

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 74 (2014) 2, 235—246

UDK: 17:2-673

Besedilo prejeto: 05/2014; sprejeto: 06/2014

Vojko Strahovnik

Ideologija strahu in nova verska nestrpnost

Povzetek: Članek obravnava tezo o novi verski nestrpnosti, ki meri na nastop novih oblik te nestrpnosti v prostorih, ki jih je tradicionalno zaznamoval pomik proti strpnosti in odprtosti. Pri tem izpostavi kulturo in ideologijo strahu kot enega od vzrokov nestrpnosti. Obravnava predlog Nussbaumove, da za preseganje te verske nestrpnosti potrebujemo: (i) dobra politična in pravna načela enakosti in svobode veroizpovedi, (ii) kritično mišljenje in konsistentnost v naših prepričanjih in presojah ter (iii) kultiviranje sočutnega življenja v drugega in skrbi. Izpostavi tudi osrednjo vlogo ustreznega razumevanja verske svobode v razpravi o odnosu med državo in verskimi skupnostmi in oriše nekatere posebnosti razumevanja verske svobode in razprave o njej v evropskem prostoru.

Ključne besede: verska svoboda, verska nestrpnost, ideologija strahu, empatija, identiteta

Abstract: **Ideology of fear and new religious intolerance**

The article discusses Martha Nussbaum's thesis on new religious intolerance, which points to the emergence of new forms of religious intolerance in areas that have traditionally been marked by shifts towards tolerance and openness. The culture or ideology of fear is highlighted as one of the causes of intolerance. The article considers Nussbaum's proposal that in order to overcome religious intolerance we need (i) good political and legal principles of equality and freedom of religion, (ii) critical thinking and consistency in our beliefs and judgments, and (iii) cultivation of empathy and concern for the other. It shows the central role of a proper understanding of religious freedom in the debate concerning the relationship between the state and religious communities and points out some peculiarities in understanding and discussion of religious freedom in Europe.

Key words: religious freedom, religious intolerance, ideology of fear, empathy, identity

1. Uvod: Nova verska nestrpnost

V prispevku se ukvarjamo z izbranim vidikom razmišljanja o odnosu med religijo, nasiljem in ideologijo, in to z vprašanjem nestrpnosti do religije oziroma verske nestrpnosti, ki se napaja iz podobe religije kot vira strahu, nevarnosti in nasilja. Znotraj tega okvira bo osrednje mesto namenjeno tezi tako imenovane »nove verske nestrpnosti«, ki jo je v svoji knjigi *Nova verska nestrpnost: presega-*

nje politike strahu v dobi tesnobe (*The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, 2012) nedavno predložila Martha Nussbaum. Pri tem bomo širše izpostavili tudi pomen strahu oziroma ideologije strahu kot vira nestrpnosti in osrednjo vlogo ustreznega razumevanja verske svobode v razpravi o odnosu med državo in verskimi skupnostmi ter poskušali zarisati nekatere posebnosti razumevanja verske svobode in razprave o njej v evropskem prostoru. Pri tem zadnjem se bomo opirali predvsem na Larrya Siedentopa (2003) in na J. H. H. Weilerja (2005).

Uvodoma bo koristno, tezo Nussbaumove postaviti v širši kontekst njenega dela in pojasniti ozadje, na podlagi katerega je nastala. Knjigo *Nova verska nestrpnost* lahko umestimo v razmeroma širok niz njenih del, ki se vsebinsko prepletajo in na katerih tudi gradi svojo misel o verski nestrpnosti. Prvo v tem nizu je delo *Krhkost dobrega* (*The Fragility of Goodness*, 2001), v katerem zagovarja aristotelovsko vrlinsko etiko in se ukvarja z vprašanjem (ne)srečnih naključij v povezavi z dobrim življenjem, predvsem pa izpostavi tudi krhkost in ranljivost človeških bitij kot temelj ljubezni. Nadalje je za tezo nove verske nestrpnosti pomembno tudi delo *Pretni misli: inteligentnost čustev* (*Upheavals of thought: the intelligence of emotions*, 2001), v katerem zagovarja kognitivno teorijo čustev, ki se napaja v stoiški misli, to pa je pomembno glede na to, kakšno vlogo pripiše čustvu strahu pri nestrpnosti. Dve povezani in pomembni deli sta še *Skrivanje pred človešostjo: gnus, sram in pravo* (*Hiding from humanity: disgust, shame, and the law*, 2004) in *Od gnusa k človeškosti: spolna usmerjenost in ustavno pravo* (*From disgust to humanity: sexual orientation and constitutional law*, 2010), v katerih predloži prodorno analizo moralne psihologije sramu in gnusa ter jih izključuje kot sprejemljivi podlagi tako naših moralnih sodb kakor pravnih načel in pravil normativnega sistema, ker predpostavljata hierarhičnost in izključujeta svobodo, posebno z vidika, da neškodljivo ravnanje prikazujeta kot nesprejemljivo, pri tem pa ne ponudita nobenih prepričljivih razlogov. Vse to lahko vodi v nesprejemljive politike diskriminacije, podobno kakor je to pri verski diskriminaciji in nestrpnosti. Omeniti velja tudi delo *Politična čustva: zakaj je ljubezen pomembna za pravičnost* (*Political emotions: why love matters for justice*, 2013), ki znotraj okvira liberalne politične misli in razprave o družbeni pravičnosti razkriva pomen moralnih čustev in posebej zagovarja ljubezen kot pomembno na polju politične teorije in v javnem prostoru, saj ta v družbi ustvarja zavezanost skupnim ciljem in pozornost do drugih nasproti težnjam, ki izvirajo iz rivalstva, strahu, zamer, gnusa in iz zavisti. Naši izbrani tematiki najbližji pa sta deli *Spopad znotraj demokracije, versko nasilje in prihodnost Indije* (*The clash within democracy, religious violence, and India's future*, 2007) in *Svoboda vesti: v obrambo ameriške tradicije verske enakopravnosti* (*Liberty of conscience: in defense of America's tradition of religious equality*, 2008), v katerih raziskuje razmerja med demokracijo in verski ekstremizmi ter tudi drugimi oblikami nasilja, ki se sklicujejo na vero. Pri tem ključ za razumevanje teh fenomenov vidi v naši lastni razpetosti med samozaščito in odprtostjo za življenje z drugimi. Hkrati opozori, da še tako trdna zavezanost svobodi vesti in veroizpovedi za posameznika, kakor jo poznamo v tradiciji ZDA, ni odpora na pretrese, če prihajajo iz verskih skupin, ki se želijo izvzeti iz skupnega okvi-

