

Evropa, islam in moderna paradigma

Europe, islam and modern paradigm

Aleš Debeljak¹

Abstract

The paper's frame is the imagined Europe the construction of which historically unfolded "via negativa". By drawing the borders of Europe, symbolic geography necessitated the definition of "the other". In Middle Ages, borders were drawn with Christian pen and sword. While inconceivable without Christianity, modern Europe is not reducible to it. This is because of the advent of modernity grounded as it is in critical reason and empirical observation. In determining its "other", European collective imaginaries located it in islam and its various cultures. The attendant understanding of the border as a point of contact, conflict and communication is absent in the currently popular interpretation of "clash of civilisations". The latter may yet turn out to be a self-fulfilling prophecy but its mass appeal lies in its design. It's built of flammable material that includes accumulated mutual fears, prejudices, and stereotypes of the West in general and Europe in particular, on the one hand and the global Muslim community on the other. Competing, if less often heard, is the theory of "confluence of civilisations" or a cross-fertilisation of paradigms. In this regard, the European Union as the current incarnation of Europe's political will to achieve cosmopolitan "universal peace", faces a tough challenge: it has to shape the conditions that would make a public recognition of a necessity of "euro islam" or "European islam" possible.

Keywords: Europe, islam, paradigm

¹ Dr. Aleš Debeljak je redni profesor na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani

Ljudstva, ki so si zgodovinsko pripisovala skupinsko članstvo v Evropi, so se prepoznavala v opreki s tem, kar so si predstavljala pod »ne-Evropo«. Proces še traja. Z boljšimi besedami: Evropa se je zgodovinsko določala kot to, kar ni. Namišljeno celoto Evrope pa je bilo treba učvrstiti s prepoznavnimi mejami. Pomanjkljivost fizične geografije, tj. odsotnost izrazite naravne meje proti vzhodu celine, je rodila potrebo po mentalni geografiji. V njej so bili posamezni prostori določeni v medsebojnem nasprotju. Zunanje meje so svojo lego spreminjale glede na politične okoliščine in poljubno izbrane značilnosti: mejo so med drugim utelešali reki Odra in Nisa, zakarpatska močvirja, gorska slemena Karpatov, Urala, vršaci Alp in Pirenejev, pogorje Atlasa ali obale Črnega in Kaspijskega morja, železna zavesa iz hladne vojne ali pa aktualne meje Evropske unije oziroma šengenskega *limesa*. Z nenehnim spreminjanjem pomena, ki ga je Evropa pripisovala sovražniku, kakršen kljub različnim preoblikam ni smel izginiti, so se tradicionalno oblikovalečasne zveze interesov in pragmatična zavezištva različnih centrov moči.

Njihov skupni imenovalec je bil strah. V zavesti ljudstev, ki si pripisujejo članstvo v Evropi, sta Vzhod in Zahod dobila polarizirane vrednostne pomene, v katerih nastopa Vzhod kot negativno, drugo, tuje Evrope: Vzhod kot vir strahu. Pri operaciji premikanja meja med »domačim« in »tujim« sta v retoriki srednjega veka ta prostor drugega zasedala »Orient« in islam, od francoskega in angleškega razsvetljenstva naprej pa je bila plašč civilizacijskega primanjkljaja primorana obleči pičlo modernizirana Vzhodna Evropa, zaznamovana s podeželskimi življenjskimi stili in totalitarnimi režimi.

Prav z vidika ogromnega manipulativnega potenciala, ki ga ima politično upravljanje z množičnim strahom, je mogoče tudi lažje razumeti, da je bolj enostavno spremeniti fizične kot mentalne meje. Strah pred barbari

na drugi strani meje je v različnih zgodovinskih obdobjih uspel začasno poenotiti raznovrstne koalicije moči in interesov, to pa tako, da je tradicionalni (tj. Zahodni) Evropi zagotavljal podlago za spoznavno prevzetnost in etično pristranost, v kateri je lastno držo vselej doživljala kot večvredno.

Meja, ki jo vzdržuje mentalna geografija, je mati identitete. Razlika, kakršno vzpostavlja meja, *finis*, je namreč vedno že v funkciji tega, da določa in zameji, da torej de-finira. V izogib nesporazumom se je seveda treba zavedati, da nekakšna srečna amorfnost »istega« ne bi bila niti politično mikavna niti ni praktično možna. Osnovni kriterij identitete je namreč možno udejanjiti ravno s pomočjo izumljanja, vzdrževanja in premeščanja razlik. Le-te vedno znova vzpostavljajo in premikajo meje, pa naj gre za jezikovne ali etnične, verske ali politične. V vsakem primeru meja predstavlja možnosti za *kontakt*, ki tudi takrat, ko se izraža kot *konflikt*, predpostavlja in oblikuje (četudi predsodkov polno) *komunikacijo*.

V okviru slovenske kulturne tradicije, ki je v tej razsežnosti povsem "evropska", gre za kontakt z neko posebno vrsto tujca - Turka! Mnogo stereotipno negativnih predstav se je nakopičilo v procesih dolgega trajanja, ki so omogočali vzpostavitev kolektivnega soglasja o "turški nevarnosti". Zgodovinske postaje so pretresljive toliko, kot so tudi slikovite: segajo od roparskih vdorov turške konjenice do ljudske arhitekture taborov, obzidanih cerkvenih zavetij, od habsburškega uradnika Benedikta Kuripešiča in njegovih podrobnih poročil o potovanju po otomanskem cesarstvu v prvi polovici 16. stoletja do ljudskih pesmi o ugrabljenih devicah, ki jih čaka haremska sužnost, od Josipa Jurčiča, ki je na začetek moderne slovenske književnosti postavil "slovenskega janičarja", v katerem se poznajo sledi evropskega odpora do in fascinacije z otomanskim cesarstvom; pa do slavni bosanskih enot v avstro-ogrski

vojski na soški fronti, zaradi katerih je nekaj let stala pod Mangartom tudi mošeja, od "orientalskih" romanc Antona Aškerca in "džaura", nevernika, od romana *Alamut* Vladimirja Bartola, ki je opisal življenje fanatičnih ubijalcev, pa do fesa, sablje in bradavice na turškem nosu v pesmici Otona Župančiča. Z eno besedo: etnična oznaka "Turek" v slovenskih kolektivnih predstavah ni nič drugega kot metaforični povzetek predsodkov do tiste vere, pred katero se je v strahu stiskalo srce vsej srednjeveški Evropi: islam!

