

Religiofobija: islam na Zahodu, integracija v družbo in vzpon religioznosti v Evropi¹

MUSLIMANI V EVROPI IN ŠVICARSKA PREPOVED GRADNJE MINARETOV

Novembra 2009 je v Švici potekal zgodovinski dogodek, ko so na referendumu po celotni državi odločali, ali bodo muslimani lahko gradili minarete ob svojih molilnicah. Ko je opazna večina 57,5 % volivcev v 22 od 26 kantonov odločila v prid prepovedi in gladko porazila 42,5 % volivcev, ki so zagovarjali dovoljenje za gradnjo minaretov, je rezultat pretresel javnost. Takega izida niso pričakovale niti najbolj optimistične napovedi, saj je za 20 odstotnih točk presegel raziskave mnenja pred referendumom. Kljub temu da so prepovedi na referendumu uradno nasprotovale vse glavne politične stranke, vplivnejši časopisi, predsednik države, močan gospodarski lobi in Vatikan, je švicarska javnost izrekla svojo besedo in s tem uspešno opozorila na resno, široko razširjeno skrb in strah pred prisotnostjo fundamentalističnega islama v Evropi.

Referendum, ki je vodil k prepovedi gradnje minaretov v Švici, ni bil osamljen primer. V Evropi so se v javnosti zvrstili številni dogodki, bodisi da so evropski državljani trčili ob muslimanske skupnosti in izražali

svoje nasprotovanje, bodisi da so muslimani s svoje strani protestirali proti diskriminaciji v zahodni družbi in javno zahtevali od vladnih ustanov, naj spodbujajo večjo toleranco in spoštovanje do muslimanskih priseljencev. V zadnjih dveh desetletjih, posebej po 11. septembru, so muslimani uspešno zavzeli širok prostor na odru evropske javnosti in medijev, ko so jezno in včasih celo nasilno izražali svoje mnenje, npr. glede objavljane literature, žaljive do Preroka (primer Satanskih stihov Salmana Rushdieja v Angliji), glede norčevanja iz Mohameda v karikaturah (kontroverza z Jyllands-Posten na Danskem), glede snemanja filmov, ki se polemično lotevajo islamskih vrednot in načel (primer Thea van Gogha na Nizozemskem), ali glede prepovedi nošnje nikaba v javnosti (v Franciji in Belgiji) – vse to je zanje predstavljalo nedopustno in nesprejemljivo žalitev islama.²

Vendar je bila prevladujoča drža večine muslimanskih vodilnih osebnosti v Švici do referendumu v opaznem nasprotju z odzivi, ki bi mobilizirali muslimane, podpihovali spor ali spodbujali povratne ukrepe. Muslimanski govorniki, intelektualci in predstavniki so skrili svoje pričakovano vznemirjenje in niso vidno izražali razočaranja nad odločitvijo

volivcev. Svoje sodržavljane so povabili, naj obzirno sprejmejo izid referendumu in resno premislijo, kakšno podobo in ideje o verskih in kulturnih vrednotah priseljencev ustvarja v glavah Evropejcev njihova prisotnost v družbi in njihovo ravnanje.³

Dejansko lahko priznamo, da so Švicarji z referendumom poslali sporočilo brez precedensa v zgodovini muslimanske prisotnosti v Evropi. Prvič se je zgodilo, da je večinsko število državljanov v eni izmed evropskih družb muslimanski manjšini, ki živi med njimi, izreklo: "Nismo zadovoljni z vašo integracijo v družbo. Bojimo se vaših verskih motivov in vrednot." Nikakor ne moremo skriti dejstva, da tokrat ne gre za mnenje posameznikov, nekaterih uradnih javnih ali cerkvenih institucij ali vladnih služb, temveč za množico zasebnih, navadnih državljanov, ki izražajo svoje nelagodje ob "versko Drugem" ter hkrati resno skepso do možnosti sprave med religioznostjo tega "Drugega" in konvencionalnimi sekularnimi vrednotami evropske družbe. Ta primer je izjema tudi zato, ker čustveni odziv ni bil zatrt v imenu "politične korektnosti", ali sloganov "tolerance", "pluralnosti" in "sprejemanja". Predstavlja nam jasen odgovor več kot polovice švicarskega prebivalstva na pobudo s strani muslimanov.⁴

Podobni skeptični odgovori na pobude muslimanskih priseljencev in njihovih potomcev se pojavljajo v različnih evropskih državah. V Angliji, na primer, je kljub pozitivnemu stališču Anglikanske cerkve in javnosti do dialoga z muslimani opazen široko razširjen strah pred islamom in rastoče nezaupanje prebivalstva do vpliva te religije v državi. Tudi v Franciji ni nič drugače, kljub pozitivnemu stališču tamkajšnje Rimskokatoliške cerkve do dialoga z muslimani. Islam ostaja v Franciji težak ideološki problem in povzroča resne nemire in nenehne spore, predvsem v povezavi s sekularizmom, ki predstavlja nesporni ideološki temelj države in družbe. Položaj pa tudi v tretji veliki evropski državi, Nemčiji, ni nič drugačen, nič manj kritičen in nič manj zaskrbljujoč. Tako

kot sestrške cerkve v Franciji in Angliji so tudi različne nemške krščanske skupnosti vedno pripravljene na dialog z muslimani. Vendar se tako nemška družba kot cerkvene skupnosti s strahom obotavljajo, da bi muslimane sprejeli kot uradno priznano javno družbeno telo. Sprejem pogojujejo z močnim in neovrgljivim dokazom, da se je pretežno turška muslimanska skupnost asimilirala v t. i. "nemško kulturo".⁵

Kje je razlog, da so evropske družbe nezaupljive do svojih muslimanskih skupnosti in imajo do njih napet odnos, kot je bilo opisano zgoraj? So vzroki tovrstnih stališč politične, religiozne, kulturne ali intelektualne narave? Je ta napetost usmerjena izključno do islama in muslimanskih priseljencev ali je dejansko širša in vključuje v svojem bistvu in razsežnosti tudi druge pojave? Da bi odgovoril na ta vprašanja, si v tem članku prizadevam osvetliti splošno evropsko držo do rastočega spoznanja, da religija ne izginja in ne predaja svojega ozemlja sekularizaciji, temveč ponovno raste in postaja ponovno vse bolj vidna v javnem prostoru. Predlagal bom, da moramo evropski odnos do muslimanskih priseljencev brati iz vidika širšega odnosa do religioznosti in ne iz ozkega zornega kota strahu pred islamom.

INTEGRACIJA, ISLAMOFBIJA ALI NOV IZZIV?

