje mednarodno politiko.¹³

Kundnanijev pristop se na tej točki razlikuje tudi od pristopa M. Crone, ki razvije precej bolj uravnovešeno sliko vlog različnih dejavnikov v procesu, ki nekatere religijske ekstremiste pripeljejo do *udejanjanja* nasilja (Crone, 2014; 2016). Cronejeva trdi, da prestiž »ekstremističnih influencerjev« ne tiči zgolj v njihovih »mislih in prepričanjih«, temveč »najprej in predvsem v njihovih *dejanjih*« (Crone, 2016: 600). To so lahko predhodne izkušnje z nasiljem ali »kot v primeru Britanca Anjema Choudaryja /.../ v njihovi sposobnosti protestiranja zoper oblasti« (ibid.), kar navdihuje hrabrost in samozavest ter zbudi javno pozornost. Če na tem mestu s Sorialovo uporabimo Austinovo teorijo, moramo upoštevati, da to šteje za »kontekst omogočanja«,

¹³ Schmid (2013) pri nasilnem ekstremizmu poudari hkratno delovanje na treh ravneh: na mikroravni (psihološka dinamika posameznika, vključno s prepričanja, ter družbena dinamika v majhnih skupinah), srednji ravni (»širše radikalno okolje«) in makroravni (»vloga vlade in družbe doma ter v tujini, radikaliziranje javnega mnenja in strankarske politike, napeti odnosi med večino in manjšinami [...] ter vloga pomanjkanja družbeno-ekonomskih priložnosti«) (Schmid, 2013: 4).

ki naredi udejanjanje ideološko upravičevanega nasilja bolj verjetno (Sorial, 2010: 276). Bolj splošno: medtem ko Cronejeva sicer trdi, da je »čisto teološko znanje irelevantno« in je zato treba intelektualistične teorije radikalizacije temeljito revidirati, ekstremistične ideologije na koncu vendarle ne označi kot vzročno neučinkovite ali nepomembne. Kljub zagovarjanju liberalnega pojmovanja religijske svobode Cronejeva zaključí:

Ekstremistična ideologija – denimo v obliki fatve ali govora v propagandnem videu – vsebuje trditve o tem, kaj je res in ali so določena dejanja dovoljena, predpisana ali prepovedana v določenih okoliščinah. Tak intelektualni diskurz lahko seveda navdihne in podpira dejanja ljudi, ki se trudijo uporabiti nasilno militantnost. Toda izvedba terorističnega napada nikoli ni enostavna realizacija specifičnih idej. /.../ Religijsko-politične ideje, ki so izražene v ekstremističnem okolju, lahko vzpodbudijo določene vrste dejanj, izpostavijo določene tarče in prispevajo k upravičevanju nasilnega obnašanja (Crone, 2016: 602).

Takšno, kompleksnejšo in z dokazi bolj podprto sliko povezave med ekstremistično ideologijo, telesnimi veščinami, predhodnimi izkušnjami z nasiljem ter kasnejšimi nasilnimi dejanji v ekstremističnem kontekstu potrjuje tudi študija Basre, Neumanna in Brunnerjeve (2016). Študija 97 džihadistov, ki so že pred radikalizacijo izvedli druge vrste zločinov, po eni strani potrjuje povezavo med preddžihadističnim zločinom in džihadističnim terorjem pri borbah Islamske države in s tem v določeni meri potrjuje tezo M. Crone (2016) o pomembnosti telesne pripravljenosti ter predhodne izkušnje z nasiljem in kršenjem zakona. Po drugi strani pa študija Basre, Neumanna in Brunnerjeve kaže – v nasprotju s Kundnanijevimi trditvami –, da džihadistična ideologija v ekstremističnih okoljih »na radikalizacijo zločinca vpliva na dva načina: ponuja odrešitev od preteklih grehov ter legitimira zločin« (Basra, Neumann in Brunner, 2016: 26).