Evropska (ves srednji vek to dejansko pomeni krščanska) ljudstva so se z muslimanskimi vojaškimi, verskimi in kulturnimi tradicijami srečala v treh regijah: na Iberskem polotoku so arabski muslimani nastopali kot Mavri; na ravninah, stepah in močvirjih vzhodne Evrope so se Rusi in Poljaki bali Džingiskanovih Mongolov oziroma Tatarov; na Balkanskem polotoku vse do Donave in Budimpešte pa so krščanski svet ogrožali Otomanski Turki.

Po tem, ko je damaščanska dinastija Omajadov že kmalu po ustanovitvi islama v 7. stoletju krenila v boj proti zahodnim delom rimskega cesarstva, je gladko osvojila Egipt in severno Afriko. Prvi roparski izlet muslimanov v Evropo se je sicer zgodil že leta 711, kmalu zatem pa jih je kotčasne zaveznike v lokalnem boju proti tekmecu najel kar krščanski velikaš. Številčna in izkušena vojska komandanta Tarika ibn Zijarda je prekoračila medcelinsko ožino in vstopila v Evropo. Vendar se po opravljenem poslu ni poslovila in vrnila. Nasprotno: notranji spori krščanskega plemstva so znatno prispevali k temu, da so že leta 718 muslimani čvrsto nadzorovali vse špansko ozemlje do Pirenejev. Malo odpihnjenega prahu z zgodovinskih knjig in spomnimo se lahko, da na ta stik islama in krščanstva opozarja ime zmagoslavnega poveljnika: Gibraltar, se pravi, »ponašenka« iz arabske besede *Džebel-al Tarik* ali Tarikova gora.

Al-Andalus, mozaik muslimanskih kraljevin, ki so v Španiji zrasle pod zaščito sposobne vojske in razumne javne uprave, je trajal do 1492, ko se je s padcem emirata Granade oziroma poslednje islamske države v zahodni Evropi zaključila *reconquista*, krščanska osvojitve izgubljenih ozemelj. Vsa oblast je prešla v roke goreče katoliških kraljev Izabele in Ferdinanda, muslimanski in judovski prebivalci pa so v preteči senci inkvizicije morali »izbirati« med tremi možnostmi: *spreobrnitev*, *izgnanstvo* ali *smrt*. Sporočilo organiziranega nasilja, ki ga je teološko utemeljila fanatična inkvizicija, je bilo jasno: Španija bo poslej samo za katolike, tako kot mora biti Evropa samo za kristjane.

Mnogi begunci so v iskanju nove domovine našli odprta vrata na drugem koncu celine, na jugovzhodu, v otomanskem cesarstvu. Eno najmogočnejših islamskih držav je konec 13. stoletja ustanovil Osman, voditelj islamiziranega nomadskega klana iz turške Anatolije. Na vrhuncu moči v 16. in 17. stoletju pa se je raztezalo kar na tri celine. Leta 1352 so se muslimanski vojaki odzvali povabilu krščanskega princa, ki jih je---strukturno ista zgodba kot z Arabci v Španiji---prosil za pomoč v lokalnem obračunu. Prestopili so Dardanele, ožino med Evropo in Azijo, že leta 1453 pa je sultan Mehmed Osvajalec na čelu velike vojske zasedel Konstantinopol, središče bizantinskega cesarstva in vzhodnega krščanstva. Balkanske dežele so bile naslednje na vrsti.

Treba pa je reči tudi, da se je odnos evropskih ljudstev do muslimanske kulture sicer pretežno res zasnova na odporu, vendar pa jim svojevrsna dvoumna privlačnost sploh ni bila tuja. Zlasti v obdobju velike moči osmanskega cesarstva, med 16. in 18. stoletjem, so evropski dvori poleg preteče nevarnosti v otomanskem svetu predstavljali tudi posnemanja vredno zalogo prefinjenih manir, kompleksne vojaške tehnike in visoke družbene organiziranosti. Zahodna imaginacija se strahospoštljivo ni mogla upreti skrivnostni privlačnosti islama, katere odmev lahko v

mnogih evropskih jezikih zaslišimo na primer celo v vsakdanjem reku, s katerim s prisposodobno »Meke« merimo na bogato zakladnico izpolnjenih želja.

To ambivalentno razmerje se zdi važno poudariti vsaj zato, ker mnogi pisci v okviru sodobnih postkolonialnih študij radi prelagajo odgovornost za klavrne življenjske standarde in šibke demokratične ustanove v islamskem svetu izključno na ramena tiste tradicije, v kateri prevladujejo imperialne, kolonialne in polaščevalske težnje skupaj z vsiljenimi politično-gospodarskimi modeli Zahoda. Pri takšni advokaturi se lokalna ljudstva in njihove družbene elite namreč preveč enostavno razrešijo odgovornosti do upravljanja z lastno eksistenco, s tem pa jih progresivna politična retorika postkolonialnih študij v bistvu obravnava veliko bolj pokroviteljsko, kot bi si manifestativno želela.

