

Pod svetim baldahinom religioznih in sekularnih nacionalizmov

Posebne spodbude ali posebnega razloga za razmišljanje o sodobnih, religiozno-nacionalističnih, radikalnih, militantnih ali kako drugače poimenovanih gibanjih po vsem svetu, zlasti iz 80. in 90. let, najbrž ni treba dolgo iskati.¹ Množični mediji nam vsak dan, če že ne iz trenutka v trenutek, servirajo 'aktualne novice' o napadih, atentatih, ugrabitvah, podtaknjenih bombah ... Zdi se, da smoter teh novic ni toliko v tem, da bi bralec, poslušalec, gledalec (vsaj) poskušal trezno razmišljati o vsebini teh dejanj, njihovi sporočilnosti in posledično vztrajanju (čeprav zgolj na osebni ravni) na 'nenasilni komunikaciji' (za kar danes obstajajo celo posebna društva), temveč predvsem v tem, da bi sprejemnik medijskega sporočila čim hitreje oblikoval svojo (obožljivo) sodbo zlasti o povzročitelju problematičnega dogodka, če mu je niso pred tem 'v misel položili' že sami mediji. Cilj naj torej ne bi bil rezonirajoča misel, ampak predvsem na čustvih utemeljeno, negativno stališče do povzročiteljev. S tem pa smo blizu spolzkega terena, imenovanega predsodki oziroma stereotipi.

Stereotipni pogledi na religiozno-nacionalistična gibanja

Danes so predsodki in stereotipi povsem drugačni od tistih, ki so veljali nekdanj, ugotavljajo strokovnjaki. Od tradicionalnih predsodkov in stereotipov se razlikujejo predvsem po tem, da so se umaknili na

¹ V nadaljevanju se bom v množici raznovrstnih oznak držala pojma religiozno-nacionalistična gibanja, ki se ga poslužuje tudi Juergensmeyer. Religiozna gibanja iz 80. in 90. let so reakcija in poskus sinteze s specifično politično obliko modernega Zahoda – z nacionalno državo. So tudi revolucionarna, saj spodbijajo legitimnost starega režima in zahtevajo njegovo zamenjavo. Vseeno pa se mi zdi, da je do pojma 'religiozni nacionalizem' vendarle treba ohraniti določeno distanco, vsaj ko govorimo o neevropskih državah. 'Nacionalizem' je namreč zahodnoevropska oznaka in kot taka težko prenosljiva v druge okvire, npr. za definiranje neevropskih radikalnih aktivističnih gibanj. Kajti,

kot pravi Gellner, definicija nacionalizma je pravzaprav (inherentni) parazit dveh terminov: moderne nacionalne (sekularne) države in naroda. Narodi in države pa niso univerzalne nujnosti, temveč zgolj možnosti, ki niso realizirane v vseh obdobjih in vseh okoljih. Še več, narodi in države niso niti iste možnosti, ki bi bile nujno povezane. Nacionalizem pa jih dela usojene druge za druge: država brez naroda in naprotno naj bi bila po nacionalistični logiki nepopolna, celo več – tragedija (prim. Gellner v Giddens, 1997: 311). Nacionalizem se precej dobro navezuje tudi na religijo. "Religijska pripadnost in nacionalizem sta se pogosto izkazala kot tesna partnerja," pravi Velikonja, "ki se medsebojno krepi: pripadnost veri je obenem znak nacionalizma, nacionalizem pa postane sveta naloga" (Velikonja, 1998: 22).

² Po Rizmanu je nacionalizem ideologija, na podlagi katere si neki narod kot politično ozaveščena etnija lasti pravico do državnosti. Problem je seveda v tem, da je danes manj kot 10 odstotno etnično homogenih držav, vsaka etnija pa lahko zahteva (ko preide v narod) svojo lastno državo in s tem spremeni obstoječa meddržavna razmerja (o tem tudi Smith v Rizman, 1991: 69–70). Nacionalizem namreč predpostavlja politično zavest o pripadnosti skupni kulturi in kot tak je nastal ob zatonu

zasebno raven, kar pa seveda ne pomeni, da so s tem izginili iz javnega življenja. Postali so simbolni, odklonilni in prikriti ter s tem bolj odmaknjeni od kritične obravnave in javne razprave. Za razmišljanje, ki sledi, so zlasti zanimivi predsodki in stereotipi, ki izvirajo iz religioznih razlik ter posledično tudi iz razlik v nacionalni, narodni in etnični pripadnosti.² Te pa po mnenju številnih avtorjev sprožajo najmočnejše in najštevilnejše predsodke. Če že vztrajamo na poziciji (zahodno)evropske krščanske tradicije, potem to pomeni tudi priznavanje le-tej inherentnih posplošenih predstav o drugih. Te predstave pa temeljijo na t. i. "ideološkem modelu človeka", ki pripada zahodni urbani kulturi, izpoveduje pripadnost liberalnemu krščanstvu in je član srednjega ali višjega družbenega razreda. "Natančno po teh merilih in razlikah nastaja v sodobnih zahodnih družbah največ predsodkov in ti so najbolj trdovratni: predsodki do nemoških, nebelcev, neheteroseksualnih, pripadnikov nezahodnih kultur, nekristjanov, nezdravih, nebogatih itd." (Ule, 1999: 299–300).

Glede na vsebino pričujočega razmišljanja so zanimivi zlasti odnosi do pripadnikov ne-zahodnih kultur, kajti govor o religiozno-nacionalističnih gibanjih v zahodnih glavah skoraj brezkompromisno pomeni govor o fundamentalističnih upornikih, ki naj bi za vsako ceno, torej tudi (ali predvsem) za ceno življenja, uveljavljali svoje (napačne) zahteve. Napačne namreč zato, ker naj bi bile v nasprotju s tistimi miselnimi vzorci, ki jih ponuja Zahod. Vendar zato, kot pravi Debeljak, ker ta gibanja ponujajo napačen odgovor na pravilno vprašanje, še ne moremo sklepati, da je tudi vprašanje samo na sebi mogoče lagodno preslišati (Debeljak, 1995: 35).

O teh religiozno-nacionalističnih gibanjih zadnjih dveh desetletij se prav na podlagi stereotipskih predstav pogosto govori kot o fundamentalističnih. Problem oznak, s katerimi operiramo, se mi zdi precej relevanten, zato naj mu namenim nekaj misli. Oznaki 'fundamentalizem' se skušam izogibati predvsem zaradi njene netočnosti (zaradi njenega evropskega oziroma ameriškega izvora), velike možnosti zavajanja in zaradi čustvene (negativne) nabitosti.

Juergensmeyer navaja tri razloge, zaradi katerih se izogiba opisu religijskih aktivistov kot fundamentalističnih. Prvi je v pejorativnem, obtožujočem in ne opisnem pomenu termina, ki s tem reflektira naš odnos do drugih ljudi bolj kot pa njih same; fundamentalizem je v tem pogledu tudi netočna kategorija, ko ustvarjamo primerjave med kulturami, saj izvira iz skupine konservativnih protestantov iz prve polovice 20. stoletja. Zato avtor priporoča boljšo oznako, in sicer antimodernizem³ kot globalni koncept religioznega revolta proti sekularni ideologiji kot (pogosti) spremljevalki moderne družbe. Termin 'antimodernizem' tudi omogoča razlikovanje med tistimi, ki so moderni in kot taki sprejemajo moderno družbo, in modernisti, ki gredo dlje v tem smislu, da verjamejo/verujejo v sekularne ideologije. Prav religiozni aktivisti so tisti, ki sicer nasprotujejo vrednotam modernizma, vendar pa so sami precej 'moderne osebe'

(uporabljajo moderno tehnologijo ...). S tem se strinja tudi Bauman, ki ima fundamentalizem za specifično postmoderno obliko religije in bi ga bilo napačno videti v luči preganjanih mističnih hrepenenj, manifestacij večne človekove iracionalnosti in pobega nazaj v predmoderno preteklost.⁴ Fundamentalizem popolnoma uživa moderne pridobitve, pravi Bauman, ne da bi mu bilo treba plačati ceno, ki jo te terjajo. Torej ceno posameznikove agonije zaradi obsojenosti na samozadostnost, samozaupanje in življenje nikoli povsem izpolnjenih in zaupanja vrednih izbir (prim. Bauman v Heelas, 1998: 72).

