

Srečo Dragoš

**DŽAMIJA – KATALIZATOR MORALNE PANIKE**

*Po 44 letih prizadevanj muslimanskega dela slovenskih prebivalcev za izgradnjo prve in edine džamije pri nas so se v letošnjem letu tudi res začela prva gradbena dela za postavitev versko-kulturnega centra (tudi džamije), ob tem pa smo dobili tudi prvi slovenski prevod Korana. Gre za izjemen dosežek za muslimane in slovensko državo, a z grenkim priokusom – trajalo je predolgo. Nasprotovanja tej državljanski in kulturni pravici so bila prevelika, da bi lahko verjeli, da se ne bodo znova aktivirala ob prvi priložnosti. Zato je potrebna refleksija, kako in zakaj se je dogajalo, da so bili omenjeni zapleti tako dolgotrajni in trdovratni. Osrednja teza prispevka je, da je bila nestrpnost sprožena od zgoraj – od političnih elit – skupni imenovalec useh nasprotovanj, ki so blokirala uresničitve temeljnih muslimanskih pravic v Sloveniji, pa je omogočal pojav, ki ga v družboslovlju imenujemo moralna panika. Prav ta je delovala kot osnovno »lepilo« za povezovanje useh ključnih elementov te neugodne zgodbe (od kronološkega sosledja nenehnih »urbanističnih« zapletov o lokaciji in prehoda od latentne ksenofobije k manifestni islamofobiji pa vse do značilnih slovenskih problemov z multikulturalizmom).*

*Ključne besede:* socialno delo, kultura, religija, muslimani, panika, nestrpnost.

Srečo Dragoš je sociolog na Fakulteti za socialno delo Univerze v Ljubljani. Ukvarja se z občo sociologijo, sociologijo religije, socialno politiko in socialno državo. Kontakt: sreco.dragos@fsd.uni-lj.si.

**THE MOSQUE – CATALYST OF MORAL PANIC**

*After 44 years of efforts for building the first and the only mosque in Slovenia made by Muslim part of Slovene inhabitants, in this year construction works began for building a religious-cultural centre (including a mosque). We have also got the first Slovene translation of the Koran. It is an extraordinary achievement for Slovenia and the Muslims but with a bad aftertaste – it lasted too long. Opposition and protests against cultural and civil rights were too extensive, to make us believe that they will not be repeated at the first opportunity. That is why the analysis is needed in terms of how and why the obstacles lasted for so long and were so persistent. The main theses of the article is that intolerance was provoked from the above – from political elites – and the common denominator that blocked the realisation of basic rights of Muslims in Slovenia was moral panic (concept developed in social sciences). Moral panic glued together key elements of this unpleasant story – from chronological history of "urban planning" and location problems, latent xenophobia to manifest islamophobia and typical Slovene problems with multiculturalism.*

*Key words:* social work, culture, religion, Muslims, panic, intolerance.

Srečo Dragoš is a sociologist at the Faculty of social work, University of Ljubljana. His main interests are general sociology, sociology of religion, social policy and welfare state. Contact: sreco.dragos@fsd.uni-lj.si.

**Uvod**

Po 44 letih prizadevanj za izgradnjo prve in edine džamije na Slovenskem so muslimani pri nas končno prišli tako daleč pri realizaciji svojih ustavnih pravic, da so letos lahko začeli kopati gradbeno jamo za postavitev versko-kulturnega centra, katerega del bo tudi džamija (skupaj s 40 metrov visokim minaretom, ki je bil dolgo časa eden od razlogov za zavračanje džamije). Hkrati smo letos dobili tudi prvi slovenski prevod celotnega Korana. Ob tej dobri novici pa bi bilo zelo narobe, če bi se končala le pri izražanju zadovoljstva in slovesnostih, ki bodo verjetno sledile, ko bo objekt zgrajen do konca. Pri tem ne smemo pozabiti, da sta slovenska politika in slovenska kultura omogočili ta uspeh zgolj s tem, da jima ga – kljub polstoletnim prizadevanjem – ni uspelo povsem onemogočiti. Edino upanje, da se bomo iz celotne zgodbe kaj naučili, je kritičen pogled na dogodke. Pri tem je treba opozoriti, da problemov, s katerimi so se (pre)dolgo srečevali muslimani v zvezi z omenjeno pobudo, ne moremo označiti ne za zaplete kot tudi ne za zaroto. Kajti prvi izraz je neustrezen, ker je prenežen in preveč »uravnovežen«, govornjenje o zaroti pa bi bilo preostro,<sup>1</sup> saj je v svoji splošnosti in nenatančnosti izraz preobtežen z voluntaristično

1 Pogojno bi ga lahko uporabljali samo za označevanje nekaterih dogodkov v tretji fazi (gl. kronologijo).

konotacijo. Teza tega prispevka, izražena že v naslovu, je v tem, da gre pri nasprotovanju džamiji za manifestacijo (začetkov) moralne panike. To je razmeroma redek, nevsakdanji kolektivni pojav tudi v slovenski družbi. Da se mu izognemo, ga je treba najprej razumeti.

### Kronologija največjih zapletov

V zvezi z odporom (dela) slovenske javnosti do izgradnje džamije lahko zasledimo pet obdobij.<sup>2</sup> Njihove osnovne značilnosti lahko povzamem takole:

1. Prvo obdobje označuje zaplete od vložitve prvega zahtevka muslimanov v Sloveniji za izgradnjo džamije (leta 1969) do prvih eksplicitnih zavrnitev tega zahtevka (2001); zavračala ga je oblast v neprikriti ksenofobni obliki, ki ni bila več maskirana z uradnimi procedurami iskanja »primerne« lokacije. To obdobje je najdaljše, trajalo je 32 let.
2. Drugo obdobje obsega čas od leta 2001 do 2004. Od prvega se razlikuje predvsem po intenzivnejšem zapletanju tega problema, saj se je prejšnje, pasivne načine blokiranja te muslimanske pobude nadomestilo z aktivnejšimi in javno opaznejšimi nasprotovanji. Značilnosti tega obdobja so:
  - prejšnji implicitni odpori proti izgradnji džamije so se razvili v eksplicitno artikulirane tipe razlag,
  - eksplicitna nasprotovanja džamiji so prvič *javno* izražena, a jih mediji množičnega obveščanja ne povzamejo; gre za 27. sejo sveta Mestne občine Ljubljana, ki je bila v maju 2001 (MOL 2001), torej štiri mesece pred terorističnim napadom na ameriški WTC (ta seja je bila sicer javna, a Mestna občina Ljubljana z zapisnikom omenjene seje ni seznanila javnosti, saj je bilo v zvezi z obravnavo gradiva o lokaciji islamskega kulturnega centra izrečenih veliko žaljivih kvalifikacij na račun muslimanske kulture),
  - obe značilnosti iz zgornjih dveh alinej sta nastali v lokalnem centru političnega odločanja, torej med svetniki mesta Ljubljana, vrhovi nekaterih parlamentarnih političnih strank pa tiho simpatizirajo s takšnim stališči,
  - Rimskokatoliška cerkev (RKC) – kot največja in najmočnejša religijska organizacija pri nas – je ostala do te muslimanske pobude izrecno zadržana,
  - ta nestrpnost se iz organov oblasti delno prenese tudi na ulico – tu se javno mnenje o vprašanju džamije pravič opazno polarizira.
3. Tretje obdobje obsega dogodke od leta 2004. Od prejšnjih dveh obdobij se razlikuje po eskalaciji islamofobnih značilnosti, ki zdaj dobijo v slovenski javnosti nov, nevarnejši odziv. Značilnosti te faze so:
  - argumenti proti izgradnji džamije se množijo, čeprav se njihova tipologija v temelju ni spremenila (v tretjem obdobju se je dodatno razvil le 6. tip argumentov; gl. tabelo 1); skupna značilnost nasprotovanj v tem obdobju je, da se zdaj ksenofobna stališča pogosteje uveljavljajo s sklicevanjem na islamski fundamentalizem,
  - sovražni govor o tej temi postane značilnost javnega diskurza (mediji nimajo več nika-kršnih pomislekov glede objav),
  - obe značilnosti iz prvih dveh alinej postaneta prevladujoči stalnici v slovenski strankarski politiki in javnosti, ko se razpravlja o tej temi; največje parlamentarne stranke – zlasti krščanska SLS in SDS – izrekajo nasprotovanje džamiji v kontekstu predvolilne politične agitacije,
  - RKC ni več zadržana do vprašanja džamije, nasprotno: nekateri teologi in najvidnejši predstavniki RKC svarijo javnost pred domnevnimi nevarnostmi, ki bi jim lahko bili Slovenci izpostavljeni, če bi džamija stala (npr. Ocvirk 2004, Žirovnik 2003, Štefanič ml. 2001, Rebula 2001),

<sup>2</sup> Za prva tri obdobja navajam podrobnejšo empirijo v Poročilih skupine za spremljanje nestrpnosti, ki jih izdaja Mirovni inštitut v Ljubljani: Dragoš 2003 in 2004; v zvezi z medijsko problematiko gl. Čebular 2006.

- to nestrpnost uspe političnim akterjem razširiti na vso javnost; javnomnenjske raziskave kažejo, da volilno telo opazno nagrajuje politične stranke, ki nasprotujejo muslimanskim zahtevam, in kaznuje tiste, ki izgradnjo džamije podpirajo,
  - vloži se zahteva za referendum o džamiji, s tem je (podobno kot v primeru »izbrisanih«) ena od osnovnih ustavnih pravic postala predmet referendumске pobude; referendum ni bil izveden po zaslugi Ustavnega sodišča.
4. Zdi se, da se od prepovedi referendumа začnја četrto obdobje, ko se javno nasprotovanje džamiji umirja. V tem času je Islamski skupnosti v Sloveniji – prvič po dolgih desetletjih – uspelo, da je (leta 2006) dobila od Mestne občine Ljubljana povsem konkretno ponudbo za odkup zemljišča za izgradnjo džamije v sklopu versko-kulturnega centra (za Bežigradom, tj. med Parmovo in Kurilniško ulico). A tokrat se je zataknilo pri financiranju projekta. Zaradi težav z zbiranjem denarja v času zdajšnje ekonomske krize je imela Islamska skupnost probleme že pri odplačilu kupnine za zemljišče, od tod tudi odlašanje z razpisom mednarodnega natečaja za arhitekturno podobo prihodnjega objekta. Vendar ta zastoj pri začetku gradnje ni edini problem. Grenak priokus k tej nesrečni zgodbi – katere srečni konec je negotov, ker se nenehno odmika – prispevata tudi dodatni okoliščini, ki sta, tako kot doslej, državni in lokalni. Islamska skupnost je bila neuslišana pri pobudi, da bi ji država vsaj malo finančno – vsaj simbolno – pomagala pri omenjenih stroških. Z vidika skoraj polstoletnih in evropsko unikatnih zapletov pri tem projektu kot tudi glede na finančna sredstva, ki jih je od države vsakoletno deležna največja religijska ustanova (RKC), se zdi, da je bila pobuda o finančni pomoči države upravičena. čeprav je vladi to pobudo predlagal državni Urad za verske skupnosti in jo podprl tudi takratni državni sekretar za področje nevladnih organizacij, Islamska skupnost od države ni dobila pomoči. Ljubljanski dodatek k zapletanju tega finančnega zalogaja pa je precej zasoljena cena – ne le kupnine za mestno zemljišče (dobre 4,5 milijona evrov), pač pa tudi za naknadni komunalni prispevek za gradnjo džamije (kar 2,36 milijona evrov). Kajti tako visok komunalni prispevek vključuje tudi stroške za dve novi dovozne cesti do prihodnjega objekta, ki pa bosta po izgradnji postali javno dobro, zato je vprašljivo, ali se lahko kar celoten strošek za obe cesti stlači v komunalni prispevek. Ob tem tudi ni nepomembno, da je v istem času, ko so o teh težavah poročali mediji, Zveza društev slovenskih domoljubov napovedala za konec aprila 2009 shod proti gradnji džamije v Ljubljani (Ule 2009), a ga potem ni bilo. V vsem tem času – torej tudi v tem četrtem obdobju, ki je v primerjavi s prejšnjimi najmanj pesimistično – država očitno krši tudi določila lastnega zakona o verski svobodi in prav tako dodatni sporazum, ki ga je vlada v zvezi z realizacijo teh pravic iz omenjenega zakona podpisala z Islamsko skupnostjo. Ta namreč ne more uresničiti niti ene ključne pravice od vseh tistih, ki jih sicer uživa RKC in zaradi katerih je v času nekdanjega ministirovanja dr. Šturma zakon o verski svobodi sploh nastal; gre za pravice, kot so verska oskrba v bolnišnicah, zaporih, vojski, policiji itd. (več o tem gl. Vodovnik 2010: 16).
5. Kljub skoraj polstoletnim težavam je Islamski skupnosti v Sloveniji (ISS) uspelo zagnati vse potrebne priprave za gradnjo džamije v sklopu versko-kulturnega centra (ob Kurilniški in Parmovi ulici v Ljubljani). Temeljni kamen je bil položen septembra 2013, prva pogodba v zvezi z gradbenimi deli pa je bila podpisana 4. junija 2014. Po zagotovilih tajnika ISS pa naj bi imeli zbranih že tudi vsaj polovico potrebnih sredstev za izgradnjo (*Dnevnik* 2014).