Sklep

Površne in intelektualistične teorije radikalizacije, ki ne temeljijo na ustreznih dokazih in neupravičeno stigmatizirajo skupine ljudi, ki nimajo nikakršne povezave z nasiljem ali druge vrste zločinom, so bile po 11. septembru povezane s problematičnimi praksami zahodnih oblasti. Te so botrovale kršenju človekovih pravic številnih konservativnih muslimanov v Evropi, ZDA in drugod. Kundnani in Cronejeva sta pokazala, da *pretiran*

poudarek na ekstremističnih prepričanjih in ideologiji popači razumevanje dejavnikov, ki nekatere religijske ekstremiste vodijo do nasilnih dejanj, ter da je ta poudarek praviloma politično motiviran.

V tem članku sem trdil, da lahko uporaba preveč enostavnega in preširoko zastavljenega pojmovanja svobode religije in prepričanja upravičeno kritiko diskurza o radikalizaciji pomeša z zagovarjanjem pravic religijskih ekstremističnih zagovornikov nasilja, ki zaide nekoliko predaleč. Na podlagi sodobne interpretacije Austinove teorije govornih dejanj dokazujem, da je lahko omejevanje religijsko-ideološkega upravičevanja nasilja v nekaterih kontekstih, o katerih imamo dostopnih dovolj dokazov, »pravično« (SDČP, 29. člen) ali celo nujno »za zavarovanje javne varnosti, reda, zdravja, morale ali temeljnih pravic in svoboščin drugih« (MPOZN, člen 18.3). Primer britanske poostrene zakonodaje o terorizmu (še posebej UKTA, 2006) je sporen in omogoča zlorabe (Kundnani, 2015), podobne legitimne skrbi obstajajo tudi v zvezi z evropsko protiteroristično zakonodajo (Murphy, 2014). Toda če argument pričujočega članka drži, vključitev »glorifikacije terorizma« v protiteroristično zakonodajo ni problematična sama po sebi. Prepoved glorifikacije in vzpodbujanja terorizma s pomočjo izražanja nasilne ideologije v kontekstih, kjer imajo takšna besedna dejanja ilokucijsko moč in resno možnost doseganja učinka, je lahko »v demokratični družbi nujna zaradi javne varnosti, za varovanje javnega reda, zdravja ali morale ali zaradi varstva pravic in svoboščin drugih ljudi« (EKČP, člen 9.2).

Članek je rezultat avtorjevega raziskovalnega dela v sklopu treh raziskovalnih projektov ARRS: *Radikalizacija in nasilni ekstremizem: filozofski, sociološki in vzgojno-izobraževalni vidik* (vodja Mitja Sardoč; ARRS ev. številka projekta: J7-9419); *Medreligijski dialog – temelj za sožitje različnosti v luči migracij in begunske krize* (vodja Nadja Furlan-Štante; ARRS ev. številka projekta: J6-9393); *Ustvarjena bitja, ljudje, roboti: teologija stvarjenja med humanizmom in posthumanizmom* (vodja Gorazd Andrejč; ARRS ev. številka projekta: J6-1813).

Literatura

- Austin, John L. (1990): *Kako napravimo kaj z besedami*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Barendt, Eric (2009): Incitement to, and Glorification of, Terrorism. V *Extreme Speech and Democracy*, I. Hare in J. Weinstein (ur.), 445–462. New York: Oxford University Press.
- Basra, Rajan; Neumann, Peter in Claudia Brunner (2016): *Criminal Pasts, Terrorist Futures: European Jihadists and the New Crime-Terror Nexus*. London: ICSR.

Dostopno na: <https://icsr.info/wp-content/uploads/2016/10/ICSR-Report-Criminal-Pasts-Terrorist-Futures-European-Jihadists-and-the-New-Crime-Terror-Nexus.pdf> (10. maj 2020).