ra, in na druga sprevačanja govora o enakopravnosti v javnem prostoru. Vsaj deloma je bil motiv za tezo o novi verski nestrpnosti tudi njena osebna zgodovina, iz katere v pogovoru (Fraser 2012) in v knjigi (2012, 126) izpostavi predvsem izkušnjo odraščanja ob očetu z izrazito rasističnimi in antisemitskimi prepričanji. Delo *Nova verska nestrpnost* je drugače nastalo na podlagi kolumne o prepovedi nošenja burk in daljšega odgovora na polemiko, ki se je ob tem razvila.

Izhodišče za Nussbaumovo pomeni čudenje ob dejstvu, da evropski in severno-ameriški prostor, ki se zgodovinsko ponašata z razsvetljenim razumevanjem verske strpnosti v vseh njenih dimenzijah (Weiler 2005, 63) in tudi sebe razumeta kot vse bolj odprti in za raznolikost vključujoč prostor, počasi vse bolj drsita v nove oblike verske nestrpnosti. Resda ni mogoče zanikati dolge, predvsem evropske zgodovine z vero in religijami povezanega nasilja, vendar je bilo to epizodno omejeno, v novejšem času pa tudi razumljeno kot zadeva, ki jo je moralni napredek že pustil za seboj. Nove oblike v okviru nove verske nestrpnosti vključujejo med drugim prepoved (ali poskuse prepovedi) nošenja burk in naglavnih rut, prepoved gradnje minaretov in mošej, manifest in poboj Andersa Behringa Brevika na Norveškem, strah pred različnimi verskimi skupinami in podobno. Čeprav med omenjenim prevladuje islamska vera, ta vznik nove verske nestrpnosti za Nussbaumovo ni omejen zgolj nanjo; predvsem jo zanima verska nestrpnost kot takšna, ne glede na to, proti komu je usmerjena. Ena od razlag za ta vznik bi se lahko oprla na vlogo nacionalne identitete in na ideji pripadnosti in homogenosti, vendar vse to Nussbaumova zavrne kot ne preveč prepričljivo, kajti takšna nacionalna poenotenost in identiteta sta tako v evropskem kakor tudi v severnoameriškem prostoru v veliki meri resda zamišljeni, toda hkrati v sodobnosti prevladuje nacionalna ideja, ki ne zahteva nujno homogenosti, temveč članstvo na temelju skupnih ciljev in idealov. Med drugim ji v tem jasno pritrjuje Weiler, ko pravi, da »se v sodobni evropski tradiciji politična in narodna pripadnost domovini /.../ skladata z verskim pluralizmom, celo v državah, kjer obstaja uradna Cerkev« (2005, 61). Ta vznik nove verske nestrpnosti je presenetljiv tudi v luči razmeroma jasne in trdne ustavne ureditve ter močne zaščite svobode veroizpovedi in vesti znotraj obeh omenjenih prostorov (Nussbaum 2012, 1–19).

Kot vzrok za versko nestrpnost Nussbaumova izpostavi strah, za njegovo preseganje pa so zanjo ključne tri sestavine: (i) dobra politična in pravna načela enakosti in svobode veroizpovedi, (ii) kritično mišljenje in konsistentnost v naših prepričanjih in presojah ter (iii) kultiviranje sočutnega vživljanja v drugega in skrbi. V nadaljevanju bomo tako najprej obravnavali tezo o narcisističnem strahu kot izvoru nestrpnosti, nato pa predstavili izbrane vidike vseh treh gradnikov za preseganje te nestrpnosti.

2. Narcisistični strah kot izvor verske nestrpnosti

Strah ima kot čustvo po svojem izvoru v bistvu izrazito preživetveno funkcijo, saj nam omogoča navadno hiter in ustrezen odziv na nevarnost, a hkrati lahko kot podlaga vodi do nezanesljivega in nenapovedljivega ravnanja, to pa je lahko tudi zlorabljeno. Biološke podmene strahu razkrivajo, da je to razmeroma primi-

tivno čustvo, ki ne zahteva visoko razvitega kognitivnega aparata (npr. perspektivnega pogleda ali posebnega pojmovanja vzročnosti) in je evolucijsko zaznamovano. Po naravi ga zaznamuje stanje dvignjene pozornosti in je zato samo-osredotočeno čustvo, v smislu, da je solipsistično; govorimo o usmerjenosti na nas same, ki oži prostor drugih okoli nas, drugače od – na primer – sočutja, ki ta prostor širi (Nussbaum 2012, 25–29). Čeprav je strah vedno vezan na neko določeno resnično nevarnost oziroma problem, se zlahka premesti drugam, posebno če je ta proces pravzaprav posredovan z retoriko in ideologijo.

