

SEKULARIZAM PROTIV ISLAMA

Olivier ROY*

* Predgovor i uvod knjige Olivier Roy, *Secularism Confronts Islam*, New York, Columbia University Press, 2007, vii-12. Knjiga bi se uskoro trebala pojaviti na bosanskom jeziku u prijevodu Elmine Mušinović i izdanju Centra za napredne studije.

Susret islama sa Zapadom datira od samog početka islama. Prve muslimanske manjine koje su živjele pod dominacijom zapadnog kršćanstva nalazimo već u 11. stoljeću (na Siciliji). Međutim, druga polovina 20. stoljeća svjedoči sasvim novom fenomenu: masovnom, dobrovoljnom naseljavanju u zapadnim društvima miliona muslimana iz muslimanskih zemalja širom Bliskog Istoka, Indijskog potkontinenta, Turske, Afrike i Jugoistočne Azije. Zapad je također svjedočio razvoju trendova religijske konverzije među domicilnim stanovništvom (kao što je slučaj s Nacijom islama). Ali, iako se muslimansko stanovništvo definitivno ukorijenilo na Zapadu, pitanje njihove integracije ostaje otvoreno, posebno u zapadnoj Evropi, gdje je prisutnost islama povezana s ekonomskom imigracijom – što nije slučaj u Sjedinjenim Državama.

Društveno-ekonomski problemi, kulturna pitanja i političke tenzije vezane za terorizam ili konflikte na Bliskom Istoku vrte se oko pitanja: Da li je islam kompatibilan sa Zapadom? Naravno, ovo pitanje oslanja se na esencijalistički pogled na svijet prema kojem postoji jedan, monolitni islam, s jedne i jedan Zapadni svijet, s druge strane. Iz te perspektive, Zapad je, navodno, određen nizom vrijednosti (sloboda izražavanja, demokratija, odvajanje crkve od države, ljudska prava i, posebno, ženska prava). Ali problem se odmah pojavljuje: Jesu li ovo kršćanske vrijednosti? Da li je neslaganje između islama i Zapada proizašlo iz činjenice da je Zapad kršćanski? Ili je to prije zato što je Zapad sekulariziran i više nema religiju u centru svog samoodređenja? Da li je ono što Zapad čini tako drugačijim kršćanstvo ili sekularizam?

Odnos između sekularizma i kršćanstva je složen. Zapad se definiše ili kršćanskim terminima ili se pri njegovom definiranju poziva na filozofiju epohe prosvjetiteljstva, ljudska prava i demokratiju koji su se razvili u borbi protiv Katoličke crkve, kroz prvu protestantsku reformaciju, zatim kroz prosvjetiteljstvo i konačno sekularizam i demokratiju. Ako se Katolička crkva uvijek borila protiv sekularizma i odvajanja crkve od države (barem do početka 20. stoljeća), protestantizam je imao mnogo složeniju ulogu braneći neku vrstu religioznog društva u kojem je odvajanje crkve i države smatrano neophodnim uvjetom za istinski vjerski preporod. Seku-

larizacija se, dakle, različito odvija u katoličkim i protestantskim društvima, protiv vjere u prvim i s vjerom u drugim, do te mjere da je teško govoriti o jedinstvenom Zapadu.

Savremena zapadna društva su, ustvari, sekularizirana, ili zato što je odvajanje crkve i države ustavni princip (SAD), ili zato što građansko društvo sebe više ne definiše kroz vjeru i vjersku praksu (Velika Britanija, Njemačka, skandinavske zemlje) ili zato što ova dva oblika sekularizma susreću i podržavaju jedan drugi, stvarajući ono što Francuzi zovu laicizam. Ipak, kad se govori o suprotstavljanju Zapada i islama, to se radi ističući kršćansko porijeklo zapadne kulture ili, naprotiv, naglašavajući njegov sekularizam. Drugim riječima, kad ispitujemo kapacitet islama da bude „vesterniziran“ govorimo o dva oblika vesternizacije: kristijanizaciji i sekularizaciji. Naravno, stvari su mnogo složenije i bit će lahko dokazati da zapadni sekularizam zapravo ima kršćansko porijeklo – kao što ću uraditi u ovoj knjizi. Ali zanimljivo je uočiti da je kritiziranje islama danas zajednička tačka za dvije intelektualne struje koje su se veoma dugo suprotstavljale jedna drugoj: one koji misle da je Zapad na prvom mjestu i prije svega kršćanski (i koji su, ne tako davno, smatrali da se Jevreji ne mogu asimilirati) i one koji smatraju da je Zapad primarno sekularni i demokratski. Drugim riječima, kršćanska desnica i sekularna ljevica danas su ujedinjene u svom kritiziranju islama.

Ali ako se kršćanstvo moglo uspješno prilagoditi i postati jedna od religija među ostalima u sekularnom prostoru, zašto bi to bilo nemoguće za islam? U ovom slučaju se obično poziva na dva argumenta: prvi je teološki i kaže da je odvajanje religije i politike strano islamu, drugi je kulturalni i tvrdi da je islam više od religije: to je kultura. O oba argumenta raspravljat ćemo u ovoj knjizi. Ali ova teoretska debata, koja cvjeta po kolumnama i talk show programima sve češće se rješava u praksi samih muslimana. Iskustvo svakodnevnog života kao manjine muslimane tjera da razvijaju prakse, kompromise i strategije za suočavanje sa sekularizmom koji im se nameće. To ne znači da islam nikad nije imao iskustva sa sekularizmom, već samo to da, uz izuzetak nekoliko izoliranih mislilaca, nikad nije imao potrebe da razmatra to pitanje. Danas uvjeti života na Zapadu i dominacija zapadnog

modela kroz proces globalizacije tjeraju mnoge muslimane da se jasno odrede prema sekularizmu, pomalo očajnički i pod pritiskom političkih događaja. Ova debata obuhvata vrlo širok intelektualni spektar koji ide od onog što zovem neofundamentalizmom do liberalnih pozicija i kroz sve vrste manje ili više prosvijećenog konzervatizma.¹ Nažalost, paradigme i modeli koji se koriste u zapadnjačkoj debati o islamu teško da odražavaju stvarne prakse muslimana. Dok je politička debata o potencijalnoj opasnosti koju navodno predstavljaju muslimani manje-više inspirisana intelektualnom debatom o „sukobu civilizacija“, pomoć sociologije (tj. konkretna analiza muslimanskih praksi) vrlo se malo traži – iako sociologija ulaže sve napore da utvrdi konkretne oblike religioznosti koji karakteriziraju prakticiranje islama unutar imigrantskih zajednica. Prema tome, onaj ko želi razumjeti kako je moguće da musliman prakticira vjeru u sekulariziranom zapadnom kontekstu trenutne modele razmišljanja mora ostaviti po strani. I ubrzo će shvatiti da su muslimani u poziciji koja je bliža onoj ponovo rođenih kršćana ili Haredi Jevreja nego poziciji stranca.