Muslimani, ki živijo v evropskih družbah, se navadno pritožujejo nad tem, da se od njih pogosto zahteva, naj dokažejo svojo pripadnost nosilnim stebrom zahodne kulture in družbe. Utrujeno ponavljajo, da se čutijo prisiljene dokazovati svojo integracijo v dominante kulturne kriterije identitetnega oblikovanja družbe, v kateri prebivajo. Po mojem prepričanju se mora vsak prebivalec katere od evropskih držav strinjati, da je v tej tožbi precejšnja mera resnice. Težava v tem pristopu do življenja muslimanskih skupnosti v evropskih družbah pa je, da ni nobene jasne in pristojne razlage, kateri kriteriji

oblikovanja identitete specifično in pretežno določajo zahodno kulturo in družbo, kamor naj bi se muslimani integrirali. Kaj pomeni imeti zahodno identiteto? Kaj natančno pomeni, da je nekdo na splošno Evropejec ali podrobneje Anglež, Francoz, Nemec, Italijan itd.?

Vsako družbo povsod po svetu navadno sestavljajo ljudje, ki so rojeni v določeni državi; odraščajo znotraj kulturnega in družbenega konteksta te države ter živijo in delujejo z zavedanjem in jasno odločitvijo, da so člani te družbe in da jih ta določa. To zavedanje je prostovoljno ali celo podedovano po naravni poti, ne da bi o njem razmišljali, ne da bi iskali izvore in sestavne elemente: svojo identiteto preprosto čutijo in se ne sprašujejo o njej, ne iščejo njenih korenin, prvotnih izhodišč ali razločevalnih znakov. Moje življenje in izkušnje iz različnih delov "stare celine" mi je pokazalo, da evropska javnost pri tem ni izjema. Tudi svojo splošno, "zahodno" ali specifično evropsko (britansko, francosko, nemško, italijansko, špansko itd.) identiteto jemljejo kot samoumevno in jo imajo za dano dejstvo.

Ko pa pridemo do muslimanov v teh evropskih okoljih, se zgodba radikalno obrne, saj so poklicani, da premislijo, kdo so in kdo želijo biti v luči domnevne in, lahko bi rekli, celo umetne "zahodne" identitete. Od njih se pričakuje, da usvojijo glavne elemente in posebne značilnosti te identitete, preden bodo sprejeti kot enaki in običajni člani evropskih družb. Za svoje nemuslimanske sodržavljanke bi to predstavljalo dokaz, da se zares integrirajo v "zahodno kulturo" in da si zaslužijo imenovati se "državljanke Zahoda".

Protislovni odnos — nereflektiranost lastne, samoumevne identitete in zahteva po refleksiji od drugih, da dokažejo svojo integracijo — kaže na dvojna merila pri ovrednotenju in razvrednotenju "drugačnega Drugega", ki ga v sodobnih zahodnih družbah v glavnem predstavljajo muslimani. Muslimanskim priseljencem bi morali najprej jasno povedati, kaj pomeni biti "Zahodnjak" in specifično

"Francoz, Anglež, Nemec, Italijan itd.", preden od njih pričakujemo, da v svojem življenju, vedenju in kulturnih vrednotah odsevajo posebne značilnosti te identitete. Nekateri evropski poznavalci, kot npr. Jacques Waardenburg, prepoznavajo težave, s katerimi se soočajo muslimanske skupnosti v evropskih družbah, kjer imajo tovrstna predhodna pričakovanja. Obenem pa so pripravljeni priznati, da je že sam pojem "evropske civilizacije" kot tak dvoumen ter v sebi nosi veliko protislovij in breme "hudih ekscesov uničevanja in zatiranja, tako znotraj Evrope, kot izven nje".⁶ Kakorkoli že, glede na to, da ni natančne, jasne razlage ali teze, "kaj dela Evropejca 'evropskega' ali Zahodnjaka 'zahodnjaškega' in ne kaj drugega," lahko logično izpeljemo razloge za splošno težnjo, da priseljence v Evropi označujemo in jih dajemo pod skupno oznako glede na njihovo versko pripadnost in ne glede na njihovo narodnost. Jacques Waardenburg prodorno in jasno izpostavlja to dejstvo, ko v svojem delu *Muslims and Others* zapiše: "Nekaj arbitrarnega je v poudarjanju verskega vidika priseljenjskih manjšin v Evropi, kot da bi jih to posebej označevalo. Zakaj bi morali, na primer, turške priseljence v državo, kot je Nizozemska, označiti kot 'muslimane' namesto kot 'Turke' ali 'turškega porekla'? Zakaj ljudi iz Severne Afrike v Franciji pogosto imenujejo '*les musulmans*' (muslimani) namesto Alžirci, Maročani, Tunizijci ali preprosto Severnoafričani? Zakaj ta poudarek na verskih razlikah ali na razliki med religioznimi in nereligioznimi ljudmi?"⁷

Waardenburgova vprašanja so veljavna in razumna tudi v luči dejstva, da verska opredelitev v Evropi tradicionalno velja za zasebno in ne za javno zadevo in da je v drugi polovici 20. stoletja v sodobnih zahodnih družbah obveljala za skorajda najmanj pomembno, popolnoma ponotranjeno osebno zanimanje.⁸ Kaj nam o evropskem javnem prostoru pove ta obnovljena pozornost do verske pripadnosti ljudi, pa tudi težnja, da določene skupnosti označujemo tako, da se osredotočamo in poudarjamo njihovo ne-krščansko versko

opredelitev? Na katere spremembe v pogledu, izhodiščih in usmeritvah javnosti moramo postati pozorni? Se Evropejci bojijo, da se priselencem ne bi uspelo asimilirati v kulturo in osnovne identitetne elemente evropskega javnega prostora, ali jih dejansko skrbijo drugačni verski pogledi in prepričanja teh priselencev, zaradi katerih se čutijo ogrožene? Je pravi izziv današnjih evropskih družb res integracija ali dezintegracija priseljenjskih skupnosti? Ali je večji izziv njihov muslimanski izvor ter njihovo vztrajanje pri uresničevanju islamskega načela enotnosti med družbenim in verskim pravom v javnem prostoru, ki se je skozi stoletja navadil na ločevanje družbene ravni od verske, s tem da je pospeševal prvo in umaknil slednjo v sfero zasebnosti?