## Islamofobija

Torej, kako lahko razumemo sosledje prej navedenih štirih obdobji? Smo lahko previdni optimisti ali realistični pesimisti, in navsezadnje, kakšna je sploh razlika med obema ocenama? Videli smo, da neskončne birokratske procedure v prvem obdobju kažejo na latentno navzočnost ksenofobije, saj je precej ponujenih lokacij in hkratna vztrajnost njihovega izpodbijanja

zgovoren pokazatelj, da neustreznost lokacij za džamijo večinoma<sup>3</sup> ni bila pravi razlog za zavračanje tega objekta. V drugem obdobju postane ksenofobija eksplicitna, v tretjem pa prevzame obliko islamofobije in se celo institucionalizira v referendumski pobudi. Za četrto obdobje se zdi, da je uspešnejše od prejšnjih, saj se zgodba z odkupom zemljišča prvič premakne v pravo smer. Zapleti z lokacijo so torej rešeni, a vse ugo ostaja še naprej problematično, tudi začetek izgradnje džamije, ki je časovno še povsem nejasen. Ob tem smo dobili tudi dopolnjeno tipologijo islamofobne argumentacije, ki jo prikazujem v preglednici 1 (empirično analizo primerov, iz katerih je nastala, navajam v Dragoš 2003: 48–51).

Preglednica 1: Tipologija islamofobne argumentacije.

TIPI ARGUMENTACIJE	BISTVO
1. Argument ničelne vsote	Če ena stran pridobi, druga nujno nekaj izgubi.
2. Sanitarno-krajinski argument	Slovenske kulturne krajine ne smejo inficirati neslovenski tujki.
3. Asimilacijski argument	Manjšina se mora prilagoditi večini, tujec domačinu – sicer se zgodi obratno.
4. Antikolonizacijski argument	Priseljencem sledijo njihovi sorodniki in znanci, imigrantska skupnost se nenehno povečuje in tako ogrozi avtohtono večino (ki se ji rodnost že zmanjšuje).
5. Paternalistični argument	»Saj vam hočemo samo dobro« – poslušajte nas, saj bo to v vašo korist.
6. Teorija zarote	Vladajoče sile in komunisti (»marxoliberalci«) izrabljajo muslimane za boj proti demokraciji, RKC in slovenskemu narodu.

V zvezi s tipologijo so pomembni tile poudarki:

- tipologija je nastala še pred terorističnim napadom na ameriški WTC in ni posledica omenjenega dogodka (ta je na razpihovanje islamofobije na Slovenskem vplival naknadno),
- tipologija je s šestimi tipi islamofobnih argumentacij precej razvita, pestra, torej nikakor ni sporadična,
- vse argumentacije znotraj navedenih šestih tipov so domislili, artikulirali politični predstavniki in niso prišle iz »baze«, z ulic ali iz rumenega tiska; vsa argumentacija je bila, kot rečeno, sproducirana na 27. seji Mestnega sveta MOL (21. 5. 2001), torej na ravni mestne politike,
- avtorji skoraj vseh argumentov so predstavniki desnih političnih strank, manjšino argumentov pa so prispevali tudi predstavniki stranke s politične sredine,
- islamofobne izjave, ki so v poznejšem (tretjem) obdobju postale pogostejše in ostrejšje, so zgolj variirale že prej nastale tipe argumentov (razen šestega tipa, ki je nastal pozneje).

Omenjeni poudarki nakazujejo specifičnost slovenskega političnega prostora. Za razliko od parlamentarnih političnih strank v zahodnoevropskih družbah je v našem prostoru in v zvezi z muslimani v naši državi slovenska politika največji izvor islamofobnih stališč: namesto da bi jih blažila, jih je razpihovala. Če se to počne s tako vztrajnostjo, kakršna je bila značilna za drugo in tretje obdobje protimuslimanskih občutij, potem ne moremo biti presenečeni, da je temu komplementaren tudi odziv javnosti. V času, ko je vprašanje džamije postalo eno od osrednjih

<sup>3</sup> Izjema od navedenega pravila je predzadnja lokacija za džamijo, ki je bila predvidena v ljubljanski Četrtni skupnosti Trnovo (ob Cesti dveh cesarjev). Proti tej lokaciji je Svet Četrtni skupnosti Trnovo protestiral s strokovnimi argumenti v zvezi z neupoštevanjem poplavne ogroženosti, saj je celotno območje pod vplivom pogostih poplav Malega grabna, ki ne omogočajo pozidave; prav na desnem bregu Malega grabna, kjer je bila predvidena izgradnja džamije, poteka zbirni koridor za razbremenjevanje visoke vode omenjenega potoka. Ti in podobni argumenti so bili upoštevani pri poznejši spremembi lokacije. Je pa res, da se pri zavračanju gradnje na tej lokaciji tudi svetniki omenjene četrtni skupnosti – kljub strokovnim argumentom, na katere so se sklicevali – niso mogli povsem distancirati od splošnega ksenofobnega razpoloženja proti džamiji. V svoji izjavi za javnost so načrtovano lokacijo zavračali tudi s sklicevanjem »na vizuelno-vedutni konflikt; na zaskrbljenost in vznemirjenost ljudi« (gl. izjavo za javnost, ki jo je podpisala takratna predsednica Sveta Četrtni skupnosti Trnovo, Branka Lovrečič, dne 10. 2. 2006, št. dokumenta: 091-1/2006-14203).

političnih tem, so javnomnenjske raziskave pokazale, da javno mnenje nagraduje tiste stranke, ki razpihujejo ksenofobno politiko, in da kaznuje njim nasprotne stranke, ki so se predolgo časa pasivno odzivale na obravnavan problem ali pa ga povsem ignorirale. Poglejmo ta premik pri respondentih v odnosu do džamije, ki ga je zaznala raziskava *Politbarometer* (CJMMK 2004) v času od decembra 2003 do februarja 2004, torej na vrhuncu tretjega obdobja islamofobije.

Formulacija vprašanja je bila: »V javnosti se veliko govori o izgradnji džamije v Ljubljani. Se vam zdi primerno ali ne, da si tisti del državljanov in prebivalcev Slovenije, ki pripada islamski verski skupnosti, za svoje potrebe izgradi ustrezen versko-kulturni center?«

Preglednica 2: Odnos do džamije.<sup>4</sup>

ODGOVORI – vse v %		DECEMBER 2003	JANUAR 2004	FEBRUAR 2004		
VSI	DA, je primerno	48	38	40		
	NE, ni primerno	45	51			
	NE VEM, b. o.	8	10			
STRANKE	DESUS	DA, je primerno	50	51	30	
		NE, ni primerno	37	31	40	
	LDS	DA, je primerno	52	47	49	
		NE, ni primerno	43	47	47	
	NSi	DA, je primerno	44	40	29	
		NE, ni primerno	55	55	71	
	SLS	DA, je primerno	49	25	25	
		NE, ni primerno	44	76	67	
	SMS	DA, je primerno	52	38	20	
		NE, ni primerno	48	59	80	
	SNS	DA, je primerno	46	20	21	
		NE, ni primerno	45	72	73	
	SDS	DA, je primerno	45	32	28	
		NE, ni primerno	53	63	69	
	ZLSD	DA, je primerno	61	55	60	
		NE, ni primerno	38	42	37	
	VERENOST	VEREN	DA, je primerno	43	32	35
			NE, ni primerno	50	62	56
NE VEM, b. o.			8	6	9	
NEVEREN		DA, je primerno	63	53	54	
		NE, ni primerno	33	38	42	
		NE VEM, b. o.	5	9	4	
NEKAJ VMES		DA, je primerno	39	38	34	
		NE, ni primerno	54	52	48	
		NE VEM, b. o.	7	10	18	

<sup>4</sup> Politbarometer izvaja Center za raziskovanje javnega mnenja pri FDV na naslednjem vzorcu: december 2003, N = 958; januar 2004, N = 940; februar 2004, N = 934.

I Z O B R A Z B A	OSNOVNA	DA, je primerno	45	31	38
		NE, ni primerno	46	60	46
		NE VEM, b. o.	9	9	16
	POKLICNA	DA, je primerno	41	35	23
		NE, ni primerno	50	56	66
	SREDNJA	DA, je primerno	53	44	47
		NE, ni primerno	43	50	48
	VIŠJA ali VISOKA	DA, je primerno	59	56	63
		NE, ni primerno	35	39	35
NE VEM, b. o.		6	4	2	
B I V A N J E	PODEŽELJE	DA, je primerno	40	28	30
		NE, ni primerno	52	64	56
	MANJŠI KRAJ	DA, je primerno	47	43	43
		NE, ni primerno	44	52	49
	VEČJI KRAJ	DA, je primerno	60	43	38
		NE, ni primerno	37	41	54
	LJUBLJANA, MARIBOR	DA, je primerno	55	51	52
		NE, ni primerno	38	43	42
S T A R O S T	do 30	DA, je primerno	63	56	53
		NE, ni primerno	34	37	44
	31–45	DA, je primerno	53	42	45
		NE, ni primerno	41	53	46
	46–60	DA, je primerno	40	42	39
		NE, ni primerno	52	52	50
	nad 61	DA, je primerno	40	25	28
		NE, ni primerno	49	64	59

V preglednici 2 vidimo, da se je v zgolj treh mesecih, zajetih v preglednici, za 8 % zmanjšal delež tistih respondentov, ki so naklonjeni izgradnji džamije, hkrati pa se je za 6 % povečal delež tistih, ki zavračajo možnost, da bi si pripadniki islamske verske skupnosti zgradili želeni objekt; hkrati se je povečal tudi delež neopredeljenih. Pogled obeh kategorij respondentov glede na strankarsko pripadnost pokaže, da se je delež džamiji nasprotujočih odgovorov povečal med pripadniki vseh političnih strank (razen takratne ZLSD; pri njej se je v obeh kategorijah zmanjšal za en odstotek). Največje povečanje števila nasprotnikov džamije je bilo med volivci SMS<sup>5</sup> (kar za 32 %) in SNS (za 28 %), med katerimi je tudi največji delež odklonilnih mnenj, sicer pa se tudi pri večini drugih (takratnih) parlamentarnih strank delež nasprotnikov džamije ne zmanjša pod dve tretjini strankarskih privržencev, kot velja za SMS, SNS, NSi, SDS, SLS. Izjema je le omenjena ZLSD (današnja SD), med katerimi je razmerje obrnjeno, saj je bilo skoraj dve tretjini volivcev te stranke džamiji naklonjenih, le tretjina ji je nasprotovala.