U tom smislu, Zapad svojim muslimanskim stanovništvom upravlja uz pomoć dva modela: multikulturalizma, koji se obično veže sa zemljama engleskog govornog područja (Velika Britanija, SAD, Kanada) i sjevernom Evropom i asimilacijskog modela, karakterističnog za Francusku. Multikulturalizam polazi od pretpostavke da je islam kao religija ukorijenjen u određenoj kulturi koja se prenosi s generacije na generaciju. Neko može biti dobar građanin, a istovremeno se identificirati s kulturom koja nije dominantna. Drugim riječima, povezanost građanina s nacijom može se ostvariti preko osjećaja pripadnosti zajednici. U asimilacijskom modelu (zvanični termin je „integracija“) pristup državljanstvu (koji je relativno jednostavan) znači da su individualne kulturne pozadine izbrisane i zamijenjene političkom zajednicom, nacijom, koja ignorira sve druge zajedničke veze (bilo da su bazirane na rasnim, etničkim ili religijskim identitetima) i ograničava ih na privatnu sferu. Kao što je zvanično objavljeno na francuskoj nacionalnoj skupštini tokom glasa-

nja kojim je dato puno pravo državljanstva francuskim Jevrejima 1791: „Mora im se garantirati sve kao pojedincima i ništa kao naciji“ (u smislu zajednice). Ništa nije tako suprotstavljeno kao multikulturalni i asimilacijski model: Francuzi anglosaksonski multikulturalizam smatraju ili destrukcijom nacionalnog jedinstva ili instrumentom getoizacije, dok se asimilacionizam izvan Francuske smatra izrazom autoritarne, centralizirane države koja odbija priznati prava manjina, ili čak kršenjem ljudskih prava.

Međutim, tenzije prisutne u zapadnim društvima nakon 11. septembra ukazuju na to da su oba ova modela u krizi. U Francuskoj se mnogi mladi muslimani žale na to da su građani drugog reda i da su još uvijek žrtve rasizma, iako su integrirani kad je u pitanju jezik i obrazovanje i prihvataju laicizam. Štaviše, također u Francuskoj, mladi konvertiti u islam zahtijevaju da budu prihvaćeni u javnom prostoru kao vjernici (da mogu nositi maramu, ako su u pitanju djevojke). U isto vrijeme, povećana radikalizacija nekih frakcija muslimanske omladine u Velikoj Britaniji i Holandiji dovela je do promjene javnog mišljenja u ovim zemljama, gdje je multikulturalni model doveden u pitanje i optužen da ohrabruje „separatizam“.

Zapravo, i multikulturalizam i asimilacionizam su u krizi zbog sličnih razloga: oba se drže stajališta da postoji inherentna veza između religije i kulture. Čuvanje religije znači i čuvanje kulture. Multikulturalizam, prema tome, naglašava da je religija neodvojiv dio kulturnog naslijeđa, a asimilacionizam ističe da integracija, po definiciji, vodi sekularizaciji vjerovanja i ponašanja, i tako briše svako kulturno naslijeđe. Ali problem je što se današnji religijski prepod, bilo u fundamentalističkim ili duhovnim oblicima, razvija odvojeno od bilo kakve kulturne reference. On se razvija na gubitku kulturnog identiteta, mladi radikali su zapravo savršeno „vesternizirani“. Među „ponovo rođenima“ i konvertitima (brojne mlade žene koje žele nositi maramu pripadaju ovim kategorijama) islam se ne smatra kulturnim reliktom već religijom koja je univerzalna i globalna i nadilazi pojedinačne kulture, poput evangelizma ili pentekostalizma. A ovaj gubitak kulturnog identiteta uvjet je i za integraciju i za nove oblike fundamentalizma.²

¹ Olivier Roy, *Globalizirani islam: Potraga za novim ummetom*, New York, Columbia University Press, 2004.

² Ovo je centralna tema djela *Globalizirani islam*.

Bilo da su muslimanski, kršćanski ili jevrejski, religijski preporodi postavljaju pitanje mjesta religije u javnoj sferi. Debate o molitvama u školama, isticanju Deset zapovijedi u sudnicama ili formiranju *eruva* po zahtjevu Haredi Jevreja da „privatiziraju“ javni prostor na Sabat pokazuju da revidiranje veze između religijske i javne sfere nije specifično vezano samo za islam.³

Zašto, onda, posvećivati toliko pažnje francuskom laicizmu, koji je dosada, kako se čini, bio izuzetak? Danas postoji niz različitih debata u zapadnim zemljama koje se fokusiraju na maramu koju nose neke muslimanke (zabrana marame u francuskim srednjim školama, povećano kritiziranje burke – kompletnog pokrivanja – u Velikoj Britaniji i Holandiji). Stvarni problem ovdje je artikulacija vjerskog identiteta u javnom prostoru i pitanje sekularizma u vezi s tim. Ova debata počela je u Francuskoj 1989. i nastavljena je u Velikoj Britaniji 2006. nakon izjava protiv burke tadašnjeg predsjedavajućeg Donjeg doma Jacka Strawa. Da li je Francuska izuzetak ili predstavlja stvarnu alternativu multikulturalizmu? Tu leži interes za proučavanje francuskog modela. S historijske tačke gledišta, zaista postoji francuski izuzetak: Francuska je možda jedina demokratska država koja se borila protiv religije kako bi uspostavila državni sekularizam. U Francuskoj je laicizam modificirani, politizirani i ideološki oblik zapadnog sekularizma koji se razvio na dva nivoa:

Vrlo striktno odvajanje crkve i države s dugom historijom političkog konflikta između države i Katoličke crkve koji je rezultirao donošenjem zakona kojim se vrlo strogo regulira prisustvo religije u javnom prostoru (1905). Ovo je ono što nazivam pravnim laicizmom.