Eden od odgovorov na zgoraj omenjena dvojna merila Zahoda do muslimanskih priselencev (in, lahko rečemo, do domačih muslimanov), ki je zdaj že postal splošno razširjen, je teza o širjenju islamofobije v družbi.⁹ Od 90. let 20. stoletja dalje je izraz "islamofobija" ali strah pred islamom zaposloval vse več raziskovalnih in medijskih središč na obeh straneh Atlantika. Po 11. septembru in ameriški napovedi vojne med svetom in islamskim terorizmom se je pozornost do islamofobije opazno in hitro okrepila, postala je glavni fenomen za raziskovanje in analizo, posvečeno ji je bilo ogromno sredstev in zanj so vzpostavili nova akademska mesta v neislamskem svetu.¹⁰ Islamofobija je vsekakor fenomen, ki ga je potrebno obsežno in temeljito preučiti. Njenega obstoja v današnjem svetu ne smemo zanikati ali podcenjevati.¹¹ Toda ali je točno in nepristransko označiti stališča, ki jih o islamu in muslimanih srečujemo v Evropi, kot "strah pred islamom" ali "islamofobijo"? Po mojem prepričanju temu ni vedno tako. V naslednjih odstavkih bom zato pokazal, da islamofobija, čeprav je resnična in nevarna, še zdaleč ni osnovni in primarni razlog za odnos evropske javnosti.

Moj predlog je, da stališče evropske javnosti, ki ga tu opisujem, ni nujno in izključno

simptom "strahu pred islamom" samem po sebi. Njegovo globlje jedro je specifično evropski strah pred širšim fenomenom religioznosti nasploh ter večja pozornost do religije in izražanje vedno močnejših religioznih teženj pri mnogih ljudeh na Zahodu — ki se je v preteklih stoletjih razglašal za sekularni, nereligiozni sistem, posebej v moderni dobi. Obnovljeno zanimanje je po mojem prepričanju v jedru razklanega odnosa do islama na splošno na Zahodu, še posebej pa v Evropi: tu gre za neke vrste prvinski strah in živčno nelagodnost ob pojavu religije in religioznosti — ki je nedavno vstala iz grobnice, v katero jo je za stoletja pokopala moderna doba — pa naj ta prevzame krščansko, judovsko, budistično, hindujsko, scientološko, splošno duhovno, magično nadnaravno ali celo, seveda, islamsko obliko.

Evropa torej doživlja predvsem to, čemur bi rekel stanje "religiofobije" in ne "islamo-fobije". Tisti, ki živijo v kateri od držav "stare celine" in opazujejo dogajanje, gibanja in poglede v javnem prostoru ob kakršni koli misli ali razpravi, ki odseva jasen krščanski verski in teološki miselni okvir, lahko včasih opazijo pojav simptoma "kristjanofobije". Ta dejansko ustreza "islamofobiji", čeprav zaznavamo skoraj izključno samo slednjo. Obe fobiji namreč izražata dejstvo, da evropske družbe še niso razvile jasnega pogleda na naravo novih razmerij v povezavi z vračanjem zanimanja za religijo v javni prostor, ki so ga začeli zaznavati in izpostavljati mnogi zahodni intelektualci, pa čeprav bi ga morale.¹² Prenovljeno zanimanje za religioznost se pravzaprav ni začelo z muslimanskim priseljevanjem na Zahod, temveč je zraslo iz jedra premikov na filozofskem in intelektualnem področju od sredine prejšnjega stoletja dalje.

V čem je razlog za dejavno prisotnost in razvidno živost "religiofobije" v evropskih družbah? Če poskušamo odgovoriti na to vprašanje, nas odgovor pripelje daleč onkraj vprašanja zahodnega odnosa do islama k raziskovanju, kako zahodni raziskovalni centri reinterpretirajo in analizirajo splošni,

temeljni kontekst zahodnih družb. Ne moremo na primer spregledati rastoče pozornosti sodobnih raziskovalcev z obeh strani Atlantika na poskuse revizije klasičnega razumevanja pojma "sekularizacije", ki so se začeli v 60. letih prejšnjega stoletja. V prizadevanju, da bi raziskali naravo moderne sekularizacije in sprememb, ki jih je doživela v zadnji četrtini 20. stoletja, so raziskovalci spoznali, da religija ne izginja iz družbenega okolja niti ne stagnira, ampak dejansko znova raste, "še vedno se kaže in institucionalno uspeva na novem mestu v družbi: v civilni družbi." Prav modernost kot taka "spodbuja vzpon novih oblik religiozne vere" v zahodnem "sekularnem" okviru.¹³

Ob tem se ne moremo izogniti omembi pomembnega dela Charlesa Taylorja v Kanadi in Jürgena Habermasa v Nemčiji, ki prepričljivo in poglobljeno kažeta, da fenomen religioznosti na splošno in posebej religije kljub kritiki in odčaranju sveta /*disenchantment*/, ki sta jima bila podvržena, iz intelektualnega in javnega prostora na Zahodu nista izginila niti v času popolne protireligiozne hegemonije v moderni dobi. Namesto da bi popolnoma zapustila javni prostor, je religiozna govorica opustila središčno mesto in se zatekla na obrobje, kjer se je pridružila mnogim drugim in igrala pogosto neprepoznano, spodkopano in podcenjeno vlogo v intelektualnem in vsakdanjem življenjskem okviru. Habermas in Taylor sta prišla do podobnega zaključka, da nam priznanje, da religioznost ni zapustila javnega prostora, daje spoznati, zakaj so ljudje v postmoderini dobi zopet začeli posvečati pozornost religiozni misli, in nas zaustavlja ob njeni neizogibni prisotnosti in rastoči vlogi. Habermas in Taylor verjameta, da bi moral Zahod ponovno premisliti svojo oceno in korenito spremeniti svoj pristop do vidnosti religije v družbi.¹⁴ Zahodno civilno in sekularno družbo celo pozivata, naj prizna to vidnost kot vedno prisotno, bistveno razsežnost človekove družbene narave in naj ponovno ovrednoti njeno vlogo, ne le v ozkem akademskem krogu družbenih znanosti,

ampak najprej in predvsem v družbenem javnem prostoru.¹⁵

Če epistemično zavedanje in interes po vseh teh dolgih stoletjih antagonizma proti religioznosti zavzema akademsko in intelektualno okolje na današnjem Zahodu, pa je nasprotno evropska družba na nivoju javnosti še vedno pretežno ujeta v modernistični miselnosti "odčaranja". Razkrajajo jo stari občutki strahu, zavračanja in nezaupanja v kakršno koli vrednost religije za življenjsko resničnost, ki še vedno vplivajo na misli in drže laičnih, povečini nereligioznih ljudi v evropskem javnem prostoru. Mnogi Evropejci — rojeni, vzgojeni in izobraženi ter že nekaj generacij dolgo živeči v družbah, ki so religioznost pometle v najbolj oddaljeni kot zasebnega, individualnega, neizrečenega notranjega sveta — še niso dosegli uravnotežene in objektivne ravni zanimanja, kot tisti intelektualci in raziskovalci, ki si prizadevajo obnoviti razumevanje razmerja med religijo in kulturo. Še pomembneje, v svojem vztrajanju pri zvestobi modernističnemu motu "več religije, manj modernizacije, več modernizacije, manj religije ...," evropsko, pretežno nereligiozno prebivalstvo le težko in z odporom pritrjuje sociologom religije, da je "religija preživela modernizacijo" in da njihova predstava o "čvrsto sekularni evropski kulturi" v današnji postsekularni dobi stoji na trhljih tleh.¹⁶