Pri novi verski nestrpnosti govorimo prav o problemu takšne premestitve, ki je spodbujena in vodi v to, kar lahko imenujemo kultura strahu in ideologija strahu. Strah se izvorno resda lahko napaja iz resničnih nevarnosti, vendar v kulturi strahu »reševanje temeljne človekove bojazni in strahov zamenjujemo z umetno ustvarjenimi zunanji mehanizmi urejevanja strahu, kar pa le še povečuje človekovo osamljenost in izločenost. Posledično je tudi urejevanje temeljnega (bojazni) in posebnih strahov še težje in vedno manj realno.« (Juhant 2012, 19) Kulturo strahu lahko opredelimo kot stanje družbe, v katerem strah prežema in zaobjema vse pomembne vidike človekovega življenja in v katerem je perspektiva strahu tista, prek katere dojemamo svet okoli sebe (Strahovnik 2012, 52).¹ V izhodišču kulture strahu je prepričanje, da so posamezniki in skupnost kot celota soočeni z močnimi in uničujočimi silami, ki jih ogrožajo v samem obstoju (Svendsen 2008, 19). Tako strah pomeni okvir, skozi katerega oblikujemo razumevanje svojega izkustva in smisel, ki mu ga pripisujemo; zdi se nam, da živimo v prav posebno nevarnem obdobju in okolju (Furedi 2006, 19–20). Bauman (2006, 3) takšen strah opredeli z izrazi, kakor so »strah druge ravni«, »družbeno in kulturno reciklirani strah« in »izvedeni strah«. V takšnem kontekstu strah v nekem smislu nadomesti druge ideologije kot integrativne dejavnike in motivacijske sile in sam postane prevladujoča moč na polju političnega (Svendsen 2008, 16). V tem smislu tudi govorimo o ideologiji strahu.

Nussbaumova izpostavlja, da so na družbeni ravni to zelo zapleteni mehanizmi oblikovanja in razširjanja strahu prek kulture, politike in retorike, kajti družbeno okolje je polno novih »nevarnosti«, na katere nas evolucija ni nujno pripravila (2012, 29). Posebej se ti mehanizmi opirajo tudi na tesnobo, ki izvira iz zavedanja naših živalskih teles in iz naše ranljivosti, najpogubnejše posledice pa lahko nastanejo, ko se takšen strah združi z gnusom, ki je prav tako tesno povezan tako s telesnostjo kakor s prikritostjo in skrivnostjo. Govorimo lahko o tako imenovanem projiciranem gnusu, ki ga lahko prestavimo na nekatere skupine v družbi in te skupine tako zaznamujemo in oddelimo od drugih. Narcisizem nerazumnega strahu tako spregleda polno človeškost v drugem (drugače od ljubezni, sočutja ali žalovanja), kajti strah je le redko »moraliziran« tako, da ne bi bil zgolj ozko usmerjen sam nase. V tem smislu Nussbaumova opozori, da ga je že Dante opisal kot meglo, ki se naseli med nami in drugimi (2012, 55–8).

¹ Za celovito obravnavo dimenzij kulture strahu glej zbornika *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*, ur. J. Juhant, V. Strahovnik in B. Žalec (Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012), in *From Culture of Fear to Society of Trust*, ur. J. Juhant in B. Žalec (Münster: LIT Verlag, 2013).

3. Preseganje verske nestrpnosti

O srednja teza Nussbaumove je, da potrebujemo za preseganje nove verske nestrpnosti tri gradnike, in to: (i) dobra politična in pravna načela enakosti in svobode veroizpovedi, (ii) kritično mišljenje in konsistentnost v svojih prepričanjih in presojah in (iii) kultiviranje empatičnega vžvljanja v drugega in skrbi za drugega. V nadaljevanju bomo tako najprej obravnavali tezo o narcisističnem strahu kot izvoru nestrpnosti, nato pa predstavili izbrane vidike vseh treh gradnikov za preseganje tega strahu. V nadaljevanju si bomo ogledali vse te tri gradnike in preučili, kako so povezani z versko nestrpnostjo.

3.1 Načela

Dobra pravna in politična načela svobode vesti in veroizpovedi, enakopravnosti in nediskriminacije so temelj boja proti verski nestrpnosti, saj vodijo demokratično politično prakso in usmerjajo naše odločitve. Nussbaumova na tem mestu zariše precej ostro razliko med severnoameriškim in evropskim zgledom urejanja teh vprašanj, pri tem da prvi temelji na pojmih dostojanstva, ranljivosti vesti in upravičenosti do svobode vesti, drugi pa bolj teži k asimilaciji, h geografskemu razvrščanju, k sistemom državnih in priznanih Cerkva in k formalni toleranci.² Tudi če takšno ločnico zavrremo kot preveč ostro ali celo netočno, je kljub vsemu relevantno, kratko orisati, kje vidi Nussbaumova glavne razlike, ki zaznamujejo oba prostora. Temeljni pojem, na podlagi katerega je treba razumeti in razlagati pravna in politična načela, je človekovo dostojanstvo. To velja tudi, če tega dostojanstva ne moremo povsem dokončno in določno opredeliti; zato je bil ta pojem pogosto označen kot nekoristen, neuporaben ali celo škodljiv, posebno na polju bioetike (Macklin 2003; Pinker 2008). Nussbaumova – nasprotno – trdi, da je to kljub vsemu uporaben pojem, zlasti ker vendarle precej dobro razumemo vsebino tega pojma: povezujemo jo z enakim statusom in s spoštovanjem, ki iz njega izhaja (2012, 62).

