

EVROPSKI »DRUGI«: TURŠKI ISLAM IN NJEGOVA EVROPSKA PERSPEKTIVA

Povzetek. *Prispevek predstavi zgodovino evropskega dojetja »drugega«, ki odločilno vpliva na oblikovanje evropske identitete. Tako kot je evropska identiteta povezana z obstojem »drugega«, ta »drugi« postane sestavni del Evrope, kar je posebej razvidno v evropskem odnosu do »Turka«. Kot posledico porazov, ki so jih utrpeli s strani otomanskih zavojevalcev, so zahodni kristjani razvili občutek za enotnost in skupnost. Posebnost te nove situacije je bila projekcija sovražnosti do muslimanov v sedaj simbolični lik »Turka«, in prav religija je tista, ki postane glavni dejavnik pri njegovi reprezentaciji kot evropskega »drugega«. Prispevek predstavi nekatere primere »pregona Turka iz Evrope« v sodobni evropski zgodovini ter današnje reprezentacije Turčije v evropski zavesti, s posebnim poudarkom na Saidovi kritiki Samuela Huntingtona in njegovega znamenitega »spopada civilizacij«, ki kljub vsemu močno zaznamuje evropsko-turški diskurz. Pokaže tudi na specifičnosti turškega islama in sekularnosti v Turčiji ter različne evropske odzive nanju.*

Ključni pojmi: *Turčija, islam, muslimani, evropska identiteta.*

»Drugi« v Evropi ali evropski »drugi«?

»Mozart in Rossini sta se rada šalila; v XVIII. in XIX. stoletju so se ljudje po mili volji lahko posmehovali janičarjem in evnuhom, haremu in minaretom. Šalili so se morda iz olajšanja, ko so se znebili dolgotrajne turške nadloge, ki je uklepala v okove in natikala na kol ... Odtlej sta turban in kriva sablja postala odrska rekvizita, harem in mošeja pa odrski dekor komedije in opere buffe.«

Franco Cardini¹

»Turčija, patriarhalna v svoji naiwni in smejoči se preprostosti, bo navdušila naše neprosveltjene romantike; osupnila bo mnoge izmed nas, ki so izgubili svojo krščansko vero, vendar pa so ohranili svoje protimuslimanske predsodke.«

Claude Ferrère, 1925²

* Dr. Anja Zalta, asistentka na Inštitutu za sredozemske humanistične in družboslovne študije Znanstveno-raziskovalnega središča v Kopru.

¹ Cardini, 2003: 258.

² Ferrère (v Pope, 2004: 1)

Obsežnost zastavljene tematike bo od nas terjala dvoje – strnjeno predstaviti zgodovinski odnos do »drugega« na teritoriju današnje Evrope in vlogo »Turka« pri oblikovanju evropskega samozavedanja in posledično evropske identitete.

Evropa v svoji zgodovini beleži mnoge izpostavljene »druge«, ki so pripomogli k oblikovanju evropske identitete. Od konfrontacije z islamom in španskega prodora v »Novi svet« do kolonializma v devetnajstem stoletju in naprej so se filozofi in zgodovinarji ubadali z definicijo »nevernikov« oziroma »barbarov« in »civiliziranih«, iskanje »drugega« pa ni potekalo zgolj »zunaj«, temveč tudi na domačih tleh, med etničnimi in kulturnimi manjšinami, kot so bili na primer Judje, pa tudi med drugače mislečimi, ki so velikokrat običali pod oznako krivoverstva. Dandanes so najpomembnejši kandidati za »drugega« v evropskem kontekstu postkolonialni imigranti z različnih celin (Afrike, Srednjega vzhoda, Indije ...), vendar pa ultimativni »drugi« v evropskem kolektivnem spominu ostaja »Turek«, ki je, kot bomo videli v nadaljevanju, navzoč pri osnovanju Evrope kot sodobnega državnega sistema. »Drugi« je človeška iznajdba, in kljub temu da so kulturne razlike med »nami« in »drugim« lahko realne, je kljub vsemu zgodovinsko samovoljno, kdo ob določenem času zapolni vlogo tega tako imenovanega »drugega«. Michel Foucault kaže na tovrstni zgodovinski fenomen na primeru gobavosti: »Gobavosti ni bilo, bolnišnice za gobavce so (skoraj) izginile iz spomina, ohranile pa so se zgradbe. Pogosto so na teh prostorih prebirali obrazce za izključitev, tako kot so jih pred dvema ali tremi stoletji. Ubogi potepuhi, kriminalci in »zmešanci« so stopili na mesto gobavcev ... Z drugačno vsebino, v popolnoma drugačni kulturi, oblike ostajajo iste – v bistvu tista neusmiljena delitev, ki predstavlja socialno izključitev ...« (Foucault, 1998: 18). Tako kot je evropska identiteta povezana z obstojem »drugega«, ta »drugi« postane sestavni del Evrope.

