



José Casanova

Vera, evropske posvetne identitete in evropsko združevanje *

Zahodnoevropske družbe so od podpisa Rimskega sporazuma leta 1957, ki je zasnoval Evropsko gospodarsko skupnost in začel še vedno potekajoči proces evropske integracije, šle skozi hiter, drastičen in navidezno neustavljiv proces sekularizacije. V tem pomenu lahko govorimo o pojavu postkrščanske Evrope. Proces evropske integracije, širitev Evropske unije na vzhod in pisanje Evropske ustave so obenem sprožili temeljna vprašanja glede evropske identitete in vloge krščanstva v njej. Kaj konstituira "Evropo"? Kako in kje bi lahko začrtali njene zunanje ozemelske in notranje kulturne meje? Najspornejše in pereče teme, s katerimi se Evropa le redko neposredno sooča, so možen vstop Turčije in potencialna integracija neevropskih priseljencev, ki so v večini evropskih držav večinoma muslimanske vere. V tem članku bi rad preučil povezave in odnose med temi pojavi.

Napredujoča, čeprav zelo neenakomerna sekularizacija Evrope je družbeno dejstvo, ki ga ni moč zanikati.¹ Vse številčnejša večina evropskega prebivalstva se ne udeležuje več tradicionalnega bogoslužja – vsaj ne redno –, obenem pa še vedno ohranja relativno visoko raven osebnega verskega prepričanja. Glede na to bi morali namesto

*Besedilo je rezultat raziskav neodvisne delovne skupine, ki jo je imenoval predsednik Evropske komisije Romano Prodi in vodil rektor Dunajskega inštituta za družboslovje Krzysztof Michalski. Skupina je dobila nalogo, da določi dolgoročne duhovne in kulturne vidike razširjene Evrope. José Casanova predava sociologijo na Univerzi New School v New Yorku. Je avtor knjig *Public Religions in the Modern World (Uradne vere v sodobnem svetu)* (1994) in *The Opus Dei and the Modernization of Spain (Opus dei in modernizacija Španije)* (2004). Besedilo objavljamo po dogovoru z dunajsko revijo *Transit – Europäische Revue* in spletno mrežo evropskih kulturnih revij *Eurozine*, katere partnerica je tudi *Sodobnost* (op. ur.).

¹Cf. David Martin, *A general Theory of Secularization (Splošna teorija sekularizacije)*, London, 1978; in Andrew Greeley, *Religion in Modern Europe at the End of the Second Millennium (Vera v sodobni Evropi ob koncu drugega tisočletja)*, London, 2003.

o sekularizaciji morda govoriti o "razcerkvenosti" evropskega prebivalstva in o verski individualizaciji. Grace Davie je to splošno evropsko stanje označila za "verovanje brez pripadanja"². Kljub temu se veliko število Evropejcev celo v najbolj posvetnih državah še vedno opredeljuje za "kristjane", s čimer kažejo na implicitno, razpršeno, pod površjem ležečo krščansko kulturno identiteto. Danièle Hervieu-Léger v tem pomenu prav tako pravilno razmišlja, ko ponuja nasprotno označitev evropskega stanja kot "pripadnost brez verovanja"³. "Posvetna" in "krščanska" kulturna identiteta sta kompleksno prepleteni pri večini Evropejcev in le redko tudi ubesedeni.

Sociološko najzanimivejši ni progresivni verski upad pri evropskem prebivalstvu, temveč to, da se ga razlaga skozi očala posvetne paradigme in ga zato spremlja "posvetna" samopodoba, ki ga opisuje kot "normalen" in "napredujoč", torej kot skoraj normativno posledico tega, da si "sodoben" in "razsvetljenski" Evropejec. Prav ta "posvetna" identiteta, ki si jo delijo tako evropske elite kot tudi običajni ljudje, paradoksalno spremeni "vero" in komajda pod površje skrito krščansko evropsko identiteto v nekaj kočljivega in zapletenega, ko se določa zunanje zemljepisne meje in opredeljuje notranje kulturne identitete Evropske unije v njenem procesu nastajanja.

Rad bi raziskal, kako je vera postala nekaj kočljivega v procesu nastajanja "Evrope" s pregledom štirih, v današnjem času potekajočih spornih razprav: vloga katoliške Poljske, vključitev Turčije, integracija neevropskih priseljencev in mesto Boga ali krščanske zapuščine v besedilu nove Evropske ustave.

1) Katoliška Poljska v postkrščanski Evropi: posvetno poistovetenje ali apostolska naloga?

To, da se katoliška Poljska "znova pridružuje Evropi" v času, ko se Zahodna Evropa odreka svoji krščanski civilizacijski identiteti, je postalo težava tako za katoliške Poljake kot za posvetne Evropejce. V prejšnji številki revije *Transit* sem raziskoval zapletene, daleč v zgodovino segajoče vzorce konvergence in divergence pri poljskem in zahodnoevropskem razvoju vere.⁴ Dovolj je reči, da je poljsko katolištvo v času komunizma doživljalo neverjeten preporod v istem času,

² Grace Davie, *Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging (Vera v Veliki Britaniji od leta 1945: Verovanje brez pripadanja)*, Oxford, 1994; in *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates (Vera v sodobni Evropi: Spomin se spreminja)*, Oxford, 2000.

³ Danièle Hervieu-Léger, *Religion und sozialer Zusammenhalt (Vera in družbeno vezivo)*, *Transit* 26 (2003/2004).

⁴ José Casanova, *Das katholische Polen in säkularisierten Europa (Katoliška Poljska in sekularizirana Evropa)*, *Transit* 25 (2003).

ko so šle zahodnoevropske družbe skozi drastičen proces sekularizacije. Zato lahko vnovično vključitev katoliške Poljske v posvetno Evropo vidimo kot "težak izziv" in/ali "veliko apostolsko nalogo". Integralistični krogi poljskega katolištva so v pričakovanju grožnje sekularizacije zavzeli negativen odnos do evropskega združevanja. Vodstvo poljske Cerkve, ki ga spodbuja poljski papež, pa je sprejelo evropsko združevanje kot veliko apostolsko nalogo.

