

»AVTOHTONA« EVROPSKA DŽAMIJA?

Drago KOS¹

COBISS 1.01

IZVLEČEK

»Avtohtona« evropska džamija?

Poskusi gradnje islamskega verskega in kulturnega središča (džamije) v Ljubljani odpirajo veliko »globalnih« teoretskih in praktičnih vprašanj. Težave pri uresničevanju multikulturalnosti v domnevno odprtih, sekularnih družbah so običajno interpretirane kot manjše prehodne motnje, ki jih motivira še ne povsem presežen tradicionalni odpor do drugosti, drugačnosti. Besedilo podvomi v takšno interpretacijo in s predstavitvijo dveh primerov poskuša utemeljiti tezo, da odkriti in prikriti odpor do multikulturalizma, konkretno do gradnje »tujih« verskih objektov v slovenskem in tudi evropskem prostoru, odkriva globoko zakoreninjene arhetipske strahove, ki jih preprosti regulacijski repertoar, ki je na voljo v (post) modernih družbah, težko obvladuje.

KLJUČNE BESEDE: toleranca, urbana moderna družba, sekularizacija, multikulturalizem

ABSTRACT

An "Indigenous" European Mosque?

The attempts to build an Islamic religious and cultural centre (mosque) in Ljubljana have posed a lot of "glocal" theoretical as well as practical questions. Problems in implementing multiculturalism in apparently open, urban, secular societies are usually interpreted as minor temporary troubles, motivated by not yet surmounted resistance to others and otherness. Doubts in this interpretation are expressed in the text by presenting two cases which reveal that building "alien" houses of worship trigger deeply rooted archetypical fears which prove difficult to control using the rather simple (post)modernist regulative repertoire.

KEY WORDS: tolerance, modern urban society, secularization, multiculturalism

»Multikulturalizem je genocid« – grafit na nekem ljubljanskem zidu

UVOD

»Džamija? Da, seveda, morda, ampak ... !« S to kratko, a dvoumno sintagmo je mogoče zelo učinkovito strniti tipično stališče javnosti o gradnji džamije v Ljubljani. Večina udeležencev v razpravah o tem vprašanju, celo tisti, ki se uvrščajo med radikalne branitelje lokalnih navad in običajev, sicer podpira pravico

¹ Dr. sociologije, izredni profesor, Univerza v Ljubljani, FDV, Kardeljeva pl. 5, SI-1000 Ljubljana, drago.kos@fdv.uni-lj.si.

slovenske muslimanske skupnosti, da si v Ljubljani zgradi džamijo. Uradno se projekt imenuje gradnja Islamskega verskega in kulturnega središča (IVKS). Vendar pri večini v isti sapi sledi izrecen poudarek, da je uresničitev te pravice odvisna od izpolnitve nekaterih zahtev. Samo po sebi to pogojevanje ni sporno, pravzaprav je povsem odveč, ker je jasno, da uresničevanje konkretne pravice ni absolutno, vedno je odvisno od izpolnjevanja nekaterih vnaprej določenih pogojev. Kaj torej v tem kontekstu pomeni izrecno poudarjanje, da je gradnja IVKS sicer dopustna, vendar pa morajo biti izpolnjeni nekateri pogoji? Očitno se to pogojevanje ne nanaša na standardne prostorsko-urbanistične kriterije, ampak imajo previdneži v mislih nekatere »nadstandardne« zahteve.

Problem je vsekakor zanimiv in veliko pove o nekaterih prikritih značilnostih modernih družb. Izkaže se, da sta načelni multikulturalizem in dejanska stopnja še sprejete (tolerirane) verske (kulturne) raznovrstnosti tudi v razvitih liberalnih demokracijah precej vsaksebi. Vsi bogovi so dobrodošli, ampak nekateri nekoliko manj. Vsi verniki imajo enake pravice in dolžnosti, nekaterim pa so naložene še dodatne zahteve. Takšna selektivna multikulturalnost seveda odpira vrsto dokaj zoprnih vprašanj. Izhodiščno in teoretsko morda najbolj zanimivo vprašanje pa je, zakaj gradnja nekega verskega objekta sploh tako zelo vznemirja in sproža toliko nasprotovanj, ko pa se je John Locke že sredi 17. stoletja čudil, kako je to mogoče, ko pa je vendarle tako očitno, da je »toleranca do tistih, ki se v zadevah religije razlikujejo od drugih, v tolikšnem soglasju s Kristusovim evangelijem in tudi s pristnim razumom človeštva, da se zdi pošastno, kako slepi so lahko ljudje za njeno nujnost in prednost, ko pa sta vendarle tako očitni« (Locke 2010: 286).

Pojasnjevanje tega problema s slepoto oz. kognitivnim deficitom je očitno nezadostno in lahko bi rekli tudi naivno. Locke se je neupravičeno čudil verski in racionalno nesmiselni netoleranci. Po nekaj stoletjih se še vedno srečujemo s podobnimi oz. celo enakimi težavami. Problem je zelo vzdržan, zato ne more biti zgolj posledica nevednosti. Teološka in pravna argumentacija, ki ju uporablja Locke, ne zadoščata, poiskati je treba še druge razloge. Zakaj se torej problem vztrajno ponavlja in pojavlja tako v Sloveniji z relativno kratko in posebno modernizacijsko zgodovino kot tudi v deželah, ki se imajo za neposredne dediče Lockovih načel verskega pluralizma in tolerance, npr. v ZDA, VB, Franciji, Nizozemski, sodobni Nemčiji?

Če bi zadoščalo zgolj sklicevanje na deklarativno ideologijo demokratičnosti, multikulturalnosti in formalne pravice, bi muslimanska skupnost v Sloveniji nedvomno že imela ustrezne prostore. Ker pa pobude vedno znova naletijo na prikrita in tudi povsem odkrita nasprotovanja, je jasno, da »džamija« odpira še vedno žive strahove, ki tičijo tik pod tankim površjem formalnopravne enakosti.

Problem je večji in globlji, kot ga je večina zagovornikov in občudovalcev modernosti pripravljena prepoznati. Izvedba sicer nedvoumnih priznanih pravic je otežena zaradi ugovorov, ki nastajajo zunaj formalnopravnega regulacijskega sistema, vendar imajo kljub temu tolikšno moč, da za petdeset let suspendirajo temeljne človekove pravice. Očitno jih spodbuja in krepi domneva, da tuji sakralni objekti ogrožajo vzdrževanje identitet, smisla, svetovnega nazora, »zadnjih pomenov«, simbolnega, transcendentnega, skratka vsega, za kar se zdi, da je v krizi že od samega začetka modernizacijskega projekta. Ogroženo je torej nekaj, kar obstaja na ravneh, kjer modernistični formalnobirokratski repertoar slabo ali pa sploh ne deluje. To pa je problem, ki z razvojem modernih družb in njihovo domnevno transformacijo v nekaj novega, postmodernege, globalnega dejansko narašča. Nedvomno je tudi v nasprotju s samopodobo modernih družb, ki naj bi bile razvojni superierne prav zaradi svoje učinkovitosti pri soočanju z drugačnostjo.