Tomaz Mastnak, ki je izpostavil odnos med Evropo in muslimani, pravi, da brez zgodovinske napetosti med njimi ne bi bilo Evrope kot kolektivne entitete, pri njenem oblikovanju pa sta imela ključno vlogo predvsem dva dejavnika: razumevanje muslimanov kot sovražnikov krščanstva in kristjanov ter vloga, ki jo je imelo sovraštvostvo do muslimanov pri artikuliranju Evrope kot »enotnosti Zahoda«, ki je ob koncu srednjega veka nasledila krščanstvo (Mastnak, 2003: 205).

Zahodne sovražnosti do muslimanov imajo torej skupno zgodovino z oblikovanjem Evrope kot socio-politične formacije, vendar bistveno krajšo, kot je muslimanska navzočnost v severnem Sredozemlju. V 7. in 8. stoletju prodore Arabcev na Zahod niso pojmovali kot posebne nevarnosti; »pridružili« so se množici »poganov« in »nevernikov« imaginarija zahodnega krščanstva in bili le eden od številnih sovražnikov, proti katerim so kristjani bojevali svoje bitke. Po Mastnaku pa se sprememba zgodi ob koncu 11. stoletja, ko je latinski Zahod doživel transformacijo zaradi pošhatološkega in apokaliptičnega strahu ter je hrepenel po enotnosti in miru med kristjani. Takrat so muslimani postali sovražniki kristjanov in krščanstva, združena krščanska družba pa se je realizirala v križarski vojni: krščanski odnos proti muslimanom se je začel razlikovati od njihovega odnosa do drugih poznanih ljudstev, muslimani so sedaj predstavljali nevero samo po sebi, njihova religija pa je posebljala Antikrista (Mastnak, 2003: 206).

Evropa je bila v pravem pomenu besede sedež krščanstva, enačila se je s *chri-*

stiana religio; za kristjana je veljal vsakdo, ki se je imel za Evropejca (Cardini, 2003: 181), turška nevarnost pa je predstavljala zadnjo fazo v stoletja dolgih napadih islama na krščanstvo.

Kot posledica porazov, ki so jih utrpeli s strani otomanskih zavojevalcev, so zahodni kristjani razvili občutek za enotnost in skupnost. Posebnost te nove situacije je bila projekcija sovražnosti do muslimanov v sedaj simbolično podobo »Turka«. »Turek« je bil razumljen kot pogubna sila, ki jo je poslal Bog, da kaznuje kristjane za njegove grehe. Da bi se obranili tega zla, je bilo za kristjane nujno, da se pokesajo, združijo in obranijo svojo vero. Lewis Coser pravi, da nevarnost, tako realna kot imaginarna, med skupinami krepi solidarnost in določa meje, priskrbi pa tudi grešnega kozla, zaradi katerega je skupina ogrožena, ter »prikaže napake svojih sovražnikov, ne da bi priznala svoje lastne« (Coser, 1964: 71). Reprezentacije »drugega« so se uporabljale za krepitev in utrjevanje kolektivne identitete Evrope, dojemanje Evrope kot politične ideje pa se začne zlasti po padcu Konstantinopla, ki so ga leta 1453 zasedli otomanski Turki.

Religija postane glavni dejavnik pri reprezentaciji otomanskega Turka kot evropskega »drugega«. »Turek« je religijsko drugačen od krščanstva, vendar pa zagovarja monoteizem, upravlja z uspešno politično organizacijo in vojaško močjo. Zaradi vseh teh dejavnikov postane enakovreden izzivalec Evropejcu (Neumann, 1999: 51). Sovražnost, ki zaznamuje njun odnos, ni več odnos krščanstva do »nevernika«, temveč »krščanstva« do »islama«.

Obe strani sta verjeli, da sta edinstveni posedovalki Božje resnice, in obe sta povezovali univerzalistično vero z gorečnostjo po spreobrnjenju drugih. Po Bernardu Lewisu pride do stikov dveh »intimnih sovražnikov« (Lewis, 2003).

