

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Suzana Papež

Mentor: doc. dr. Marjan Smrke

**ZAHOD IN ISLAM
IDEOLOGIJA V DISKURZU O DVEH CIVILIZACIJAH**

diplomsko delo

Ljubljana, 2006

KAZALO

	SEZNAM KRATIC	III
1.	UVOD	1
2.	OPREDELITEV TEMELJNIH POJMOV IN KONCEPTOV	4
2.1.	ZAHOD.....	4
2.2.	ISLAM	7
2.3.	CIVILIZACIJE	10
2.3.1.	Civilizacija in kultura.....	10
2.3.2.	Civilizacije in medcivilizacijski odnosi	12
2.4.	IDEOLOGIJA IN DISKURZ	15
3.	NASTAJANJE ISLAMA IN ZAHODA TER NJUNO SREČEVANJE	19
3.1.	NASTAJANJE ISLAMA.....	19
3.2.	POT SREČEVANJA ISLAMA IN ZAHODA	23
3.2.1.	Muslimanska Španija.....	23
3.2.2.	Križarske vojne	25
3.2.3.	Otomansko cesarstvo	26
3.2.4.	Kolonizacija	27
3.3.	NASTAJANJE ZAHODA	30
3.4.	ZAKLJUČEK	34
4.	IZOBLIKOVANJE IDEOLOGIJE V DISKURZU O DVEH CIVILIZACIJAH	36
4.1.	KRIŽARSKÉ VOJNE IN PRISOTNOST IDEOLOGIJE ZAHODA	36
4.1.1.	Zaključek.....	43
4.2.	KOLONIZACIJA IN PRISOTNOST IDEOLOGIJE ZAHODA	45
4.2.1.	Zaključek.....	52
4.3.	POHLADNOVOJNO OBDOBJE IN PRISOTNOST IDEOLOGIJE ZAHODA	54
4.3.1.	Hladna vojna	54
4.3.2.	Po koncu hladne vojne	55
4.3.2.1.	<i>Nov sovražnik</i>	60
4.3.2.2.	<i>Univerzalizem Zahoda?</i>	63
4.3.3.	Zaključek.....	69
5.	ZAKLJUČEK	71
	SEZNAM SLIK	i
	VIRI	i

SEZNAM KRATIC

OZN Organizacija združenih narodov

SZ Sovjetska zveza

VS Varnostni svet

ZDA Združene države Amerike

1. UVOD

Zdi se, da obstajajo dogodki, ki ostanejo v nekakšnem kolektivnem spominu ljudi in za katere lahko vsi povedo, kje so se v tistem določenem trenutku nahajali. Kot enega takih lahko nedvomno opredelimo teroristični napad na newyorška dvojčka 11. septembra 2001. Napad skupine islamističnih teroristov, ki je povzročil smrt ogromnega števila nedolžnih civilistov, je pomenil nekakšno prelomnico, saj so mnogi zahodnjaki ta trenutek označili kot začetek nove usmerjenosti islamskih držav proti Zahodu, njegovim idejam in vrednotam, kot tudi načinu življenja.

V ospredje zanimanja svetovne javnosti, predvsem pa zahodnega sveta, se je postavil odnos med islamsko in zahodno civilizacijo, pri čemer je pomen napada še dodatno podkrepila Huntingtonova teza iz leta 1993 o bodoči obliki konfliktov in spopadu civilizacij.

Za odnos med islamom in Zahodom se zdi, da je bil velik del njune zgodovine problematičen, saj sta se, kljub obdobjem miroljubnega sobivanja, pogosto nahajala v konfliktu. Pri tem si je vsaka od civilizacij izoblikovala pogled na svojo "nasprotnico", pri čemer se postavlja vprašanje, v kolikšni meri je ta pogled nepristranski in resnično odseva njuno pravo naravo in dejanja. Ali pa bi, če bi si situacijo ogledali z nekoliko drugačnega zornega kota, ugotovili, da je podoba, ki sta si jo ustvarila drug o drugem, predvsem pa Zahod o islamu, bolj stvar ideološkega konstrukta kot pa dejanskega ravnanja civilizacije oz. vedenja o njej.

Ideologijo oz. ideološki konstrukt pri tem razumemo kot "izkrivljeno sliko", ki onemogoča videnje prave podobe in s tem resnično poznavanje druge strani. Le-to pa je temelj spoštovanja, ki omogoča dialog in mirno sobivanje.

Bistvenega pomena za odpravljanje ideologije kot ovire na poti k medsebojnemu poznavanju je, da jo znamo prepoznati, saj le tako lahko pogledamo preko nje. Namen diplomskega dela je zato, preko obravnave srečevanj islama in Zahoda, raziskati prisotnost ideologije v zahodnem diskurzu o islamu in Zahodu kot dveh temeljno različnih in ločenih civilizacijah. Pri tem ne mislimo zgolj na ideologijo, ki naj bi poudarjala različnost obeh civilizacij še preden so se razlike med njima resnično izoblikovale, ampak tudi na ideologijo, ki je razlike med njima tudi kasneje še dodatno ustvarjala in potencirala ter tako prispevala k oblikovanju

samopodobe, identitete in interesov Zahoda na eni ter podobe *drugega* (islama) na drugi strani. To ne pomeni, da se ne zavedamo, da se je ideološki konstrukt oblikoval tudi v smeri islam Zahod, vendar pa tega na tem mestu ne bomo obravnavali.

Temeljno vprašanje, s katerim se želimo ukvarjati, je torej, ali lahko zahodni diskurz v odnosu do islamske civilizacije opredelimo kot ideološki? Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, bomo preverjali veljavnost naslednjih hipotez:

1. O dveh različnih civilizacijah (islamski in zahodni) lahko začnemo govoriti šele s 14. stoletjem, ko se je, z zahodno renesanso, razvoj islama in Zahoda pomembno ločil.
2. Z zanemarjanjem skupnega izvora in s konstrukcijo islama kot antiteze Zahoda, ideologija, prisotna v zahodnem diskurzu o islamu, umetno ustvarja oz. povečuje prepad med obema deloma sveta.
3. Zahodni diskurz o islamu je bistveno prispeval k oblikovanju in ohranjanju zahodne samopodobe in identitete.

Uvodu bo sledilo poglavje, v katerem bomo opredelili temeljne pojme, kar nam bo omogočilo jasnejši pogled na obravnavano temo. Pogledali bomo, kaj razumemo pod pojmom Zahod in islam, opredelili pojem civilizacije in njegov razvoj, obravnavali pojem medcivilizacijskih odnosov, nazadnje pa si ogledali še koncepta ideologije in diskurza.

V tretjem poglavju bomo opredelili nastanek obeh civilizacij s pomočjo zgodovinskega obdobja, ki je bilo najpomembnejše za oblikovanje njunih današnjih identitet. Pri islamu to pomeni obdobje 7. in 8. stoletja, torej obdobje samega nastanka in bolj ali manj dokončnega izoblikovanja islama, kot ga poznamo danes, pri Zahodu pa obdobje od renesanse do francoske revolucije, ki ga razumemo kot obdobje, ki je zahodno civilizacijo najbolj odločilno ločilo od islamske.

Hkrati si bomo, preko kratkega pregleda, ogledali srečevanja zahodne in islamske civilizacije in tako opozorili tudi na njun skupen ali vzporeden razvoj.

V četrtem poglavju se bomo ukvarjali z osrednjim delom diplomskega dela, saj bomo preko treh zgodovinskih obdobj (križarskih vojn, kolonizacije in pohladnovojnega obdobja) ugotavljali prisotnost ideološkega diskurza Zahoda v pogledu na islam in njegov vpliv na oblikovanje identitete Zahoda ter odnosa le-tega do islamskega sveta.

V petem poglavju bomo podali temeljne ugotovitve in potrdili ali ovrgli postavljene hipoteze.

Skozi diplomsko delo se bomo posluževali različnih metodologij. V drugem poglavju, ko bomo opredeljevali temeljne pojme in koncepte, se bomo najbolj opirali na analizo ter interpretacijo primarnih in sekundarnih virov, pa tudi na primerjalno raziskovanje. V tretjem poglavju, ko bomo preučevali nastanek islama in Zahoda ter pot njunega srečevanja, bo na prvem mestu metoda zgodovinske analize. V četrtem poglavju pa bomo pri preučevanju prisotnosti ideologije v izbranih zgodovinskih obdobjih uporabljali metodo analize ter interpretacije primarnih in predvsem sekundarnih virov, posluževali pa se bomo tudi statističnih podatkov različnih raziskav.

2. OPREDELITEV TEMELJNIH POJMOV IN **KONCEPTOV**

Preden lahko začnemo razpravo o prisotnosti ideologije Zahoda v diskurzu o dveh civilizacijah, je potrebno opredeliti nekaj temeljnih pojmov in konceptov, kar nam bo pomagalo ustvariti si bolj jasno sliko o obravnavanem vprašanju in njegovih akterjih. Najprej želimo zato opredeliti, kaj, znotraj tega diplomskega dela, razumemo pod pojmom Zahod in islam. Ker z omenjenima pojmom običajno označujemo dve civilizaciji, si bomo nato pogledali, kaj sploh razumemo pod pojmom civilizacija in kakšne medcivilizacijske odnose poznamo, tako z vidika zgodovinske perspektive, kot z vidika hipotez. Nazadnje pa se bomo posvetili še konceptoma ideologije in diskurza ter njunima vlogama pri oblikovanju stališč.

2.1. ZAHOD

Ko želimo opredeliti pojem Zahoda, se znajdemo pred zagato, saj je le-ta lahko večpomenski. Zato bomo Zahod najprej poskušali opredeliti geografsko, opozorili na njegovo enačenje z ekonomskim severom oz. razvitim svetom, poskušali opredeliti njegov izvor in ugotoviti, ali ga lahko povežemo z religijo (krščanstvom) ali pa ga je ustrezneje označiti kot pretežno sekularnega.

Med države Zahoda običajno štejemo Združene države Amerike (ZDA) in Kanado, članice Evropske unije, Švico, Islandijo in Norveško. Širša definicija bi vključila tudi Avstralijo in Novo Zelandijo. Včasih se med Zahod prišteva tudi bogatejše (per capita) demokratične dežele Latinske Amerike in Karibov, Južno Afriško republiko in Izrael. Azijske dele – Japonsko, Južno Korejo in Republiko Kitajsko (Tajvan) – se včasih šteje kot del Zahoda, drugič ne (Wikipedia 2005).

Huntington (1996: 45–47) v zahodno civilizacijo uvršča Evropo, Severno Ameriko ter druge dežele evropske poselitve, kot sta Avstralija in Nova Zelandija. Za Latinsko Ameriko, kljub temu da je le-ta potomec evropske civilizacije, trdi, da ima Zahodu različno identiteto. Zgodovinsko gledano je zahodna civilizacija pomenila

evropsko oz. zahodno krščansko civilizacijo, v modernem času pa je to evroameriška ali severnoatlantska civilizacija (ibidem: 47).

V času hladne vojne, ko je bil svet razdeljen na tri pole, vzhodnega – komunističnega, zahodnega – kapitalističnega ter na neuvrščene države, je zahodni svet postal sinonim za prvi svet in se v pohladnovojnem obdobju začel nanašati na demokratične, bogate, industrijske, razvite narode, od katerih je bila večina zaveznica ZDA. Termin *zahodni* se torej ni več toliko navezoval na geografski položaj, ampak se je vedno bolj uporabljal v kulturnem in ekonomskem smislu (Wikipedia 2005).

Termin se ponavadi povezuje s kulturno tradicijo, ki izvira v grški miselnosti in krščanski religiji. Temelji te tradicije naj bi bili deduktivno utemeljevanje, vladavina prava in monoteizem (Wikipedia 2005). Huntington (1996: 69) kot temelje zahodne civilizacije izpostavlja naslednje: klasična dediščina, katolicizem in protestantizem, evropski jeziki, ločitev duhovne in posvetne oblasti, vladavina prava, družbeni pluralizem, predstavniška telesa in individualizem.

Seveda se takoj znajdemo pred vprašanjem, ali lahko te karakteristike res opredelimo kot temeljne, saj so značilnosti, kot so ločitev duhovne in posvetne oblasti, vladavina prava, družbeni pluralizem, predstavniška telesa in individualizem, pojavi iz relativno novejše zgodovine Zahoda, Zahod pa bi težko opredelili tudi kot edinega dediča grške in rimske kulture. Na tem mestu je sicer potrebno poudariti, da Huntington (ibidem: 72) priznava, da to niso karakteristike, ki bi bile zgolj zahodne. Zahodna je njihova kombinacija, ki je, kot pravi, ne najdemo v nobeni drugi civilizaciji.

Kot enega od temeljev zahodne civilizacije, v katerega verjetno ne gre dvomiti, se izpostavlja tudi krščansko religijo, ki je imela pomemben vpliv na razvoj in izgradnjo zahodne družbe, njenih vrednot ter identitete. Vendar pa se je potrebno vprašati, ali lahko danes zahodni svet še vedno opredeljujemo za krščanskega ali pa bi bilo primerneje, da ga opredelimo za sekularnega.

Daniel Philpott (2002: 68) je sekularizacijo opredelil kot 'padec religije'. Poznamo različne oblike in stopnje tega padca:

1. Zmanjšanje osebnega prepričanja v Boga.
2. Vera brez pripadnosti verski skupnosti.
3. Martinov koncept *diferenciacije*, ki označuje proces, v katerem vsak od družbenih sektorjev postane specializiran. Posvetno je ločeno od sakralnega, politika od religije (ibidem: 68).

Owen Chadwick v knjigi *Secularization of the European Mind in the 19th century* (1993) prikazuje razvoj sekularizacije evropske miselnosti. Avtor (ibidem: 25–27) ugotavlja, da je v tem času ena največjih svoboščin, postalo ravno čaščenje oz. ne-čaščenje boga po svoji vesti. Če pravica do nereligioznosti zmaga, pa je potrebno državi ali družbi preprečiti, da bi izvajala pritisk na posameznika, ki ne želi biti religiozen. Iz tega naj bi logično izhajalo tudi, da mora biti liberalna država sekularna država. V modernem času, zaključuje Bruce (Davie 2000: 24–25), je koncept boga tako postal naraščajoče subjektiven.

Da modernost zaznamuje racionalizacija, je ugotavljal tudi Weber (Aldridge 2000: 66), s čimer je mislil na širjenje pravno-racionalnih sistemov vodenja. Njegovo najbolj znano delo *Protestantska etika in duh kapitalizma* sicer res govori o povezavi kalvinizma in modernega kapitalizma, vendar pa poudarja tudi, da so se moderne družbe premaknile iz faze odvisnosti od religije. Weber (ibidem: 71) je bil prepričan, da je večina svetovnih religij napoti razvoju duha racionalnega kapitalizma.

Tudi za Marxa kot očeta marksizma lahko trdimo, da je bil religiji nenaklonjen, saj je menil (Chadwick 1993: 49), da le-ta deluje kot opij ljudstva. S tem lahko marksistično teorijo postavimo blizu centra evropskega problema sekularnosti (ibidem: 48).

V povezavi z zahodno družbo bi pravzaprav lahko govorili o vseh treh oblikah oz. stopnjah sekularizacije, ki jih navaja Philpott, torej tudi o zmanjšanju osebnega prepričanja v Boga in o veri brez pripadnosti verski skupnosti, vendar pa je za našo obravnavo najpomembnejši Martinov koncept *diferenciacije*, torej sekularizacija v smislu ločitve cerkve in države.

Za sodobni (zahodni) mednarodni sistem je namreč značilna struktura sekularne avtoritete, ki izhaja iz vestfalske sinteze. Ta po eni strani pomeni zmago suverene države kot politične avtoritete, hkrati s tem pa tudi poraz druge sheme organiziranja avtoritete, v kateri je religija igrala veliko pomembnejšo vlogo. Odnos ločitve med duhovno in posvetno oblastjo se je obdržal vse do današnjih dni (Philpott 2002: 68).

V povezavi z drugimi oblikami sekularizacije se danes pojavljajo tudi dvomi o tezi sekularizacije zahodnega sveta, pri čemer poseben izziv predstavlja primer religije v ZDA, saj se zdi, da so (Aldridge 2000: 84) " v najbolj naprednem narodu sveta versko prepričanje, prakse in institucije v razcvetu." Kaj to pomeni za tezo sekularizacije?

Herberg (Aldridge 2000: 84–85) to razlaga s pomočjo valov množične migracije. Omenja Hansonov zakon, ki govori o tem, da se želi vnuk spominjati tistega, kar želi sin pozabiti. V Ameriki naj bi bila religija torej vir identitete, pomena in pripadnosti, kar pomeni, da ni pomembna zaradi svoje vsebine, ampak zaradi njenih drugotnih funkcij. Wilson (ibidem: 86) poudarja, da religiozne vrednote v Ameriki niso neodvisne in avtonomne, ampak izhajajo iz sekularnih vrednot, ki se jim tudi podrejajo. Obiskovanje cerkve je del ameriškega načina življenja, ki zahteva le površinsko zavezanost. Očitna vitalnost religioznih institucij v ZDA teze sekularizacije tako ne ovrže ampak daje celo dokaze zanjo.

Kaj je torej tisti Zahod, ki ga želimo obravnavati? Znotraj tega diplomskega dela bomo Zahod razumeli v zgodovinskem smislu evropske oz. zahodne – krščanske civilizacije, ki je v modernem času postala evro-ameriška civilizacija. Druge dele sveta, ki jih včasih tudi štejemo kot del Zahoda, bomo na tem mestu izpustili, saj menimo, da so zahodna Evropa in ZDA igrale oz. igrajo najpomembnejšo vlogo pri oblikovanju ideologije v diskurzu o dveh civilizacijah, katere prisotnost bomo preverjali v diplomskem delu. Zahod bomo tako obravnavali kot civilizacijo z grškimi, rimskimi in krščanskimi koreninami, ki pa jo danes lahko opredelimo kot pretežno sekularno civilizacijo. Pri tem ne bomo pozabili na vlogo, ki jo je igral islam pri oblikovanju Zahoda, kakršnega poznamo danes. Na Zahod se bomo torej nanašali kot na civilizacijo, ločeno od islamske, saj menimo, da to danes vsekakor je. Vendar pa bomo, v diplomskem delu, opozorili na obdobje, ko se je ta ločnica med islamom in Zahodom izoblikovala in izrazila.

2.2. ISLAM

Islam se danes predstavlja kot najmlajša velika monoteistična religija in edina, ki se nedvomno širi (Doncel Domingez 1998: 51). Smrke navaja, da je po srednji oceni danes na svetu več kot 800 milijonov muslimanov: 65 odstotkov v Aziji in 26 odstotkov v Afriki. Medtem ko je bil islam nekdanj predvsem religija Arabcev, je kasneje prestopil meje arabskega sveta, saj danes arabski muslimani predstavljajo le 20 odstotkov vseh muslimanov (Smrke 2000: 262).

Kot je zapisalo veleposlaništvo Savdske Arabije v Washingtonu (n. d.) za časopis *Islam: A Global Civilization* je bilo islamu "namenjeno, da postane svetovna religija in ustvari civilizacijo, ki se bo raztezala od enega konca sveta do drugega."

Doncel Dominguez meni, da lahko med razloge za uspeh islama uvrščamo njegovo preprostost – islam namreč temelji na petih preprostih stebrih: šahada oz. izpovedovanje vere, salat oz. molitev, zekat oz. miloščina, saum oz. post v času meseca Ramadana ter hadž oz. romanje v Meko – pa tudi njegovo sposobnost prilagajanja različnim kulturnim tradicijam, njegove ideale solidarnosti in pravičnosti ter razglašanje *umme* oz. skupnosti, ki povečuje vero in zavrača razredno ali rasno diskriminacijo (Doncel Dominguez 1998:52). Islamsko civilizacijo tvorijo tako velike in raznolike rasne in etnične skupine, kot so Arabci, Perzijci, Turki, Afričani, Indijci, Kitajci in Malezijci kot tudi druge manjše skupine (Veleposlaništvo Savdske Arabije v Washingtonu n. d.). Mešanica ljudstev in kultur, ki tvorijo islam, ima skupno predvsem vero v edinega, vsemogočnega in pravičnega boga (Doncel Dominguez 1998: 52).

Beseda islam (v prevodu pomeni predajo) ima več pomenov. Po eni strani se, v svojem tradicionalnem smislu, nanaša na edino resnično božjo religijo, ki so jo človeštvu razkrili preroki, po drugi strani pa pomeni skupnost, ki jo povezuje islamska vera (ibidem: 52). V tem smislu islam pomeni tudi način življenja; pomeni sistem pravil in zakonov, ki jih je potrebno izpolnjevati in kjer delitev med javnim in zasebnim ter laičnim in svetim ne obstaja. Kaže se močna povezanost med religioznimi idejami in družbenim življenjem, ki ostaja pomembna tudi v današnjem času (ibidem: 52–53). Politični razvoj v islamu namreč izhaja iz načela, ki ga najdemo v 284. verzu 2. sure: "Vse kar je na nebu in vse kar je na zemlji pripada Bogu." (Moatissime 1983: 723). Islamska država, kot jo razumejo muslimani, je pod božjim pravom ustanovljena verska enota. Vir suverenosti je bog, naloga njegovega suverena, *kalifa*, pa obdržati in razpršiti islam. Cerkev in država sta tako eno, na čelu obeh pa *kalif* (Lewis 1995: 43).

Velikokrat se napačno predpostavlja, opozarja Doncel Dominguez (1998: 62–64), da religija za muslimane predstavlja tisto, kar pomeni za krščanski (oz. zahodni) svet, torej zgolj del življenja. Temu pa v islamu nikoli ni bilo tako. Že od samega začetka je združeval religijo, državo in zakon.