Problem »džamija v Ljubljani« odkriva torej več kot zgolj zaprtost in predmodernost nekega bolj ali manj domačijskega okolja. Na tej točki se odpira razprava o temeljnih predpostavkah domnevno tolerantnih modernih družb z veliko absorpcijsko, asimilacijsko in integracijsko sposobnostjo. Vprašati se je treba, ali je tolerantnost modernih družb utvara, ki jo bolj ali manj uspešno vzdržujejo »propagandni« ideološki registri. Nasprotovanje gradnji džamije na spodnjem Manhattnu, v bližini *ground zero*, je po 11. 9. 2001 morda še nekako razumljivo. Polemike o neprimernosti džamije v srednji Evropi, kjer je »turška nevarnost« minila pred stoletji, pa razkrivajo, da se pod formalno multikulturalno odprtostjo

skrivajo stari strahovi. Prepoznavamo in opisujemo jih kot »domačijske«, *blut und boden* ideologije, ki se praviloma aktivirajo, ko so domnevno ogrožene avtohtone, tradicionalne identitete. Ti pojavi nas torej usmerjajo v ponovni premislek nekaterih že kar zakoreninjenih predstav o moderni družbi.

SEKULARIZACIJA

Pri umeščanju »tujih« sakralnih objektov v domačo »avtohtono« krajino je seveda pomembno, kako deluje institut sekularizacije. Formalna ločitve cerkve od države naj bi tradicionalno monopolno ustanovo družbeno umestila kot »zgolj eno od mnogih organizacij civilne družbe« (Luckmann 1997: 87). Sekularizacija povzroči, da se vera bolj ali manj prisilno seli v zasebno sfero, vendar pa je očitno, da formalna in zlasti neformalna moč tradicionalnih verskih institucij presega sfero zasebnosti. Pogosto navedeni podatki o zmanjševanju obiska verskih obredov ali pa podatki o nizkem deležu vernikov, ki verujejo v temeljne verske dogme, povedo premalo (Luckmann 1997: 34). Neposredni vpliv tradicionalnih verskih institucij na zahodne družbe se je formalno res močno zmanjšal, veliko in premalo raziskano vprašanje pa je, koliko se je zmanjšal neformalni vpliv in kolikšno »civilno moč« imajo »metafizične« interpretacije »poslednjih vprašanj«. Te formalno res ostajajo znotraj sfere zasebnosti, nedvomno pa še vedno obstajajo načini, ki omogočajo (ne/)posredno »vmešavanje« v reševanje javnih in tudi državnih zadev. Klasična empirična sociologija religije te transformacije sicer spremlja, vendar pa ne more dovolj natančno izmeriti spreminjanja ključnih parametrov. Težko je izmeriti »preostanek« neformalnega družbenega vpliva tradicionalnih verskih institucij, še težje pa je tehtati družbeno moč novih in parareligijskih gibanj (Campbell 2007) ali pa pojavov, ki jih sociologija religije uvršča v t. i. »civilno religijo« (Bellah, Neelly 1967) in kar Luckmann (1997) označi kot »nevidna religija«.

Javno izražanje verskega prepričanja zahteva formalno normativno podlago, tj. državno regulacijo, kar pa je lahko v nasprotju z izvornim principom ločitve cerkve od države. Zato ne preseneča, da se zatika npr. že pri navidezno tako banalnem vprašanju, kot je oblačenje v skladu z verskimi navodili in seveda zelo močno tudi pri tako pomembnih in vidnih izrazih verskega življenja, kot so verski objekti. Ti niso zgolj nevtralni tridimenzionalni objekti, ampak okolico nagovarjajo tudi s svojim neposrednim in simbolnim »audio-vizualnim« jezikom. Probleme ločitve cerkve od države težko zanikamo, ker so trajna značilnost modernosti, težko jih tudi »diferenciramo« na »objektivna« družbena zgodovinska dejstva in »subjektivno« politično ideologijo (Stres 2011). Problemi vključevanja islamskih verskih objektov v družbeni prostor z dominantno krščansko tradicijo so dejansko eden najbolj prepričljivih znakov nekon-sistentnosti teorije in prakse procesa sekularizacije.

Sekularizacija je na formalno-institucionalni sistemski ravni morda res jasna in nedvoumna kategorija, ki domnevno omogoča nemoteno uresničevanje »svetih in posvetnih« projektov. Vendar ta delitev lahko deluje zgolj, če sistematično spregledujemo mnoge situacije, ko je, habermasovsko rečeno, formalna sistemska logika v konfliktu s substancialno vrednotno logiko sveta – življenja. Iluzija o neproblematičnosti instituta sekularizacije je torej ena od mnogih iluzij, ki je potrebna, da moderne družbe sploh lahko delujejo. Vzdržuje se tako, da pristajamo na prvenstvo formalne sistemske logike. Ko je ta logika ogrožena, je ogroženo tudi učinkovito delovanje mnogih domnevno samoumevnih modernističnih procedur. Tisti, ki imajo radi tipologizacije in klasifikacije, bi na tej točki lakonično ugotovili, da se tedaj moderna družba prelevi v postmoderno.

Če hočemo torej ugotoviti, zakaj gradnja islamskih verskih objektov na Zahodu še ni »običajno« urbanistično vprašanje, bi morali temeljito premisliti pogoje za uveljavljanje multikulturnega (religijskega) pluralizma. Problemi, zastoji, zavlačevanje pri gradnji verskih objektov se v tej luči ne kažejo zgolj kot lokalna zamejenost, tradicija ali folklor, ampak imajo globlje strukturne vzroke. Umeščanje »tujih« verskih objektov povzroča nelagodje celo tam, kjer bi pričakovali strogo formalno birokratsko presojo. Dvojni standardi, »dvojno knjigovodstvo«, zasilni neformalni načini delovanja so zato »trajne zasilne« in seveda nesistemske rešitve. Tudi tako temeljna strukturna dispozicija modernih družb, kot je delitev

na javno in zasebno sfero, ne omogoča jasne analize (ne)uveljavljanja formalno zagotovljenih pravic. Še več, kot ugotavlja Seligman, prav »privatizacija«, tj. umikanje nekega vprašanja v sfero zasebnosti, otežuje razjasnjevanje meja med dopustnim in nedopustnim. »Ker kar je razumljeno kot zasebno, je izločeno iz javne obravnave in preneha biti objekt presoje članov družbe« (Seligman 2009:104), preprosto ni več javno vprašanje.