»Pregon Turka iz Evrope«

Ideja Evrope in vojne proti Turkom so se znašle pod skupnim imenovalcem, pod tako imenovanim programom »pregona Turka iz Evrope« (Mastnak, 2003: 208): Turke, ki so ogrožali Evropo kot domovino krščanstva, njeno svobodo, religijo in način življenja, je bilo potrebno pregnati. Strah oziroma sovraštvo do muslimanov pa zaposlujejo evropski političnem imaginarij še stoletja potem, ko je nevarnost turških vpadov minila. Tone Bringa je na primeru vojne v Bosni in Hercegovini poudaril protimuslimanske, predvsem protiturške predsodke, s katerimi se je srečevala (oziroma se srečuje) Evropa. »Navzočnost islama so v Evropi razumeli kot nekaj, kar pripada preteklosti, kot zgodovinski ostanek Otomanskega cesarstva ... Islam so dojemali kot tujek na evropski zemlji, ki so ga (oziroma bi ga morali) izbrisati s porazom Otomanov« (Bringa, 2002: 25).

Evropske muslimane na Balkanu so povezovali z otomanskimi osvajanji Evrope in jih pojmovali kot anahronizem. Takšno pojmovanje zagovarja stališče, da so muslimani, predvsem njihova religija in običaji, »zaostali«. Po Bringi je že sama beseda »musliman« sprožala asociacije, kot so »fundamentalizelizem«, »nasilje«, »zaostalost« in »sovražnosti do kristjanov«, kar je seveda spretno izkoristila srbska propaganda, ki je med drugim razglašala, da so bosanski muslimani turški zavojevalci zemlje, ki jim ne pripada (Bringa, 2002: 26). Pri tovrstnih idejah se napaja tudi nacionalna mi-

tologija južnoslovanskih narodov. Izvrsten pregled religij in nacionalnih mitologij v zgodovini Bosne in Hercegovine je pripravil Mitja Velikonja (Velikonja, 1998), Michael Sells pa je prvi skoval izraz *kristoslavizem* (*Christo-Slavicism*), s katerim je opisal nacionalno mitologijo južnoslovanskih narodov (Sells, 1996). Ta prepleteni sistem mitov slika slovanske muslimane kot izdajalce Kristusove vere (celo Kristusove morilce) in svojega lastnega naroda. Kristoslavistična mitologija med drugim temelji na dveh tesno povezanih mitih, ki sta se oblikovala v 19. stoletju. Prvi govori o spreobrnitvi v muslimansko vero zaradi strahu in pohlepa (lik »poturčenca«), drugi pa skuša predstaviti popolno izprijenost otomanske avtoritete (lik hudobnega Turka). Tudi Harry Norris piše, da se je »srbski« napad na islam med drugim zgodil za to, ker so slovanski muslimani kot »poturčenci« prostovoljno izdali svoj narod in religijo (Norris, 1993: 295–297). Srbska propaganda je naletela na tiho odobravanje evropske tradicije »orientalizma« – izraza, ki ga je vpeljal Edward Said in ki pomeni podobo Orienta kot evropskega »drugega« (Said, 1996).

Rekli smo že, da je tudi takrat, ko je začela otomanska vojaška moč pojenjati, kulturna nevarnost »Turka« v Evropi ostajala. Kljub pospešeni sekularizaciji evropske politike in verski shizmi je ideja o »skupnem zboru kristjanov« ostajala pomembna. Na Otomansko cesarstvo so v Evropi gledali bolj nenaklonjeno kot na nekrščanska ozemlja Novega sveta; kljub nizu »medkulturnih odnosov« med Evropo in »Turkom«, ki so med Otomanskim cesarstvom in evropskimi silami potekali tako v vojni kot v trgovini, sta »obe strani zanikali, da bi Turčija in Evropske sile gojile skupne interese ali vrednote ...« (Neumann, 1993: 52).

Šele leta 1856 s Pariško pogodbo je bilo Otomansko cesarstvo uradno priznано kot del evropskega »ravnotežja moči« – bilo je prva neevropska sila, ki je dosegla tak status. Zgodi se premik pri razumevanju otomanskega Turka: ta ni več »barbarski drugi«, temveč nekdo, »ki je ostal brez partnerja« (Neumann, 1999: 53). Evropski diskurz nastalo situacijo poimenuje »vzhodno vprašanje«.³

S propadom Otomanskega cesarstva in začetkom revolucije mladih Turkov leta 1908 ter po porazu v prvi svetovni vojni se začne uveljavljati predstava Turčije kot nacije, ki se modernizira in normalizira, z vstopom v NATO pa celo kot zaupanja vredna partnerica. »Turek« zdaj postane »pomembni drugi«.