Islam je ostal na obrobju procesa sekularizacije, ki je na Zahodu izšel iz verskih vojn 16. in 17. stoletja. Te so pomenile začetek priznavanja verske svobode,

ki je dosegla svoj vrh v ločitvi posvetne in verske oblasti ter zmago laicizma. Islama se niso dotaknili ne sekularizacija ne družbene in ekonomske spremembe, ki so naznanjale kapitalizem, in prav tako nanj niso vplivale politične spremembe razsvetljenstva in francoske revolucije (ibidem 1998: 91–92).

Kot opozarja Huntington je struktura politične lojalnosti med Arabci in muslimani na splošno nasprotna tisti, ki je značilna za moderni Zahod. Za slednjega vrh politične lojalnosti predstavlja nacionalna država, ki so ji vse druge lojalnosti podrejene (Huntington 1996: 174). V islamu pa je krivulja ravno obratna, saj sta dve temeljni in stalni strukturi, kot je to opazil Ira Lapidus (ibidem: 174), družina, klan in pleme na eni ter kulturne, religiozne in imperialne enote na drugi strani.

Ekstremna oblika islamske politične teologije, v obliki islamskega preporoda, ki se je porodil na začetku 20. stoletja kot notranja moralna kritika islamske civilizacije, predstavlja antitezo vestfalski sintezi, katero vidi kot nedopustno sekularizirano. Vestfalsko sintezo, ki pomeni ločitev posvetne in duhovne oblasti, obravnava kot vrnitev v stanje barbarstva. Vendar pa je potrebno upoštevati, da tovrstna politična teologija, kljub svojim teološkim koreninam, v spektru islamskih pogledov predstavlja le majhno nišo (Philpott 2002: 84).

Kako lahko povzamemo ta pregled? Gre za veliko civilizacijo, ki se je, skupaj z islamsko religijo, porodila v 7. stoletju in ki poleg religije kot bistvenega dela svoje identitete nosi tudi druge civilizacijske attribute, kot sta npr. umetnost in filozofija. Islam pa hkrati razumemo tudi kot skupnost, ki združuje vse muslimane in kot politični pogled, ki izhaja iz poudarjene enotnosti verske in posvetne oblasti. Pri obravnavi islama se bomo omejili predvsem na območje Bližnjega vzhoda, od koder je islam tudi izšel, čeprav se je kasneje razširil na obširna območja praktično celotnega sveta. Menimo namreč, da je bilo to območje razvoja islamske civilizacije pri konstrukciji odnosov med obema civilizacijama in oblikovanju zahodnega diskurza o islamu najpomembnejše. Tudi na islam se bomo torej nanašali kot na civilizacijo ločeno od Zahodne, pri čemer bomo opozorili, kdaj se je ta ločitev zgodila oz. postala jasno izražena.

2.3. CIVILIZACIJE

2.3.1. Civilizacija in kultura

Če na prvem mestu pogledamo enciklopedijsko opredelitev civilizacije, bomo našli zelo različne razlage pojma (Answers.com 2005):

Civilizacija:

1. napredno stanje intelektualnega, kulturnega in materialnega razvoja človeške družbe, ki ga označuje napredek v umetnosti in znanosti, beleženje preteklosti in obstoj kompleksnih političnih in družbenih institucij,
2. tip kulture in družbe, ki ga je določen narod ali regija razvil v določenem obdobju,
3. dejanje ali proces civiliziranja ali doseganja civiliziranega stanja,
4. kulturna ali intelektualna prefinjenost; dober okus,
5. moderna družba s svojimi prednostmi: vrnitev v civilizacijo po kampiranju v gorah.

Z vidika sodobnih mislecev (npr. Spengler in Toynbee) so velike kulture ali civilizacije tipi človeških skupnosti, ki nastanejo zaradi povezav na področju religije, arhitekture, slikarstva, morale in običajev (Vasilenko 2000). Huntington (1996: 43) je civilizacijo opredelil kot najvišjo obliko kulturne grupacije ljudi in kot najvišji nivo kulturne identitete.

Termina *civilizacija* in *kultura* sta se pojavila v drugi polovici 18. stoletja. Okrog leta 1732 je imela civilizacija zgolj pravni pomen in je označevala sodni čin ali presojo, po kateri je neka stvar postala civilna oz. mestna. Moderni izraz v smislu 'prehoda v civilizirano stanje' se je pojavil kasneje, leta 1752, ko ga je uporabil Turgot. V svojem novem pomenu je civilizacija označevala predvsem nasprotje barbarstvu (Braudel 1987: 37–38).

Okrog leta 1819 je beseda civilizacija, ki se jo je do takrat uporabljalo v ednini, dobila množinsko obliko. Od takrat ima popolnoma drugačen pomen in sicer zbir značilnosti, ki ga predstavlja skupno življenje neke skupine ali obdobja (ibidem: 40)

Sam koncept civilizacije pa se je že ob samem nastanku začel fragmentirati. Vse odkar se je Evropa začela srečevati z drugimi svetovi, ga je zaznamoval notranji boj med univerzalnim in partikularnim, kar je vodilo do razvoja komparativne civilizacijske analize (Rundell & Mennell 1998: 2–3). Febvre (1878–1956), francoski zgodovinar in geograf, je govoril o dveh različnih koncepcijah civilizacije. Prvo je opredelil kot etnografsko, ki naj bi se nanašala na zbir značilnosti, ki jih opazovalec lahko zazna pri študiji kolektivnega življenja neke človeške skupine in zajema tako materialne, intelektualne, moralne kot politične vidike družbenega življenja. V tem smislu ne gre za nikakršno vrednotenje. V drugem pojmovanju pa civilizacija pomeni našo lastno civilizacijo, ki je visoko cenjena in do katere imajo nekateri posamezniki privilegiran dostop (Kuper 2001: 24–25).

Na njenem potovanju po Evropi je besedo civilizacija spremljala beseda kultura, ki je bila pravzaprav njena dvojnica, vse dokler se ni pojavila potreba po njenem razlikovanju. Pojem civilizacije je namreč najmanj dvopomenski: označuje tako moralne kot materialne vrednote. Postopoma je eden od pojmov prevzel nase materialni vidik, drugi pa dostojanstvo duhovnega (Braudel 1987: 38–39).

Zdi se, da je bil Kant tisti, ki je koncepta civilizacije in kulture prvi uporabil v nasprotujočem si pomenu. Ideja civilizacije je postala povezana s Francijo in z zahodnimi silami na splošno. Antiteza civilizacija/kultura pa je postala antiteza v nemškem nacionalizmu: kultura je označevala vse, kar je bilo nemško, civilizacija pa izključevala vse, kar to ni bilo (Rundell & Mennell 1998: 7). To je v Nemčiji pripeljalo do prvenstva kulture in razvrednotenja civilizacije (Braudel 1987: 38–39).

Tisto, kar so Francozi razumeli kot transnacionalno civilizacijo, so Nemci smatrali kot grožnjo specifičnim lokalnim kulturam. Koncept univerzalne civilizacije je očitno ugajal vladajočim razredom v imperialnih državah, kot sta bili Francija in Velika Britanija, medtem ko je koncept *kulture* odseval samozavedanje narodov (kot je bil nemški op. S. P.), ki so bili prisiljeni nenehno vzpostavljati nove meje, tako v političnem kot duhovnem smislu (Kuper 2001: 31–32).

Ločevanje med konceptoma civilizacije in kulture se je torej pojavilo v 19. stoletju, vendar bi ga lahko brez večjih težav prenesli v sodobni čas. Francoski koncept civilizacije v smislu težnje po vpeljavi univerzalnih vrednot po vsem svetu bi tako lahko povezali z Zahodom, medtem ko lahko islamsko upiranje zahodnemu načinu življenja primerjamo z nemškim pojmovanjem kulture kot nekaj lastnega, kar posega na področje čutenja in presega materialni svet.

2.3.2. Civilizacije in medcivilizacijski odnosi

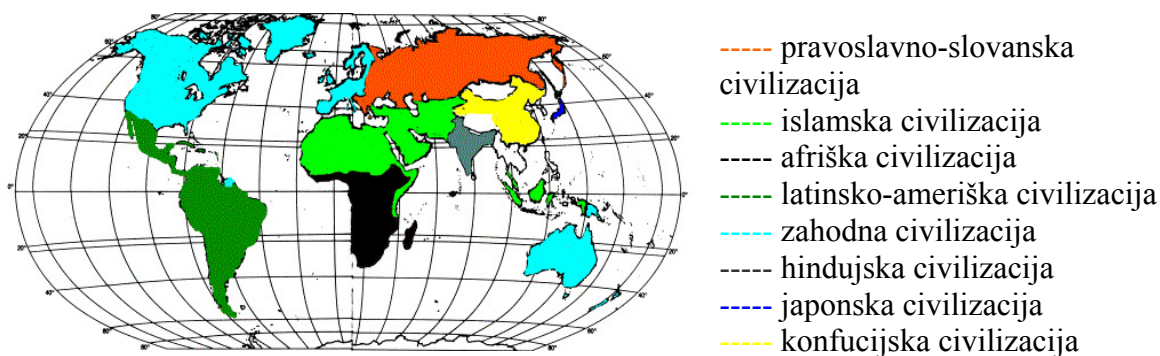
Tekom stoletij zgodovine človeške kulture je le nekaj ljudstev uspelo oblikovati velike civilizacije. Danilevski (Vasilenko 2000) razlikuje deset tovrstnih civilizacij, ki jih imenuje kulturno-zgodovinski tipi: egipčansko, antično semitsko, kitajsko, indijsko, iransko, hebrejsko, grško, rimsko, arabsko in evropsko.

Spengler (ibidem) v knjigi *The Decline of the West*, imenuje osem velikih kultur – egipčansko, babilonsko, indijsko, apolonijsko (grško-rimsko), arabsko, mehiško in zahodno (faustovsko), pri čemer nakaže tudi možnost pojava velike ruske kulture.

Toynbee (1995: 70–72) v knjigi *A Study of History* govori o petih obstoječih civilizacijah in petih družbah: zahodni, ki jo združuje zahodno krščanstvo; pravoslavno-krščanski oz. bizantinski, ki pokriva jugovzhodno Evropo in Rusijo; islamski, ki se razteza od severne Afrike in Bližnjega vzhoda, do velikega Kitajskega zidu; hindujski, ki se nahaja v subtropski in subkontinentalni Indiji in civilizaciji Daljnega vzhoda, ki je locirana v subtropskih in zmernih regijah jugovzhodne Azije.

Toynbee (Vasilenko 2000) je pri zasnovi civilizacij uporabil naslednje kriterije: religija, zgodovina, jezik, običaji in kultura. Huntington (1996: 45–47) si je nato izposodil Toynbeejeve kriterije civilizacijske identitete, vendar pri tem naštel osem civilizacij sodobnega sveta: zahodno, konfucijsko, japonsko, islamsko, hindujsko, pravoslavno-slovansko, latinsko-ameriško in afriško.

Slika 1: Civilizacije po Huntingtonu



Vir: prirejeno po Möllers (n.d).

Človeštvo pozna različne oblike medcivilizacijskih interakcij oz. odnosov. Ko so se civilizacije pojavile, so bili odnosi med njimi ali neobstoječi in omejeni ali pa prepleteni in intenzivni. Naravo teh odnosov bi lahko opredelili kot *srečanja*. Civilizacije so bile ločene tako časovno kot prostorsko. Ideje in tehnologija so sicer prehajale od ene do druge, vendar pa je bilo za to pogosto potrebnih več stoletij (Huntington 1996: 48–49).

Pred nekaj stoletij je bila vsak od velikih kultur namreč prepričana, da je preostanek sveta poseljen z barbari oz. nedotakljivimi. Poskusi dialogov med civilizacijami pa so bili podobni pogovoru med gluhim in slepim (Vasilenko 2000). Mnogim družbam tistega časa se je strategija izolacije namreč zdela najzanesljivejša pot za ohranitev lastne civilizacije. Druge tradicije, običaji in zakoni so se zdeli tako barbarski, da je bilo vprašanja dialoga preprosto neumestno¹. Barbare se je v lastno vero lahko spreobračalo le s pomočjo sile, kar je porodilo drugo starodavno strategijo – osvojitvev (ibidem).

Ne glede na morebitne poskuse izolacije pa lahko rečemo, da vsaka civilizacija izvaža in prejema kulturne dobrine. Stalnost temeljito osvojenih območij in njihovih meja ne izključuje prepustnosti le-teh pred številnimi potovanji in kulturnimi dobrinami, ki jih stalno prečkajo. Pri tem gre lahko za stvar, kot je kompas, ali pa za nek filozofski prispevek ali religijo (Braudel 1987: 45). Civilizacije si vsakodnevno od sosednjih civilizacij sposojajo ter reinterpretirajo in osvajajo tisto, kar so prevzele. Vendar pa lahko izzvana civilizacija tudi trmasto zavrača določen zunanji doprinos (ibidem: 59).

¹Toynbee (Vasilenko 2000) citira delček pisma kitajskega vladarja Qianloga, ki je vladal v leti v med 1735 in 1795, v odgovor na predlog britanskega kralja Georgea III. za vzpostavitev diplomatskih in trgovinskih odnosov med monarhoma: "Glede vaše prošnje po akreditaciji enega vaših državljanov pri mojem Božanskem sodišču, ki bi imel nadzor nad trgovino vaše dežele s Kitajsko, vam sporočam, da je ta prošnja v nasprotju s prakso moje dinastije in je nikakor ni možno uslišati /.../ Naše navade in pravo se tako razlikujejo od vaših, da, tudi v primeru, da bi vaš poslanik osvojil temelje naše civilizacije, vi nikakor ne bi mogli prenesti naših navad in običajev v vašo tujo deželo/.../ Na vsem širnem svetu nimam drugega cilja, kot ohranjanje popolnega vladanja in izpolnjevanje dolžnosti države/.../ Tujim predmetom ne dajem nikakršne vrednosti in izdelkov vaše dežele ne potrebujem. "

Različne kulture oz. civilizacije se namreč lahko različno odzovejo na izzive drugih civilizacij.

Toynbee (1995: 442) govori o dveh klasičnih odgovorih: zelotizmu in herodianizmu. Zelotizem predstavlja poskus ohranjanja lastne čistosti s popolnim zaprtjem pred zunanjim vplivom. Odgovor herodiancev pa pomeni trezno priznavanje nepremagljivosti močnejšega nasprotnika, ki se zato, namesto za svoje tradicionalne tehnike, odločijo premagati nasprotnika z njegovim lastnim orožjem, potem ko so obvladali njegovo taktiko. V primerjavi z zeloti je tovrstna taktika neprimerljivo učinkovitejša.

Vendar pa je zgodovina civilizacij pokazala, da sta v odnosu do močnih civilizacij oba odgovora neučinkovita. Konsistentni zelotizem se ne more izogniti samouničenju, pri implementaciji herodianizma pa je potrebno vzdrževati tanko ravnotežje med izposojenimi tujimi oblikami in ohranjanjem nacionalne kulture (Vasilenko 2000). Ta napor – sprejemanja ali zavračanja – ki ga neka civilizacija vrši proti zunanjim civilizacijam, vrši počasi in proti sami sebi. Izbor je le redko zavesten. Ravno zaradi tega pa se civilizacija postopoma preoblikuje in se oddaljuje od dela lastne preteklosti (Braudel 1987: 60)

Danes se je širjenje kulturnih dobrin strahovito povečalo. Skorajda ni več dela sveta, ki ga ne bi zaznamovala industrijska revolucija, ki je prišla iz Evrope. Tako se znova pojavlja dialog glede pojmov *civilizacija* in *civilizacije*. Ali bo to širjenje, katerega hitrost se povečuje, povzročilo, da se bodo izbrisale meje civilizacij, ki so bile do zdaj stalna značilnost zgodovine sveta? Mnogi verjamejo, da bo tako, ugotavlja Braudel (ibidem: 47). Tovrstno hipotezo, ki jo le leta 1989 izpostavil Francis Fukuyama v eseju "The End of History?", bomo obravnavali v delu, ko bomo preučevali prisotnost ideologije Zahoda v odnosu do islama v pohladnovojnem obdobju. V tem delu bomo obravnavali tudi njej bolj ali manj nasprotno Huntingtonovo tezo o spopadu civilizacij in bodoči obliki konfliktov iz leta 1993, mimo katere ne moremo, ko govorimo o obliki medcivilizacijskih odnosov v sedanjem času.

Medtem ko Huntingtonu kritiki, kot opaža Perry (2000), očitajo vse od pozivanja h križarskim vojnám proti islamskemu svetu, povezovanja islama z nasiljem, do (Çataltepe 1993) "sprožitve samoizpolnjujoče prerokbe", pa se želimo mi osredotočiti na vprašanje, v kolikšni meri je k ustvarjanju tako ostre ločnice med islamom in Zahodom, ki naj bi vodila celo do spopada civilizacij, pripomogla

ideologija, ki jo bomo iskali v diskurzu zahodnega sveta do islamskega. Ugotavljali bomo, na kateri točki sta se civilizaciji res ključno razšli in katere so bile tiste ideje, ki so zaznamovale njuno srečevanje in pripeljale do današnjega položaja, ko njun odnos, v veliki meri, zaznamuje nezaupanje, strah in predsodki enega sveta do drugega.

Bulliet v knjigi *The Case for Islamo-Christian Civilization* (2004: 6) pravi, se moramo, če želimo preseči ideološki civilizacijski diskurz, vprašati, zakaj npr. lahko govorimo o krščansko-judovski (to je zahodni) civilizaciji, ne govorimo pa o npr. krščansko-islamski civilizaciji. Nadalje opozarja (ibidem: 6), da vezi, v smislu svetih spisov in doktrinarnih idej med krščanstvom in judaizmom, niso nič močnejše kot med judaizmom in islamom ali krščanstvom in islamom. Zdi se, da islama ne vključujemo v naš civilizacijski klub predvsem zato, ker smo dediči krščanske konstrukcije zgodovine, ki je namerno izključujoča (ibidem: 14).

Zato bomo v nadaljevanju diplomskega dela preko pregleda srečevanj islama in Zahoda ter diskurza, ki se je oblikoval sočasno z njimi, ugotavljali, v kolikšni meri je bila v njem prisotna ideologija. Da bi to lahko storili, pa moramo najprej odpredeliti kaj sploh razumemo pod pojmom ideologija in diskurz.

2.4. IDEOLOGIJA IN DISKURZ

Termin *ideologija* se je pojavil hkrati s francosko revolucijo, s poskusom odprave starega režima in njegove nadomestitve z novim, racionalnim sistemom vladanja, osnovanim na univerzalističnih načelih svobode, enakosti in bratstva (Eccleshall et al 2003: 3). Koncept ideologije se je tako na prvem mestu pojavil kot znanost o idejah, ki je porodila globoko zaupanje v razum, na drugem mestu pa kot kritično orožje v boju proti staremu režimu (Lorain 1994: 9). Ideologija je bila pojem, ki se je uporabljal za obrambo razuma, za kritiko vseh tistih idej, ki niso bile napredne in niso pomagale nadzorovati narave za dobro človeštva (ibidem: 10).

V času Napolenona, katerega avtokratičen režim je ta znanost o idejah ogrožala, je ideologija dobila nov pomen: postala je zbir napačnih, celo subverzivnih idej (Eccleshall et al 2003: 4). Tudi za Marxa (Larain 1994: 10–11) ideologija ni bila več znanost, ampak nekakšna motena zavest, ki je prikrila nasprotja v družbi in tako prispevala k reprodukciji (kapitalističnega) sistema. Tudi danes se ideologiji daje pomen motene misli, ki želi prikriti realnost, vendar ne le, da bi skrivala oblike

razredne dominacije, ampak tudi druge oblike, kot so rasno, spolno, kolonialno in drugo zatiranje (ibidem: 15).

Ideologije se medsebojno razlikujejo, tekmujejo in se soočajo ne samo s tem kar pravijo o svetu, v katerem živimo, temveč tudi s tem, da nam pripovedujejo, kdo smo (Therborn 1987: 100).

Ideologija se na splošno izraža in proizvaja preko družbene interakcije, še posebno pa preko diskurza (A. van Dijk 1998: 191). Diskurz bi v prvotnem pomenu lahko opredelili kot dejanje sporočanja, ki se vedno nanaša na določene družbene akterje, v določenem okolju in kontekstu (ibidem: 194). Diskurz družbenim akterjem omogoča oblikovanje splošnih zaključkov, osnovanih na različnih izkušnjah in opažanjih (ibidem: 193). Ko se preko diskurza, v okviru določenega konteksta, oblikuje neko mnenje, se uporabijo različne strategije, preko katerih se naredi takšna mnenja uporabnejša za člane družbe. To pomeni, da morajo biti ta mnenja relevantna tudi v drugih situacijah in v presoji drugih dogodkov in kontekstov. To pa zahteva dekontekstualizacijo, abstrakcijo in posploševanje (ibidem: 252).

Ideološka socializacija se v veliki meri zgodi ravno preko diskurza. Ta namreč omogoči neposredno in izrecno izražanje ideologije, katerega ključna funkcija je v njegovih družbenih posledicah, to je v osvojitvi, spremembi ali potrditvi družbenih prepričanj (ibidem: 193).

Ko govorimo o družbeni organizaciji ideološkega diskurza, lahko govorimo o dveh komponentah organizacije ideološke dominacije (Therborn 1987: 105):

1. konstrukcija in ohranitev določenega diskurzivnega reda,
2. razvitje ne-diskurzivnih afirmacij in negacij.