Čeprav je večina Slovenk in Slovencev kristjanov, islamska vera pa je krščanstvu (poleg judaizma) najbližja – navsezadnje imajo celo skupnega boga in svete knjige – je med deklariranimi verniki kljub temu večinski delež takšnih, ki nasprotujejo džamiji, pri kategoriji nevernih pa je razmerje obrnjeno. Pri tem gotovo ni zanemarljiv tudi odnos uradnega vrha RKC pri nas, ki je bil džamiji nenaklonjen (od vodilnih klerikov je edino pozitivno izjavo v tej zvezi takrat podal dr. Stres in še to zelo kratko, v zelo splošni obliki, nesamoiniciativno in odločno prepozno; gl. Aleksič 2004: 52). Strpnejši odnos do muslimanske zahteve korelira tudi z izobrazbo, in sicer



premosorazmerno, s tem da se večina opredeli za džamijo šele znotraj kategorije višje oz. visoko izobraženih, med njimi je tudi delež neodločenih najmanjši, obrnjeno razmerje pa je najizrazitejše pri respondentih s poklicno izobrazbo. Glede na velikost kraja prebivanja je večinski delež respondentov, naklonjenih džamiji, opazen samo v Ljubljani in Mariboru kot največjima mestoma, v manjših naseljih pa je več tistih, ki so nenaklonjeni džamiji kot pa tistih bolj strpnih. Opazna povezava z nasprotovanjem džamiji je tudi s starostjo, in sicer premosorazmerna, verjetno zato, ker se s starostjo respondenta povečuje tudi verjetnost, da je respondent nižje izobražen, da ne živi v večjih mestih, da je veren in da simpatizira z desno usmerjenimi strankami.

Če se ob teh podatkih spomnimo na problem t. i. izbrisanih, do katerih je (bil?) odnos javnosti in političnih strank zelo podoben odnosu do džamije, potem postane lažje razumljivo, zakaj je v navedenem tromesečju nekdanja LDS kot največja politična stranka izgubila največ javnomnenjske podpore (z decembrskih 25 % podpore na februarjskih 17 %), medtem ko je največji premik navzgor naredila SDS (z 11 % na 16 %). LDS, takrat največja vladna stranka, je bila ves čas najbolj ignorantska do vprašanja džamije in pri reševanju problema »izbrisanih« neodločena ter neuspešno kompromisarska, nasprotno pa je SDS kot največja opozicijska stranka bila ves čas v propagandni ofenzivi prav pri obeh vprašanjih. Ko eden molči in drugi kriči, je jasno, kdo pridobi.

V zvezi s to trditvijo o politično spodbujeni nestrpnosti, ki se pri nas širi od zgoraj navzdol (džamija, »izbrisani«, Romi), je treba preveriti ugovor, ki bi se glasil takole: ali ni bolj logična obratna predpostavka, da dejanski iniciator nestrpnosti ni politika, pač pa civilna družba, v kateri je bila nestrpnost že od prej, a je ostajala v nekdanjem socialističnem režimu avtoritarno zakrita zaradi uradne partijske ideologije in nedemokratskega sistema? Ali ne gre zgolj za to, da v sistemu strankarske demokracije, torej od osamosvojitve, ni bilo več mogoče prikrivati socialne distance in ksenofobnih nastavkov slovenske etnije do drugih, se pravi, da je strankarski pluralizem zgolj prevajalec navzkrižnih interesov od spodaj, ne pa njihov spodbujevalec? Ali še ostrejšje: kaj če stranke z desnega pola parlamentarne demokracije zgolj prevajajo, odslikavajo že obstoječe konfliktnosti od spodaj, druge stranke, ki so levo od njih, pa jih še vedno potiskajo iz javne sfere, pač v skladu s »tranzicijsko« dediščino preteklega avtoritarnega režima, v katerem se ni govorilo o ničemer, kar se ni skladalo z uradno podobo? Kaj če je slabost slovenskih političnih akterjev zgolj v tem, da se jim ne uspe pravilno odzvati na izvor problema v širši družbi, ki je v socialni distanci večinskih skupin do tistih drugih in drugačnih, ki imajo najmanj moči, torej do manjšin?

## Ksenofobija

Podlaga ksenofobnih občutij, konfliktov in politik je povečevanje socialne distance med različnimi družbenimi skupinami. Merjenje socialne distance je eno od vprašanj, ki jih že dlje časa preverjajo meritve slovenskega javnega mnenja, zato si pogledajmo rezultate na to temo v preglednicah 3 in 4 (povzeto iz Toš 1999, 2004, 2009).

Iz preglednice 3 vidimo, da se od osamosvojitve socialna distanca večine prebivalstva do manjšinskih kategorij ne povečuje, prav nasprotno, pri vseh kategorijah se celo zmanjšuje (z izjemo »pijancev«). Še več, pri nobeni od kategorij ni v nobeni meritvi javnega mnenja izmerjena večinska averzija, ki bi jo izražala več kot polovica anketirancev (spet z edino izjemo »pijancev«, ki jih leta 2001 ne bi hotelo imeti za soseda kar dve tretjini anketirancev). Če med trinajstimi ponujenimi odgovori o neželenem sosedstvu pogledamo najbolj izpostavljenih prvih pet kategorij, do katerih anketiranci izražajo največjo stopnjo socialne distance (več kot 40 %), potem vidimo, da ob začetku osamosvojitve med njimi ni niti ene kategorije, ki bi se nanašala na ljudi od zunaj in ki bi s priseljevanjem iz bližnje ali daljne tujine utegnili sprožati nelagodje med prebivalci znotraj Slovenije. Nasprotno, največja socialna distanca je bila že na začetku devetdesetih let izmerjena do tistih, ki *so med nami* in del nas že od prej, a se razlikujejo od večine po identitetnih atributih, ki jim slabšajo ugled brez zveze s kakršnimkoli zunanjim tujstvom (te kategorije so: narkomani, pijanci, homoseksualci, Romi, ljudje z aidsom).

Preglednica 3: socialna distanca (v %).

<b>Izberite tiste, ki jih ne bi želeli imeti za sosede</b>	<b>1992/1</b>	<b>2001/2</b>	<b>2008/1</b>
Ljudje, ki so bili sodno kaznovani	37,3	42,1	34,0
Ljudje druge rase	39,5	17,4	28,2
Levi skrajneži	31,2	45,0	27,4
Pijanci	44,5	68,6	46,1
Desni skrajneži	32,8	45,6	28,2
Ljudje z velikimi družinami	39,7	8,5	28,2
Čustveno nestabilni ljudje	36,2	41,3	29,0
Muslimani	37,6	27,5	28,4
Priseljenci, tuji delavci	39,6	20,6	27,8
Ljudje z aidsom	40,7	42,0	28,7
Narkomani	46,8	17,9	47,3
Homoseksualci	42,5	46,9	33,6
Judje	37,2	23,0	27,4
Romi	41,9	45,9	38,0

In enako sliko pokaže tudi zadnji stolpec preglednice 3 šestnajst let pozneje: med petimi najbolj nezaželenimi kategorijami so bili tudi leta 2008 sodržavljeni, ki živijo med nami že od nekdaj, torej naši notranji »tujci«, ne pa npr. pripadniki drugih ras, priseljenci, kot tudi ne muslimani. Zdi se, da je z muslimani nekako tako kot z Judi. Za manjšinski del prebivalstva, občutno pod tretjino populacije, je pač moteč vsak, ki se kakorkoli razlikuje od njih; pri teh se socialna distanca vzdržuje ne glede na njihove osebne izkušnje, ne glede na prepoznavnost tistih, do katerih se distancirajo, in celo neodvisno od njihove navzočnosti oz. številčnosti (npr. distanca do Judov, ki sploh niso prepoznavni v javnosti in jih je pri nas tako malo, da jih zadnja dva popisa prebivalstva nista registrirala niti z desetinko odstotka).

Po drugi strani pa lahko v preglednici 3 vidimo pozitiven namig, kako utegne politika – ki jo ustvarjajo vrhovi političnih strank s pomočjo javnih medijev, ukrepov in zakonodaje – vplivati na javno mnenje tudi v smeri zmanjševanja predsodkov. Če pogledamo odnos do kategorije »ljudje z velikimi družinami«, vidimo prav v letu 2001 presenetljivo zmanjšanje izmerjene socialne distance (z 39,7 % na zgolj 8,5 %!). To je zelo verjetno povezano s takratnim nastankom zakonodaje za afirmacijo velikih družin,<sup>6</sup> ki jo je spremljala politična kampanja proti zmanjševanju rodnosti. Skratka, zelo verjetno lahko uradna politika vpliva na predsodke tudi v pozitivni smeri, se pravi, da jih zmanjšuje, ne le razpihuje.

V zvezi z distanco do zunanjih tujcev si pogledjmo stališča prebivalstva do strogosti državne regulacije priseljevanja. Kakšna je občutljivost javnosti za merila (ali kombinacijo meril) za priseljevanje tujcev v našo državo, če te ocene pogledamo v daljšem obdobju? Pri tem ne pozabimo, da je bilo bistvo nacionalnega projekta slovenske osamosvojitve – plebiscitarno potrjenega z izjemno visokimi številkami, ki se jim niti približno ni približal noben od poznejših referendumov v samostojni državi – motivirano s tremi predpostavkami:

- z nacionalno: na Slovenskem bomo o slovenskih zadevah odločali Slovenci, ne pa odtujeni federativni centri odločanja iz Beograda,

<sup>6</sup> Uveden je bil denarni dodatek, ki ga večja družina prejme za vsakega novega otroka. Gre za pravico, ki je bila podeljena neodvisno od materialnega statusa družine in neodvisno od vseh njenih prihodkov (šlo je zgolj za glavarino). Ta pravica je bila izraz natalitetne politike spodbujanja rojstev in je pomenila pomembno proračunsko postavko, ki se je vseskozi povečevala celo v času redukcije osnovnih socialnih pravic (še leta 2008 je omenjena glavarina korigirana v socialni korektiv). Kljub temu pa je ta nesmiseln ukrep očitno imel tudi pozitivno funkcijo – zmanjšanje predsodkov do velikih družin.



- z ekonomsko: preostale jugoslovanske republike ne smejo več izkoriščati, slovenski ekonomski prispevek v federalno proračunsko vrečo je večji od prispevkov, ki jih dobimo nazaj,
- s politično: namesto socialističnega sistema, ki ga je monopolizirala partijska elita, je treba uvesti pluralistični sistem parlamentarne demokracije.