Današnje reprezentacije Turčije v evropski zavesti

Seveda današnje dojemanje Turčije še vedno vsebuje kolektivni spomin na zgodovinske reprezentacije in občutke o »Turku« v Evropi. Ta spomin je eden od dejavnikov, ki deluje v današnjem turško-evropskem diskurzu, predvsem v navezavi z definicijo evropske identitete.

Vprašanje pridobiva aktualnost s približevanjem Turčije v članstvo Evropske unije. Glavno »skrb«, celo »oviro« za članstvo predstavlja islam. Predvsem krogi krščanskih demokratov v državah EU⁴ še naprej nasprotujejo primernost Turčije za članstvo v EU in dvomijo o njeni evropski identiteti na temelju tega, da je »Turčija muslimanska dežela«⁵. Na to so se odzvali turški politiki, ki pravijo, da Evropa ni

³ Sklicevanje na »vzhodno vprašanje« je namigovalo na to, da je Turčija tisti vzhod.

⁴ Več WRR, 2004: 22.

»krščanski klub« in da bi morala EU sprejeti Turčijo, če hoče zanikati tezo o »spopadu civilizacij«. Že tolikokrat preresetana znamenita teza Samuela P. Huntingtona o »spopadu civilizacij« trdi, da konec hladne vojne (zaznamuje jo padec berlinskega zidu 3. oktobra 1989) pomeni hkrati tudi padec ideološkega zidu, ki je toliko let razdeljeval Evropo, zato »spopad civilizacij« po Huntingtonu tokrat ne bo potekal med ideološkimi bloki, temveč med »civilizacijami«. ⁶ Medcivilizacijski spopad bo najverjetneje potekal med »zahodno« in »islamsko« civilizacijo, kar pomeni, da imajo novi potencialni spopadi poleg etno-nacionalistične tudi religiozno naravo.

Huntington med drugim obravnava vlogo oziroma mesto Turčije med temi civilizacijami ter trdi, da Turčija ne pripada nobeni »civilizaciji« in da ji primanjkuje civilizacijskih kvalit. Trdi, da je bila Turčija zgodovinsko najbolj »raztrgana država«, ki trpi krizo identitete (Huntington, 2005: 174–187). To argumentacijo so kritizirali tako akademski kot politični krogi v Turčiji, vendar Huntingtonovo razmišljanje evropskemu diskurzu ni tuje.

Odgovor na vprašanje, ali lahko Turčija postane del procesa evropske integracije, se ne nanaša samo na evropsko identiteto Turčije, temveč je prvotno odvisno od tega, kako Evropa definira samo sebe. To ne pomeni zgolj to, da je Evropa prisiljena k samodefiniciji, medtem ko Turčija čaka na vratih, temveč predvsem zato, ker mora Evropa najti odgovor na debato, ki jo je sprožil Huntington.

Edward Said trdi, da je Huntington frazo »spopad civilizacij« pobral od Bernarda Lewisa, predvsem iz njegovega eseja »The Roots of Muslim Rage«⁷, prav tako naj bi od njega pobral tudi idejo, da so civilizacije monolitne in homogene, ter idejo o raznolikosti med »nami« in »drugimi«. Ta raznolikost ostaja fiksna in se ne spreminja (Said, 2003: 71).

Po Saidu niti Bernard Lewis niti Samuel Huntington ne pišeta nevtrarno in objektivno, temveč polemično. Njuna retorika ne temelji le na argumentih spopada, temveč tak spopad ohranja, saj oba definirata islamsko civilizacijo redukcijsko; po njunem mnenju to civilizacijo najbolj definira njena t. i. protizahodnost. Lewis pri svoji utemeljitvi ponuja niz razlogov: islam se ni nikoli moderniziral, ni nikoli ločeval cerkve od države, je nesposoben razumevanja drugih civilizacij itd., vendar pa Huntingtona to ne zanima. Zanj so islam, konfucijstvo in preostalih pet civilizacij (hindujska, japonska, slovansko-ortodoksna, latinskoameriška in afriška) ločene druga od druge in posledično v potencialnem konfliktu, ki ga želi Huntington nadzirati, ne pa tudi razrešiti. Reduciranje na »Zahod«, »japonsko« in »slovansko« kulturo, »islam« itd. so manipulacije, ki religije, rase in etničnosti zreducirajo na ideologije, primeri tovrstne skupinske psihologije pa se vedno znova pojavijo v časih

⁵ *Sodobna zgodovina beleži kar nekaj uradnih ali neuradnih izjav. Celo nekdanji francoski minister Valéry Giscard d'Estaing je 9. novembra 2002 v časopisu Le Monde izjavil, da Turčija ni evropska in da bo sprejetje Turčije pomenilo konec Evrope, ki je hiša kristjanov (v Turki, 2002).*