Na podlagi tega oblikuje Nussbaumova naslednji splošni argument. Vsi ljudje imajo enako dostojanstvo. Oblasti ne smejo kršiti tega dostojanstva in morajo izkazovati spoštovanje in enakost. Vest, vključno s svobodo vesti in veroizpovedi, je zelo pomemben vidik človekovega življenja in je tesno povezana z dostojanstvom. Vest lahko s posegi in z omejitvami njene svobode tudi močno ranimo ali okrnimo, a to ne pomeni tudi izgube dostojanstva. Oblasti morajo tako zagotavljati kar največji možni obseg svobode, ki je še združljiv s svobodo za vse preostale (2012, 65–6). Pomembna pa je tudi analiza dveh pristopov oziroma pogledov na versko svobodo. Prvi model je model nevtralnosti in ga lahko pripišemo Johnu Locku, drugi pa je model prilagoditve, ki ga je razvil Roger Williams. Obema pogledoma je skupno to, da razumeta versko svobodo kot tisto, kar zahteva kar najširši obseg in kar lahko omejimo le zaradi izjemnih in tehtnih razlogov, kakor sta mir in varnost. Izhodišče za razumevanje verske svobode ni strpnost, ampak vpogled v po-

² Nussbaumova tukaj ne zanika pomembnosti tudi drugih modelov verske strpnosti, ki jih najdemo na primer tudi v Indiji ali v islamskem izročilu, a za to razpravo ji je pomembna ta razlika.

sameznikove notranje in neodtujljive pravice, ki izhajajo iz njegovega dostojanstva. Razlika med pristopoma je v tem, da model nevtralnosti stoji na stališču: zakoni ne smejo kaznovati verskih prepričanj in ne smejo biti diskriminativni, in to v smislu nedovoljevanja izkazovanja pripadnosti neki določeni veri ali praksi, ki so njej notranje, če so drugače enake ali podobne prakse dovoljene na drugih podlagah. Zgled bi bila na primer prepoved obrednega zakola živali, če drugače zakol živali v podobnih okoliščinah ne bi bil prepovedan. Model prilagoditve pa gre še dlje in zahteva izogibanje vsaki nepravčnosti, vključitev tudi ateistov in agnostikov in prilagoditev izbor »večine« tako, da lahko vključujejo tudi verske manjšine in dopuščajo izjeme v imenu verske svobode. Zgled takšne zakonske ureditve je bila v ZDA na primer izjema, da lahko pripadniki posameznih verskih skupnosti tudi med pričanjem na sodišču obdržijo svoja pokrivala na glavi. Nussbaumova izpostavlja, da je v ZDA pravzaprav zelo dolgo časa prevladoval model prilagoditve in da se šele v novejšem času uveljavlja delni obrat k modelu nevtralnosti, predvsem zaradi urejenosti pravnega reda, katerega praktični vidiki naj ne bi prenesli prevelike odprtosti za izjeme. kljub vsemu pa je model prilagoditve še vedno prevladujoč, tako da je verska svoboda razumljena kot temeljna pravica in ne zgolj kot privilegij, ki se mora vzpostaviti v političnem procesu.

Nussbaumova očita evropskemu prostoru, da s svojimi omejitvami verske svobode pravzaprav ne dosega niti modela nevtralnosti in da prav zaradi tega tudi na ravni načel oziroma njihovega razumevanja drsi v novo versko nestrpnost (Nussbaum 2012, 94). Nekateri sprejeti zakoni in prepovedi namreč ne vzdržijo Lockovega testa (npr. prepoved gradnje minaretov v Švici, omejitve pri nošenju verskih oblačil in simbolov). To ponazori s zgledom: v ZDA ob razpravi o gradnji oziroma rekonstrukciji muslimanskega verskega centra z mošejo in centra za skupnost na spodnjem Manhattnu blizu mesta napadov na WTC dne 11. septembra 2001 pravzaprav nobeden od pomembnih nasprotnikov tega projekta v javnem prostoru ni postavil pod vprašaj svobode veroizpovedi, češ da bi lahko uvedli prepoved te gradnje, ampak je bil njihov glavni argument, da bi takšen poseg pomenil pomanjkanje občutljivosti za žrtve napada in za njihove bližnje. Pri nasprotovanju torej ni bil vprašljiv poseg v vsebino pravice do svobode vesti (drugače od zgledov iz Evrope), ampak je bila nujna razprava o drugih moralnih vidikih te odločitve za gradnjo, ki bi utegnili biti pomembni.

In tudi ob obstoju dobrih pravnih in političnih načel pa zgolj to ne more biti zadosti za polno uveljavitev verske svobode, ampak »moramo gojiti duha zvedavosti, odprtosti in sočutja ter dobrotnosti do naših sosedov, ki bo preseгла zgolj naš lastni interes« (Nussbaum 2012, 96). Dobra načela ne stojijo sama zase, podpirati jih mora način videnja in čutenja, ki vključuje spoštljivo pozornost, dobrotnost in prijateljstvo, da so načela lahko stabilna tudi v obdobjih, ki jim niso najbolj naklonjena (Nussbaum 2012, 230–1).

3.2 Konsistentnost

Kakor smo že izpostavili, dobra pravna in politična načela niso dovolj. Nussbaumova tako tudi pravi, da so se »liberalni misleci osredotočali na pravne in ustavne poti do strpnosti, pri čemer pa so zanemarjali javno kultiviranje čustev in domišljije« (Nussbaum 2004, 45). Še pred tem sta temelj za polno uveljavitev teh načel konsistentnost v naših argumentih in kritično mišljenje. Konsistentnost je povezana z nepristranskostjo in s spoznanim življenjem, po drugi strani pa Nussbaumova nekonsistentnost povezuje z napuhom in z narcisizmom. Opozori na primer o iveri v očesu drugega in o brunu v svojem lastnem očesu (Mt 7,3–5; Lk 6,41–42), ki opozarja na nekonsistentnost v takšni obliki tega, da same sebe izvzamemo iz kriterija, ki ga postavljamo za druge. V odnosu do verske svobode je takšna nekonsistentnost tudi globoko nemoralna; govorimo o spregledu enake stvarnosti drugega (Nussbaum 2012, 102), njegovega enakega statusa in skupne človeškosti, ki ga pogosto spremljata nesprejemljivi narcisizem in sebičnost.