Strahovi "evrofobov" so lahko videti popolnoma upravičeni, saj je temeljna domneva posvetne paradigme – bolj ko je družba moderna, bolj postaja posvetna – vsesplošno sprejeta tudi na Poljskem. Ker je modernizacija v smislu lovljenja evropskih ravni političnega, gospodarskega, socialnega in kulturnega razvoja eden od ciljev evropskega združevanja, večina opazovalcev pričakuje, da bo takšna modernizacija vodila v sekularizacijo tudi na Poljskem in končala poljsko versko "izjemo". Da bi Poljska končno postala "normalna" evropska država "brez posebnosti", je navsezadnje eden od ciljev "evronavdušencev".

Poljski episkopat je kljub temu z navdušenjem sprejel papeško apostolsko zadolžitev in večkrat poudaril, da je ena od nalog Poljske, ko se pridruži Evropi, "znova vzpostaviti krščanstvo v Evropi". Čeprav je to lahko za zahodnoevropska ušesa v nasprotju z zdravim razumom, je takšno sporočilo naletelo na plodna tla v tradiciji poljskega mesijanstva. Ker bi tak evangelizacijski trud zahteval radikalno spremembo v evropskem posvetnem *Zeitgeistu*, ima le majhne možnosti za uspeh. Glede na zmanjšanje povpraševanja po veri v Zahodni Evropi se dobava presežka poljskih pastoralnih virov za vseevropsko evangelizacijo ne more pokazati kot učinkovita. V najboljšem primeru mlačen, če že ne naravnost sovražen evropski odziv na vnovične papeževe pozive k evropski krščanski oživitvi kaže na težavnost takšne naloge.

Pripomnil sem, da bi manj ambiciozna, čeprav nič manj težavna apostolska naloga imela enako dobre učinke. Naj Poljska dokaže, da je domneva posvetne paradigme napačna. Naj *Polonia semper fidelis* obdrži katoliško identiteto in tradicijo v procesu svojega pridruževanja Evropi, in s tem postaja "normalna" evropska država. Tak izid, če je možen, bi dokazal, da zaton vere v Evropi morda ni teleološki proces, nujno povezan z modernizacijo, temveč zgodovinska odločitev, ki so jo Evropejci sprejeli. Sodobna verna Poljska bi morda prisilila posvetne Evropejce v vnovičen razmislek o njihovi posvetni domnevi in jih privedla do spoznanja, da ni Poljska toliko tista, ki je zunaj sodobnih trendov, temveč da je posvetna Evropa zunaj trendov drugega sveta. Namen takšnega provokativnega scenarija bi bil le odstranitev uroka, ki ga posvetnost drži nad evropsko mislijo in družboslovjem.

2) Ali se demokratična muslimanska Turčija lahko kdaj pridruži evropskemu krščanskemu klubu ali katera je tista država, ki je razdeljena?

Medtem ko grožnja poljske krščanske križarske vojne zbuja le malo strahu med posvetnimi Evropejci, ki so prepričani, da lahko asimilirajo katoliško Poljsko pod svojimi pogoji, pa možnost za vstop Turčije v Evropsko unijo botruje veliko večjim strahovom med krščanskimi in postkrščanskimi Evropejci, in ti strahovi so takšni, da jih je – vsaj javno – težko ubesediti. Turčija potrpežljivo trka na vrata evropskega kluba že vse od leta 1959 le zato, da ji vsakič vljudno povedo, naj čaka še naprej, medtem pa opazuje, kako se vanj pred njo vključujejo druge države v zaporednih priključitvenih valovih.

Ustanovitev Evropske skupnosti za premog in jeklo (ESPJ) leta 1951 šestih ustanovnih članic (Beneluks, Francija, Italija in Zahodna Nemčija) in njena razširitev v Evropsko gospodarsko skupnost (EGS) ali "skupno tržišče" leta 1957 je temeljila na dveh zgodovinskih spravih: spravi med Francijo in Nemčijo, dvema državama, ki sta bili med sabo v vojni ali v pripravah nanjo od leta 1870 do 1945, ter spravi med protestanti in katoličani znotraj krščanske demokracije. Pravzaprav so vodilni ali ugledni krščanski demokrati v vseh šestih državah imeli najpomembnejšo vlogo v začetnem procesu evropske integracije. Hladna vojna, Marshallov načrt, Nato in pravkar ustanovljena os Washington-Rim so ustvarili geopolitični kontekst za obe spravi. Grčija junija 1959 in Turčija julija istega leta – medsebojni veliki sovražnici, vendar obe članici Nata – sta bili prvi državi, ki sta zaprosili za pridružitvev EGS-u. Istega julija so druge zahodnoevropske države zasnovale EFTO kot alternativno gospodarsko združenje. Edino Francova Španija je ostala zunaj vseh začetnih zahodnoevropskih združenj in zavezništvev.

EGS je namreč vedno dala jasno vedeti, da morajo kandidatke zadostiti strogim gospodarskim in političnim pogojem. Irska, Velika Britanija in Danska so uradno vložile prošnjo za sprejem leta 1961, sprejete pa so bile šele leta 1973. Španijo in Portugalsko so nedvoumno zavračali, vse dokler sta imeli avtoritarne režime, vendar so jima postavili jasne pogoje in končne roke, ko je bilo videti, da sta njuni demokraciji na poti k stabilnosti. Obe sta bili sprejeti leta 1986. Grčijo so medtem sprejeli že leta 1981 in tako je *de facto* dobila moč veta nad sprejemom Turčije. Toda Turčija celo potem, ko je z Grčijo vstopila v nekakšen detant in je Grčija izrazila svojo pripravljenost podpreti njen sprejem v zameno za sprejem celotnega Cipra v Evropsko unijo, še vedno ni dobila jasnega odgovora, saj ji je bilo rečeno, naj se spet postavi na rep čakalne vrste. Padec Berlinskega zidu je znova preuredil prioritete in usmeril evropsko integracijo na vzhod.

Leta 2004 je deset novih članic, osem nekdanjih komunističnih držav ter Malta in Ciper, vstopilo v Evropsko unijo. Skorajda vsa ozemlja srednjeveškega krščanstva, torej katoliške in protestantske Evrope, so zdaj združena v novi Evropi. Samo katoliška Hrvaška in "nevtralna" Švica sta zunaj, medtem ko sta "ortodoksna" Grčija ter grški Ciper edina versko "drugačna". "Ortodoksna" Romunija in Bolgarija naj bi bili naslednji na vrsti, a sta še brez natanko določenega datuma o pridružitvi. Še bolj nejasno je, ali in kdaj se bodo pogajanja za sprejem Turčije sploh začela.