Ideološka i filozofska interpretacija laicizma koja tvrdi da je ponudio sistem vrijednosti zajednički za sve građane tako što je protjerao religiju u privatnu sferu. Ovo nazivam ideološkim laicizmom: danas on navodi većinu sekularne ljevice da se udružuje s kršćanskom desnicom protiv islama.

Prema tome, laicizam oblikuje nacionalno jedinstvo namećući čisto politički identitet koji ograničava na privatnu sferu svaki specifični

³ Sharon Bernstein, *Pretvaranje sabata u dan na plaži: Jevreji iz Venecije traže eruv da olakšaju ograničenja aktivnosti*, *Los Angeles Times*, 25. oktobar, 2006.

religijski ili kulturni identitet. Izvan Francuske, ovaj vrlo nasilni i militantni laicizam smatra se pretjeranim i čak nedemokratskim, pošto narušava ličnu slobodu pojedinca. Redovno se kritizira u godišnjim izvještajima State Departmenta o vjerskim slobodama u svijetu (ne samo zbog zabrane hidžaba, već i zbog restrikcija na aktivnosti sektama poput Jehovinih svjedoka i scijentista).⁴

Ipak, za kratko vrijeme je početno neprijateljstvo evropskih multikulturalističkih zemalja prema francuskom modelu preraslo u obnovljeni interes: Šta ako su Francuzi bili u pravu? Značajan broj zemalja koje su prihvatile multikulturalizam odnedavno je počeo uvoditi restrikcije na nošenje muslimanske marame (Holandija, Velika Britanija, Belgija, Njemačka). Ovaj interes za laicizam je primarno negativan: on proizlazi iz krize (čak bih tvrdio i smrti) multikulturalizma. Ako je multikulturalni model propao, treba tražiti alternativu kakvu predstavlja francuski model. Ali da li je francuski laicizam rješenje? Kako on funkcioniše? Zar on nije previše ograničen na francuski kontekst?

Je li moguće zamisliti istovremenu nacionalnu koheziju zapadnih društava i, u okrilju specifičnih kultura, razvoj „vjerskih zajednica“ utemeljenih na pojedinačnom i dobrovoljnom izboru, koje imaju vlastite programe djelovanja? Komunitarizam i individualizam idu ruku pod ruku u ovim vjerskim zajednicama. Redefiniranje odnosa između religije i politike je novi izazov za Zapad, i ne samo zbog islama. Islam je ogledalo u kojem Zapad projicira vlastitu krizu identiteta. Živimo u postkulturalističkom društvu i ovaj postkulturalizam je temelj savremenog religijskog preporoda.

Upravljanje ovim novim oblicima religioznosti je izazov za Zapad u cjelini. To je također zadatak kojem ova knjiga nastoji doprinijeti, izvlačeći pouke iz francuske debate, isključivo s ciljem ponovnog pozicioniranja ovog pitanja u generalnom kontekstu odnosa između islama i Zapada.

⁴ Dvije nedavne knjige bacile su malo svjetla na specifičnost odnosa Francuske prema muslimanima: Jonathan Laurence i Justin Vaisse, *Integracija islama: Politički i religijski izazovi u savremenoj Francuskoj*, Washington D.C, Brookings Institution Press, 2006. i John R. Bowen, *Zašto Francuzi ne vole marame: Islam, država i javni prostor*, Princeton, N.J, Princeton University Press, 2006.

Laicizam i identitet Francuske

Pitanje laicizma u Francuskoj nedavno je izazvalo agresivne polemike koje su otišle daleko od intelektualne debate u područje karakterizacije ličnosti.⁵ Zakon o nošenju marame i deportacija imama praćeni su stotinama članaka i kolumni u štampi i značajnim brojem bestselera u kojima je osuda fundamentalizma uskoro prerasla u sistematski napad na muslimane i islam općenito: takozvana islamska prijetnja bila je na naslovnica svih novina.⁶ Ovo polemičko nasilje, kojem je nedavno dat naziv „islamofobija“ i koje dolazi iz vrlo različitih političkih konteksta⁷ jasno pokazuje da je problem islama u Francuskoj danas praktično egzistencijalan: čini se da islam dovodi u pitanje sami identitet zemlje, ili u najmanju ruku prirodu njenih institucija. Ljudi se mobiliziraju da brane „republikanske vrijednosti“ i „laicizam“.

Ali zašto je debata oko francuskog identiteta fokusirana na islam? Militantni laicizam je stara priča, on je bio u ratu protiv privatnih katoličkih škola najmanje od 1905. (a još uvijek ne postoje privatne muslimanske škole). Kršćanske sekte i evangelističke denominacije svih vrsta proširi-

5 Naprimjer, tokom medijske kampanje protiv Tarika Ramadana koja je uzburkala javnost 2004. veliki broj članaka spomenuo je činjenicu da je on „zgodan“. Kakve je to veze imalo s intelektualnom raspravom? U pozadini toga bila je (vrlo kršćanska) aluzija na ljepotu đavola, odnosno, taj izgled je dizajniran da zavede. Rečeno nam je da je Ramadan koristio dvostruku retoriku i da smo nasjeli na nju, zato što je šarmirao i sekularne intelektualce i mlade ljude iz predgrađa. Nasreću, hrabri istraživači su bili tu da se suprotstave i kažnjavaju, poput Caroline Fourest, autorice knjige *Frere Tariq*, koja je napisala: „Morat ćemo procijeniti krivicu svih onih koji su pomogli da propovjednici poput njega ostvare utjecaj“ (*L'Express*, 18. oktobar 2004). Ali ono što Ramadan ima reći, ustvari, spada u područje ideja i treba biti posmatrano u tom svjetlu. Prema mom mišljenju, ono što je shvaćeno kao korištenje dvostruke retorike proizlazi iz kontradikcije u Ramadanovom mišljenju, kontradikcije koja izaziva svu pažnju, kao što će pokazati ova knjiga. Ali otkad je intelektualna kontradikcija kažnjiva kao primjer loše vjere? Branitelji laicizma još uvijek pokazuju tragove katoličke inkvizicije.