Še tretji razlog zavračanja spornega termina pa je v tem, da imenovati nekoga fundamentalist pomeni, da je ta motiviran izključno z religioznimi, ne pa širšimi prepričanji (o naravi družbe in sveta... ; prim. Juergensmeyer, 1993: 4).⁵ Na tovrstna gibanja moramo namreč gledati kot na odziv in izziv hkrati (post)moderne družbi. Kepel celo pravi, da so ta gibanja "resnični otroci današnjega časa: nezaželeni otroci, morda bastardi kompjuterizacije in brezposelnosti ali populacijske eksplozije in naraščajoče nepismenosti. Njihov jok in pritoževanje pa nas silita k iskanju njihovega porekla" (Kepel v Heelas, 1998: 72).

Ob koncu velja dodati, da seveda tok stereotipov in predsodkov ni enosmeren, da torej ne gre gledati le, poenostavljeno rečeno, z Zahoda na Vzhod, temveč tudi v nasprotni smeri.⁶ Ena redkih univerzalnih stvari na našem planetu je prav gotovo oblikovanje stereotipnih predstav v človeških glavah ne glede na spol, razred, etnijo, narod ali raso.

Zakaj religiozni nacionalizmi

Nedvomno je vsako klasificiranje in sistematiziranje določenih skupnih ali različnih lastnosti pojavov nekakšen redukcionizem. Vendar pa se mi zdi po drugi strani, zavedajoč se omenjene omejitve, prav to početje do neke mere smiselno. Lahko nam namreč pokaže tiste skupne ideje, cilje in sredstva, ki različna religiozno-nacionalistična gibanja po vsem svetu družijo, jih s tem dela močne, deležne množične pozornosti in redkeje poglobljene refleksije. Različna kulturnostno-zgodovinska izhodišča, pa različne politične organiziranosti in različna intenzivnost verske vneme ter pristajanje na sobivanje z drugačnimi veroizpovedmi, ne nazadnje tudi s civilno-religijskim prepričanjem⁷ so le nekatere dimenzije, ki nasprotujejo kakršnimkoli poenostavitvam in primerjavam med tovrstnimi gibanji po vsem svetu: od Indije, Šrilanke, Egipta, Irana, Izraela, Palestine, Mongolije, Osrednje Azije, Latinske Amerike pa do nekdanjih komunističnih držav in tudi držav zahodne Evrope ter ZDA.

Juergensmeyer ugotavlja naslednje skupne značilnosti religiozno-nacionalističnih aktivizmov:

absolutističnih držav in nastanka nacionalnih držav, kar je potekalo vzporedno s kapitalistično industrializacijo v Evropi v 18. in 19. st. Rizman pravi, da sta zlasti jezik in skupna vera bistvena konstitutivna elementa nacionalizma (prim. Rizman, 1991: 17–33).

³ *Pojem je prvi uporabil Bruce B. Lawrence, ki govori o fundamentalističnih ideologijah in kontrakulturalah, ker predstavljajo opozicijo kognitivnemu jedru modernizma, t. j. relativizaciji vseh človeških vrednot. Pomembno je njegovo stališče, da danes večina avtorjev napačno obravnava fundamentalistična gibanja kot (zgolj) muslimanska. Poleg tega se islamski fundamentalizem enači s pojmom terorizem, kar ne dopušča nobenih sprememb znotraj javne in zasebne sfere, znotraj spolov in generacij. "Potemtakem postanejo vsi muslimani potencialni fundamentalisti oziroma teroristi" (Lawrence v Heelas, 1998: 92–95). O tem tudi Sadiki v White in Logan, 1997: 81, pa Champion v White in Logan, 1997: 297.*

⁴ *O tem tudi Choueiri, 1997: 64.*

⁵ *Renard na primeru islama ugotavlja podobno, ko pravi, "da ima veliko tega, kar se etiketira kot 'islamski fundamentalizem' malo ali nič opraviti z islamskimi vrednotami kot takimi, ampak so prej produkt neke revolucionarne gorečnosti*

kot resnične religiozne vneme" (Renard, 1994: 36).

⁶ *Nasr v zvezi s tem omenja, kako veliko prebivalcev islamskega sveta poenostavljeno obravnava vse Zahodnjake kot kristjane, nanašajoč se zlasti na obdobje srednjega veka in križarskih vojn. Po drugi strani pa nanje gledajo kot na popolne materialiste ali agnostike in skeptike ter brezverce (prim. Nasr, 1998: 172).*

⁷ *Po Smrketu je področje delovanja civilnih religij, ki delujejo v sekularnih družbah, 'tostranost', delujejo kot religije ali parareligije (imajo torej opredeljeno sveto), njihov nosilec in organizacija je država ali zmagovita stranka, ukvarjajo se z usodo države oz. naroda kot svojim poslanstvom, kjer je državljan v vlogi vernika. Kljub temu pa je treba upoštevati, da odkritje nekega klasično verskega arhetipa v posvetnem območju še ni dokaz, da imamo opravka z religijo. Nekaj je kulturna dediščina v smislu ohranjanja vrednot, idej..., ki so izvirno del neke religije, a zdaj živijo v družbi desakralizirane in brez verske legitimizacije, nekaj drugega pa je ob tem ohranjen religiozni odnos (prim. Smrke, 1991: 68–91).*

⁸ *Vendar pa tudi industrializirane moderne družbe niso imune pred religiozno-nacionalističnimi izbruhi. "V ZDA," pravi Juergensmeyer, "je ameriški patriotizem*

zavračanje sekularnega nacionalizma: religiozno-nacionalistična gibanja se po avtorjevem mnenju bolj opredeljujejo s tem, proti čemu so, kot pa s tem, kaj in za kaj so. Kritizirajo vladno politiko, a obenem ne ponujajo konkretne rešitve, ki bi jo nadomestila. Glavni izjemi sta tu zahodna Evropa in Severna Amerika, kjer so se krščanstvo in druge religije prilagodile modelu sekularne nacionalne države in "si ne bi drznile zavrniti humanističnih načel sekularnega nacionalizma", zato naj bi bila tam možnost grožnje teh gibanj precej manjša.⁸ Vendar je prav ta enotnost vseh religiozno-nacionalističnih aktivistov ne glede na veroizpoved v zavračanju zahodne sekularne politične ideologije osupljiva. Slednja namreč s tem, ko razglaša univerzalnost in transnacionalnost lastne ideologije, zavrača unikatnost posameznih kultur.