Konstrukcija diskurzivnega reda v določeni družbi je zgodovinski rezultat bojev, ki so jih bojevale družbene sile v odločilnih trenutkih družbenih protislovij in kriz. Ohranjanje danega diskurzivnega reda vključuje produkcijo in reprodukcijo diskurzivnih afirmacij in sankcij ter posebno strukturiranje družbenega diskurza (ibidem: 105).

Ena glavnih družbenih funkcij ideologije je legitimacija (A. van Dijk 1998: 225). Legitimacijski diskurz predvideva določene norme in vrednote, ki implicitno ali izrecno zagotavljajo, da je določeno dejanje, odločitev ali politika znotraj danega pravnega, političnega oz. prevladujočega moralnega reda družbe (ibidem: 256).

Glede na to, da so ideologije ponavadi osnovane na skupini, se lahko delovanje le-teh znajde v konfliktu z drugimi skupinami. Da bi legitimirala delovanje

skupine, ne samo za notranje, temveč tudi za medskupinske namene, mora skupina pokazati, da so njena osnovna načela pravična, medtem ko so, po možnosti, načela druge skupine napačna. To očitno pomeni, da bodo nasprotna skupina in njena osnovna načela (ideologije) delegetimirana (ibidem: 258). Delegetimira se lahko vse identifikacijske kategorije skupine, ki ogrožajo *status quo* dominantne skupine. Tako se bo pri npr. ciljno definiranih skupinah, kot so družbena gibanja, strategija osredotočila na delegetimacijo njihovih ciljev. Strategija delegetimacije običajno predvideva norme, vrednote in ideologije, za katere se trdi, da so univerzalne ali da uživajo široko družbeno podporo. Dominante skupine se v teh primerih ne bodo odkrito nanašale na lastne interese, ampak bodo z argumenti poudarjale, da so njihova dejanja in politika usmerjeni k splošnemu dobremu oz. v dobro dominantne skupine (ibidem: 259).

Kot ugotavlja Therborn (1987: 43), je "p/ozicionalnim ideologijam lasten bistveno dvojen značaj: medtem ko se kdo usposablja-za-in-podreja določenemu diskurzu, se ové razlik med seboj in drugim." Poznamo dve vrsti teorij, ki sta razvili tako različen kritičen pogled na ideologijo kot različen pristop do kulturnega *drugega*. Na eni strani imamo celostne, univerzalistične teorije, ki težko razumejo drugačnost in različnost ter vidijo zgodovino kot serijo faz, skozi katere mora vsakdo; po drugi strani pa historične teorije težko razumejo skupne probleme in oblike enakosti, ki izvirajo iz človeštva (Larrain 1994: 6–7). Univerzalistične teorije gledajo na *drugega* s perspektive evropskega racionalnega subjekta, pri čemer ponavadi uporabljajo splošen vzorec, ki poudarja njihovo absolutno resnico; historične teorije pa gledajo na *drugega* s perspektive njegove edinstvenosti in posebne kulturne postavitve ter s tem poudarjajo različnost in diskontinuiteto. Oba pogleda imata tudi svoje nevarnosti: univerzalistični lahko zavrne *drugega*, ker ne priznava in ne sprejema njegovih razlik, historične teorije pa lahko *drugega*, označenega kot drugačnega, odpravijo kot inferiornega (ibidem: 7).

Kot omenjeno, sta obe teoriji razvili tudi lasten kritičen pogled na ideologijo. Univerzalistične teorije kritizirajo vse ovire, tako družbene, ekonomske kot filozofske, ki stojijo na poti razumu, znanosti in napredku, historične teorije, ki na samo modernost gledajo z dvomom, pa že sam razum in znanost kritizirajo kot ideološka (ibidem: 6).

Naj to opredelitev ideologije in diskurza zaključimo s pogledom enega najpomembnejših pomarksističnih filozofov, francoskega filozofa Louisa Althusserja,

ki pravi (Eccleshall et al 2003: 6), da je ideologija 'cement', ki človeške družbe drži skupaj. V tem smislu je ideologija organski delček vsake družbene celote, nepogrešljiv element za zgodovino in življenje družbe.

S tega stališča je ideologija torej bistvena za oblikovanje družbe in ohranjanje njene identitete. Ta teoretična podlaga nam bo tako služila kot koristno orodje pri preučevanju prisotnosti ideologije Zahoda v diskurzu o islamu ter njene vloge pri oblikovanju razlik med obema civilizacijama na eni in identitete Zahoda na drugi strani.

3. NASTAJANJE ISLAMA IN ZAHODA TER NJUNO SREČEVANJE

Nastanek islama in Zahoda ter njuno srečevanja bomo opredelili morda na nekoliko nenavaden način. Da bi lahko preučili pot, ki je vodila k njunim sedanjim odnosom, si bomo najprej pogledali nastanek islama. Čeprav imamo Zahod, če vzamemo v poštev njegove krščanske in še zgodnejše judovske korenine, običajno za starejšega od islama, lahko o njunem medsebojnem vplivu seveda govorimo šele z nastankom slednjega. Tudi zaključili bomo ta pregled na nekoliko nenavaden način, saj bomo šele na koncu opredelili nastanek Zahoda. Razlog za ta vrstni red tiči v tem, da menimo, da se je Zahod, kakršnega poznamo danes, bistveno ločil od islama šele v obdobju od 14. stoletja naprej in šele takrat oblikoval identiteto, s kakršno se predstavlja danes.

3.1. NASTAJANJE ISLAMA

Mohamed, začetnik islama, se je rodil v majhni oazi Meke leta 571 n. š. (Lewis 1995: 17). Ko je odrasel, se je lotil karavanške trgovine, kasneje pa začel služiti pri bogati vdovi Hatidži, s katero se je nato pri petindvajsetih letih tudi poročil (Smith 1996: 138). Mohamed je prvič prejel božje sporočilo, ko je bil star 40 let. Kot je zapisano v Koranu (Lewis 1995: 17), mu je božji angel naročil, naj recitira v imenu boga, stvarnika vseh stvari. Mohamed je nato to in številna druga sporočila posredoval ljudstvu svoje rojstne dežele, pozivajoč jih, naj opustijo svoja vraževerja in verjamejo v enega in edinega boga, Alaha (ibidem: 17).

V Mohamedovem času je bila religija osrednje Arabije politeistične narave. V Meki, ki je bila njeno versko središče, je bila služba v svetiščih zaupana članom vplivnih družin (Eliade 1983: 47). V tem obdobju je bil arabski polotok na samem obrobju civiliziranega sveta. Večinski del prebivalstva so predstavljali nomadi, ki so se pogosto spopadali z ljudstvi iz drugih oaz in obmejnih ozemelj. K občutku skupne identitete Arabskega polotoka je prispeval literarni jezik in bogata poetična literatura, manjkala pa sta mu skupen politični red ter skupna religija (Lewis 1995: 17–18).

Pojem religija je tisto, kar bi bilo v jeziku Zahoda najbližje islamskemu *din*-u, vendar pa ta ne zajema le verovanja in obredov, ampak se razteza na vse kulturne vidike. Če bi želeli povzeti idejo islama, bi na prvem mestu morali izpostaviti vero v božjo enotnost. Bog (Alah) je edini in večni. Druga ideja se veže na *din*, ki ne pripada nobenemu izvoljenemu ljudstvu, tudi ne Arabcem, ampak vsemu človeštvu. Tretja ideja pa se nanaša na kontinuiteto monoteizma: verjeti v Mohameda, a tudi v Abrahama, Mojzesa in Jezusa (Moatissime 1983: 721).

V Meki je Mohamed najprej spreobračal člane lastne družine, nato pa čedalje širše kroge (Lewis 1995: 18). Večina se je na njegovo sporočilo odzvala s silovitim sovraštvom. Mohamedov nauk je namreč ogrožal obstoječe stanje v družbi, še posebno pa položaj vladajočih (Smith 1996: 140). Njihovo norčevanje je kmalu prešlo v odkrito preganjanje, saj je Mohamedovo delovanje, kljub začetnim neuspehom, prešlo v resno revolucionarno gibanje (ibidem: 141).

Leta 622, približno tri leta po prvem razodetju, je Mohamed z mestom Jatrib sklenil dogovor, da v zatočišče sprejme tako njega kot njegove spreobrnce, ki so mu sledili iz Meke. Tako je Jatrib (kasnejša Medina) postal center nove vere in skupnosti, čas Mohamedovega bega iz Meke v Medino, poznan kot *hidžra*, pa pomeni začetek islamskega štetja. V primerjavi z Meko, kjer je bil preganjan, je Mohamed v Medini postal vladar s političnimi in vojaškimi močmi ter religiozno avtoriteto (Lewis 1995: 18). Zaničevani pridigar je postal odličen politik, sodnik, vojskovodja in učitelj mesta. Po vsej Arabiji si je pridobil velik ugled in se leta 630 vrnil v Meko kot zmagovalec. Odšel je v Kabo, kockasto svetišče, ki naj bi ga zgradil Abraham, ga ponovno posvetil Alahu, Meko pa postavil za središče islama. Ko je Mohamed dve leti kasneje umrl, je nadziral skoraj celotno Arabijo (Smith 1996: 141–142).

Smrt preroka je v islamu sprožila prvo krizo. Mohamed ob svoji smrti namreč ni pustil jasnih navodil glede nasledstva na čelu islamske skupnosti (Lewis 1995: 21). Boj za mesto prerokovega naslednika je, veliko bolj kot neke razlike v verskem kredo, vplival na delitev znotraj islamske skupnosti, ki se je obdržala vse do današnjih dni. Trideset let po njegovi smrti se je *umma* tako razcepila na tri dele: na večinsko skupino *sunitov* (katerih ime prihaja iz besede *suna*, ki pomeni tradicijo), ki je zvesta vladajočemu kalifu; skupino *šiiitov*, privržencev prvega "pravega" kalifa oz. imama Alija (moža Mohamedove hčere Fatime) in skupino *karidžitov* oz. *shizmatikov*, ki

zagovarjajo mnenje, da ima edinole skupnost pravico voliti svojega vodjo in ga tudi odstaviti, če je le-ta kriv hudih grehov (Eliade 1983: 58).

Kot opozarja Smrke (2000: 268) se znotraj *sunizma* in *šiizma* pojavlja tudi *sufizem*. Gre za posebno smer, ki se je oblikovala kot odklonilna reakcija na dinastični, materialistični, pozunanjeni, ozemeljsko ekspanzivni in intelektualistični islam. V nasprotju z bogastvom sunitских dinastij gojijo skromnost, ki naj bi bila Mohamedova vrlina (ibidem: 270–272).

Islamsko prepričanje, tako Hodgson (1997: 72), se pogosto označuje kot lahko razumljivo in ga je možno, čeprav je dejansko precej kompleksno, dokaj enostavno predstaviti. Islam uči, da vrhovna oblast pripada enemu samemu bogu, ki je identificiran kot bog Abrahama, Mojzesa in Jezusa in katerega arabsko ime je Alah. Alah je stvarnik sveta in človeštva in tisti, ki bo na koncu sveta ljudi obsodil na pekel ali pa jih nagradil z rajem. Tekom časa je Alah pošiljal preroke, kot sta bila Mojzes in Jezus, Mohamed pa je zadnji in največji med njimi (ibidem: 72–73). Dolžnost vseh ljudi je podrediti se božji volji, od koder izhaja tudi sam izraz musliman (Lewis 1995: 32).

Mohamedovo sporočilo je utelešeno v Koranu, ki je zbirka tistega, kar naj bi bila božja razodetja Mohamedu. Poleg Korana pa imajo izreden pomen tudi *hadisi*, to so poročila prerokovih besed in dejanj, ki imajo skorajda enako avtoriteto kot Koran sam (Hodgson 1997: 73–74). Koran in *hadisi* tvorijo osnovo *šarije* oz. božjega prava, ki je eden glavnih intelektualnih dosežkov islama in v mnogih pogledih najpopolnejši in najbogatejši izraz značaja in duha islamske civilizacije. Šarija zajema vse vidike javnega in zasebnega življenja muslimanske skupnosti in posameznikov (Lewis 1995: 32). V resnici šarija nikoli ni bila edini zakon v islamskem življenju, saj ga je bilo treba med posameznimi ljudstvi obogatiti z različnimi stopnjami popolnosti. Kljub vsemu pa je šarija zagotavljala zadostno poenotenost, da je bilo mogoče muslimanom iz katerekoli dežele uživati državljanske pravice v vsem *dar-al Islamu* (ozemlju, na katerem živijo muslimani). Islam tako ni bil samo vera v ožjem pomenu besede, ampak tudi pravno in kulturno jedro civilizacije (Gottschalk at all 1972: 147).

Najpomembnejši del šarije predstavlja pet stebrov islama, ki smo jih omenili že v prejšnjem poglavju: *šahada* oz. izpovedovanje vere, *salat* oz. molitev, *zakat* oz. miloščina, *saum* oz. post in *hadž* oz. romanje v Meko.

Šiiti za steber štejejo še *imama*, pri karadžitih in ismalitih pa je za steber štet tudi *džihad* – v smislu svete vojne (Smrke 2000: 275)

Občutek pripadnosti svetovni skupnosti z zgodovinsko misijo je zelo močan in obveznost muslimanov pomagati drug drugemu je izrecni del vere, še posebej v primeru *džihada* (Hodgson 1997: 74). Pri tem je potrebno opozoriti, da *džihad* lahko razumemo ne samo v vojaškem, ampak tudi v moralnem in duhovnem smislu (Doncel Dominguez 1998: 71). Čeprav je načeloma res usmerjen proti nevernikom, je potrebno poudariti, da Koran, tako Lewis (1995: 42): "zavrača kakršnokoli prisilo v veri."

Eno najbolj vzvišenih idej in enega najpomembnejših poudarkov islama lahko najdemo v Mohamedovem pozivu k bratstvu vseh muslimanov. Z vdorom nacionalizma v zadnjih dveh stoletjih je bila ta ideja na politični ravni uničena, na ravni skupnosti (*umme*) pa je ostala skoraj nedotaknjena (Smith 1996: 155).

Med muslimani lahko, tekom stoletij, tako razlikujemo dva nivoja dialoga: na ravni religije in na ravni civilizacije. Kulturna kontinuiteta je najvidnejša na nivoju, ki ga imenujemo religija. Vendar pa je religiozna enotnost med muslimani le eden od izrazov širše kulturne enotnosti, saj že samo razumevanje Korana muslimane vodi do istega jezika (Hodgson 1997: 87).

V desetletju po Mohamedovi smrti je islam osvojil prostrana območja. Vera je poenotila območja, ki so bila prej prizorišče velike raznolikosti. Leta 656 so se ozemlja islama že raztezala od Tripolija do današnjega Afganistana. Islam je zajel tri centre krščanske peterice: Jeruzalem, Antiohijo in Aleksandrijo. Dobro je izkoristil krizo krščanskega Bizanca in zoroastrskega imperija. Leta 732 je prodrl tudi do Toursa na severu Francije, vendar se je moral umakniti. Na Pirinejskem polotoku pa se je obdržal vse do leta 1492 (Smrke 2000: 266).

3.2. POT SREČEVANJA ISLAMA IN ZAHODA

Eden od intelektualnih izzivov, s katerim bi se bilo potrebno soočiti, je ideja ločenosti islama in judovsko-krščanskega Zahoda, ki je, tako Modood (n. d.), prav toliko napačna kot vplivna.

Islam, ki je, tako kot judaizem in krščanstvo, pomemben del oblikovanja zahodne identite, spada v družino abrahamskih religij, iz česar sledi, da je med njimi dejansko več podobnosti kot razlik. Karen Armstrong (2002) pravzaprav poudarja, da Mohamed ni nameraval ustanoviti nove religije, ampak preprosto prinesiti staro religijo Židov in kristjanov Arabcem, ki nikoli prej niso imeli preroka. Koran, tako Armstrongova (ibidem), stalno pojasnjuje, da Mohamed ni prišel razveljaviti ali preklicati razodetij, ki so jih prinesli Adam, Abraham, Mojzes in Jezus.

Poleg tega se zgodovinarji zavedajo velikih prispevkov muslimanskih mislecev k pozni srednjeveški filozofski in znanstveni miselnosti, na podlagi katerih so evropski kristjani in judje kasneje ustvarili moderni Zahod. Tudi stikov med islamom in Zahodom ni primanjkovalo, opozarja Bulliet (2004: 6).

Z islamskimi osvajanji v letih med 632 in 711 so pod oblast kalifata namreč prišla tudi ozemlja vzhodno od Egipta, ki so bila nekoč v domeni Aleksandra Velikega. S tem je nanje močno vplival tudi grški način življenja in grški filozofi. Zahodno od Egipta je kalifat vključeval dele severne Afrike, Iberije in južne Francije, ki so nekoč spadali pod Rimski imperij. Torej lahko rečemo, da je osvojitve tega območja muslimanom postavila izziv vladanja nad prebivalstvom s pretežno grško-rimsko kulturno usmerjenostjo v njenem višjem družbenem sloju, kar je bilo enako izzivu, s katerim so se soočali zgodnejši kristjani (ibidem: 16).

3.2.1. Muslimanska Španija

Eden od najbolj znanih primerov skupnega bivanja obeh civilizacij v evropskem prostoru je gotovo primer muslimanske Španije.

Osvojitev Iberskega polotoka je potekala v letih med 711 do 755. Rečemo lahko, da se nobena druga evropska dežela ni potopila v islam tako zelo kot Španija. Odgovor na vprašanje, kako in zakaj so muslimani vdrli v Španijo, ostaja bolj v okvirih legend kot dejanskega vedenja, prav tako tudi vprašanje, zakaj je imela

arabska ekspanzija takšen uspeh (Lewis 1995: 266–267). Lahko pa vzamemo kot dejstvo, da je bilo v času, ko je na prestol prišel prvi arabski omeja 'Abd ar-Rahman I., v Španiji zelo malo arabske kulture (ibidem: 271).

Večina zgodovinarjev predvideva, da je lahki osvojitvi Iberskega polotoka sledila hitra islamizacija (Glick 1991: 43). Vendar pa je napačno predvidevati, da so bili arabsko-bereberski osvajalci polni misijonarskega zanosa, pri čemer je bil eden od glavnih razlogov gotovo toleranca, ki jo islamski zakon zahteva v odnosu do kristjanov in judov kot ljudstev knjige (Fletcher 2000: 51).

Ali lahko v srednjeveški Španiji govorimo o odnosih tolerance in sobivanja med religioznimi skupinami?

Glede na Koran naj bi bila država stratificirana glede na religiozni karakter. Tako Koran opisuje družbo, ki ji dominirajo muslimani, priznanim verskim manjšinam pa podeljuje status *dhimijev* oz. ljudstev knjige. Arabci so tovrstne zahteve Korana smatrali za obvezujoče (Glick 1991: 220 – 221).

Vendar pa, kot ugotavlja Fletcher (2000: 156–157), odnosi med kristjani in muslimani niso bili tako idilični, kot jih španski zgodovinarji ponavadi opisujejo, temveč pogosto sovražni. Čeprav naj bi bil odnos med dominantnimi muslimani in podrejenimi judi in kristjani na splošno harmoničen, so *dhimiji*, v primerjavi z muslimani, trpeli tudi določene državljske in pravne omejitve, saj npr. niso mogli sodelovati pri politični oblasti (Glick 1991: 221). Poleg tega je islamska družba na verske manjšine izvajala pritisk za sprejetje njihovih vrednot (ibidem: 221).

Ne glede na harmoničnost ali napetost odnosov v muslimanski Španiji pa lahko za zgodovinsko dejstvo vzamemo, da je bilo oblikovanje intelektualnega življenja Evrope srednjega veka rezultat cvetoče islamske civilizacije v Španiji. V ključnem obdobju približno dvestotih let je srečanje Evrope z islamsko civilizacijo prvi omogočilo razvitje njenih spretnosti in vseh znanstvenih področij, še posebno pa filozofije, medicine, astronomije, kemije in matematike (Köchler 1996).

Rekli bi lahko, da je bila bakla človeške civilizacije, ki je prišla iz antične Mezopotamije, Egipta in perzijske civilizacije, prenešana Grkom, Rimljanom in Semitom, od katerih so se muslimani naučili njihove znanosti, tehnologije in teologije. Islamska civilizacija je nato služila kot most do evropske renesanse, ki je klasično filozofijo in znanost povzela preko muslimanskih prevodov in komentarjev (Tehranian 1997).

Eden od velikih dosežkov muslimanskih učenjakov srednjega veka je namreč bil, da so ohranili zaklade grške filozofije in znanosti za naslednike. Največji vpliv je, preko komentarjev o Aristotelu, imel arabski filozof Ibn Roshd (Averroes), rojen leta 1126 v Cordobi. Tudi arabske šole (univerze) v Cordobi, Sevilli, Granadi, Valencii in Toledu so pritegnile veliko krščanskih učenjakov, med njimi tudi Albertusa Magnusa, Tomaža Akvinskega in kasnejšega papeža Silvestra II. (Köchler 1996).

Kljub tej bogati dediščini pa je Evropa definirala svojo civilizacijo kot prepород Grčije in Rima ter izključila arabski prispevek k svojim temeljem in dobrobiti (Modood n. d.). Danes muslimani obžalujejo, da le malo zahodnjakov ceni ta masiven prenos kulture, znanosti in tehnologije (Bulliet 2004: 31). Rečemo namreč lahko, da je islamska civilizacija, ki je na jugu Evrope cvetela do poznega 12. stoletja in v svojih dosežkih celo preseгла zgodnejše prispevke Rimskega imperija k razvoju civilizacije, prebudila Evropo iz njenega dogmatičnega spanca srednjega veka in tako pripravila zgodnji evropski prepород v smislu razsvetljenega, racionalnega, nedogmatičnega svetovnega pogleda (Köchler 1996).