Prve javne, čeprav še ne uradne razprave o turški kandidaturi med vrhom v Kopenhagnu leta 2002 so naletele na burne odzive v najrazličnejših evropskih "javnostih". Vsesplošna razprava je razkrila, koliko je bil resnična tema "islam" z vsemi izkrivljenimi predstavami kot "nekaj drugačnega" od Zahodne civilizacije, ne pa to, koliko je Turčija pripravljena zadostiti enakim gospodarskim in političnim pogojem kot vse druge nove članice. O turški pripravljenosti, da se pridruži in zadosti pogojem, in o tem, da je nova, uradno nič več "islamska" vlada jasno ponovila stališče vseh prejšnjih turških "posvetnih" administracij, zdaj ne more biti dvoma. Turške "javnosti", tako posvetne kot muslimanske, so spregovorile z enotnim jezikom. Nova vlada je bila zagotovo najbolj zgledno demokratična od vseh turških v sodobni zgodovini. Turško prebivalstvo je s konsenzom pokazalo, da Turčija glede vstopa v Evropo, in s tem pridružitve "Zahodu", ni več "razdeljena država". Dve od treh zahtev, ki jih je navedel Samuel Huntington in jim mora zadostiti razdeljena država, da lahko uspešno prevrednoti svojo civilizacijsko identiteto, sta bili očitno izpolnjeni: "Prvič, politična in gospodarska elita države mora v splošnem podpirati takšno potezo in biti navdušena nad njo. Drugič, javnost mora biti pripravljena vsaj pasivno sprejeti prevrednotenje identitete."⁵ Očitno ni bila izpolnjena tretja zahteva: "Dominantni elementi v gostiteljski civilizaciji – v večini primerov je to Zahod – morajo biti pripravljene sprejeti spreobrnjenca."

Sanje Kemala, "Očeta Turkov", da bi dosegel moderno zahodno posvetno republikansko turško narod-državo, oblikovano po načelu francoske republikanske *laïcité*, so se izkazale za težko uresničljive – vsaj pod kemalističnimi posvetnimi pogoji. Toda možnost za nastanek turške demokratične države, resnične predstavnice njenega muslimanskega prebivalstva, in možnost, da se pridruži Evropski uniji, sta danes prvič stvarni. "Šest puščic" kemalizma (republikanstvo,

⁵ Samuel N. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (Spopad civilizacij in prenavljanje svetovnega reda)*, New York, 1996, str. 139.

nacionalizem, posvetnost, državnost, populizem in reformizem) ne bi moglo voditi v predstavniško demokracijo, ki bi tudi delovala. Navsezadnje je bil projekt izgradnje takšnega naroda-države od zgoraj navzdol obsojen na poraz, ker je bil preveč posveten za islamiste, preveč Sunni za Alevije in preveč turški za Kurde. Turška država, v kateri skupinske identitete in interesi tistih skupin, ki tvorijo večino prebivalstva, ne morejo imeti svojih javnih predstavnikov, ne more biti v resnici predstavniška demokracija, čeprav je utemeljena na sodobnih posvetnih republikanskih principih. Toda muslimanska demokracija je danes v Turčiji prav tako možna in zmožna je uspeha, kot ga je bila krščanska demokracija pred pol stoletja v Zahodni Evropi. Še vedno muslimansko, toda uradno ne več islamistično vladajočo stranko so večkrat obtožili "fundamentalizma" in spodkopavanja svetih posvetnih principov kemalistične ustave, ki prepoveduje tako "verske" kot tudi "etnične" stranke, ker naj bi bili vera in etničnost obliki identitete, katerima niso dovoljeni javni predstavniki v posvetni Turčiji.

Lahko bi se vprašali, ali demokracija ne postane nemogoča "igra", ko potencialnim večinam ni dovoljeno zmagati na volitvah in ko posvetni civilni politiki ukažejo armadi, naj pride iz vojašnic ter reši demokracijo s prepovedjo teh potencialnih večin, ki grozijo njihovi posvetni identiteti in njihovi oblasti. Skoraj v vsaki evropski celinski državi so bile v tem ali onem obdobju verske politične stranke. Številne, še posebno tiste katoliške, so bile le pogojno demokratične, vse dokler jih negativna učna ura fašizma ni spremenila v krščanskodemokratske stranke. Če ljudem ni dovoljeno igrati igre pošteno, le težko upoštevajo pravila in sprejmejo demokratični *habitus*. Lahko bi se vprašali, kdo so v tem primeru resnični "fundamentalisti": "muslimani", ki hočejo doseči javno priznanje svoje identitete in zahtevajo pravico do mobilizacije, da bi lahko uresničili svoje idealistične in materialne interese ter pri tem spoštovali demokratična pravila igre, ali "sekularisti", ki vidijo v muslimanski tančici, ki jo nosi po vseh pravilih izvoljena parlamentarna predstavnica, grožnjo turški demokraciji in krivoversko kljubovanje svetim posvetnim principom kemalistične države? Ali bi Evropska unija lahko sprejela javno predstavljaneje islama znotraj svojih meja? Ali bi "posvetna" Evropa lahko sprejela "muslimansko" demokratično Turčijo? Doslej uradno evropsko zavračanje sprejema Turčije temelji predvsem na poročilu o kratenju človekovih pravic v Turčiji. Vendar pa obstajajo ne preveč subtilni pokazatelji, da je na zunaj posvetna Evropa še vedno preveč krščanska, da bi si lahko predstavljala muslimansko državo kot del Evropske unije. Lahko bi se vprašali, ali Turčija

pomeni grožnjo Zahodni civilizaciji ali prej nezaželenega opominjevalca na še tik pod površino ležečo, vendar neizrazljivo in strahov polno "belo" evropsko krščansko identiteto.