Na takih izhodiščih je bil projekt nacionalne osamosvojitve neločljivo povezan tudi z merili za priseljevanje v novo državo, ki je prvič v slovenski zgodovini dobila pristojnost za avtonomno regulacijo omenjenega problema. Odnos do meril za priseljevanje v različnih obdobjih merjenja javnega mnenja povzeman v preglednici 4 (ki združuje podatke iz Toš 2004, 2009; za leto 1970 iz Malnar, Bernik 2004: 354):

Preglednica 4: politika priseljevanja (v %).

V kolikšnem obsegu naj Slovenija dovoli priseljevanje ljudi z drugačnim narodnostnim izvorom, kot ga ima večina prebivalcev Slovenije?	1970	2002/2	2008/2
- mnogim naj dovoli priselitev	28,6	7,2	11,7
- nekaterim naj dovoli		46,4	46,4
- zelo redkim naj dovoli	19,6	31,3	29,7
- nikomur naj ne dovoli	42,5	10,5	8,9
- ne vem	9,4	4,7	3,3

Stališča javnosti do priseljencev z neslovenskim narodnostnim izvorom so po osamosvojitvi postala občutno bolj tolerantna, kot pa je to veljalo v prvem valu priseljevanja pred skoraj pol stoletja. Medtem ko je leta 1970 več kot 60 odstotkov prebivalstva izražalo negativen odnos do neslovenskih priseljencev (združeni odg.: priseljevanje naj se »nikomur« ne dovoli + »zelo redkim«), je v poosamosvojitvenem obdobju odstotek odklonilnih stališč občutno nižji (,02: 41,8 % in ,08: 38,6 %).

Ozadje: odločilen vpliv na višino prvih števil pred 44 leti je iztek začetne faze priseljevanja v Slovenijo, ko smo kot nekdanja najrazvitejša socialistična republika zaradi vse večjih potreb naše težke industrije sprejemali (vabili) delovne imigrante iz manj razvitejših območij nekdanje Jugoslavije.<sup>7</sup> To obdobje se je prav v prvi polovici sedemdesetih let 20. stoletja začelo prevešati v drugo fazo imigracij. Zanj je bilo značilno zapiranje razvitejše Evrope za priseljevanje (zaradi začetka svetovne gospodarske krize, ko so se cene energije petkrat povečale, in s tem povezane recesije težke industrije, ki se je v evropskem prostoru začela prej kot pri nas). To je bil dodaten motiv za priseljevanje v Slovenijo. Začetek sedemdesetih let je tudi čas prvega prebujanja nacionalnih politik, ki so bile z vidika partijskega centra percipirane in sankcionirane kot separatne (v Sloveniji t. i. cestna afera in »maspok« na Hrvaškem<sup>8</sup>); hkrati je to tudi začetek medsebojnih očitkov o medrepubliškem izkoriščanju znotraj nekdanjega sistema, ki so eskalirali vse do razpada skupne države. V tem pogledu lahko relativno visoko stopnjo odklonilnega odnosa do priseljencev v slovenskem javnem mnenju z začetka sedemdesetih let pripišemo kombinaciji prve imigracijske faze z drugo, napetim političnim razmeram doma in svetovni ekonomski krizi.

Vprašanje je, ali je nakazan pozitiven trend dober ali pa še vedno slab podatek. Presoja je odvisno od ravni, na kateri se gibljejo številke, torej od primerjave z drugimi državami, ki so razvidne iz preglednice 5 (Miheljak 2004: 99)

Preglednica 5 prikazuje podatke iz mednarodne raziskave (*World Value Survey*) in se nanaša na leto 1995. Iz tabele vidimo, da se javno mnenje v nekdanjih socialističnih državah občutno

<sup>7</sup> Prav v času od leta 1970 so se neto migracije v Slovenijo začele vsakoletno povečevati po stopnji, ki je že leta 1974 dosegla najvišji delež neto migracijskega priliva v Republiko Slovenijo, ki je bil kadarkoli registriran od druge svetovne vojne, potem pa se je ta delež še stopnjeval (Mežnarič: 1986: 61).

<sup>8</sup> Za ilustracijo vznemirjenosti centralnih oblasti zaradi okrepljenih medrepubliških napetosti je zgovoren tudi podatek, da so v istem času – torej leta 1971 – na Plitvicah potekali veliki manevri, na katerih je sodelovalo v enotah redne vojske in teritorialne obrambe več kot milijon vojakov.

Preglednica 5: Zavračanje manjšin in obrobni skupin.

Za sosede ne bi imel:	Češka	Slovaška	Poljska	Madžarska	Slovenija	Hrvaška	Romunija	Bolgarija	ZDA	Norveška	Zahodna Nemčija	Vzhodna Nemčija
ljudi drugih ras	10,5	13,5	19,9	18,6	17,1	8,4	29,7	17,3	7,1	8,2	2,1	3,6
priseljencev/tujih delavcev	28,1	18,4	21,0	24,9	18,0	6,8	32,8	15,6	9,5	9,8	4,3	10,0
muslimanov	45,5	68,4	25,7	/	22,8	14,3	30,4	16,7	12,3	19,3	9,2	15,8

razlikuje od javnosti v etabliranih demokracijah (ZDA, Norveška, nekdanja Zahodna Nemčija), saj za prvo skupino držav – tudi za Slovenijo – veljajo opazno višje številke nestrpnosti kot za drugo, in to pri merjenju distance do vseh treh manjšinskih kategorij. Mimogrede, izrazita, presenetljiva in pozitivna izjema od tega pravila je le Hrvaška, ki izkazuje pri vseh treh kategorijah nižje, »zahodne« številke, ne pa »vzhodnih« – to je skoraj neverjeten podatek, če upoštevamo, da je še v prvi polovici devetdesetih na Hrvaškem divjala vojna z izrazitimi etnično-verskimi obeležji. Ena od razlag tega izvrstnega podatka za Hrvaško bi lahko šla v smeri nacionalne katarze ob hudih vojnih preizkušnjah, ki so se takrat končevale, druga, manj ugodna, pa bi lahko šla v smeri oportunistične mimikrije dejanskih stališč respondentov, kar je pogosta past anketnega zajemanja podatkov v nenavadnih in napetih okoliščinah.<sup>9</sup> Kar zadeva slovensko nestrpnost do drugih ras, priseljencev, tujcev in muslimanov, Slovenija po teh podatkih ne sodi v evropsko sredino, pač pa med vzhodnoevropsko skupino držav, ki je po toleranci občutno pod ravno evropskega povprečja.

Enako, a jasnejšo sliko o isti temi daje druga evropska raziskava (*European Social Survey*, 2002/2003). V njej so anketirance trinajstih evropskih držav podrobneje spraševali o sprejemljivosti različnih kriterijev priseljevanja v njihovo državo. V ocenjevanje so jim ponudili osem pogojev za priselitev tujcev v ciljno državo, npr.

v Slovenijo, potem pa so anketiranci označili njihovo pomembnost na deset-stopenjski lestvici, od 0 (»sploh ni pomembno«) do 10 (»izredno pomembno«).<sup>10</sup> Ti priselitveni pogoji so:

- da ima dobro izobrazbo,
- da njegovi bližnji sorodniki že živijo v državi,
- da znajo govoriti uradni jezik države (za Slovenijo: »da zna slovensko«),
- da prihaja iz krščanskega okolja,
- da je belec,
- da je premožen,
- da je usposobljen za take delovne veščine, ki jih države (Slovenija) potrebuje,
- da sprejme način življenja v državi (za Slovenijo: »slovenski način življenja«).

Tudi tu se pokaže, da je slovensko javno mnenje enako tistemu, ki prevladuje v nekdanjih socialističnih državah, ki so pri tem vprašanju strožje od drugih evropskih držav,

Preglednica 6: Podpora strogim merilom za sprejem priseljencev – delež anketirancev, ki najmanj pet meril ocenjuje kot zelo pomembne (Hafner-Fink, 2004: 69).

Država (2002/2003)	%	rang
Madžarska	33,0	1.
Poljska	24,1	2.
Slovenija	24,0	3.
Češka	22,9	4.
Italija	17,6	5.
Združeno kraljestvo	17,4	6.
Španija	16,3	7.
Avstrija	16,2	8.
Irska	15,6	9.
Nemčija	15,2	10.
Nizozemska	8,8	11.
Norveška	7,7	12.
Švedska	7,1	13.

<sup>9</sup> V prid tej tezi je tudi prva, najboljša in skorajda »preroška« študija o konfliktnem razpadu nekdanje Jugoslavije, ki je na podlagi empirije in sociološke refleksije pravočasno napovedala krvav razvoj dogodkov, gl. Katunarić 1991.

<sup>10</sup> V preglednici 6 za »zelo pomembne« vrednosti veljajo odgovori, označeni z eno od treh najvišjih ocen na deset-stopenjski lestvici (8, 9, 10).

saj se med anketiranimi vse štiri nekdanje socialistične države uvrščajo najvišje. Ob tem je tudi značilno, da prav tako najdemo v skupini nekdanjih socialističnih državah – tudi v Sloveniji – največje deleže tistih anketirancev, ki imajo za zelo pomemben priselitveni pogoj bližnje sorodnike imigranta, torej tiste, ki že bivajo v ciljni priselitveni državi, v zahodnoevropskih državah pa ima ta pogoj za zelo pomembnega občutno manjši odstotek prebivalstva (*ibid.*: 69).

Za verodostojnejše ocenjevanje slovenske nestrpnosti je te podatke koristno primerjati še s stališči anketirancev do politike na sploh, s splošnim zaupanjem do drugih ljudi in z opremljenostjo njihovih socialnih mrež, kot prikazuje preglednica 7 (združena iz podatkov, predstavljenih v Malnar 2004: 136, 142, 145).<sup>11</sup>

Preglednica 7: Individualni odnos (v evropskih državah) do politike in do drugih ljudi.

Država	a) Pomembnost politike za posameznika	b) Kako »navadne« ljudi upoštevajo politiki	c) Zaupanje soljudem	d) Dostopnost pomoči v svoji socialni mreži
	ocena (rang)	ocena (rang)	ocena (rang)	ocena (rang)
Avstrija	4,91	38	5,13	37
Belgija	4,03	51	4,81	35
Češka	3,51 (20.)	32	4,29	17 (18.)
Danska	4,89 (4.)	67 (3.)	6,99 (1.)	81 (1.)
Finska	3,85	63 (4.)	6,46 (3.)	46
Francija	3,84	43	4,48	25
Grčija	4,92 (3.)	21 (19.)	3,63 (21.)	19
Irska	3,85	49	5,47	48
Italija	4,34	39	4,52	39
Izrael	4,69	36	4,89	14 (20.)
Madžarska	3,75	32	4,08 (18.)	16 (19.)
Nemčija	5,1 (1.)	36	4,67	32
Nizozemska	5,02 (2.)	62	5,71	39
Norveška	4,37	71 (1.)	6,64 (2.)	60 (3.)
Portugalska	3,52 (19.)	20 (20.)	4,16	20
Poljska	3,83	27(18.)	3,69 (20.)	24
Slovenija	3,18 (21.)	20 (20.)	3,98 (19.)	10 (21.)
Španija	3,68 (18.)	32	4,89	23
Švedska	4,41	70 (2.)	6,09 (4.)	67 (2.)
Švica	4,61	63 (4.)	5,64	30
Združeno kraljestvo	3,77	54	5,05	56 (4.)