⁶ *Huntingtonove teorije (ne zgolj njegove argumente razumevanja civilizacij, temveč tudi njegov poudarek o spopadu civilizacij) so kritizirali tako muslimani kot nemuslimani. Med prvimi je bil John Esposito, ki je kmalu po Huntingtonovem delu napisal knjigo »The Islam Threat: Myth or reality?« (Esposito, 1993). Drugi primer je knjiga Freda Hallidaya »Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East« (Halliday, 1996)*

⁷ *Bernard Lewis, »The Roots of Muslim Rage«, Atlantic Monthly (September 1990), navaja Said (Said, 2003: 71).*

globoke negotovosti, npr. kot posledica vojne, imperializma, migracij ali neke druge nenadne spremembe. Ljudje, kakršen je Huntington, pa so po Saidu produkti tovrstne zgodovine (Said, 2003: 75).

Za Huntingtona je to, kar imenuje »civilizacijska identiteta«, nekaj stabilnega in nespreminjajočega se, kar pa seveda, tako kot drugod, tudi v islamskem svetu ne drži. Huntington se z uporabo metafor, s katerimi ločuje med »našim« svetom, tj. normalnim, sprejemljivim, domačim, logičnim, ter svetom islama in njegovimi krvavimi mejami ter napetim ozračjem, poslužuje »orientalističnega« diskurza. Izolirane kulture oziroma civilizacije ne obstajajo in vsak poskus osamitve, kakor to počne Huntington, poškodeva kulturno raznolikost in kompleksnost. Tako kot vsako drugo veliko svetovno kulturo tudi islam definirajo raznolike tendence, katerih »orientalistični« znanstveniki žal ne prepoznajo, ker islam dojemajo kot objekt strahu in sovražnosti.⁸ Zahodni »huntingtonovski« strah pred islamom pa je po Ziauddinu Sardarju v svojem bistvu strah pred raznolikostjo in pluralnostjo: »Zahodni sekularizem je monolitna ideologija, ki zmanjšuje vse raznolikosti, vso pluralnost, vse realnosti in jih osredotoča na singularnost evropske vizije. Njegov humanizem ni univerzalen, temveč se ustavi na mejah Evrope: leži zakopan v množičnih grobiščih nedolžno pobitih v Bosni« (Sardar, 1995: 8).

V Evropi je premalo poznano dejstvo, da ima islam, tako kot krščanstvo, mnogo obrazov. Turški islam ima svoj edinstveni značaj, njegovo pluralnost pa zaznamuje ta turška zgodovina in njen kontekst. Isto velja tudi za politične manifestacije islama v Turčiji.

Raznolikost turškega islama in sodobna evropska identiteta

Videli smo, da je bil turški status znotraj Evrope vedno nekoliko dvoumen. Omenili smo, da ni nobenega dvoma o tem, da so bili Turki že v obdobju Otomanskega cesarstva pomemben evropski »soigralec«, čeprav so se takrat prostovoljno distancirali od Evrope, saj so jo imeli za manjvredno in izprijeno (Özdemir in Frank, 2000: 12–14). Ob začetku 19. stoletja pa, ko je Otomansko cesarstvo začelo slabeti, se je ta pogled spremenil. V želji, da bi izpeljali različne reforme, so začeli uporabljati evropske ideje, prav tako pa je postajalo vedno pomembnejše tudi trgovanje z Evropo (Carter, 2005).

Po ustanovitvi turške republike leta 1923 je Mustafa Kemal Atatürk Turkom predstavil evropski sekularni način življenja, ki je Turčijo razdelil na »tradicionalne« in »sodobne« ter oblikoval spor »sekularnih« in »nesekularnih« mentalitet, ki traja še danes.⁹ Sekularizacijo, ki naj bi (med drugim) ločevala cerkev od države, so si turški republikanci razlagali drugače. S sekularizacijo so mislili, da mora država dominirati nad religijo in ne biti popolnoma ločena od nje. Zavrnilo so kalifat, tj. vodenje islamskega sveta, prepovedali religiozne organizacije, zaprli verske šole, zaključili javno šolanje verskih funkcionarjev, razglasili nedeljo in ne petek za dan tedenske-

⁸ Saidu se zdi osupljivo in zaskrbljujoče, da Huntington nikjer v svojem eseju ne pokaže, da (pre)pozna kompleksnost islama. (Said, 2003: 78).