Nussbaumova prav na takšno nekonsistentnost pokaže pri argumentih, ki so bili predloženi v zagovor prepovedi nošenja burk oziroma podobnih verskih oblačil. Podoben zgled nekonsistentnosti, ki deloma izvira tudi iz narcisizma, je zanjo francosko razumevanje laičnosti in laične države, ki odkrito privilegira neverujoče, ki je glede različnih prepovedi nekonsistentno (npr. dopušča izjeme na podlagi drugih razlogov, ne pa na podlagi verskih razlogov) in ki tudi znotraj različnih verskih skupnosti dela razlike. Na drugi strani se ji strategija gostoljubja in vključevanja kaže ne zgolj kot kretnja spoštovanja, ampak tudi kot strategija preudarnosti. Človekovo dostojanstvo ne zahteva le nekakšne svobode, temveč polno svobodo. Pluralistične družbe morajo občutljivo širiti ta krog pluralizma. Omejitve so lahko smiselne za zaščito jedrnih vrednot in politične kulture, a je najustreznejša pot prek izobraževalnega sistema in prek sprememb moralne občutljivosti. Vseskozi moramo biti pozorni na vsakršno diskriminacijo v javnem prostoru. Pristranskost moramo razumeti kot pomembno moralno napako (Nussbaum 2012, 136–8).

3.3 Empatija

Tretji gradnik v procesu preseganja nove verske nestrpnosti pa je empatija, »notranje oko oziroma pogled«, ki ga podpirata sočutna domišljija in spoštovanje. To je pripravljenost, da stopimo ven iz svojega jaza in vstopimo v svet drugega. To nam omogoča, da preprečimo fenomen »nevidnega drugega« oziroma »nevidnih drugih« (Nussbaum 2012, 139–40). Z drugimi besedami bi lahko to nevidnost opredeliti tudi kot spregled polne človeškosti drugega, ki je temelj vsake pravičnosti, oziroma kakor pravi Gaita, pravičnosti onkraj poštenosti: »Obravnaj me kot človeško bitje, kot v polnosti tebi enakega, brez vsake vzvišenosti – ta zahteva (ali prošnja), bodisi da prihaja s strani žensk ali moških, temnopoltih ali belopoltih, je zahteva oz. prošnja po pravičnosti. Vseeno ne gre za pravičnost v zvezi z enako možnostjo dostopa do dobrin ali priložnosti. Gre za pravičnost, ki jo razumemo kot enakost glede spoštovanja. Šele ko je človeškost nekoga polno vidna in priznana, bo ta lahko obravnavan kot nekdo, ki lahko razumno in upraviče-

no sproži zahtevo po enakem dostopu do dobrin in priložnosti.« (Gaita 2000, xx–xxi) Načela se namreč ne uporabljajo sama, ampak najprej potrebujemo zaznavo moralno pomembnih značilnosti situacije pred nami. Poseben izziv za takšno sočutno domišljijo pa pomeni drugačnost oziroma oddaljenost tega drugega, kajti le tako si ga naredimo za stvarnega. Glavne ovire zanjo pa so spet strah, pristranskost in narcisizem. Vključujoča domišljija in empatija pomenita le en vidik sočutja in skrbi, a sta ključni, ker nas premikata v nasprotno smer kakor strah, to je v smeri drugega.

Narcisizem nas zavaja, ko nas prepričuje: lahko gremo skozi življenje z drugimi ljudmi, ne da bi sem nam bilo pri tem treba truditi na polju domišljije, empatije in skrbi, in to je ena od osrednjih oblik moralne zmote (Nussbaum 2012, 169). Izrodi se lahko v to, da zakone zaščite pravic razumemo kot veljavne le za nas same in da zanika dejanskost drugega in njegovo enakost. Sočutno življenje in zamišljanje lahko premagata ozkoglednost, in to na način, ki ga goli argumenti ne zmorejo, kajti prvo vključuje doživljajsko udeleženo³ na drugem, a hkrati seže tudi prek tega in ocenjuje, kritizira in raziskuje vrednote, ki so vpete v situacijo, ter razbija hierarhije, stigmatizacije in nezasluženo trpljenje. To sočutje pa mora temeljiti na resnici, kajti šele ta resnica nam pomaga prek narcisistične fantazije in pomeni temelj za civilno prijateljstvo in uvid polne človeškosti drugega (Nussbaum 2012, 186–7). Na takšnem temelju se lahko tudi vzpostavi empatična družba dialoga (Juhant in Strahovnik 2011).