Kakorkoli že: po drugem neuspešnem poizkusu otomanske zasedbe Dunaja leta 1683 se je končala pustolovščina, ki je muslimanske bojne odrede pripeljala najgloblje v Evropo. S tem se je začel počasni razkroj otomanskega cesarstva, ki je pokalo po šivih vse do konca sultanata v letu 1922. Pred Dunajem se je potemtakem končala doba muslimanske grožnje krščanstvu, začela pa se je doba krščanske grožnje islamu.

A naj bo prikaz kontaktov, konfliktov in komunikacije še tako poenostavljen, nikoli pravzaprav ne more povsem skriti nekega dejstva: med srednjeveškim krščanstvom in srednjeveškim islamom obstaja mnogo ujemanj, presečišč in sozvočij. Ne bi bilo pretirano trditi, da sta v marsičem govorila skupen jezik. To je mogoče najlepše videti v primerjavi načina, kako se je na arabščino odzvala latinščina na eni in farski, turščina ter indijski jeziki na drugi strani. Skupina menihov iz opatije Cluny, v kateri je deloval tudi »slovenski rojak«, filozof in astronom Herman Koroški, je v 12. stoletju prevedla Koran iz več razlogov. Ne najmanj

pomemben med njimi je klical k strateškem poznavanju in teološki zavrnitvi temeljnega teksta, na katerem sloni posvetna moč uspešnejšega tekmeča.

Vendar pa se je učeno prepirati možno le pod pogojem, da z nasprotnikom delite skupni slovar pojmov in referenc. Latinščina je tak slovar imela, medtem ko so morali prevajalci Korana v turščino, perzijske in indijske jezike marsikateri izraz »uvoziti« iz arabščine, saj omenjeni jeziki in njihove kulturne značilnosti niso vsebovale ustreznega izkustva in temu primernih pojmov.

Kristjani in muslimani namreč zelo dobro vejo, na kaj merijo, ko drug drugega trdovratno obkladajo z zmerljivko »nevernik«, tj. nekdo, ki bi pravo resnico moral spoznati, pa jo bodisi zavestno zavrača bodisi životari v slepi nevednosti. Poizkusite z »nevernikom« pošteno užaliti koga v budističnem, konfucijskem ali hinduističnem svetu pa boste videli, kako vas bojo začudeno gledali. Za razumevanje ene resnice, enega kriterija, ene dogme preprosto nimajo predstavnih in pojmovnih orodij. Z drugimi besedami: prav zato, ker imata krščanstvo in islam skupne duhovne temelje, sploh šele lahko tekmujeta za prvenstvo v kontroli nad dušami, ozemljem in bogastvom!

Vsak od obeh sistemov dela na pogonsko gorivo mesijanskega prepričanja, da ima samo on v posesti pristno, razodeto in dokončno resnico. Drugače od etnično izključujočega judaizma, iz katerega sicer oba izhajata, pa svojo resnico vsiljujeta na krožniku univerzalnosti, kar pomeni, da je *izrecno namenjena vsemu človeštvu*. Drug drugemu morata torej nujno odreči status alternativnega življenjskega sistema. Konflikt je na dlani.

Vendar pa gre za konflikt v isti rodbini. Srednjeveškega kristjana, ki muslimana noče označiti z besedo, kakršna bi utegnila sugerirati versko razsežnost, pač pa vselej posega le za etničnimi oznakami, v krčeviti obrambi lastne vere posnema samo še srednjeveški musliman. Z znatno zalogo nalepk, kot so Saraceni, Mavri, Turki, Tatari, Mohamedanci na eni in Franki, Rimljani, Slovani, Nazarenčani na drugi strani, sta krščanstvo in islam namreč drug drugega skušala ponižati na raven etnične, plemenske ali krajevne vere. Takšna vera pa bi bila nujno omejena in s tem brez vrednosti za univerzalno širitev. Ko je srednjeveški Evropejec obračal pogled stran od »Turka«, je v ogledalu torej videl sam sebe.

Z začetkom moderne dobe in prve globalizacije, se pravi, s Kolumbovim odkritjem "novega sveta" in evropske kolonizacije Južne in Severne Amerike v 16. stoletju, pa se ta pogled začne spreminjati. Modernost oziroma predstavniki okvira dobe, ki se je rodila z babiško pomočjo renesanse in humanizma, protestantizma in kapitalizma, zaznamuje namreč velika revolucija: namesto božje v središče stopi človeška avtoriteta, namesto skupinske vere se je začel uveljavljati posameznikov razum, namesto podedovanih privilegijev zlagoma postane pomembnejša moč boljšega argumenta. Medtem ko je srednjeveška Evropa terjala spoštovanje krščanske dogme in cerkvenih pravil kot edine poti do razodete resnice, so se pod dežnikom modernosti uveljavili drugačni pristopi v iskanju resnice, tisti namreč, ki izvirajo iz racionalne logike poizkusa in napake, iz empiričnega opazovanja in matematičnih meritev.

Dvomeči posameznikov razum lahko zelo lepo vidimo na primer v nizozemski kulturi 17. stoletja. Tam in takrat se je prevladujoči vrednostni sistem odlikoval po antiklerikalnem in antifevdalnem značaju, saj je slonel na protestantskem odporu do teologije rimskega papeža in do politike nedavnih špansko-kraljevih okupatorjev; prav tako pa se je

opiral na samozavest spričo dragocene zemlje, ki so jo z domiselnimi nasipi iztrgali valovom Atlantskega oceana. Rečeno s kljubovalnim ljudskim pregovorom: "Bog je ustvaril svet, Nizozemsko pa so ustvarili Nizozemci". Amsterdam in druga nizozemska pristanišča so se hitro vključila v trans-atlantsko menjavo vojaških, gospodarskih, kulturnih in političnih dobrin z "novim svetom", drugače od Španije pa so z enako naglico razvile tudi kapitalistični način delovanja.