Vsesplošna javna razprava v Evropi o sprejemu Turčije je pokazala, da je pravzaprav Evropa razdeljena dežela, da je globoko razdeljena v svoji kulturni identiteti in nesposobna odgovoriti na vprašanje, ali naj bi bila evropska enotnost – s tem pa njene zunanje in notranje meje – določena v skladu s skupno dediščino krščanstva in Zahodne civilizacije ali v skladu z njenimi sodobnimi posvetnimi vrednotami liberalizma, splošnih človekovih pravic, politične demokracije in strpne večkulturnosti, sposobne sprejemanja novih kultur. Javno si evropske liberalne posvetne elite ne bi mogle s papežem deliti definicije evropske civilizacije kot v bistvu krščanske. Ne bi pa mogle tudi ubesediti neizrečenih "kulturnih" zahtev, zaradi katerih je integracija Turčije v Evropo nekaj tako težkega. Zaradi prikazni milijonov turških državljanov, ki so že v Evropi, a niso evropejski, med njimi dosti pripadnikov druge generacije priseljencev, ujetih med prejšnjo državo, ki so jo zapustili, in evropskimi gostiteljskimi družbami, ki jih niso sposobne ali pripravljene popolnoma asimilirati, je težava še izzostejša. "Tuji delavci" so lahko uspešno integrirani ekonomsko. Lahko dobijo celo volilno pravico, vsaj na lokalnih ravneh, in dokažejo, da so vzorni ali vsaj običajni državljani. Toda ali lahko zadostijo nenapisanim pravilom evropskega kulturnega članstva ali jim je usojeno, da ostanejo "tujci"? Ali Evropska unija lahko ustvari nove razmere za takšno večkulturnost, kakršno njene nacionalne družbe tako težko sprejemajo?

3) Ali Evropska unija lahko sprejme in asimilira priseljenega "drugačnega"? Primerjalni pogled z vidika ameriške izkušnje priseljenstva.

Zahodnoevropske države so v moderni dobi prvo območje z izseljenškimi valovi. V kolonialnem obdobju so se evropski kolonisti, misionarji, podjetniki in kolonialni uradniki naselili povsod po svetu. Po ocenah je v času industrializacije, torej v 19. stoletju in do leta 1920, približno 85 milijonov Evropejcev emigriralo v obe Ameriki, v Južno Afriko, Avstralijo in Oceanijo, od tega 60 odstotkov v Združene države. V zadnjih desetletjih pa so se migracijski tokovi obrnili in veliko zahodnoevropskih družb je postalo cilj globalnega priseljevanja. Primerjava z Združenimi državami, paradigemska izseljensko družbo (kljub temu, da je bila od poznih dvajsetih do poznih šestdesetih let 20. stoletja prav tako precej zaprta za priseljevanje), z današnjo zahodnoevropsko izkušnjo priseljevanja kaže nekaj opaznih razlik.

Čeprav je delež tujih priseljencev v številnih evropskih državah (Velika Britanija, Francija, Nizozemska, Zahodna Nemčija pred združitvijo z Vzhodno) s svojimi 10 odstotki približno enak deležu tujcev, rojenih v ZDA, se večina teh držav še vedno le težko vidi kot stalne priseljenke družbe ali pa težko dojema tam rojeno drugo generacijo priseljencev kot pripadnike naroda, ne glede na njihov uradni status. Toda glede na to, kako skušajo prilagoditi in obravnavati vere priseljencev, še posebno islam, se evropske družbe ločijo ne le od Združenih držav, temveč tudi druga od druge. Evropske družbe imajo opazno različne institucionalne in uradne strukture na področju verskega združevanja, zelo različne politike uradnega priznavanja in državnega urejanja verskih skupin ter njim namenjene državne pomoči, kot tudi različne norme glede tega, kdaj in kje se lahko javno izrazijo verska prepričanja in praksa.

Evropske države pri obravnavi ver priseljencev skušajo tako kot Združene države replicirati svoj lastni model ločitve cerkve od države in vzorce obravnave svojih lastnih verskih manjšin. Francoski etatistični posvetni model in politična kultura *laïcité* zahtevata strogo omejitev izražanja verskega prepričanja na zasebno sfero z njegovo odstranitvijo z vsakega javnega foruma, obenem pa priganjata verske skupine, naj se organizirajo v centralizirane, cerkvi podobne institucionalne strukture, ki jih država lahko nadzoruje in so ji za sogovornika, s čimer sledijo tradicionalnemu modelu konkordata s katoliško cerkvijo. Velika Britanija pa, medtem ko je obdržala anglikansko cerkev, daje večjo svobodo verskim združbam, ki se pogovarjajo neposredno z lokalnimi oblastmi in s šolskimi odbori o svojih zahtevah po spremembah v verski vzgoji, prehrani ... in le redko neposredno komunicirajo z osrednjo vlado. Nemčija je s posnemanjem večinstucionalnega modela skušala organizirati malodane uradno islamsko institucijo včasih tudi v sodelovanju s hkratnimi prizadevanji turške države, da bi regulirala svojo diasporo. Toda notranje razlike med priseljenci iz Turčije ter javnim izrazom in mobilizacijo z njimi tekmujočih identitet (posvetno in muslimansko, alevijsko in kurdsko) so v nemškem demokratičnem kontekstu spodkopale vsak projekt institucionalizacije od zgoraj. Nizozemska, ki je sledila svojemu tradicionalnemu modelu stebrovanja, se je še nedavno nagibala k utemeljevanju od države nadziranega, toda samoorganiziranega posebnega muslimanskega stebra. V zadnjih časih pa celo liberalna, strpna Nizozemska dvomi o tem in videti je, da je pripravljena sprejeti strožje zakone, s katerimi bi začrtala neevropskim, nesodobnim normam in navadam jasne meje, do katerih je še pripravljena biti strpna.

Če pa si ogledamo Evropsko unijo kot celoto, lahko v primerjavi s stanjem v Združenih državah opazimo dve temeljni razliki. Prva je

ta, da sta v Evropi priseljevanje in islam skoraj sinonima. Večina priseljencev v večino evropskih držav, pri čemer je Velika Britanija glavna izjema, je muslimanov in večina zahodnoevropskih muslimanov je priseljencev. Ta identifikacija je še bolj poudarjena v tistih primerih, ko večina muslimanskih priseljencev prihaja z enega samega območja, na primer iz Turčije v Nemčiji in z Magreba v Franciji. To vključuje nalaganje različnih dimenzij "drugačnosti" druga na drugo, kar povečuje problem omejitev, namestitve in integracije. Priseljenci, versko, rasno in socialno-ekonomsko zapostavljeni "drugačni" so ene in iste osebe.