V tem položaju je evropska javnost zapletena v miselno fazo zanikanja, poleg tega pa so mnogi Evropejci, kar je še večji izziv, stisnjeni v globoko brezno strahu pred religioznim, katerim koli religioznim, pred "drugim". Podoben strah je odločil tudi izid švicarskega referendumu. Na tem mestu je bistveno spoznati, da ta strah kaže svoj obraz v soočenju z islamom v večji meri kot ob drugih oblikah religioznosti v družbi. Razlog je bodisi splošno nepoznavanje in tujost islama bodisi slaba podoba, ki jo imajo Evropejci o njem zaradi pretekle zgodovine "osvajanj in rekonkvist", ki jo je Evropa z islamskim svetom preživljala v različnih

zgodovinskih obdobjih.¹⁷ Medsebojna izkušnja napadov in protinapadov je mnogim Evropejcem pustila negativno in popačeno podobo o vsem, kar je povezano z islamom in muslimani. Nereligiozni Evropejci, ki še vedno stojijo znotraj tradicionalnega kroga moderne sekularizacije, niso dosegli stopnje intelektualne pripravljenosti in še niso razvili uravnotežene mere tolerance, da bi se odzvali na novi val religioznosti (s strani muslimanov in nezahodnih kristjanov), ki je prej niso poznali od blizu. Religioznost muslimanskih in krščanskih priseljencev jih je začela obkrožati, z njo se soočajo v vsakodnevnem življenju. Potisnila jih je v neposredno konfrontacijo s posamezniki in novo oblikovanimi skupnostmi, ki so prišle od zunaj in se na Zahodu namnožile v zadnjih desetletjih. Njihovo prisotnost je težko spregledati, postale so vidno vplivne in dejavne. Seveda ne smemo pozabiti omeniti, da te nove izseljenske skupine muslimanov ter nekaterih kristjanov iz Afrike in Azije s svoje strani pred selitvijo osebno niso izkusile odtujitve ali celo zavračanja religioznosti in nikoli niso opustile prepričanja, da je religija dokončna, kolektivna resnica, ki v svoji realnosti presega posameznikovo zasebno življenje ter vzpostavlja tudi intelektualne, družbene in vedenjske meje skupnosti (potrdim lahko, da to velja enako, če ne še bolj, tako za muslimane kot kristjane, ki se priseljujejo iz Bližnjega vzhoda ali arabskega sveta).

Na tem ozadju, v kontekstu konstruktivnega preoblikovanja odnosa zahodne sekularne misli do religioznosti ter v luči intelektualnega prehoda te misli iz nereligiozne moderne v postmoderno stanje, ki je intelektualno širše in pozornejše na "mnogoterost" ter "relativnost", lahko po mojem mnenju natančneje razvozlamo naravo fobije, ki jo v prvi vrsti izkuša Evropa, ter ocenimo, katera od fobij (pred religijo na splošno ali specifično pred islamom) pripravlja pot drugi in jo hrani. Šele nato lahko dokončno zaključimo, da Evropejci do religioznosti muslimanskih skupnosti v

svojih družbah kažejo le enega od mnogoterih obrazov širše in obsežne fobije pred povratkom avtonomne religije v javni prostor preko priseljevanja in njene ponovne rasti.¹⁸ To eksistencialno fobijo povzroča dejstvo, da evropsko sekularno in civilno okolje ni zadostno pripravljeno, da bi se soočilo z religijo v skladu z novim zadržanjem, ki ne vzbuja več strahu in ne podpihuje obrambne drže pred predmoderno, avtoritativno, absolutistično in zatiralsko vlogo religije, temveč daje religioznosti nov pomen, ki temelji na spoštovanju svobode misli, kritične narave znanosti ter pluralizma in demokracije v državi ter je daleč od teokracije ali vraževerja.

Moje večletno bivanje v različnih evropskih okoljih mi je omogočilo spoznanje, da se Evropa ne boji islama, ker je "islam", ampak ker je oblika religioznosti, s kakršno ni imela opravka. Osnovni problem je v tem, da evropske družbe še nimajo jasnega odgovora, ali lahko tej religioznosti najde pozitivno, interaktivno povezavo z zahodno znanstveno, racionalno in sekularizirano dediščino ali ne. Pretežno sekularizirani Evropejci se bojijo islama na enak način, kot bi se bali vrnitve absolutistične vloge krščanstva v javni prostor, ker se bojijo, da bi to krščanstvo bilo kopija religioznosti in verske avtoritete, s katero se je Evropa že soočila, se borila proti njenemu negativnemu, slabemu vplivu na življenje ter doživela napredek, ki je sledil njeni zmagi. Tako kot evropske družbe resno sumijo, da bi prenovljeno zanimanje za krščansko dediščino lahko priklicalo nazaj negativno, v preteklost obrnjeno zapuščino krščanstva, so prav tako sumničave, iz istih razlogov, do novega, zunanjega verskega izročila, kot je islam – bojijo se, da bi imela nova religija enake regresivne in negativne učinke, ki jih je institucionalno krščanstvo imelo na družbo pred stoletji. Strah pred tem, kaj pomeni in kaj prinaša poziv muslimanskih voditeljev in mislecev, naj se evropskim muslimanskim državljanom dovoli življenje po šariji kot vodilnem kriteriju njihovega življenja in se vzpostavi islamski svet, šura, ki bi nadzoroval

njihovo življenje na Zahodu,¹⁹ je podoben strahu, ki ga je sprožilo vabilo papeža Benedikta XVI., naj se Zahod vrne k svojim krščanskim koreninam ter ohranja vrednote in načela cerkvenega nauka.²⁰ Soočeni s takšno versko, krščansko in muslimansko držo do družbe, se sekularni deli evropskega javnega prostora čutijo poklicane, da zaščitijo družbo pred "verskim vmešavanjem" bolj kot pred "islamsko grožnjo".²¹