Kaj to pomeni? Preprosto, a ne napačno rečeno: namesto spraševanja, ali gre pri tej ali oni stvari za božjo voljo, so se nizozemski trgovci in morjeplovci raje spraševali o tem, ali reč sploh "deluje" oziroma ali "se izplača". Takšno funkcionalno zaznavanje sveta si seveda ni moglo kaj, da ne bi iznedrilo tudi spoznanja, ki je hrbtenica moderne politične prakse: bolj dobičkonosno je, če namesto zatiranja tistih mnenj in stališč, ki se razlikujejo od tvojega, raje zavzameš načeloma strpno držo! Strpnost kot politični pojem, kakršno med vrsticami vsebujejo že spisi nizozemskega humanista Erazma Rotterdamskega, je odločilno podporo potemtakem dobila od meščanske praktične pameti.

Uveljavitev strpnega odnosa do "drugega" in "drugačnega" pred razsvetljensko filozofijo, ki je v 18. stoletju izrecno osmislila mnenjsko svobodo, je mogoče ilustrirati vsaj s položajem judovskih skupnosti. Umikajoč se pred krutimi metodami inkvizicije, ki je po padcu mavrske civilizacije na Iberskem polotoku z ognjem in mečem ustvarjala čisto katoliško državo, so judovski begunci našli zatočišče v nizozemskih mestih. Tu jih meščani sicer niso ljubili, vendar pa so jih ob sebi nekako trpeli. Omejili, ne pa tudi preprečili, so jim sodelovanje v javnem življenju, Judom pa se ni bilo treba bati za življenje in posest. V zameno so znatno prispevali k razvoju internacionalnih trgovskih mrež in poslovanju finančnih ustanov, vključno z borzo, judovski donesek v zakladnico prevratniških filozofskih idej pa je prav tako neizogiben.

Vendar se nima smisla slepiti: pot od lokalne in omejene do splošne in univerzalne strpnosti je ovinkasta in dolga. Na cilju še nismo. Navzlic islamu kot tradicionalnemu sovražniku srednjeveške Evrope pa je organizirano nasilje do »drugega« potekalo v krščanskem okviru, ne zunaj njega. Med krščanskimi skupinami so namreč potekale srdite vojne, katerih teološko ozadje predstavlja način, kako je Martin Luther prelomil s cerkvenim monopolom Rima nad božjo avtoriteto. Protestantska reformacija seveda ni edina, je pa bistvena prvina v modernem predstavnem okviru. Brez protestantskega upora namreč ne bi bilo individualizacije božjega razodetja. Resnica vere ni imela več opravka s profesionalci rimske cerkve, ampak je postala stvar posameznega vernika in njegovega lastnega odnosa do Svetega pisma. Izpod krhajoče se enovitosti srednjeveškega latinskega sveta so začeli kukati narodi, saj je bilo za vernikov osebni dostop do svetih besedil le-ta treba najprej prevesti v jezike evropskih ljudstev.

V zaključku »tridesetletne vojne« med protestanti in katoliki, formaliziranem z westfalskim mirom leta 1648, se skriva tudi začetek modernega mednarodnega prava. Takrat sprejeto načelo *cuius regio, eius religio* ni samo lokalnim knezom priznalo pravice, da določajo vero podanikov, ampak vsebuje že tudi priznanje subjektivitete kneževin oziroma državnih tvorb. To pa pomeni, da nobena suverena država nima pravice, da posega v notranje zadeve druge.

Kaj pa se je ob rojstvu modernosti dogajalo v islamskih kulturah? Islamska cesarstva so bila nedvomno zasnovana na večvrednosti islama. Vendar so podjarmljenim narodom dopuščala omejeno versko svobodo, ki bi bila v srednjeveški Evropi nepredstavljiva. Tisti Judje, ki se pred vojskujočim se katolištvom s Portugalske in iz Španije niso umaknili na Nizozemsko, so skupaj z muslimanskimi sotrpini odšli na jugovzhodni

konec Evrope, kjer so našli dom in delo v otomanskem cesarstvu. Tu so pod oblastjo Visoke Porte živele mnoge verske, etnične in jezikovne skupnosti. Evropski kriterij za skupinske identitete, ki se je v obliki nacionalnih posebnosti prebijal izpod splošne krščanske enovitosti in z rivalstvom med angleškimi, francoskimi in nemškimi odredi celo vplival na poraze v križarskih vojnah, v muslimanskem zamišljanju sveta ni imel posebnega pomena. Namesto etničnega je veljal verski kriterij, v skladu s katerim so brez prisile po spreobrnitvi druga poleg druge živele različne verske skupnosti.

Čeprav so zlasti »narodi knjige«, kristjani in Judje kot sorodniki po veri v enega boga, v otomanskem upravnem sistemu imeli določeno mero samostojnosti, še ni šlo za toleranco v modernem smislu. Moderna politična strpnost ne izhaja iz skupnosti, ampak iz posameznika kot enkratnega bitja. Vseeno se mi zdi vredno opozoriti na to islamsko obliko mnogokulturnosti, saj kaže, da so se tudi muslimanske države ukvarjale z enakimi problemi kot evropske.