⁹ Danes po klasifikaciji, ki sta jo predstavila Adil Özdemir in Kenneth Frank, v Turčiji obstajata dve struji: »sekularna« in »nesekularna« (Özdemir in Frank, 2000: 23).

ga počitka ter zamenjali islamski lunarni koledar (ki se začne z begom Mohameda v Medino) s solarnim zahodnim koledarjem. Predstavili so novo uniformiranost – zahodni pogledi so od ljudi terjali »zahodni« način oblačenja: nič več brad in fesov za moške, nič več naglavnih rut. Arabske črke so zamenjali za latinske, da bi na tak način ljudstvo lažje sledilo napredkom Zahoda, zahtevali so, da je klic k molitvi v turščini in ne v arabščini. Prikrojili so izobraževalni sistem, sprejeli zahodni pravni zakon in opustili verskega (*šarijo*). Republikanski program je grobo opravil z vsakim nasprotovanjem iz verskega tabora.

Sekularna elita je osnovala Urad za verske zadeve (*Diyanet*), ki propagira »državni islam«, s tem pa ima kontrolo nad verskimi praksami in religijo kot tako (Özdemir in Frank, 2000: 22).

Šele leta 1950, 27 let po ustanovitvi republike in 12 let po Atatürkovi smrti, so bili sekularni nacionalisti dovolj samozavestni, da so razpisali večstrankarske volitve. Rezultat teh volitev je bila nova skupina, ki se je začela približevati bolj sprejemljivim rešitvam za ljudstvo. Tudi država je sprejela milejši odnos do religije: klic k molitvi je bilo spet mogoče slišati v arabščini, javne šole so začele izvajati obvezne ure o religiji, odprli so srednje šole, ki so se osredotočale na islamske študije. V osemdesetih letih 20. stoletja so začeli odpirati fakultete za teologijo, pojavili so se islamski časopisi in vse več volivcev je začelo podpirati islamske politične stranke. Razprave med sekularisti in nesekularnimi pa se nadaljujejo, saj sekularisti menijo, da so javni izrazi religioznih praks zloraba religije za sociopolitične namene, medtem ko nesekularni menijo, da ne moremo razlikovati med individualno »duhovno« sfero ter javno »sekularno« sfero, saj je islamska vizija resnice neločljiva in ultimativna.

Med nesekularnimi najdemo tradicionalno obliko islama, tj. islam velike družine in agrarne družbe, osebnostnih omejitev, predvsem pri pitju alkohola in igrah na srečo, definiranje vloge ženske v družini in družbi (vzgoja otrok in zakrivanje v javnosti – razen obraza in rok) itd. »Nesekularni« pa niso samo ti tradicionalni vzorci, temveč tudi politični, intelektualni, mistični, šamanski, sodobni, ritualni itd.¹⁰

Islam je zgodovinsko tako vera kot zakon, je individualen in hkrati družben, verski in političen. Muslimani v Turčiji izpovedujejo svojo vero na različne načine, nekateri od teh načinov so »ortodoksní« oziroma standardni in se ne spreminjajo od države do države, od kulture do kulture, od časa do časa. Drugi pa so posebnost določene kulture. V turškem primeru prepletanje ortodoksnih oziroma standardnih vzorcev z ljudskimi običaji povzroči oblikovanje specifičnega izraza islama, t. i. »anatolijski islam«. Kljub bogatemu mozaiku različnih izrazov islama v Turčiji, kamor sodijo šiiti, alevji, sufiji itd., pa že od otomanskih časov velja za »ortodokсно« obliko islama sunijski islam. Z besedo »ortodoksen« mislimo predvsem na kanoniziran način življenja in čaščenja, hkrati pa je, kot že rečeno, v Turčiji opaziti tudi obilje ljudskih izrazov islama (npr. prerokovanje, obrezovanje fantov, molitev na grobovih svetnikov, čaščenje relikvij, nošenje amuletov itd.). Zagovorniki ortodoksnega islama imajo te prakse za vraževerje, vendar menijo, da so neškodljive, saj ljudstvu pomagajo, da se z njihovo pomočjo opredelijo za muslimane.

¹⁰ Pregled vseh predstavita Özdemir in Frank, 2000: 41–63. Tudi Mango, 2004.

Po drugi strani pa je, kot smo rekli, današnja situacija verskega in političnega prepleta v Turčiji ekstremna, saj država popolnoma nadzoruje in organizira vero. Vsak verski uradnik (npr. muezin, imam, mufti) je državni uslužbenec. Zato bi najverjetneje prav vstop v Evropsko unijo Turčiji zagotovil »sekularno« ločitev cerkve od države oziroma, bolje rečeno, osamosvojitve religije od države. Iz poročila nizozemskega znanstvenega sveta za vladno politiko je razvidno, da problem islama v Turčiji ni toliko problem vpliva religije na državo kot problem vpliva države na religijo: turška država posega v religijo močnejše, kot je to običajno v drugih državah članicah EU (WRR, 2004: 25–39).