<sup>11</sup> V prvem stolpcu preglednice 7 (a) so odgovori na vprašanje »Kako pomembna je usaka od naštetih stvari v vašem življenju« in med temi stvarmi je v ocenjevanje ponujena tudi »politika«. O njej so se anketiranci izrekli na deset-stopenjski lestvici. V drugem stolpcu (b) gre za vprašanje: »Ali menite, da se politiki na splošno zanimajo za mnenje ljudi, kot ste vi?« Stolpec prikazuje združene odgovore, merjene s pet-stopenjsko lestvico (»kar nekaj« + »mnogo« + »večina se jih zanima«). V naslednjem stolpcu (c) se je zaupanje merilo z vprašanjem: »Če govorimo na splošno, ali bi rekli, da večini ljudi lahko zaupamo, ali menite, da je treba biti z ljudmi zelo previden?« Pri tem je bila uporabljena enajst-stopenjska lestvica. Pri zadnjem stolpcu (d) pa se je anketirančevo socialno mrežo ocenjevalo z vprašanjem: »Če bi se nenadoma iz kakršnegakoli razloga znašli v resnih finančnih težavah in bi si morali od nekoga sposoditi denar, da bi se lahko preživljali, kako enostavno ali težko bi bilo to za vas?« Tu so s pet-stopenjske lestvice v preglednici združeni odgovori na zadnji dve vrednosti (»dokaj enostavno« + »zelo enostavno«).

Podatki za Slovenijo so zelo skrb zbujujoči po vseh dimenzijah, zajetih v preglednici 7. V individualni percepciji slovenskih anketirancev je politika tako zelo nepomembno področje, da smo med 21 evropskimi državami na povsem zadnjem mestu. Ta podatek se vedno znova potrjuje v vseh javnomnenjskih raziskavah od osamosvojitve. Enako je z izraženim zaupanjem v politične predstavnike, da upoštevajo mnenja navadnih ljudi, tudi tu smo povsem pri repu primerljivih držav (na 20. mestu). V percepciji slovenske javnosti je torej politika diskreditirana zato, ker jo volivci dojemajo kot odtujeno elito. Če to izjemno visoko stopnjo nezadovoljstva povežemo s klasičnimi kazalci socialnega kapitala, kot sta zaupanje v druge ljudi (v preglednici 7 pod črko c) in dostopnost nujne pomoči v svoji socialni mreži (preglednica 7: d; tu smo tudi povsem na repu evropskih držav, na 19. in 20. mestu), potem lahko zaslutimo nevaren potencial za aktiviranje ksenofobnih občutij.

Za neugodno »opremljenostjo« s socialnim kapitalom (preglednica 7: c, d) se skriva ujetost v t. i. močne socialne vezi, ki so sestavljene predvsem iz družinskih in sorodstvenih članov, hkrati pa se ta slabost kombinira še z deficitom pri srednje močnih ter šibkih vezeh (prijatelji, znanci, kolegi), kjer smo prav tako zelo podpovprečni v primerjavi z drugimi evropskimi družbami, še zlasti glede na skandinavske države, ki so po vseh omenjenih kazalcih v evropskem vrhu.<sup>12</sup>

Če povzamem, slovensko javno mnenje ni bistveno bolj ksenofobno od javnosti v evropskih državah. Primerljivo je z vzhodnoevropskimi državami, s katerimi nas družijo podobne tranzicijske izkušnje z osamosvajanjem in s transformacijo socializma v kapitalizem. Bolj kot socialna distanca do zunanjih tujcev je za naš prostor značilna distanca do notranjih »tujcev«, torej do tistih manjšinskih kategorij državljanek in državljanov, s katerimi živimo tako, da jim pripisujemo nižje rangirane identitetne attribute. A to, kar je nedopustno, krivično, celo diskriminatorno in nacionalno škandalozno, še ni nujno nevarno (za vse). Zares nevarno postane takrat, ko se na podlagi pripisanih simbolnih ali socialnih atributov rangira celotne kategorije prebivalstva na večvredne in manjvredne tako, da statusna neenakost sovпада z etnično ali religijsko.

Primer tega so pri nas Romi – oziroma, pravilneje rečeno, odnos do njih – naslednji kandidati pa so muslimani. Zaplet z neobstoječo džamijo je nazoren (zdaj že zgodovinski) primer, kako je slovenski nacionalni resentment dovzeten za moralno paniko v zvezi z določenimi temami ali kategorijami ljudi. A tudi to ni zadnji krog pekla. Vsi omenjeni problemi, kot smo videli, niso bistveno drugačni od procesov v drugih družbah in so rešljivi, če imamo prave instrumente in strukture. Prav tu pa smo posebni. Slovenija izstopa med vsemi evropskimi državami po izjemno nizki stopnji zaupanja tako do politike kot do ljudi na sploh in ob tem imamo še neugodno strukturo socialnih omrežij. Takšne razmere so zelo občutljive za razpihovanje nestrpnosti. Ta se pri nas dogaja od zgoraj navzdol, izvajajo jo politični akterji – prav to je skupna značilnost vseh velikih diskriminacij, od odnosa do (neobstoječe) džamije pa do »izbrisanih« ali romskega<sup>13</sup> »vprašanja«.

Iz vseh stališč, ki problematizirajo izgradnjo džamije v slovenskem prostoru, je razvidna zadrega glede tega, ali je multikulturalizem ustrezen koncept za reševanje sporov med kolektivno-identitetnimi razlikami v okviru nacionalnih držav. Do kod lahko znotraj nacionalne države, ki se je emancipirala na slovenskem prostoru, na slovenski etniji, v jeziku in kulturi, toleriramo neslovenske etnične, jezikovne, religijske in celo vizualne (v primeru džamije: vedutne, gabaritne) posebnosti? Je neslovenskost znotraj Slovenije dobra ali slaba, zaželena ali zgolj tolerirana? Ali

<sup>12</sup> Več o tem v: Novak 2004, Igljič 2004, Dragoš 2002, Dragoš, Leskošek 2003, Leskošek, Dragoš 2004.

<sup>13</sup> Konec maja 2004 je politik Janez Janša z megafonom v roki demonstriral pred slovenskim parlamentom in pozival k zaščiti Slovencev pred Romi, ki da imajo pri nas več pravic kot slovenska populacija. Ob tem je v intervjuju dejal: »Marsikdo je upravičeno dobil občutek, da je v Sloveniji nezaželeno biti Slovenec« (Pušenjak 2004). Ko je ta isti politik prišel na oblast (2006), pa je pod njegovim vodstvom policijski minister (D. Mate) asistiral pri pogromu družine Strojani iz njihove lastne hiše. Sicer pa ambruški primer, čeprav najbolj odmeven, nikakor ni bil prvi takšen. Leta 1977 je romska družina kupila hišo na Dolenjskem, a so ji vaščani z barikadami in vaškimi stražami preprečili vselitev; leta 1998 se je enak primer zgodil na Notranjskem – proti vselitvi Romov v lastno hišo so vaščani protestirali s peticijo 150 podpisnikov; enake vrste primer je bil tudi v Prekmurju, leta 2002.

pa je sploh ne bi smelo biti? In če je ali ni dopustna, do katere meje je ali ni, do katere stopnje, količine, višine (gabariti itd.)? Dokler ne razmislimo o vprašanju, ni mogoče niti razmišljati o odgovorih nanj.

### »Multikulti«

V vztrajni seriji izzivanj muslimanskega sveta z različnimi karikaturami, smešnji in žalitvami je eden od bolj znanih primerov sporni plakat ameriških antiislamskih fundamentalistov. S sodno odločbo jim je uspelo dobiti dovoljenje, da newyorško podzemno železnico polepijo s proizraelskimi islamofobnimi plakati s tako vsebino:

*V vsaki vojni med civiliziranim človekom in divjakom podprite civiliziranega. Podprite Izrael. Porazite džihad.*<sup>14</sup>

Kontekst: plakat je nastal takoj po objavi amaterskega, 14-minutnega provokativnega filma *Nedolžnost muslimanov*, v katerem se avtor, ki je napisal scenarij v zaporu, norčuje iz preroka Mohameda. Film je vzbudil krvave proteste v muslimanskem svetu, najbolj v Egiptu in Libiji (v njih so bili ubiti štirje ameriški diplomati, v Libiji tudi ameriški veleposlanik). Newyorško podjetje za javni promet, ki upravlja s podzemno železnico, je objavi plakata nasprotovalo zaradi predvidljive nevarnosti nasilja, potem pa je avtorjem plakata uspelo dobiti dovoljenje za lepljenje svojega izdelka s sodniško utemeljitvijo, ki je dala prednost svobodi govora pred obzirnostjo do (verskih) čustev prizadetih. Je v pluralnih družbah upoštevanje temeljnih človekovih pravic zadosten pogoj za regulacijo medkulturnih konfliktov ali pa je potreben tudi multikulturalistični pristop<sup>15</sup> v takšnih primerih?

Vsi vemo – zlasti v Evropi in ZDA – da to ni ne prvi ne zadnji primer zapletov, povezanih z multikulturalizmom. Ne vemo pa, ali so ti zapleti dokaz, da multikulturalizem ne deluje, ker nima rešitev za takšne primere, ali pa gre, nasprotno, za posledico odsotnosti multikulturalizma.

V Evropi je najodmevnejši odgovor na vprašanje o dometu multikulturalizma sintagma »multikulti«. Gre za apel nemške kanclerke Angele Merkel (oktobra 2010), češ da politika multikulturalnosti ne daje zelenih učinkov, zato je treba biti do nje skeptičen. V kontekstu, v katerem je bila ta beseda izrečena, se je mislilo na ostrejšje pogoje, ki jih mora (nemška) država določiti priseljencem za njihovo integracijo v ciljni državi, npr. znanje (nemškega) jezika, sprejemanje kulturnih standardov priselivitvene države, v tej zvezi se je omenjalo tudi asimilacijo ipd. V širšem, evropskem kontekstu pa je opazka predsednice nemške vlade nejasno dregnila v tri težko združljive teze o pomanjkljivosti multikulturalizma. Gre za konservativno, liberalno in tradicionalno predpostavko.

1. Konservativna teza: multikulturalizem je kot obrambno orodje različnih skupnosti branik pred doslednim uveljavljanjem pluralizma, ki z neomejeno afirmacijo liberalističnih načel in posameznikove avtonomije v sodobnih družbah erodira skupnostne identitete, njihove tradicije in notranjo homogenost. To velja tako za manjšinske kot večinske skupnosti. Ko se v pluralni družbi začne celo večinska kultura spraševati o tem, kje je meja tolerance pred

<sup>14</sup> Gre za plakate gibanja FDI (*Freedom Defense Initiative*), ki ga vodi nasprotnica islama in blogerka Pamela Geller, pred dvema letoma tudi ena od glavnih iniciatorjev kampanje *Stop islamizaciji v ZDA* (Delo 2012).