Problemi skupnega življenja pod eno državno streho so se strahovito zakomplicirali v moderni dobi. Odgovori na izzive modernosti so bili seveda različni. Islamski svet se je bil šele po neuspehu drugega obleganja Dunaja prisiljen soočiti z zmagovito paradigmo, paradigmo braniteljev Zahoda. Pri tem jim versko pogojeni prezir do krščanskega »nevernika« ni šel na roke. Drugače od srednjeveških menihov, ki so študirali islam zato, da bi znali razumeti sovražnika in zavriniti njegovo teološko dogmo hkrati, se islamski učenjaki sploh niso ukvarjali s študijem krščanskega in judovskega sveta ter evropskih jezikov. Šele v moderni dobi so tudi arabski, turški in perzijski vladarji začeli razmišljati o vzrokih za to, da njihova cesarstva razvojno zaostajajo. Za uporabo izumov visoke tehnologije, npr. mušket, teleskopov in tiskarn, so morali bodisi najeti otomanske podložnike, krščanske Grke in Armence ali Jude,

bodisi so morali strokovnjake uvoziti z Zahoda.

Postopna prevlada moderne zahodne paradigme se je začela. V njenem političnem jedru tiči razsvetljenska ločitev cerkve od države. V moderni državi namreč ustava in zakoni, ne pa verska čustva te ali one skupnosti, določajo osnovne okvire sobivanja v javnem prostoru. V sodobnih muslimanskih državah, vključno z demokratizirajočo se Indonezijo, ta proces mnogi pripadniki kleriških, če že ne meščanskih, elit pogosto vidijo kot nezaželeni izum »sovražnega« Zahoda in ga kot takega tudi zavračajo. Vendar je treba trezno ugotoviti, da imamo danes v muslimanskih in arabskih državah opravka z bolj ali manj totalitarnimi režimi, ki dušijo javno debato, hkrati pa onemogočajo širitev blagostanja med prebivalstvom. Frustracije in protesti, ki nimajo odprtih komunikacijskih kanalov za simbolno izmenjavo stališč, pa se zlahka prelijejo v oboroženo nasilje in množični vandalizem.

Vzemimo ilustrativni primer: prosluli množični protesti širom po muslimanskem svetu, katerih vzrok je bila menda objava »blasfemičnih« karikatur preroka Mohameda v desničarskem danskem časopisu *Jyllands-Posten* decembra 2005. Lep primer premestitve odgovornosti, v kateri so protislovno objavo vzele avtoritarne muslimanske elite za nekakšno dimno zaveso, ki prekriva njihovo odgovornost za gospodarsko in tehnološko zaostalost, množično revščino, vojaško šibkost in dušeče razmere v javni sferi, vključno z redno cenzuro tiska. Eskalacijo vandalizma in nasilja nemalokrat namreč usmerjajo prav državne in kleriške elite, ki so inkriminirane karikature premeteno uporabile, da bi ponovno sugerirale širokim muslimanskim množicam, kako je poglobitni namen zahodnih držav v tem, da skušajo uničiti to, kar si te iste elite prizadevajo prikazati kot islamske vrednote. Ironično rečeno: muslimani, ki nasilno protestirajo proti »blasfemičnim« karikaturam po muslimanskem in arabskem svetu, zamenjujejo tuje (zahodne) ambasade

za notranja ministrstva svojih držav.

Z igranjem na karto zavezništva z množicami, ki se prav zaradi izkoriščanja pod rokami lastnih elit čutijo politično zapostavljene, gospodarsko izkoriščane in kulturno prezirane, pa si radikalni islamisti kupujejo opravičila za totalitarno oblast. Pri tem ne morejo drugače, kakor da vztrajajo pri redukciji muslimanov kot kompleksnih osebnosti na eno samo razsežnost, namreč versko. S tega vidika pa islamski fundamentalisti razumejo afero s karikaturami predvsem kot preizkus lastne neformalne moči. Le-ta ni nujno vezana na posamezne muslimanske države, ampak je treba strukturne poteze te moči videti kot svojevrstno »globalizacijo sovraštva«, uperjenega proti moderni zahodni paradigmi in nosilcem, zlasti Združenim državam Amerike in Evropski uniji. Ta preusmeritev sovraštva pa lokalne muslimanske elite razbremenjuje sleherne odgovornosti za doktrinarno držanje množic v šahu. Na žalost s tem najbolj izgubljajo ravno tiste skupine, ki bi lahko pripomogle k nujni reformi islama: zmerni muslimani in liberalna muslimanska javnost.

Niti kristjani različnih denominacij v Evropi se v zgodovinski perspektivi niso prostovoljno, zlahka in hitro naučili sprejemati dejstva, da je z nastopom modernosti, avtonomnih vrednostnih sfer in sekularizacije prišlo do demonopolizacije krščanske kozmologije. Krščanstvo, ki v tradicionalni družbeni formaciji ni pomenilo samo vere, ampak predvsem temeljno identiteto in politično članstvo v skupnosti kristjanstva, v post-renesančnem času izgubi status absolutne norme. Čeprav ni mogoče zanikati, da si je moderna sekularna država kot vrhovni politični instrument za upravljanje s skupnim dobrim prisvojila nekatere značilne poteze cerkve, pa je ključen prav polni pristanek verskih skupnosti, da spoštujejo ločitev javnih pristojnosti in ustavni red. Tako, kakor si je

moderna sekularna država namreč vzela absolutno pravico do uporabe nasilja, si je namreč vzela tudi absolutno pravico, da kriminalizira določene oblike obnašanja. Z drugimi besedami: politična sekularnost pomeni, da vse verske skupnosti v državi pristanejo na to, da moralnega greha ne smejo spremeniti v pravni zločin.

Večinsko ostajanje v mejah političnega ali simbolnega spora, se pravi spora v registru različnih miselnih tolmačenj, ne pa neposrednih nasilnih dejanj, je rezultat učenja dolgotrajnih lekcij iz modernega sožitja in minimalne strpnosti. Le-ta nam nalaga, da razlike v stališčih dopuščamo, četudi se z nekaterimi stališči sploh ne strinjamo.