6 Da navedemo dva primjera, knjige Chahdortt Djavann, *Que pense Allah de l'Europe?* (Pariz: Gallimard, 2004), i Christophea Deloirea, *Les Islamistes sont déjà là* (Pariz: Albin Michel, 2004), bile su na listama bestselera u jesen 2004. nadmašivši prodajom sve druge knjige o islamu. Pomisao da je kritički diskurs protiv islama manjinski fenomen koji se bori protiv politički korektnog očitog je pogrešna: knjiga Oriane Fallaci, koja tvrdi da govori u ime ugrožene manjine, imala je tiraž od preko milion primjeraka u Italiji. Novinski članci i dijaloške TV-emisije često su imale huškački ton (poput članka „Anketa o neprijateljima Republike“ objavljenog u *L'Expressu*, 26. januara 2004. i priloga „Ko je zapravo Tarik Ramadan?“ emitiranog u emisiji *Envoyé spécial* na kanalu France 2, 2. decembra 2004.

7 Vincent Geisser, *La Nouvelle Islamophobie* (Pariz: La Découverte, 2003); Xavier Ternisien, „Du racisme anti-arabe à l'islamophobie“, *Le Monde*, 10. oktobar 2003.

le su se daleko izvan granica katoličanstva. Je li islam tolika prijatna ili je francuski identitet dosegao takvu kritičnu tačku da ga nekoliko stotina pokrivenih djevojaka i propovjednika s bradom može ugroziti? Debatu treba smjestiti u kontekst historijata francuskog laicizma koji je svoj najjasniji izraz pronašao u zakonu o odvajanju crkve i države iz 1905. U to vrijeme neprijatelj je bila Katolička crkva („klerikalizam, to je neprijatelj!) a sada islam preuzima mjesto katoličanstva. Ali stvarno pitanje je da li ovo predstavlja kontinuitet ili promjenu? Da li je debata o islamu tu zbog zabrinutosti za mjesto religije u francuskom društvu ili se na islam, uprkos očiglednom kontinuitetu, danas gleda kao na drugačiju religiju, nosioca specifične prijetnje? U tom slučaju, je li razlog za debatu specifični karakter muslimanske teologije ili, još prozaičnije, činjenica da je islam religija imigranata, što na Francusku automatski baca sjenu sukoba na Bliskom Istoku? Sve ovo je očigledno pomiješano, do te mjere da se na islam na Zapadu gleda kao na demografski rezultat nedavne dobrovoljne i masovne imigracije iz muslimanskih zemalja. Dokazivanje da postoji drevna tradicija muslimanskog prisustva u Evropi i kontakata s islamom ne bi mnogo pomoglo da se promijeni trenutna percepcija problema. Ali ako su imigracija ili Bliski Istok izvor problema, onda se to mora jasno reći i tako možemo zaustaviti beskrajnu rijeku citata iz Kur'ana. A ako je samo islam u pitanju, onda moramo prestati razmišljati o islamu iz perspektive predgrađa i o predgrađima iz perspektive islama.⁸

Ali pitanje ide mnogo dalje od toga. Kampanja islamofobije kojoj svjedočimo danas doprinosi preoblikovanju francuskog političkog i intelektualnog pejzaža, pošto u njoj nalazimo nekoliko elemenata koji dosada nisu mogli zajedno. Očigledno vrlo neprijateljski raspoloženi i prema prisustvu imigranata i islama, tu su oni koji misle da je kršćansko naslijeđe dio francuskog i evropskog identiteta i da se, prema tome, islam ne može integrirati, čak ni u sekularnom obliku (Oriana Fallaci, Alain Besancon, Alexandre del Valle). Ovo je tradicionalna pozicija kršćanske desnice i ekstremne desnice (ova

8 Predgrađa (banlieues) su prigradska naselja radničke klase, posebno u području Pariza, sada često naseljena imigrantima iz Sjeverne Afrike i njihovim potomcima (op. prev.)

posljednja često svemu dodaje etničku ili čak rasističku dimenziju, što je očigledno u knjizi Oriane Fallaci). Ali ovom neprijateljstvu prema islamu, koje bi se moglo nazvati tradicionalnim, danas su se pridružili i oni krugovi koji tvrde da predstavljaju republiku i laicizam, i oni se ne bore protiv imigranata, već protiv onog što smatraju fundamentalizmom koji je veća prijetnja od njegovog kršćanskog pandana (ovo je suština napada pisaca poput Caroline Fourest usmjerenih protiv Tarika Ramadana). U ovoj kampanji, koju predvode prvenstveno političke figure ljevice, mogu se uočiti dvije linije: pesimisti, za koje nema sekularnog islama i optimisti, koji, naprotiv, žele njegovati ili čak stvoriti islam koji će biti liberalan, sekularan i istinski francuski. Mnogi ljevičarski političari usvojili su ovo stajalište (Didier Motchane, Manuel Valls). Ali za neke republikance koji su raskinuli s ljevicom i koju su dugo kritizirali zbog fascinacije Trećim svijetom (Pierre-Andre Taguieff, Alain Finkelkraut) problem nije samo u fundamentalizmu, već u njegovoj povezanosti s Trećim svijetom, anticionizmom i čak, u njihovim očima, antisemitizmom i ekstremnom desnicom (što oni zovu crveno-zeleno-smeđa alijansa): za njih se predgrađa identificiraju s Palestincima, a komunitarijanizam odražava globalni konflikt. Kritizirali su Ekonomski i socijalni forum zbog toga što je pozvao Ramadana da mu prisustvuje i ozloglašenu konferenciju protiv rasizma koju su Ujedinjene nacije održale u Durbanu 2001. zato što je optužila Izrael za rasizam. U ovom slučaju problem nije toliko islam koliko je to arapska – i automatski propalestinska i antiizraelska – komponenta imigracije. Unutar opozicije dio ljevice i ekstremne ljevice ostao je vjeran odbrani Trećeg svijeta i potlačenih, naglašavajući socijalne i neokolonijalne aspekte trenutnih konflikata (Alain Gresh, Francois Burgat): oni očigledno odbacuju bilo kakvu asimilaciju s ekstremnom desnicom i konflikt vide kao borbu između Sjevera i Juga, razvijenih zemalja i Trećeg svijeta, odbačenih i privilegiranih. Debate koje su se razvile na konferenciji koju je sponzorirao Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples (Pokret protiv rasizma i za prijateljstvo među narodima) u decembru 2004. jasno ističu pitanja: Treba li borbu protiv islamofobije spominjati u kontekstu borbe protiv rasizma? Da li