V Združenih državah pa muslimani predstavljajo največ 10 odstotkov vseh novih priseljencev, in to število se bo najverjetneje še zmanjšalo zaradi strogih omejitev arabskega in muslimanskega priseljevanja, ki jih je po enajstem septembru sprejela vse bolj represivna ameriška varnostna država. Ker Ameriškemu cenzusnemu uradu ter Priseljenski in naturalizacijski službi ter drugim vladnim organizacijam ni dovoljeno zbirati informacij o veri, ni verodostojnih ocen o številu muslimanov v Združenih državah.⁶ Dostopne ocene se gibljejo med 2,8 milijona in kar 8 milijoni. Poleg tega je ocenjeno, da je 30 do 42 odstotkov vseh muslimanov v Združenih državah afroameriških spreobrnjenec v islam, zaradi česar je islam še teže opredeliti za tujo, neameriško vero. Prav tako se muslimanske priseljenske skupnosti v Združenih državah medsebojno zelo razlikujejo glede na svoje geografsko poreklo, saj izvirajo iz vsega muslimanskega sveta, glede na svojo zelo raznoliko islamsko tradicijo in glede na svoje socialno-ekonomske značilnosti. Izid je v odvisnosti od socialno-ekonomskih značilnosti in namestitvenih vzorcev veliko bolj kompleksna in raznolika dinamika odnosov z drugimi muslimanskimi priseljenci, z afroameriški muslimani, z nemuslimanskimi priseljenci iz istih območij izvora in z njihovimi neposrednimi ameriški gostitelji, kot je ta v Evropi.

Druga glavna razlika se nanaša na vlogo vere in verskih skupinskih identitet v javnem življenju in v organizaciji civilne družbe. Ne glede na notranje razlike so zahodnoevropske družbe globoko posvetne, saj so jih oblikovali hegemonistični posvetni režimi. Ker so liberalne družbe, so strpne do verske svobode posameznikov in jo spoštujejo. Toda zaradi siljenja v izražanje verskega prepričanja le v zasebni sferi, kar je v evropskih družbah postalo že samoumevna značilnost samopodobe sodobne posvetne družbe, imajo te družbe veliko večje težave pri podeljevanju legitimne vloge veri v javnem življenju in pri organiziranju ter mobilizaciji skupinskih identitet.

⁶ Karen Isaksen Leonard, *Muslims in the United States (Muslimani v Združenih državah)*, New York, 2003.

Muslimani so organizirali skupinske identitete in njihova javna predstavitev je postala vir strahu ne le zaradi njihove verske drugačnosti kot nekrščanske in neevropske vere, temveč tudi zaradi njihove verskosti same kot nečesa drugačnega od evropske posvetnosti. V tem kontekstu postane skušnjava po identifikaciji islama s fundamentalizmom izrazitejša in islam že po svoji definiciji tisti "drugačni" zahodne posvetne sodobnosti. Zato postanejo problemi, ki jih prinaša asimilacija muslimanskih priseljencev, zavestno ali nezavedno povezani z navidez na njih nanašajočimi se in nadležnimi vprašanji o vlogi vere v javnem življenju, za kar so evropske družbe menile, da so že rešile v skladu z liberalno posvetno normo izražanja verskega prepričanja le v zasebnosti.

Američani so bolj odprto verni od Evropejcev, zato pritisk na priseljence, naj se prilagodijo ameriškim verskim normam.⁷ Priseljenci skušajo biti v Ameriki na splošno bolj verni, kot so bili v domovinah. Še bolj pomembno pa je, da imajo vera in javne verske denominativne identitete že od nekdaj pomembno vlogo v procesu asimilacije novih priseljencev. Teza Willa Herberga o starem evropskem priseljenju, "od katerega niso pričakovali, da bi obdržal svojo vero, kot tudi niso pričakovali, da bi obdržal svoj jezik ali narodnost, toda Amerika je bila pač takšna, da so on, še bolj pa njegovi otroci in vnuki večinoma v veri in skozi njo našli mesto v takšnem ameriškem načinu življenja, s kakršnim so se lahko poistovetili", še vedno deluje pri novih priseljenjih.⁸ Teza namiguje, da so bile skupinske verske identitete eden od prvih načinov strukturiranja notranjega družbenega pluralizma v ameriški zgodovini.

K tej tezi bi lahko dodali popravek: ne samo vera, ki jo upošteva Herbergova domneva, in ne le rasa, ki jo upošteva sodobne priseljenške raziskave, temveč vera in rasa in njuno kompleksno prepletanje so rabili za strukturiranje ameriške izkušnje priseljenške asimilacije in so pravzaprav ključni za "ameriško izjemo". Danes smo spet priča različnim vrstam spopadov in skrivnih sporazumov med oblikami verske in rasne identitete, med procesi, ki bodo verjetno imeli velike posledice za sedanjo in prihodnjo organizacijo ameriške večkulturnosti. Vera in rasa postajata spet dve temeljni oznaki, ki identificirata nove priseljence za takšne, ki jih je moč asimilirati, ali pa za sumljivo "tuje".

Zaradi korozivne logike rasne opredelitve, ki tako vdira v ameriško družbo, dinamika oblikovanja verske identitete zavzema dvojno pozitivno obliko v procesu asimilacije priseljencev. Glede na institucionalizirano sprejemanje verskega pluralizma je afirmacija verskih identitet

⁷ José Casanova, *Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective (Onkraj evropske in ameriške izjemnosti: v smeri svetovnih obzorij)*, v G. Davie, P. Heelas in L. Woodhead, idr., *Predicting Religion (Napovedovanje vere)*, Aldershot, 2003.

⁸ Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew Chicago (Protestantsko-katoliško-židovski Čikago)*, 1983, str. 27–28.

poudarjena pri novih priseljencih. To pozitivno afirmacijo krepi tudi običajna obrambna reakcija večine priseljskih skupin proti njim pripisani rasni opredelitvi, še posebno proti stigmi rasne temnosti. Pri tem verske in rasne samopodobe in pripisovanja pomenijo alternativne načine organiziranja ameriškega večkulturalizma. Ena od očitnih prednosti verskega pluralizma pred rasnim je ta, da je s pravilno konstitucionalno institucionalizacijo bolj spravljiv z etično enakostjo in nehierarhično raznolikostjo ter zato z resnično večkulturnostjo.