Sovražna in nasilna drža: na splošno velja načelo, da čim bolj diktatorski je režim, tem bolj bo nasilen tudi odgovor nanj (npr. najnasilnejši upor je bil v Iranu proti šahovi diktaturi, pa v Nikaragvi in izraelski okupaciji Palestine). V samem Izraelu in delno v Egiptu je bil politični sistem sposoben upoštevati religiozno-nacionalistične politične stranke (čeprav so bili tudi tu sekularni voditelji tarče napadov). Izjemi sta Šrilanka in Pandžab, kjer je prišlo do množičnega nasilja kljub dolgi tradiciji precej pluralistične politike.⁹ Nasilne akcije teh gibanj rušijo državni monopol nad moralno sankcioniranim ubijanjem. Še toliko bolj, če so prav nosilci tega državnega monopola do tedaj ignorirali pravico do ubijanja, ki so jo religiozni nacionalisti vzeli v svoje roke. Kar se nasilnega preganjanja in ubijanja tiče, se zdi, da še vedno velja med vsemi verskimi zanesenjaki, ne glede na veroizpoved, misel enega najmanj tolerantnih krščanskih cerkvenih očetov Avguština, ki pravi: "Cerkev preganja iz ljubezni, nebožji iz krutosti" (Bruce v Heelas, 1998: 19). Vendar Juergensmeyer kljub vsemu poudarja, da znaten del teh gibanj prisega na demokratične načine, s čimer je njihov nasilni potencial boja precej umirjen.

Religiozna retorika, ideologija in vodstvo: tovrstna gibanja je po eni strani zavajajoče označiti kot religiozna, saj se je samo v Iranu, Afganistanu, Alžiriji in Tadžikistanu uradno religijsko vodstvo pridružilo revoluciji; drugod so bili voditelji teh gibanj pretežno laiki, lojalni kajpak svojim religijskim skupnostim. Pravilneje bi bilo torej ta gibanja označiti kot skupek teologije in politične ideologije. Tudi O'Brien ugotavlja, da nista nobena vojna ali boj, ki se ju poenostavljeno definira kot verska, čisto religiozna po svojih ciljih. Zlasti (politični) nacionalizem je tisti, ki zagotavlja dobršno mero motivacije za tako vojno (prim. O'Brien, 1988: 40). Po drugi strani pa drži dejstvo, da je religiozni nacionalizem (s svojimi voditelji, ideologijo ...) prisoten povsod tam, kjer igra religija dominantno in hegemonsko vlogo v oblikovanju družbene realnosti (prim. Velikonja, 1998: 17).

Religiozna alternativa sekularni nacionalni državi: čeprav se večina teh gibanj izogiba vzpostavitvi porevolucionarne teokracije,

skušajo doseči neki nov politično-ekonomski družbeni red. Budistični aktivisti na Šrilanki vidijo ta red kot nekakšen socialistični (podobno tudi v Nikaragvi); za muslimanska gibanja v Egiptu, Palestini, Osrednji Aziji in še kje je to precej nejasna zmes socializma, demokracije in omejenega kapitalizma; židovski revolucionarji sicer (kot vsi) zavračajo zahodni model demokracije, vendar obenem – kot vsa tovrstna gibanja – prisegajo na demokracijo kot nujno v moderni državi (prim. Juergensmeyer, 1993: 146–149).

Bistvena se mi zdita zlasti prvi in zadnji element – torej zavračanje ideje sekularizma in njej alternativna rešitev. Tu gre dejansko za splet religioznih in političnih interesov. Juergensmeyer temu pravi “religiozni način odzivanja na politične situacije”. Vendar je to jezik kultur(e), ki je izkusila sekularizem. Za večino teh religioznih nacionalistov pa nasprotno velja izjava palestinskega voditelja Šejka Ahmeda Yassina, da ni jasne razlike med religijo in politiko in da je ta razlika znak zahodnega načina razmišljanja. In prav to je bistveni kamen spotike. Seveda je v isti sapi treba poudariti, da nasprotovanje sekularnim idejam ne pomeni, kot sem že omenila, nujno tudi nasprotovanja političnemu aparatu moderne nacionalne države. Ni torej vprašanje sama politična struktura (sekularne) nacionalne države, ampak zlasti politična ideologija, ki jo podpira: temeljno načelo za obstoj take države pa moralni temelji njene politike in razlogi, zakaj naj država izsiljuje lojalnost. Gre torej predvsem za zavračanje evro-ameriške dogme, da je lahko nacionalizem definiran edinole kot stvar sekularne (v pomenu nereligijske) pogodbe. Demokratična načela sekularne nacionalne države, kakršna je razvil Zahod, zato sprejemajo samo pod pogojem, da ta načela niso legitimizirana s sekularno družbeno pogodbo, temveč s tradicionalnimi religijskimi postavkami. Ali kot pravi eden budističnih voditeljev na Šrilanki: “Kar preziram, ni demokracija, temveč vaša ideja nacionalizma.” Da je torej tisto, kar naj bi povezovalo ljudi skupaj kot narod in legitimiziralo njihov politični red, racionalna pogodba. Juergensmeyer pa dodaja: “Kako šokirajoča je bila ta zavrnitev za nekatere zahodne družboslovce in druge opazovalce globalne politike, ki so še dve ali tri dekade nazaj razglašali pojav sekularnega nacionalizma v tretjem svetu ne le kot triumf zahodnopolitičnega vpliva, ampak tudi kot eno najfinejših zapuščin Zahoda javnemu življenju po vsem svetu.” (Juergensmeyer, 1993: 7)¹⁰

Religiozni vs. sekularni nacionalizmi

Tako ostru delitev med religioznimi in sekularnimi nacionalizmi, kot jo je zaslutiti v podnaslovu, seveda služi zgolj neki idealno-tipski primerjavi, medtem ko se v realnosti pojma (vsaj) do neke mere precej prepletata. Prvič zato, ker lahko in tudi moramo o sekularnih

pogosto spojen z biblijskimi podobami in protestantsko krščansko retoriko, kar ustvarja ‘civilno religijo’, ki je po svoje prav tako nacionalistična kot Muslimansko bratstvo v Egiptu ali hindujsko religiozno-nacionalistično gibanje v Indiji.” Obenem te protestantske skupine pritisikajo na ameriško politiko (prim. Juergensmeyer, 1993: 145). Smrke opozarja, da so zlasti države latinskega (katoliškega) religijsko-kulturnega vzorca zaradi manjše religijske raznolikosti in šibkejšega protestantizma tiste, kjer so močnejše zastopane versko osnovane politične stranke. Te so nekakšen kompromis med tradicionalnimi zahtevami katoliške Cerkve in sekularnostjo, tako da je tudi kompartmentalizacija, ostru ločenost religijskega in političnega, tu mlajša in šibkejša kot v anglo-ameriškem primeru (prim. Smrke, 1991: 76). Altermattova pa piše o vzponu ksenofobičnih, rasističnih in nacional-populističnih tendenc prav v Zahodni Evropi z začetkom v Švici v 70. letih, čemur smo lahko priča tudi danes (prim. Altermatt v Walas, 1995: 293–302).