Nussbaumova tako sklene, da preseganje oziroma premagovanje politike strahu zahteva celovit demokratični odgovor, odgovor, ki se je začel oblikovati že s Sokratovim pozivom k preučenemu življenju in h konsistentnosti moralnih nazorov in z atensko demokracijo, čeprav so obema vendarle umanjali trije pomembni vidiki. Prvi je vidik polnega zavedanja različnosti in raznolikosti ter vključitve vseh skupin v demokratično življenje. Drugi vidik je spoštovanje človeških bitij, ki zahteva priznanje različnosti njihovih življenj in pravice, da si sami poiščejo dobro življenje. Tretji vidik pa je zvedava domišljija, ki poskuša seči onkraj domačnosti. Brez tega tudi dobra pravna in politična načela glede verske svobode in enakosti ostajajo krhka v času strahu in panika lahko hitro povzroči iztirjenje teh načel (s tem da si seveda prav tako ne smemo delati utvar glede resničnih groženj in nevarnosti, ki jih pomenijo, na primer, različne oblike skrajnih gibanj). Boj proti nestrpnosti je pomemben, kajti ta boj »rojeva le novo nestrpnost, kot tudi izrazi

³ Za pojma doživljajske udeleženo in doživljajske solidarnosti glej Žalec (2010, 29; 2012). Žalec razume solidarnost kot pomembno podlago uresničevanja pravičnosti v družbi, nasproti pa ji lahko postavljamo izključevanje; solidarnost ima poleg instrumentalne vrednosti tudi notranjo oziroma neodvisno vrednost in jo je v smislu udeleženo na življenje drugega mogoče razumeti kot temeljno moralno obvezo, katere kršitev vodi v zlo. Eno od izhodiščnih razumevanj solidarnosti je, da je to »življenjsko zadržanje do ljudi in idealov, ki jih imamo za zelo pomembne v našem življenju« (2012, 114); v tem smislu izključevanje drugih kot kršenje solidarnosti privede do zla. V tej povezavi Žalec uporabi tudi misel Davida Hollenbacha, ki solidarnost s človekovimi pravicami povezuje tako, »da so človekove pravice institucionalizacija človeške solidarnosti. To z drugimi besedami pomeni, da si vse družbene skupine zaslužijo vsaj minimalno solidarnost. Ker je solidarnost nasprotje izključenosti in večja ali manjša kršitev človekovih pravic pravzaprav pomeni večje ali manjše izključevanje, nas je to razmišljanje že nedeljo do zadnjega pomena besede solidarnost /.../ v smislu udeleženo v življenju drugega, ki bistveno vključuje doživljajsko solidarnost, se pravi udeleženo v doživljanju drugega.« (2012, 117)

sovraštva napajajo obstoječa občutja nevarnosti in dovoljujejo ljudem, da svojo lastno agresijo vidijo kot legitimno samoobrambo« (Nussbaum 2004, 44).

4. Sklepne misli

Sklep lahko začnemo z ugotovitvijo, da Nussbaumova vsekakor ponudi smiseln okvir za razumevanje odnosa med versko svobodo in skupnostnimi politikami, ki pa ni relevanten zgolj za verske manjšine, ampak za verske skupnosti nasploh. Izhodišče je razumevanje strahu pred religijo v različnih prostorih ter vsebine moralnih načel in praks kot odzivov na ta strah. Res je, da se v danih zgledih osredotoča predvsem na islamsko vero, vendar je njen okvir razprave o verski nestrpnosti splošen. Kljub vsemu pa ostaja odprto vprašanje, ali ni to zgolj nekoliko vzvišen pogled ZDA na evropski prostor, saj je podlaga več očitkom verjetno res preveč posplošeni pogled, ki ne vidi posameznih odtenkov. Drugo vprašanje pa je, kaj postavlja religijo v bližino nasilja in kaj je torej globlja podlaga strahu.⁴ Zagotovo so vse te dileme večplastne in izgubimo pomembno vsebino, če se osredotočimo zgolj na vprašanje verske svobode.

Habermas (2008) označi sodobne družbe za postsekularne, pri tem pa meri na dejstvo, da v njih religija ohranja pomembno mesto in vpliv, medtem ko se moderna sekularistična prepričanost v to, da bo religiji izginila, vse bolj krha in izginja. To pa pred nami odpira pomembno normativno vprašanje: »Kako naj razumemo sami sebe kot člane post-sekularne družbe in kaj moramo vzajemno pričakovati od drugih, da bi v globoko utirjenih nacionalnih državah družbeni odnosi ostali civilni ne glede na porast pluralnosti kultur in verskih svetovno-nazorskih pogledov?« (Habermas 2008) Tako bi morali tudi razumeti širši okvir, v katerem se giblje Nussbaumova. Seyla Benhabib v povezavi s tem govori o politični teologiji, ki se obrača na nestabilno področje med religijo in javnim prostorom oziroma javnim področjem, med zasebnim in uradnim in med pravico posameznika do verske svobode in premisleki o varnosti in blaginji v imenu države (Benhabib 2011, 169). Priznava, da smo v sodobnosti »priča globalnemu porastu verskih fundamentalizmov in naraščajočih izzivov, ki jih postavljajo pred enega izmed ključnih temeljev procesa modernizacije, tj. ločitve vere in politike, teoloških resnic in političnih gotovosti. Sicer vedno krhek mejni zid med vero in javnim področjem je postal vse bolj propusten.« (Benhabib 2012, 167) Deloma gre to pripisati tudi procesu »obratne globalizacije«, v katerem posamezniki in skupine iz obrobja stopajo v prestolnice in v katerem se potem znova vzpostavlja lokalno. Pri tem pa mehanizmi demokratičnih ponavljanj ne delujejo vedno, kajti »v mnogih primerih vodijo bolj do izključevanj in marginalizacij kot pa do razširitve javnega področja z vstopom novih javnih igralcev in vzpostavitvijo novih besednjakov postavljanja zahtev« (17). Zdi se, da te razsežnosti postavlja Nussbaumova povsem na stran in se osredotoča zgolj na konsistentnost in nediskriminacijo v imenu verske svobode. Zato je