Posredni krivec za to, da sta ločitev cerkve od države in omejitev religioznega življenja na zasebno sfero postala neke vrste sinonim za moderno družbo, je Weber, ki je s svojo idejo o modernosti kot »odčaranem svetu« močno vplival na večino socioloških interpretacij sekularizacije (Robbins 2011: 79). Vendar je ta slikovita oznaka postala žrtev lastne popularnosti. Dejansko je popolno »odčaranje« modernih družb ostala zgolj »pobožna želja« tistih družbenih skupin ali zgolj posameznikov, ki so »verovali« v neskončni napredek na racionalni znanosti utemeljenih modernih družb. V resnici ideja o moderni laični družbi ni tako jasna in nedvoumna, kot se je zdelo in se še zdi mnogim razsvetljskim optimistom. Tudi pri Webru samem je mogoče najti drugačno, skromnejšo interpretacijo procesa sekularizacije. Pogosto jo razume kot kontinuiteto, kot kombinacijo ohranjanja in transformacije religioznih konceptov in ne kot absolutno prekinitev religioznega razumevanja in upravljanja kozmosa (Robbins 2011: 84).

Stališče, da je sekularizacija povsem nedvoumna specifična inovacija Zahoda, je torej mogoče podpreti zgolj pogojno, sicer lahko hitro zapademo v nesprejemljive poenostavitve. Pravzaprav je danes vztrajanje, da na tem področju v zahodnih modernih družbah ni nikakršnih problemov, tipična, ideološko omejena izjava, ki usmerja pozornost v tista nemoderna okolja, kjer so te težave očitne (Huntington 1997: 96–98). Če natančno in v celoti beremo Webra, pa je, kot že rečeno, na mestu previdnost. Podobno lahko razumemo tudi Luckmana (1997) in Campbella (2007), še najbolj pa idejo o neproblematičnosti in konstitutivnosti sekularizacije za moderne družbe zamaje Latour (1991) v besedilu z zgovornim naslovom *Nous n'avons jamais été modernes* (Nikoli nismo bili moderni).¹ Po analogiji lahko to predelamo v izjavo: »Nikoli nismo bili sekularni«. Njegova dokaj kompleksna in izvirna teorija nikoli obstoječe modernosti je na nekaterih mestih, ko govori o sekularizaciji, povsem eksplicitna. Vloga boga v modernih družbah je dvojna. Po eni strani je »prekrižan« (Latour 1991: 32–33), po drugi strani pa je še vedno prisoten in nedvomno tudi pragmatično delujoč. Znanost sicer »nič več ne potrebuje te hipoteze« (Laplace), toda po Latourju bi preveč odločno distanciranje od boga tudi v modernih družbah v primeru konflikta med zakoni narave in zakoni družbe povzročalo velike težave. Bog je pozasebljen, vendar vpliva na dogajanje, ne da bi neposredno interveniral v »zunanjih« zadevah. Zato so lahko člani moderne družbe ateisti in obenem ostajajo religiozni. Njegova pozicija je postala dobesedno idealna: ne more več ovirati razvoja moderne, toda ostaja učinkovit in koristen v človekovi duhovni sferi. Tu se tudi Latour sklicuje na Webra, ki je prav tako izpostavil sposobnost članov modernih družb, da so sočasno sekularni in pobožni (Latour 1991). Za našo razpravo je bistvena implicitna ugotovitev o sočasni dvojnosti. Bog je v moderni sočasno »popolnoma odmaknjen«, ga torej na formalni ravni razen v posebnih religioznih podsistemih praktično ni, obenem pa ostaja »suveren sodnik« (Latour 1991: 34) v kritičnih zapletih med družbo in naravo. Izvirnost moderne torej ni odkritje humanizma, znanosti, sekularizacije ali mehanizacije sveta. Njena izvirnost in moč ter učinkovitost temeljijo na pragmatični uporabi »transcendence in imanence« (Latour 1991). Modernost tako oblikuje dve vrsti praks, ki pa morata ostati ločeni, če hočemo, da sta še naprej učinkoviti in če hočemo ostati moderni. S pogledom nazaj ugotavljamo, da je ta dvojnost obstajala ves čas trajanja dobe, ki se sedaj končuje. Toda v zadnjem času se »ti dve praksi začenjata mešati« (Latour 1993: 11) in to ogroža moderno pragmatiko.

Uspešnost modernizacije je torej v tem, da posegi v razmerja med državo in »domačo vero« ne sprožajo več prehudih konfliktov. Problem pa ostaja, da je ta *modus vivendi* nestabilen in ne velja avtomatično tudi za »tujo vero«. V liberalnih modernih družbah pripadnikom »tuje vere« sicer dovolimo, da trgujejo in kupčujejo z nami, vmešavamo pa se v način, kako molijo ter častijo boga. Zato se lahko, tako kot Locke pred mnogimi leti, v času pred vzpostavitvijo sekularnih družb, vprašamo: »Če dovolimo ju-

¹ Navajam po angleškem prevodu knjige z naslovom *We Have Never Been Modern* (Latour 1993).

dom graditi hiše in prebivališča v naši sredi, zakaj jim potem ne bi pustili zgraditi tudi sinagoge« (Locke 2010: 320). Povsem enakovredno vprašanje je aktualno tudi za islamsko manjšino v Sloveniji in povsod po t. i. modernem svetu, kjer so islamski objekti še vedno ali pa ponovno problematizirani. Odgovor nanj je treba iskati v pomanjkljivosti, nekonsistentnosti, paradoksalnosti, tj. »nedokončnosti« procesa in sekularizacije. Lahko sicer podpremo Latourjevo tezo o inventivnosti modernih družb, ki so se uspele »odkrižati« boga kot ključnega dejavnika narave in družbe in ga obenem ohraniti kot zasebno pomoč za posredovanja v »kriznih časih«. Ta princip je, navkljub temu da zasebnosti ni mogoče vedno povsem izolirati, ločiti od javnega življenja, nekaj časa relativno dobro deloval. Vzdrževanje te dvojnosti pa zahteva precej energije, *homo duplex* (Durkheim) je prisiljen proizvajati vratolomne ideološke interpretacije o (ne)problematičnosti sekularizacije.

Skratka, ločitev Cerkve od države, pozasebljenje religije tudi v najbolj sekulariziranih družbah ni enostavna, enoznačna rešitev, ki zato relativno pogosto povzroča teoretske in praktične zaplete. Zato je sklicevanje na institut sekularnosti pri razpravah o umeščanju »domačih in tujih« verskih objektov v prostor seveda nujno, vendar velikokrat nezadostno in ne dovolj učinkovito. S tega vidika je zelo pomembna Latourjeva ugotovitev, da je v obdobju visoke refleksivne moderne družbeni dogovor o zgolj zasebnem bogu, ki ima omejen dostop do javnega življenja, ogrožen. Ključno vprašanje je torej, zakaj stara ureditev ne deluje več. Na to vprašanje Latour idr. ne dajejo neposrednega odgovora, očitno pa nam prav to pomaga razumeti »nove-stare« zaplete pri umeščanju islamskih sakralnih zgradb v »zahodni« prostor. V refleksivni moderni družbi postaja vse bolj očitno, da je dosedanje ureditev treba posodobiti, tj. na novo urediti prostor za srečevanje starih in novih bogov, pa tudi za tiste ideje in gibanja, ki bi jih lahko uvrstili v parareligiozna gibanja. Sekularizacija se v tej luči pokaže kot parcialen koncept, ki ga je treba ponovno premisliti (več v Calhoun 2011; Taylor 2007, 2011; Šterbenc 2012) in pri tem začeti pri samih začetkih sodobnega družboslovja, ki je prav tako eden od rezultatov procesa sekularizacije, ali kot eksplicitno zapiše indijski teoretik družbe: »Sama ideja sekularizacije je vezana na evropsko genealogijo družbenih znanosti« (Nandy 1988: 177).