⁹ Seveda po drugi strani drži, da so revolucionarji vseh vrst, torej tudi religiozni, nasilni, pa tudi vsaka religija že vsebuje v svoji dogmatski podstati elemente nasilja (križanje, mučeništvo...), ki po teh razlagah mora biti prisotno zaradi nereda, ki vlada v svetu, kar narekuje kozmični boj med (božanskim) redom

in (tuzemeljskim) neredom. Zato bi se moral poskus razumevanja nasilja religiozno-nacionalističnih gibanj začeti z razumevanjem nasilne narave religije na splošno. Drži pa, kot ugotavlja tudi Juergensmeyer, da je retorika kozmičnega boja in iz njega izpeljana teorija pravične vojne zelo hitro zlorabljena s strani političnih aktivistov, ki želijo posvetnim zadevam podeliti legitimnost svetosti. "Religija je lahko potencialno politično orodje," pravi autor. "Čeprav tako rekoč vse religije pridigajo vrlino nenasilja, je prav njihova sposobnost sankcioniranja nasilja tisto, kar jim daje politično moč" (Juergensmeyer, 1993: 164). Po drugi strani obstajajo tudi povsem praktični razlogi. Kot ugotavlja Humphrey za pokolonialne dežele (zlasti na Vzhodu), je (bila) vojska tu edina osrednja institucija kolonialnih oblasti za 'pacifikacijo' prebivalstva in bojev med vladajočimi in vladanimi. Zaradi obstoja številnih različnih kultur in tradicij je bila nacionalna integracija precej otežena in sila najpogostejši način njene uveljavitve (prim. Humphrey v White in Logan, 1997: 24–26).

¹⁰ Hans Kohn, eden uglednejših zgodovinarjev nacionalizma svoje generacije, je leta 1955 zapisal o unikatnosti 20. stoletja: "To je prvo obdobje v zgodovini, ko je celotno človeštvo sprejelo eno in edino politično držo, to je nacionalizem."

pojavih govoriti s (civilno)religijskega stališča, čeprav je res, kot pravi Smrke, da je ugotavljanje kvantitete in 'religijske resnosti' sekularne oziroma civilne religioznosti precej težko,¹¹ ter drugič zato, ker je pogosto v samih religioznih kategorijah, še zlasti v njihovi navezavi z nacionalizmi (kot zahodnoevropskim 'izumom' iz 18. st., povezanim s pojavom sekularne nacionalne države), več posvetnosti, kot bi včasih pričakovali.¹² Poleg tega so sekularni nacionalizmi in vse posledične spremembe (ideološke, gospodarske, politične ...), ki so temu pojavu sledile, precej vplivali na oblikovanje religioznih nacionalističnih gibanj v nekdanjih evropskih kolonijah. Drznila bi si reči, da so ta gibanja 80. in 90. let porodek sekularnih nacionalističnih teženj po drugi svetovni vojni. Porodek predvsem zato, ker obstaja pomembna razlika med uveljavljanjem sekularnih nacionalističnih teženj na Zahodu in v neevropskih državah. Medtem ko je bil ta pojav na Zahodu avtohton in se je tu razvijal vsaj dve stoletji (18., 19. st.), pa so se morali novi narodi tega stoletja z enakimi izzivi soočiti precej na hitro ter pri tem premagovati vse tiste neskladnosti, ki jih je pustila vsiljena politika nekdanjih kolonialnih vladavin.¹³

Podobno razmišlja Rupert Emerson, ko pravi, da je evropska izkušnja vzpona sekularnih nacionalizmov sovpadala z vse manjšim vplivom religije (in čedalje večjo vlogo sekularizacije), v preostalih delih sveta pa je ta pojav le še spodbudil religije, da so se ohranile in ponekod tudi okrepile. V številnih primerih tudi zato, ker sekularni nacionalizmi niso bili sprejeti sami od sebe, ampak so bili neredko "posledica razširitve zahodnoevropske civilizacije po vsem zemeljskem obličju" (Emerson v Juergensmeyer, 1993: 14).

Juergensmeyer tako opozarja na tri bistvene razlike med religioznimi in sekularnimi nacionalizmi. Medtem ko nosilci prvih vztrajajo pri božanskem zagovarjanju človeških zakonov in demokratičnih institucij, drugi poudarjajo primarnost človeškega razuma, ki naj bo odločilen v javnih zadevah. (Zahodno) sekularno razumevanje se srečuje s problemi v zvezi z dejstvom, da naj bi bile določene dežele province zgolj ene religije, kar povzroča nemalo sporov med religioznimi nacionalisti. In tretjič, slednji prisegajo najprej in predvsem na skupinske/kolektivne lojalnosti bolj kot na posameznikove pravice in osebne dosežke. Zanje narod odseva kolektivne vrednote skupnosti, ki jo konstituira. Moderni sekularni nacionalizmi pa začenjajo z druge strani: posamezniki, ki se povežejo skupaj z družbeno pogodbo, so tisti, ki tvorijo narod, zato bodo posameznikove pravice pred vrednotami skupnosti (prim. Juergensmeyer, 1993: 196).¹⁴

Juergensmeyer ta nasprotja med religioznimi in sekularnimi nacionalizmi celo tako radikalizira, da govori o novi hladni vojni. Tako kot stara hladna vojna, pravi, je tudi konfrontacija teh novih dveh kulturnostno zasnovanih politik in sekularne države globalna, binarna v opozicijah, občasno nasilna in bistveno različna v ideologijah. In tako kot prej vsaka stran tudi zdaj poskušajo stereotipizirati druga

drugo. Eden glavnih islamskih političnih strategov v Sudanu pravi, da posthladnovojni Zahod potrebuje "nov imperij zla, proti kateremu bi se mobiliziral". Podobno potrebujejo religiozni politiki svoje lastne stereotipe, satanističnega sekularnega sovražnika, ki bo pomagal mobilizirati njihove lastne sile. Po njihovem mnenju je sekularni nacionalizem – in ne religija – tisti, ki je zašel s poti (prim. Juergensmeyer, 1993: 2).

Najbrž je na mestu teza, da je bilo prav v tistih nekdanjih koloniziranih državah, kjer so bila pričakovanja in zaupanja v sekularizem (kot zmanjšanje pomena verskih institucij in verskega načina mišljenja v družbi) in posledice (politična svoboda, ekonomska uspešnost, socialna pravičnost ...), ki naj bi sledile, največja, razočaranje ob njihovi ne(tako)uspešni realizaciji še zlasti ekstremno. "Kjer je dobilo pričakovanje sekularne ureditve mesijanske razsežnosti, tam je razočaranje ob njenih pomanjkljivostih doseglo satanske globine" (Juergensmeyer, 1993: 23). Choueiri meni podobno. Ko obravnava islamska nacionalistična gibanja, ugotavlja, da se je tu zaradi sprememb, ki so jih bile te države deležne z Zahoda (industrializacija, agrarne reforme, državna kontrola nad religijskimi institucijami, poudarjanje nacionalizma ...), islam 'zmešal' z nacionalizmom in s tem izgubil svojo univerzalnost. Nacionalizem si je podredil religijo v služenju sekularnim ciljem. Gibanja, ki smo jih poimenovali religiozno-nacionalistična,¹⁵ so tako le odgovori na izjalovljene ali vsaj nepopolno izvedene reforme, ki so jih te države pod vplivom in silo Zahoda skušale izpeljati z namenom lastne modernizacije in sledenju napredku (prim. Choueiri, 1997: 65–66).¹⁶

Poleg tega so ugled zglednih zahodnih sekularnih modelov v 80. in na začetku 90. let zmanjšali pri njihovih bodisi kapitalističnih bodisi socialističnih imitatorjih na Vzhodu tudi številni vladni škandali, socialne krivice in gospodarske težave tako v ZDA kot v Sovjetski zvezi, če vzamemo samo robova zahodnoevropske civilizacije.¹⁷ K temu zmanjšanemu ugledu pa je najbrž res, kot pravi Habermas, pripomogla tudi splošna kriza legitimnosti, torej zaupanja in spoštovanja javnosti v politične in družbene institucije po vsem svetu (prim. Habermas v Juergensmeyer, 1993: 24).