<sup>15</sup> Tu opozarjam na terminološko razlikovanje, ki ga uporabljam v tem besedilu, in sicer med *multikulturalizmom*, *multikulturalnostjo* in *multikulturacijo*. Brez razlikovanja tvegamo nesporazume zaradi mešanja med idejo, realnim stanjem in prakticanjem ideje. S prvim izrazom označujem sklop idej, predstav ali strategijo o tem, kako vzpostaviti in vzdrževati konsenzualne interakcije med različnimi skupinami in zakaj se sploh vpletati v ta razmerja. Za razliko od prejšnjega se izraz *multikulturalnost* nanaša na dejansko, empirično preverljivo družbeno stanje v zvezi s številčnostjo in pestrostjo skupin z različnimi identitetami. Z *multikulturacijo* pa velja označevati procese, s katerimi nosilci moči (npr. državne ali lokalne oblasti, politične stranke idr. institucije) posegajo v regulacijo interkulturnih razmerij, torej njihov dejanski vpliv; oziroma, krajše rečeno, *multikulturalnost* je *multikulturalizem* na delu, njegovo prakticanje.



zahtevami in običaji neke manjšinske in običajno »neavtohtone« imigrantske skupnosti (npr. muslimanov), je situacija najmanj tako žgoča kot v nedemokratskih družbah, kjer so se enako spraševale zatirane manjšine v svoji izpostavljenosti pred zahtevami dominantne večine. Če je bil v predmodernih in nedemokratskih družbah odgovor na podrejenost manjšin pluralizem, ali na enaka vprašanja v že demokratiziranih in že pluraliziranih družbah res lahko odgovarjamo z multikulturalizmom? Očitno je s tem odgovorom nekaj narobe, saj ne pojasni, do kod, v čem – in zakaj sploh, bi pristavili nacionalisti – bi se morala večina prilagajati manjšini, ki je prišla od zunaj; in obrnjeno, multikulturalizem ne pojasni, do kod manjšina v sožitju z večino lahko ostane nedotaknjena, nespremenjena, oziroma kje je prava mera med prilagajanjem drug drugemu in od kod naprej se eni ali drugi strani upravičeno lahko zazdi, da se je prilagodljivost sprevrgla v prisilo? Pri teh vprašanih multikulturalizem nima odgovorov, čeprav se predstavlja, kot da je on sam edini odgovor. Očitno zadeva ne deluje.

2. Liberalna teza: če multikulturalizem temelji na liberalnih vrednotah, potem zavrača prakse izključevanja in stigmatiziranja tako na individualni kot tudi na kolektivni ravni. To je še posebej pomembno za afirmacijo manjšinskih in obrobni skupin (etničnih, verskih, spolnih ipd.). V tem pogledu je multikulturalizem nasprotnik kulturnega konservativizma povsod, kjer dominantne skupine – najpogosteje s sklicevanjem na nacionalna, avtohtona, državotvorna ali kakšna druga hierarhična merila – privilegirajo ali diskriminirajo razmerja med kulturnimi entitetami pri dostopu do dobrin, pravic in družbenega ugleda. Če se zdi, da je pri teh problemih, ki se z globalizacijo potencirajo tako navzven kot navznoter, multikulturalizem nezadosten, potem to pomeni, da ga je še premalo in da ga tam, kjer se nanj sklicujejo, ne jemljejo dosledno. Če je to res, potem iz tega ne sledi, da gre za neučinkovit koncept.
3. Tradicionalna teza (kot jo poimenuje Kymlicka 2005: 457): pri multikulturalizmu gre za izgrajevanje, utrjevanje oz. nadgradnjo državljanstva v smeri skupne nacionalne identitete, emancipirane od separatnih kulturnih vzorcev individualnih državljanov in njihovih kolektivitet (ki so tudi same emancipirane). Kar pluralno družbo drži skupaj, ni zgolj formalnoppravna enakost, pač pa tudi različni mehanizmi za zagotavljanje izhodiščne enakosti vsem – tudi drugačnim in obrobni – ter skupen občutek članstva v politični skupnosti. V tem pogledu nastanek in širjenje socialnih, zdravstvenih, izobraževalnih kot tudi splošnih ter specifičnih<sup>16</sup> kulturnih pravic ni bila zgolj humanitarna gesta elit in tudi ne zgolj izsiljen rezultat pritiskov od spodaj, pač pa državotvoren projekt. V tem pogledu je multikulturalizem sredstvo nacionalne integracije v modernih razmerah (po meščanski revoluciji), v katerih je za kohezivnost med različnimi entitetami njihova enakost pred zakonom zgolj eden od nujnih pogojev, ne pa zadosten pogoj. V postmodernih razmerah, v katerih globalizacija ogroža moč nacionalnih držav prav tam, kjer je bil glavni razlog njihovega nastanka, pri monopolu nad regulacijo dobrin in informacij – torej v temeljih – v takšnih razmerah je tudi domet multikulturalizma občutno manjši, kot pa se je zdelo doslej. A kaj ta kritika pomeni? Lahko pomeni marsikaj, zagotovo pa ne tega, da je (bil) multikulturalizem obleka iz otroških let, ki jo zavržemo, ker smo jo prerasli, in še manj, da gre za cesarjevo oblačilo iz Andersenove pravljice v smislu nečesa, kar sploh ne obstaja. Navsezadnje, bi lahko rekli tradicionalisti, je zgodba podobna kot s socialno državo. Tudi ta je z globalizacijo na udaru in zaradi krčenja doživlja negotovo usodo, a celo med njenimi kritiki bi težko našli koga, ki bi zanikal, da je bila v kakršnemkoli smislu pomembna. Navedenih tez ne navajam, da bi obdržali pravilno in zavrnili drugi dve. Če bi jih lekarniško testirali, bi verjetno ugotovili, da se mogoče niti ne izključujejo; in navsezadnje, ogrevanje za

<sup>16</sup> Npr. posebne pravice za kulturne manjšine, bodisi na individualni ravni (npr. pravica do tolmača) ali pa na ravni celotnih kolektivov (npr. italijanska in madžarska manjšina pri nas).



liberalno, konservativno ali tradicionalno tezo je delno tudi stvar prepričanj.<sup>17</sup> Žal gre za še ostrejši problem od tega, s katero od navedenih tez izpodbijamo ali pa zagovarjamo multikulturalizem. Vsaj za slovenski prostor – in zlasti za razpravo o džamiji – je najbolj problematično, da nikoli sploh nismo prišli do konsenzualne politike multikulturalizma, da bi lahko testirali domet tega koncepta v naših razmerah. V Sloveniji politika multikulturalizma ne obstaja. Sicer pa so številne zadrege z multikulturalizmom tudi načelne in celo pojmovne. Da se jim v zvezi z naslovno temo tega prispevka ni mogoče povsem izogniti, bo razvidno pozneje iz diagrama 1.

Najpogosteje z izrazom multikulturalnost označujemo takšne družbe, kjer ljudje iz raznovrstnih, kulturno in etnično različnih kontekstov živijo v sosedstvu z določeno stopnjo skupnih interakcij. (Back 1998: 76.)

Na enak način pa se označuje ne le stopnja dejansko doseženega pluralizma, ampak tudi sama »ideja ali celo ideal harmoničnega sožitja različnih kulturnih ali etničnih skupin v pluralni družbi« (Todd 1996: 244). Razhajanja o tem, kako takšne razmere (ali ideje o njih) uresničiti in ali si je sploh smiselno prizadevati za navedene definicije, se začnejo že z vprašanjem, kaj zgornje opredelitve sploh pomenijo. Na primer, kakšno stopnjo »skupnih interakcij« bomo še prepoznali za »harmonično sožitje« in katera razlikovanja postanejo takšna, da jih ne moremo več označiti za multikulturalna? Je pluralna družba pogoj za multikulturalizem ali je bolj res nasprotno, da je multikulturalizem sredstvo pluralizma, torej način, kako sploh pridemo do pluralne družbe? Ali pa sta pomena obeh pojmov enaka, saj tudi pluralizem lahko definiramo kot stanje oz. prizadevanje v zvezi s tem, koliko različnih skupin z različnim poreklom oziroma z različnimi interesi lahko živi skupaj, ne da bi njihova raznovrstnost porajala konflikte. (Cashmore 1996: 275.)

Ugovor, da je razlikovanje obeh pojmov potrebno, ker v ospredje postavljata različne stvari, ni prepričljiv. Sicer je res, da termin pluralizem uporabljamo predvsem v zvezi z interesi (različnih skupin), pri multikulturalizmu pa mislimo predvsem na kulturne vzorce oz. njihove sklope (identitete). Vendar, zakaj bi bilo osredotočenje na problematiko interesov (pluralizem) ali pa, nasprotno, na problematiko kulturnih vzorcev (multikulturalizem), pomembnejše od dejstva, da se skrb za kulturne vzorce vselej izraža kot interes? Zakaj bi bilo terminološko dlakocepljenje med *interesom* za hrano in dejstvom, da je nekdo *lačen*, res bistveno za razpravo o problemu lakote? Zakaj torej ne bi s prej citirano opredelitvijo pluralizma definirali tudi multikulturalizma? Kaj bi s tem izgubili ali pridobili?

To vprašanje nekateri preskočijo tako, da se preprosto zatečejo k skovanki iz obeh besed in predlagajo, naj sodobne »družbe definiramo za plurikulturalne« (Audinet 2004: 16). Vendar, ko dve nejasnosti združimo v eno, jo s tem povečamo ali zmanjšamo? Zakaj ne bi bilo bolje, da se preprosto odpovemo enemu od obeh terminov in reduciramo pojmovno inflacijo, saj primeri, pri katerih z različnimi besedami označujemo enak pomen, gotovo ne izboljšujejo razumevanja. Simpatizerji rokohitrstva Aleksandra Velikega, ki je gordijski vozal presekal, namesto da bi ga potrpežljivo razvezoval, lahko omenjeno poenostavitev zagovarjajo s sklicevanjem na to, da z opustitvijo odvečnega termina ne bi le izgubili, ampak tudi pridobili, saj bi izostrili poanto – nepogrešljivo tako za pluralizem kot za multikulturalizem – namreč, da je nekonfliktnost med različnimi skupinami oz. identitetami odvisna vsaj od približno izenačene porazdelitve moči. In obrnjeno, takrat ko močnejše skupine prevladujejo nad drugimi v pomenu, da je šibkejšim otežen dostop do pomembnih družbenih dobrin (izobrazbe, dobrih služb, stanovanj, družbenega ugleda itd.), takrat bo heterogenost med skupinami zelo verjetno vodila v konfliktnost in ne v sožitje. Ali niso vprašanja družbene moči, njene porazdelitve, vprašanja neenakosti, marginaliziranosti, dostopnosti do dobrin, takšne narave, da se jim ne morejo izogniti niti identitetne podobe, ki jih gojijo kolektivi o samih sebi, da bi se razlikovali od drugih? In ali niso ta ista vprašanja tudi v jedru problematike, ki se je lotevamo z multikulturalizmom? Če so, ali ni torej bolje, da se

<sup>17</sup> Podobno velja tudi za značilne levičarske argumente proti multikulturalizmu. Te lahko zjedrimo v tri skupine, ki sem jih glede na logiko argumentacije označil kot *glavkom*, *atrofija* in *zmotna diagnoza* (gl. Dragoš 2005: 70–72).

osredotočamo nanje, kot pa da jih abstrahiramo na kulturne značilnosti in s tem zamegljujemo bistvo problema? Navsezadnje, ali je multikulturalizem zgolj recept za razvodenitev temeljnih družboslovnih vprašanj v debato o folklori? Je multikulturalizem nevaren?

Vse kaže, da se v zadnjih nekaj desetletjih interes za multikulturalizem zmanjšuje, tako v družboslovnih razpravah kot v državnih politikah, tega pa ne bi mogli trditi za besedo »pluralizem«. Zlasti sociološka literatura je opazno bolj zadržana do prvega kot do drugega pojma. To je vidno že na prvi pogled, denimo, iz pogostosti omenjanja obeh pojmov v znanstveni literaturi. Za ponazoritev navajam v preglednici 8 povsem naključen izbor pomembnejših družboslovnih del. Med njimi so vsa razmeroma novejša (nobeno ni staro več kot dvajset let), nobeno delo ni ozko zamejeno na specifičen problem, saj so vsa pisana z izrazito sintetično pretenzijo, nobena knjiga nima manj kot 200 strani in v vseh je (vsaj v posredni obliki) obravnavana problematika, zaradi katere sta termina »pluralizem« in »multikulturalizem« sploh nastala. Poglejmo, kako pogosta je uporaba obeh pojmov.