Ugotovitev, da sekularizacija kot zahodna iznajdba² ni univerzalno uporabna institucija, pojasnjuje tudi težave tako pri modernizaciji »vzhodnih islamskih« družb (Kurzman 2011) kot tudi širjenju »nezahodnih« verstev na Zahodu. Nепristajanje na temeljne principe sekularizacije je še zlasti zanimivo pri vprašanju položaja islama na Zahodu in v razpravah o razmerju med Zahodom in muslimanskim svetom (Šterbenc 2012). Tisočletni konflikt, ki je stoletja potekal dobesedno na bojnem polju, in aktualna »vojna proti terorizmu« sta v splošni javnomnenjski zavesti več kot trdna argumenta, da sta krščanstvo in islam nekompatibilna verska sistema. Čeprav religiologi večinoma uvrščaj islam med zahodne monoteistične religije (Campbell 2007),³ to ne spremeni dejstva, da je v zavesti zahodnjakov zelo razširjeno prepričanje, da je islam tuja, Zahodu sovražna kultura in da širjenje islama zato ogroža pridobitve modernih sekularnih družb. To prepričanje se je po 11. 9. 2001 nedvomno še dodatno okrepilo. Tudi religiološke raziskave v Sloveniji ugotavljajo veliko »družbeno distanco« med krščanstvom in islamom (Smrke in Hafner Fink 2008). Iz zgodovine verskih konfliktov je znano, da so konflikti med sorodnimi religijami ali pa vznikajočimi »heretičnimi« gibanji zelo hudi. Bolj kot dogmatski spori na ostrino konflikta vplivajo sosedske konkurenčne situacije, ko gre za prevlado ne samo nad nebesi, temveč tudi nad »solznimi dolinami«. Prav zato, ker se je islam zelo hitro širil v neposredni sosesčini, praktično na obalah majhnega in skupnega Mediterana, so bili konkurenčni konflikti dejansko »neizbežni«. Ta najširši zgodovinsko-kulturni kontekst nedvomno še vedno močno vpliva tudi na (ne)sprejemanje islama na Zahodu in temu se

2 O samem tem kot zgodovinskem dejstvu dejansko obstaja velika stopnja soglasja. Kot smo že navajali (Nandy 1988; Taylor 2011), pa so pomembne razlike v interpretacijah uporabnosti in koristnosti tega instituta.

3 Islam po mnenju najvplivnejših religiologov popolnoma nedvoumno spada v krog zahodnih semitskih ali tudi abrahamovskih religij. Nekateri opredeljujejo islam kot judovsko-krščansko herezijo (Campbell 2007: 61). »Prav gotovo islam s krščanstvom in z judaizmom ne deli samo zgodovine, temveč je tudi središčna monoteistična vera, in tudi dejstvo, da obstaja dolgoletna zgodovina konfliktov med kristjani in mohamedanci, lahko primerjamo z odnosi med katoliki in protestanti ali pa med katoliki in judi« (Jackson 1981, cit. po Campbell 2007: 61).

seveda ni mogoče izogniti niti pri prostorskem umeščanju islamskih verskih objektov v zahodna urbana in neurbana okolja. Fizična pojavnost in simbolni pomeni džamij so neizbežno opazovani skozi ta zgodovinska očala. Na tej podlagi se sprožajo arhetipski mehanizmi, ki otežujejo ali pa celo preprečujejo »normalno« umeščanje »tujih« verskih objektov, čeprav je vsakomur jasno, da je to v neskladju s formalnim sistemom in z uradno deklarirano politiko sekularnega verskega pluralizma.

»ARHITEKTURNI SINKRETIZEM«

Navkljub tekmovalnosti dveh antagonističnih verskih oz. družbenih sistemov, kulturne izmenjave med islamskim in krščanskim svetom v dolgih stoletjih konfrontacij ni mogoče spregledati. V arhitekturi je to dejstvo očitno celo množičnim obiskovalcem Benetk. V tem kontekstu je logika, da bi preveč viden »islamski«, tj. orientalni slog, morda preveč razdražil ali pa prestrašil domačine, ki so navajeni na »domačo« evropsko sakralno arhitekturo, seveda paradoksalna, nemalokrat celo smešna. Kljub temu jo je smiselno resno obravnavati, kajti morda se tu skriva tudi kakšna uporabna oz. pojasnjevalna ideja. Zdi se, da je umetnostna zgodovina sicer skoraj povsem soglasna v ugotavljanju, da so elementi arabske, tj. islamske arhitekture, konstitutivni del evropskega gotskega stila, konkretno, da so graditelji gotskih katedral prepoznavne zašiljene loke prevzeli od islamskih gradbenikov in da se je to zgodilo kot posledica »križarske kulturne izmenjave«. Obstajajo sicer teorije, da je bil zašiljeni lok poznan v Evropi že v antiki, da je torej del predislamske gradbene tradicije Bližnjega vzhoda. Zanimivo pri teh interpretacijah pa je, da *Katoliška enciklopedija* niti z besedo ne omenja morebitnih islamskih virov in izključno poudarja starejši (predislamski) izvor zašiljenega loka. Drugi viri praviloma prisojajo izvor ali pa vsaj posredništvo islamski gradbeniški tradiciji.⁴ Ne samo gotika, tudi beneška arhitektura ne more skriti »vzhodnih« islamskih motivov in izvorov, pa tudi sicer je »orientalizem« v likovni sferi za zahodnjake že dolgo povsem sprejemljiv in je postal celo del popularne (potrošniške) kulture. Zakaj je torej nelagodje,⁵ ki ga pri delu »avtohtone« publike povzročajo islamski sakralni objekti, občasno še vedno tolikšno, da sproža nenavadne, dejansko čudaste zahteve, kot npr., da je gradnja džamij sprejemljiva, vendar le če islamska arhitekturna govorica ni preveč vidna. Džamija brez minareta se zdi mnogim zato sprejemljiv in morda celo eleganten kompromis, ki ohranja domnevno multikulturno odprtost in obenem varuje avtohtonost modernih zahodnih urbanih krajin. Kako absurdne so te zahteve, postane očitno, če napravimo miselni preizkus in začnemo virtualno odstranjevati vso kulturno dediščino, ki ji je mogoče dokazati orientalski izvor. Zakaj npr. nikomur ne pade na pamet, da bi na zahodu morali nehati uporabljati arabsko-hindujske številke in jih zamenjati z bolj »avtohtonimi« rimskimi? Odgovor za nasprotnike džamije, še posebej take prave z minaretom, ni tako preprost.