Kaj družijo religiozne in sekularne nacionalizme

Poiskati skupne značilnosti obeh pojavov po mojem mnenju vodi če že ne k rešitvi, pa vsaj do poti k rešitvi napetosti, ki vladajo med njima. Podobnosti lahko najdemo, če nanju gledamo iz istega zornega kota, da torej tudi v sekularizmu prepoznavamo elemente (netradicionalne) religioznosti.

Juergensmeyer pelje pojem 'ideologija reda'.¹⁸ Po religioznih in sekularnih nacionalizmih kot ideologijah reda je tako posameznik

Podobno je menil tudi Nehru: "Ni vrnitve nazaj v preteklost, polno religijskih identitet, kajti moderni, sekularni duh časa bo nedvomno zaslovel po vsem svetu" (Kohn in Nehru v Juergensmeyer, 1993: 12).

¹¹ Smrke, 1996: 25.

¹² O prepletenosti klasične in civilne religije tudi Smrke, 1991: 83.

¹³ Za uveljavitev sekularnih nacionalizmov so bili v tem delu sveta še posebej zagreti voditelji manjšinskih religijskih skupnosti (npr. hindujski Tamili na Šrilanki, koptski kristjani v Egiptu ...), saj naj bi prav nacionalna država sekularnega tipa omogočala prepoznavanje manjšinskih religijskih skupnosti v javnem življenju. Seveda pa glavni nosilci sekularnih nacionalizmov v teh novih neodvisnih državah niso bili člani religijskih skupnosti, ampak iz vrst novo, pogosto zahodno, izobraženih urbanih elit, katerih cilj je bil predvsem priti na oblast.

¹⁴ Zagovorniki sekularizma se pogosto zanašajo na problem človekovih pravic, obenem pa ne vidijo bistvene razlike v pogledu na stvari. Termin sam – človekove pravice – je namreč izvorno zahodnoevropski in sloni na ideologiji individualizma, kateri se je zapisal cel Zahod. S stališča tradicionalnih religijskih kultur pa je individualizem in laissez-faire pristop v osnovi nasprotujoč kolektivni lojalnosti, značilni za te

kulture. "Malo je verjetno," pravi Juergensmeyer, "da bi religiozni nacionalisti sploh kdaj v celoti podprli libertinsko verzijo posameznikovih pravic," saj gre za globoko različni razlagi vloge posameznika v na eni strani zahodni 'individualistični' družbi in na drugi v nezahodni 'komunitarni' religijski družbi (Juergensmeyer, 1993: 189). Po drugi strani pa ne kaže pozabiti, da tudi Sveti sedež v Vatikanu ni podpisal dveh mednarodnih konvencij iz l. 1966, s katerim so se države zavezale k spoštovanju človekovih političnih pravic in državljskih svoboščin (prim. Pretmar v Partlič in Drčar-Murko, 1997: 37).

¹⁵ Avtor se takemu poimenovanju upira. Govori o radikalnih gibanjih kot o politično-kulturnostnih gibanjih, ki se upirajo vsakemu nacionalističnemu konceptu, zakaj vir suverenosti in legitimnosti je po njihovem mnenju božanski red, ne pa narod, nacija in njune institucije (prim. Chouetiri, 1997: 101).

¹⁶ O tem tudi Jaber v White in Logan, 1997: 118–119.

¹⁷ O tem tudi Nasr, 1998: 158.

¹⁸ Termin sicer izhaja iz poznega 18. st., ko so bili sekularni nacionalizmi v vzponu. Je delo francoskih ideologov, ki so skušali sestaviti znanost o idejah na podlagi teorij Francisa Bacona, Thomasa Hobbsa, Johna Locka,

vpet v neko večjo kolektiviteto bodisi na podlagi določene veroizpovedi ali določenega kraja bivanja in zgodovinskega spomina. V obeh primerih obstaja tudi neka avtoriteta, ki ji je bil podeljen monopol nad legitimno uporabo prisile in kateri mora biti posameznik lojaln. Tako religiozni kot sekularni nacionalizmi pa so povezovalni členi določene skupnosti, katere člani si delijo skupno tradicijo, skupen svetovni nazor in dve ravni realnosti: pomanjkljiv, neurejen, obstoječi družbeni red in perfektno, urejeno višje stanje, h kateremu se teži.¹⁹ In prav konflikt med tema dvema ravnema je po avtorjevem mnenju osrednje gibalo religioznih oziroma sekularnih nacionalizmov. Ker sta tako religija kot sekularni nacionalizem ideologiji reda, sta potencialna tekmeča. Poleg tega se oba razglašata za vrhovni avtoriteti reda, kar jima podeljuje precejšnjo stopnjo moči, tudi pravico moralnega sankcioniranja posameznikov. "V davni zgodovini je bila pogosto religija tista, ki je zanikala moralno avtoriteto sekularnih politikov, v zadnjih stoletjih pa je ravno narobe," še meni Juergensmeyer (Juergensmeyer, 1993: 33).

Avtoritarnost sekularnih nacionalizmov je tako v kar nekaj primerih proizvedla nasilnejše diktature kot katerokoli religiozno (nacionalistično) gibanje: Stalinov režim v nekdanji Sovjetski zvezi, pa Hitlerjev v Nemčiji ... Ideje sekularnega povzdigovanja enega naroda (in poniževanja drugih) so bile torej – ne glede na to, ali nanje gledamo s posvetnega ali civilno-religijskega stališča – na Zahodu prav tako predstavljene z vizionarskimi izrazi in duhovnimi vrednotami, razširjane in sprejete pa s precejšnjim zanosom in vero. Zato je leta 1960 Carlton J. H. Hayes odločno povedal, da sekularni nacionalizem je religija. Juergensmeyer pa piše: "Zato sem prepričan, da je meja med sekularnim nacionalizmom in religijo že od nekdaj zelo neznahtna. Oba sta izraza vere, oba vsebujeta identiteto in lojalnost do večje skupnosti in oba vztrajata na dokončni moralni legitimnosti avtoritete, ki jo poseduje vodstvo omenjene skupnosti" (Juergensmeyer, 1993: 15–16).

Problem seveda ni v sami (civilni) religioznosti sekularnih nacionalizmov. Težava je v tem, da se te lastnosti ne upoštevajo, še več, na sam pojav se je zlasti od 19. stoletja naprej gledalo kot na nad(klasično)religijski, religiji nadrejen, od nje naprednejši, pa zato več vreden in vreden svetovnega posnemanja, a nič tolerantnejši. Vendar pa je tudi 'sekularni Zahod' izšel iz svoje preteklosti, v kateri je (klasična) religija imela precejšen, v posameznih obdobjih tudi odločilen pomen. "Vedeti namreč velja," piše Smrke, "da je bila ravno zveza cerkve z oblastjo in višjimi sloji ena glavnih evropskih sekularizacijskih spodbud." (Smrke, 1993: 131) Tudi pri oblikovanju sekularne nacionalne države v 18. stoletju in je že zato le-ta vezana na določen (torej evropski) kulturnostno-zgodovinski okvir, v katerem je bila narojena in s katerim izgubi vse specifikke univerzalnega.²⁰ Juergensmeyer pravi, da ne obstaja koncept nacionalizma, ki bi bil nad kulturo oziroma zunaj nje.