Vse to ne pomeni, da obstaja drža nasprotovanja do religije kot take. Prej gre za držo, kot prepričljivo trdi Olivier Roy, proti prisotnosti "religioznosti", predvsem v javnem prostoru. Medtem ko Evropejci nimajo strahu pred katerokoli religijo in jo imajo za individualno, svobodno izbrano prepričanje, pa imajo še vedno pretežno sekularizirane evropske družbe fobijo pred vsako obliko religioznosti, ki se poskuša postaviti nad družbo, ki versko prepričanje osvobodi iz omejitev osebne sfere in ga aplicira na področje sekulariziranega javnega prostora.²² Roy iz tega izpelje ugotovitev, da "si Evropejci želijo, da bi muslimani začeli razmišljati bolj sekularno in ne bi izpodbijali islama kot 'prave' religije."²³

Kakor koli že, naj gre za "katoliški" poskus ponovne utrditve moči in središčnega položaja Cerkve v družbi ali za "protestantski" poskus bodisi evropskih domačinov bodisi priseljenih kristjanov iz Afrike, Azije in Latinske Amerike, da bi uveljavili evangeljsko, karizmatično in včasih vraževerno krščanstvo kot zdravilo za to, kar opisujejo kot "razne oblike zla, ki jih je ustvarila sekularizacija", vsak verski fundamentalizem vidi tradicionalno modernistična in sekularna evropska javnost kot pospeševanje religiozne hegemonije na javnem trgu, tako kot v vsaki obliki muslimanskega fundamentalizma.²⁴ V odgovor na tak odnos prevladujoče javnosti postane vsak religiozni "drugi", naj bo to fundametalistični kristjan ali musliman, še bolj "podrugoten" /othered/ in odtujen, kot jasno izrazi Graham Ward.²⁵ "Religiofobija" je tako v svojem jedru ena od oblik ksenofobije, ki teži evropsko družbo z napetostmi, sumi

in netoleranco, kar sekularni javnosti daje občutek, da izgublja svoj zgodovinski položaj v soočenju s tem "podrugotenim drugim".

Pravilno razumevanje evropske islamo-fobije izhaja iz skladnega in globokega uvida v bolj utemeljen in vseobsegajoč fenomen religiofobije. Strah pred na novo izkušenim pojavom islama in pred obnovljenim radikalnim krščanstvom sta dve strani istega kovanca, dve strani strahu pred povratkom religioznosti v kroge odločanja o javnem življenju.²⁶ Razlika med fobijo pred islamom in fobijo pred krščanstvom priseljencev je le v stopnji in okoliščinah, ne v korenini ali v epistemičnih temeljih. Razlika leži po eni strani v načinu, kako versko zavedni kristjani in muslimani v Evropi izražajo svoj interes in svojo versko prakso v javnosti, po drugi pa v različnem obsegu znanja Evropejcev o njihovem religioznem izročilu in vsebini njihove govornice. Krščanstvo je že dva tisoč let sestavni del zahodne zgodovinske dediščine in je dobro znano, medtem ko je islam imel na zahodu vedno podobo "neznanega tujca", zahodno vedenje o islamu pa je bilo pogosto posredno, površinsko ali nabito s predsodki.

K temu lahko dodamo, da je bil na ravni vsakodnevne družbene interakcije najpomembnejši dejavnik za usmeritev pozornosti na vpliv muslimanske religioznosti na javnost odkritje Evropejcev, da pojmovanje islama kot "religije in države" (dīn wa dawlah) v eni od svojih razsežnosti določa tudi način življenja, vedenja, podobe, povezovanja in identitete, ki zavezuje pripadnike vere, če želijo veljati za prave "muslimane".²⁷ Omenjeno pojmovanje "religije in države" v svojem spektru obsega načine mišljenja, vrednostne lestvice in pomenske mreže, ki jih islamska verska misel in duhovnost ponujata muslimanom. Na celosten način oblikuje celotno eksistenco vernega muslimana, njen vpliv prežema vsa področja njegovega življenja. To pomeni, da je islamska oblika religioznosti bolj organsko povezana z življenjem, ki ga v javnem prostoru vsak dan živimo in v njem delujemo. V zahodnih družbah, kjer je religioznost v

obliki krščanstva zadnje dve stoletji ostajala v domeni posameznika, v zasebnem okolju in na robu odločanja v intelektualnem in idealističnem smislu, ni čudno, da je sumničavost ljudi do muslimanske oblike religioznosti vidnejša in neposrednejša ter da ostaja v centru pozornosti.

Če omenjene razlike damo na stran, po mojem prepričanju nič ne kaže, da evropska javnost islamsko in krščansko religioznost obravnava ali pristopa k njima drugače. Philip Jenkins ima torej prav, ko ugotavlja, da se v današnjem zahodnem svetu "oba, tako krščanstvo kot islam, soočata z resničnimi težavami pri preživetju znotraj evropskega sekularnega kulturnega okolja v obliki, ki bi bila podobna njuni domači, zgodovinski podobi". Kakorkoli že, nadaljuje Jenkins, "moramo usodo islama v sodobni Evropi razumeti v širšem religijskem kontekstu, tako da obravnavamo islam in krščanstvo skupaj glede njunega ohranjanja vpliva na vernike in odnosa s sekularnim redom".²⁸

Upam, da bo zavedanje muslimanov na Zahodu, pa tudi v muslimanskem svetu, kakšno naravo ima evropska drža do tuje kulturne prisotnosti, ter njihovo spoznanje, da je fobija, ki jo občutijo danes v Evropi, samo del religiofobije, splošnega strahu pred povratkom religioznosti v javni prostor, lahko pomagalo muslimanom, kristjanom, judom, nereligioznim, sekularistom, ateistom in drugim tako v zahodnih kot v arabskih družbah, da bodo sedli za isto mizo. Skupaj bodo lahko raziskali in ovrednotili intelektualne in epistemološke spremembe, ki zadevajo človekovo bivanje v postmoderini dobi, in jih obravnavali kot spremembe, ki s svojo kompleksno rastjo in posledicami zadevajo celotno človeštvo.