Zelo verjetno pa je pomemben del razlage, zakaj džamija tako vznemirja, poseben hegemonski status monumentalnih sakralnih arhitekturnih objektov v prostoru. Takšne zgradbe niso zgolj bolj ali manj funkcionalne nepremičnine, ampak vplivajo na širši prostor, v/na katerem stojijo, ali pa ga kar določajo. Zmožnost označevanja, določanja, simbolnega in konkretnega prisvajanja, osvajanja prostora spremlja prakse zidave (arhitekturo) od začetkov. Zato lokacija in gradnja sakralnih, svetih objektov logično zahtevata posebne, posvečene postopke. Razločevanje svetega od posvetnega je po nekaterih interpretacijah dejansko začetna konstitutivna religiozna komunikacija, posredovanje med ljudmi in svetim, ki se je vzpostavilo vzporedno z nastankom gradbeniških kultur, to je mlajši kameni dobi, ko je človek začel graditi bivališča (Škamperle 2005: 143). Posebni, izpostavljeni prostori, izstopajoče naravne forme, izjemna, ponekod še danes nepojasnjena tehnologija gradnje imajo funkcijo označevanja izjemnega, sicer nedosegljivega prostora in povezovanja svetega in posvetnega, neznanega in znanega (prav tam).

⁴ Več v Bony (1983) in internetnih virih: *Catholic Encyclopedia, Encyclopedia of Religion and Society: Parsons, Talcott, Gothic Architecture – Athena review, Gothic architecture.*

⁵ Jože Vogrinc (1994) v tem kontekstu piše celo o »neznosnosti muezinovega glasuk«.

Čeprav se je v modernih sekularnih družbah tudi ta izjemni status sakralnih zgradb in prostorov močno spremenil, so vsaj nekatere lokacije in nekateri objekti obdržali del nekdanje avre.

Za razpravo o umeščanju džamij v slovenski in evropski prostor je pomembno tudi to, da so imeli mnogi sakralni objekti tudi neposredno obrambno, vojaško vlogo. In tudi ko neposredna vojaška funkcija ni več smiselna, hiša ostane »trdnjava«, utrdba, ki varuje ali vsaj kontrolira vdore drugačne, potencialno nevarne zunanosti. Tu je smiselno iskati izvor močnih ideoloških učinkov, ki jih generira (sakralna) arhitektura in ki jih je mogoče bogato ilustrirati od začetkov nastajanja grajenega prostora pa do današnjih dni. Vdor »tujih elementov« v »naš« grajeni prostor tako samodejno sproži obrambne odzive, ki segajo od pasivnega nelagodja do aktivnega nasprotovanja in lahko prerastejo celo v bojeviti aktivizem. To seveda ne velja samo za sakralne objekte, prav gotovo pa je njihovo umeščanje zaradi mnogih razlogov še dodatno občutljivo. Sakralna arhitektura ima tudi v laičnih, sekulariziranih okoljih zelo močno podporo pri tistih, ki se zavzemajo za ohranitev tradicionalnih identitet. »Oglejte si naše cerkve in poljska znamenja, ki so pravi monumenti in izraz lastne volje ljudi. To je dokument velikega hotenja. Za naš izraz gre, za tisto skrito posebnost, ki je samo naša, povsod pričujoča. To loči naša naselja od nemških ali katerihkoli drugih vasi« (Plečnik v Rotar 1985: 215). Če tej zgovorni navedbi dodamo še znano dejstvo, da so bile cerkve v času turških vpadov pa tudi še med drugo svetovno vojno dejansko tudi vojaški objekti, si ni težko predstavljati, da imajo pri pomembnem segmentu javnosti vsaj simbolično takšno vlogo tudi še dandanes. Prakse zidave se torej ne morejo izviti iz ideološkega objema, ne moremo jih obravnavati, ne da bi opazovali njihov (ne)posredni vpliv na družbeno konstrukcijo ožjega in širšega prostora. Sakralni objekti so s tega vidika še posebej občutljivi, tudi zato, ker se na prehodu v postmoderno krepijo interpretacije, da se odvija tudi prehod v postsekularno družbo ali vsaj družbo drugačnega, prenovljenega, na novo domišljenega sekularizma (Calhoun 2011).

Del teh gibanj so tudi prizadevanja za izboljšanje odnosa do islama v negostoljubnem, »neavtohtonem« modernem zahodnem prostoru. Po eni strani so dramatični dogodki 11. 9. 2001 vplivali na dodatno zaostritev razmerja med islamskim in zahodnim svetom, po drugi strani pa so se morda prav zato pojavile tudi pobude za »fleksibilnejše«, beri manj tradicionalistično, oblikovanje islamskih verskih objektov v evropskem prostoru. Glede na to, da se pripadnikom islamske kulture velikokrat pripisuje fundamentalistično nesposobnost sprejemanja kompromisov, je njihovo pristajanje na sinkretizem pri oblikovanju prostorov za versko združevanje sprejeto kot presenečenje. Pragmatizem, ki dopušča oz. celo spodbuja prilagajanje arhitekturnih oblik lokalni neislamski gradbeniški tradiciji, je morda mogoče interpretirati tudi kot popuščanje asimilacijskim pritiskom ali celo kot eno od prvih znamenj modernizacije evropskih islamskih skupnosti. Morda pa bi bilo pravilneje to prilagodljivost umestiti v nabor tipičnih »mimikrijskih« praks (Smrke 2007), ki so se razvile zaradi očitne nesposobnosti modernih sistemov, da bi v celoti operativno uveljavili svoje lastne norme. Vsekakor so poskusi z abstraktnim modernističnim oblikovanjem zmanjšati nelagodje zahodnjakov, ko se v svojem »domačem« okolju soočajo z vizualnimi znaki tuje, celo sovražne kulture, teoretično in morda še bolj praktično zelo zanimivi.