“Zahodna ideja sekularnega nacionalizma je natanko to, zahodni konstrukt” (Juergensmeyer, 1993: 16).²¹

Podobnost, ki povezuje ti dve ‘ideologiji reda’, je tudi v njunem odnosu do manjšin. Pogosto se državam, h katerim težijo religiozni nacionalizmi, očita neupoštevanje drugih religioznih skupnosti. Vendar pa je po mnenju Juergensmeyerja to fundamentalni problem tudi sekularnih družb. Te upoštevajo pravzaprav le tisto kolektivno identiteto, ki je geografsko (s krajem bivanja) determinirana. Samo mit o enakosti (da so torej vsi ljudje enaki, enakopravni ...) je tisti, ki so ga sekularne oblasti izdelale, da bi našle navidezno rešitev in problem manjšin potisniti na margino (prim. Juergensmeyer, 1993: 179).²²

Možnosti sobivanja religioznih in sekularnih nacionalizmov

Menim, da je trenutni odnos do možnosti prilagoditve in sobivanja religioznih in sekularnih nacionalističnih teženj bolj pesimističen kot nasprotno. Tako različna – po svojem izhodišču – koncepta naj ne bi bila združljiva. Pomislek v tej smeri ostaja kajpak upravičen, saj je skoraj odveč razpravljati, da lahko zagovorniki ureditve, ki bi temeljila na eni (klasičnih) religijskih tradicij, zagovarjali obstoj nacionalne države, kateri je imanenten sekularizem kot njena podstat oziroma ideologija in ki ne bi preferirala le ene izmed religioznih oblik brez marginalizacije drugih, manjšinskih. Vendar pa se zdi, da tak pogled ne prinaša obetajoče rešitve. Poleg tega, kot sem že omenila, na obe kategoriji ne smemo gledati kot na povsem realni entiteti. Sta človeški konstrukt, ki v svoji čisti formi obstajata le ideološko, v teoriji. Po drugi strani pa sta kajpada vezani na realnost, čeprav v precej mutirajoči obliki.

Juergensmeyer vidi rešitev v tem, da z vzpostavitvijo nacionalne države na podlagi religije dominantna religija sicer izgubi ekskluzivnost zaradi drugih subnacionalnih religioznih skupnosti, vendar pa tudi voditelji teh skupnosti obenem izgubijo nekaj svoje avtonomnosti.²³ Taka nacionalna država bi temeljila na prevladujoči religijski tradiciji, medtem ko bi prakticirala parlamentarne procedure in demokratično družbeno ureditev, kakršno narekuje moderna sekularna nacionalna država. Vendar pa pred dejansko vzpostavitvijo takšne ureditve obstajajo precejšnja nezaupanja. “Težava s poskusi prilagajanja religije in sekularnega nacionalizma je v tem, da ti poskusi povzročajo dvojno frustracijo: tisti, ki te kompromise sklepajo, so včasih označeni kot izdajalci tako z duhovne kot sekularne strani. Še več, ti kompromisi dajejo slutiti, da so duhovne in politične zadeve ločene, v čemer večina religioznih aktivistov prepoznava kapitulacijo pred sekularističnim stališčem. Menijo, da stoji za temi kompromisi ključna vdanost sekularnemu nacionalizmu,

Renéja Descartesa, in ki bi zamenjala religijo.

¹⁹ R. N. Bellah vidi v tradicionalnih zgodovinskih religijah religije hrepenenja, ki zavračajo obstoječi svet; v modernih religijah (protestantizem, sekularna gibanja – razsvetljenstvo, francoska revolucija, marksizem...) pa ideologije oz. religije osrečevanja, ki iščejo kraljestvo pravice in svobode tukaj in zdaj. Ugotavlja, da tudi v ameriški civilni religiji obstajata vrhovno bitje oz. ideja in ljubezen do državljanskih dolžnosti kot ‘religijskih dogem’; medtem ko sta deklaracija o neodvisnosti in ustava njihova sveta spisa, Washington pa od boga poklicani Mojzes, ki je svoje ljudstvo rešil tiranije (prim. Bellah v Smrke, 1991: IV). O’Brien podobno opozarja, da je (bila) Amerika od revolucije naprej tako od svojih prebivalcev kot od naseljencev Stare celine pogosto obravnavana kot obljubljena dežela, načela in ideologije, na katerih je bila vzpostavljena, pa kot svete. “Videti je, kot da bi s pojavom ameriškega kulta objekt vere sestopil z nebes na Zemljo,” pravi O’Brien (O’Brien, 1988: 29).

²⁰ Tako je med pripadniki in voditelji številnih religioznih nacionalističnih gibanj, zlasti na Bližnjem vzhodu, razširjeno prepričanje, da sekularni nacionalizmi na Zahodu zavzemajo podobno mesto v človeški izkušnji, kot ga zaseda islam v muslimanskih družbah (ali hinduizem ter sikhizem v Indiji, budizem v budističnih...), kar je blizu resnici. Od

to tudi pogost sinonim za sekularne nacionalizem – ‘krščanski nacionalizem’ ali ževropski kulturni nacionalizem’. Zato cilj islamske revolucije v Iranu ni bila samo politična osvoboditev Irancev izpod šahove oblasti, ampak tudi ‘konceptualna’ osvoboditev od zahodnjaškega načina razmišljanja (prim. Juergensmeyer, 1993: 19).

²¹ *O tem pišeta tudi Stavropoulos v White in Logan, 1997: 45.*

²² *Religiozni nacionalisti rešujejo ta problem precej manj subtilno in bolj okorno: bodisi s separatizmom, ko je manjšini podeljen poseben status ali celo država, ali z akomodacijo prevladujoči ideologiji, ko na neki obči kulturnostni ravni vsi ljudje – ne glede na religijsko pripadnost – upoštevajo običaje večinske tradicije, na partikularni, zasebni ravni pa se prakticirajo specifične tradicije. Tak način prakticira Islamska republika Iran, ki priznava zoroastrske, židovske in krščanske manjšine. Bahajci pa so za državo še vedno heretični muslimani, ki naj se spreobrnejo ali odidejo (prim. Juergensmeyer, 1993: 183).*

²³ *Juergensmeyerjeva rešitev je vsaj delno tista, ki jo prakticira Iran. Ta je določena vrsta moderne parlamentarne države (delitev oblasti, volitve predsednika in članov oblasti...), katere temelj pa je islamsko pravo. Duhovščina tako svetuje zakonodajalcem, kateri*

ne pa religiji,” pravi Juergensmeyer (Juergensmeyer, 1993: 39). Aktivisti se namreč dobro zavedajo naslednjega: če je narod od vsega začetka koncipiran s sekularne premise, potem je položaj religije pogosto v političnem pogledu marginalen. Poleg tega iz religijske perspektive ti dve ideologiji nista enakovredni: religija je vrednotno nad sekularnim.

Vendar pa večina religiozno-nacionalističnih aktivistov prisega na sobivanje demokracije in religiozne države (Šejk Yassin v Palestini, budistični voditelj Uduwawala Chandanauda Thero na Šrilanki, član Muslimanskega bratstva v Egiptu, voditelj izraelskega Bloka verujočih ...). Juergensmeyer tudi pravilno ugotavlja: “Če demokracija preprosto pomeni vlado večine, potem pomeni pustiti ljudem, kar hočejo; in če ljudje hočejo religiozno družbo rajši kot sekularno, potem bi jo morali imeti” (Juergensmeyer, 1993: 173).²⁴

Stvar se tu dvakrat zaplete. Prvič zato, ker v religiozni državi ni volja ljudi tista, ki šteje, ampak volja boga. O tej pa ni mogoče voliti, zato so (duhovni, religiozni) voditelji tisti, ki naj bi to božjo voljo poznali in jo udejanjali. S čimer pa smo spet blizu zlorabljanja oblasti v imenu lastnih interesov in pri problemu, ki je mučil že Platona. Locke in drugi teoretiki 18., 19. stoletja so seveda menili drugače, ko so ustvarjali idejo moderne nacionalne demokratične države na Zahodu. Menili so, da so posamezniki sposobni podrediti svoje interese blaginji celotne družbe, in uspeli. Predstavniški sistem demokracije znotraj sekularnih nacionalnih držav je v Zahodni Evropi prevladal, načelo o občem dobru, ki naj bi ga ti predstavniki skušali doseči, pa (v praksi) pogosto ne.