Preglednica 8: Pluralizem in multikulturalizem.

OMENJANJE POJMOV (po straneh)			
Vir	Skupno št. strani	PLURALIZEM	MULTIKULTURALIZEM
Ritzer (1992)	759	0	0
Giddens (1993)	819	11	0
Lyman (1995)	450	4	0
Luhmann (1995)	627	2	0
Cashmore (1996)	412	12	10
Marshall (1996)	573	2	1
Bilton et al. (1996)	683	8	1
Ingold (1997)	1127	6	0
Van Dijk (1998)	374	0	2
Outhwaite, Bottomore (1998)	864	21	0
Haralambos, Holborn (2001)	955	20	4
Healy (2001)	314	0	3
Haugaard (2002)	341	10	0
Fenn (2003)	485	4	0
Alcock et al. (2003)	504	7	1
Davie (2005)	286	14	4
Taylor, Winqvist (2005)	466	3	0
Taylor (2007)	874	0	2
Baldock et al. (2012)	561	2	0
Ritzer (2012)	661	0	2
Piketty (2014)	685	0	0
<b>SKUPAJ</b>	<b>12.356</b>	<b>132</b>	<b>34</b>

Kot je videti iz preglednice 8, se zdi, kot da se pojem multikulturalizem umika iz družboslovne terminologije. Gotovo ne zato, ker bi probleme, zaradi katerih je bil izumljen, že dokončno razrešili. V navedenih virih je »multikulturalizem« omenjen le na skromnih 0,28 % straneh, »pluralizem« pa skoraj štirikrat pogosteje. Je torej težava z multikulturalizmom v abstraktnosti in fluidnosti samega termina ali v čem drugem? Sicer je res, kot pravi Charles Lemert (2010: 297): »Multikulturalizem – gre za enega najbolj nejasnih in zlorabljenih terminov v družboslovnem besedišču.« Že že, vendar kljub temu ni verjetno, da bi bil ta termin edini takšen in da je

večpomenskost razlog za opuščanje. Spomnimo se podobnih pojmov, ki niso nič bolj koncizni, pa so kljub temu zelo konjunkturni, npr. »kultura«, »globalizacija«, »moderna«, »postmoderna«, »osebnost«, »civilna družba«, »nezavedno«, »fiskalna politika«. Je »multikulturalizem« res nekajkrat manj precizen od »pluralizma« (prej smo videli, da ne, saj so definicije skoraj identične).

Še več, multikulturalizem se umika tudi iz politike. Študija treh družbenih sistemov, izrecno usmerjenih v multikulturalizem – tako v politiki kot v vsakdanjem življenju – kaže podobno sliko kot preglednica 8. Gre za Avstralijo, Nizozemsko in Združeno kraljestvo, države, ki so znane po tem, da so integracijo svojih manjšin izrazito izvajale z afirmacijo njihovih kulturnih identitet in ki so pri tem bile skrbne zlasti do najrazličnejših imigrantov – vse tri države opazno opuščajo multikulturalizem. Kako se je to zgodilo? V omenjenih državah se ta odmik od multikulturalizma, kot dokazuje Christian Joppke (2004), kaže na treh dimenzijah:

- kronično pomanjkanje javne podpore za politiko multikulturalnosti,
- notranje slabosti in neuspehi v sami politiki prakticanja multikulturalizma, zlasti na socialno-ekonomskem področju,
- nova dovzetnost politik teh držav za vsiljevanje (neo)liberalističnih načel.

Težava: če se je v 20. stoletju z multikulturalizmom zavračalo monokulturalizem, ker je postal problematičen z razpadom imperijev, kaj bo odgovor na problematiziranje multikulturalizma v 21. stoletju, v času globalizacije? Očitno ne gre (le) za terminološki problem, ampak za nekaj resnejšega.

Problem multikulturalizma ni v zvezi le s pluralizmom, pač pa tudi s problemom hierarhije kot posledice družbenih neenakosti. Zakaj ni mogoče neenakosti, pluralizma in multikulturalne politike obravnavati ločeno, ponazarja slika 1.

Slika 1: Kompleksnost (problematike) multikulturalizma.



Multikulturalizem, neenakost in pluralizem so zgolj trije vidiki istega »stroja«, če nastane problem z enim zobnikom, to vpliva tudi na delovanje drugih dveh. Politike multikulturalizma ni mogoče praktimirati v razmerah, v katerih ni pluralizma, čeprav vemo, da je pluralizem mogoč tudi brez multikulturalizma (to je podobno kot pri socialni državi, ki je mogoča celo brez demokracije). Ob tem pa je bistvena še dimenzija družbenih neenakosti, torej hierarhije med različno rangiranimi skupinami, sloji, kategorijami in posamezniki. Večja ko je neenakost, večji je konfliktni potencial med različnimi skupinami, zlasti med dominantno in preostalimi, s tem pa so zahtevnejši pogoji za izvajanje multikulturalizma. Žal pa se zdi, da obrnjeno ne velja, namreč da bi v družbah z višjo stopnjo egalitarizma lažje praktimirali multikulturalizem.

Javno mnenje je v razmerah, v katerih je multikulturalizem otežen, nezaželen ali pa sploh ni formuliran, precej dovzetno za pojave moralne panike. Hkrati pa velja, da tudi multikulturalnostna okolja nikakor niso imuna pred tem družbenim pojavom (več o moralni paniki gl. Ben-Yehuda 2012: 218–219). V obeh primerih je moralna panika pokazatelj distribucije moči med različnimi skupinami: močnejše skupine so glavni akterji, ki si paniko lahko »privoščijo«, saj z njo vsiljujejo in legitimirajo lastne interese (po navadi usmerjene v status quo), šibkejšje skupine pa so najpogostejša tarča tega načina družbene pozornosti.

Za razliko od običajne panike gre pri moralni paniki za moralno-vrednotne predpostavke določene kolektivne identitete, ki so naenkrat vprašljive, ali pa se zazdi, da bi take lahko bile. Pri pojavu *običajne* panike, ki se dogaja na individualni ravni ali v majhnih skupinah, so značilne impulzivne in afektivne reakcije na grozečo nevarnost, ko se ocenjuje, da obstaja izhod le za nekatere, ne pa za vse.

Drugače pa je z izražanjem *moralne* panike, ki ima praviloma večjo racionalizacijo in jo je zato tudi težje prepoznati, saj jo večkrat napačno reduciramo na debatiranje, polemiziranje ali kontestiranje. Za razliko od komunikacijskih oblik je moralna panika kolektivno občutje, ki je osnova takšnih ali drugačnih komunikacij. V tem pogledu lahko moralno paniko opredelimo za racionaliziran obrambni refleks samoumevnosti v spremenjenih razmerah, v katerih ti niso več samoumevni. Taki kolektivni imaginariji se lahko aktivirajo ob srečanjih z drugačnostjo navzven (Mi / oni), pa tudi navznoter, npr. v zvezi z odnosom do drog, prostitucije, istospolne usmerjenosti, mladotniških izgrediv, marginaliziranih glasbenih subkultur, verskih praks, nalezljivih bolezni, političnih ekstremistov, domnevnih naravnih katastrof. Pri tem ne gre spregledati, da tarča niso zgolj droge, prostitucija, spolne usmeritve ipd., pač pa vselej predvsem njihovi akterji (narkomani, prostitutke, geji, lezbijke, mlada generacija, verske skupine, bolniki, posamezni politiki).

V slovenskem primeru moralne panike zaradi džamije niso največji problem sloviti »gabariti«, slovenska kulturna krajina ali neustrezne lokacije za izgradnjo, pač pa se je problematiziralo muslimane, in sicer, ko so postali vidni v pomenu jasnega izrekanja svojih zahtev.

V tej zvezi velja opozoriti na tezo o žariščih moralne panike v pluraliziranih družbah, ki jo prikazujem v diagramu 1. V sodobnih, razvitih, moderniziranih in pluraliziranih okoljih se družbe vse bolj spoprijemajo z dvema izzivoma, ki ju globalizacijski trendi pospešujejo bolj kot kadarkoli prej, to sta različnost in neenakost. Ostri se vprašanje, s kakšno strategijo uravnati družbene različnosti v razmerah, ko se zaradi slabljenja nacionalnih držav krepi občutek, da je vse večja neenakost neizogibna? Je v tem precepu boljša strategija multikulturalizma (črtkana krivulja v diagramu) ali pa je boljša nasprotna strategija monokulturalizma (polna črta)? Poanta, ki jo izrisujem v diagramu, je v tem, da gre za napačno vprašanje.

Diagram 1: Žarišča moralne panike (MP) v modernih družbah.

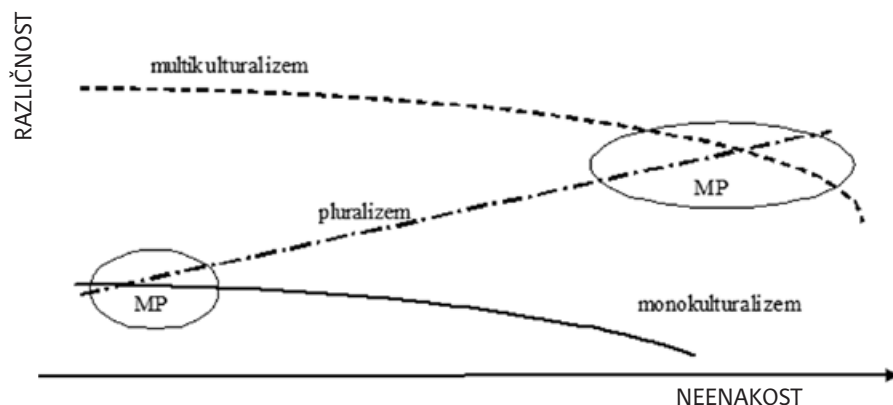


Diagram 1 ima štiri poudarke:

1. Ker je nasprotje različnosti istost in nasprotje enakosti neenakost, gre za dve dimenziji, ki ju ne gre enačiti. Različne skupine, kulture, etnije, identitete ali pa poklicne, umetnostne, spolne, verske, estetske idr. usmeritve povečujejo pestrost in različnost družb (ordinata), neenakost med njimi pa se nanaša na distribucijo ključnih družbenih dobrin, položajev, moči in ugleda (abcisa). Res je, da pogosto lahko isto stvar, lastnost ali značilnost opazujemo enkrat kot različnost in drugič kot (podlago za) neenakost. A pri tem ne gre le za poljubnost zornega kota, pač pa za realna razmerja, v katerih prehajanje iz ene dimenzije v drugo spremeni kakovost in pomen pojava (npr., takoj ko »rasa« postane del, osnova oz. podlaga družbenih neenakosti, zaidemo v rasizem; v nasprotnem primeru, ko omenjanje »rase« ostaja le ena od različnosti, ki se ne vsiljuje drugim, pa jo lahko obravnavamo zgolj kot predsodek).
2. Monokulturalizem je – kot nasprotje multikulturalizma – čedalje težje združljiv s pluralizmom in zato je na neki točki pluralizacije družbenih procesov in skupin verjetno neubranljiv. Podobno velja za razmerje med monokulturalizmom in vse večjo družbeno neenakostjo (pri tem je največji »laboratorij« na svetu sodobna Kitajska), nič pa ne kaže, da bi veljajo enako tudi za razmerje med pluralizacijo družbene strukture in povečevanjem neenakosti v njej. Kajti družbe se lahko še naprej pluralizirajo in diverzificirajo tudi v razmerah visoke stopnje neenakosti (npr. ZDA), čeprav ne v pomenu multikulturalizma; ta se slej ko prej začne v takšnih razmerah (neenakosti) spreminjati v svoje nasprotje. To pomeni, da si multikulturalne družbe – če postanejo razvojno brezbrizne do vse večjih neenakosti med skupinami, kategorijami in sloji – žagajo vejo, na kateri sedijo, saj si otežujejo pogoje za uspešnost in prepričljivost lastnih multikulturalističnih atributov.
3. Žarišča moralne panike (MP) niso rezervirana samo za tranzicijske družbe v času modernizacijskih začetkov, ko samoumevnost predmodernih, segmentiranih družb (manjša diferenciacija strukture navznoter in poudarjena izolacija družbe navzven) izpodrivajo nasprotni, modernizacijski procesi (večja povezanost navzven in večja diferenciacija navznoter). Podobno se dogaja tudi na stičišču pluralizacijskih in multikulturalističnih procesov, kot je razvidno z desne strani diagrama. Pluralizirana družba, ki šele uvaja politiko multikulturalizma, a tudi multikulturalnostne razmere, ko so na udaru vse večjih družbenih neenakosti – v obeh primerih so kolektivi, ki se profilirajo z različnimi identitetami, neizogibno vpleteni v kompetitivne odnose za družbene vire. To pomeni, da tudi njihovi položaji in mentalne sheme ne veljajo več za samoumevne. Prav to pa so razmere, ugodne za pojave moralne panike. Kje je izhod?
4. Kot je sugerirano v diagramu, sta rešitvi dve. V vse bolj pluralnih družbah se kolektivno-identitetnim konfliktom ni možno izogniti, lahko jih pa reguliramo. Družbe brez multikulturalizma so ranljivejše od onih, ki imajo izkušnje s takimi politikami. A to je še vedno dovolj splošna izkušnja, ki jo politične elite tudi v multikulturalnih okoljih zlahka ignorirajo. Kajti vselej se je mogoče sklicevati na posamične ekscese nestrpnosti kot tudi na razočaranja z multikulturalnimi strategijami, ko te niso razvite ali pa so preobremenjene s prevelikimi pričakovanji. Zato je pomembna tudi druga rešitev, ki gre v smeri civiliziranja, omejevanja ali pa zmanjševanja vse večjih družbenih neenakosti. Multikulturalistični projekti, če zanemarijo ta pogoj, diskreditirajo sami sebe.

## Viri

- Alcock, P., Erskine, A., May, M. (ur.) (2003), *Social policy*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Aleksič, J. (2004), Toleranca se grdo gleda. *Mladina*, 1. marec, 9: 52–55.
- Audinet, J. (2004), *The human face of globalization*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Back, L. (1998), Local/Global. V: Jenks, C. (ur.), *Core sociological dichotomies*. London: Sage Publications (63–77).



- Baldock, J., Mitton, L., Manning, N., Vickerstaff, S. (ur.) (2012), *Social policy*. Oxford: Oxford University Press.
- Banting, K., Kymlicka, W. (2003), Multiculturalism and welfare. *Dissent*, 50, 4: 59–66.
- Ben-Yehuda, N. (2012), Deviance: a sociology of unconventionalities. V: Ritzer, G. (ur.), *Sociology*. Oxford: Wiley-Blackwell (212–228).
- Bilton, T., Bonnett, K., Skinner, D., Stanworth, M., Webster, A. (1996), *Introductory sociology*. London: Macmillan Press.
- Cashmore, E., (1996), *Dictionary of race and ethnic relations*. London: Routledge.
- CJMMK (2004), Javnomnensjska raziskava: politbarometer. *Državni portal Republike Slovenije*, ISPO – Informacijski servis podatkov: <http://e-upava.gov.si/ispo/politbarometer/prikaz.ispo> (7. 3. 2004).
- Čebular, N. (2006), Politizacija v medijih: primer džamije. *Medijska preža*, 27, december: 35–36.
- Davidson, C. (2004). Deciding who is really blask. *New Statesman* 17, 813: 16–17.
- Davie, G. (2005), *Religija v sodobni Evropi*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Delo (2012), Newyorška podzemna bo vendarle objavila sporni plakat. *Delo*, 22. septembra 2012: 32.
- Dnevnik* (2014), Izgradnja Islamskega versko-kulturnega centra bi se lahko začela oktobra ali novembra. *Dnevnik*, 14. julij 2014: <http://www.dnevnik.si/slovenija/ljubljana/izgradnja-islamskega-verskokulturnega-centra-bi-se-lahko-zacela-oktobra-ali-novembra> (28. 7. 2014).
- Dragoš, S. (2002), Socialni kapital: dragocena, nejasna in nevidna dobrina. *Socialno delo*, 41, 2: 71–89.
- (2003), Islam in suicidalno podalpsko pleme. V: Kuhar, R., Trplan, T. (ur.), *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 02*. Ljubljana: Mirovni inštitut (34–53).
- (2004), Islamofobija na Slovenskem. V: Trplan, T., Autor, S., Kuhar, R. (ur.), *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 03*. Ljubljana: Mirovni inštitut (10–27).
- (2005), Multikulturalizem – rešitev ali problem? V: Leskošek, V. (ur.), *Mi in oni: nestrpnost na Slovenskem*. Ljubljana: Mirovni inštitut (41–80).
- (2006), Multikulturacijski doseg (izobraževanja). *Sodobna pedagogika*, 57, 123: 182–199.
- Dragoš, S., Leskošek, V. (2003), *Družbena neenakost in socialni kapital*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Fenn, R. K. (ur.) (2003), *The Blackwell companion to sociology of religion*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Giddens, A. (1993), *Sociology*. Oxford: Polity Press.
- Hafner-Fink, M. (2004), Državljanstvo, (nacionalna) identiteta in odnos do tujcev. V: Malnar, B., Bernik, I. (ur.), *S Slovenkami in Slovenci na štiri oči*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV, CJMMK, (55–80).
- Haralambos, M., Holborn, M. (2001), *Sociologija: teme in pogledi*. Ljubljana: DZS.
- Haugaard, M. (ur.) (2002), *Power: a reader*. Manchester: Manchester University Press.
- Healy, L. M. (2001), *International social work*. Oxford: Oxford University Press.
- Iglič, H. (2004), Dejavniki nizke stopnje zaupanja v Sloveniji. *Družboslovne razprave*, 20, 46: 149–176.
- Ingold, T. (ur.) (1997), *Companion encyclopedia of anthropology*. London: Routledge.
- Joppke, C. (2004), The retreat of multiculturalism in the liberal state: theory and policy. *The British Journal of Sociology*, 55, 2: 237–257.
- Katunarić, V. (1991), Pred novimi etnopolitičnimi razkoli: Hrvatska ter Bosna in Hercegovina. *Družboslovne razprave*, VIII, 12: 175–187.
- Kymlicka, W. (2005), *Sodobna politična filozofija*. Ljubljana: Krtina.
- Lemert, C. (2010), *Globalization: a reader*. London, New York. Routledge.
- Leskošek, V., Dragoš, S. (2004), Community and social capital in Slovenia – the impact of transition. *European Journal of Social Work*, 7, 1: 73–88.
- Luhmann, N. (1995), *Social systems*. Stanford: Stanford University Press.
- Lyman, S. M. (ur.) (1995), *Social movements: critiques, concepts, case-studies*. London: Macmillan Press.
- Malnar, B. (2004), Vrednotenje pomena politike in problem nizkega zaupanja v slovenskem prostoru. V: Malnar, B., Bernik, I. (ur.) (2004), *S Slovenkami in Slovenci na štiri oči*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV, CJMMK (131–154).



- Malnar, B., Bernik, I. (ur.) (2004), *S Slovenkami in Slovenci na štiri oči*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV, CJMMK.
- Marshall, G. (ur.) (1996), *The concise Oxford dictionary of sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Mežnarič, S. (1986), »Bosanci«. A kuga idu Slovenci nedeljom? Ljubljana: ZSMS, KRT.
- Miheljak, V. (2004), Slovenija na presečišču vrednostnih geografij. V: Malnar, B., Bernik, I. (ur.), *S Slovenkami in Slovenci na štiri oči*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV, CJMMK (81–109).
- MOL (2001). *Stenogram k 12. točki seje Mestnega sveta Mestne občine Ljubljana*. Ljubljana, 21. maj 2001: občinska služba MOL.
- Novak, M. (2004), *Omrežja socialne opore prebivalstva Slovenije*. Ljubljana: Inštitut RS za socialno varstvo.
- Ocvirk, D. K. (2004), Kaj je džamija po islamskem izročilu. *Družina*, 18. januarja 2004, let. 53, št. 3: 8.
- Outhwaite, W., Bottomore, T. (ur.) (1998), *The Blackwell dictionary of twentieth-century social thought*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Piketty, T. (2014), *Capital in the twenty-first century*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Platt, T. (2002), Desegregating multiculturalism: problems in the theory and pedagogy of diversity education. *Social Justice*, 29, 4: 41–46.
- Pušenjak, D. (2004), Intervju z Janezom Janšo. Sobotna priloga Dela, 31. julij 2004: 4–7.
- Rebula, A. (2001), In če je šlo tudi za svojevrsten misijon? *Družina*, 14. oktobra 2001: 28.
- Ritzer, G., (1992), *Sociological theory*. New York: McGraw-Hill.
- (ur.) (2012), *Sociology*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Štefanič ml., B. (2001), Ogroženi se odziva nagonsko (intervju z dr. Ocvirkom). *Družina*, 7. 10. 2001: 22.
- Tanemura Morelli, P. T., Spencer M. S. (2000), Use and support of multicultural and antiracist education: research-informed interdisciplinary social work practice. *Social Work*, 45, 2: 166–175.
- Taylor, C. (2007), *A secular age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, V. E., Winqvist, C. E. (ur.) (2005), *Encyclopedia of postmodernism*. London: Routledge.
- Todd, R. (1996), Multiculturalism. V: Cashmore, E. (ur.), *Dictionary of race and ethnic relations*. London, New York: Routledge (244–246).
- Toš, N. (ur.) (1999), *Vrednote v prehodu II., SJM 1990–1998*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Center za raziskovanje javnega mnenja.
- (2004), *Vrednote v prehodu III., SJM 1999–2004*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV – CJMMK.
- (2009), *Vrednote v prehodu IV., SJM 2004–2009*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV – CJMMK.
- Ule, M. (2009), Vpliv finančne in gospodarske krize: Damoklejev meč nad gradnjo džamije. Dostopno na: <http://www.dnevnik.si/novice/slovenija/1042246679> (16. 9. 2012).
- Van Dijk, T. A. (1998), *Ideology, a multidisciplinary approach*. London: Sage Publications.
- Vodovnik, D. (2010), Zgodba o džamiji, dolga štirideset let. Sobotna priloga Dela, 9. 1. 2010: 15–16.
- Žirovnik, A. (2003), Ne smemo postati evropski kupleraj (intervju). *Mladina*, 18. avgust 2003, str. 31.