⁴ Ker »so religije tako močni vir moralnosti in skupnosti, vse preveč zlahka postanejo sredstva za izhod iz nemoči, ki se tako pogosto izraža v zatiranju in vsiljevanju hierarhije« (Nussbaum 2004, 44).

toliko bolj pomembna analiza Benhabibove, da je pri aferi z naglavnimi rutami v Evropi prvenstveno vprašanje politične teologije v kontekstu globalne ekonomije, tehnologije in medijskega sveta, v katerem nacionalna država vse bolj izgublja svoj vpliv in pomen in v katerem se dogaja deteritorializacija religij. Pri aferi naglavnih rut je bil pomemben tudi izziv suverenosti nacionalnih držav (v Franciji njeno načelo laičnosti), kajti afera je vključevala pomembne kulturne (pluralizacija identitet) in politične podmene in vsaka interpretacija, ki bi jo omejila zgolj na vprašanje verske svobode, bi bila v tem smislu pomanjkljiva (Benhabib 2011, 172; 2010, 151).

Kje vendarle iskati razloge za razlike med ZDA in evropskim prostorom? Vsekakor ni odločilna raven pravnih in političnih načel, kajti v obeh prostorih so ta načela podobna. Temelj pomeni Splošna deklaracija o človekovih pravicah, ki je skupna obema prostoroma in ki jasno določa, da se »vsi ljudje rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in enake pravice. Obdarjeni so z razumom in vestjo in bi morali ravnati drug z drugim kakor bratje.« (1. člen) Nadalje pravi, da ima vsakdo »pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi; ta pravica vključuje svobodo spreminjati prepričanje ali vero, kakor tudi njuno svobodno, javno ali zasebno izražanje, bodisi posamezno ali v skupnosti z drugimi, s poučevanjem, z izpolnjevanjem verskih dolžnosti, z bogoslužjem in opravljanjem obredov.« (18. člen). Vse to pa dopolnjujejo še bolj podrobna načela iz Mednarodnega pakta o državljanskih pravicah in iz Deklaracije o ukinitvi vseh oblik nestrpnosti na podlagi vere ali prepričanja (Šturm, Drenik in Prepeluh 2004, 18–24). Za evropski prostor so pomembni tudi dokumenti OVSE, posebno pa Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin, ki v 9. členu jasno določa, da ima vsakdo »pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi. Ta pravica vključuje svobodo spremembe vere ali prepričanja ter svobodo, da človek bodisi sam ali skupaj z drugimi ter zasebno ali javno izraža svojo vero ali prepričanje v bogoslužju, pouku, praksi ali verskih obredih. Svoboda izpovedovanja vere ali prepričanja se sme omejiti samo v primerih, ki jih določa zakon, in če je to nujno v demokratični družbi zaradi javne varnosti, za zaščito javnega reda, zdravja ali morale ali zaradi varstva pravic in svoboščin drugih ljudi.« Nadalje pa opredeljujejo in ščitijo to svobodo tudi številne sodbe Evropskega sodišča za človekove pravice (Šturm, Drenik in Prepeluh 2004, 29–41). Tako moramo razliko iskati drugje. Siedentop (2003, 261; 273) opozarja na preživetje antiklerikalizma v Evropi (drugače od ZDA, kjer liberalizem ni bil izkrivljen na takšen način, je pa v obeh prostorih navzoč multikulturalizem kot tisti, ki spodjeda liberalizem); vidi ga resda kot prepreko za jasno prepoznavo moralne identitete Evrope, a je relevanten tudi v kontekstu naše razprave, kajti izguba ali nepriznavanje svoje lastne identitete lahko zlahka vodi do sentimentalnosti, zmedenosti, dvoumnosti (Siedentop označi multikulturalizem kot navidezno gostoljubno stališče) in do odmika od moralnega univerzalizma. Ta odmik lahko politično kulturo zaniha nazaj v smeri tribalizma na eni strani in v smeri populistične moralne večine, ki ustavne in liberalne vrednote pušča ob strani, na drugi strani. Krščanski temelji moralne liberalne demokracije se zanj izkazujejo predvsem v pojmovanju »enake svobode«, v kateri se srečujeta individualizem in univerzali-

zem, takšna enaka svoboda pa izključuje prisilo. Vse to je za Siedentopa pomembno, »ker smo odkrili, da naše najosnovnejše mišljenjske navade – razlikovanje med religioznim in posvetnim, med javnim in zasebnim področjem, pa tudi spoznanje, da je pravovernost mogoče doseči s silo, resnično moralne vedenje pa predpostavlja izbiro – izvirajo iz krščanske kulture Evrope« (2003, 273; prim. Weiler 2005, 109). V tem smislu je multikulturalizem, ki v ospredje postavlja nove oblike liberalnega mišljenja, osredičene na skupine in skupinske identitete, grožnja tradicionalnemu liberalizmu. Svoboda skupin ni enaka svobodi posameznikov in iz teh dveh različnih poudarkov se rojevata dve različni obliki pluralizma, od katerih pa more le tista, ki poudarja enako svobodo, moralni univerzalizem in prostovoljnost (drugače od druge), voditi in trajnostno zagotavljati možnosti liberalne demokracije (Siedentop 2003, 273–84). Tako je tudi v vztrajanju pri tej prvi treba iskati razloge za del videza tega, čemur Nussbaumova pravi nova verska nestrpnost.