Knjiga Christiana Welzbacherja (2008) *Euro Islam Architecture – New Mosques in the West* je v tem pogledu zelo nazorna. Problem nesprejemanja islamske arhitekture naj bi rešila stvaritev »avtohtone evropske islamske sakralne arhitekture«, ki se ne bi več »klišejsko romantično« sklicevala na orientalsko (arabsko, turško) tradicijo in zgodovinski izvor, ampak bi izhajala iz »tradicije«, ki je nastala po drugi svetovni vojni z imigracijo milijonov ljudi iz islamskega prostora v Evropo. »Namesto popuščanja v preteklost zazrti romantiki potrebujemo razpravo, ki bo iskala ustvarjalni konstruktivni dialog in pomirljiv pristop – brez strahu in brez nepravih, lažnivih idej« (prav tam: 9). Welzbacher se čudi, da trdovratnim stereotipom o tem, kakšna naj bo islamska arhitektura v EU, podlegajo tudi sami muslimani. Veliko mošej, ki so bile zgrajene v zadnjih letih, je prostovoljno privzelo tradicionalni »kupola plus minaret« model. S to prakso muslimani potrjujejo evropske klišeje in prostovoljno sprejemajo »vlogo tujcev«, čeprav gre za drugo ali tretjo generacijo, rojeno na Zahodu (prav tam: 38–43). Verjetno lahko soglašamo, da je minaret zastarela komunikacijska naprava, ki spričo novih tehnologij ni več neizbežna za klicanje skupnosti k molitvi. Vendar pa to sklepanje zanemarja presežni, sinergijski simbolizem avdio-vizualnih

in fizičnih sporočil, ki jih omogoča minaret. Kako je ta vloga pomembna, dokazujejo tudi občasne polemike o (ne)sprejemljivosti (pre)glasnega zvonjenja krščanskih zvonikov, ki smo jih lahko spremljali tudi pri nas. Zdi se, da tu Welzbacher nekoliko naivno ali premalo pozorno obravnava vlogo in pomen fizičnih arhitekturnih označitev prostora. V ta kontekst sodi tudi izjava predstavnika neke muslimanske skupnosti, »da mošeja ne ustvari muslimana, pač pa musliman ustvari mošejo« (prav tam: 103). »S tega vidika tudi gradnja džamij na neuglednih lokacijah, na periferiji, na postindustrijskih degradiranih območjih, na skritih dvoriščih, kjer nikakor ne morejo ogroziti tradicionalnih lokalnih vedut, pravzaprav ni nič problematičnega. Ker je vera v boga nadčasovna in nadprostorska« (prav tam: 51), je tudi najbolj zanikrna lokacija ne more prizadeti.

Bolj realistična, čeprav še vedno nekoliko utopična, se zdi Welzbacherjeva ideja oz. zavzemanje za ustvarjanje novega arhitekturnega sloga. Če nastaja nekaj, kar bi lahko imenovali evroislam, potem bi morala nastajati tudi ustrezna arhitektura (prav tam: 13). Tudi v tem primeru gre za veliko idejo, ki je še vedno zgolj hipotetična predpostavka najbolj vnetih multikulturalistov. Poseben pomen pri tem »hobsbawmovskem izumljanju tradicije« Welzbacher pripiše Bosni kot edinemu delu Evrope, kjer je islam že stoletja »avtohtona« kultura in bi zato lahko odigrala pionirsko vlogo pri umirjanju napetega odnosa islama z zahodnim svetom (prav tam: 78). Kot primer navaja »deromantizirano« džamijo, ki jo je v Penzbergu, majhnem mestecu med Münchnom in Alpami, leta 2005 zgradil bosanski arhitekt Alen Jašarević.

Za nastajanje novega, deromantiziranega, modernega arhitekturnega sloga evropskih džamij je po Welzbacherju najbolj zaslužna velika zvezda arhitekture Zaha Hadid, ki je za natečaj za osrednjo mošejo v Strasbourgu leta 2000 ponudila radikalno modernistični projekt, ki skoraj nima več nobene reference na tradicionalno islamsko arhitekturo. Čeprav njen predlog ni bil realiziran, pa je imel katalizatorsko vlogo in je vplival na številne mlajše ustvarjalce (prav tam: 85) in številne realizirane »multikulti« mošeje, med katerimi so nekatere celo brez minareta. Uporaba sodobnega arhitekturnega jezika pri gradnji džamij v Zahodni Evropi torej ni več eksperiment, pač pa močan prispevek k evroislamski kulturni integraciji. Zlasti pomembno je tudi dejstvo, da te moderne detradicionalizirane zgradbe ustvarjajo arhitekti, ki so tesno povezani z islamom. V preteklosti so mesta projektiranje džamij naročala pri evropskih arhitektih, ki so se »politično korektno« trudili nadaljevati islamsko »romantično tradicijo«. Po Zahi Hadid pa je nastala popolnoma nova situacija. Arhitektom, ki poznajo svojo vero, ni treba skrbeti, da bodo prizadeli verska čustva z »žaljivimi«, napadalnimi, modernističnimi oblikovalskimi rešitvami. Ti ustvarjalci se zavedajo tabujev pa tudi potencialov inovacij. Kombinacije umetniške emancipacije, rekodiranja religioznih tradicij in sodobna arhitekturna govorica ustvarjajo prepoznavno evropsko šolo gradnje islamskih sakralnih objektov (prav tam: 94–99). Ta nova arhitektura in ne stereotipne kupole in minareti so pravi odgovor na sodobne razprave o »integraciji« islama v evropsko kulturno krajino. Vsekakor bi bilo smiselno idejo o nastajanju evroislamskega arhitekturnega sloga še dodatno preveriti s testiranjem teze o mimikrijski vlogi novega abstraktnega modernističnega sloga. Že mogoče, da gre pri teh poskusih za iskanje multikulturne sinergije Vzhoda in Zahoda, pa vendar je očitno tudi njen »mimikrijski« učinek, ko oblikovanje briše, prikriva očitna in včasih tudi manj očitna znamenja tuje kulture (arhitekture). Ali ni torej novi slog priročen način, kako preprečiti eskalacijo odkritega in prikrita nezadovoljstva pri tistih skupinah evropskih »domorodcev«, ki slabo prenašajo islamsko arhitekturno »osvajanje« evropskega prostora?

Izrecno drugačne poglede na religijski arhitekturni multikulturalizem predstavlja Inge Linder Gailard (2005) v besedilu z zgovornim naslovom *Eстетika sodobnih francoskih cerkva: Utrdbe odpora?* Čeprav je v naslovu vprašaj, se avtorica nedvoumno in izrecno zavzema za restavracijo monumentalne »trdnjavske« krščanske arhitekture, ki naj nadomesti nevidno, nepomembno, primitivno, »barakarsko« cerkveno arhitekturo, ki je nastajala po smernicah drugega vatikanskega koncila. Sprememba graditeljskega sloga naj bi prispevala k ponovni simbolni in realni utrditvi krščanstva v urbani krajini sekularizirane Francije. Njeno besedilo daje presenetljivo jasna, prav nič mimikrijska sporočila oz. kar navodila, kakšna naj bo arhitektura »postkoncilskih« evropskih katedral: »Če lahko rečemo, da so bile novozgrajene cerkve v sedemdesetih in večini osemdesetih »primitivne« kot v prvih stoletjih krščanstva [ki so bile prej

skromni domovi kot spomenik[i], potem je to, kar je videti v devetdesetih in še posebej v Evryu (pariškem predmestju, opomba D. K.), evokacija srednjeveškega obdobja, vrsta romanenske trdnjavske arhitekture« (Linder Gaillard 2005: 237).