Vendar pa se je ta bogat kulturni vpliv, od katerega je evropska krščanska civilizacija enostransko pridobivala, le redko ujemal z enako odprtostjo in strpnostjo tudi na političnem področju. Politično zgodovino islamsko-krščanskih odnosov v Evropi je zaznamovalo križarsko gibanje, ki se je začelo v 11. stoletju (ibidem).

3.2.2. Križarske vojne

Med letoma 1095 in 1291, v obdobju križarskih vojn, je bil čas, ki je igral zelo pomembno vlogo pri oblikovanju pogleda ene civilizacije na drugo, nazora, ki se je v veliki meri obdržal vse do današnjih dni.

Novembra 1095 se je papež Urban II. odzval klicu na pomoč bizantinskega cesarja Aleksija, čigar cesarstvo so že od sredine 11. stoletja ogrožali Seldžuki. V svojem znamenitem govoru v Clairmontu je poklical na pomoč ogroženim kristjanom vzhodne cerkve in k varstvu romarjev na poti v Jeruzalem (Hodgson 1997: 268) in s tem sprožil križarske vojne.

Leta 1099 so križarji prispeli v mesto Jeruzalem in ga osvojili (Cardini 2002: 69). Nasilje, ki je sledilo njegovemu zavzetju, je zasenčilo vse dotedanje nasilje križarjev, saj so pomorili skorajda celotno muslimansko in židovsko prebivalstvo,

česar le-ti niso nikoli pozabili. Ta pokol je spodbudil bojno odločnost muslimanov in znova oživil misel na "sveto vojno" (Hodgson 1997: 269).

V Jeruzalemu se je zamenjalo osem kraljev, preden so muslimani leta 1187, pod vodstvom sultana Saladina, znova zavzeli Jeruzalem (Cardini 2002: 70) in Palestino prisilili h kapitulaciji (Hodgson 1997: 269). Padec Jeruzalema je zbudil vest v zahodno-krščanskem svetu, v katerem so se Anglija, Francija in Nemčija začele pripravljati na tretjo križarsko vojno, ki je bila, v smislu ponovnega zavzetja Jeruzalema, neuspešna (ibidem: 269–270).

Četrte križarske vojne so, namesto do Svete dežele, pripeljale do ustanovitve Latinskega cesarstva leta 1204, ki se je zgodila brez papeževe privolitve, kar je imelo daljnosežne posledice. Enotna vzhodno-rimska država je dokončno propadla (ibidem: 270).

Leta 1228 se je Stanfovec Friderik II. odpravil na križarski pohod in brez vojskovanja z muslimani dosegel pogodbo, ki je kristjanom za deset let zagotovila svete kraje, zlasti Jeruzalem, Betlehem in Nazaret, v Jeruzalemu pa muslimanom prepustila tempeljski okraj s kamnito cerkvijo in mošejo Al-Aksa. Po desetih letih so sveti kraji spet prišli v muslimanske roke. Temu sta sledila še dva križarska pohoda, vendar pa je Jeruzalem ostal izgubljen. Leta 1291 je v Palestini padla zadnja križarska trdnjava – Akon, s čimer je bilo križarskih vojn konec (ibidem: 272).

Eden od učinkov križarskih vojn je bil tudi povečanje lokalnega interesa za muslimanski komunitarizem. Pojavila se je aktivna debata glede vprašanja, ali spoštovati pakt z neverniki (ibidem: 268). Posledično se je poslabšal tudi položaj nemuslimanskih manjšin v islamskem svetu (Lewis 1995: 26).

Za Jeruzalem lahko tako rečemo, da je igral ključno vlogo v medsebojnem poznavanju in stikih – bodisi prijateljskih ali ne – med Evropo in islamom (Cardini 2002: 72).

3.2.3. Otomansko cesarstvo

Ko govorimo o primerih srečevanj med islamom in Zahodom, prav tako ne moremo izpustiti izkušnje Otomanskega cesarstva.

Do 9. stoletja je bilo islamiziranih le malo Turkov osrednje Azije, pri čemer se je islamizacija izvajala predvsem s pomočjo misijonarskih prizadevanj (Lewis 1995:

320). Šele v 15. stoletju je otomansko cesarstvo postala absolutistična država vojaškega tipa in eden od kulturnih centrov islama (Hodgson 1998: 559).

Turška osvojitev Carigrada leta 1453 je bila zadnje dejanje v katastrofi Bizantinskega cesarstva. Krščanska Evropa pa se je mahoma znašla pred akutno ogroženostjo, ki je poslej več stoletij odločilno sooblikovala evropsko zgodovino (Böing 1981: 396). Od skromnih začetkov pod Osmanom (1281–1326) do zavzetja Carigrada so Turki v zmagovitem pohodu osvojili skoraj vso Malo Azijo in velik del Balkana (ibidem: 397).

Razloge za nagel vzpon lahko iščemo predvsem v svojevrstno sklenjenem notranjem ustroju Otomanskega cesarstva, s katerim je, vsaj na začetku, daleč prekašala politično in konfesionalno razdrobljeno Evropo (ibidem: 397). Na tem velikem ozemlju se je nahajala velika jezikovna raznolikost. Prakticirale so se tri velike religije, pri čemer je kohezijo in enotnost takšne različnosti omogočal ravno omenjeni vladni sistem in družbena struktura Otomancev (Lewis 1995: 332).

Tudi kristjane kot ljudstvo knjige so Turki tolerirali, četudi niso hoteli prestopiti v islam. Enako kot muslimani so bili pod sultanovim varstvom, dovolj pogosto so dosegali najvišje službe, seveda pa so morali za pravico da so smeli živeti po krščanski veri, plačevati znatne davke. Čeprav je bilo turško gospostvo deloma grozovito, so ozemlja jugovzhodne Evrope pod njihovo oblastjo zaradi omejene strpnosti postala zatočišče skoraj vseh veroizpovedi (Böing 1981: 397).

Otomansko cesarstvo, ki je že kmalu po smrti Sulegama II. (1566) pokazalo gibanja, ki so sčasoma pripeljala k propadanju notranjega reda in ki so imela hude posledice za ugled Otomanskega cesarstva v Evropi, se je ohranilo do 1. svetovne vojne (ibidem: 399–403).

3.2.4. Kolonizacija

Medtem ko so napadi Mongolov in Turkov v letih med 1200 do 1400 muslimane Bližnjega vzhoda izpostavili novim vplivom iz centralne Azije in s Kitajske, so prva evropska odkritja v letih med 1400 in 1500 Evropejcem odprla nove eksotične svetove Afrike, Azije in zahodne hemisfere. Te sicer vzporedne izkušnje zahodnega kristjanstva in Bližnjega vzhoda so oblikovale ločeno ekonomsko in politično prihodnost vsakega od njiju (Bulliet 2004: 39).

Od 16. stoletja naprej so Evropejci prihajali v stik z ljudstvi na vseh kulturnih stopnjah, od še kamenodobnih naravnih ljudstev do pripadnikov visokih kultur. V splošnem je vdor Evropejcev za ta ljudstva pomenil hud pretres. Azija je bila Evropejcem raso, kulturno in versko kos, v Ameriki pa so nekatera ljudstva politično, druga pa tudi fizično propadla (Böing 1981: 416).

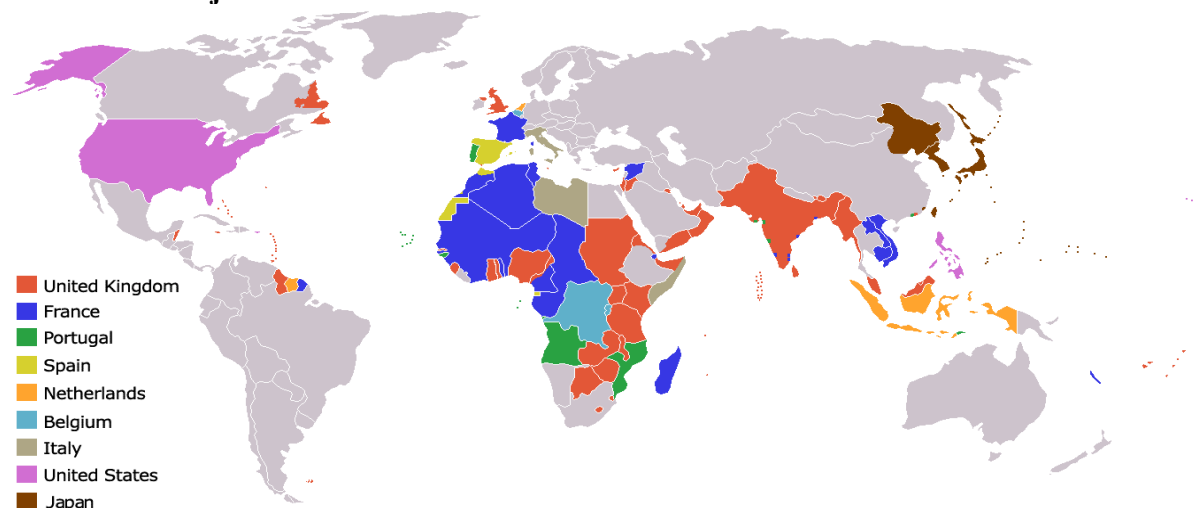
Trgovsko, in deloma tudi politično, obvladovanje drugih celin je vzbudilo občutek evropske premoči, ki se je dostikrat sprevergel v ošabnost. Evropejci so spreminjali ali uničevali, dostikrat s surovo silo, bolj ali manj ustaljene gospodarske in družbene sisteme, plemensko in družinsko ureditev, verske predstave in kulte podjarmljenih ljudstev (ibidem: 415–416). Konec 18. stoletja so vdrlili na islamska ozemlja in jih v sto petdesetih letih skorajda popolnoma osvojili (Doncel Dominguez 1998: 92)

V času kolonizacije se je ravnotežje na tehnični, v smislu bogastva in materialne moči, prevesilo v korist zahodnih kristjanov. Vendar pa lahko na stvari gledamo tudi z drugačnega zornega kota – v tem času se je v islam spreobrnil neprimerno večji odstotek ljudi kot v krščanstvo. V boju za duše prvotnega prebivalstva je islam nedvomno zmagoval. Če bi uspeh merili na ta način, bi lahko rekli, da je islam v letih med 1500 in 1900 napredoval, medtem ko je evropsko krščanstvo nazadovalo, stagniralo in izgubljalo (Bulliet 2004: 40–41).

Po koncu druge svetovne vojne je prišlo do razpada obsežnih kolonialnih imperijev. Vendar pa strahotna zaostalost onemogoča hitrejšo gospodarsko rast, ki so si jo marsikje načrtali zelo ambiciozno. Čeprav so formalno samostojna in neodvisna gibanja v večini kolonij nadomestila kolonializem, kot obliko podrejenosti ter politične in gospodarske navezanosti na metropolo, pa imajo te države še vedno velike težave, ko hočejo nad gospodarstvom in družbo uveljaviti samostojen nadzor (Böing 1981: 645).

Kolonialistični vdor je onemogočil potrebno interakcijo in sobivanje obeh kultur ter tako ponovno oživel stare predsodke in sumničenja. Modernost se je s svojo dinamiko in načinom prihoda enačila s poskusom akulturacije s strani Zahoda in neposredno agresijo na islamsko identiteto. Postkolonialni režimi pa so situacijo le poslabšali (Doncel Dominguez 1998: 106).

Slika 2: Kolonije leta 1945



Vir: Wikimedia (n. d.)

Hkrati z evropskimi osvajanji pa se je začel tudi preporod zahodne krščanske civilizacije, ki je v tem času stopila na opazno drugačno pot kot islamska. Kot opaža Bulliet (2004: 15–16) sta se islam in Zahod v vzporednem časovnem okvirju soočala s podobnimi izzivi, vendar se nanje različno odzivala. Te različnosti so se akumulirale in na opazen način izbruhnile v času od 14. do 16. stoletja. Različni odzivi so privedli tudi do ene najbolj temeljnih razlik med islamsko in zahodno civilizacijo, ki jo poudarjamo danes: ločitev oz. enotnost posvetne in duhovne oblasti.

Tako kot v krščanskem so tudi v islamskem svetu obstajali pritiski monarhov za razširitev njihove osebne in omejitve religiozne jurisdikcije. Vendar pa je islamska duhovščina (*uleme*) kljub šibkejšemu strukturnemu položaju uspela obdržati svoj vpliv na vodenje države, ki ga je krščanska cerkev izgubila (ibidem: 66). Zlom med cerkvijo in državo se v islamu ni nikoli zgodil. Po prepričanju muslimanov (ibidem: 62–64) naj bi bila namreč ravno *šarija*, torej božje pravo, tista, ki zagotavlja pravičnosti in naj bi tako preprečevala tudi tiranijo vladarja.

3.3. NASTAJANJE ZAHODA

Na tej točki prehajamo na opredelitev zahodne civilizacije, kakršno poznamo danes, civilizacije, katere začetek oblikovanja bi lahko časovno uvrstili v obdobje porajanja renesančnega gibanja.

Za renesanso, tako Davies (1997: 469), se običajno predvideva, da je ločila moderno evropsko civilizacijo tako od srednjeveškega krščanstva kot tudi od drugih neevropskih civilizacij, npr. islama. Renesansa oz. preporod naj bi prvotno pomenila preporod klasične kulture, vrnitev k odličnosti grške in rimske starodavnosti (Brinton et al. 1965: 235).

Vendar pa bistvo renesanse ne leži v nenadnem ponovnem odkritju klasične civilizacije, ampak v uporabi klasičnih modelov za preverjanje avtoritete, katere temelj je v predrenesančnem obdobju predstavljala srednjeveška Cerkev. Z renesanso je ta temelj padel, renesansa pa je postala tista duhovna sila, ki je zlomila kalup srednjeveške civilizacije in pognala dolgotrajen proces dezintegracije, ki je končno privedel do rojstva moderne Evrope (Davies 1997: 471). Šlo je torej za preporod v smislu gibanja v smer sekularizma, individualizma, skepticizma in materializma (Brinton et al. 1965: 326).

V tem času krščanska religija ni bila izbrisana, vendar pa se je moč Cerkve sčasoma zožala na versko sfero, s čimer je bil vpliv religije omejen na področje osebne vesti. Renesanso je zaznamovalo prepričanje, da je človeštvo sposobno gospodovati svetu, v katerem živi, ter nadzorovati in izboljšati človekovo usodo na zemlji (Davies 1997: 471). Zgodil se je temeljni preobrat od srednjeveškega teokratskega pogleda na svet k renesančnemu antropocentričnemu pogledu. V politiki je to pomenilo premik od poudarjanja skupnosti kristjanstva k ideji suverene države, torej k začetku moderne nacionalnosti (ibidem: 479).

Obdobju renesanse je sledila reformacija, ki pa je ne moremo obravnavati zgolj kot podaljsek renesanse. Za razliko od humanizma se je nanašala na najgloblje tradicije srednjega veka in jezdila na valu religioznega preporoda, ki ni zajel le izobražencev, ampak množice. Sprožili so jo ljudje, katerih namen je bil zgolj obdržati Cerkev nedotaknjeno, vendar pa se je ena od vej reformnega gibanja odlomila, kar je začelo širok verski preporod, ki se je kasneje ločil v dve ločeni in sovražni gibanji, znani kot katoliška in protestantska reformacija (ibidem: 482).

31. oktobra 1517 je Martin Luther na wittenberška vrata nabil znamenitih 95 tez, kar je povzročilo veliko družbeno, ekonomsko in intelektualno revolucijo (Brinton et al. 1965: 258). Luthrovo reformacijsko gibanje je hitro zajelo Nemčijo in velik del Evrope, naletelo pa je tudi na nasprotovanje. Posledično se je razvilo obdobje pravih verskih bojev, ki mu je sledila delitev znotraj nekdanje zahodne cerkve (Böing 1981: 371).

Zagovorniki protestantizma pogosto poudarjajo, da je reformacija prinesla nekaj temeljno modernega in naprednega, nekaj, kar je bilo nasprotno prejšnjim srednjeveškim in stagnantnim stoletjem. Ljudje iz protestantskih dežel so svoje blagostanje in uspeh pogosto pripisovali prav protestantizmu (Brinton et al. 1965: 272). Njegovi učinki so bili namreč opazni na vsakem področju evropskega življenja. S poudarjanjem potrebe po branju Biblije je vplival na izobraževanje in pismenost v protestantskih deželah, na ekonomskem področju pa pomembno prispeval h kulturi podjetništva in s tem k porastu kapitalizma (Davies 1997: 495–496). Protestantizem je postavil pod vprašaj avtoriteto in pripravil ljudi do razmišljanja o temeljnih vprašanjih (Brinton et al. 1965: 272). S tem, da je razdelil katoliški svet, pa je v rimski cerkvi spodbudil reformo, ki je bila prej večkrat preložena. Fragmentacija – od leta 1530 je bilo kristjanstvo razdeljeno na ortodoksni, katoliški in protestantski del – je bila tako velika, da so ljudje prenehali govoriti o kristjanstvu in začeli govoriti o Evropi (Davies 1997: 496).

V tem obdobju so skorajda vse države vodile konfesionalno notranjo in zunanjo politiko. Večina vladarjev je spodbujala širjenje svoje veroizpovedi čez državne meje, kar je sprožilo tridesetletne verske vojne. Leta 1648 je bil v Westphaliji sklenjen mir, ki je končal verske boje, vprašanje veroizpovedi pa v skladu z načelom *cuius regio eius religio* v veliki meri izbrisal iz meddržavnih stikov (Böing 1981: 395–396).

Sredi 15. stoletja je, kot že omenjeno, zahodna družba začela z ekspanzijo, s katero se je v obdobju 250 let Evropi razkril praktično ves svet. Bilo je prvič, da so zahodnjaki prečkali oceane, prvič, da so, poleg že poznanih ljudstev Bizanca in muslimanov, srečevali tudi druge družbe (Brinton et al. 1965: 276).

Stik s čezmorskim svetom je imel za Evropejce neposredne posledice (med katerimi je bila ena najpomembnejših trgovina, ki se je razširila na ves svet), tako za njihove življenjske navade, kot za njihovo podobo sveta in razmerje do le-tega (Böing

1981: 541). Evropska kolonizacija pa neevropskim ljudstvom ni prinesla le večje razpoložljivosti dobrin, ampak je – pogosto s pomočju izkoriščanja, ropanja, morije in zaslužjevanja – sprožila tudi proces evropeizacije oz. westernizacije sveta (Brinton et al. 1965: 343). Kljub zmanjšani središčni vlogi boga, so bila ta odkritja pomembna tudi za krščansko Cerkev, saj je le-ta dobila vlogo svetovnega poslanstva (Böing 1981: 415–416).

Rekli bi lahko, da je sekularna Evropa, s katero povezujemo naslednje obdobje, obdobje razsvetljenstva, otrok, ki je bil spočet v času renesanse. Sicer pa lahko razsvetljenstvo najboljše razumemo v smislu "luči razuma", ki je razsvetlila temo, ki ni izhajala toliko iz religije same, ampak iz nerazmišljanja ter iz neracionalnih, dogmatičnih odnosov s katerimi je bilo prepleteno evropsko krščanstvo (Davies 1997: 596).

Hazard (1959: 5) pravi: "Kakšno nasprotje! Kakšen prehod! Hierarhija, disciplina, red, ki jih zagotavlja avtoriteta, dogme, ki čvrsto uravnavajo življenje: vse to so ljubili ljudje 17. stoletja. Prisiljene vezi, avtoriteta, dogma: vse to so sovražili ljudje 18. stoletja, njihovi neposredni nasledniki."

Kako se je zgodil ta premik iz preteklosti v sedanost?

"V dogajanje je posegel napadalni razum," kot pravi Hazard (1959: 115), katerega namen je bil spopad s skrivnostnim, nerazloženim in temačnim. Njegovo poslanstvo je bilo razrušiti neštete zmote, ki so se nakopičile v dolгих stoletjih (ibidem: 115).

Rečemo lahko, da je razsvetljenstvo poseglo na vrsto področij: filozofijo, znanost in naravno religijo, ekonomijo, politiko, zgodovino in izobrazbo (Davies 1997: 596). Tako je bilo na področju moralne filozofije vzpostavljenih več tokov religiozne in intelektualne misli, ki so vodili h končnemu cilju utilitarizma, na versko miselnost pa je močno vplival racionalizem, ki je sčasoma pripeljal do intelektualne mode, deizma (ibidem: 598–601).

Tudi racionalna ekonomija je bila visoko na lestvici razsvetljenskih prioritet. Splošno razumevanje napredka se je še posebej izrazilo v ideji gospodarskega izboljševanja, tako na mikro kot na makro nivoju (Davies 1997: 602). Srednjeveško razmišljanje, da je najboljše že doseženo, je bilo konec 17. stoletja preseženo. Do leta 1789 je bil povprečno izobražen človek v Zahodni Evropi in Severni Ameriki že trdno

prepričan, da je tok človeške zgodovine usmerjen navzgor, k čemur so prispevali tudi dosežki naravoslovnih znanosti (Brinton et al. 1965: 369–372).

V okviru racionalne politične teorije so bila še posebno pomembna Lockejeva, Rousseaujeva in Voltairjeva dela.

John Locke (Böing 1981: 456) je vpeljal razsvetljensko zamisel družbe, po kateri bi ljudstvo vlado poverilo vladarjem. S tem je ljudsko suverenost povzdignil kot načelo, na katerem naj temelji država, in dal ljudstvu pravico do upora. Locke je tako s svojo idejo družbene pogodbe in načelom konsenza postavil temelj liberalizma (Davies 1997: 603). Zahteval je tudi ločitev oblasti, pri čemer je ta ideja, skupaj z Montesquieujevo, postala model za prvo demokratično ustavo, ustavo Združenih držav Amerike iz leta 1789² (Böing 1981: 456).