PRISTOPITI K DRUGEMU PREKO SAMEGA SEBE: ZAKLJUČKU NAPROTI

V svoji eruditski genealogiji "modernosti" in sekularizacije v zgodovini Evrope Michael Gillespie s prelomno analitično

raziskavo izpostavlja religiozne korenine zahodne navidezno "ne-religiozne" dobe. Prepričljivo zatrjuje, da moderna misel ni od-čarala družbe z izkoreninjenjem religije, temveč je dejansko podprla njeno alternativno interpretacijo. Zato velja, da bomo sposobni razumeti religiozno motivirani antimoder-nizem in naš odgovor nanj, "še le če in ko bomo razumeli metafizično/teološko jedro modernosti".²⁹

Razlog, da se v zaključnih mislih mojega prispevka o islamu v Evropi in o izzivu religiofobije, ki sem jo izpostavil, naslanjam na dragoceni Gillespiejev prispevek, je v tem, da Gillespie svojega ponovnega branja zgodovine modernističnega sekularizma ne omejuje na njegovo razmerje do krščanstva in judovstva. Svojo knjigo modro in hvaljevredno konča s pomenljivimi opazkami o pomenu ponovnega branja za sodobno zahodno držo in odnos do muslimanskih priseljencev. Gillespie izvrstno predstavi svoj pogled z zanimivimi mislimi, ki si zaslužijo, da jih navedemo v celoti: "To, kako v zahodnem svetu napačno razumemo islam, dodatno zapleta to, kako napačno razumemo sebe. To še posebej drži za našo nevednost o teološkem poreklu našega lastnega liberalizma. Ker ne razumemo, kako je naša krščanska preteklost oblikovala individualizem in humanizem, ki predstavljata srce liberalizma, ne razumemo niti, zakaj radikalni islam vidi naš liberalni svet kot brezbožen in nemoralen."³⁰

V tem eseu sem poskušal pristopiti k izzivu islama v Evropi iz podobne smeri, kot nas pelje razmislek, h kateremu nas vabi Gillespie s svojim namigom. Po mojem prepričanju razumevanje islamofobije v zahodnih družbah, kaj šele natančen odgovor nanjo, ne leži samo v dekonstrukciji strahu muslimanskih priseljencev pred sekularizacijo in modernostjo, ki k njemu ne pristopa dovolj resno. Pri odgovoru moramo izhajati tudi iz prvotne fobije zahodne družbe pred povratkom vloge in vpliva religije na splošno družbo. Kot nas Gillespie prepričljivo vabi,

lahko razumevanje religiofobije ter posledično preoblikovanje trka sekularne kulture z islamom dosežemo samo s sprejetjem lastnega evropskega judovsko-krščanskega verskega izročila ter s pozitivnim ali negativnim ovrednotenjem njegove vloge v javnosti. Zdi se, da se Jorgen Nielsen v tem strinja z Michaelom Gillespiejem, saj tudi sam posveča pozornost nujnosti pristopanja k obstoju muslimanskih skupnosti v evropskih družbah na osnovi učenja iz lastne evropske zgodovine. Nielsenove besede je vredno navesti v celoti: "... Če naj se naučimo soočati z izzivi, ki nam jih postavljajo muslimanske skupnosti, ki zdaj bivajo med nami, za način delovanja, kot smo ga vajeni v javnem, družbenem in kulturnem življenju, ... moramo nujno premisliti svojo lastno zgodovino. Na ta način bomo odkrili, da ni nič absolutno pravega v tem, kako si urejamo življenje. S pomočjo tega odkritja obstaja upanje, da se bomo lahko borili za prihodnost, v kateri bo prostor tudi za možnost, da bodo muslimanske skupnosti same odkrile, kako se lahko kot partnerji vključijo v skupno pluralno družbo, in da jih mi, 'stare skupnosti', ne bomo videli kot grožnjo, ampak kot priložnost."³¹

Misleci, kot so Charles Taylor, Jürgen Habermas in Michael Gillespie, ali John Milbank, Graham Ward in krog radikalne pravovernosti, so začeli delati na tej nalogi. Preusmerili so pozornost in ovrednotili pozitivne prispevke religioznosti znotraj zahodnih družb in s tem poskušali preoblikovati religiofobijo v spravo in dialog. Obnovljena pozornost do religije daje upanje, morda edino za Evropo, da bo v svojem javnem mnenju omogočila razviti pozitivno in gostoljubno oceno priseljskih skupnosti, ki sodelujejo in se ne zapirajo v odnosu do svojih izseljskih družb, predvsem tistih muslimanskih posameznikov in družin, ki se poskušajo integrirati ter konstruktivno upoštevati zahodne vrednote.³²

Prevedel: Rok Blažič

1. Dr. Najib George Awab je profesor za krščansko teologijo, teologijo religij in vzhodno krščanstvo na univerzi Hartford Seminary (Connecticut, ZDA), po rodu iz sirskega mesta Latakia. Izvirni članek: "Religio-phobia: Western Islam, Social Integration and the Resurgence of Religiosity in Europe", v: *The Muslim World*, 103/4, oktober 2013, 433–447. Op. prev.
2. Nedavno (članek je izšel leta 2013, op. prev.) je bil svet v muslimanskih deželah po vsem svetu priča nasilnemu in eksplozivnemu odzivu, ki je presegel prejšnje. Sprožila ga je objava delov filma na omrežju Youtube, posnetega v ZDA, ki je vseboval zelo ostro in negativno norčevanje ter žalitve Mohameda in muslimanov. Čeprav so tako vzhodni kot zahodni verski in politični predstavniki film obsodili in pozvali Združene narode, naj sprejmejo mednarodni sporazum proti sramotenju in zaničevanju religij, razjarjena in užaljena javnost v muslimanskem svetu ni obrzdała svojih reakcij. Rezultat je bila velika materialna škoda na ameriških ambasadah v mnogih prestolnicah muslimanskih držav (v Libiji pa so celo umorili ambasadorja). V Pakistanu je bivši minister ponudil nagrado milijon dolarjev za umor režiserja in producenta spornega filma.
3. To je npr. storil švicarsko-egiptovski muslimanski mislec Tariq Ramadan, znan po svoji podpori prizadevanjem po islamizaciji Zahoda, v svoji analizi referendumov in njegovih implikacij. Glej npr. Tariq Ramadan, "My Compatriots' Vote to Ban Minarets is Fuelled by Fear," dostopno na: www.guardian.co.uk, 29. november 2009 (pridobljeno 6. maja 2011); ter T. Ramadan, "The Swiss Minaret Initiative: Assuming our responsibilities," dostopno na: www.tariqramadan.com, 2. december 2009 (pridobljeno 6. maja 2011). V drugem prispevku Ramadan brez ovinkarjenja pošilja svoje sporočilo svojim sovernikom: "Muslimani, švicarski državljani, morajo slišati sporočilo: njihovi sodržavljeni se jih bojijo in jim ne zaupajo. Prišel je čas, da se bolj aktivno vključimo v družbo in se pri vprašanih, povezanih z islamom, prenehamo odzivati samo obrambno."
4. Reinhold Bernhardt, "Vox Helveticorum – Vox Dei? The Swiss Ban on the Construction of Minarets: Acid Test for Christian-Muslim Relations," v: *Freedom and Responsibility: Christian and Muslim Explorations*, Simone Sinn in Martin Sinaga (ur.), Ženeva: Lutheran University Press & The Lutheran World Federation, 2010, 135–148. Bernhardt meni, da "je mnogo ljudi čutilo, da njihove skrbi, kako družbo preplavljajo tujci, nihče ne jemlje resno. Zato je glasovanje pomenilo priložnost, da jih slišijo, da sporočijo mnenjskim voditeljem, kaj ljudje resnično mislijo in želijo" (137).
5. Glede muslimanskih pobud in odnosu širše družbe do islama v teh treh državah glej: Jacques Waardenburg, *Muslims and Others: Relations in Context*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003, 308–335; ter J. Waardenburg, "Islam in Europe. Some Muslim Initiatives and European Responses," v: *Transnationalismus und Kulturvergleich*, Michael Bommers (ur.), Osnabrück: Osnabrück Universitätsverlag, 2000, 111–125.
6. Jacques Waardenburg, "Encounters between European Civilization and Islam in History," 16, v: *The Christian-Muslim Frontier: Chaos, Clash or Dialogue?*, Jorgen S. Nielsen (ur.), (London/New York: I.B. Tauris Publishers), 5–22.
7. Waardenburg, *Muslims and Others*, 33. Tudi Abdullah Saeed kaže na isti zahodni pogled, ko zapiše: "po tem prepričanju [da je islam nedeljiva celota], so vsi muslimani isti, ne glede na to, od kod prihajajo. Pogosto se spregleda, da lahko prihajajo iz mnogovrstnih etničnih, kulturnih, teoloških,