Evryska katedrala, ki so jo zgradili samo 500 metrov od lokalne mošeje in nedaleč od pagode in sinagoge, s svojimi strelskimi linami in z drugimi obrambnimi napravami neposredno spominja na »stražne stolpe«. Sporočilo je neposredno in jasno: »monumentalna cerkev je pripravljena na obrambo« (prav tam). V vsem besedilu sovražniki sodobne krščanske Francije niso nikjer izrecno omenjeni. Avtorica verjetno domneva, da zadošča generalno sklicevanje na negativne kulturne učinke globalizacije. V sicer zelo transparentnem opisu nujnosti obrambe krščanstva ta previdni, izmikajoč govor, ki nikogar izrecno ne postavlja na nasprotno stran borbene linije, dejansko izstopa, tako da se bralec vpraša, zakaj prav ta bistveni podatek za organizacijo dobre obrambe manjka. Jasna je le obtožba drugega vaticanskega koncila (1962–65), ki je eksplicitno označen kot razlog skoraj dvajsetletne gradnje cerkva – barak in slabo vidnih večnamenskih središč (prav tam: 225). Šele v poznih osemdesetih letih se je razvila nova politika »vidnosti«, ki zagovarja željo po monumentalni cerkveni arhitekturi kot elementu reevangelizacije oz. gibanja za reafirmacijo krščanske identitete evropskega prostora oz. kulture. Tudi pri bolj subtilnih utemeljitvah potreb po novi krščanski arhitekturi je mogoče opaziti bojovniški diskurz. Tako je npr. dejstvo, da je evryska katedrala zgrajena iz opeke, pomenljivo zato, ker ima »opeka kot gradbeni material močno simbolno sporočilo: mešanica zemlje, vode in ognja je v močni resonanci s svetimi teksti. [...] ogenj kot simbol tretjega očiščuje in tudi uničuje« (prav tam: 238, poud. D. K.).⁶ Še posebej je zanimiva ugotovitev, da krepitve obrambnih funkcij novih cerkva ne zahtevajo najbolj vneti verniki. Tem očitno zadošča intimna vera v osebnega boga. Monumentalna arhitektura je želja večine drugih, versko manj poglobljenih, zato pa bolj vnetih za obrambo. Ti domnevno pogrešajo cerkvene podobe, impresije iz svoje mladosti, in ti se v nemirnih kriznih časih vsaj v mislih, če že ne praktično, vračajo nazaj k Cerkvi. »V časih močnih intelektualnih in simboličnih sprememb, ekonomske in družbene krize tem večinskim skupinam duhovnost ne zadošča, obrniti se morajo k simbolom in znakom, ki zagotavljajo stabilnost in pomiritev« (prav tam: 226). Tak odkrit zagovor instrumentalnega razumevanja cerkvene arhitekture je v zahodni kulturi prav tako redkost. Običajno se pravi nameni skrivajo pod »vratolomnimi«, težko razumljivimi metaforami. Tu pa je instrumentalna inženirska vloga sakralne arhitekture povsem transparentna in kot taka v precejšnjem nasprotju z deklarirano multikulturno evropsko ideologijo. Sekularizem, globalizacija, domnevna postmoderna dezorientacija in pa konkreten pritisk obljudene islamske Turčije in priseljencev iz Magreba na evropska vrata so verjetna inspiracija tega oz. takšnega pisanja.

SKLEP

Očitno imajo monumentalne sakralne zgradbe še vedno pomembno vlogo tudi v (post)modernem sekulariziranem in identitetno nestabilnem in eksistencialno zbeganem svetu. Dva predstavljena primera ilustrirata dve povsem nasprotni strategiji oblikovanja in umeščanja sakralne arhitekture v domnevno sekularnem multikulturnem modernem prostoru. Modernizirani graditelji džamij v »evrokrščanskem« prostoru poskušajo svoje zamisli sinhronizirati z idejo multikulturalizma. Po Welzbacherju je nastanek evroislamskega sloga vsaj v prototipnih projektih že dejstvo. Graditelji krščanskih cerkva pa z gradnjo monumentalnih »novih katedral« sporočajo, da je v globalizirani »urbani džungli« krščanska cerkev preživela (Linder Gaillard 2005: 229) in da je pripravljena na spopad z zmedo »multikulturalizma«. Glede na uveljavljene »fundamentalistične« predstave o nepreseženem »islamskem fundamentalizmu« na eni strani in domnevno bistveno bolj modernistično prilagodljivem krščanstvu na drugi strani, je gornja ugotovitev nekoliko presenetljiva. Pričakovali bi, da je ideja multikulturalizma bližja graditeljem krščan-

⁶ Ob tem je zelo zanimivo, da ima podobne elemente tudi nova cerkev v Podutiku v Ljubljani. Očitno je tudi pri nas potreba po »obrambi, očiščevanju in uničevanju« spodbudila gradnjo cerkve – trdnjave.

skih cerkva. V predstavljenem primeru pa je očitno, da so jo bolj posvojili graditelji islamskih džamij. Seveda na osnovi nekaj primerov ni mogoče posploševati. Prav lahko si je predstavljati, kako zagovorniki lokalne avtohtonike domnevajo, da je sprejemanje multikulturalizma pri graditeljih islamskih sakralnih objektov samo taktika, da gre v resnici za ravnanje, ki ga lepo opiše znana basen o ježu in lisici. Težko bi na tem mestu tudi sodili, ali bodo prizadevanja za evroislamsko sinergijo morda res privedla do novega graditeljskega sloga. Nekaj že materializiranih primerov vsekakor podpira ta optimistična pričakovanja. Na drugi strani pa pri nastajanju in utemeljevanju trdnjavske krščanske cerkvene arhitekture ni dilem. Novi mogočni monumentalni slog je povsem nedvoumno obrambno usmerjen proti tistim, ki ogrožajo zgodovinsko krščanstvo evropskega prostora. Opredelitev napadalca sicer ni povsem jasna, vendar pa verjetno ne moremo zgrešili, če ga iščemo v multikulturnem, modernem, postmodernem, »deziorentiranem kaosu«, v procesih, ki v zadnjih desetletjih globalizacije dobivajo močne pospeške in sprožajo »obrambne« reakcije tudi na drugih področjih, ne samo pri ustvarjanju sakralne arhitekture. Če prvemu multikulturnemu modelu lahko očitamo, da se preveč »šolsko« zanaša na deklarirano politično korektno ideologijo, pa drugi primer dovolj transparentno demonstrira zavedanje, da (sakralna) arhitektura nima zgolj »duhovnih« učinkov. Monumentalna tridimenzionalna struktura določa in »osvaja« konkretni prostor. Njeni družbeni, politični učinki so zelo močni, ker evocirajo prikrite, vendar razširjene, še vedno močne impresije in kolektivne spomine o nevernikih, heretikih in drugih nevarnih zunanjih sovražnikih. Materialni spomeniki nas s spomini na otroštvo pomirjajo, lahko pa nas tudi vznemirjajo, ko na čutno nazoren način demonstrirajo, da so »sovražniki« že na naših domačih dvoriščih.