S temi premisleki lahko torej nastope nove verske nestrpnosti v evropskem prostoru razdelimo v več vrst. Prvo vrsto smemo povezati s posledicami zgoraj omenjeni težnji tribalizma in z odzivom populizma in »moralne večine«, ko govorimo o manku ustavnih vrednot (morda je dober zgled tega referendum proti gradnji minaretov v Švici). V drugo vrsto umestimo oblike nestrpnosti in diskriminacije, ki so vezane na obrambo svobode posameznika, vzajemnosti in zavezaniosti enakosti (ali pa je takšna obramba vsaj pristen motiv v ozadju), kakor bi to lahko zatrdili za zglede, ob katerih so v razpravi izpostavljeni resni pomisleki glede skladnosti posameznih verskih prepričanj in praks s to svobodo. V teh primerih so, kakor opozarja Siedentop, premisleki o strpnosti, o pluralizmu in o skepticizmu sekundarni. Tretja vrsta pa je verska nestrpnost, ki izvira iz nerazumnega strahu, iz nekonsistentnosti in iz nerazumevanja, o katerih govori Nussbaumova in hoče razširiti to na vse pojave, ki jih obravnava.

Nikakor ne gre zanikati nevarnosti, ki jih prinaša s seboj verski fundamentalizem (to jasno priznava tudi Nussbaumova), niti tega, da prav neki določen spor med zahodno liberalno demokracijo in političnim islamom vse bolj določa okvirje politične razprave. Siedentop nekatere premene te razprave o nevarnosti fundamentalizma v Evropi vidi tudi kot posledico zmede glede svoje lastne identitete in trdi, da »varna podlaga za samoupravo v katerikoli družbi obstaja šele takrat, ko ta razume povezavo med moralno enakostjo in zahtevo po enaki svobodi« (Siedentop 2003, 292). Weiler (2005, 15; 69–75; 106–11) govori o kristofobiji v Evropi, o tem, da je Evropa v stanju zanikanja glede krščanstva in da ima to za posledico odmik od iskanja globlje identitete k površinski in poenostavljeni retoriki, ki združeni Evropi kot nečemu, kar je bilo že od začetka eminentno politični projekt, izmika tla pod nogami in ji onemogoča, da bi polno vstopila v odnos z Drugim(-i). To odpira vprašanje meja njene identitete in vprašanje težavnega srečevanja z identitetami, ki so morda celo korenito različne od njene. Pri tem srečevanju pa ima (oz. bi morala imeti) krščanska Evropa pred očmi »svetišče vesti« in svobodo posameznika; šele v tem se lahko pokaže prava disciplina strpnosti, kakor jo imenuje Weiler. Nussbaumova upravičeno opozarja (to je posebej relevantno tudi za slovenski prostor), da je v središče razprave treba postaviti razumevanje verske

svobode in s tem tudi temelje, ki jo podpirajo. V razčlembi spregleda nekatere razsežnosti razprave, ki so pomembne za evropski prostor, kljub vsemu pa ponudi uporaben okvir, predvsem za boj proti tistim oblikam nove verske nestrpnosti (tako nasproti verskim manjšinam kakor tudi večinam), ki se napajajo predvsem iz nerazumnega strahu in iz preproste nemožnosti, živeti se v drugega, ki je drugačen od mene.⁵

Reference

- Bauman, Zygmund.** 2006. *Liquid Fear*. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, Seyla.** 2010. *Pravice drugih: tujci, rezidenti in državljani*. Ljubljana: Krtina.
- . 2011. *Dignity in Adversity: Human Right in Troubled Times*. Cambridge: Polity.
- Fraser, Giles.** 2012. Martha Nussbaum and the new religious intolerance. *The Guardian*, 29. 06. <http://www.theguardian.com/books/2012/jun/29/martha-nussbaum-new-religious-intolerance> (pridobljeno 1. 6. 2014).
- Furedi, Frank.** 2006. *Culture of Fear Revisited*. London: Continuum.
- Gaita, Raimond.** 2000. *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*. Abingdon: Routledge.
- Juhant, Janez.** 2012. Strah in kultura strahu. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur. *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*, 9–20. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik.** 2011. Ali je možna empatična družba dialoga? *Bogoslovni vestnik* 71:495–509.
- Macklin, Ruth.** 2003. Dignity is a Useless Concept. *British Medical Journal* 327:1419–1420.
- Nussbaum, Martha.** 2001a. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. New York: Cambridge University Press.
- . 2001b. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004a. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2004b. Religious Intolerance. *Foreign Policy* 144:44–45.
- . 2007. *The Clash within Democracy, Religious Violence, and India's Future*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2008. *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*. New York: Basic Books.
- . 2010. *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law*. New York: Oxford University Press.
- . 2012. *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2013. *Political emotions: Why Love matters for Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Pinker, Steven.** 2008. The Stupidity of Dignity. *The New Republic*, 28. 05. <http://www.newrepublic.com/article/the-stupidity-dignity> (pridobljeno 1. 6. 2014).
- Siedentop, Larry.** 2003. *Demokracija v Evropi*. Ljubljana: Študentska založba.
- Strahovnik, Vojko.** 2012. Kultura strahu in kultura (za)upanja. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur. *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*, str. 51–62. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Svendsen, Lars.** 2008. *A Philosophy of Fear*. London: Reaction Books.
- Šturm, Lovro, Simona Drenik in Urška Prepeluh.** 2004. *Sveto in svetno: Pravni vidiki verske svobode*. Celje: Mohorjeva družba.
- Weiler, Joseph H. H.** 2005. *Krščanska Evropa: Raziskovalna razprava*. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, Bojan.** 2010. *Človek, morala in umetnost: Uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2012. Pomen(i) solidarnosti: zakaj je ljubezen vendarle lahko njena osnova. V: Tadej Pirc, ur. *Podobe solidarnosti*, Gornja Radgona: A priori.

⁵ Za razpravo ob pripravi prispevka se zahvaljujem Janezu Juhantu in Bojanu Žalcu.