Ameriška družba vstopa v novo fazo. Tradicionalni model asimilacije, ki je spreminjal evropske nacionalnosti v ameriške "etnične skupine", zdaj, ko priseljenci prihajajo dobesedno z vsega sveta, ne more biti več model za asimilacijo. Amerika je na poti, da postane "prva nova globalna družba", sestavljena iz vseh svetovnih ver in civilizacij v času, ko verske civilizacijske identitete spet dobivajo pomen na svetovnem odru. V istem trenutku, ko politični znanstveniki, kot je Samuel Huntington, najavljajo prihajajoči spopad civilizacij v svetovni politiki, se nov poskus medcivilizacijskih srečevanj in prilagajanj med vsemi svetovnimi verami dogaja v njihovi lastni hiši.⁹ Ameriški verski pluralizem se širi in vključuje vse svetovne vere enako, kot je prej asimiliral vere prejšnjih priseljencev. Dogaja se zapleten proces vzajemnega prilagajanja. Tako kot prej katolištvo in židovstvo so druge svetovne vere, islam, hinduizem, budizem, "amerikanizirane", in v tem procesu spreminjajo ameriško vero, medtem ko verske diaspore v Ameriki simultano uporabljajo kot katalizatorje za spremembo starih ver na njihovih civilizacijskih domovih, kot je ameriški katolicizem vplival na spreminjanje svetovnega katolištva in je ameriško židovstvo spremenilo svetovno židovstvo.

Ta proces institucionalizacije verskega pluralizma, ki se širi, omogoča dvojni člen Prvega amandmaja, ki zagotavlja "odsotnost" vere na državni ravni in zato strogo ločitev cerkve od države in resnično nevtralnost posvetne države kot tudi "svobodno izražanje" verskih prepričanj v civilni družbi, kar zajema dosledno omejevanje državnih posegov in administrativne regulacije verskega področja. Prav ta kombinacija strogo posvetne države in ustavno zaščitenega svobodnega izražanja verskih prepričanj v družbi ločuje ameriški institucionalni kontekst od evropskega. V Evropi lahko na enem polu naletimo na primer Francije, kjer posvetna država ne le omejuje in regulira izražanje vere v družbi, temveč dejansko vsiljuje družbi svojo republikansko ideologijo *laïcité*, na drugem pa na primer Anglije, kjer je

⁹ Eden od najbolj vprašljivih vidikov Huntingtonove teze je njegova protiemigrantska in protivečkulturnostna drža, da bi z njo ščitil domnevno zahodno civilizacijsko čistost Združenih držav pred hibridizacijo.

uradna državna cerkev zelo strpna do verskih manjšin in je svobodno izražanje verskih prepričanj v družbi relativno neregulirano.

Vse evropske družbe kot liberalni demokratični sistemi spoštujejo zasebno izražanje verskega prepričanja, tudi islamsko, kot pravico posameznika. Javno in skupinsko izražanje muslimanskega verskega prepričanja kot priseljske vere je tisto, do česar je večina evropskih družb težko strpna prav na podlagi tega, da islam dojemajo kot "neevropsko" vero. Vzroki za dojemanje islama kot "neevropskega" se po Evropi in v različnih socialnih in političnih skupnostih občutno razlikujejo. Za protipriseljsko, ksenofobno, nacionalistično desnico, ki jo predstavljata Le Pen v Franciji in Jörg Haider v Avstriji, je sporočilo nedvoumno. Islam ni zaželen in ni ga moč asimilirati kratko malo zato, ker je "tuja", priseljska vera. Takšno populistično in ponavadi rasistično držo je moč jasno razlikovati od konservativne "katoliške" pozicije, ki jo je paradigmatično izrazil bolonjski kardinal, ko je razglasil, da bi Italija sicer morala sprejeti priseljence vseh ras in z vseh območij sveta, pri tem pa bi morala dati prednost katoliškim priseljencem, da bi ohranila katoliško identiteto države.

Liberalni posvetni Evropejci gledajo postrani na takšno očitno izražanje rasističnega licemerja in verske nestrpnosti, ko pa teče beseda o islamu, razkrijejo meje in predsodke sodobne posvetne strpnosti. Liberalni politiki in posvetni intelektualci ne bodo dajali eksplicitno ksenofobnih ali protiverskih izjav. Politično korektna formulacija uporablja takšne izjave: "Sprejemamo vse priseljence ne glede na njihovo raso ali vero toliko časa, dokler so pripravljeni spoštovati in sprejeti naše sodobne liberalne posvetne evropske norme." Eksplicitno ubesedenje teh norm se lahko razlikuje od države do države. Nasprotovanja muslimanski tančici v toliko evropskih družbah in velikanska podpora pred kratkim sprejetemu restriktivnemu zakonu, ki prepoveduje nošnjo muslimanskih tančic in drugih očitnih verskih oznak v javnih šolah, ker pomenijo "grožnjo nacionalni koheziji", med francoskimi državljani in bojda tudi med večino francoskih muslimanov so lahko skrajni primer neliberalnega sekularizma. Toda podobne smernice sprejemanja restriktivne zakonodaje, usmerjene proti muslimanskim priseljencem, je videti tudi na liberalnem Nizozemskem, natančneje sprejemanja v imenu zaščite njene liberalne strpne tradicije pred grožnjo neliberalnih, fundamentalističnih, patriarhalnih navad muslimanskih priseljencev, ki jih prenašajo tudi na svoje mlajše generacije.

Francoski premier Jean-Pierre Raffarin je pri svoji naslovitvi zakonodajnega telesa, ko je zagovarjal prepoved eksplicitno verskih simbolov v javnih šolah, v isti sapi omenil Francijo kot "staro deželo krščanstva" in neizogiben princip *laïcité* v svojem pozivu islamu, naj se prilagodi principu posvetnosti, tako kot so se mu morale pred tem

že vse druge vere v Franciji. "Veram, ki so prišle v Francijo pred kratkim – tu govorim o islamu –, moram povedati, da je posvetnost vera Francije."¹⁰ Islamska tančica in drugi verski simboli so upravičeno prepovedani v javnih šolah, je dodal, ker "dobivajo politični pomen", medtem ko v skladu s posvetnim principom izražanja verskega prepričanja le v zasebni sferi "vera ne more biti politični projekt". Čas bo pokazal, ali bo restriktivni zakon pričakovano učinkoval kot ustavitev širjenja "radikalnega islama" ali pa bo prinesel nasprotni izid še večje radikalizacije že tako odtujene in slabo prilagojene priseljske skupnosti.