Voltairjeva objavljena dela se nanašajo na cilje tolerance in religije, miru in politične svobode, podjetništva in ekonomije, intelektualnega vodstva in umetnosti. Tudi Rousseaujeve ideje splošne volje, suverenega naroda in družbene pogodbe so izredno močno zaznamovale tisti in prihodnji čas (Davies 1997: 607).

Naslednji pomembni korak v zgodovini zahodne civilizacije in zadnji, ki ga bomo obravnavali v tem pregledu, je francoska revolucija.

Francoska Narodna ustavodajna skupščina je 22. maja 1790 sprejela deklaracijo, v kateri je bilo poudarjeno, da se francoski narod odreka vsaki vojni, katere cilj bi bil osvajanje drugih dežel (Benko 1997: 94). Deklaracija je svoj ameriški zgled presegla v izražanju pravic človeka kot človeka in kot državljana. Septembra 1791 je Narodna skupščina z ustavo uresničila revolucionarno načelo, po katerem ustavodajna oblast pripada ljudstvu³. Nova država je bila osnovana na načelih ljudske suverenosti, enakosti pred zakonom in splošne zvestobe državljanov (Böing 1981: 469).

S tem je prišlo v ospredje obdobje demokratične revolucije, saj je bila francoska revolucija misijonarsko gibanje. Boj med antifrancoskimi in profrancoskimi

²Ustava Združenih držav Amerike, sprejeta 17. septembra 1787, ratificirana 21. junija 1788.

³Francoska ustava, sprejeta 3. septembra 1791.

revolucionarji se je odvijal vsepovsod. Francoska revolucija in Napoleonovo obdobje po njej sta postala rdeča nit zahodne zgodovine od leta 1789 do leta 1815 (Brinton et al. 1965: 435).

3.4. ZAKLJUČEK

S tem zaključujemo pregled obdobja, ki je ključno zaznamovalo zahodno civilizacijo in jo v veliki meri oblikovalo takšno, kakršno jo poznamo danes: pretežno sekularno družbo, ki v bistveni del svoje identitete uvršča svobodo, razum, znanost, napredek, demokracijo in človekove pravice. Njen razvoj se seveda ni zaključil s koncem francoske revolucije, lahko pa rečemo, da se je do tistega trenutka oblikovala večina značilnosti, ki jih danes pripisujemo zahodnemu svetu oz., bolje, kot si jih pripisuje sam.

Z renesanso je na Zahodu nastopilo obdobje, za katerega lahko trdimo, da sta se v njem islamska in zahodna civilizacija pomembno ločili. Za prejšnja obdobja lahko rečemo, da so islam in Zahod povezovali zelo podobne oz. celo soodvisne civilizacijske komponente. Pri tem ne govorimo zgolj o zunanjih vidikih, ko je npr. arhitektura, saj vemo, da je arabska arhitektura pomembno vplivala na evropsko, ampak predvsem na podobnosti na področju filozofije in religije. Kot smo videli, je grška filozofija, ki se jo običajno šteje za enega od temeljev zahodne civilizacije, le-to dosegla ravno preko arabskih prevodov, kar se zdi očiten dokaz tega, da je pomembno vplivala tudi na muslimansko miselnost. Tudi z vidika religije sta si bila Zahod in islam zelo blizu, saj tako krščanstvo kot islam spadata v družino abrahamskih religij. Tako lahko trdimo, da med islamom in krščanstvom ni večjih razlik kot med judaizmom in krščanstvom.

Z nastopom renesanse in poznejšega razsvetljenstva so se ti skupni civilizacijski temelji na področju filozofije in religije razšli. Na Zahodu je nastopila racionalistična miselnost, ki je sekularizirala javno življenje, skrčila vero na področje zasebnega, ločila svetno in posvetno oblast, vrednoto skupnosti pa zamenjala z vrednoto individualizma. Islamska civilizacija je v svojem bistvu ostala nespremenjena, razlika med obema pa je tako postala oprijemljiva. Koliko je k njenemu potenciranju pripomogla ideologija, prisotna v zahodnem diskurzu o islamu,

bomo preučili v naslednjem poglavju, ko bomo obravnavali tri zgodovinska obdobja, ki jih razumemo kot temeljna za nastanek današnjega diskurza Zahoda o islamu.

Poudariti moramo, da kljub temu da smo nastanek islamske civilizacije uvrstili na začetek tega pregleda, to ne pomeni, da menimo, da se je njen razvoj končal; z veliko gotovostjo pa lahko trdimo, da so se v obravnavanem obdobju oblikovale njene najbolj značilne poteze. Zavedamo se, da so civilizacije živ organizem, ki neprestano raste in se razvija. "Civilizacije so kontinuiteta, neskončna zgodovina kontinuitete," pravi Braudel (1987: 64).

Prav tako ne želimo trditi, da je bilo obdobje kolonizacije zadnje obdobje srečevanja islama in Zahoda. Res pa je, da se je z dekolonizacijo po 2. svetovni vojni in začetkom hladne vojne intenzivnost stikov med njima zmanjšala. Intenzifikacija njunega odnosa je znova nastopila po koncu hladne vojne, vendar tega obdobja ne bomo obravnavali na tem mestu, ampak mu bomo nekoliko več pozornosti posvetili v poglavju, ki obravnava prisotnost ideologije v diskurzu Zahoda o islamu v pohladnovojnem obdobju.

4. IZOBLIKOVANJE IDEOLOGIJE V DISKURZU O DVEH CIVILIZACIJAH

Kot smo ugotovili že uvodoma, se ideologija na splošno izraža in proizvaja preko družbene interakcije, še posebno pa preko diskurza, ki akterjem omogoča oblikovanje splošnih zaključkov.

Trdimo lahko, da je bil pogoj družbene interakcije med islamom in Zahodom prisoten v vseh treh obdobjih, ki jih bomo obravnavali (v obdobju križarskih vojn, kolonizacije in v pohladnovojnem obdobju). Sočasno s tem pa se je razvijal tudi diskurz, ki je, preko dekontekstualizacije, abstrakcije in posploševanja, omogočil oblikovanje mnenja oz. odnosa zahodnega sveta do islamskega (in obratno, a tega v tem diplomskem delu ne bomo obravnavali).

Diskurz je običajno usmerjen k legitimaciji ciljev ustvarjalca ideologije, hkrati s tem pa se izvaja tudi delegitimacija drugega akterja, njegovih ciljev in vrednot.

Poglejmo si razvoj ideologije podrobneje po posameznih obdobjih.

4.1. KRIŽARSKE VOJNE IN PRISOTNOST IDEOLOGIJE ZAHODA

Ko se danes išče vzroke za povečan terorizem in za domneven prepad med islamskim in zahodnim (nekdaj temeljno krščanskim) svetom, se pogosto obrača tudi k dogodkom izpred skorajda tisoč let, h križarskim vojnam. Po zgodovinskem pregledu obdobja, ki smo ga podali že v prejšnjem poglavju, želimo zato preučiti še, katere so bile tiste ideje in motivi, ki so vodili križarske vojne in kako so le-te vplivale na izoblikovanje zahodnega pogleda na islam, pa tudi na lastno identiteto Zahoda.

Kot ugotavlja Johnson (2005: 46), je današnje obsojanje križarskih vojn osnovano na predpostavki, da so bile barbarske, neizzvane vojne uničevanja in

osvajanja, ki se jih je vodilo proti superiorni in neprimerljivo strpnejši civilizaciji. Vendar pa Madden (2002) opozarja, da se križarske vojne pogosto napačno razume, ko se jih predstavlja kot serijo svetih vojn proti islamu, ki naj bi jih vodili od moči obsedeni papeži in borili verski fanatiki. Križarske vojne na vzhodu so bile vsekakor obrambne vojne, pravi, neposreden odziv na muslimansko agresijo, poskus, da bi zavrla muslimansko osvajanje krščanskih ozemelj.

Tudi Johnson (2005: 47–50) se strinja, da je križarske vojne potrebno uvrstiti v širši kontekst. V daljši perspektivi pravzaprav, tako ugotavlja, zajemajo mesto kratkotrajne protiofenzive proti drugi, veliko daljši in neutrudnejši sveti vojni – muslimanskemu *džihadu* proti kristjanstvu. V primerjavi s tremi fazami le-tega (arabski, tatarski in turški), ki so trajale več kot tisočletje in se razširjale čez tri celine, so bile križarske vojne pravzaprav omejen in bled odgovor, za katerega se muslimani niso veliko zmenili. Izguba Jeruzalema (v prvih križarskih vojnah) se je šele v retrospektivi zazdela kot travmatična izkušnja. Križarske vojne so se vklesale v muslimanski kolektivni spomin, ker so bile vključene v naracijo, ki daje razlog za naraščajoče razhajanje v bogastvu in moči med islamom in Zahodom od 17. stoletja naprej.

Vendar pa tisto, kar je povzročilo obrat v razvitosti, bogastvu in moči med islamom in Zahodom, je prepričan Madden (2001), ni bila vojaška zmaga Zahoda nad muslimani. Otomansko cesarstvo je ostalo v veliki meri nedotaknjeno do konca 1. svetovne vojne. V Evropi se je dogajalo nekaj drugega – nova civilizacija, osnovana na idejah individualizma in kapitalizma. Muslimanski svet pa je zaostajal.

Križarske vojne so se pravzaprav vse od znamenite pridige papeža Urbana II., na koncilu v Clairmontu opravičevale z dolgim seznamom arabske agresije proti Aziji, Afriki in Evropi. Evropska reakcija je bila usmerjena k povrnitvi Svete dežele. Politično gledano se je vse križarske vojne opravičevalo kot obrambne, tudi pravno gledano so bile ukrep za obrambo kraljestva (Zacour in Hazard 1989: 6).

Od začetka je ideja, da Sveta dežela pripada kristjanom, ležala v temeljih koncepta svete vojne. Ta nas popelje h konceptu pravične vojne, ki je v tistem času pokrival vrsto pomenov: obrambna vojna, vojna za Boga ali vojna proti sovražnikom Boga (ibidem: 7). Dominikanski učenjak Humbert Rimski je pravično vojno opredelil preko definicije nepravične vojne: take, ki napada nedolžne, take, ki se bojuje brez razloga, in take, ki se bojuje brez avtoritete. Vojna proti islamu je bila, tako je menil

(ibidem: 16), nasprotno, pravična. Muslimani niso bili nedolžni, ampak najbolj krivi od vseh sovražnikov, vojna je imela najvišji razlog, saj se je borila za obrambo vere, pa tudi najvišjo avtoriteto, avtoriteto Cerkve.

Seveda pa se, kot že omenjeno, predvsem v današnjem času, pojavlja tudi drugačen pogled. V križarskih vojnah naj bi Evropa (Oliver n. d.) "p/rvič od padca Rima prevzela ofenzivno vlogo."

Krščanski svet, tako Mastnak (1994: 7), je vstopal v obdobje vojaške ofenzive in širjenja. Obrambnim vojnám proti Normanom, Magijarjem in Arabcem so sledile ofenzivne vojne proti nevernikom. Papeštvo je začelo spodbujati krščansko ozemeljsko osvajanje in sredina 11. stoletja je bila začetna točka neprestanega bojevanja proti islamu v Sredozemlju. Te vojne so prenehale biti obrambne. Težko bi jih označili kot pravične vojne (*bellum justum*), saj zgodovinarji menijo, da je odziv Rimske cerkve močno presegel tistega, ki bi ga lahko legitimirali v smislu potrebnega in za katerega bi lahko rekli, da so razlog zanj dali muslimani.

Kot ugotavlja Mastnak (ibidem: 1–3) so mnogi evropski zgodovinarji 20. stoletja (npr. Pirenne) muslimansko širjenje v 7. in 8. stoletju opisovali kot agresijo, ki je ogrožala Evropo. Avtor opozarja, da Evropa takrat, v smislu politične, kulturne in religiozne skupnosti, sploh še ni obstajala. Evropska identiteta se je oblikovala v odnosu z islamom. Začetek oblikovanja Evrope se je začel ravno s sveto vojno kristjanov proti muslimanom.

Tudi Karen Armstrong (2002) poudarja, da so križarske vojne, ki so samo s krščansko osvojitvijo Jeruzalema v dveh dneh zahtevale okrog štirideset tisoč žrtev, sicer destabilizirale Bližnji vzhod, vendar na celoten islamski svet pustile le manjši vtis. Za Zahod, po drugi strani, pa so imele bistveno in formativno vlogo. To je bilo namreč obdobje, ko je začelo zahodno krščanstvo okrevati od dolgega obdobja barbarstva, t. i. temnega veka. Križarske vojne, ki so bile prvo dejanje sodelovanja nove Evrope v boju za ponoven vstop na mednarodno prizorišče, so kot eno najbolj trdoživih zapuščin pustile globoko sovraštvo do islama (ibidem).

V križarskih vojnah je Evropa dosegla večjo enotnost kot kdajkoli prej od padca Rimskega imperija. Res, da je prihajalo do pogostih in včasih usodnih sporov, vendar pa je šlo bolj za spore med rivalskimi poveljniki, ki so se borili za lasten prestiž, ne pa toliko med križarji kot Angleži, Francozi ali Nemci (Oliver n. d.)

Kot je to artikuliral Strayner (Mastnak 1996: 66) bi križarske vojne lahko imenovali tudi "prva zahodna unija", saj so, iz prej medsebojno sprtih in razcepljenih

kristjanov, ustvarile enotno, združeno kraljestvo. S to sveto vojno so se islam in muslimani na Zahodu oblikovali kot skupen sovražnik krščanstva in kristjanstva, hkrati s tem pa tudi zahodna civilizacija (ibidem: 66).

Papež Urban II je križarjem zadal dva cilja (Madden 2002):

1. rešiti vzhodne kristjane, pri čemer so bile križarske vojne razumljene kot dejanje ljubezni, ter
2. osvoboditev Jeruzalema in drugih svetih krajev.

Jeruzalem je bil pomemben tako za kristjane kot za muslimane. Bil je priljubljeno stičišče krščanskih romarjev, saj se je romarska praksa v svetu krščanske vere zakoreninila najkasneje v 2. stoletju. Al Kuds (Jeruzalem) je, po Meki in Medini, tretje sveto mesto za sunitški islam in eno prvih za šiitski (Cardini 2003: 77).

Ko so se muslimani polastili Jeruzalema, so bili namenjeni spoštovati jude in kristjane kot ljudstva knjige, ki so še naprej imela pravico ohraniti svoje obrede, čeprav z nekaj omejitvami. Od začetka 7. do 11. stoletja so se romarji še naprej nemoteno stekali v Sveto deželo. Vendar pa se je spremenil sam koncept romanja: po obdobju navdušenja, povezanega z gradnjo krščanskega Jeruzalema, se je začelo drugo obdobje, strogo vezano na spokorniško disciplino (ibidem: 77–78)

S križarsko vojno so bili namreč vseskozi povezani tudi odpustki. Kanon II. (Zacour in Hazard 1989: 10) je tako obljubljal izbris vseh kazni za tiste, ki bi romali, ne iz ponosa ali pohlepa, ampak iz pobožnosti in želje osvoboditi Kristusov grob. Odpustki so bili neločljivo povezani z družbeno motivacijo, še posebno za namene bojevanja.

Potrebno je poudariti, da v času, ko je arabski ekspanzionizem dosegel zahodne dežele, tako Mastnak (1996: 67), Arabci krščanstvu niso predstavljali grožnje – ne kot ljudstvo ne kot vera. Saraceni so bili, ne glede na to, da jih kristjani niso preveč cenili, vendarle Abrahamovi potomci, zato ostra dihotomija, značilna za kasnejša obdobja, tu še ni obstajala. Spremenjeni krščanski pogledi na muslimane so v 9. stoletju izšli iz Rima, pri čemer je bila preobrazba krščanskega pogleda na islam notranje povezana z oblikovanjem predstave o krščanski skupnosti. Muslimani so postali najhujši med krščanskimi sovražniki (ibidem: 68–69). Križarska vojna je predstavljala tisti trenutek, v katerem se je krščanska *respublica* ozavestila same sebe s konstrukcijo razlike med sabo in islamom, ki je prestavljal nevero samo (ibidem: 74).

Pred križarskimi vojnami so Evropejci o muslimanih vedeli zelo malo. Po osvojitvi Jeruzalema leta 1099 pa so učenjaki Zahoda začeli gojiti močno zmotno sliko islama. Islamofobija je, skupaj s kroničnim antisemitizmom, postala ena od idej, ki jih je sprejela Evropa oz. krščanski svet. V času, ko so kristjani vodili krute svete vojne proti muslimanom na Bližnjem vzhodu, je islam v Evropi postal poznan kot inherentno nasilna in netoleranta religija, religija meča. Islam je postal senca krščanstva, nasprotje vsega, kar so mislili ali upali, da sami niso (Armstrong 2002).

Tudi Bernard Clairvoški je bil eden tistih, ki je, kot mnogi, ki niso nikoli odšli na vzhod, pripomogel h koncepciji nespravljivosti in poskusu ločitve dveh civilizacij z oviro kanonskega prava. Po njegovem prepričanju, naj bi bil Kristus posvečen s smrtjo muslimanov,⁴ kar je omilil z zadržkom, da muslimanov ni treba uničiti, če se njihovo nasilje in agresija proti vernim lahko zavre na drugačen način. Na muslimane, ki so bili tarča napada, pa se je vendarle vseskozi nanašal kot na "napadalce" (Zacour in Hazard 1989: 9).

Tudi Erdman (Johnson 2005: 48) je trdil, da je bil z razglasitvijo svetih vojn papež Urban II. bolj zainteresiran za sprožitev cerkveno-viteške vojne proti osovraženim in za sodelovanje z vladarjem Harryem IV. kot pa za povrnitev romarskih pravic kristjanov.

Mayer (ibidem: 48) je, po drugi strani, opozoril, da to ni nujno res, saj naj bi bil pohod v Jeruzalem od začetka mišljen kot romanje in naj bi šele na poti prišlo do konceptualne spremembe iz oboroženega romarja v vojaka.

Tudi Cardini (2003: 81–82) pravi, da papež Urban II. leta 1095 na koncilu v Clairmontu ni izrecno pridigal "križarskih vojn", ampak je le še enkrat obsodil nasilje, ki je ogrožalo krščanstvo, in spodbudil bojevito plemstvo, predvsem francosko, naj se odzove na prošnjo za pomoč, ki jo je na Zahod pošiljala vzhodna cerkev. Ta poziv je pomenil, da je bazilej Aleksij I. Komnen hotel novačiti najemnike za vojaški pohod zoper Seldžuke v Mali Aziji in da mu je papež dal svoje poroštvo. Take oblike najemanja pa so bile v 11. stoletju v navadi, opozarja Cardini (ibidem: 82).

⁴"Kristusov vojak varno prizadene smrt, še varneje pa jo prejme. Ko umre, umre sebi v korist, ko pobija, počne to v Kristusovo dobro." Bernard, *Eloge de la nouvelle chevalerie/De laude novae militiae*, II, 3 (str. 56/57). Citirano iz Mastnak 1996: 136.

Vendar pa je Urban II., tako Hodgson (1997: 268), s svojim klicem na pomoč ogroženim kristjanom vzhodne Cerkve in pozivom k varstvu romarjev na poti v Jeruzalem nasproti posvetnemu sporu postavil vojno za vero. Tako je namesto osvoboditev bizantinske države Seldžukov, idejni cilj križarjev postala bojna osvoboditev Jeruzalema muslimanov.

Kot ugotavlja Mastnak (1994: 18) so se morali kristjani, da bi se lahko borili v vojnah za Boga in proti sovražniku, združiti v državo medsebojne dobrote in bratstva, ki pa sta bila izključujoča. Bila sta "naša" dobrot in bratstvo in sta tako potegnili ločnico med "nami" in tistimi, ki niso spadali k "nam", ampak so bili zunaj krščanske *unitas*.

Pravzaprav je družba, ki se je združila v imenu krščanske *unitas*, generirala sovrašтво. Kulturna enotnost Zahoda se je obrnila tako proti judom kot tudi proti muslimanom (ibidem:6).

Politični koncept križarskih vojn se je odvijal okrog tega, kar bi danes imenovali kulturni imperializem. Takoj, ko so romarji zapustili latinski svet, so stopili v stik s kulturami, ki so bile drugačne od njihove in nefleksibilna latinska kulturna nestrpnost je ostala pri njih v celotnem križarskem obdobju. Zavračanje vsakršne tuje kulture, ki ni bila latinska, je privedlo do tega, da bodo tako arabski kristjani kot muslimani na križarske vojne vedno gledali kot na tujo nadvlado. Od začetka, torej že iz pridig Urbana II., je bilo jasno, da bi morale biti križarske vojne ekspanzija zahodne evropske družbe, pravita Zacour in Hazard (1989: 6).

Odhod zadnjih križarjev iz Palestine in Sirije leta 1291 ni pomenil konca križarskih vojn, niti ne džihada, pravi Madden (2001). Islamske države, kot je bil mameluški Egipt, so se še naprej širile. Med vsemi pa je bilo Otomansko cesarstvo največja in najimenitnejša država v muslimanski zgodovini. Na svojem vrhu, v 16. stoletju, je obsegal severno Afriko, Bližnji vzhod, Arabijo, Malo Azijo in prišel globoko v Evropo, osvajajoč Grčijo, Bolgarijo, Albanijo, Madžarsko, Hrvaško in Srbijo. Pod Sulejmanom Veličastnim so bili Turki zelo blizu tega, da zavzamejo Dunaj, kar bi pod njihovo oblast privedlo tudi Nemčijo. Na tej točki križarske vojne niso bile več usmerjene v reševanje Jeruzalema, ampak v reševanje Evrope same (ibidem).

Turki in turški princ so postali simbol političnega obstoja sovražnikov in so bili predstavljeni kot "najhujši sovražnik krščanskega imena". Evropski principi,

združeni v miru, so morali priseči, da ne bodo prenehali preganjati sovražnika, vse dokler ta ne bo izgnan s krščanskega ozemlja (Mastnak 1994: 19).

Evropa kot samozavedajoča se identiteta se je oblikovala preko izumljene in ne samo izmišljene prakse očiščevanja samega sebe Turkov. Že od samega začetka je bilo etnično čiščenje integralni del koncepta Evrope, pravi avtor (ibidem: 19)

Humanistični papež Pij II. je oblikoval svojo evropsko politiko v skladu z jasno vodilno idejo: križarske vojne proti nevernikom. Turke je prikazal kot uničevalce grške in latinske kulture, vira evropske znanosti in umetnosti (ibidem: 20).

Kar je bilo novo pri Piju II., je bilo njegovo zavedanje, da se kljub fragmentaciji moči poraja nova kolektivna entiteta – Evropa – katere identiteta je morala biti artikulirana. Piju II. se pripisuje zasluge zaradi njegovega političnega pojmovanja Evrope. Pojem *Evropa* je začel delovati kot nosilec politične zavesti Zahoda. Politično samozavedanje Evrope pa se je oblikovalo kot opozicija "turški groznji" (ibidem: 21).

Glavni dosežek Pija II. pa lahko vidimo v tem (ibidem: 22), da je po eni strani povezal dokončno geografsko enoto s krščanstvom in jo po drugi strani ločil od krščanstva. Po eni strani je bilo tako kristjanstvo identično Evropi, ki je bila njegovo ozemlje, čeprav sam koncept krščanstva ni identičen Evropi, ampak je univerzalen koncept, ki se je z zgodovinskimi dogodki omejil na določen geografski prostor. Vendar pa je samo krščanstvo ostalo univerzalna religija, Evropa pa je bila zdaj nosilec te univerzalnosti, ki se ni mogel sprijazniti z omejenim prostorom, obkroženim s sovražnim svetom, ki je še generiral evropsko samozavedanje.

Tudi za zgodovinskimi opisi arabske agresije v in po 7. stoletju je vedno ležala teorija ponovne pridobitve. Ne glede na dolžino časovnega intervala se je celo za antični Rim menilo, da je v nekem pravnem smislu neodtujljivo krščanski. Zunaj želja kristjanov ni bilo nobenega ozemlja, ki ne bi bilo nekoč pod krščansko vladavino. Z Inocencem IV. se je razvila teorija papeške jurisdikcije preko nekristjanov in celo preko nekrščanskih držav, ki je bila kmalu izdelana v teorijo svetovne monarhije. Naraščali so pravni argumenti, zakaj bi morale nekrščanske države dovoliti vstop krščanskih misijonarjev (Zacour in Hazard 1989: 30–31). Krščanski univerzalnosti, ki je bila v tistem času vezana na Evropo, je bilo treba pomagati, da bi znova zaživela v skladu s svojim bistvom (Mastnak 1994: 22). Več o tem si bomo pogledali v sledečem delu, ko bomo obravnavali obdobje kolonizacije.

4.1.1. Zaključek

Kot ugotavlja Johnson (2005: 47) lahko z moderne perspektive proti križarskim vojnám naštejemo ogromno obtožb. Ne samo za muslimane, ampak tudi za jude je bila prva križarska vojna, vse od padca templja, katastrofa brez primere.

Tudi Madden (2002), ki križarske vojne sicer označuje kot obrambne vojne, ki so jih vodili prevladujoči verski motivi, priznava, da bi jih bilo napačno interpretirati kot "samo pobožnost in dobre namene".

Ne glede na to, kako križarske vojne interpretiramo, lahko, ko preučujemo prisotnost ideologije Zahoda v odnosu do islama, ugotavljamo, da so srečevanja med islamskim in krščanskim svetom vsekakor omogočala interakcijo, potrebno za oblikovanje diskurza, ki je zaznamoval obdobje križarskih vojn in tudi čas po njih. Obstoj interakcije potrjujejo tako zgodovinska dejstva kot opravičevanje križarskih vojn kot obrambnih vojn proti arabski agresiji. Ali so bile res obrambne ali pa dejansko ofenzivne vojne, je bolj stvar presoje kot dejanskega vedenja, vendar pa preučevalci obravnavanega obdobja (npr. Mastnak (1996) in Armstrongova (2002)) ugotavljajo, da bi križarske vojne le težko označili kot sorazmeren protiudarec in ga tako obravnavali kot obrambno in – kot tako – pravično vojno. Vsekakor pa je res, da lahko tovrstne trditve najdemo v diskurzu tistega časa. Kot smo videli, Mastnak ugotavlja, da so ostra dihotomija med obema svetovoma in spremenjeni krščanski pogledi na muslimane v 9. stoletju izšli pravzaprav iz Rima. Pri tem ideologija ni le opredeljevala sovražnika in tako ustvarjala podobo *drugega*, ampak igrala pomembno vlogo tudi pri oblikovanju notranje enotnosti in identitete krščanskega sveta, pri čemer to ni bila samo krščanska identiteta, ampak vedno bolj tudi evropska. S prikazovanjem islama kot inherentno nasilne in nestrpne religije ter muslimanov kot Kristusovih sovražnikov, ki so imeli v posesti sveto mesto, se je legitimiralo križarsko dejavnost in univerzalistične pretenzije krščanske Cerkve, hkrati s tem pa tudi delegitimiralo islamsko kulturo in njene dosežke.

Ne glede na to, ali so bili motivi križarskih vojn obrambni, verski, ekspanzivni ali pa vse troje hkrati, se je izoblikoval pogled na islamski svet kot na temeljno drugačnega in na muslimane kot na temeljnega sovražnika krščanskega sveta. Krščanski svet se je zavestno ločil od muslimanskega in na ta način umetno ustvaril prepad med deloma sveta, ki sta prej (npr. v muslimanski Španiji) pa tudi takrat (znotraj Otomanskega cesarstva) tudi sobivala.

Seveda tudi to sobivanje ni bilo neproblematično, vendar pa je, kot ugotavljata Zacour in Hazard (1989: 23), obstajala bistvena razlika med islamskimi pravili za kristjane in jude, pod muslimansko vladavino, in krščanskimi pravili, za muslimane in jude pod krščansko vladavino, ki se je izražala v prvotnem namenu: medtem ko je islamsko pravo, z uvedbo posebnega davka za *dhimmije* in izključitvijo iz vojske, ustvarilo bariero med večino in njeno odvisno manjšino, pa so krščanska pravila namerno izolirala "neverujoče" skupnosti od krščanskih skupnosti.

Cardini (2003: 108–109) tudi opozarja na leto 1076, torej na čas tik pred začetkom križarskih vojn, ko sta si papež Gregor VII. in namaditski emir Budžije En Naser izmenjala odposlance in obvestila glede vprašanja, ki je zadevalo krščansko skupnost v tem mestu. V papeževih besedah je zaslutiti, da se je jasno zavedal, kakšna je narava druge religije, saj je zapisal da "/n/a različen način prepoznavava istega Boga in ga sleherni dan častiva kot stvarnika in vladarja stvarstva."⁵ Zato je tudi nenavadna podoba, kakršna se kaže v besedilih, ki opisujejo muslimane v zvezi s prvo križarsko vojno. Pri tem ne smemo pozabiti, da je bila vednost, ki so jo zahodni Evropejci v 11. stoletju premogli o islamu, zelo pičla.

Križarska Evropa, ki je zadržala sposobnost, da se razvije znotraj sebe, je bila ena najbolj učinkovito zaprtih družb, ki so se razcvetele pod civiliziranimi pogoji. Politični dosežek tistega časa je bila integrirana skupnost, ki jo je podpiral zakon izključitve, ugotavljata Zacour in Hazard (1989: 38).

Kot ideal in kot družbeno gibanje, povzema Mastnak (1996: 110–111), so križarske vojne dejstvo osrednjega, kapitalnega pogleda v zahodni zgodovini. Imele so ključno vlogo pri oblikovanju zahodne kulture in civilizacije ter globok vpliv nanju. Oblikovale so ideje in institucije, predvsem pa so postavile model za ekspanzionistične vojne evropskih kristjanov proti Neevropejcem in nekristjanom na vseh koncih sveta.

⁵Gregorii P.P. VII., *Registrum*, 1. III, ep. CL., izd. E. Caspar, *M. G. H., Epistolae selectae*, str. 287–288. Citirano iz Cardini 2003, str. 108.

4.2. KOLONIZACIJA IN PRISOTNOST IDEOLOGIJE

ZAHODA

Kolonizacijo lahko opredelimo kot razširitev političnega in ekonomskega nadzora nad nekim območjem s strani države, katere državljani so okupirali to območje in je, običajno, organizacijsko in tehnološko naprednejša od zavzetega prebivalstva. Razlogi kolonizacije so lahko tako prevelika naseljenost, ekonomska stiska, družbeni nemiri ali versko preganjanje, kot tudi imperializem, bolj ali manj agresivni humanitarizem, želja po pustolovščinah ali individualnem napredovanju. Preden se kolonizacija lahko izvede, mora biti prvotno prebivalstvo podrejeno in asimilirano oz. spreobrnjeno v kulturo kolonialistov (Answers.com n. d.).

Če iščemo datumsko opredelitev nastanka oz. izoblikovanja meja modernega Zahoda, bi, po Bessisovi (2002: 23), lahko izbrali leto 1492 – leto odkritja Amerike in hkrati izгона muslimanov in judov iz Španije. Zahod, ki se porodi leta 1492, (ibidem: 25) "/u/temelji svojo legitimnost na dvojni dinamični izključitvi in posedovanju." Gre za združitev izključitve politično-verske narave in odkritja, ki je naznanilo evropsko dinamiko 15. stoletja. Hkrati se, preko renesančne inteligence, izoblikuje diskurz, ki osmisli tako izključitev kot posedovanje, s čimer se vzpostavi osnova zahodnega načina razmišljanja (ibidem: 25).

Kot pravi avtorica (ibidem: 25–26), moderna Evropa izumi celo serijo mitov, ki se, zanimivo, pojavijo ravno v času zmage razuma, kar hkrati pomeni izginevanje Orienta iz evropskega načina razmišljanja. Mit o izključno grško-rimskem izvoru Zahoda je izključil orientalske in nekrščanske korenine evropske civilizacije. Orient pa, tako Said (1996: 12), ne le, da meji na Evropo, ampak je tudi prostor, kjer je imela Evropa svoje najstarejše in najbogatejše kolonije, izvir njunih civilizacij in jezikov, njen kulturni tekmeč in ena najglobljih in najpogosteje nastopajočih podob *drugega*. Pomagal je opredeliti Evropo (oz. Zahod op. S. P) kot od sebe očitno drugačno podobo, hkrati pa je sestavni del evropske materialne civilizacije in kulture.

Saidova študija Orientalizma, tako Paić (2004: 2), je pokazala, kako je Zahod preko zgodovinske kolonizacije uporabil vse oblike znanja in moči, da je ustvaril

ideološko podobo Orienta z namenom, da bi ga udomačil in ga spremenil v svoj odsev ter si ga podredil tudi z drugimi sredstvi (znanostjo, tehnologijo in kulturo). S tem je Said v postkolonialnih študijah in kulturnih teorijah ustvaril plodna tla za osnovanje drugačne kritike ideologije, ki pa zahteva temeljno dekonstrukcijo t. i. evrocentričnega diskurza in miselnosti.

Orientalizma torej, je prepričan Said (1996: 60), ne moremo vzeti kratko malo za pozitivno doktrino, ampak ga je mogoče razumeti bolje, če ga obravnavamo kot skupino ovir in omejitev misli. Orient, kot se kaže v orientalizmu, pravi (ibidem: 255), je sistem reprezentacij, ki ga uokvirja celotni zbir sil, ki so Orient pripeljale v zahodno znanje, zahodno zavest in, pozneje, v zahodni imperij. Said trdi, da (ibidem: 14) "b/rez tega, da orientalizem obravnavamo kot diskurz, ni mogoče razumeti izjemno sistematične discipline, s katero je, v času po razsvetljenstvu, evropska kultura zmogla upravljati – in celo sproducirati – Orient v političnem, sociološkem, vojaškem, ideološkem, znanstvenem in domišljiskem smislu." Moč in identiteta evropske kulture sta se okrepili, ko se je Evropa nasproti Orientu postavila kot proti nekakšnemu surogatu in celo podtalnemu sebstvu (ibidem: 15).

Islam in Zahod sta se v času kolonizacije srečala na povsem drugačen način kot v srednjem veku. Preko renesanse in reformacije se je slednji prenovil, s konsolidacijo nacionalne države pa začel z veliko evropsko ekspanzijo. Medtem se je, na Bližnjem vzhodu, vse bolj šibilo Otomansko cesarstvo. Muslimani so se zaprli v svoj svet in vedno bolj zavračali vse, kar je prihajalo od zunaj, predvsem zato, ker so čutili, da njihovih odgovorov ne potrebujejo. S koncem kalifata, bolj ali manj od 13. stoletja naprej, se je začel počasen propad arabsko-islamske civilizacije, ki se je ob stiku z Zahodom začela tega tudi zavedati. Istočasno je potekal preporod Evrope, ki se je rodila kot nova, močna in mlada civilizacija, ki je v središče svojega sveta postavila posameznika, katerega glavna skrb ni bil več bog. Poleg znanosti in tehnike je pomemben steber civilizacije tvorila tudi radikalna sekularizacija, ki se je na Zahodu porajala kar petsto let (Doncel Dominguez 1998: 90–91).

Od sredine 18. stoletja naprej sta v razmerju med Vzhodom in Zahodom obstajala dva glavna elementa. Eden je bilo vse večje evropsko znanje o Orientu, ki so ga še povečevali kolonialni stiki, druga značilnost orientalsko-evropskih odnosov pa je bila, da je bila Evropa v poziciji moči, da ne rečemo gospostva (Said 1996: 57).

Enosmerni civilizacijski tok srednjega veka, v smeri muslimani–kristjani, se je v času kolonizacije obrnil. Vendar pa to obdobje ni bilo zaznamovano z geopolitiko civilizacijskih velesil, ampak z zmagovalnim Zahodom. V smislu moči (ne pa tudi pridobivanja novih vernikov, kot smo omenili že uvodoma, op. S. P.) se je muslimanska civilizacija sesedla pod težo zahodne dominacije in kolonializma (Modood n. d.).

Zahodni imperializem je zatresel muslimanski svet in vanj vnesel tako ekonomski, tehnološki, kot tudi ideološki vpliv. Od takrat naprej se muslimani sprašujejo o svoji lastni moči v odnosu do te tuje in agresivne civilizacije (Doncel Dominguez 1998: 92). Za temeljno razmerje na ravni politike, kulture, pa tudi religije, je na Zahodu veljalo, da gre za razmerje med močnim in šibkim partnerjem (Said 1996: 57). To razmerje se je odražalo v številnih besedah. Orientalec je bil iracionalen, izprijen, otročji, "drugačen", Evropejec pa racionalen, kreposten, zrel, "normalen" (ibidem: 58).⁶

Evropa se je odločila omejiti tisto, kar je humano, na svoje ozemlje in s tem začela ustvarjati identiteto, ki zavrača vse, kar bi lahko spremenilo podobo, ki jo ima o sebi. Preko izključitve Orienta iz svojega zemljepisnega, zgodovinskega in filozofskega prostora se je spremenila v edino lastnico atributov človečnosti (Bessis 2002: 34).

Orientalizem je še okrepil prepričanje, da Evropa oz. Zahod obvladuje dobesedno večji del zemeljske površine. Obdobje izjemnih dosežkov na področju institucij in vsebine orientalizma se namreč natanko prekriva z obdobjem evropske ekspanzije brez primere. Srečevanje največjih kolonialnih imperijev – britanskega in francoskega – z Orientom je bilo najbolj intenzivno, prepoznavno in kompleksno na arabskem Bližnjem vzhodu, kjer je kulturne in rasne značilnosti domnevno opredeljeval islam. Na tem območju si nista delila le ozemlja, dobička in vladavine,

⁶Lord Cromer, predstavnik Anglije v Egiptu, je v knjigi *Modern Egipt* zapisal (Said 1996: 55): "Evropejec je temeljit mislec; v njegovih navedbah dejstev ni nikakršnih dvoumnosti; rojen logik je, četudi logike nemara ni študiral; /.../ Na drugi strani pa umu Orientalca /.../ očitno manjka somernosti /.../ čeprav so starodavni Arabci razvili do precej visoke stopnje vedo o dialektiki, kažejo njihovi potomci enkratno pomanjkanje zmožnosti logičnega mišljenja."

ampak tudi ideje, ki so pojasnjevale vedênje orientalcev, jim pripisovale mentaliteto, rodovnike, ozračje in v njem videli fenomen, za katerega so karakteristične nespremenljive značilnosti (Said 1996: 58–60). Teze o orientalski zaostalosti, izprijenosti in neenakosti z Zahodom so se v 19. stoletju najlažje povezale z idejami o bioloških temeljih rasne neenakosti (ibidem: 259).

Tudi Bessisova (2002: 43–44) ugotavlja, da se je z napredovanjem modernega kolonializma v 19. stoletju in hkrati z nadaljno sekularizacijo mišljenja, osvajalska žejja Zahoda začela upravičevati z argumenti naturalistov iz 18. stoletja, ki so govorili o različnosti znotraj človeške vrste. S fizično antropologijo 19. stoletja se je rodil moderni rasizem, ki je vseboval znanstveno teoretiziranje o "beli", torej evropski, večvrednosti.

Hkrati z drugimi ljudstvi so zahodnjaki orientalce videli v okviru biološkega determinizma in moralno-političnega opominjanja. Na orientalce niso gledali kot na državljane, še kot na ljudi ne, temveč kot na probleme, ki jih je bilo treba reševati ali omejiti ali zavzeti. Že sama označitev nečesa za orientalsko je hkrati pomenila že izraženo vrednostno sodbo, pa tudi implicitni program dejavnosti. Ker je orientalec pripadal podrejeni rasi, si ga je bilo treba podrediti (Said 1996: 259–260).

Kot poudarja Asadi (2000), je krščanstvo, skupaj z bibličnimi odlomki, ki spodbujajo uničenje tujih, osovražnih in čudnih elementov, dal evropskim kolonialistom moralno opravičilo za sistematičen genocid milijonov nebelih ljudi. Krščanska univerzalnost (Mastnak 1994: 22) "/j/e bila eden od vrelcev evropske ekspanzije."

Vendar pa moderni orientalizem, tako Said (1996: 156), izvira iz sekularizacijskih elementov v evropski kulturi 18. stoletja. Eden od teh je bilo tudi sistematično množenje kvalifikacij ljudi. Razlika med kristjani in vsemi drugimi se je tako umaknila pred razlikami v rasi, barvi kože, rodu, temperamentu, značaju in tipu (ibidem: 157). To pa ne pomeni, opozarja Said (ibidem: 157), da so bile prejšnje religijske zamisli o človeški zgodovini in usodi ter "eksistencialne paradigme" zdaj odstranjene: samo rekonstruirale so se in prerazvrstile znotraj sekularnih okvirjev. Vsakdo, ki je preučeval Orient, je moral uporabljati sekularni besednjak, a se je v njegovem diskurzu nekako podtalno rekonstruiral religiozni vzgib, nadnaravoslovje.

Tudi zgodovina je bila zastavljena radikalneje kot prej, saj so neevropske in nejudovsko-krščanske kulture začeli obdelovati zgodovinsko, vendar pa, tako Said (1996: 158), "/b/istvenih vidikov moderne orientalistične teorije in prakse ni mogoče

razumeti tako, kakor da se je nenadoma oprl dostop do objektivnih spoznanj o Orientu. Gre za splet struktur, podedovanih iz preteklosti, ki so jih filozofija in druge discipline sekularizirale, preuredile in reformirale, te discipline pa so bile naturalizirani, modernizirani in laicirani nadomestki (ali različice) krščanske vere v nadnaravno."

Islamskega sveta se sekularizacija ni dotaknila. Iz tega in drugih razlogov je (Doncel Dominguez 1998: 92) "v/dor Zahoda v življenje muslimanov predstavljal travmo, od katere si še danes niso opomogli." Evropski imperialisti so s krščanskimi misijonarji, posvetnimi filozofi, racionalistično doktrino in vizijo povsem tuzemeljskega napredka zasejali grožnjo v samo srce islamske civilizacije (ibidem: 92).

Kot poudarja Van Laue (1987: 4), so kolonizatorji, s širjenjem po celem svetu in povečanjem lastne osnove iz Evrope na "Zahod", vsilili svoje značilnosti nevoljni in nepripravljeni večini človeštva in tako dinamično spreminjali ves svet v svojo lastno podobo ter vzpostavljali hierarhijo prestiža, definirano z uspešnostjo imitacije.

Velik učinek svetovne revolucije westernizacije je bilo spodkopavanje in diskreditacija vseh nezahodnih kultur. Pod zahodnim vplivom tradicionalne avtoritete in lokalni običaji niso imeli prihodnosti. Uvoženi zahodni načini pa so ostali površinski in celo nerazumljivi, saj niso spadali v družbe, katerih kulturna suverenost je bila uničena. Rezultat zrušenja nacionalnih kultur je bil, za večino sveta, kulturni kaos, ki ga je karakterizirala izguba namena, moralna neobčutljivost in nasilje, družbena in politična fragmentacija in psihološka beda zavedanja o pripadanju "zaostali" družbi (ibidem: 4 - 5).⁷

⁷Kot primer načina razmišljanja zahodnega sveta lahko navedemo govor Arthura Jamesa Balfoura, člana angleškega parlamenta, iz leta 1910, v katerem je zagovarjal nujno prisotnost Anglije v Egiptu. Balfour je dejal (Said 1996: 49): ".../ /Z/ahodni narodi takoj, ko se pojavijo v zgodovini, pokažejo zmožnost, da si vladajo sami /.../ ker imajo svoje za to potrebne zmožnosti /.../ Pregledate lahko vso zgodovino orientalcev na področju, ki se mu široko vzeto pravi Vzhod, pa ne boste našli nobene sledu samouprave/.../ Zavojevalcu je sledil zavojevalec; dominaciji je sledila dominacija /.../" Balfour nadaljuje (ibidem: 49): "Ali je dobro za te velike narode – priznavam njihovo veličino – da absolutno vladavino izvajamo mi? Menim, da je dobro. Menim, da izkušnje kažejo, da so pod njo dobili daleč boljšo vlado, kot so jo v celotni svetovni zgodovini imeli doslej, in to ne koristi le njim, temveč vsemu civiliziranemu Zahodu /.../"

Kolonialne sile niso v koloniziranih deželah nikoli poskušale izkoristiti obstoječih institucij in struktur in tako s svojimi reformami omogočiti nek logičen razvoj tradicionalnih islamskih družb, poudarja Doncel Dominguez (1998: 106).⁸

Za večino intelektualcev zahodne Evrope je bil kolonializem dolgo časa popolnoma legitimen. Če je že prihajalo do kritik, se niso nanašale na samo kolonizacijo, ampak kvečjemu na način njene realizacije. V odnosu do kolonizacije sta se pravzaprav izoblikovali dve stališči: prvo in marginalno je zavračalo sam princip kolonizacije, drugo pa je zagovarjalo bolj humano kolonizacijo (Bessis 2002: 53).

Po letu 1945 Evropejci svoje legitimnosti niso mogli več graditi na domnevni genetski večvrednosti. Nacistična ideologija je dokazala, da imajo nekateri diskurzi tudi moč ubijanja. Odpor proti barbarstvu te ideologije pa se je organiziral ravno okoli univerzalističnih načel, ki izpostavljajo enakost vseh ljudi. Zmagovalci vojne, v kateri so milijoni izgubili življenja zaradi svoje rasne pripadnosti, so morali brezpogojno zavrniti kakršnokoli neenakost med rasami. Slovesen izraz tega je bila Splošna deklaracija človekovih pravic iz leta 1948.⁹ Posledično se je spremenil tudi odnos med metropolami in njihovimi kolonijami, saj se okupacija ni več mogla opravičevati z argumentom fizične manjvrednosti ljudstev, čeprav lahko govorimo o ostanku občutka fizične večvrednosti Evropejcev in državljanov ZDA, meni Bessisova. Hierarhizacija ljudstev glede na njihovo civiliziranost ostane močno prisotna, pri čemer je civilizacija še vedno enačena z Zahodom, od koder se tudi širijo njene koristi (ibidem: 74–76).

Postkolonialni režimi situacije niso izboljšali, ampak celo poslabšali. Namesto, da bi poskušali pomiriti nasprotja med islamsko identiteto in modernostjo, so voditelji neodvisnosti islam uporabili za legitimacijo svoje moči (Doncel Dominguez 1998: 106). Tvorci novih držav, ki so izšle iz dekolonizacije, so

⁸Leta 1925 je francoski učenjak Sylvain Lévi ugotavljal (Said 1996: 308): "Nasploh je torej, kadarkoli je Evropejec posegel vmes, domačin gledal nase z nekakšnim splošnim obupom /.../ saj je čutil, da se je vsota njegove blaginje, bolj v moralnem območju kot zgolj materialnem smislu, zmanjšala, namesto, da bi se povečala. Zaradi vsega tega se mu je zazdelo, da so temelji njegovega družbenega življenja šibki in da se krhajo pod njim /.../"

⁹*Splošna deklaracija človekovih pravic*, GA Res. 217 A (III), sprejeta in razglašena 10. 12. 1948, Generalna skupščina OZN.

navdihnili totalitarni eksperimenti. Želja, ki jih je vodila, ni bila samopotrditev, ampak nadaljna westernizacija preko rekulturacije, preko nenaravnega omreženja domačih institucij in človeških vrednot pod zunanjimi pritiski doseganja tujih ciljev (Von Laue 1987: 5).

Bessisova (2002: 104) tako ugotavlja, da se kolonizacija še danes v splošnem ocenjuje kot nekaj pozitivnega, saj zahodne sile zatrujejo, da so izvajale svoje civilizacijsko poslanstvo in, tudi s silo, ki pa je bila potrebna, vodile dežele po poti blagostanja in napredka. Da je bil kolonialni sistem tudi faktor modernizacije, sicer ni mogoče zanikati, pravi avtorica, vendar pa se je z njim nedvomno širila tudi svetovna dominacija Zahoda.

Skozi več stoletno dominacijo Zahoda se je tako izoblikovala resnična kultura večvrednosti, ki je v srcu zahodne identitete, pri čemer tudi dekolonizacija in podelitev državljanstva podvrženim narodom nista spremenila pogleda na drugega (ibidem: 104).

Seveda pa se je potrebno vprašati tudi, kakšno vlogo je igral sam Orient, širše gledano, in islam, bolj specifično, pri oblikovanju tovrstnega pogleda Zahoda nanj in na samega sebe. Kaj je vplivalo na oblikovanje odnosa, kakršen je razviden iz uvodnega predavanja Ernesta Renana (Kurzman 1999: 7) na College de France iz leta 1862: "Islam je popolna negacija Evrope, islam je prezir znanosti, zatiranje civilne družbe, odvrtna preprostost semitskega duha, ki omejuje človeški razum in ga zapira za vse delikatne ideje, prefinjene občutke, vse racionalno raziskovanje, z nameno ohranjanja večnega ponavljanja: 'Bog je Bog'."

Zgodovinsko, kulturno in celo raso, opozarja Lewis (1994: 47–48), med Evropo ter njenimi vzhodnimi in južnimi sosedi namreč ni nobene resnične ovire ali ločilne linije. V primerjavi z velikimi religijami Indije in Kitajske sta krščanstvo in islam nekakšen bratski poganjek istega porekla. V primerjavi z rasami južne in vzhodne Azije ter centralne in južne Afrike si ljudstva na sredozemskih obalah jasno delijo skupno dediščino.

Sicer pa slika ni tako enostranska, kot se pogosto prikazuje. Kot poudarja Debeljak (2004: 75) je bila za odnos latinskega krščanstva do islama značilna tudi svojevrstna dvoumnost. Zlasti v obdobju velike moči Otomanskega cesarstva so evropski dvori v njem, poleg preteče nevarnosti, videli tudi prostor prefinjenih manir, kompleksne vojaške tehnike in visoke družbene organiziranosti.

Pri oblikovanju tako pozitivnega kot, občutno bolj izraženega, negativnega pogleda na islam, je tudi sam islam igral pomembno vlogo.

Said (1996: 81–82) tako opozarja, da je bil, kar zadeva islam "evropski strah, če ne tudi spoštovanje, povsem na mestu. Po smrti Mohameda, leta 632, se je vojaška, pozneje pa tudi kulturna in verska hegemonija islama močno povečala /.../ Islam ni postal brez razloga simbol za nasilje, uničenje, demonsko, za horde osovraženih barbarov. Za Evropo je bil islam dolgotrajna travma. Vse do konca 17. stoletja je "otomanska nevarnost" prežala vzdolž vse Evrope in nenehno ogrožala vso krščansko civilizacijo; sčasoma je evropska civilizacija to nevarnost vgradila v svoja izročila, pomembne dogodke, like, kreposti in pregrehe, kot nekaj, s čimer je pretkano življenje."

Said (ibidem: 82) poudarja, da v takem udomačevanju eksotičnega ni nič posebno kontroverznega ali graje vrednega, vendar pa opozarja, da so tako mentalno operacijo izvajali tudi orientalisti in vsi drugi na evropskem Zahodu, ki so razmišljali o Orientu ali imeli izkušnje z njim. Še pomembnejša pa sta besednjak in "imažerija", ki sta se zaradi tega uveljavila.

4.2.1. Zaključek

Na koncu lahko ugotovimo, da se je naracija Zahoda, začeta v času križarskih vojn, nadaljevala in dodatno širila tudi v času kolonializma, ko je, z odkrivanjem novih dežel, Zahod prihajal v stik z vedno novimi ljudstvi in kulturami.

Stik zahodnega sveta z islamskim je bil v tem obdobju bistveno drugačen kot v času križarskih vojn, saj je bil zdaj Zahod tisti, ki se je pojavljal kot "močnejša" civilizacija, ki ni doživljala zgolj materialnih, ampak tudi duhovne spremembe, pri čemer je potrebno še posebej izpostaviti razsvetljenstvo in naraščajočo sekularizacijo, ki je Zahod vedno bolj ločevala od islama.

Vendar pa zahodna predstava o islamu, ne glede na razvoj miselnosti, ki naj bi jo rešila dogmatičnosti, ni pridobila veliko na objektivnosti, saj se je na orientalne na splošno, in s tem tudi na muslimane, še vedno (in vedno bolj) gledalo kot na manjvredno ljudstvo in raso. Teza o orientalski zaostalosti se je, kot smo omenili, v tem času povezala z idejami rasne večvrednosti Zahoda, kljub temu da med muslimanskimi in evropskimi ljudstvi jasne rasne ločnice pravzaprav ne obstajajo.

S širjenjem kolonialnih imperijev, in posledično westernizacijo sveta, se je muslimanskim deželam vsiljevalo zahodne, torej njim tuje (a po mnenju Zahoda 'boljše') načine vladanja in življenja, in na ta način prispevalo h kulturnemu kaosu znotraj muslimanskih dežel.

Izražanje zahodne ideologije se je tako nadaljevalo preko diskurza, ki je poudarjal večvrednost evropske, to je bele rase, ter delegitimiral politične in kulturne sisteme okupiranih ljudstev ter tako omogočil legitimacijo zahodne okupacije. S poudarjanjem koristi le-te za zasedena ozemlja (kot tudi za Zahod) se je širil občutek večvrednosti Zahoda, ki je prinesel aroganco le-tega, na eni strani, in občutek manjvrednosti na strani islamskega sveta. Preko tovrstnega diskurza se je vedno bolj oblikovala identiteta Zahoda, saj je eden od načinov zavedanja samega sebe ravno poudarjanje razlik med "nami" in "drugimi".

Muslimani so, s svojimi preteklimi osvajanji in ogroženostjo, ki so jo zaradi tega čutili Evropejci, gotovo prispevali svoj delež k oblikovanju tovrstnega pogleda na islam. To je pravzaprav razumljivo in samo po sebi nič problematičnega. Kar je problematično, je to, da se je tovrsten pogled prenesel v znanstveno in s tem tudi v splošno naracijo. Ideološka dominacija se je organizirala okoli konstrukcije diskurzivnega reda večvrednosti Zahoda in razvitja nediskurzivnih afirmacij, od katerih so se mnoge obdržale vse do danes.

4.3. POHLADNOVOJNO OBDOBJE IN PRISOTNOST IDEOLOGIJE ZAHODA

Do zdaj smo se pri obravnavi Zahoda v veliki meri osredotočali na njegov evropski del, kar je bilo glede na obdobji, ki smo ju obravnavali, razumljivo. V času po 2. svetovni vojni pa so bile ZDA tiste, ki so prevzele vodilno vlogo (tako politično, kot ekonomsko) v zahodnem svetu, jo ohranjale v času hladne vojne in obdržale tudi po njej. Pri obravnavi prisotnosti ideologije Zahoda, v odnosu do islama v pohladnovojnem obdobju se bomo zato osredotočili predvsem na ZDA. To seveda ne pomeni odsotnosti ideologije v evropskem prostoru oz. evropski zavesti. Evropa ima, kot smo videli, bogato zbirko spominov na stike z muslimanskim svetom, ki s priseljevanjem muslimanskih emigrantov, še posebno pa s tem, da je terorizem dosegel tudi evropska tla, ne tonejo v pozabo.

4.3.1. Hladna vojna

Za obdobje hladne vojne, ki ga je zaznamovala tekma med zahodnim kapitalističnim in vzhodnim socialističnim svetom, na čelu z ZDA na eni in Sovjetsko zvezo (SZ) na drugi strani, bi lahko rekli, da je bilo nasprotje med Zahodom in islamom začasno postavljeno na stranski tir, vendar pa stiki med njima vsekakor niso izginili.

ZDA so posebno pozornost posvetile zahodni Aziji, pri čemer so se še posebej osredotočale na Savdsko Arabijo, saj so si želele zagotoviti dostop do nafte. Vendar pa je vloga ZDA pri vzpostavitvi države Izrael med muslimanskimi deželami vzbudila močna protiameriška čustva, kar je rezultiralo tudi v pojavu radikalnih skupin, med katerimi so nekatere (npr. v Afganistanu, Libiji in Siriji) uspele doseči državno oblast in zavzele protiameriško držo. Cilj ameriške diplomacije je postal preprečitev nastanka tovrstnih radikalnih držav. V ta namen je bil vzpostavljen odnos sodelovanja z zmernimi in konzervativnimi režimi v muslimanskem svetu (Kidwai 1999).

V času hladne vojne so se ameriške ideologije in strategije nagibali h gledanju pozitivne strani islama in, ironično, zaključili, da konzervativni islamski režimi, z nasprotovanjem komunizmu, varujejo islamske vrednote. Politika ZDA v zahodni

Aziji je bila v času hladne vojne usmerjena k vzpostavljanju pregrade ter preprečevanju vzpostavitve prijateljskih odnosov med socialistično skupnostjo in muslimanskimi osvobodilnimi gibanji (ibidem).

"ZDA bi se morale kar najbolj potruditi, da bi muslimane seznanile s sovjetsko grožnjo njihovi neodvisnosti," je leta 1986 v članku "Fundamentalist Muslims between America and Russia" zapisal Daniel Pipes in opozoril, da v zadnjem času radikalni fundamentalisti predstavljajo veliko nevarnost ter da so hujši sovražnik ZDA kot marksisti, saj njihov prihod na oblast (ibidem) "s/koraj vedno škoduje ZDA in njenim zaveznikom". Ko fundamentalistični muslimani nasprotujejo vladam, ki jih podpira SZ, je še zapisal (ibidem), so ZDA navadno v skušnjavi, da bi jim pomagale, vendar pa je to, če sploh, potrebno storiti z največjo previdnostjo, saj ima celo kratkotrajna pomoč lahko nevarne posledice. Podpora fundamentalistom bi le-te lahko spremenila v edino alternativo komunistov, ZDA pa bi tako nepopravljivo okrepile oba ekstrema proti sredini in tako svoje naravne zaveznike stisnile med sovjetske kliente in fundamentalistične muslimane.

Vendar pa Pipes ni nasprotoval popolnoma dajanju pomoči fundamentalističnim muslimanom s strani ZDA, kadar sta bila za to izpolnjena dva pogoja: da so vlade, katerim so nasprotovali, predstavljale velike težave za ZDA ter da so bili fundamentalisti edina nekomunistična opozicija (ibidem).

4.3.2. Po koncu hladne vojne

S koncem hladne vojne so se pojavile številne teorije, pojasnila in ideje o tedanjem in bodočem stanju mednarodnih, medcivilizacijskih, medkulturnih in meddržavnih odnosov. Ena najzgodnejših idej je prišla s strani Francisa Fukuyame, ki je leta 1989 objavil članek z naslovom "The End of History?", ki ga bomo podrobneje obravnavali v nadaljevanju. Štiri leta pozneje se je pojavila ena najodmevnejših tez o stanju sveta v pohladnovojnem obdobju, Huntingtonova teza o spopadu civilizacij oz. obliki bodočih konfliktov, ki se bistveno razlikuje od Fukuyamove teze o idejni zmagi liberalizma.

Huntington (1996: 31) meni, da je trenutek evforije ob koncu hladne vojne ustvaril iluzijo harmonije, ki se je kmalu izkazala kot ravno to – iluzija. Svet je v devetdesetih letih 20. stoletja postal drugačen, a ne nujno tudi bolj miren.

Kot trdi avtor (ibidem: 21), najpomembnejše razlike med ljudstvi po koncu hladne vojne niso več ideološke, politične ali ekonomske, temveč kulturne. Ljudje se definirajo v odnosu do svojih prednikov, religije, jezika, zgodovine, vrednot, navad in institucij. Identificirajo se s kulturnimi skupinami: plemeni, etničnimi skupinami, verskimi skupnostmi, narodi in, na najširšem nivoju, civilizacijami.

V tem novem svetu se najpomembnejši in najnevarnejši konflikti ne bodo odvijali med družbenimi razredi, bogatimi in revnimi, ali drugimi ekonomsko določenimi skupinami, temveč med ljudstvi, ki pripadajo različnim kulturnim identitetam, meni avtor (ibidem: 28). Glavni akterji v svetovnih zadevah še vedno ostajajo nacionalne države. Vendar pa njihovega vedenja ne določa le iskanje moči in bogastva, temveč tudi kulturne preference, podobnosti in razlike (ibidem: 21).

V pohladnovojnem obdobju, nadaljuje (ibidem: 34), države opredeljujejo svoje interese predvsem v civilizacijskem smislu. Povezujejo se in sodelujejo z državami, ki imajo podobno ali enako kulturo, in so večkrat v konfliktu z državami iz njim drugačnih kultur. Civilizacija je najvišja kulturna entiteta, pravi (ibidem 43). Definirajo jo tako skupni objektivni dejavniki, kot so jezik, zgodovina, religija, običaji, institucije, kot tudi subjektivna samoidentifikacija ljudi. Huntington poudarja (ibidem: 47), da je religija osnovna značilnost, ki določa civilizacije.

Zahod je, in še mnogo let bo, najmočnejša civilizacija, je prepričan avtor (ibidem: 29), kljub temu da se njegova relativna moč v odnosu do drugih civilizacij zmanjšuje, saj se, medtem ko Zahod poskuša utrditi svoje vrednote in zaščititi svoje interese, nezahodne družbe temu zoprestavljajo.

V dvajsetem stoletju so se odnosi med civilizacijami premaknili iz faze v kateri je prevladoval enosmeren vpliv ene civilizacije na druge, v fazo intenzivne, stalne in večsmerne komunikacije med vsemi civilizacijami. Znotrajcivilizacijski spopad političnih idej, ki ga je v tem obdobju sprožil Zahod, je nadomestil medcivilizacijski spopad kulture in religije (ibidem: 53-54).

Huntingtonova teza je naletela na številne odmeve, tako pritrdilne (še posebej po terorističnih napadih 11. septembra 2001) kot kritične. Med slednje spada tudi Edward Said, ki je (1996: 426) zapisal, da Huntingtonova teza o spopadu civilizacij "t/emelji na podmeni, da so zahodna, konfucijanska in islamska civilizacija (med drugimi) podobne vodotesnim skrinjicam in njihove pripadnike v bistvu zanima predvsem to, kako bi odbili vse druge." To je pretirano, pravi avtor (ibidem: 426–427), saj med velike napredke v moderni teoriji kulture sodi skoraj vsesplošno

sprejeto spoznanje, da so kulture hibridne in heterogene ter da so kulture in civilizacije tako medsebojno povezane ter odvisne, da sta s tem onemogočena vsaka unitarnost ali preprost opis njihove individualnosti. Vsak poskus nasilnega ločevanja kultur in ljudstev na ločene ter določene vrste ali bistva tako ne razkrije le napačnih predstav ali popačenj, ki ne ostanejo brez posledic, temveč tudi to, da učenost z roko v roki sodeluje z močjo pri ustvarjanju pojmov kot sta Orient in Zahod. Said (ibidem: 427) je prepričan, da so tako Huntington kot vsi teoretiki in apologeti zmagoslavne zahodne tradicije, npr. Francis Fukuyama, močno vplivali na zahodno zavest.

Tudi Ajami (1993) se čudi, kako Huntington najde civilizacije cele in nedotaknjene. V času hladne vojne so bile žive zakopane, zdaj pa so se spet prebudile in zahtevajo lojalnost svojih pripadnikov, pri čemer Huntington jasno določi, kje se ena civilizacija konča in divjaštvo drugih začne. Še bolj presenetljiv pa je njegov odnos do države, nadaljuje avtor (ibidem: 1): čeprav Huntington nekako obvezno doda, da bodo ostale najpomembnejši akter v svetovnih zadevah države, te pravzaprav odpiše, na njihovo mesto pa postavi civilizacije. Nedvomno smo bili postavljeni v nov svet, se strinja Ajami (ibidem), vendar pa to ni svet, ki bi ga vodile civilizacije. Civilizacije in civilizacijska zvestoba ostajajo, vendar pa mora biti jasno: civilizacije ne nadzorujejo držav, države nadzorujejo civilizacije. Države zavrejo kri, ko to potrebujejo, ali vidijo bratstvo, vero in povezanost, ko je to v njihovem interesu. Ajami je realist v svojem pogledu in pravi, da ostajamo v svetu samopomoči, osamljenosti držav in anarhije.

Huntington (1993) na tovrstne kritike odgovarja, da je njegova teza o spopadu civilizacij intelektualni konstrukt. Gre za poenostavljeno sliko, ki je lahko začetna točka razmišljanja o mednarodnih zadevah, pravi, in našteva številne dokaze (npr. primer Kosova) v korist svoje teze.