Obetajoče je seveda dejstvo, ki ga omenja Juergensmeyer, da religiozni voditelji toliko časa, dokler demokratični sistem deluje v skladu z religijskimi postavkami, niti ne zahtevajo svoje aktivne vloge v politiki. Religiozne nacionaliste zanima namen in ne proces. Demokratičen sistem je zato dobrodošel, vendar se ne more legitimizirati sam zase (torej z ljudskim glasom), pač pa mora biti v skladu z božjimi nameni, torej mora temeljiti na religijskem pravu. “Demokratična tolpa tatov, pravijo, je še vedno tolpa tatov.” (V Juergensmeyer, 1993: 178.)

Druga težava pa je v tem, da religiozni nacionalistični voditelji večinoma sicer pristajajo na demokratična načela, spoštovanje pravic manjšin ..., vendar pa pri tem pogosto izpuščajo tiste, ki si religijske države ne želijo in prisegajo na sekularizem. Do teh pa tolerantnost in spoštovanje nemalokrat upade.

Na Zahodu je bila tradicionalna religija, s tem ko je sekularni nacionalizem postal dominantna paradigma, potisnjena na obrobje. Tudi zato, ker je “obenem, ko je religija na Zahodu postajala čedalje bolj politična, sekularni nacionalizem postajal čedalje bolj religiozen” (Juergensmeyer, 1993: 28).²⁵ Vendar pa tudi tu aktivni desničarski pridigarji so in še vedno, zdi se celo, da vse bolj, stopajo v politično areno in si skušajo pridobivati naklonjenost javnosti.

Zahod je tako spoznal, da religija ni vedno 'trdno na povodcu'. In če je prilagajanje religij in religijam težko za Zahod, potem so naporu zadrževanja religije v 'na novo nastalih' narodih še toliko težji (prim. Juergensmeyer, 1993: 36).

Na to kažejo številni primeri. V Egiptu je Naser po revoluciji leta 1952, ko je dobival podporo tako s strani modernih sekularnih elit kot s strani Muslimanskih bratov, pričakoval, da bo njegova država postala tako kulturnostno islamska kot politično sekularna moderna država obenem. Egiptizacija in modernizacija sta bili njegovo geslo. Sožitje se ni obneslo zlasti po Naserjevem poskusu uveljavitve 'znanstvenega socializma', ki so ga Muslimanski brati imeli za antiislamskega. Njihov upor je bil zatrt z aretacijami in z usmrtnitvijo Sayyida Qutba. Tudi Naserjev naslednik Sadat je sledil temu vzorcu in bil umorjen leta 1981.

Tudi v Indiji so se vsi trije premieri Nehrujeve dinastije – Jawaharlal, hči Indira Gandhi in njen sin Rajiv – skušali čim bolj izogibati religiji z enakovrednim odnosom do vseh veroizpovedi. V začetku 80. let so kljub temu oziroma prav zaradi tega hindujski nacionalisti zahtevali čedalje več moči in oblasti na račun muslimanskih in krščanskih manjšin ter krvavega upora Sikhov.

Po pridobitvi neodvisnosti leta 1948 se s podobnimi problemi uravnavanja nacionalne identitete srečuje tudi Šrilanka, kjer večinski budisti zahtevajo poseben položaj v sekularni državi.

Potem so tu na novo nastale države Osrednje Azije po propadu Sovjetske zveze. V Mongoliji, ki je bila 'le' neformalno pod močnim ruskim vplivom, je (budistični) religiozni nacionalizem precej šibak v svojem vplivu na sekularno oblast. Medtem ko so pritiski (čeprav notranje razdvojenih) muslimanskih nacionalistov v petih srednjeazijskih republikah (Uzbekistanu, Turkmenistanu, Kazahstanu, Tadžikistanu in Kirgizstanu) na sekularne (večinoma nekdanje komunistične) oblasti precej močni in težijo po – po zgledu Afganistana z začetka 90. let – razglasitvi islamskih držav. V Uzbekistanu in Tadžikistanu so oblasti celo prepovedale vse religiozno-politične stranke (Juergensmeyer, 1993).

V nekdanjih socialističnih državah vzhodne Evrope so religijske institucije po padcu režima svobodneje zadihale. Z leti se je sicer vnema delno polegla, vendar ne povsod (npr. Poljska). Tako bi lahko tudi vojne v nekdanji Jugoslaviji napačno razumeli kot izbruhe verskega in nacionalnega fanatizma tukaj živečih narodov, čeprav je religiozno-nacionalistična militantnost tu služila predvsem ekspanzionistični politiki srbske (in hrvaške) države in srbske pravoslavne cerkve.

Sklepne misli

Religiozno-nacionalistična gibanja so danes v središču pozornosti predvsem po zaslugi nasilniških delovanj, ki se jih nemalokrat

zakoni so v skladu z vero in kateri ne, čeprav je tudi moč duhovščine omejena, kar preprečuje totalno teokracijo (glej tudi opombo 9). Problematičnost ostaja v tem, da je veliko voditeljev religioznih nacionalističnih gibanj precej nezaupljivih. To so religiozni utopisti, ki bi raje ustvarili svoje lastne politične družbe, kot pa se ukvarjali s problemi celotne države; religiozni liberalci, ki so zadovoljni z obstoječo sekularno nacionalno državo; in religiozni konservativci, ki bi najraje ignorirali celotno politiko (prim. Juergensmeyer, 1993: 41).

²⁴ *O tem tudi Sadiki v White in Logan, 1997: 76–80. Podobno na primeru treh osrednjeazijskih republik: Turkmenistana, Uzbekistana in Tadžikistana tudi Akbarzadeh v White in Logan, 1997: 164–169 in Verrall v White in Logan, 1997: 188–193.*

²⁵ *Smrke v zvezi s tem opozarja na razsvetljenstvo, francosko revolucijo, Rousseaujevo civilno religijo, fašizem, nacizem in komunizem kot velike evropske sekularizacije, ki so same hkrati z detronizacijo starega sveta in njegovih svetosti proizvedle nove objekte religioznega odnosa (prim. Smrke, 1996: 19). O sekularnem nacionalizmu kot nadomestku oz. dopolnitvi (klasične) religije Nasr, 1998: 244–245.*

poslužujejo. To je razlog, da so s strani publike že vnaprej ožigosana, a ne upoštevana. Njihova sporočilnost tako pogosto ostaja zakrita in zato obrobna, čeprav je dostikrat še kako izpovedna. Opozarja nas, da ne smemo in ne moremo biti zadovoljni z obstoječim, nemalokrat navidezno razkošnim, pač pa moramo slediti notranjim nagibom k iskanju potešitve lastne revščine, ki ni nikoli tako majhna, da bi jo lahko imeli za odvečno.