Pozitivno razmišljanje, ki se ga sliši med liberalci v podporo takšnim neliberalnim restrikcijam svobodnega izražanja verskega prepričanja, je ponavadi izraženo kot vsiljena emancipacija mladih deklet – če je treba tudi proti njihovi volji – pred spolno diskriminacijo in patriarhalnim nadzorom. Na takšnem razmišljanju je umorjeni liberalni politik Pim Fortuyn zgradil svojo volilno uspešno protipriseljsko platformo na liberalnem Nizozemskem s kampanjo, ki zdaj rojeva sadove z novo restriktivno zakonodajo. Medtem ko se od konservativnih vernikov pričakuje, da morajo biti strpni do vedenja, ki ga verjetno štejejo za moralno oporečno – na primer do homoseksualnosti –, liberalni posvetni Evropejci odkrito izjavljajo, da evropske družbe ne bi smele biti strpne do verskega vedenja ali kulturnih navad, ki so moralno oporečni, ker so v nasprotju s sodobnimi liberalnimi posvetnimi evropskimi normami. To, kar v principu upravičuje nestrpno tiranijo posvetne liberalne večine, ni le demokratsko načelo vladavine večine, temveč prej sekularistična teleološka domneva, vgrajena v teorije modernizacije, da je neka skupina norm reakcionarna, fundamentalistična in protimoderna, druga pa progresivna, liberalna in moderna.

4) Ali je treba omenjati Boga ali evropsko krščansko dediščino v novi evropski ustavi ali pa Evropa potrebuje novo posvetno "državljsko vero", ki bi temeljila na načelih razsvetljenstva? Sodobne ustave ne potrebujejo omenjanja transcendentnega in tudi ni veliko empiričnih dokazov za trditev funkcionalistov, da normativna integracija sodobnih diferenciranih družb zahteva nekakšno "državljsko vero". V principu so možni trije načini, kako preprečiti prepire, ki jim je botrovalo sestavljanje preambule nove Evropske ustave. Prva možnost je izogib vsakemu nasprotovanju z opustitvijo celotnega projekta snovanja preambule, ki naj bi svetu razložila temeljne politične principe in identiteto Evropske unije. Toda takšna možnost bi vodila v lasten poraz, saj je videti, da je glavni vzrok in namen

¹⁰ Elaine Sciolino, *Debate Begins in France on Religion in the Schools* (V Franciji se začne razprava o veri v šolah), *The New York Times*, 4. februarja 2004.

snovanja nove Evropske ustave nekaj, kar je med vrsticami – namreč prispevati k evropski družbeni integraciji, spodbuditi skupno evropsko identiteto in pozdraviti primanjkljaj demokratične legitimnosti.¹¹

Druga možnost bi bilo preprosto naštevaje temeljnih skupnih vrednot, ki tvorijo evropski “vsesplošni konsenz”, kot očitnih resnic ali kot družbenih dejstev, ne da bi se pri tem vstopalo v spornejši poskus odkritja normativnega temelja ali izsleditve genealogije teh evropskih vrednot. To možnost so izbrali podpisniki *Deklaracije o ameriški neodvisnosti* z razglasom: “Menimo, da so te resnice same po sebi očitne.” Toda močan retorični učinek te slavne trditve je temeljil na samoumevni veri v Boga stvarnika, ki je ljudem podelil neodtujljive pravice, veri, ki so si jo enako delili republikanski deisti, etablirani protestanti in radikalni pietistični sektarianci. V našem postkrščanskem in postmodernem kontekstu se ni tako preprosto sklicevati na takšne samoumevne “resnice”, ki ne zahtevajo utemeljevanja. Slovesna razglasitev *Listine temeljnih pravic Evropske unije* iz leta 2000 skuša ustvariti podoben učinek s svojim uvodnim stavkom: “Unija, zavestna svoje duhovne in moralne dediščine, temelji na neločljivih, univerzalnih vrednotah človekovega dostojanstva, svobode, enakosti in solidarnosti.” Toda razglasitev teh vrednot kot temeljnega družbenega dejstva, kot skupnega normativnega okvirja, ki si ga deli večina Evropejcev, bi le težka imela zaželen učinek utemeljitve skupne evropske politične identitete. Kratko malo le ponavlja že obstajajoče deklaracije večine nacionalnih evropskih ustav, *Evropske konvencije o človekovih pravicah* iz leta 1950 in – to je še najbolj pomembno – *Splošne deklaracije o človekovih pravicah Združenih narodov* iz leta 1948. Brez eksplicitne obravnave kočljivega vprašanja “duhovne in moralne dediščine Evrope” in njene vprašljive vloge pri genezi teh domnevnih “univerzalnih vrednot”, bi takšen razglas le težka imel zaželen učinek opisa teh vrednot kot izvirno, še posebno ali pa kratko malo značilno “evropskih”.

Končna in bolj odgovorna možnost bi bilo soočenje s težko in polemično nalogo definiranja politične identitete nove Evropske unije z javno razpravo: Kdo smo? Od kod izviramo? Kaj tvori našo duhovno in moralno dediščino in kaj določa meje naših kolektivnih identitet? Koliko naj bi bile te meje notranje fleksibilne in na zunaj odprte? To bi bila v vsakem primeru neverjetno kompleksna naloga, ki bi vključevala obravnavo veliko problematičnih in protislovnih vidikov evropske dediščine v njenih mednacionalnih, notranjeevropskih in

¹¹ Takšno mnenje je odločno izrazil Dieter Grimm v svojem prispevku *Integration by Constitution – Juridical and Symbolic Perspectives of the European Constitution (Integracija s pomočjo ustave – Pravni in simbolični vidiki Evropske ustave)* na konferenci *Toward the Union of Europe – Cultural and Legal Ramifications (V smeri združene Evrope – Kulturne in pravne posledice)* na Univerzi New School v New Yorku, 5. marca 2004.

globalnokolonialnih dimenzijah ter lastno pomiritev z njo. Toda tako kompleksna naloga je še toliko težja zaradi posvetnih predsodkov, ki preprečujejo ne le kritično, a iskreno in reflektivno oceno židovsko-krščanske dediščine, temveč tudi vsako uradno javno sklicevanje na takšno dediščino na podlagi tega, da bi bilo lahko vsako omenjanje vere razdiralno in neproduktivno ali da bi kratko malo kršilo posvetna izhodišča.