je islam element etničkog i kulturnog identiteta ili je samo religija? Kritiziranje muslimanskog fundamentalizma prema tome skriva druge ciljeve i druge interese. Etiketa „fundamentalizma“ koja je vrlo korisna za polemike zalijepljena je izvana. Kad se muslimani pozivaju da prihvate reformirani i liberalni islam, od njih se očekuje da se odrede u odnosu na analitički okvir koji je pripremljen za njih, bez postavljanja pitanja o značenju njihovih obreda i vrsti izbora koji uključuju njihov identitet. Ali vrlo je jasno da se sve što je povezano s otvorenom (ali ne nužno i nametljivom) afirmacijom islama smatra indikacijom opasnog fundamentalizma.

Dakle, svjedoci smo brisanja tradicionalnih podjela i formiranja svete sekularne alijanse između struja koje su se suprotstavljale jedna drugoj u prošlosti. Početkom 20. stoljeća oni koji su Evropu smatrali kršćanskim tлом odbacivali su Jevreje bez domovine i također se suprotstavljali republikanskom laicizmu.⁹ Ovi zagovornici kršćanskog identiteta odbacuju islam, ali se po svom protivljenju homoseksualnim brakovima i kritiziranju onoga što zovu pretjeranim feminizmom nalaze na istoj strani s muslimanskim fundamentalistima protiv liberalne ljevice koja brani seksualne manjine, ali je dovela u pitanje svoj odnos prema religijskim manjinama. Danas je onaj dio sekularne ljevice koji je 1980-ih branio prava imigranata protiv Nacionalnog fronta bijesan zbog toga što djeca tih imigranata iskazuju muslimanski identitet i ponekad, uprkos samima sebi, zastupaju nekadašnje pozicije Nacionalnog fronta, ali s jasnom savješću onih koji sebe još uvijek smatraju antirasistima.¹⁰

Religijske prakse povezane s imigrantskom kulturom su tolerirane (klanje ovce ispred stambene zgrade na kraju Ramazana) ali su postale nepodnošljive kad su zauzele svoje mjesto u francuskom društvu kao potvrda vjere koja je različita od bilo koje strane kulture (halal su-

⁹ Poput novina *La Croix*, u to vrijeme. Bilo je, međutim, i antikerikalnih antisemita, čija je tradicija preživjela, naprimjer, sa Jocelyn Bézecourt, članicom Unije sekularnih porodica (Union des familles laïques), koja piše za website www.atheisme.org.

¹⁰ Lokalni predstavnik Saveza udruženja roditelja učenika u javnim školama (Corneq) u gimnaziji Dreux u martu 2004. distribuirao je letak usmjeren protiv „grupa dječaka koji šikaniraju nepokrivene djevojke po ulicama grada“ i „grafita na stambenim zgradama: 'Dreux za muslimane'“ (upravo je ovo bila jedna od tema kampanje Nacionalnog fronta u Dreuxu 1980-ih). Savez je reagirao raspuštanjem lokalnog odjela, a lokalni ogranak nacionalne antidiskriminacijske organizacije javno je optužio letak.

permarket u Evryju zatvoren je pod pritiskom). Univerzalizam ljevice razbio se na pitanju islama. Nasuprot tome, druga grana ljevice napada islamofobiju i brani pravo nošenja hidžaba u školama (Udruženje „Škole za sve“ i manjina feministkinja kao što je Françoise Gaspard), ali to je više odbrana individualnih prava nego multikulturalizma koji ostaje, šta god njegovi kritičari tvrdili, odsutan s francuske scene. Ali mora se primijetiti da sve više bivših asimilacionista s ljevice sada usvaja desničarske stavove.¹¹ A oni koji u islamoprogresivizmu vide novo približavanje stavova između ekstremne ljevice i ekstremne desnice i smatraju anticionizam izrazom antisemitizma imaju poteškoća da odbrane tvrdolinijaški laicizam u vrijeme kad ortodoksni religijski komunitarijanizam buja u Francuskoj, a izraelsko društvo raspravlja o odnosu između državljanstva, etniciteta i religije.¹²

U svakom slučaju, oni za koje je glavni problem uvijek bila imigracija – etničko (ako ne i rasno) pitanje – sada su se pridružili onima za koje je centralno pitanje religija: tema (i osuda) komunitarijanizma je ono što ujedinjuje ove dvije struje. Imigracija i mjesto islama su povezani, iako veza postepeno slabi u stvarnosti, pošto nove generacije, potomci imigranata, sebe više ne vide kao čuvare izvorne kulture.

11 Slučaj Michele Tribalat je vrlo zanimljiv. Godine 1996. ova demografkinja je objavila knjigu *De l'immigration à l'assimilation (Od imigracije do asimilacije)*, koja je bila nevjerojatno optimistična: sve se dobro odvija i imigranti će *Izgraditi Francusku* (naslov njene druge knjige). Četiri godine kasnije (treptaj oka za demografa), napisala je *Dreux, voyage au coeur du malaise français (Dreux, putovanje u srce francuske slabosti)*, rad koji je bio jednako neumjeren, ali u drugom pravcu: odjednom je sve krenulo loše, zajednice više nisu socijalizirane i više nema miješanih brakova (primjedba koja nekome poput mene, kao stanovniku grada, zvuči vrlo subjektivno). Šta se desilo između 1996. i 2000? Koji je događaj nepoznat široj javnosti (i mnogim stručnjacima) natjerao Francusku da se udalji od svojih imigranata? Čak ni Tribalat nije uspjela predvidjeti šta dolazi, a njenu trenutnu procjenu trebalo bi posmatrati u svjetlu njenog ranijeg amaterizma ili se njen pogled na svijet promijenio. Trebalo bi nam se reći šta je od toga u pitanju.
12 U privatnim jevrejskim školama ima 30.000 učenika („Un tableau de l'école juive in France“, *L'Arche*, broj 555, maj 2004). Nasuprot tome, u muslimanske škole ide tek nekoliko desetina učenika. Argument prema kojem su muslimani previše siromašni da finansiraju privatne škole, posebno one koje nisu potpisale ugovor s državom, nema utemeljenja: vjerovatno bi bilo sasvim jednostavno naći sponzore u Perzijskom zaljevu koji bi finansirali muslimanske škole te vrste. Međutim, priroda komunitarijanskih veza igra odlučujuću ulogu, koja nasuprot tome pokazuje da ne postoji muslimanska zajednica i da nema solidarnosti među francuskim muslimanima u društvenom i kulturnom djelovanju. Slučaj Muslimanskog vijeća Francuske (Conseil français du culte musulman) kojeg pod kontrolom drži Ministarstvo unutrašnjih poslova (kao i vjerske organizacije!) također je dobar primjer otpora vlastitoj komunitarijanizaciji.