- duhovnih ali pravnih okvirov." Abdullah Saeed, "Muslims in the West and their Attitudes to Full Participation in Western Societies: Some Reflections," 204, v: *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Geoffrey Brahm in Tariq Modood (ur.), (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2010), 200–215.
8. Glede Evrope in razmerja med religijo in identiteto glej: José Casanova, "Religion, European Secular Identities and European Integration," ter Daniel Nexon, "Religion, European Identity and Political Contention in Historical Perspective," oba v: *Religion in An Expanding Europe*, Timothy A. Byrnes in Peter J. Kazenstein (ur.), (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2006), 65–93 in 283–305.
 9. V svojem eseju o islamofobiji Fernando López ugotavlja, da se je izraz v sodobni zgodovini najprej pojavil v Veliki Britaniji v poznih 80. in na začetku 90. let, njegova popularnost pa je narasla po 11. septembru. Fernando Bravo López, "Towards a Definition of Islamophobia: Approximations of the Early Twentieth Century," v: *Ethnic and Racial Studies*, 34(4), 2011, 556–573. O neenotnosti pri uporabi izraza v različnih evropskih kontekstih glej Javier Rosón Lorente, "Discrepancies Around the Use of the Term 'Islamophobia'," v: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 8(2), 2010, 115–128; ter Fred Halliday, "Islamophobia Reconsidered," v: *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 1999, 892–902. Za zgodovinski in analitični pregled geneze islamofobije in njene prisotnosti na Zahodu glej na primer Matti Bunzl, *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*, (Chicago, Ill: Prickly Paradigm Press, 2007); Tomaž Mastnak, "Western History Toward Muslims: A History of the Present," v: *Islamophobia/ Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*, Andrew Shryock (ur.), (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 29–52.
 10. Glede 11. septembra in islamofobije glej Jolanda Van Der Noll, "The Aftermath of 9/11: Tolerance toward Muslims, Islamophobia and Value Orientations," v: *Islamophobia in the West: Measuring and Explaining Individual Attitudes*, 124–137; ter Christopher Allen in Jorgen S. Nielson, *Islamophobia in the EU after 11 September 2001: Summary Report*, (Darby: Diane Publishing, 2003).
 11. Za nadaljnjo literaturo o islamofobiji glej: Deepa Kumar, *Islamophobia and the Politics of Empire*, (Chicago: Haymarket Books, 2012); John Esposito in Ibrahim Kalin (ur.), *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, (Oxford/New York: Oxford University Press, 2011); S. Sayyid in Abdoolkarim Vakil (ur.), *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives*, (New York/Chichester: Columbia University Press, 2011); ter Chris Allen, *Islamophobia*, (Farnham/ Burlington: Ashgate, 2010).
 12. Zaradi tega širšega gledišča na religijo na splošno se ne strinjam z argumentom Tariqa Modooda, da je islamofobija izraz drže kulturnega rasizma do muslimanov v Evropi. Tariq Modood, "Introduction: the Politics of Multiculturalism in the New Europe," v: *The Politics of Multiculturalism in New Europe: Racism, Identity and Community*, P. Werbner in T. Modood (ur.), (London/New York: Sed Books, 1997), 1–26. Nasprotno od Modooda verjamem, da negativna drža do muslimanov ne izvira samo iz njihovega neevropskega porekla, ampak da se je pojavila zato, ker se želijo vmešati v javne zadeve z jasnimi religioznimi stališči. Če bi šlo za njihov izvor, bi tudi krščanski priselenci iz arabskega sveta morali doživljati enak odnos, čemur ni tako, ker ponavadi ne mešajo svojih verskih prepričanj v javno življenje v družbi. Za druga besedila v liniji razumevanja islamofobije v okvirih kulturnega rasizma glej na primer Prina Werbner, "Islamophobia: Incitement to Religious Hatred — Legislating for a New Fear?" v: *Anthropology Today*, 21(1), 2005, 5–9. Za drugo kritiko povezovanja islamofobije z rasizmom glej: F. Bravo López, "Towards a Definition of Islamophobia: Approximations of the Early Twentieth Century," 558–560.
 13. James Sweeney, C.P., "Revising Secularization Theory," 16–17, v: *The New Visibility of Religion: Studies in Religion and Cultural Hermeneutics*, Graham Ward in Michael Hoelzl (ur.), (London & New York: Continuum, 2008), 15–29. O ponovnem razmisleku o sekularizaciji in obnovljenem zanimanju za oživljanje religioznosti v družbi glej: D. Bell, "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion," v: *The British Journal of Sociology*, 4(28), 1977, 419–449; Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, Simon Lee (prev.), (Brunswick: Rutgers University Press, 2000); ter Peter Berger (ur.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, (Washington, DC: Ethics and Public Policy Center/Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1999).
 14. Tudi angleški kontekstualni teolog Graham Ward s svoje strani zahteva enako ponovno oceno vloge religije v sekularni družbi ter poudarja, da "je religija odločilna značilnost postmoderne, kar priča o imploziji tako sekularizma kot liberalizma ter o ponovnem očaranju sveta". Graham Ward, *True Religion*, (Malden/Oxford: Blackwell Publishing, 2003), viii.
 15. Glej Jürgen Habermas in dr., *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*, Ciaran Cronin (prev.), (Cambridge/Malden: Polity Press, 2010); ter Charles Taylor, *A Secular Age*, (Cambridge, USA/ London, UK: Harvard University Press, 2007).
 16. Lieven Boeve, "Religion after Detraditionalization: Christian Faith in Postsecular Europe," 189, v: *The New Visibility of Religion*, 187–209. Za druge sociologe religije, ki se strinjajo z Boevejevo analizo glej na primer Peter Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview," 1–18; ter Grace Davie, "Europe: the Exception that Proved the Rule?" 65–84, oboje v: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Glej še Harvey Cox, "The Myth of the Twentieth Century. The Rise and Fall of 'Secularization'," v: *The Twentieth Century: A Theological Review*, G. Baum (ur.), (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999), 135–143.
 17. Jacques Waardenburg, "Encounters between European Civilization and Islam in History," 5–9.
 18. Ko Philip Jenkins posveti pozornost razliki med odnosom ameriške in evropske družbe do vloge religije v javnosti, pripoveduje o zanimivih primerih, na primer, ko je Tony Blair želel zaključiti svoj govor o odločitvi, da se bo Velika Britanija pridružila napadu na Irak leta 2003, z besedami "God bless you", so mu njegovi svetovalci močno priporočili, naj stavek popolnoma umakne iz svojega govora. Drug primer je, ko je nemški kancler Gerhard Schröder odklonil, da bi v svoji prisegi ob nastopu službe dodal stavek "pri tem mi naj Bog pomaga". Philip Jenkins, *God's Continent: Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis*, (Oxford/New York: Oxford University Press, 2007), 38.
 19. Nadškof iz Canterburyja, Rowan Williams, je leta 2008 sprožil burno razpravo v angleški javnosti, ko je med predavanjem 7. februarja pozval, naj se dele muslimanske šarije vključi in prevzame v britanski pravni red. To je en od primerov, kako se zahodne družbe spoprijemajo s sprva notranje muslimanskim sporom, ali naj si prizadevajo, da