Prihodnost »evropskega drugega«?

Kljub vsemu turški vstop v EU ostaja problematičen. Poleg bolj objektivnih ekonomskih dejavnikov v Evropi prevladuje zaskrbljenost nad tem, da Turčija ni resnično evropska, da sta turška zgodovina in kultura zunaj meja Evrope (stereotip o tem, da niso videti »evropski«, se ne oblačijo po »evropsko«, ne molijo po »evropsko« in ne razmišljajo kot Evropejci, na katerega je opozoril Ilkay Sunar.)¹¹ Zanimivo je, da na primer Grki ali Maltežani nimajo problema pri razglašanju svoje evropske dediščine, medtem ko so Turki bili in do neke mere ostajajo »drugi«.

Kljub temu da več milijonov Turkov že živi v državah članicah EU, mnogo argumentov proti turškemu članstvu v EU poudarja, da sta »islam« in »Evropa« dve različni entiteti, ki sta zgodovinsko le bežno povezani. Takšni argumenti po navadi razumejo muslimane kot novo skupino povojnih imigrantov in njihove potomce, ki so vse bolj podvrženi islamskemu fundamentalizmu.

Kljub uradnemu poročilu Evropske komisije, ki trdi, da ne obstajajo indikacije, da bi turški islam izgubil svojo vzdržnost (WRR, 2004: 169–170), je evropsko javno mnenje drugače. Slaba integracija nekaterih skupin muslimanov v države EU, rastoča samozavest druge generacije muslimanskih priseljencev ter vzpon fundamentalizma in islamskega terorizma v svetu¹² so islam in muslimane postavili v izredno kontroverzna pozicija: napadi 11. septembra 2001 so dramatično spremenili socialno in politično klimo, povzročili neugodje in razrast diskurza o »spopadu civilizacij«. Etnične nemire se je začelo hitreje povezovati z islamom, skupine vernih muslimanov hitreje označevati za nevarne fundamentaliste.

Izkušnje evropskega, pa tudi turškega konteksta razkrivajo širok prepad med širšo javno razpravo o islamu in muslimanskem fundamentalizmu na eni strani ter razpravami med evropskimi strokovnjaki o avtoritarno-sekularnem značaju turške države na drugi strani.

Strahu pred islamom ne gre zanemarjati. Ne samo na Nizozemskem, Franciji idr., temveč tudi v sami Turčiji javne in politične manifestacije islama povzročajo spore. Mnogo privržencev turških nacionalnih in sekularnih strank se namreč boji,

¹¹ Ilkay Sunar je profesor na univerzi Behçeşehir v Istanbulu. Povzeto po njegovem prispevku »The Cultural Factor in Turkey's European Union Membership Process« na konferenci »Turkey's EU Membership Process: Culture, Identity and Religion«, december 3–4. 2004, Bruselj.

¹² Sklicujem se predvsem na študije Quintana Wiktorowicza (Wiktorowicz, 2005), Saieda Reza Amelija (Ameli, 2002) in Tariqa Ramadana (Ramadan, 2004).

da bi verski fundamentalisti dobili proste roke, če jih ne bi že velikokrat v sodobni turški zgodovini zaustavila vojska. Skrbi jih pritisk evropskega parlamenta, da mora Turčija sprejeti »bolj sproščeno pozicijo« do islama in religije na splošno.

Zgodba o vlogi »turškega« islama pri oblikovanju evropske identitete torej nikakor ni preprosta, še manj pa zaključena. Ker identiteta velja za socialni koncept, ki zahteva razločevanje med »mano« oziroma »nami« in »drugim«, lahko rečemo, da identitete obstajajo le, če obstaja tudi njihova drugačnost oziroma različnost. »Jaz« se definira v odnosu oziroma v nasprotju z »drugim«. Brez »drugega« ne moremo spoznati ne sebe ne sveta, saj se pomen oblikuje v diskurzu, kjer se srečamo z zavedanjem. Edward Edinger pravi, da »zavedanje temelji na procesu dialektike. Dialektika izhaja iz dveh grških besed: dia, kar pomeni križema, in legein, govoriti.« Da bi se dialektika in z njo zavedanje lahko zgodila, zahtevata dvojino (Edinger, 1996: 23). Spoštovanje, sodelovanje in dialog tvorijo snov za »odprti« proces oblikovanja identitete in ta proces ni determinističen – dovoljuje namreč zgodovinske spremembe in kreativnost, »medkulturni« dialog pa je t. i. proces učenja, ki lahko povzroča modifikacije in transformacije konceptov identitete. Identitet ni mogoče načrtovati, temveč te nastanejo iz postopnih in dolgotrajnih vsakodnevnih konfliktov in medsebojnih potrditev. Isto pri oblikovanju evropske identitete velja tudi za vlogo islama v Turčiji in za turški islam v Evropi. Po Habermasu in Derridaju je namreč evropska identiteta »vzajemno priznavanje »drugega« v njegovi »drugačnosti« (Habermas in Derrida, 2003).