Afera s karikaturami je torej res le še en simptom krize. Pri tem pa je krizo treba razumeti v etimološkem smislu, namreč kot priložnost in točko obrata: v najboljšem primeru predstavlja glasni opomnik za zahodne demokracije, da republikansko enakost državljanov pred zakonom dosledno izvajajo in v skladu z ustavo omogočijo uresničevanje državljanskih pravic za vse, vključno s pravico verskih skupnosti do lastnih svetišč (v vseh evropskih prestolnicah mošeje že stojijo, izjemi sta le Kopenhagen in Ljubljana), za muslimane na Danskem in v Evropi pa afera pomeni signal, da morajo začeti resno debato o tistih verskih tabujih, ki so nezdržljivi z modernim demokratičnimi družbami.

Žal se zdi, da ima taka debata malo možnosti proti priročnim formulam Huntingtonove teorij o »trku civilizacij«. Le-ta se prikazuje kot nekakšna »samoizpolnjujoča se prerokba«, se pravi, da vzpodbuja kopičenje dokazov za to, da so njena izhodišča v resnici pravilna. Bilo bi zares katastrofalno, če bi začeli razsvetljeni in svobodomiselni krogi tudi na Zahodu dojemati kompleksnost sodobnega sveta skozi očala

Huntingtonove teorije. Ne gre zanikati njene privlačnosti, ki izhaja iz enostavnega soočanja in zoperstavitve velikih kulturno-religijskih blokov, vendar pa njena pojasnjevalna moč ne zdrži empiričnega preizkusa. Medsebojna prepletenost različnih kultur v modernem globaliziranem in digitaliziranem svetu nas namreč opozarja, da meja nikoli ni zid.

Ni naključje, da je Huntingtonova teorija zlasti popularna med zagovorniki islamskega fundamentalizma v arabskem in muslimanskem, še zlasti v levantinskem svetu, nagnjenemu h kolektivni preganjavici in teorijam zarote, v kateri je vedno za vse nesreče odgovoren Zahod, ne glede na dejansko stanje. Posvojitev Huntingtonove teorije namreč mnogim islamskim fundamentalistom omogoča elegantno enostavni zagovor politike zaprtih vrat do dialoga z (ne toliko krščanskim kot ravno) brezbožnim, materialističnim in hedonističnim modernim Zahodom. Tam, kjer ni pripravljenosti za dialog, nastopijo pesti ali puške. To je zanesljivo najslabša od možnosti.

Zato je treba zagovarjati tisti razsvetljenski minimum strpnosti, ki ne pričakuje strinjanja z vsem, kar je izrečeno ali upodobljeno, ampak »zgolj« dopuščanje razlik. Dopuščanje razlik v izraženih stališčih je prvi pogoj demokratične debate. Prav mera, do katere se spori med različnimi individualnimi pogledi na svet načeloma razrešujejo brez zatekanja k nasilju, pomeni hkrati tudi že mero za demokratično razvitost neke družbe.

Seveda je dialog že po definiciji naporen, saj se morajo vsi sodelujoči odpovedati izbranim predsodkom, s tem pa relativizirati lastna stališča. Za nekatere, na primer za krščanske fundamentaliste in etnične šoviniste, je takšno relativizacijo včasih težko opraviti celo v okviru modernega

pluralizma. Bolj privlačen od mnogoterosti življenjskih, miselnih in verskih stilov se jim zdi navidezno varni pristanek v smiselnosti ene in edine resnice. Ponuja namreč absolutizem preproste formule iz črno-bele dramaturgije, »mi« proti »njim«, s katero je vprašanje treba preprosto odpraviti, ne pa nanj iskati pogosto mučne odgovore.

Množični protesti širom po muslimanskem in arabskem svetu, ki jih usmerjajo in koordinirajo radikalni islamisti, sicer res zajemajo iz posredovanega ogorčenja, saj večina protestnikov karikatur niti ni videla, vendar pa zato še nič manj otipljivo ženejo vodo na mlin točno tistim političnim skupinam v Evropi, ki v resnici mislijo, da imamo danes opravka s »trkom civilizacij«. Takih je zlasti med desničarskimi in konzervativnimi političnimi strankami in civilno-družbenimi gibanji vse več. Vendar pa hkrati prav ta incident boleče nazorno opozarja na ključno dilemo v sožitju islama in zahodnih modernih sekularnih držav.

Tehtanje, ali ima načelo svobode govora prednost pred zaščito verskih čustev, se je zgodovinsko vzelo v Evropi in Ameriki nagnilo v prid svobodi govora. V tem kontekstu se kaže spomniti na Umberta Eca, ki je v svojem slavnem romanu *Ime rože* zelo nazorno pokazal, zakaj so se srednjeveški krščanski zagrizenci tako strastno borili ravno proti humorju. Razorožujoča moč humorja gre namreč slehernemu fundamentalistu v nos, saj predstavlja sposobnost kritične distance in relativizacijo edine, ene in totalne resnice. Pravica do nekaznovane uporabe humorja, vključno z ironijo, parodijo in pretiravanjem, ki skupaj z glosa, koserijo in karikaturo sodijo v legitimni novinarski žanr, je pravica do svobode govora, kakršno je izoblikovala moderna zahodna paradigma.