Još jedan element izranja iz činjenice da su muslimani u Francuskoj počeli govoriti kao muslimani. Imigranti iz 1970-ih su šutjeli: drugi su govorili za njih. Mladi *beurs* (potomci arapskih imigranata op. prev.) iz 1980-ih¹³ kad su izlazili izvan svojih predgrađa opredjeljivali su se za dominantni jezik integracije umjesto odbrane razlika, osim boje kože: iznad svega su bili anti-rasisti i protivnici bilo kakve etikete drugačijeg, odbacivali su svaki komunitarijanizam i nisu se pozivali na islam. Ovo je bila prava priroda marša mladih imigranata (Marche des Beurs) 1983. i to ostaje stav udruženja SOS-Racisme koje je izraslo iz pokreta 1983., ali je sada odvojeno od predgrađa. Ono što se pojavilo kasnije, tokom 1990-ih, bio je strukturirani islamski diskurs utjelovljen u dvije figure: bradatom selefijskom propovjedniku, u bijeloj galabiji i s teškim akcentom, koji je došao s Istoka da obilazi predgrađa koja su se pretvorila u zabranjene zone i besprijeekorno obučenom intelektualcu koji savršeno govori francuski i koji je predstavljao fundamentalnu različitost, uvjerenje koje se iskazuje bez kompleksa. I ako ćemo suditi prema nedavnim publikacijama, posljednja figura, utjelovljena u Tariku Ramadanu, izazvala je najviše straha. Kliše dvostruke retorike zbog koje se Tarik Ramadan konstantno kritikuje očigledno je usmjeren ka prilagođavanju govora druge ličnosti propovijedanju prve i negiranju svega što je vezano za objašnjavanje i transformaciju diskursa koji je, sigurno, selefijski porijeklom.¹⁴

Ali na ovaj rad na selefijskom diskursu, koji je Ramadanov doprinos, ne obraća se nikakva pažnja. Ipak, to povlači temeljno pitanje: pitanje iznenadne pojave novih oblika religioznosti u svim zapadnim monoteističkim religijama, svi su komunitarijanski (ali čisto religijske zajednice), isključivi (jasno je izražena linija podjele između spašenih i propalih) i inkluzivni (vjer-

13 *Beurs* je izraz u slengu nastao obrtanjem riječi Arabe koji se koristi za ljude rođene u Francuskoj čiji su roditelji imigranti sjevernoafričkog porijekla. Ne radi se o rasističkom terminu. (op. prev.)

14 Časopis *Cités*, koji uređuje Yves-Charles Zarka, na naslovnici svog specijalnog izdanja („L'Islam en France“, 2004) objavio je karikaturu na kojoj musliman okreće leđa republici, naslovnica koja je zanimljiva zbog svoje dvosmislenosti: sudeći prema odjeći i fizičkom izgledu, fundamentalist je očigledno Arap s Bliskog Istoka, ali ako zadržavajući shemu crteža zamijenite muslimansku kapicu kipom i Kur'an Torom, dobili biste antisemitsku karikaturu iz 1930-ih: osobu s kukastim nosom, neuredne brade, tamnoputu, koja nosi svetu knjigu i okreće leđa plavoj i zaobljenoj Marianne koja maše ustavom.

nik sve aspekte života mora staviti pod okrilje religije). Fenomen sekta je problem koji opterećuje francusko društvo, a iskušenje da se donešu zakoni protiv njih je jednako snažno kao i u slučaju islama.

Bojazni vezane za islam kao i sumnjičavost prema religijama općenito, pojačane su pojavom novih zajednica vjernika koje se ne osjećaju vezanim kompromisima teškom mukom postignutih tokom proteklog stoljeća između katolika i laika. U isto vrijeme, neadekvatno je porediti muslimanski vjerski preporod s protestantskim evangeličkim pokretima ili Jehovinim svjedocima. Zbog imigracije i situacije na Bliskom Istoku kod pitanja islama je mnogo jače izražena politička dimenzija. Konačno, kao i uvijek, najaktivniji učesnici u debati su militanti: velika masa umjerenjaka, muslimana koji su razvili svoj lični laicizam i koji su uklopljeni u francusko društvo ne učestvuju u debati, sve dok im se, naravno, ne baci u lice optužba zbog pripadnosti grupi koju oni nikad nisu smatrali konfliktom ili isključivom.

Iako je polemika loše počela, zbunjujuća je, nepravedna i pristrasna i stvorila je više topline nego svjetla, na površinu je izbacila temeljne probleme koji se ne mogu zaobići i koje ova knjiga nastoji analizirati. Sve se vrti oko jedne tačke: Da li je problem islam posebno ili religija općenito? Drugim riječima, da li je kršćanstvo pomoglo da se uspostavi trenutni sekularni i politički poredak, iako je sama crkva bila marginalizirana, dok je islam sam po sebi otporan na bilo koji oblik laicizma ili čak bilo koju varijantu sekularizacije? Ili sad prolazimo s islamom isto ono što smo prolazili s katoličanstvom prije jednog stoljeća: ništa više do pitanje aranžmana, pravnih restrikcija i pregovora, tako da se na kraju može pojaviti moderni, liberalni i evropski islam, koji je odomaćen u svakom smislu te riječi? Ili, radije, da li je struktura koja je stvorila pretpostavke utjelovljene u laicizmu (suverena država koja personificira političku sferu nasuprot crkvi koja promovira njenu univerzalnost) zapala u krizu, čineći uzaludnim trenutne pokušaje da se obnovi sada već mitski laicizam?

Ova knjiga se ne bavi religijskom dogmom. Nije nam cilj pružiti ispravno tumačenje objavljenih knjiga u bilo kojoj religiji. Smatram ne-

spornom činjenicu da niko ne može kritizirati islam zbog onoga što je zajedničko svim objavljenim religijama: postoji istina koja je iznad čovječanstva, postoji zajednica vjernika, poznata kao odabrani ljudi, ummet, crkva ili zajednica svetaca i postoje vjerski propisi čije kršenje povlači kaznu na drugom svijetu. Ali vjerska uvjerenja ne govore nam ništa o mjestu religije u društvu. Ova knjiga istražuje dva koncepta koji nisu istoznačni: sekularizaciju i laicizam. Sekularizacija je društveni fenomen koji ne zahtijeva političku implementaciju: on dolazi kad religija prestane biti centar ljudskog života, iako se ljudi još uvijek smatraju vjernicima; svakodnevne prakse ljudi, kao što je njihova predstava o svijetu, nisu više pod utjecajem transcendencije i religije. Završna faza sekularizacije je nestanak religije, postignut glatko i bez poteškoća (Evropa je, naprimjer, iskusila pad religioznosti kroz 19. stoljeće). Ali sekularizacija nije antireligijska ili antiklerikalna: ljudi teško prestaju vjerovati i razgovarati o religiji, to je proces. Laicizam je, nasuprot tome, eksplicitan: to je politički izbor koji mjesto religije definira na autoritaran, zakonodavni način. Laicizam propisuje država koja onda organizira javni prostor (ali to ne mora značiti da se religija protjeruje u privatnu sferu, nasuprot prisutnoj legendi, to je radije definiranje, i prema tome ograničavanje u svakom smislu te riječi, vidljivosti religije u javnom prostoru).

Problem laicizma je razdvajanje religijske i političke sfere na nivou društva. Vjernik očigledno nema potrebu da razdvaja to dvoje: njegova savjest mu nalaže gdje je mjesto jednog i drugog. Religija ne određuje šta ulazi pod njeno okrilje, već to radi zakon poštujući laicizam, a društvo poštujući sekularizaciju. Problem je odrediti kako se religija redefinira suočena s ovom promjenom u društvenom i političkom prostoru, kako se prilagođava, suprotstavlja ili kreira svoj vlastiti prostor.

Reakcije su, naravno, složene. Zapravo, moguće je ovaj problem posmatrati na dva načina. Možete prihvatiti klasične tehnike apologetike: pobiti argumente protivnika ukazujući na njihove unutrašnje kontradikcije i skrivene predrasude. Zatim možete uzeti niz primjera iz historije, dogme ili od savremenih autora da demonstrirate da je, naravno, islam kompatibilan s moder-

nošću i laicismom. Ali ova izvrnuta polemika, na kojoj god ste strani, ima paradoksalan nedostatak slaganja oko zajedničkih pretpostavki, koje su dodatno pojačane debatom – da, ustvari, postoji istina u pogledu toga šta islam kaže ili ne kaže i da je ta istina ono što definira muslimana. Glumca zamjenjuje tekst.

Umjesto toga, možete izaći izvan okvira debate postavljajući fundamentalno pitanje: Kako religija funkcionira unutar društvenog i političkog prostora? Kako religija može odrediti ponašanje vjernika, posebno ako joj nedostaje svećenstvo da uspostavi i proširi standarde? Kako vjernici rekonstruiraju svoju vjeru, uz pomoć teologa ili bez nje?

Kako god bilo, a to se stalno ponavlja u sociologiji religije još od Maxa Webera, nema uzročne veze između dogme i ponašanja. Zabrana da se poželi žena svog susjeda nikad nije uspjela iskorijeniti preljub u kršćanskom svijetu, iako je očigledno utjecala na seksualnu moralnost. Veza između protestantizma i kapitalističke etike koju je istakao Max Weber nije spriječila dobre katolike da budu izuzetni direktori kompanija.¹⁵

Dakle, ono što treba proučavati su operatori i mehanizmi koji omogućavaju da religija utječe na društveni i politički život. Ovdje se ponekad miješaju dva oblika. S jedne strane, postoji kultura – to je, u antropološkom smislu, ukupnost načina razmišljanja i karakteristika djelovanja društva. Religija postoji jedino kroz kulturu, koja se može posmatrati kao etnička (arapska kultura). U ovom slučaju religija se povezuje s etnicitetom, običajima, tradicijom. Ali kako se ova kultura manifestira u ponašanju pojedinca, posebno u kontekstu koji uključuje gubitak kulturnog identiteta, kao što je onaj s kojim se suočavaju imigranti? To ne objašnjava specifično ponašanje društvenih aktera, osim ako se ne razumijeva kao neka vrsta etničke konstante. S druge strane, tu je fundamentalizam – kad se religija izdvaja od kultura koje je okružuju i definira sebe kao čistu religiju u sistemu jasnih kodeksa (u političkom obliku ovo se zove islamska ideologija, u striktno religijskom, to je selefizam). Ova forma predstavlja izazov laicismu, pošto se nenamjerno razvila na temeljima tog

laicizma. Ova dimenzija će biti u fokusu moje analize, pošto ona izaziva najznačajniji problem, koji je u opasnosti od očiglednog iskrivljavanja: fundamentalizam dotiče samo manjinu vjernika i mnogi ljudi koji se sociološki definiraju kao muslimani uopće ne prakticiraju religiju. Ali ja sam se namjerno koncentrirao na uzrok problema.

Dakle, moramo napraviti razliku između onoga što je povezano s imigracijom (uvoz stranih kultura kojima je predodređeno da se promijene ili nestanu tokom generacija) i onoga što je povezano s fundamentalizmom (pokušaj definiranja čiste religije koja nije vezana ni za jednu pojedinačnu kulturu, koja je prilagodljiva Zapadu, iako to može izmijeniti značenje koje se obično daje konceptu Zapada) da bismo razumjeli kako možemo ponovo definirati veze između islama, demokratije i laicizma. Ali fundamentalizam je sistematski povezan s uvozom kulture, iako je on jedna od posljedica krize kultura.

Prema tome, nije toliko bitno saznati sve što je moguće o prošlosti (historiji muslimanskog svijeta) koliko je bitno razumjeti kako islam danas rekonstruiraju muslimani. Ali ovaj preporod rijetko je utemeljen na djelovanju mislilaca, teologa ili filozofa, utemeljen je na konkretnoj praksi muslimana koji su se pojavili u zapadnom društvu, ali uz pomoć organskih intelektualaca poput Tarika Ramadana koji osiguravaju jezik i daju formule koje istovremeno čine mogućim konkretan život i održavanje identiteta istinskog vjernika u sekulariziranom svijetu. Takav jezik je višeznačan po definiciji i to ne zlonamjerno: dvostruka retorika je, ustvari, prepoznavanje dva svijeta, onog religijskog i onog trenutnog svjetskog poretka, čak i ako je to sa željom da se oni ujedine.

Nema apstraktnog procesa sekularizacije: ono što postajete kad napustite religiju jasno je obilježeno religijom koju ste napustili, a oblici i prostori sekularizacije definirani su prema svakoj pojedinačnoj religiji. Ovi prostori su proizvod historije, kao i historije religije. Religija je dio društva: religija je oblikovala društvo i ona se vraća ili u sekulariziranoj formi ili, nasuprot tome, u erupciji fundamentalizma.

¹⁵ Max Weber to jasno ističe: „Duh [*Geist*] nije ograničen oblikom religije koja ga stvara“ (*Sociologija religija*, Pariz, Gallimard, 1996, 151).

Teško je razumjeti snagu i uspjeh komunističkih pokreta u zapadnoj Evropi ne videći u njima duhove apsolutno kršćanske eshatologije i crkve. Naš laicizam i naša sekularizacija su kršćanski, zato što su izgrađeni na temelju kršćanstva: koliko je najvećih filozofa srednjeg vijeka pripadalo kleru, uključujući i one koji su, poput Williama Ockhama, zagovarali potčinjavanje moći religije trenutnoj vlasti? Koliko je apostola laicizma, poput Emila Combesa, prošlo kompletnu vjersku edukaciju? Ali bilo bi vrlo etnocentrično francuski laicizam učiniti modelom za izlaz iz religije: to je prije svega bio izraz snažne države, koja je sebe smatrala svetom. To nema smisla u zemljama engleskog govornog područja i običajnog prava, gdje država, iako uopće nije bila slaba, nije bila posvećena misiji da izgradi društvo i postane utjelovljenje njegovog razmišljanja. A te države su ipak iskusile sekularizaciju bez laicizma. To je još tačnije za muslimanska društva koja su proizvela vlastite oblike sekularizacije: ništa u načinu funkcioniranja vlasti nije islamsko samo po sebi, ali zakon i običaji su pod značajnim utjecajem islama. Pitanje u muslimanskom svijetu, dakle, nikad nije bilo mjesto crkve, već mjesto Šerijata, ali nametanje Šerijata za cilj ima oduzimanje od države upravo onog dijela koji se na zapadu smatra njenim isključivim pravom: monopola nad zakonodavstvom (iako u SAD-u rastuća uloga pravosuđa u definiranju društvenih veza i kvazi-privatizacija sudstva u rukama pravne profesije također ide u istom pravcu). Prema tome, jasno je da je uzaludno smatrati laicizam samo odnosom između države i religije, on označava pravac u kojem se samo društvo politički definira. Naša sekularizirana društva su opsjednuta religijom. Prema tome, postoje odvojene historije nastanka laicizma i sekularizacije i neće ništa dobro donijeti uspostavljanje definitivnog modela. Kad ga na Heathrowu dočeka britanska carinska službenica s hidžabom, to francuskom putniku pokazuje da to očigledno nije isti islam koji predstavlja problem za britansku demokratiju.

Problem se pojavljuje kad globalizacija stvara jaz između konkretnih društava, kulturnih modela i političkih struktura, kad je model odvojen od historijskih uvjeta u kojima je nastao: ovo je slučaj kod moderne države, prava čovjeka i demokratije, koji se mogu izvoziti, ali vjerovatno ne kod laicizma koji je duboko ukorijenjen u historiju savremene Francuske.

Pitanje koje se pojavljuje vezano je za kompatibilnost ovih oblika, koji se sad smatraju univerzalnim, s religijama i kulturama koje se smatraju partikularističkim, posebno u kontekstu muslimanske imigracije. Ali ono što se manje primjećuje je da je religija također postala odvojena od historijskih, društvenih i kulturnih uvjeta koji su doveli do njenog nastanka i ukorijenili je u relativno stabilne kulture.

Prema tome, nastavljamo misliti o laicizmu i religiji kao izrazu političkih kultura, ne videći da njihova univerzalizacija zavisi direktno od njihovog gubitka kulturnog identiteta. Ali i na religiju i na laicizam danas se poziva u ime identiteta i postavljeni su kao suprotni odrazi ogledala jedno drugog. Ipak, oni se ponovo izgrađuju ignorirajući historijske korijene, što ih paradoksalno čini kompatibilnijim nego što biste mogli i pomisliti, zbog toga što su promjenjivi, izgrađuju različite prostore i utjelovljuju principe koji su bliski jedni drugima prije nego suprotni.

Religijski fenomen više nije nositelj političke alternative, konflikt nije konflikt legitimnosti između religije i države, već simptom pojave novih prostora koji se ne mogu zatvoriti unutar teritorija, društva, nacije i države. Religija danas učestvuje, na isti način kao i u izgradnji Evrope, u razaranju prostora koji su stvorili modernu nacionalnu državu. Ovo može biti razlog za kajanje ili radost, ili možemo jednostavno izvesti neophodne zaključke kako bismo drugačije razmišljali o mjestu religije. Ali demonizacija drugih je samo drugačiji, i opasniji, način prakticanja religije.