- Bielefeldt, Heiner, Nazila Ghanea in Michael Wiener (2016): *Freedom of Religion or Belief: An International Law Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Butler, Judith (1997): *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge.
- Connelly, Thomas (2016): From Solicitor to ISIS Supporter: Anjem Choudary Convicted For Terror Offence. *Legal Cheek*, 17. avgust. Dostopno na: <https://www.legalcheek.com/2016/08/from-solicitor-to-isis-supporter-anjem-choudary-convicted-of-terror-offence-as-ability-to-stay-just-within-the-law-deserts-him/> (10. maj 2020).
- Crone, Manni (2014): Religion and Violence: Governing Muslim Militancy Through Aesthetic Assemblages. *Millenium: Journal of International Studies* 43(1): 291–307.
- Crone, Manni (2016): Radicalization Revisited: Violence, Politics and The Skills of The Body. *International Affairs* 92(3): 587–604
- Dingley, James in Sean Herman (2017): Terrorism, Radicalisation and Moral Panics: Media and Academic Analysis and Reporting of 2016 and 2017 "Terrorism". *Small Wars and Insurgencies* 28(6): 996–1013.
- Dodd, Vikram (2016a): Anjem Choudary Jailed For Five-and-A-Half Years For Urging Support of Isis. *Guardian*, 6. september 2016. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/uk-news/2016/sep/06/anjem-choudary-jailed-for-five-years-and-six-months-for-urging-support-of-isis> (2. maj 2020).
- Dodd, Vikram (2016b): Revealed: How Anjem Choudary influenced at least 100 British jihadists. *Guardian*, 16. september. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/uk-news/2016/aug/16/revealed-how-anjem-choudary-inspired-at-least-100-british-jihadis> (2. maj 2020).
- EKČP – *Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic*. Dostopno na: https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_SLV.pdf (10. maj 2020).
- Firestone, Reuven (2012): »Jihadism« as New Religious Movement. V *The Cambridge Companion to New Religious Movements*, O. Hammer in M. Rothstein (ur.), 263–285. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamilton, Fiona (2016): Cleric's Network of Hate Inspired ISIS Plots at Home and Overseas. *The Times* (London), 17. avgust. Dostopno na: <https://www.thetimes.co.uk/article/cleric-s-network-of-hate-inspired-isis-plots-at-home-and-overseas-gz5hc7fqz> (13. maj 2020).
- Horgan, John in Max Taylor (2011): Disengagement, De-Radicalization and The Arc of Terrorism: Future Directions for Research. V *Jihadi Terrorism And The Radicalisation Challenge*, R. Coolsaet (ur.), 173–186. London: Ashgate.
- Jordan, Brandon (2014): Interview: Author Arun Kundnani On How Media Promotes Radicalization Myths and Fuels Islamophobia. *Shadow Proof*, 26. december.

Dostopno na: <https://shadowproof.com/2014/12/26/interview-author-arun-kundnani-on-how-media-promote-radicalization-myths-fuels-islamophobia/>(2. marec 2020).

- King, Martin Luter (2015): *The Radical King*. Boston, MA: Beacon Press.
- Kundnani, Arun (2012): Radicalisation: The Journey of A Concept. *Race and Class* 54(2): 3–25.
- Kundnani, Arun (2014): *Muslims are Coming! Islamophobia, Extremism and the Domestic War on Terror*. London: Verso.
- Kundnani, Arun (2015): *Decade Lost: Rethinking Radicalisation and Extremism*. London: Claystone.
- Langton, Rae (1993): Speech Acts and Unspeakable Acts. *Philosophy and Public Affairs* 22(4): 293–330.
- London Evening Standard (2006): The Pope Must Die, Says Muslim. *London Evening Standard*, 18. september. Dostopno na: <https://www.standard.co.uk/news/the-pope-must-die-says-muslim-7191047.html> (8. april 2020).
- Lowles, Nick in Joe Mulhall (2013): *Gateway to Terror: Anjem Choudary and al-Muhajiroun Network*. London: Hope Not Hate. Dostopno na: <https://www.hopenothate.org.uk/wp-content/uploads/2018/10/gateway-to-terror-2013-11.pdf> (2. maj 2020).
- McCauley, Clark in Sophia Moskalenko (2008): Mechanisms of Political Radicalization: Pathways Toward Terrorism. *Terrorism and Political Violence* 20(3): 415–433.
- Metro News (2006): Londoners Told: Pope Must Die. *Metro*, 18. september. Dostopno na: <https://metro.co.uk/2006/09/18/londoners-told-pope-must-die-231264/amp/> (2. maj 2020).
- MPDPP – *Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah OZN*. Dostopno na: <http://www.varuh-rs.si/pravni-temelji-cp/ozn-organizacija-zdruzenih-narodov/mednarodni-pakt-o-drzavljanskih-in-politcnih-pravicah/> (10. maj 2020).
- Murphy, Cian C. (2014): Counter-Terrorism Law and Policy: Operationalisation and Normalisation of Exceptional Law After The »War on Terror«. V *EU Security and Justice Law: After Lisbon and Stockholm*, D. Acosta Arcarzo in C. C. Murphy (ur.), 168–185. Oxford: Hart Publishing.
- Murphy, Fiona (1997): The Religious Context of the Women's Suffrage Campaign in Ireland. *Women's History Review* 6(4): 549–565.
- Neumann, Peter R. (2008): Introduction. V *Perspectives on Radicalisation and Political Violence*, P. R. Neumann (ur.), 3–7. London: ICRP. Dostopno na: <http://icsr.info/wp-content/uploads/2012/10/1234516938ICSRPerspectivesonRadicalisation.pdf> (2. maj 2020).
- Neumann, Peter R. (2013): The Trouble with Radicalization. *International Affairs* 89(4): 873–893.

- Pantucci, Raffaello (2015): *"We Love Death As You Love Life": Britain's Suburban Terrorists*. London: Hurst & Co.
- Roy, Olivier (2008): Al Qaeda in The West as a Youth Movement: The Power of Narrative. *CEPS Policy Briefs*, št. 168, 28. avgust.
- Schmid, Alex (2013): *Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: A Conceptual Discussion and A Literature Review*. ICCT Research Paper. Hag: ICCT.
- Schmid, Alex (2014): *Violent and Non-Violent Extremism: Two Sides of The Same Coin?* ICCT Research Paper. Hag: ICCT.
- Scanlon, Thomas (1972): A Theory of Freedom of Expression. *Philosophy and Public Affairs* 1(2): 204–226.
- SDČP – Splošna deklaracije človekovih pravic OZN. Dostopno na: <http://www.varuh-rs.si/pravni-temelji-cp/ozn-organizacija-zdruzenih-narodov/splosna-deklaracija-clovekovih-pravic/> (10. maj 2020).
- Searle, John (1979): *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Silva, Derek M. D. (2018): Radicalisation: The Journey of a Concept Revisited. *Race and Class* 59(4): 34–53.
- Sorial, Sarah (2010): Can Saying Something Make It So? The Nature of Seditious Harm. *Law and Philosophy* 29: 273–305.
- Sorial, Sarah (2012): *Sedition and The Advocacy of Violence: Free Speech and Counter-Terrorism*. London: Routledge.
- Sorial, Sarah (2015): Hate Speech and Distorted Communication: Rethinking The Limits of Incitement. *Law and Philosophy* 34: 299–324.
- Stanley Holton, Sandra (2007): *Quaker Women: Personal Life, Memory and Radicalism in the Lives of Women Friends, 1780-1930*. London: Routledge.
- Staun, Jørgen (2010): When, How and Why Elites Frame Terrorists: A Wittgensteinian Analysis of Terror and Radicalisation. *Critical Studies on Terrorism* 3(3): 403–420.
- Taylor, Paul (2005): *Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- UKTA 2006 – UK Public General Acts, Terrorism Act 2006. Prvič objavljeno 30. marca 2006. Ažurirano 22. marca 2020. Dostopno na: <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2006/11/contents> (10. maj 2020).
- Vežjak, Boris in Mitja Sarđoč (2016): Med svobodo izražanja in sovražnim govorom: dilematična razmerja. *Družboslovne razprave* XXXII(81): 61–77.