- bi šarija postala priznan in sprejemljiv vir zakonodaje za njihovo življenje na Zahodu. Glede razprave o nadškofovem predavanju glej Sebastian C.H. Kim, *Theology in the Public Sphere: Public Theology as a Catalyst for Open Debate*, (London: SCM Press, 2011), 173–194; Mike Higon, "Rowan Williams and Sharia: Defending the Secular," v: *International Journal of Public Theology*, 2(4), 2008, 400–417; ter Jonathan Chaplin, "Legal Monism and Religious Pluralism: Rowan Williams on Religion, Loyalty and Law," v: *International Journal of Public Theology*, 2(4), 2008, 418–441.
20. Pope Benedict XVI, *Christianity and the Crisis of Cultures*, (San Francisco: Ignatius Press, 2006); Pope Benedict XVI in Marcello Pera, *Without Roots: the West, Relativism, Christianity, Islam*, Michael F. Moore (prev.), (New York: Basic Books, 2007); ter Pope Benedict XVI, *A Turning Point for Europe?*, (San Francisco: Ignatius Press, 1994).
 21. Ta izraz sem si sposodil pri Fernandu Bravu Lópezu, "Towards a Definition of Islamophobia: Approximations of the Early Twentieth Century," 570.
 22. Olivier Roy, *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*, (New York: Columbia University Press, 2004), 26–29.
 23. N.d., 26.
 24. Waardenburg, *Muslims and Others*, 60.
 25. Graham Ward, "Intercultural Theology and Political Discipleship," 31–32, v: *Intercultural Theology: Approaches and Themes*, Mark J. Cartledge in David Cheetham (ur.), (London: SCM Press, 2011, 29–42. Ward nas prepričljivo vabi, naj pogledamo na ta položaj iz kontekstualnega okvira depolitizacije, delokalizacije in fragmentacije, ki javnosti odvzame tradicionalni pogled na mesto kot "deljeni polis — kot kraj, kjer se državljani na lokalni in državni ravni aktivno ukvarjajo z razpravljanjem in iskanjem aktualizacije življenja, ki si ga delijo in usmerjajo proti največjem možnem razcvetu," kar močno ovira, kot zaključí Ward, vsakršen poskus medkulturne interakcije v družbi (31).
 26. To bi se verjetno dobro ujemalo z opozorilom Jacquesa Waardenburga o rastočem trendu ksenofobije v Evropi, ki je usmerjen predvsem proti vsem tujcem na splošno. Na Zahodu obstaja strah pred priseljenci in tem, kaj prinašajo s seboj v zahodne družbe, kjer prebivajo, v smislu kulturnih mrež smisla in vrednostnih lestvic. Waardenburg, *Muslims and Others*, 267.
 27. Ne smemo narediti napake in reducirati islamskega razumevanja razmerja med religijo in državo na monolitno in statično interpretacijo. Daleč od tega, razmerje ima različne interpretacije, glede na različne intelektualne in filozofske perspektive, ki še danes izhajajo iz različnih kulturnih in zgodovinskih kontekstov, v katerih je živel in rasel islam. Za nadaljnje branje o odnosu med državo in religijo v sodobnih tekstih glej na primer: L. Carl Brown, *Religion and State: the Muslim Approach to Politics*, (New York/Chichester: Columbia University Press, 2000); ter Mohammed Ayoab, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, (Michigan: University of Michigan Press, 2008).
 28. Jenkins, *God's Continent*, 3. Poudarek je moj.
 29. Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, (Chicago/London: The University of Chicago Press, 2008), predgovor, xii. Drugje v knjigi Gillespie prepričljivo zagovarja mnenje, da je "tako imenovani proces od-čaranja torej tudi proces ponovnega začaranja, v katerem in preko katerega se človeku in naravi pripisuje številne attribute ali zmožnosti, ki jih je prej nosil Bog" (n.d., 274).
 30. Nav. d., 293.
 31. Jorgen S. Nielsen, "State, Religion and Laicité: the Western European Experience," 90. V: *Muslims and Christians in Europe: Breaking New Ground*, Gé Speelman, Jan van Lin and Dick Mulder (ur.), (Kampen: Uitgeverij Kok, 1993), 90–99.
 32. V svoji kategorizaciji različnih trendov znotraj islama na Zahodu Abdullah Saeed izpostavlja tiste zahodne muslimane, ki se ne odločajo za izolacijo in sovraštvo, temveč kažejo voljo po sodelovanju in, kot nadaljuje, "jemljejo resno spoštovanje zakonov držav, katerih državljani so, ker v tem vidijo del poslušnosti Bogu." Abdullah Saeed, "Muslims in the West and their Attitudes to Full Participation in Western Societies: Some Reflections," 214 (212–214).