Moderno zahodno paradigmo pa upoštevajo tisti muslimanski misleci, ki

si---živeč večinoma v Evropi in Severni Ameriki---prizadevajo analizirati združljivost islamskih in modernih demokratičnih pravil javnega obnašanja. V iskanju odgovorov na izziv sekularnosti in modernosti pa nimajo lahkega dela. Pomislimo: islam se je v dobrih štirinajstih stoletjih razvil iz lokalne arabske v globalno religijo s številnimi teološkimi in družbenimi oblikami. Razpršil se je v mnoge ločine in skupine po več celinah, od katerih je vsaka zase trdila, da predstavlja »pravo resnico« o tem, kako »pravilno« verovati in živeti. Opravka imamo torej z bojem za interpretacijo, za prvenstvo v razlagi resnice.

Osnovni spor leži v različnih razumevanjih prerokovega nasledstva, kakršna so se po Mohamedovi smrti hitro razvila med manjšinsko šiitsko in večinsko sunitsko skupino. Spor je zlagoma dobil učeno teološko podporo, ki je poglobila razlike, iz političnega tekmovanja in medsebojnega zavračanja pa naredila absolutno versko doktrino. Med šiiti so se notranji spori nadaljevali, pripeljali pa so do nastanka ezoteričnih, mističnih tradicij ter avtonomnih ločin, kakršni so na primer sirijski Alaviti, ali pa do osamosvojenih Bahajcev. Med suniti je sicer navzven prevladala enotnost, različne frakcije pa so skušale prevzeti pobudo navznoter. Nadaljnji spori so bili neizogibni. Še trajajo.

Ključnega pomena je tu grobo definirana, a vendar uporabna razlika med fundamentalisti, se pravi tistimi, ki dobesedno razlagajo svete islamske tekste, in humanisti, se pravi tistimi, ki jih skušajo razumeti v skladu s potrebami časa. Pri prvih gre za zavezo »črki«, pri drugih pa za »duha« svetih tekstov, ki jih predstavljajo Koran, *hadit* ali zbirka prerokovih misli ter *suna* ali zbirka prerokovih dejanj. Sveti teksti torej sploh nimajo enotnega pomena za vse muslimane.

Sunitski salafisti, ki se skušajo dobesedno vrniti v dobo prednikov, Mohamedovih spremljevalcev in zgodnjih razlagalcev prerokovega nauka, *salaf*, so nekakšni islamski puritanci. Grožnjo za »čisto« islamsko

življenje vidijo tako v nevernikih in njihovem modernem, sekularnem, materialističnem in hedonističnem svetu kakor tudi v muslimanskih dvoiličnejših, ki so posvojili nekatere od modernih zahodnih navad in vrednot.

Druga skupina se trudi uskladiti norme modernega sekularnega Zahoda z islamsko vero, hkrati pa skuša zgodovinsko kontekstualizirati Koran in prerokove misli. Gre za nekakšne islamske humaniste. Večinoma živijo v eksilu v Evropi in Ameriki ali pa so bili tam rojeni. Sprejemajo moderni politični red z demokratično debato, avtonomnimi vrednostnimi sferami, delitvijo posvetnih in verskih pristojnosti, človekovimi pravicami in enakostjo pred zakonom, četudi z določeno mero dvoma in pogosto upravičeno kritičnih zadržkov. Opirajo se na žlahtno izročilo mutazelitov, reformističnega gibanja, ki je v Iraku v 8. in 9. stoletju poudarjalo svobodno voljo, posameznikov razum in potrebo po tolmačenju Korana v zgodovinskem okviru, vzpodbudo pa dobivajo vsaj še iz islamske odprtosti do drugih ver in kultur, kakršno uteleša čudovito ekumenska dediščina al-Andalusa.

Med obema skrajnima držama v svetovni islamski skupnosti zbegano živi največje število sodobnih muslimanov. Odbija jih nasilje salafističnih puritancev, kakršen je npr. Osama bin Laden, hkrati pa se bojijo razvodenitve islamske vere v mešanico osebnih prepričanj in podedovane obredne folklore, podobno kot se je zgodilo veri mnogih kristjanov v evropskih demokracijah, če že ne v Združenih državah Amerike. Ne bi bilo napačno govoriti o islamski tihi večini, ki se v vsakdanjem življenju, s kompromisi v življenjskem stilu in političnih zahtevah, pravzaprav odziva na dilemo, kako združiti »napredek« in »islam«. V heterogenih muslimanskih državah zahodne Afrike, Indonezije in v velikih mestih Levanta, kjer se postopoma krepi srednji sloj, se že kažejo odprtejši načini modernega usklajevanja med vero in tehnologijo,

med asketskimi zapovedmi *hadita* in užitkarskimi možnostmi Nintendo iger, med nezaupljivostjo do modernih zahodnih vrednot in hkratnim trošenjem modernih zahodnih izdelkov, idej in simbolov.

Euro-islam, kakor ga na primer razvija Tarik Ramadan, popularni švicarski filozof egiptovskega rodu, drugače od Huntingtonovega modela o »trku civilizacij«, govori raje o sotočju civilizacij. Euro-islam v tradiciji legalističnega religioznega konzervativizma, kakršnega prakticirajo mnogi evropski krščanski demokrati, v bistvu išče način, kako biti hkrati vernik (musliman) in Evropejec. Ramadan, ki kot vabljeni akademski predavatelj ni dobil vstopne vize niti za Saudsko Arabijo niti za ZDA, izrecno pravi, da mora musliman spoštovati državne zakone, četudi so le-ti slabi. Kot nekakšen evropski religiozni konzervativec, se pravi zagovornik miroljubnega dialoga o pomenu religije v javni sferi, Ramadan ponuja smiselno podlago za dialog, v katerem se Evropa zaveda, da njenih 15–20 milijonov muslimanov ne bo nikamor »šlo«, saj so tu doma, muslimani pa se zavedajo, da ustavni red in pozitivni zakoni države pomenijo tisti okvir, v katerem uresničujejo svoje pravice.