Na eni ravni nas motivi religiozno-nacionalističnih gibanj kljub njihovi (post)moderni obliki navajajo k temu, da o njih razmišljamo kot o nečem preživelem, o tistem, kar le še životari v danes obstoječih kvazinacionalnih, po svojem ustroju še vedno tradicionalnih državah zlasti onkraj na novo postavljenih zvezdnatih zaves.

V čeravno odkriti, iskreni želji po dobromamernem nasvetu, kako vzpostaviti relativno stabilen in čim večjemu številu ljudi ustrezen red v državi, bi se bržkone zatekli k ideji o čimprejšnji sekularizaciji kot prenehanju obvladovanja posamezne družbe s strani neke religije oziroma njenih institucij. Sekularizacija v tej smeri (ne pa kot samoizjavljana religioznost) dejansko napreduje, saj le še tretjina ustav držav na svetu navaja nacionalno religijo. In za (ne samo) tiste države je lahko in dejansko mora biti zgodovina sekulariziranih držav poučna. Sekularizacija v tem pomenu, kot piše Smrke, je morala biti izbojevana. "Nobena cerkev oziroma nobena politična sila, ki je našla glavno ideološko oporo v neki cerkvi, se ni prostovoljno odpovedala nadzorovanju vsega družbenega življenja." (Smrke, 1993: 130)

Vendar rešitev, ki se zdi najočitnejša, ni preprosta, pogosto – vsaj za zdaj – tudi težko izvedljiva. Predvsem zato, ker se je religija v številnih nekdanjih kolonialnih državah nekoč in neokolonialnih državah danes izkazala kot posebna oblika boja za nacionalno in kulturno neodvisnost in zaradi tega ne pomeni le svetovnonazorske opredelitve, temveč pomemben, če že ne odločilen konstitutiven element kulturne identitete posamezne družbe. Poleg tega ne moremo prisegati na eno družbeno ureditev za ves svet in v skladu s tem ne moremo oblikovati teorije *one-size-fits-all*, ki bi ustrezala vsem in za vse.

Zato razumem vztrajanje tovrstnih gibanj, čeravno na trenutke pogubno in brez obetajoče rešitve, na neki lastni poti, drugačni od tiste, ki jim je bila (s silo) nakazana in nikoli zares prehojena. Z Berlinovimi besedami bi rekla, da je (tudi) tovrstni nacionalizem odgovor na degradacijo in iskanje dostojanstva (Berlin v Tismaneanu, 1998: 72). Ali kot pravi o vlogi religije v nacionalnem načelu Dugandžija: "Če že ne more rešiti svetovnih vprašanj – in skupaj s svojo ustanovo – cerkvijo tega dejansko najpogosteje ne more – še vedno ostaja uteha, ki jo daje." (Dugandžija, 1986: 15)

Pri tem je seveda treba biti pazljiv, kajti pogosto, če že ne v večini primerov, je politika – in ne religija – tista, ki daje ostrino in energijo tovrstnim gibanjem in idejam. Politika namreč z namenom zavladati in vladati "vpreže v svoj voz kulturne in družbenoekonomske simbole,

stereotipe in ideologije, sama pa deluje kot gibalo etnične solidarnosti in medetničnih konfliktov.” (Rothschild v Rizman, 1991: 186)

Religiozno-nacionalistična gibanja se tako zdijo najodmevnejša in tudi precej radikalna želja posameznih skupin ljudi po vsem svetu po pridobitvi lastne in kolektivne identitete in samopodobe. Za človeka, ki tako identiteto ima, jo prepozna, obenem pa jo prepoznavajo tudi drugi okoli njega in za katero se mu ni bilo treba posebej naprezati, je najbrž tak boj precej nerazumljiv in nerazumen hkrati. Toda dobršen del ljudi na Zemlji še išče svoje ime “kot od strahu pred brezimnostjo okamnel zapuščeni otrok. In ni treba dvomiti, da se bodo izgubljeni sinovi zgodovine (vzhodna Evropa, op. K. Š.) ... skupaj s tretjim svetom oprijeli prve dobro tempirane in privlačno oblikovane ponudbe identitete, samo da ne bi ostali tisto, kar so.” (Osmančević, 1994: 66)

V svoji individualistični nerazumljivosti in nerazumnosti tako gorečega iskanja religiozne, nacionalne ali katerekoli druge tako utemeljene identitete pa še vedno vztrajam – tudi z namenom, da bi nekoč na podobnem stališču vztrajali danes še brezimni – na Montesquieujevi znani formuli: “... kajti človek sem, še preden sem Francoz (oziroma) zato, ker sem nujno človek, Francoz pa sem zgolj po naključju.” (Montesquieu v Rizman, 1991: 158)

LITERATURA

- Choueiri, Youssef M. (1997): *Islamic Fundamentalism*. Pinter. London.
- Debeljak, Aleš (1995): *Oblike religiozne imaginacije*. Znanstveno in publicistično središče. Ljubljana.
- Dugandžija, Nikola (1986): *Religija i nacija*. Stvarnost. Zagreb.
- Giddens, Anthony (ur.) (1997): *Sociology – Introductory Readings*. Polity Press. Cambridge.
- Heelas, Paul (ur.); Martin, David; Morris, Paul (1998): *Religion, Modernity and Postmodernity*. Blackwell Publishers. Oxford.
- Juergensmeyer, Mark (1993): *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. University of California Press. Berkeley–Los Angeles.
- Nasr, Sejjid Husein (1998): *Vodič mladom muslimanu u modernom svijetu*. Ljiljan. Sarajevo.
- O'Brien, Conor Cruise (1988): *God Land: Reflections on Religion and Nationalism*. Harvard University Press. London.
- Osmančević, Samir (1994): *'Prinzip Hoffnungslosigkeit.'* v: Časopis za kritiko znanosti, let. 22, št. 170/171, str. 57–71.
- Partlič, Slava in Drčar-Murko, Mojca (1997): *Država nima pravice do nazorske pristranosti: Dr. Stojan Pretnar o ločenosti Cerkve in države.* v: Sobotna priloga Dela, 10.5.1997, str. 37.
- Renard, John (1994): *'Islam, eden in mnogi.'* v: Znamenje, št. 5/6, str. 39–50.
- Rizman, Rudi (ur.) (1991): *Študije o etnonacionalizmu*. Krt. Ljubljana.
- Smrke, Marjan (1991): *Religiološki pogled na komunizem* (magistrsko delo). FSPN. Ljubljana.
- Smrke, Marjan (1993): *'Veliko je religij, a le ena silanizira.'* v: Časopis za kritiko znanosti, let. 21, št. 160/161, str. 127–132.

- Smrke, Marjan (1996): **Religija in politika: Spremembe v deželah prehoda**. ZPS. Ljubljana.*
- Tismaneanu, Vladimir (1998): **Fantasies of Salvation: Democracy, Nationalism and Myth in Post-Communist Europe**. Princeton University Press. New Jersey.*
- Ule, Mirjana N. (ur.) (1999): **Predsodki in diskriminacije**. ZPS. Ljubljana.*
- Velikonja, Mitja (1998): **Bosanski religijski mozaiki: Religije in nacionalne mitologije v zgodovini Bosne in Hercegovine**. ZPS. Ljubljana.*
- Walas, Teresa (ur.) (1995): **Stereotypes and Nations. International Cultural Centre Cracow**. Cracow.*
- White, Paul J. in Logan, William S. (ur.) (1997): **Remaking the Middle East**. Berg. Oxford-New York.*

KSENİJA ŠABEC, univ. diplomirana novinarka, je absolventka podiplomskega študija sociologije na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani.