

Zahodni in islamski koncepti religiozne strpnosti

Strpnost zahteva, da se zadrži val napetosti, ki jih je čutiti med zahodnim in muslimanskim svetom. Čeprav bi sam trdil, da so te napetosti predvsem politične oziroma materialne narave, so pogosto izražene v povezavi z islamom: za muslimane islam pogosto pomeni diskurz kritike, medtem ko je ta na Zahodu postal tarča kritike.¹ Obči pogled, ki ga je zaslediti na mednarodni sceni, je naslednji. V očeh muslimanov dobiva čedalje večja kritika islama, ki jo izražajo prebivalci zahodne poloble, zmerljive in žaljive oblike, na primer danske karikature, ki smo jim bili priča leta 2006, in pobude kot je bil »dan zažiga Korana« leta 2010. Po drugi strani pa številni muslimani vse pogosteje razlagajo nasilno militantnost med posameznimi muslimani in organizacijami tako na Zahodu kot tudi v muslimanskem svetu, kakor da ima korenine v samem islamu. Vse to ne temelji na dejstvih: nasprotno, vloga percepcije in podobe »drugega« so prav tako izjemno pomenljive.²

Rezultat je medsebojno pomanjkanje zaupanja, ki se pogosto kaže v različnih oblikah nestrpnosti, ki jo mnogi štejejo za eno glavnih težav zahodno-muslimanskih odnosov.³ Razlogi za ta fenomen in napačne predstave o njem nas na tem mestu ne zanimajo. Podrobneje želimo proučiti možnosti za rešitev, ki jih predlagajo mnogi, tj. strpnost. Strpnost je zagotovo plemenito prizadevanje, a kot koncept zagotovo zahteva podrobnejšo analizo, predvsem v

¹ Glej dopolnjeno verzijo te razprave: Berger, M. S. (2010), Religion and Islam in Contemporary International Relations. *Clingendael Diplomacy Paper*, (12). The Hague, Netherlands Institute of International Relationship Clingendael.

² Za mednarodni položaj glej npr.: poročilo Wilton Park Conference: *Challenging Stereotypes in Europe and the Islamic World: Working Together for Constructive Policies and Partnerships*. May 06; Pew Global Attitudes Project: *The Great Divide: How Westerners and Muslims View Eachher*. 22 June 2006; US Council on Foreign Relations: *A New Beginning: Strategies for a More Fruitful Dialogue with the Muslim World*. May 2005. Za Evropo npr.: OSCEODIHR Report: *The Representation of Muslims in Public Discourse*. Varšava, 9 May 2006; EUMC: *Muslims in the European Union*, 2006.

³ Glej npr.: Opening remarks by the Secretary-General of the United Nations at a Special event to mark the International Year for the Rapprochement of Cultures, April 21, 2010; The Rio de Janeiro Declaration of the Alliance of Civilizations on 28–29 May 2010; European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, *Muslims in the European Union*, EUMC, 2006.

multilingvističnem, multinacionalnem in multikonfesionalnem kontekstu. Ali strpnost pomeni vsem enako? Ali sam koncept pomeni prav to, kar si ljudje mislijo, da pomeni? To je izjemno polemično vprašanje, sploh po 11. septembru. Diskusije se osredinjajo predvsem na vprašanje, ali je islam strpen. Na tej točki se

⁴ Glej enega od vnetih zagovornikov islamske strpnosti: Abou El Fadl, K. (2001): *The Place of Tolerance in Islam*. Boston: Beacon Press. Za nasprotno argumente glej: Spencer, R. (ur.) (2005): *The Myth of Islamic Tolerance. How Islamic Law treats Non-Muslims*. New York, Prometheus Books.

⁵ Glej tudi Kymlicka, W. (1995): *A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Clarendon Press; King, P. (1976): *Tolerance*. London, George Allen & Unwin Ltd; Raz, J. (1994): *Ethics in the Public Domain*. Essays in the Morality of Law and Politics. Oxford, Clarendon Press.

⁶ Wendy Brown opisuje strpnost predvsem v okviru moči, glej: Brown, W. (2006): *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton, Princeton University Press.

⁷ Glej tudi: Walzer, M. (1997): *On tolerance*. New Haven, London, Yale University Press.

soočajo zagovorniki islama in njegovi nasprotniki v dlakocepskih debatah o nameri koranskih odredb oziroma poudarjanju črnih ali belih pik muslimanske zgodovine.⁴

V pričujočem članku bomo iz drugega zornega kota primerjali pravne in družbene prakse tolerance v zahodnih in muslimanskih družbah. Videli bomo, da so imele te družbe različne izkušnje »toleriranja« drugih religij in so zato razvile različne koncepte verske strpnosti. Verska strpnost je imela v obeh kontekstih enak pomen, a je bila kot taka drugače uporabljena. Prav ta razlika je lahko ovira v primerih, ko se strpnost predlaga kot rešitev za pomanjkanje zaupanja in napačne predstave na obeh straneh.

»Strpnost« kot koncept v zahodni in muslimanski misli

Strpnost dobesedno pomeni prenašati nekaj in pri tem implicira, da je nekaj, kar se s težavo opravi. In resnično, sodobna zahodna literatura definira strpnost kot »namerno izbiro za neposeganje v ravnane, ki ga drugi ne odobrava« (John, 1993: 3).⁵ Z drugimi besedami, strpnost je prenašanje nečesa, čemur nasprotuješ, četudi »šokira, razjezi, prestraši ali pa zgrozi« (McKinnon, 2006: 3, 14–15).

Ta definicija ima dva vidika. Prvič, strpnost se prakticira v rečeh, ki se nanašajo na čvrsto utrjena verovanja. Pomeni, da tisti, ki tolerira, močno nasprotuje določenemu obnašanju ali mnenju, a ga vseeno sprejme (ibid.). Nekateri komentatorji se z omenjenim ne strinjajo in trdijo, da »je strpnost mogoča takrat, ko ljudje postanejo brezbržni do določenih vprašanj« (Hill, 2000: 37). Z drugimi besedami, strpnost se prakticira takrat, ko vprašanja, ki se rešujejo, ne zadevajo več trdnih prepričanj vpletelih posameznikov. To je pogled manjšine, a se mu bomo vendarle posvetili v nadaljevanju.

Drugi element strpnosti pomeni, da jo prakticira nekdo, ki ima tudi moč, da *ne* tolerira ravnanja, ki mu sicer nasprotuje. A vendar se je taista oseba odločila biti strpna. Z drugimi besedami, ko se neko obnašanje tolerira oziroma ko so določene pravice zagotovljene, je tisti, ki tolerira, prepuščen ugodju dejanja (glej opombo št. 3). Pomembna lastnost tega vidika strpnosti je, da se postavlja v kontekst večine-manjšine v okviru razmerja moči. Strpnost ni v domeni manjšine, saj ta ni v položaju odločanja o sprejetju nezaželenega početja. Strpnost je po definiciji lastnost – in pogosto percipirana kot vrlina – večine. Le večina, torej tisti, ki imajo moč, poseduje to razkošje dobrohotnosti in strpnosti.⁶ Določitev te široke definicije strpnosti kot izhodiščne točke naše razprave kliče po postavitvi nadaljnjih dveh vprašanj: zakaj bi nekdo sploh toleriral nezaželeno obnašanje, in če ga, kakšne so omejitve tovrstne strpnosti.

Zakaj strpnost?

Glavna argumenta, zakaj potrebujemo strpnost, ki ju navaja zahodna literatura, sta pragmatizem in načelna morala. Pragmatični pogled navaja, da je alternativa strpnosti konflikt oziroma celo vojna. Strpnost je tako edina možnost za ohranjanje mirne koeksistence (McKinnon, 2006: 18; Tyler, 2008: 69).⁷ Ker se razlik med člani družbe ne da premagati z večinskim zatiranjem manj-

šine, mora večina prevzeti strpno obnašanje do manjšine. Vseeno mnenje večine sporoča, da strpnost izhaja oziroma da bi vsaj morala izhajati iz moralnih načel. V tem pogledu strpnosti ne smemo enačiti z občutkom »imeti rad, marati nekaj« ali s »spoštovanjem« nekoga oziroma določnega stališča. Prav tako strpnost ne pomeni brezbriznosti. Posledično to pomeni vpletenost vrline.⁸ Trditev, da strpnost temelji na brezbrizni poziciji »me ne zanima, kaj nekdo dela, če to mene osebno ne moti«, zavračajo tisti, ki trdijo, da ko strpnost enkrat postane brezbriznost, preneha veljati za vrlino (Carey, 2000: 45–46; McKinnon, 2006: 22–23).

Strpnost je zelo prikladna kot vrlina oziroma moralna obveznost v kontekstu religije. Religiozni sistem je ekskluziven, ker ne priznava druge oblike zakonov, niti se jih ne poslužuje, kakor tudi defenziven, saj želi ohraniti religiozno integriteto svoje skupnosti (Wähler, 1978: 319, 416). Posledično religiozni pravni sistem lahko sprejme *obstoj* druge religije, a nikdar ne bo sprejel uporabe pravil drugih religij znotraj svojega sistema.⁹ V zgodovinskem pregledu, ki sledi, si bomo ogledali, kako se je ta diferenciacija aplicirala v teh kontekstih. Takrat je strpna koeksistenca pravzaprav pomenila ločeno življenje skupaj (t. i. »LAT« faza oz. living apart together). In četudi se je »drugega« toleriralo, je bil z religioznega stališča seveda v zablodi, saj je bil zvest religiji, ki ni veljala za »pravo«. Prakticiranje strpnosti z religioznega stališča vedno vključuje obsojanje drugega, četudi se trdi nasprotno: » ... po definiciji bodo vedno presojali Drugega kot pregrešnega, a bodo iz drugih razlogov dopustili, da Drugi teži k nepravilnim dejanjem; Drugi je veselo celo navdušeno sprejet, a njegovi 'inferiorni' pogledi se radodarno vzdržujejo/ohranjajo« (Sandel, 1996: 107–112).

»Prenašanje« drugega je element strpnosti, ki se ga je najtežje lotiti. Koliko lahko nekdo prenese oziroma koliko je pripravljen prenesti? Tisti, ki tolerira, poseduje moč, je prepričan o svojih lastnih načelih in prepričanjih. Kaj je potemtakem meja strpnosti? Kaj bi moral drugi storiti, reči ali verjeti, da bi tisti, ki tolerira, s tem prenehal? Kdaj drugi poseže predaleč s svojim prepričanjem, mnenjem ali ravnanjem, da ne more biti več toleriran?

Ni nam treba seči globoko v zgodovino, da vidimo, kako različno narodi izkušajo meje strpnosti. Fant nekogaršnje sestre je lahko vzrok veselja ali pa zaničevanja, vse razen vzroka, da nekdo zakrivi umor iz časti. Norčevanje iz religije in njenih ikon je lahko obče sprejeto v zahodni kulturi, a v muslimanskih državah ni tako. Mimogrede, to ni tipična islamska občutljivost: kristjani in judje v muslimanskem svetu imajo pogosto isti občutek. Izkušnje strpnosti in nestrpnosti včasih vodijo v položaj, v katerem si zahodne in muslimanske družbe postanejo zrcalno podobne. Na primer, ko je med poletjem leta 2010 francoski parlament proučeval vladni predlog o prepovedi nošenja nikaba na javnih mestih, so iranski funkcionarji napovedovali strožjo uveljavitev nošenja naglavne rute. V eni državi si je ženska morala naglavno ruto sneti, v drugi nataktni. V obeh primerih so bile očitno dosežene meje strpnosti.

Religiozna strpnost skozi muslimansko in zahodno zgodovinsko perspektivo

Muslimanske in zahodne zgodovinske izkušnje in prakse so bile glede ravnanja z drugimi religijami kar precej drugačne. Tako je bilo že od samega vznika teh religij. V Evropi je zavojevanja karolinških kraljev, ki so v 8. in 9. stoletju osvojili dober del celine, po navadi spremljalo prisilno

⁸ Prof A. J. Conyers trdi, da strpnost ni vrlina sama po sebi, kakor ljubezen ali ponižnost, temveč strategija »priklica vrline, kakor na primer potrpežljivosti, zmernosti in preudarnosti, in kot taka je strategija doseganja ciljev v nečem drugim« (Conyers, 2001: 7–8).

⁹ Benattar, R. (1967): *Problème de droit international privé dans les pays de droit personnel*. V *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International de La Haye*, (121), No. 2; Wähler, *ibid.*

¹⁰ »V veri ni prisile«: *la ikrâh fi dîn* (Koran, 5: 99).

¹¹ Glej npr: Dennett, D. C. (1950): *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*. Cambridge MA, Harvard University Press.

¹² Courbage, Y. in Fargues, F. (1997): *Christians and Jews Under Islam*. London, Tauris; in Bulliet, R. W. (1979): *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge MA, Harvard University Press.

¹³ To je bilo poznano kot koeksistenca (*convivencia*).

¹⁴ Strpnost se je končala nenadno in radikalno, ko je muslimanski upor na Siciliji naletel na odpor in ko je leta 1224 prišlo do izгона celotne muslimanske populacije.

pokristjanjevanje podjarmljenih ljudstev v krščanstvo. Podobne prisilne spreobrnitve v islamu med muslimanskim zavojevanjem prostranih območij od Maroka do Afganistana v istem obdobju ni bilo mogoče najti. Muslimanski zavojevalci so po navadi zahtevali priznanje muslimanske oblasti in plačevanje davka, v zameno pa so nemuslimanskim ljudstvom dopuščali njihovo lastno delovanje in prakticiranje religij. Vsekakor so obstajale tudi izjeme, vendar je bila v tistem času ustaljena taka praksa.

Zakaj torej muslimanska strpnost do nemuslimanskih manjšin? Zgodovinarji ponujajo tri razlage. Prva je povsem teološke narave: Koran eksplicitno prepoveduje prisilno spreobrnitev.¹⁰ To je moralni pogled na toleranco, naslovljen od zgoraj. Obstajajo pa tudi prepričljive razlage pragmatične narave. Ena pravi, da relativno majhna vojska muslimanov ne bi bila zmožna vzdrževati prisilne spreobrnitve celotne populacije prostranih območij, ki se raztezajo od Maroka do Afganistana. Večina zgodovinarjev je prepričana, da je razlog za majhno število prisilnih spreobrnitev finančen: nemu-

slimani so bili prisiljeni plačevati davek (*jizya*), medtem ko bi spreobrnitev pomenila nezaželeno pomanjkanje prihodka za novi islamski imperij.¹¹

To je vplivalo na sestavo zahodnih in muslimanskih družb. Muslimani so bili dolgo komaj opazna manjšina v svojem lastnem islamskem imperiju. Muslimanska populacija je rastla postopoma prek spreobrnitev prvotnih prebivalcev v islam.¹² Medtem ko so muslimani srečevali velike judovske, krščanske, zoroastrske skupnosti, ki so jim dovoljevali obdržati svojo religijo, je evropska celina na drugi strani z zavojevanji in spreobrnitvami izkoreninila večino tako imenovanih poganskih religij in ohranila le krščanstvo. Edine nekrščanske skupnosti, s katerimi so se Evropejci srečali pozneje, so bili judje in muslimani. Judje so bili kot maloštevilno prebivalstvo v Evropi prisotni že od drugega stoletja naprej, medtem ko so muslimani vedno bivali na zunanjih mejah evropske celine kot ljudstva, ki so živela pod krščansko vladavino po krščanskih zavojevanjih muslimanskih ozemelj Andaluzije in Sicilije.

Ti raznoliki okviri so vodili k različnim pristopom. V srednjeveški Evropi ni bilo uradnega stališča do nekrščanskih skupnosti, prilagajanje in vzdrževanje odnosov z nekristjani pa je bilo prepuščeno lokalnim oblastem. Verska svoboda in prakse judov so bile omejene glede na pravilne razlage Stare zaveze po krščanskem verovanju s papežem kot glavnim razsodnikom o pravilnosti judovske doktrine (Muldoon, 1979: 30–31). Položaj *mudéjars*, prvotnih muslimanov na ozemljih, ki so bila osvojena med rekonkvisto muslimanske Španije v 12., 13., 14. in 15. stoletju, ni bil veliko boljši od judov v Evropi, ki so jih obravnavali z »mešanico tolerance in preganjanja« (Fletcher, 1992: 135–144).

Seveda so obstajale izjeme in te so dandanes najbolj raziskane, ko se iščejo zgodovinski primeri strpne verske koeksistence. Že omenjeni muslimani pod vladavino kristijanov v Španiji od 10. do 14. stoletja so prav tako izkusili obdobja verske strpnosti, kjer jim je bilo dovoljeno zidati mošeje in živeti v skladu s svojimi verskimi predpisi (Ibid.).¹³ Drugi primer, ki je bolj izjema kakor pravilo, je sicilijanski vladar in poznejši cesar Svetega rimskega cesarstva Frederik II. (1215–1250), ki je tekoče govoril arabsko in se navduševal nad arabsko kulturo. Frederik II. je z muslimanskimi plačanci v svoji vojski prestrašil mnoge, saj je dovolil muslimanom, da javno prakticirajo svojo vero v Jeruzalemu in obdržijo gospostvo nad islamskimi svetimi kraji, potem ko je leta 1229 ponovno zavzel mesto s premirjem in brez prelite kaplje krvi.¹⁴

Vseeno se je to izmenjavanje preganjanja in strpnosti dramatično spremenilo z množičnim izgonom in prisilnimi spreobrnitvami judov, ki so preplavili Španijo in zahodno Evropo v 13. stoletju, in pregonom muslimanov z Iberskega polotoka v 15. in 16. stoletju. Položaj v muslimanskem svetu je bil precej drugačen. Nemuslimanom, ki so pripadali drugim monoteističnim religijam – kristjanom in judom, pa tudi privržencem zoroastrizma – je bil dodeljen status »zaščitenih« (*dhimmi*), ki je uradno pomenil uživanje vseh verskih svoboščin in pravne avtonomije v verskih zadevah znotraj verskih skupnosti v zameno za davek in prepoznanje muslimanske suverenosti. Avtonomija verskih zadev, ki so je bili deležni nemuslimani, je bila v skladu islamsko pravno doktrino z maksimo »pustimo njih in njihova verovanja« (*natrukahum wa mâ yadînûna*).¹⁵

Glede islamske ideje o verski strpnosti sta na mestu dve opombi. Prvič, ta strpnost je bila kolektivne in komunitarne narave, tj. strpnost, usmerjena k religioznim skupnostim kot kolektivu in ne k posameznim članom. O tem bomo podrobneje spregovorili nekoliko pozneje. Drugič, za islamsko stališče do nemuslimanov pod islamsko suverenostjo je značilna jasna distinkcija med muslimani in nemuslimani, kar je neki učenjak poimenoval »strpnost religioznega pluralizma, temelječa na neenakosti« (Laurent in Annie Chabry, 1984: 16). Prav ta neenakost je v jedru spora med sodobnimi avtorji. Nemuslimanski učenjaki poudarjajo neenakost in obravnavanje nemuslimanskega prebivalstva kot drugorazrednih državljanov,¹⁶ medtem ko muslimanski učenjaki poudarjajo islamsko strpnost.¹⁷ Kakorkoli že, neenakost in strpnost sta pomenili pravno-zakonsko realnost, ki se je skozi celotno islamsko zgodovino (o)barvala v različne odtenke bele in črne barve.¹⁸ V tem pogledu je pomembno razlikovati med pravnim in socialnim statusom *dhimmijev*, ki sta se lahko močno razlikovala glede na čas in prostor. Pravno so imeli *dhimmiji* status drugorazrednih državljanov, saj so imeli z izjemo verskih zadev (ki vključujejo zakonsko pravo) večinoma manj pravic kot muslimani. Socialno je bil njihov položaj boljši, včasih pa tudi slabši od pravnega. Primer njihovega boljšega socialnega položaja je bilo zasedanje višjih oz. visokih položajev na islamskem sodišču v Kordobi s strani judov in kristjanov, kar je bilo sicer v nasprotju z islamskim zakonom. V drugih primerih so bili nemuslimani v slabšem položaju, kot jim ga je narekoval njihov uradni status, saj so bili izpostavljeni diskriminaciji (npr. uporaba drugačnih oblačil, prepoved jahanja konjev itd.) ali celo občasnemu preganjanju.

Cetudi sta krščanska Evropa in muslimanski svet gojila nekakšno toleranco do drugih religij, sta bila veliko manj prizanesljiva do herezije in apostaze. Heretiki in verski odpadniki so bili obravnavani kot izdajalci svoje lastne religije, in veljalo je, da jih je treba prostovoljno ali na silo privedi nazaj k njihovi religiji, drugače so bili kaznovani s smrtjo. Muslimanske oblasti, ki so se v zgodnjem obdobju islama (v obdobju tako imenovanih *fitna*-vojn) soočale z notranjimi verskimi spori in nasprotovanjem, so uradno uvedle smrtno kazen za svoje nasprotnike, ki so bili obdolženi apostaze (Mansûr, 1995: 12–13). Medtem ko so *dhimmiji* dobili versko avtonomijo, je verskim odpadnikom in heretikom pretela smrtna kazen *rida*.¹⁹ V krščanstvu so oblasti odigrale veliko aktivnejšo vlogo v preganjanju heretikov in verskih odpadnikov. To je bil odgovor na naraščajoče število kristjanov, ki se

¹⁵ Glej npr. Hanafskega učenjaka Kâsânija (umrl 587/1191) v *Badâ'i' al-Sanâ'i' fi Tartîb Sharâ'i'*, Vol. II, 311–312.

¹⁶ Glej Sami Awad Aldeeb Abu Sahlieh (1979): *L'impact de la religion sur l'ordre juridique, Cas de l'Égypte, Non-Muslimans en pays d'Islam*, Fribourg; Fattal (1958); Ye'or, B. (1985): *The dhimmî: Jews and Christians under Islam*. London, Toronto, Associated University Press.

¹⁷ Glej: Marâghî, A. M. (letnica neznana): *al-Tashrî' al-Islâmî li-ghayr al-muslimîn*. (kraj izdaje neznani) Maktaba al-'Âdâb al-Jamâmi'z; Mahmassânî, S. (1972): *al-Qânûn wa al-'Alâqât al-Duwalîyya fi al-Islâm*. Beirut, Dâr al-'Ilm li-l-Malâ'îyîn; al-Qardâwî, Y. (1977): *Ghayr al-Muslimîn fi al-Mujtama' al-Islâmî*. Kairo, Maktabat Wahba, (prevedeno v angleščino: Hamad, K. M., in Shah, S. M. A. (1985): *Non-Muslims in the Islamic society*. Indianapolis, American Trust Publications); Zaydân, A. K. (1976): *Ahkâm al-dhimmîyîn wa almusta'mînîn fi dâr al-Islâm*. Beirut, Mu'assasat al-Risâlah.

¹⁸ Glej npr. Courbage, Y. in Fargues, P. (1997): *Christians and Jews under Islam*. London, New York, I. B. Tauris.

¹⁹ Za podrobno obrazložitev islamskih konceptov verskega odpadništva in svetostkrunstva glej Kamali, M. H. (1997): *Freedom of Expression in Islam*. Cambridge, Islamic Texts Society.

²⁰ Glej Peters, E. (1989): *Inquisition*. Berkeley, University of California Press.

²¹ Primer v islamu je pojem *takiyya* znotraj šiitske misli in *wala' wa bara'* med khawariti in ibaditi. Medtem ko je bila prva skupina precej strpna, je bila druga v pozni fazi precej nestrpna, saj je zahtevala od svojih pripadnikov, da se ne družijo z muslimani drugih denominacij (Savage, E. (1990): *Survival Through Alliance: the Establishment of the Ibadiyya*. V *British Journal of Middle Eastern Studies*; Wilkinson, J (1976): *The Ibadī Imama*. V *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 39).

²² Vse heterodoksne sekte v islamu, tudi zgoraj omenjene, so ponavadi navedene pod skupnim denominatorjem šiitskega islama, kot opozicije sunitskemu islamu.

niso strinjali z naukom in prakso Katoliške cerkve. Leta 1215 je na četrtem Lateranskem koncilu cerkev ukazala sekularnim oblastem, da naj iztrebijo heretike. Inkvizicija – kvazi neodvisno sodišče – je odigrala aktivno vlogo v preganjanju domnevnih heretikov in verskih odpadnikov ter obsodila na desetisoče ljudi na smrtno kazen, večinoma z zažigom na grmadi.²⁰ Razlika v obravnavi krščanske Evrope do heretikov na eni strani in nevernikov na drugi se lahko ponazori s primerom že omenjenega cesarja Frederika II, ki je bil svoji strpnosti do muslimanov navkljub eden prvih krščanskih cesarjev, ki je kodificiral zažiganje heretikov (Hamilton, 1989: 17).

Oblike zavračanja in preganjanja so seveda temeljile na mnenjih ljudi, ki so imeli moč in oblast. Stališče manjšine, torej onih, ki jih je večina obravnavala kot heretike ali celo odpadnike, a so sami vseeno verjeli, da so pravoverni, se ni veliko razlikovalo – tudi oni so večinsko prebivalstvo obsojali herezije –, vendar svojega mnenja

večini niso mogli uveljaviti. Zato so razvili različne strategije, povečini strategije izključenosti in tajnosti. Res je, da gre v tem primeru tako v krščanstvu kot tudi v islamu za diskurz manjšine, ki se izraža skozi odsotnost potrebe po komuniciranju s heretično večino, nanj pa bi lahko gledali kot na obrnjeno nestrpnost («obrnjeno» zato, ker lahko zgoraj omenjeno strpnost izvajajo le tisti na oblasti).²¹

Zaradi takih pogledov heterodoksne manjšine v islamu in krščanstvu sta muslimanski in krščanski svet v 16. stoletju ubrala radikalno različni poti. Islamska teološka doktrina je hitro razvila koncept, da obdolžitev somuslimanov neislamskega obnašanja (*takfir*) v islamu ni dovoljena ne glede na to, pa je sočasno ohranjala smrtno kazen za versko odpadništvo. Prisotno je bilo namreč prepričanje, da tako sodbo lahko izvrši le Bog, zato bil bi velik greh, če bi musliman nekoga obtožil sam (Kamali, 1997: 186-190). Na drugi strani je v krščanstvu moč za izrekanje takih sodb pripadala cerkvi in v njej je bila za aktivno preganjanje heretikov in verskih odpadnikov pooblaščen inkvizicija. Za nameček – ali pa ravno zaradi tega – so se heterodoksne sekte v obeh religijah razvile različno. Medtem ko so heterodoksne sekte v islamu – šiiti, ibadiji, ismailiti, druzi in drugi²² – našle svoje lastne poti, tako teološke kakor tudi geografske, in jih je sunitska večina priznala kot muslimanske, se je krščanska Evropa pripravljala na krvavi spopad med ortodoksimi (katoličani) in heterodoksnimi kristjani (protestanti). Do spopada, ki je ideološko poznan kot reformacija, je prišlo 16. stoletju, vrh pa je dosegel z verskimi vojnami, ki so se končale šele stoletje pozneje. Ti dogodki so spodbudili razvoj načela verske tolerance, kakor je dandanes poznana v Evropi (Rawls, 1999: 424). V zahodnem in muslimanskem primeru je opaziti, da je verski spor znotraj verskih skupnosti vodil v obliko strpnosti. Vseeno je bila verska strpnost, ki je sledila, drugačne narave. Medtem ko so se notranji spori znotraj islama reševali preko principov teološke doktrine, so se konflikti v krščanstvu reševali na pragmatičen način. V islamu so različni režimi verske strpnosti vladali za drugače misleče muslimane oziroma heretike na eni strani in za nemuslimane na drugi, medtem ko je v krščanstvu na novo razviti koncept verske strpnosti postopoma zavladal tako za vernike kakor tudi za verske odpadnike in nevernike.

Moderni zahodni in muslimanski pogledi na versko strpnost

Zgoraj navedene zgodovinske razlike so vplivale na nadaljnji razvoj koncepta strpnosti v zahodnem in muslimanskem svetu. Medtem ko sta oba svetova sprejemala koncept kot tak, so se

pokazale tri ključne razlike, ki so relevantne za našo razpravo in ki jih je treba razložiti: individualni nasproti komunitarnemu pristopu, ki posledično vključuje koncept svoboščin in enakosti ter zaščita posameznika nasproti zaščiti religije.

Ideja verske strpnosti, kakršna se je razvila na Zahodu in je pozneje postala tudi splošno sprejeti koncept, temelji na pravicah posameznika. Spori znotraj krščanstva se niso razrešili zaradi zagotovitve posebnih pravic določenim verskim skupnostim, temveč zaradi ločitve cerkve od države in medsebojnega spoštovanja posameznikove svobode do veroizpovedi (Kymlicka, 1995: 3). Verske manjšine so zaščitene posredno, prek zagotovitve osebne svobode do verovanja posamezniku. Kar se je toleriralo, ni bila toliko sama religija, kot pa posameznikova pravica do verovanja in do prakticiranja vere. Na to se lahko gleda kot na majhno razliko, a je izjemno pomembna za razumevanje trenutnih težav, kakor bomo videli nekoliko pozneje. Seveda se verujoči posamezniki lahko združijo v verski kolektiv ali skupnost, a posameznik znotraj kolektiva je tisti, ki uživa pravice do verske svobode, in ne kolektiv kot tak. Znotraj islamskega konteksta so imeli po drugi strani *dhimmi* kolektiven status in ne individualnega: status je bil določen glede na odliko članstva nemuslimanske verske skupnosti in ne glede na obstoj nemuslimana znotraj države (Hussain, 1993: 67, 77; Mahmassānī, 1972: 102). Podaljšana strpnost muslimanskih oblasti je pomenila, da se niso vmešavali v verske zadeve nemuslimanov, vključno v njihov družinski zakon. Avtonomija, ki so jo nemuslimanske skupnosti uživale na tem področju, je bila absolutna. Islamska pravna doktrina ni nikdar razvila teoretičnega okvira za pravni princip kot tak, temveč se je omejila na poudarke, kaj se je obravnavalo kot znotraj ali zunaj meja te avtonomije, do katere so bili nemuslimani upravičeni.²³

Ta kolektivna predstava strpnosti se je od 16. stoletja naprej oblikovala kot sistem *millet* v otomanskem cesarstvu (podoben sistem so imeli prvi mogulski voditelji v severni Indiji za Hindužce, čeprav je dejstvo, da so bili Hindužci v večini, imelo svoje pravne in politične posledice).²⁴ Do 19. stoletja pa je ideja o islamskem imperiju, ki so ga vodili muslimani za muslimane, z ločenim statutom za nemuslimansko prebivalstvo, klonila pred idejo o nacionalni državi, temelječi na enakosti državljanov ne glede na njihovo versko prepričanje. V otomanskem cesarstvu je bil status *dhimmi*ev leta 1856 odpravljen v odloku, ki je razglasil pravično obravnavo vseh državljanov cesarstva ne glede na njihovo versko ali etnično pripadnost. Večina modernih muslimanskih narodov je temu sledila, a vendarle so skoraj vsi muslimanski narodi hkrati ohranjali sistem ločene avtonomije za verske manjšine, s pravico reguliranja lastnih verskih zadev in svoje verske družinske zakone.²⁵ Prav tako veliko muslimanskih držav nameni parlamentarne sedeže svojim verskim (in včasih etničnim ali drugim) manjšinam. Strpnost, kakor jo na Zahodu poznamo danes, se je iz svobode *posameznika* do veroizpovedi razvila v širši koncept liberalizma z močnim poudarkom na svoboščinah in pravicah posameznika. Po drugi strani je verska strpnost v večini sodobnega muslimanskega sveta ohranila versko svobodo, ki jo je islamski zakon priznal nemuslimanskim skupnostim. Z vznikom muslimanskih skupnosti v zahodnih družbah in njihovimi zahtevami po veljavnosti islamskega družinskega prava danes prihaja do spora med obema verskima skupnostima. V zahodnem pravnem sistemu se je družinsko pravo razvilo v nevtralen sistem, civilno družinsko pravo, ki je enako veljavno za vse državljanke. Z islamskega stališča verska svoboda dovo-

²³ Za hanafijske učenjake glej: Ibn 'Abidin, *Radd al-Mukhtār 'alā al-Darr al-Mukhtār* Vol. II, 386 in Vol. III, 229; Sarakhsi, *al-Mabsut*, Vol. V, 38–41.

²⁴ Eden od primerov je bil Akbarjev uvod (vladal je 1556–1605) univerzalne »Božje Religije« (*Din-i-Ilāhi*) o združitvi muslimanov in hindužcev. Glej npr. Sri Ram Sharma (1972): *The Religious Policy of the Mughal Emperors*. Bombay, Asia Publishing House; Nurul Hasan, S. (2005): *Religion, State, and Society in Medieval India*, (ur S. Chandra). Oxford, Oxford University Press.

²⁵ Glej Berger, M. S. (2001): *Public Policy and Islamic Law: the Modern Dhimmi in Contemporary Egyptian Family Law*. V *Islamic Law & Society*, (8), Nr.1; in Berger, M. S. (2005): *Regulating Tolerance: Protecting Egypt's Minorities*. *Standing Trial*, B. Dupret (ur.). London, I.B.Tauris.

²⁶ MAHKAMAT AL-NAQD: No. 17, let. 32, 27 May 1964; No. 482, let. 50, 14 June 1981; No. 36, let. 61, in No. 154, let. 63, 25 Dec. 1995. Izvlečke glej v angleškem prevodu: Berger, M. S. (2005): *Sharia and Public Policy in Egyptian Family Law*. Groningen, Uitgeverij Hefphausus, (doktorsko delo).

ljuje sleherni verski skupnosti, da upošteva svoja verska pravila in posledično priznava razlike med različnimi verskimi pravnimi sistemi. Z islamskega stališča je enakopravno obravnavanje, kakor ga zahteva zahodni sistem, enako nepriznavanju verske svobode in ga zato štejejo za versko nestrpnost; z zahodnega stališča pa na drugi strani velja priznavanje ločenih verskih pravnih sistemov za neenakost in prav tako za nestrpnost. Zanimiv paradoks, ki ga je treba še razrešiti.

Razlika med individualnim in kolektivnim pristopom se kaže v različnih vlogah države. Pri kolektivnem oziroma komunitarnem pristopu interakcija med državo in posameznikom glede verskih zadev ne obstaja. Država se ne bo vmešavala v verovanje posameznika, a tudi posameznik se ne more sklicevati na svoje pravice v državi. Tako je zato, ker verska strpnost zajema tudi verske skupnosti in ne le njihovih posameznih članov. Skupnosti lahko uživajo zaščito pred pregonom in jim je lahko dovoljeno celo vodenje lastnih verskih in družinskih pravnih zadev, a ta zaščita ne vključuje tudi posameznih članov teh skupnosti.

Posledično verske skupnosti svobodno ukrepajo proti svojim deviantnim članom. Vprašanje je, kakšne možnosti imajo člani skupnosti. V večini zahodnih držav velja članstvo v teh skupnostih za prostovoljno. Vernik se lahko poistoveti s svojo skupnostjo prek neodtujljive vezi, a bo država vseeno zaščitila njegovo pravico do kritike ali prekinitve vezi s skupnostjo, čeprav si bo nakopal jezo skupnosti, zaničevanje ali občutil celo verske posledice (izobčenje ali obsodbo verskega odpadništva). V večini muslimanskega sveta pa ni tako. Verske skupnosti so predvsem prostovoljna združenja. Članstvo je določeno glede na religijo. Posameznikova religija določa njegovo socialno in zagotovo pravno identiteto. Posameznik, ki želi izstopiti iz svoje skupnosti, nima druge možnosti, kakor da zamenja skupnost s spreobrnitvijo (čeprav to članom muslimanske skupnosti ni dovoljeno). Medtem ko individualni pristop do strpnosti dopušča, da posameznik izbere religijo in nato tudi skupnost, ki ji želi pripadati, komunitarni pristop komajda dovoljuje posamezniku *pripadnost* skupnosti in uresničevanje skupnostnih pravil. Kot rečeno, veliko posameznih članov verske skupnosti v muslimanskem svetu na to gleda kot na temeljno pravico, na katero se sklicujejo kot na versko svobodo. V zahodni literaturi pa je mnenje o taki obliki strpnosti manj zaželeno, kar je mogoče opaziti v poimenovanju tega sistema kot »federacije teokracij« (Kymlicka, 1995: 157). Razlika je povezana s pomenom, ki ga ima za posameznika svoboda do izbire oziroma svoboda do ohranitve vezi z identiteto skupine, v katero se je rodil.

Razlikovanje med posameznikom in skupnostjo kot stično točko strpnosti razkriva, kaj velja za sveto in zato potrebuje zaščito. V komunitarnem pristopu se ljudi identificira glede na pripadnost religiji; religija jim daje identiteto, zato je treba zaščititi religijo. V zahodnem konceptu pa vsaka oseba svobodno izbira identitete, ki si jih želi; zato je svoboda do izbire sveta in potrebna zaščite, bolj kakor pa sam izid te izbire. Razlike med obema konceptoma bi lahko ponazorili z dvema ne tako davnima sodnima primeroma. Leta 1996 je egiptovsko sodišče razsodilo, da je literarno delo egiptovskega muslimanskega učenjaka Nasr Abu Zayda o islamu apostazija ali versko odpadništvo.²⁶ Ker ga je sodišče spoznalo za verskega odpadnika, je to imelo neprijetne posledice za Abu Zayda, ker so razveljavili njegovo poroko. Posebnost Abu Zaydovega primera je, da njegovo domnevno apostatstvo ni bilo povezano s spreobrnitvijo, temveč s svetoskrunstvom (*blasphemy*). Šlo je za pravne dokaze: Abu Zaydovo apostatstvo ni temeljilo na dokumentu ali samodeklarirani spreobrnitvi, ampak na njegovem literarnem pisanju o islamu. Ker je Abu Zayd vztrajal, da je musliman in ker je prav tako nepopustljivo vztrajal, da je njegovo pisanje v skladu z islamskim verovanjem,

se je sodišče moralo spoprijeti z izjemno težko nalogo in presoditi njegova pisanja ter se odločiti, ali je Abu Zayd resnično kriv svetoskrunstva in posledično verskega odpadništva. Sodišče je bilo v svojem sklepu zvesto načelom islamske doktrine, ki definira versko odpadništvo kot »jasno izjavo neverovanja (*kufir*) muslimana«. Če pa musliman sebe ne razglasi za verskega odpadnika, tudi ne more biti obravnavan kot tak. Le muslimani, ki javno kritizirajo islam, veljajo za verske odpadnike. Z besedami sodišča: »Zgolj verjeti v omenjeno [neverovanje] ne velja za versko odpadništvo, razen če pooseblja besede in dejanja. Po mnenju večine muslimanskih pravnih učenjakov, med drugim tudi pripadnikov hanafijske pravne šole, zadostuje, da se oseba obravnava kot verski odpadnik tedaj, ko sama namerno govori ali ravna v neverovanju, če je namerno ponižujoča, prezirljiva, trmasta ali zasmehujoča.« Sodišče je nato objavilo dolg seznam Abu Zaydovih citatov in izvlečkov, ki naj bi nasprotovali islamskim dogmam: »Abu Zaydov pristop je bil drzen, kar nasprotuje islamu in njegovemu pomenu, dogmam in fundamentom, zanikajoč glavne postulate njegove svetosti. Abu Zayd se ni obotavljal nasprotovati uveljavljenim resnicam, celo tistim zgodovinskim.« Na podlagi te argumentacije je sodišče razsodilo, da se Abu Zayda obravnava kot bogokletnika in zatorej verskega odpadnika islama. »Abu Zayd je verski odpadnik, ker je oznanil svoje neverovanje potem, ko je veljal za vernika, četudi trdi, da je musliman ... Verski odpadnik ne more biti oproščen, če trdi, da je musliman, saj je zavzel držo, nasprotno islamu. Krivoverec (*al zandiq*) pa ponavadi govori o svojem neverovanju in oznanja svojo napačno vero, medtem ko hkrati trdi, da je musliman.« (Zanimiv vidik te razsodbe je, da je sodišče dejansko dovolilo možnost *takfirja*, razglasitve muslimana za nevernika, kar se v islamski doktrini obravnava kot velik greh.)

Ta razsodba sodišča je ilustrativen primer, kako pravni sistem bolj ščiti religijo kakor pa verujočega posameznika. Kot že prej rečeno, ko govorimo o razlikah med individualno in kolektivno strpnostjo, kolektivna strpnost ne le da ne dopušča članom skupnosti, da imajo drugačne poglede od ortodoksije, temveč je njen cilj tudi ohranjanje in zaščita same ortodoksije. Brez te verske doktrine *raison d'être* te skupnosti preneha obstajati. Poglejmo si še drugi sodni primer, tokrat da ponazorimo delovanje individualne strpnosti in njene zaščite posameznika. To je primer proti nizozemskemu parlamentarcu Geertu Wildersu zaradi njegovih žaljivih in neprimernih izjav o islamu.²⁷ V nizozemski zakonodaji, tako kakor v večini evropskih, religija ni zaščiten (tj. svetoskrunstvo ni kriminalno dejanje), so pa zaščiteni verniki (tj. diskriminacija oziroma povzročitev kaznivih prestopkov ljudi na podlagi njihove vere je kaznivo dejanje). Wilders je trdil, da je sicer izrekel kritične in celo žaljive pripombe na račun islama, a ne na račun muslimanov: »Sovražim islam, ne pa muslimanov.« Šest tednov pozneje je Nizozemsko vrhovno sodišče razsodilo, da razobešenje transparenta pred hišo v stanovanjski četrti z napisom »Ustavite raka, imenovanega islam« ni bilo kriminalno dejanje, saj je bil napis, četudi žaljiv sam po sebi, naperjen proti islamu in ne proti muslimanom.²⁸

Za mnoge je to razmišljanje kontroveržno in tudi sodišče še ni izreklo dokončne sodbe. Vseeno ta razprava kaže zanimivo dilemo. Če bi zahodni narodi kriminalizirali svetoskrunstvo, kakor se zahteva v številnih muslimanskih državah,²⁹ potem se postavlja naslednje vprašanje: *Kaj* naj bi zakon zaščitil? Religijo? Toda kaj tvori religijo: njene doktrine (kakor v primeru Abu

²⁷ Višje sodišče v Amsterdamu, 21. januar 2009, LjN: BH0496.

²⁸ Nizozemsko vrhovno sodišče, 10. marec 2009, LjN: BF0655.

²⁹ Začelo leta 1999, ko je Organizacija islamske konference (OIC) predstavila Resolucijo boja proti obrekovanju islama (Resolution on Combating Defamation of Islam) pri komisiji Združenih narodov za človekove pravice (United Nations Human Rights Commission), ki je bila leta 2006 preimenovana v Svet za človekove pravice (Human Rights Council). Od takrat so resolucijo izdajali vsako leto – besedo »islam« je v naslovu zamenjala beseda »religija« – od leta 2005 tudi pri generalni skupščini Združenih narodov. Ta program se je začel izvajati bolj preudarno leta 2001 in po izidu poročil Evropske islamofobije (ki so bila prvič izdana leta 2002), danskih karikaturah (2006) in nizozemskem filmu *Fitna* (2008).

³⁰ Nekatere države na Zahodu so obdržale zakone o svetoskrunstvu, čeprav se posebej sklicujejo predvsem na krščanstvo in ne na religije na splošno.

³¹ Za diskusijo na to temo glej Berger, M. S. (2010): *Religion and Islam in Contemporary International Relations*. Netherlands Institute for International Relations, Clingendael Diplomacy Paper, zv.12, No.27, Hague.

³² Ta mešanica strahu in diskriminacije je postala poznana kot »islamofobija« (EUMC Report (2006): *Muslims in the European Union. Discrimination and Islamophobia*; in *Ibid.: Perceptions of Discrimination and Islamophobia*).

Zayda), njeni sveti spisi (kakor v primeru pakistanskega kazenskega zakona), njene svete ikone in ljudje, kakor je prerok ali njegovi družinski člani (kakor v primeru iranskega kazenskega zakonika/prava)? In četudi je to določeno, se pojavijo še druga vprašanja: lahko si predstavljamo, da zakon skuša preprečiti nesmiselno in žaljivo zlorabo, a kaj storiti v primeru ljudi, kot je Abu Zayd, ki z dobrimi nameni kot predani vernik razlaga svete spise in doktrino drugače, kakor bi si morali razlagati? Izognitev zapletenim teološkim temam na sodiščih je bil eden od razlogov, da je svetoskrunstvo izločeno iz kazenskopravne zakonodaje.³⁰ Podobno tudi mednarodni sporazumi za človekove pravice ščitijo versko svobodo ljudi, ne pa religije same. Posledica tega so razmere na Zahodu, kjer mora biti ljudem v imenu svobode govora dovoljeno žaljivo in neprimerno govoriti o religijah.

Kako naprej?

Na kratko povzemimo našo dosedanjo razpravo. Začeli smo s konfrontacijo med Zahodom in muslimanskim svetom, kjer je islam jedro družbe. V tej konfrontaciji lahko zaznamo naslednje elemente, ki so vir kritike drugega. V muslimanskem svetu se države identificirajo z islamom do te mere, da vsilijo izražanje islama (molitev, post, prepoved alkohola, naglavna ruta), ne dopuščajo sprejetja nemuslimanskih religij na verskih tleh (Savdska Arabija, Iran), ne sprejemajo deviantnega muslimanskega obnašanja, tj. muslimanskih »heretikov« (Pakistan in Indonezija, skupnosti Ahmadiyya), ali pa odobravajo oziroma dovolijo pravni pregon deviantnega muslimanskega vedenja (Egipt, Jordanija). V zahodnem svetu pa na drugi strani nekatere države ne sprejemajo določenih izrazov islama (minareti v Švici, naglavne rute v francoskih javnih šolah, nošenje nikaba in burke na javnih mestih v Franciji) ali pa dovoljujejo zlorabo ali kritiko islama zaradi svobode govora. Stranska posledica takega ravnanja držav je povečan občutek diskriminacije med pripadniki verskih manjšin v teh državah. Tako ravnanje ima seveda več razlogov: medtem ko ima v muslimanskem svetu islam položaj avtoritativne dominacije,³¹ je v zahodnem svetu postal islam skupaj z navzočnostjo muslimanov vir strahu.³²

Kakor je bilo že rečeno, se kot rešitev za odpravo kritike in diskriminacije ali vsaj njenega dožemanja predlaga strpnosti. A če definiramo strpnost kot vključujočo držo do sicer nesprejemljivih dejanj, se soočimo z vprašanjem omejitve strpnosti. Kako naj bo posameznik strpen do dejanj, ki so z njegovega stališča povsem nesprejemljiva? Prvi način za premagovanje tega vprašanja je protivprašanje: zakaj bi bila strpnost potrebna. Pogosto se omenja moralno zavezo strpnosti: strpnost je vrлина, ki se mora izvrševati. Vse lepo in prav, a ponovno se postavlja vprašanje: ali obstajajo meje te vrline. Na primer, kako bo bil nekdo strpen do nečesa ali nekoga, kar oziroma ki ni strpen do tebe? Dilema strpnosti do nestrpnosti je ponavljajoča se tema v pogovorih o strpnosti in je zato na tej točki izjemno pomembna. Drugi razlog za polno strpnost je pragmatične narave. Gre za spoznanje, da drugega ne moremo prisiliti, da sprejme naše poglede in da na tem področju ne bo zmagovalcev niti v primeru vojskovanja. Zato bi se lahko sporazumeli o obstoju konkretnih različnosti med Zahodom in muslimanskim svetom in se strinjali, da se ne strinjamo. Vendar bi imelo tako stališče učinke v popredalčkanem svetu in ni prav uresničljivo v

³³ ECHR, 7 december 1976 (*Handyside*).

³⁴ Izjemi sta verjetno Francija in Švica, kjer je v slednji po zakonu prepovedana gradnja minaretov in v prvi pa nošnja naglavnih rut v javnih šolah.

³⁵ Berger, M. S. (2010): *Jihad and Counter-Jihad: Western European Legal Responses to Islamic Militancy*. V *Jihad and its Challenges to International and Domestic Law*, Bassiouni in Guellali (ur.). Hague, Hague Academic Press.

globaliziranem in medijsko preplavljenem svetu, kjer se nenehno soočamo z dejanji, kritikami in žalitvami drugih.

Zato moramo ponovno po sledih naših korakov in poskušati razumeti, kako strpnost zares deluje. Zgodovinska izkušnja obeh svetov kaže, da četudi se obe strani popolnoma strinjata glede koncepta verske strpnosti, imata radikalno različne razlage, kako naj bi se ta koncept uresničil v praksi. Sam mislim, da je v praksi prav ta razlika ključ za razumevanje medsebojne kritike med muslimanskim in zahodnim svetom. Kakor smo videli, se je koncept verske strpnosti razvil v povsem različne prakse. Koncept svobode do verovanja je v tej praksi poglaviten. V zahodnem svetu je svoboda do verovanja individualna svoboda, temelječa na svoboščini in odločitvi. Poglavitna v tej svobodi je zmožnost, da se posameznik razvije v skladu s svojimi lastnimi željami in da se v skladu s tem ustrezno izrazi. Vseeno pa vzporedno s svobodo do verovanja obstaja svoboda mnenja. Ta svoboda omogoča pritrjevanje religiji, in je izraz te religije, omogoča pa tudi njeno kritiko. Evropsko sodišče za človekove pravice je večkrat ocenilo, da je svoboda mnenja in govora temeljna za delovanje demokratične družbe, četudi ta mnenja »šokirajo, motijo ali žalijo«. ³³ Tu opazimo, da ima religija v teh ocenah drugačno vlogo kot mnenja in odločitve ljudi; slednje so bistvenega pomena za prebivalce zahodne poloble.

V nasprotju s tem v muslimanskem svetu svete institucije, kot je religija, zagotovo ne pristanejo na drugem mestu predvsem zato, ker so pomemben dejavnik identitete posameznikov ali pa države kot celote. Tako je od leta 1970 naprej, po tako imenovani ponovno oživitvi islama. Verska strpnost je v tem kontesktu pomenila, da se religija obravnava s čaščenjem in spoštovanjem. Obstajata svoboda verovanja in mnenja, a obe sta podrejeni verski ortodoksiji, kar je ponazoril tudi Abu Zaydov primer. Povedano zveni kot tipičen zgled Kiplingove maksime »Vzhod je Vzhod in Zahod je Zahod in ta dva se nikdar ne bosta srečala«. Vseeno trdim, da to drži zgolj takrat, ko na versko strpnost gledamo iz določenih zornih kotov, to je tako, kakor smo gledali doslej. Za našo razpravo pa bi bilo dobro, da še naprej preverjamo postavljena vprašanja.

Eden od paradoksov nestrpnosti do islama in muslimanov v zahodnem svetu je, da muslimani v večini primerov uživajo več verske svobode, kakor bi je v muslimanskih državah, a so hkrati tarče sovražnega govora in diskriminacije. ³⁴ Verska svoboda se kaže v tem, da muslimani na ravni posameznika svobodno definirajo, razvijajo ali izpovedujejo svojo vero na način, za katerega mislijo, da je ustrezen in brez omejitev katerekoli doktrinarne ortodoksije. Medtem ko muslimanske države nujno upoštevajo islam bodisi preko svojih ministrstev za verske zadeve ali prek političnih strank, so zahodne države tradicionalno veliko bolj zadržane glede vmešavanja v verske zadeve. Zato zahodne varnostne službe, ki jih skrbi islamski ekstremizem v njihovih družbah, iščejo protiukrepe v sferi socialnega (na primer spodbujanje integracije), ne pa v religiozni sferi. ³⁵ Zaradi tega nasprotja moramo razlikovati med nestrpnim obnašanjem in nestrpno kritiko. Medtem ko nekateri zahodni uslužbenci, politiki in včasih tudi vlade izražajo kritiko in bojazen pred islamom, na primer s prepovedmi določenih manifestacij islama, so pogosto prisiljeni zagotoviti pravice muslimanom na podlagi njihove svobode do verovanja. Zato se večina nestrpnosti do islama in muslimanov kaže v kritiki, ne pa v samih dejanjih. Enako je opaziti tudi na mednarodni sceni. Vzdušje nestrpnosti, ki ga zaznavajo tako muslimani kot tudi prebivalci t. i. Zahoda, se kaže predvsem v obojestranskem kazanju s prstom in nenehnem plazu kritik in obtoževanj. Lahko se vprašamo, ali gre v takih primerih dejansko za nestrpnost. O strpnosti se, kakor smo videli, diskutira predvsem v okviru delovanja, v smislu odobravanja ali zavračanja določenega vedenja. Kakor smo videli, je

konstitutiven element strpnosti, da jo uresničujejo ljudje na položajih vpliva, moči in oblasti, ki lahko uveljavijo ali vsilijo svojo voljo. Kritika pa ima povsem drugačno naravo. Bistvo kritike je, da se je ne da udejanjiti in je omejena zgolj na besede. Poleg tega kritiko lahko izreče kdorkoli, tudi nemočni. Z današnjo uporabo medijev in interneta se s kritiko in grožnjami zlahka seznanijo tudi svetovna javnost. Imam iz Avstralije, ki zahteva smrt nizozemskega politika, nepoznani duhovnik majhne kongregacije v ZDA napoveduje zažig Korana, karikature v danskem časopisu – vse to bi ostalo skrito očem svetovne javnosti, če ne bi bilo mednarodnih medijev in svetovnega spleta.

Prav to je po mojem mnenju točka, kjer se nestrpnosti najbolj manifestira: v kritiki drugega in takojšnji globalizaciji te kritike. Kritika je izraz nesprejemanja pogledov in dejanj drugega. Prav to nesprejemanje se pojmuje kot nestrpnost. Strogo vzeto pri tem gre za strpnost ali nestrpnost, kot sta bili definirani in obravnavani poprej. Toda če ne gre za strpnosti, kaj potemtakem sploh je strpnost?

Wendy Brown je naredila zanimivo analizo razvoja novega koncepta strpnosti. Po njenem mnenju »konceptualni premik med posameznikom in skupino, med moralno avtonomijo in esencializirano kulturno pripadnostjo« ne zadosti spremembam, ki jih je prestal koncept strpnosti (Brown, 2006: 34). Brownova trdi, da je ena najpomembnejših sprememb, ki se je zgodila, ta, da je ideja strpnosti v zahodnem diskurzu obveljala za tipično zahodno vrlino, ki vzpostavlja opozicijo med civiliziranimi »nami« proti barbarским »njim«, tj. strpni Zahod proti nestrpnemu muslimanskemu svetu (Brown, 2006: 149ff). Brown je ena redkih sodobnih avtoric, ki je koncept strpnosti obravnavala zunaj tradicionalnih nacionalnih in lokalnih omejitev in ga obravnava kot diskurz mednarodnih politik moči. Njena analiza zelo pripomore k naši diskusiji, saj se naša dilema ne nanaša na prakso strpnosti do verskih manjšin – četudi to ostaja aktualna in zelo pomembna skrb na nacionalni ravni, tako na Zahodu kakor tudi v muslimanskem svetu –, ampak na izraze nestrinjanja in celo sovraštva, ki se izmenjujejo med Zahodom in muslimanskim svetom. Tako si obe strani lastita versko toleranco. Strinjal bi se z Wendy Brown, da trditve ne temeljijo nujno na nevtralnih vrednotah, ampak so postale utelešenje kulturnih sestev. In kjer je Wendy Brown glede izvajanja teh praks kritična izključno do zahodnega sveta, predlagam tezo, da muslimanski svet deluje povsem enako. Spoj na novo najdene islamske identitete in občutek viktimizacije zaradi zahodnega kriticizma se je združil v kljubovalni položaj proti zahodnemu svetu. Sisteme, kot je demokracija ali človekove pravice, se ožigosa za »zahodne« in se jih nadomesti z »islamskimi« alternativami. Podobno se očitno dogaja s strpnostjo, ki je postala vrlina *par excellence*. Poleg tega strpnost ni mednarodna meritvena palica olike, temveč ekskluzivna identitetna značilnost, ki nas razlikuje od drugih. To razločevanje se lahko poudari prav zaradi razlik med zahodnim in muslimanskim razvojem tradicionalnih oblik verske strpnosti, kakor so opisane zgoraj. Zato strpnost ni rešitev konflikta med zahodnim in muslimanskim svetom, temveč je postala njegov sestavni del. Da bi jo obdržali kot vir za reševanje konfliktov, jo je treba najprej ločiti od identitetne politike, ki dandanes prevladuje v svetu.

Literatura

- ABU SAHLIEH, S. A. A. (1979): *L'impact de la religion sur l'ordre juridique, Cas de l'Egypte, Non-Musulmans en pays d'Islam*. Fribourg, Editions Universitaires.
- AL QARDAW, Y. (1977): *Ghayr al-Muslimîn fi al-Mujtama' al-Islâmî*. Kairo, Maktabat Wahba.
- AL QARDAW, Y. (1985): *Non-Muslims in the Islamic Society*, (prev. K. M. Hamad in S. M. A. Shah). Indianapolis, American Trust Publications.
- BENATTAR, R. (1967): Problème de droit international privé dans les pays de droit personnel. V *Recueil des Cours de l'Academie de Droit International de La Haye*, (121), No. 2.
- BERGER, M (2010): Jihad and Counter-Jihad: Western European Legal Responses to Islamic Militancy. V *Jihad and its Challenges to International and Domestic Law*, Bassiouni and Guellali (ur.). Hague, Hague Academic Press.
- BERGER, M. (2001): Public policy and Islamic Law: the Modern Dhimmi in Contemporary Egyptian Family Law. V *Islamic Law & Society*, (8), Nr.1.
- BERGER, M. (2005): Regulating Tolerance: Protecting Egypt's Minorities. V *Standing Trial*, B. Dupret. London, I. B. Tauris.
- BERGER, M. (2010): *Religion and Islam in Contemporary International Relations*. Netherlands Institute for International Relations, Clingendael Diplomacy Paper (12), No. 27, The Hague.
- BERGER, M. (2005): *Sharia and Public Policy in Egyptian Family Law*, Uitgeverij Hephhausus, Groningen (doktorska disertacija).
- BROWN, W. (2008): *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princenton, Princeton University Press.
- BULLIET, R.W. (1979): *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- CAREY, G. (2000): Tolerating religion. V *The Politics of Tolerance in Modern Life*, S. Mendus (ur.). Durham, Duke University Press.
- CONYERS, A. J. (2001): *The Long Truce: How Tolerance made the World Safer for POWER AND PROFIT*. DALLAS, SPENCER PUBLISHING COMPANY.
- COURBAGE Y., FARGUES P. (1997): *Christians and Jews under Islam*. London, New York, I. B. Tauris.
- DENNETT, D. C. (1950): *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- DUTCH SUPREME COURT, 10 March 2009, LjN: BF0655.
- ECHR (1976): *Handyside*.
- EL FADL, K. A. (2001): *The Place of Tolerance in Islam*. Boston, Beacon Press.
- EUMC REPORT (2006): *Muslims in the European Union. Discrimination and Islamophobia*.
- EUMC REPORT (2006): *Perceptions of Discrimination and Islamophobia*.
- HAMILTON, B. (1989): *The Medieval Inquisition*. New York, Holmes & Meier Publishers.
- FLETCHER, R. (1992): *Moorish Spain*. London, Phoenix.
- HORTON, J. (UR.) (1993): *Liberalism, Multiculturalism and Tolerance*. New York, St. Martin's Press.
- HIGHER COURT OF AMSTERDAM, 21 January 2009, LjN: BH0496.
- HILL, C. (2000): Tolerance in Seventeenth-Century England. V *The Politics of Tolerance in Modern Life*, S. Mendus (ur.). Durham, Duke University Press.
- IBN 'ABIDIN (1967): *Radd al-Mukhtâr 'alâ al-Darr al-Mukhtâr* (II in III). Cairo, Maktabah al Alabi.
- KAMALI, M. H. (1997): *Freedom of Expression in Islam*. Cambridge, Islamic Texts Society.
- KASANI, A. (1982): *Badâ'i' al-Sanâ'i' fi Tartîb Sharâ'i'*, (2). Beirut, Dar al Kutub.
- KING, P. (1976): *Tolerance*. London, George Allen & Unwin Ltd.
- KYMLICKA, W. (1995): *A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Clarendon Press.

- LAURENT ET. CHABRY, A. (1984): *Politique et minorités au Proche-Orient*. Paris, Maisonneuve & Larouse.
- NURUL H. S. (2005): *Religion, State, and Society in Medieval India*. S. Chandra (ur.). Oxford, Oxford University Press.
- MAHKAMAT AL NAQD (1995): št. 17, leto 32, 27. maj 1964; št. 482, leto 50, 14. juni 1981; št. 36, leto 61; št. 154, leto 63, 25. december.
- MAHMASSANI, S. (1972): *al-Qânûn wa al-'Alâqât al-Duwaliyya fî al-Islâm*, Dâr al-'Ilm li-l- Malâ'îyn, Beirut.
- MANSUR, A. S. (1995): *Al-Hisba*. Markaz Mahrûsa li-l-Nashr, Ma'adi.
- MARAGHI, A. M. (1950): *al-Tashrî' al-Islâmî li-ghayr al-muslimîn*. Maktaba al-'Âdâb al-Jamâmîz, Cairo.
- MCKINNON, C. (2006): *Toleration: A Critical Introduction*. London, New York, Routledge.
- MULDOON, J. (1979): *Popes, Lawyers and Infidels*. Liverpool, Liverpool University Press.
- OSCEODIHR REPORT (2006): *The representation of Muslims in Public Discourse*. Warsaw, 9 May.
- PETERS, E. (1989): *Inquisition*. Berkeley, University of California Press.
- PWE GLOBAL ATTITUDES PROJECT (2006): *The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other*, 22 June.
- RAWLS, J. (1999): The Idea of Overlapping Consensus. V *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freedman (ur.). Cambridge, Harvard University Press.
- RAZ, J. (1994): *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford, Clarendon Pres.
- SANDEL, M. (1996): Judgmental Tolerance. V *Natural Law, Liberalism, and Morality*. Robert George (ur.). New York, Oxford University Press.
- SARAKHSI, M. (1986): *al-Mabsut*, (V), 23. Beirut.
- SAVAGE, E. (1990): Survival through Alliance: the Establishment of the Ibadiyya. *British Journal of Middle Eastern Studies*, (4), No. 1.
- SHARMA, R.S. (1972): *The Religious Policy of the Mughal Emperors*. London, Asia Publishing House.
- SHOWKAT, H.: STATUS OF NON-MUSLIMS IN ISLAMIC STATE. *HAMDARD ISLAMICUS*, (16), No.1.
- SPENCER, R. (UR.) (2005): *The Myth of Islamic Tolerance. How Islamic Law Treats Non-Muslims*. New York, Prometheus Books.
- THE RIO DE JANEIRO DECLARATION OF THE ALLIANCE OF CIVILIZATIONS (2010): 28–29 May.
- TYLER, A. (2008): *Islam, the West, and Tolerance*. London, Palgrave Macmillan.
- US COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS (2005): *A New Beginning: Strategies for a More Fruitful Dialogue with the Muslim World*. May.
- WALZER, M. (1997): *On tolerance*. New Haven, London, Yale University Press.
- WÄHLER, K. (1978): *Interreligiöses Kollisionsrecht*. Köln, Berlin, Bonn, Carl Heymanns Verlag.
- WILKINSON, J. (1976): The Ibadi Imama. V *Bulletin of the School of Oriental and AFRICAN STUDIES*, (39).
- WILTON PARK CONFERENCE REPORT (2006): 'Challenging Stereotypes in Europe and the Islamic World (2006): Working together for Constructive Policies and Partnerships', May.
- YE'OR, B. (1985): *The dhimmî: Jews and Christians under Islam*. London, Toronto, Associated University Press.
- ZAYDAN, A.K. (1976): *Zaydân, Ahkâm al-dhimmîyîn wa almusta'minîn fî dâr al-islâm*, Mu'assasat al-Risâlah, Beirut.