Moderna zahodna politična filozofija je za soočenje z zapletenim izzivom sožitja med različnimi skupnostmi izdelala paleto predlogov, ki pretežno kažejo v eno od dveh nasprotujočih si smeri. Prvo predstavlja radikalno nacionalistično prepričanje, da je treba ohraniti in ubraniti kulturno enkratnost skupnosti pred vdorom tujka. Skupnost hoče ostati »čista«. Drugo zastopa politika progresivnega multikulturalizma, ki jo povzema stališče, da je treba priseljske skupnosti v vseh njihovih kulturnih, jezikovnih in verskih posebnostih pač preprosto pustiti, da se v okviru gostiteljskih družb razvijajo na sebi lasten način. Skupnost hoče postati »hibridna«.

Čeprav je v multikulturalizmu neskončno več odprtega duha od tiste

zatohlosti, ki vlada ksenofobičnem svetu, pa ti dve sicer tako zelo različni ideji o skupnem dobrem poganjata iz istega izhodišča. Tako obrambni dušebrižniki na desnici kot tudi širokogrudni moralisti na levici namreč odkrivajo izvor političnih pravic in obveznosti v skupinski identiteti. Se pravi, da jih zanimajo priseljenci kot posebna skupina. S tega vidika oba tabora trpita za pomanjkanjem tistega liberalnega posluha, ki predstavlja bistveno prvino razsvetljenstva: gre za osrednji status posameznika in njegove svobode.

Prav posameznik kot razumno in dvomeče bitje pa je tisti, ki ga povzdiguje in iz njega izhaja liberalna politična filozofija. Ker ima korenine v razsvetljenstvu, se opira na revolucionarna spoznanja o svobodi in življenjskem načrtu, katerih bistveni poudarek je v tem, da človek sam izbira zase najboljši način življenja, hkrati pa je dovolj zrel, da sprejme tudi posledice lastne izbire. Svobodna izbira seveda človeka naglo, da ne rečem mimogrede, pripelje v spor s podedovanimi in posredovanimi življenjskimi stili.

Liberalno obravnavanje svobode posameznika ima zato neprecenljivo razlagalno vrednost. Predstavlja vodilno načelo pri iskanju družbenega ravnotežja na negotovi plovbi skozi čeri sodobne migracijske politike, sožitja različnih skupnosti in odnosa do »tujega«, »drugega« in »različnega«. Brez liberalnega zornega kota ostanemo slepi za to, kako zelo nujno za smiselno skupno življenje v moderni evropski državi je spoštovanje človekovih pravic. Če pogledamo skozi takšna očala, bomo bržkone nekoliko lažje razumeli vztrajanje moderne odprte družbe, da mora vsaka posebna skupnost (priseljenska, verska, kulturna) svojim članom zagotavljati možnosti za kritiko, protest in izstop. Se pravi, da mora sleherni posamezni član imeti možnost in pravico do predlogov za izboljšanje stanja v skupnosti, hkrati pa mora imeti možnost, da se posloviti od članstva, če skupnost krni njegovo ali (mного pogosteje)

njeno svobodo in dostojanstvo.

Enostavno rečeno: še tako častitljiva kulturna, verska ali socialna posebnost ne more ponuditi verodostojnega opravičila za udejstvovanje v tistih praksah, ki jih moderna odprta družba in liberalno demokratski red zavračata. V nekaterih konzervativnih evropskih islamskih skupnostih se na primer pod namišljeno zaščito "verske tradicije" vzdržujejo vzroci resne diskriminacije, segregacije in degradacije žensk (umori iz časti, dogovorjene poroke, mnogoženstvo itd.). To je nesprejemljivo, ker je v neposrednem sporu z doseženo stopnjo spolne enakopravnosti v modernih evropskih državah, kakršno morajo upoštevati vsi, ki v njih živijo.

Življenje v odprti družbi se odvija kot dvosmerna ulica, saj do priseljencev predpostavlja takšno odprtost, kakršno od njih tudi pričakuje. V nenehnem pogajanju o normah, vrednotah in načinih skupnega življenja pa nastaja tudi oklevajoče spoznanje, da družba, ki bi bila dejansko odprta za vse, ne bi imela nikakršnih pravic, ki bi bile vredne obrambe, medtem ko bi družba, zaprta za vse, imela izključno take pravice, kakršnih ni vredno posnemati.

Literatura

Buruma, Ian (2006): *Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance*. Penguin Press HC.

Buruma, Ian (2004): *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. Penguin Press HC.

Cardini, Franco (2003): *Evropa in islam (Zgodovina nekega nesporazuma)*. Delajmo Evropo, Založba/*cf, Ljubljana.

Esposito L., John in Burgat, Francois (2003): *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*. Hurst: London.

Lewis, Bernard (1998): *The Multiple Identities of the Middle East*. Schocken.

Lewis, Bernard (1993): *Islam and the West*. Oxford University Press, USA.

Ramadan, Tariq (2007): *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*. Oxford University Press, USA.

Ramadan, Tariq (2004): *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford University Press, USA.

Ramadan, Tariq (2001): *Islam, the West, and Challenges of Modernity*. Islamic Foundation.

Roy, Oliver (2007): *Secularism Confronts Islam*. Columbia University Press.

Roy, Oliver (2004): *Globalized Islam: The Search for a New Ummah (CERI Series in Comparative Politics and International Studies)*. Columbia University Press.

Wolfe, Alan (2003) : *The Transformation of American Religion: How We Actually Live Our Faith*. Free Press, New York.

Wolfe, Alan (2006): *Does American Democracy Still Work? (The Future of American Democracy Series)*. Yale University Press.