Kot smo poskušali pokazati, je ta obrambno-napadalni refleks tudi v modernih, domnevno odprtih, tolerantnih družbah še vedno zelo močan. V kriznih časih sploh ni tako pomembno, kakšna je dejanska vsebina teh tujih vplivov; nemir, odpor, konflikte, sovražni govor in tudi sovražna dejanja povzročajo že zgolj to, da so tuji. To, da je meja »tujosti« premična, še dodatno zakomplicira dogajanje in interpretacije. Tudi v kompleksnih (post)modernih urbanih družbah ta osnovna, primitivna binarna logika še vedno pogosto nadomešča kompleksnejšo argumentativno komuniciranje. V tem kontekstu so krizni časi obdobja povečane transparentnosti, ki pokažejo realnejšo sliko družbenih razmerij in tudi realnejšo izmero integrativnih kapacitet (post)modernih družb. Razprava o načinih uresničevanja multikulturalnosti v modernih družbah je zato zelo smiselna, glede na izpostavljene odprte probleme pravzaprav nujna, če hočemo idejo multikulturalizma privedi do operativnega in relativno nekonfliktnega delovanja. Kot pravi Latour, je treba najti novo postmoderno pragmatiko, ki bo omogočila kohabitacijo dveh ločenih praks v novih, vse bolj kompleksnih situacijah. Procesi integracije, asimilacije, sprejemanja in zavračanja, ki intenzivno potekajo v moderni družbi, so navkljub formalno sistemski normativni podlagi še vedno neke vrste eksperiment. Zato je utemeljevanje multikulturne fleksibilnosti, variabilnosti, sinkretizma ipd. z nanašanjem na domnevno odprte moderne družbe neke vrste iluzija, ki nekaj časa morda deluje. S poglobljenejšim uvidom v nerešena vprašanja pa »z gledovanje« po razvitejših, beri tolerantnejših, okoljih ne deluje več tako prepričljivo. Zdi se, da je edina delujoča pot razvijanje individualne in institucionalne refleksivnosti in dialoščnosti. Konkreten primer umeščanja IVKS v Ljubljani je dober primer, kako nujno je poglobljanje »refleksivnih kapacitet«. To bi morda privedlo do tolikšne stopnje tolerantnosti konkretne družbe, da bi lociranje verskega objekta za manjšinsko versko skupnost postalo del rutinske procedure. Ob takem razpletu bi se razprave lahko osredotočile na modalitete nastajanja novega evroislamskega sakralnega sloga in se ne bi več zatikale zaradi domnevne zgodovinske ogroženosti enih ali drugih. Ob tem pa je treba nedvoumno poudariti, da nastanek avtentičnega evroislamskega sloga ne bi smel biti pogoj, ampak zgolj zanimiva hipotetična usmeritev. Resnično tolerantni multikulturalizem bi moral dopustiti tudi gradnjo »romantičnih« tradicionalnih primerov sakralne islamske arhitekture v »neavtentičnem okolju«. Postmoderna evropska ali celo podalpska krajina bi morala prenesti tudi avtentične, npr. »otomanske« džamije, če bi jih takšne želeli graditi pripadniki lokalne verske manjšine.

LITERATURA

- Bellah, Robert Neelly (1967). Civil Religion in America. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96/1, 1–21.
- Bercken, Will van den, Jonathan, Sutton (2005). *Aesthetics as a Religious Factor in Eastern and Western Christianity*. Leuven, Paris, Dudley – MA: Peeters.
- Bony, Jean (1983). *French Gothic Architecture of the 12th and 13th centuries*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Bruce, Robbins (2011). Enchantment? No, Thank You. *The Joy of Secularism* (ur. George Lewis). New Jersey: Princeton University Press, 74–95.
- Calhoun, Craig, Juergensmeyerl, Mark, Van Antwerpen, Jonathan (2011). *Rethinking secularism*. Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, Colin (2007). *The Easternization of the West*. Boulder, London: Paradigm Publisher.
- Huntington, Samuel P. (1997). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: The Free Press.
- Latour, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Linder, Gaillard Inge (2005). The Aesthetics of Contemporary French Catholic Churches: Fortresses of Resistance? *Aesthetics as a Religious Factor in Eastern and Western Christianity* (ur. Will van den Bercken, Jonathan Sutton). Peeters, Leuven, Paris – MA: Dudley, 225–240.
- Locke, John (2010). *Dve razpravi o oblasti: Pismo o toleranci*. Ljubljana: Krtina.
- Luckman, Thomas (1997). *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- Nandy, Ashis (1988). The Politics of Secularization and the Recovery of Religious Tolerance. *Alternatives* 13/2, 177–94.
- Robbins, Bruce (2011). »Enchantment? No, Thank You.« *The Joy of Secularism: 11 Essays For How We Live Now* (ur. George Levine). Princeton: Princeton University Press, 74–94.
- Rotar, Braco (1981). *Risarji: učenjaki – ideologije v urbanizmu in arhitekturi*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Smrke, Marjan (2002). Stare vešče – nova luč: Religijske oblike družbene mimikrije v pogojih druzbne tranzicije. *Teorija in praksa* 39/2, 170–181.
- Smrke, Marjan (2007). *Družbena mimikrija*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Smrke, Marjan, Hafner Fink, Mitja (2008). (Ne)religioznost in socialna distanca do izbranih družbenih manjšin v (post)tranzicijski Evropi. *Teorija in praksa* 45/3–4, 285–300.
- Škamperle, Igor (2005). Svetišče kot metonimija kozmosa. *Poligrafi, revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo* 10/38, 143–152.
- Šterbenc, Primož (2012). *Zahod in muslimanski svet*. Ljubljana: FDV.
- Taylor, Charles (2007). *The Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Vogrinc, Jože (1994). Neznosnost muezinovega glasu. *Časopis za kritiko znanosti* 164/165, 199–201.

Internetni viri

- Catholic Encyclopedia*, <http://www.newadvent.org/cathen/01688a.htm>.
- Encyclopedia of Religion and Society: Parsons, Talcott*, <http://hirr.hartsem.edu/ency/Parsons.htm> (4. 3. 2012).
- Gothic Architecture Athena review*, <http://www.athenapub.com/14gothic-architecture.htm>.
- Gothic architecture*, http://en.wikipedia.org/wiki/Lancet_arch#Lancet_arch.
- Kurzman, Charles (2011). *Reading Weber in Tehran: The Cronicle of Higher Education*, 2009, <http://chronicle.com/article/Social-Science-on-Trial-in/48949/> (27. 12. 2011).
- Seligman, Adam B. (2009). *Tolerance, Tradition and Modernity*, http://www.issrpl.org/programs/images/2011_pix/readings/Seligman-tolerance-tradition-modernity.pdf.

Smrke, Marjan, Hafner-Fink, Mitja (2008), http://dk.fdv.uni-lj.si/db/pdfs/tip20083-4_Smrke_Hafner-Fink.pdf.

Stres, Anton (2011), <http://www.rtv slo.si/slovenija/stres-dikcija-locitve-cerkve-od-drzave-je-nepotrebna/260227> (24. 4. 2011).