Moj namen ni predlagati, da bi morala nova Evropska ustava omeniti nekakšno transcendentarno stvarnost ali krščansko dediščino, temveč pokazati na to, da prepričani, ki jih je zanetila možna umestitev omenjanja vere v besedilo ustave, kažejo, da posvetne domneve spremenijo vero v problem in tako izključujejo možnost za obravnavo verskih zadev pragmatično razumno. Popolnoma se strinjam z Bronislawom Geremekom, da vsaka genealoška rekonstrukcija zamisli ali družbene podobe Evrope, ki omenja grško-rimsko starodavnost in razsvetljenstvo, obenem pa briše spomin na vlogo srednjeveškega krščanstva v ustavi Evrope kot civilizacije, jasno kaže na nepoznavanje zgodovine ali represivno amnezijo.¹²

Drugič, nesposobnost odkritega priznavanja krščanstva za eno od konstitutivnih sestavin evropske kulturne in politične identitete pomeni, da Evropejci lahko zamudijo veliko zgodovinsko priložnost, da bi dodali tretjo pomembno zgodovinsko spravo k že doseženima spravam med protestanti in katoličani ter med različnimi evropskimi narodi-državami s tem, da bi končali stare bitke okrog razsvetljenstva, vere in sekularizma. Opažena grožnja posvetnim identitetam in pretiran poziv k prepovedi vsakega javnega omenjanja krščanstva postavlja na laž trditve sekularistov, da le posvetna nevtralnost lahko zagotavlja osebno svobodo in kulturni pluralizem. Vsiljeni molk ne pomeni le poskusa izbrisa krščanstva ali katere koli druge vere iz javnega kolektivnega spomina, temveč tudi izključitev osrednje komponente osebne identitete mnogih Evropejcev iz javnosti. Da bi Evropska unija zagotovila enakopraven pristop k evropski javni sferi in nemoteno komunikacijo, bi morala postati ne le postkrščanska, temveč tudi postsekularna.¹³

¹² Bronislaw Geremek, *Welche Werte für das neue Europa? (Katere vrednote naj veljajo v novi Evropi?)*, Transit 26 (2003/2004).

¹³ Jürgen Habermas celo v svoji novi postsekularni odprtosti do versko "drugačnega" in v svojem pozivu posvetni strani, naj ostane "senzitivna do moči retorike, značilne za verske jezike", še vedno trdi, da morajo verniki kajpak še vedno trpeti omejitve v posvetni javni sferi. "Dandanes se le od državljanov, predanih verskim prepričanjem, zahteva, da morajo razcepiti svoje identitete na javne in zasebne elemente. Oni morajo prevesti svoja verska prepričanja v posvetni jezik, preden imajo njihovi argumenti kakršno koli priložnost, da bi dobili večinsko podporo." Jürgen Habermas, *Faith and Knowledge (Vera in znanje)*, v *The Future of Human Nature (Prihodnost človeške narave)*, Cambridge, 2003,

Naposled lahko privilegiranje evropskih posvetnih identitet in samodojemanj pri genealoški afirmaciji skupnih evropskih vrednot človeškega dostojanstva, enakosti, svobode in solidarnosti ne le prepreči možnost polnega razumevanja geneze teh vrednot in njihovega kompleksnega procesa societalne institucionalizacije in individualne internacionalizacije, temveč tudi kritično in reflektivno samodojemanje teh posvetnih identitet. David Martin in Danièle Hervieu-Legér sta nedvoumno pokazala, da sta posvetno in versko neločljivo povezana skozi sodobno evropsko zgodovino, da so različice evropskega razsvetljenstva neločljivo povezane z različicami krščanstva in da kulturne matrike, ukoreninjene v nekaterih verskih tradicijah in z njimi povezanih institucionalnih ureditvah, še vedno uporabljajo za oblikovanje in kodiranje – večinoma nezavedno – različnih evropskih posvetnih praks.¹⁴ Zavestno in reflektivno priznavanje takšnega krščanskega kodiranja ne pomeni, da bi bilo treba sprejeti trditve papeža ali katere druge cerkvene avtoritete, da so edini čuvarji ali legitimni predstavniki evropske krščanske dediščine. To pomeni le sprejetje pravice vsakega Evropejca, domačega ali priseljenega, da lahko sodeluje pri potekajoči nalogi definiranja, prenavljanja in prenosa te dediščine. Ironično je – to kaže primer francoskega laičnega etatizma –, da bolj ko posvetno samodojemanje skuša izgnati to versko dediščino iz kolektivne zavesti, bolj se ta reproducira podzavestno in kompulzivno v javnih posvetnih kodih.

Štiri teme, ki smo jih pravkar analizirali – vključevanje katoliške Poljske v postkrščansko Evropo, integracija Turčije v Evropsko unijo, asimilacija neevropskih priseljencev kot polnopravnih članov njihovih družb gostiteljic in Evropske unije ter naloga pisanja nove *Evropske ustave*, ki naj bi odražala vrednote evropskega prebivalstva in jim obenem dovolila postati samokonstitutivni evropski demos – so že same po sebi problematične. Toda to pisanje je skušalo prikazati, da nerefleksivne posvetne identitete in sekularistično samodojemanje spreminjajo to problematiko v še bolj zapletene in navidezno trdovratne “verske” probleme.

Prevedel Vasja Bratina

str. 109. Le z vztrajanjem pri teleološki filozofiji zgodovine lahko Habermas vztraja pri tem, da “postsekularna družba nadaljuje takšno delo za samo vero, kot ga je vera za mit”, in da je to delo “prevajanja” ali razumske lingvistifikacije svetega ustreznica “nerazdralni sekularizaciji” in razsvetljenstvu.

¹⁴ Transit 26 (2003/2004).