LITERATURA

- Ameli, Saied Reza (2002): *Globalization, Americanization and British Muslim Identity*. London: ICAS Press.
- Bringa, Tone (2002): *Islam and the Quest for Identity in Post-Communist Bosnia-Herzegovina*. V Shatzmiller, Maya (ur.): *Islam and Bosnia, Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States*, 24–35. Montreal & Kingston – London – Ithaca. McGill-Queen's University Press.
- Cardini, Franco (2003): *Evropa in islam: Zgodovina nekega nesporazuma*. Ljubljana: *cf.
- Carter, Findley (2005): *The Turks in World History*. Oxford: Oxford University Press.
- Coser, Lewis (1964): *The Functions of Social Conflict*. New York: The Free Press.
- Edinger, Edward (1996): *The New God Image, A Study of Jung's Key Letters concerning the Evolution of the Western God Image*. Wilmette, Illinois: Chirton Publication.
- Eposito, John (1993): *The Islam Threat: Myth or reality?* New York: Oxford University Press.
- Foucault, Michel (1998): *Zgodovina norosti v času klasicizma*. Ljubljana: *cf.
- Kandiyoti, Deniz in Saktanber, Ayse (ur.) (2002): *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*. London & New York: I. B. Taurus & Co. Publishers.
- Lewis, Bernard (2003): *The Muslim Discovery of Europe*. London: Phoenix.
- Halliday, Fred (1996): *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*. London: I. B. Tauris
- Huntington, Samuel P. (2005): *Spopad civilizacij*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Mango, Andrew (2004): *The Turks Today*. London: John Murray.
- Mastnak, Tomaž (2003): *Europe and the Muslims: The Permanent Crusade?* V Qureshi, Emran in Sells Michael A. (ed.): *The New Crusades; Constructiong the Muslim Enemy*, 205-249. New York: Columbia University Press.

- Neumann, Iver. B. (1999): *Uses of the Other*. Manchester: Manchester University Press.
- Norris, Harry (1993): *Islam in the Balkans: Religion and Society Between Europe and the Arab World*. London: Hurst and Company.
- Said, W. Edward (1996): *Orientalizem: zahodnjaški pogled na Orient*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Said, W. Edward (2003): *The Clash of Definitions*. V Emran Qureshi in Michael A. Sells (ur.), *The New Crusades; Constructiong the Muslim Enemy*, 68-88. New York, Columbia University Press.
- Sardar, Ziauddin (1995): *Racism, Identity and Muslims in the West*. V Syed Z. Abedin in Ziauddin Sardar (ur.): *Muslim Minorities in the West*, 1-17. London: Grey Seal.
- Sells, Michael A. (1996): *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. Berkley: University of California Press.
- Özdemir, Adil in Frank, Kenneth (2000): *Visible Islam in Modern Turkey*. London: MacMillan Pres Ltd.
- Pope, Nicole in Hugh (2004): *Turkey unveiled, A History of Modern Turkey*. Woodstock & New York: The Overlook Press.
- Ramadan, Tariq (2004): *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Velikonja, Mitja (1998): *Bosanski religijski mozaiki, Religije in nacionalne mitologije v zgodovini Bosne in Hercegovine*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Wiktorowicz, Quintan (2005): *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- WRR - Netherlands Scientific Council for Government Policy (2004): *The European Union, Turkey and Islam*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Časopisni viri:

- Habermas, Jürgen in Derrida, Jacques (2003): *Unsere Erneuerung. Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas*. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (31. 5. 2003), 33-34.
- Turki, Fawaz (2002): *Turkey trapped in identity crisis*. *Arab News*, 14. november 2002, dostopno prek <http://www.arabnews.com/?page=7§ion=0&article=20340&d=14&m=11&y=2002&pix=opinion.jpg&category=Opinion>, 2. 4. 2006.