Huntington se še posebej osredotoča na spopad med islamsko in zahodno civilizacijo. Avtor (1996: 209) poudarja, da so bili odnosi med islamom in krščanstvom pogosto viharni, saj sta bila drug drugemu *drugi*. Vendar pa, tako Huntington (ibidem: 210), vzroki stalnega vzorca konfliktov ne ležijo v prehodnem fenomenu, kot je bila krščanska strast 12. ali muslimanski fundamentalizem 20. (in 21. op. S. P.) stoletja, temveč izhajajo iz narave obeh religij in civilizacij osnovanih na njiju. Konflikt je po eni strani proizvod razlik, predvsem ločitve religije in države (ki naj bi igrala ogromno vlogo pri razvoju svobode na Zahodu (ibidem: 70)) oz.

njune enotnosti (v islamskem svetu), po drugi strani pa podobnosti, saj sta obe monoteistični in univerzalistični religiji (ibidem: 210–211).

Norrisova in Inglehart (2002: 3) v svoji raziskavi "Islam & the West: Testing the Clash of Civilizations Thesis" izpostavljata in preverjata Huntingtonovo trditev, da obstajajo ostre kulturne razlike med temeljnimi političnimi vrednotami, ki so skupne družbam, ki si delijo zahodno krščansko dediščino – predvsem tistimi, ki zadevajo predstavniško demokracijo – in prepričanji, ki so skupna ostalemu svetu, predvsem islamskemu.¹⁰ Preverjata (ibidem: 6) tudi (ne Huntingtonovo) predpostavko, da se bo globoka kulturna ločnica med islamom in Zahodom odvijala veliko bolj okrog družbenih kot političnih vrednot, še posebno glede vprašanj seksualne liberalizacije in enakosti spolov. S pomočjo podatkov Študije svetovnih vrednot (*The World Values Study 1995–2001*), ki je zajemala več kot 70 narodov sveta, ki predstavljajo več kot 80 % svetovnega prebivalstva, ugotavljata, da je Huntington morda res pravilno opredelil pomembnost civilizacijskih vrednot, vendar pa je napačno opredelil temeljne kulturne razlike. Rezultati so pokazali, da večje politično nestrinjanje, v odnosu do demokratičnih političnih vrednot (ki so zajemala vprašanja odobravanja uspešnosti demokracije, odobravanja demokratičnih idealov, neodobravanja verskih voditeljev ter neodobravanja močnih voditeljev) med Zahodom in islamom, najdemo zgolj v odnosu do vloge verskih voditeljev, katerim so islamski narodi bolj naklonjeni. Po drugi strani rezultati kažejo, da je razlika veliko večja na področju liberalnih družbenih vrednot (ki so zajemala vprašanja odobravanja enakosti spolov, homoseksualnosti, splava in ločitve), kjer se je Zahod izkazal za mnogo liberalnejšega od islamskega sveta (ibidem: 11–13). Kakršnakoli trditev o spopadu civilizacij, posebno zaradi temeljno različnih političnih vrednot, ki naj bi jih imele zahodne in islamske dežele, je torej preveliko poenostavljanje, opozarjata avtorja (ibidem: 15).

¹⁰"Nobena druga sodobna civilizacija nima primerljive dediščine predstavniških teles, ki bi segala celo tisočletja nazaj v zgodovino" (Huntington 1996: 71). To trditev dopolnimo še s trditvijo (ibidem: 114): "Splošen neuspeh liberalne demokracije v muslimanskih deželah je trajen in ponavljajoč se fenomen, ki traja že od poznega 19. stoletja naprej. Ta neuspeh lahko vsaj deloma pripišemo negostoljubni naravi islamske kulture in družbe do zahodnih liberalnih konceptov."

Obstajajo seveda tudi drugačne razlage vzrokov povečanega terorizma in domnevnega konflikta med islamom in Zahodom, kot je Huntingtonova. Tako je Robert A. Pape (Videmšek 2005), ko je zbral prvo popolno zbirko samomorilskih napadalcev od leta 1980 naprej, dejal: "Kot večina ljudi sem verjel, da je samomorilski terorizem značilen le za islamske skrajneže. Izkazalo se je, da med teroristi samomorilci prevladuje narodnoosvobodilna komponenta. Boj proti okupaciji in za izgon tuje vojske z domače zemlje." Moderne oblike samomorilskih napadov lahko razumemo kot skrajno obliko strategije narodnoosvobodilnega boja proti demokracijam, katerih čete predstavljajo grožnjo ozemlju, ki ga imajo teroristi za svoj dom. Samomorilska teroristična gibanja so primarno nacionalistična, ne religiozna. Razlog za Al Kaidino početje, pravi Pape (ibidem), ni tisto, kar si (Zahod), ampak tisto, kar počneš. Religija je gotovo močan dejavnik; toda le v kontekstu narodno osvobodilnega boja.

Priznati je treba, da tudi Huntington, ko ugotavlja razloge za povečan konflikt med islamom in Zahodom v poznem 20. (oz. zgodnjem 21., op. S. P.) stoletju, ne stavi zgolj na razlike v političnih vrednotah, ampak navaja tudi splet naslednjih dejavnikov (Huntington 1996: 211):

1. Muslimanska rast prebivalstva je prinesla veliko število brezposelnih in neobčutljivih mladih, ki so postali islamistični rekruti.
2. Islamski preporod je dal muslimanom novo zaupanje v značaj in vrednost njihove civilizacije in vrednot v primerjavi z zahodnimi.
3. Sočasna zahodna prizadevanja po univerzalizaciji zahodnih vrednot in institucij za ohranjanje vojaške in ekonomske superiornosti ter vmešavanje v konflikte v muslimanskem svetu so generirali velike zamere proti Zahodu.
4. Konec komunizma je pomenil konec skupnega sovražnika Zahoda in islama in znova vzpostavil dožemanje drugega kot grožnjo.
5. Povečan stik med muslimani in zahodnjaki je v vsakem spodbudil nov občutek lastne identitete, ki ga razlikuje od drugega.

Naš namen ni obravnavati vsakega od dejavnikov, ki jih navaja Huntington, ampak se osredotočiti na dva, za katera menimo, da sta bistvena, ko preučujemo prisotnost ideologije Zahoda v odnosu do islama v pohladnovojnem obdobju.

Nanašamo se na zahodna prizadevanja po univerzalizaciji zahodnih vrednot in institucij ter na idejo novega sovražnika Zahoda (na islam), ki se je pojavil s padcem komunizma in koncem napetosti med vzhodnim in zahodnim blokom.

4.3.2.1. Nov sovražnik

Če se ustavimo pri slednjem dejavniku, ugotovimo, da ga obravnava kar nekaj avtorjev. Doncel Dominguez (1998: 128–129) ugotavlja, da je razpad sovjetskega bloka kapitalističnim silam odvzel konkretnega sovražnika. V iskanju nekega novega nasprotnika so se obrnile proti jugu in islamskemu fundamentalizmu. Pri tem je bila lastna opredelitev novega nasprotnika neizogibna. V tem smislu se "izumi Jug", ki – prostorsko gledano – nadomesti nekdanji Vzhod, in se mu nadene nekakšno enotnost. Jug se od Severa ločuje tudi glede na etnični nivo, največja nevarnost pa prihaja iz "duše ljudstev z Juga", ki je stigmatizirana s "pomanjkanjem racionalnosti", kar naj bi Jugu tudi onemogočalo modernizacijo. Na tej osnovi se ustvarja v veliki meri napačno podobo, opozarja avtor, ki se jo postavlja nasproti našemu srečnemu, krepostnemu in humanemu svetu, ki, v nasprotju z barbarskim, nasilnim in kaotičnim tretjim svetom, združuje vse pozitivne vrednote. Na ta način Zahod sam sebe obravnava kot pravičnega garanta miru in reda v nasprotju z neprestanimi vojnami in konflikti znotraj držav Juga. Identificira se kot branilec demokracije, Jugu pa pripisuje avtoritarnost, svoj svet ima za kraljestvo razuma, Jug pa enači s fanatizmom. Poudarja, da je zagovornik pravičnosti in spoštovanja prava, medtem ko drugi razumejo le jezik prisile.

S poenostavljanjem, s katerim se skuša prikazati neko islamsko zaroto, se vsa islamska gibanja meče v isti koš. Kot pravi židovski islamolog E. Sivan (ibidem: 132), islamističnih gibanj ni mogoče razumeti v smislu nekega svetovno organiziranega fenomena. Strahovi pred skupno arabsko reakcijo proti Zahodu so, tako pravi, pretirani. Gre bolj za potrebo po demonizaciji nasprotnika (ibidem: 131–132)

Tudi Saleem Kidwai (1999) v svojem eseju "United States and Islam" ugotavlja, da se Američani po koncu hladne vojne vedno bolj obračajo k novemu sovražniku – islamu. Ameriški množični mediji so začeli oddajati alarmantne signale z naslovi, kot so: "Beware of Islamic Fundamentalism," "The Muslims are Coming," "The Roots of Muslim Rage," "Islamic Fundamentalists Call for a Holy War" itd., ki

kažejo na prevladujočo negativno podobo, ki jo goji Amerika do islama in muslimanov. Izrecno in prikrito je islam v medijih ter celo v akademski literaturi prikazan kot religija vojne, maščevanja, sovraštva in uničenja ter kot sila, ki je sovražna urejenemu vodenju mednarodnih odnosov in napredku družbe ter politike. Islam je svetovna civilizacija, ki je bila zreducirana na islamski fundamentalizem, ugotavlja avtor.

V pohladnovojnem obdobju je, tako opaža profesor Dallal (1993), prisoten vsesplošen trud, da bi se vzpostavilo razliko med ZDA in muslimanskim svetom. Preko vodilnih časopisov želi ta kampanija običajnega bralca prepričati, da je beseda islam enaka nasilju.

Jasno primerjavo nekdanjega komunističnega sovražnika s sedanjim islamskim oz. islamsko-ekstremističnim najdemo v govoru ameriškega predsednika Georgea Busha iz oktobra 2005: "Tako kot ideologija komunizma tudi naš novi sovražnik zasleduje totalitarne cilje /.../ Tako kot ideologija komunizma tudi naš novi sovražnik ne upošteva svobodnih ljudstev in trdi, da so moški in ženske, ki živijo v svobodi šibki in dekadentni /.../ In prav tako kot ideologija komunizma tudi islamistični radikalizem vsebuje notranje kontradikcije, zaradi katerih je obsojen na propad /.../ S tem, da se boji svobode, ta ideologija namreč spodkopava značilnosti, ki omogočajo človeški napredek in uspešnost človeških družb."

Seveda ne moremo trditi, da so strahovi Američanov in drugih zahodnjakov popolnoma neutemeljeni. Zahod in islam povezuje cela serija spominov, vse od križarskih vojn do številnih terorističnih napadov v zadnjih letih, vendar pa Glassner v knjigi *The Culture of Fear; Why Americans are Afraid of the Wrong Things* (1999) poudarja, da so za strah krivi tudi mediji. Teorija o učinkih medijev (*media-effects theory*) poudarja (ibidem: xx), "d/a imamo toliko strahov in mnoge od njih neutemeljene, ker nas mediji bombardirajo s senzacionalističnimi zgodbami, ki so usmerjene v povečanje gledanosti."

Ameriška sodba islama je močno motena z dojemanjem ekstremov kot norme, opaža Kidwai (1999). V Ameriki obstaja obžalovanja vredna težnja precenjevanja vpliva t. i. fundamentalističnih skupin v muslimanskih deželah in še bolj obžalovanja vredna težnja posploševanja in domnevanja, da je vsako gibanje, ki nosi zastavo islama, tudi fundamentalistično. Zelo pogosto se na celotno muslimansko skupnost

gleda kot na monolitno skupino in s tem kot na potencialno grožnjo zahodnim interesom, zaključuje avtor (ibidem).

ZDA in islama namreč ne ločujejo zgolj zgodovinske in kulturne ločnice, poudarja avtor (ibidem), ampak tudi geostrateški interesi. Nova antiteza Zahoda je oblikovana tako, da bi v javni percepciji nadomestila komunizem z islamskim fundamentalizmom in tako, v pogojih te nove grožnje, lažje definirala nacionalne in varnostne interese celotnega ameriškega naroda (ibidem).

Koncepti, kot je islamski teror in militantni islam, so v svetovno politično literaturo vstopili po letu 1980 in še posebno po koncu hladne vojne, ugotavlja Seydi (2003: 1–2). Po 11. septembru 2001 pa so rezultirali v enačenju muslimanske entitete s teroristi, islam je enak terorizmu, terorist je enak muslimanu in, predvsem, Arabec je enak teroristu.¹¹ Prispevek sodobnih orientalistov k tovrstni sodbi je ogromen. Predsodki tradicionalnega orientalizma, ki kaže pot imperialističnim silam in varuje tok informacij ter akademsko infrastrukturo za legitimacijo svoje dominacije, se nadaljujejo tudi v sodobnem orientalizmu. Zahodna družba in njeni mediji ter celo njeni voditelji so še posebno po 11. septembru zaostriili odnose do muslimanov.

Kot primer tovrstnega pogleda na muslimane lahko navedemo članek Daniela Pipesa iz leta 2001, ki bi ga lahko označili kot tipičnega predstavnika Saidovega orientalizma. Pipes v članku z naslovom "Muslims Love Bin Laden" poudarja, da še zdaleč ni res, da je Bin Laden marginalen in da je bila velika večina muslimanov zgrožena nad grozotami 11. septembra, kot to želijo prikazati nekateri zahodnjaki (npr. Karen Armstrong). "Ta velika večina je zelo dobro skrita ali grozno tiha, če sploh obstaja," pravi Pipes in navaja izjave muslimanov iz različnih dežel v podporo bin Ladnu.

¹¹ Leta 2002 sta Chicago Council on Foreign Relations in The German Fund of the United States objavila poročilo ("A World Transformed: Foreign Policy Attitudes of the U. S. Public After September 11"), ki kaže na to, da se je po 11. septembru 2001 v ZDA močno povečalo zavedanje o islamu. Delež javnosti, ki islamski fundamentalizem prepoznava kot kritično grožnjo življenjskim interesom ZDA, se je iz predhodnih 23 % dvignil na 61 %. Poleg tega je 40 % Američanov menilo, da je, vsaj v neki meri, napad na Svetovni trgovinski center predstavljal resnični nauk islama. Sumičenje in zaskrbljenost se razteza tudi na arabske in muslimanske ljudi. Po omenjenem datumu je namreč kar dve tretjini Američanov menilo, da bi bilo potrebno omejiti število imigrantov iz arabskih ali muslimanskih dežel.

Januarja 2002 Pipes v članku "Who is the Enemy?" ugotavlja, da je bilo sporočilo 11. septembra jasno in glasno ter ni dovoljevalo nejasnosti: sovražnik je militantni islam. Navaja tudi besede generalnega sekretarja Nata Willya Claesea, ki je leta 1995, na višku nasilja v Alžiriji dejal (Pipes 2002): "Islamska militantnost se je pojavila kot morda najhujša posamična grožnja Natovemu zavezništvu in Zahodni varnosti." Ne samo, je dejal Claes (ibidem), da militantni islam predstavlja isto grožnjo kot nekdanj komunizem, ampak celo hujšo, saj militantni islam zajema elemente "terorizma, religioznega fanatizma in izkoriščanja družbene in ekonomske krivice". Claes je imel popolnoma prav, pravi Pipes (ibidem), vendar pa je njegova izjava sprožila bes islamskega sveta in se je moral umakniti.

Tudi Busheve izjave med vojno proti terorizmu, ki jo je razglasila Amerika, zahtevajo nekaj pozornosti, opozarja Seydi (2003: 5): "Bog bo z nami," pravi Bush (ibidem: 5) in tako začena vsako aktivnost z religioznim motivom; boriti se v imenu boga in ciljati na muslimane, vzbuja vprašanje ali ni to vojna med religijami. Izjave, ki so pogosto prihajale iz Bushevih ust, kot "Če niste z nami, ste proti nam!" in "Mi smo od Boga izbran narod, ki mu je dano poslanstvo delovanja kot model pravičnosti sveta in zgodovine!" so bile namenjene opominjanju, da so ZDA edina velesila sveta. Muslimani so bili zelo vznemirjeni zaradi njegove izjave "Naša vojaška moč in moralne vrednote bodo vladale svetu, " opozarja Seydi (ibidem: 5)

Te izjave so, tako Hüsevin Asaf (Seydi 2003: 5), druga različica orientalističnega mišljenja, da je dolžnost, ki jo je ZDA (oz. Zahodu) naložil Bog, manj razvitim regijam in ljudstvom izvažati njihove popolne institucije in vrednote.

4.3.2.2. Univerzalizem Zahoda?

S tem prehajamo na drugega izmed dejavnikov, ki jih nameravamo obravnavati in jih Huntington omenja kot bistvene za povečanje konflikta med islamom in Zahodom v poznem 20. stoletju – zahodnemu prizadevanju po univerzalizaciji svojih vrednot in institucij za ohranjanje vojaške in ekonomske superiornosti. Ker izhajamo iz Huntingtonove razlage, pogledjmo najprej njegov pogled.

Nekateri trdijo, pravi Huntington (1996: 56), da je današnji čas priča pojavi, ki ga je V. S. Naipaul poimenoval "univerzalna civilizacija". Ideja univerzalne

civilizacije predvideva splošno in kulturno zблиževanje človeštva in povečano sprejemanje skupnih vrednot, prepričanj, usmeritev, praks in institucij ljudstev vsega sveta. Če pogledamo natančneje, nadaljuje avtor (ibidem: 57–58), lahko ideja univerzalne civilizacije po eni strani pomeni, da ljudje navidezno v vseh družbah delijo določene osnovne vrednote – kot je npr. ta, da je umor zlo in določene osnovne institucije, kot je npr. družina – lahko pa se nanaša tudi na predpostavke, vrednote in doktrine, ki jih trenutno sprejema velik del zahodne civilizacije. Vsi ti ljudje delijo prepričanje v individualizem, tržno ekonomijo in politično demokracijo. Vendar je potrebno upoštevati, opozarja avtor, da zunaj Zahoda tovrstno prepričanje deli le približno en odstotek svetovnega prebivalstva in zato le stežka govorimo o univerzalni kulturi. Pojavlja se tudi ideja, da je širjenje zahodnih potrošniških vzorcev in popularne kulture tisto, kar ustvarja univerzalno civilizacijo. Vendar pa Huntington meni, da lahko le naivni zahodnjaki verjamejo, da bodo nezahodnjaki postali pozahodljeni preko potrošnje zahodnih dobrin.

Tovrstna predpostavka o nastajanju nekakšne univerzalne civilizacije je izražena tudi v že omenjeni Fukuyamovi tezi o koncu zgodovine, ki je bila objavljena ob koncu hladne vojne. Razčlemba smo obljubili že na začetku obravnave pohladnovojnega obdobja.

V članku z naslovom "The End of History?", ki je bil objavljen leta 1989, Francis Fukuyama (1989: 1) ugotavlja, da se 20. stoletje zaključuje tam, kjer se je začelo: ne s koncem ideologije ali konvergenco kapitalizma in socializma, ampak z neuničljivo zmago ekonomskega in političnega liberalizma. Zmaga Zahoda, zahodne ideje, meni avtor (ibidem: 1–2), je očitna predvsem iz popolnega izčrpanja obstoječih sistemskih alternativ zahodnemu liberalizmu. Fenomen umikanja komunizma liberalizmu ni razviden samo na političnem področju, ampak se ga da opaziti tudi v širjenju potrošniške zahodne kulture.

To, s čimer se soočamo, pravi, ni samo konec hladne vojne ali konec določenega obdobja poveljne zgodovine, ampak konec zgodovine kot take: je končna točka človekove ideološke evolucije in univerzalizacija zahodne liberalne demokracije kot končne oblike človeške vlade. Čeprav v materialnem svetu liberalizem še ni popoln, obstajajo močni razlogi za to, da verjamemo, da bo ta ideal, na dolgi rok, vladal tudi materialnemu svetu, je prepričan Fukuyama (ibidem: 2).

V nadaljevanju Fukuyama (ibidem: 10) preverja svojo tezo in se sprašuje, ali smo res dosegli konec zgodovine ali pa v človeškem življenju obstajajo kakšne

temeljne kontradikcije, ki se jih ne bi dalo rešiti v kontekstu modernega liberalizma in bi jih lahko razrešila neka alternativna politično-ekonomska struktura. Avtor meni, da je odgovor potrebno iskati na področju ideologije in zavedanja.

V 20. stoletju sta liberalizmu glavna dva izziva predstavljala fašizem in komunizem, pravi avtor (ibidem: 11). Fašizem kot živa ideologija je bil uničen z drugo svetovno vojno, pri čemer ni šlo samo za materialni, ampak tudi za idejni poraz. Hujši izziv liberalizmu je predstavljal komunizem, v katerem je temeljna kontradikcija med delom in kapitalom predstavljala glavno obtožnico proti liberalizmu. Po pravni urejenosti družbe in posledičnim zmanjševanjem razrednega vprašanja naj bi bila privlačnost komunizma v zahodnem svetu zdaj manjša kot kadarkoli od začetka prve svetovne vojne, v drugih deli sveta pa naj bi bili, kljub še pomanjkljivi materialni realizaciji, že priča idejni zmagi liberalizma.

Če torej za trenutek priznamo, da sta fašistični in komunistični izziv liberalizmu mrtva, ali ostane kakšen drug ideološki konkurent, se sprašuje Fukuyama (ibidem: 18). Kot eno večjih kontradikcij, ki jih liberalizem morda ne bi mogel rešiti, je tista, ki jo predstavlja nacionalizem in druge oblike rasnega ali etničnega zavedanja, meni avtor (ibidem: 18–19), opaža pa tudi porast religioznega fundamentalizma v zadnjih letih, znotraj krščanskih, judovskih in muslimanskih tradicij, a poudarja, da je v sodobnem svetu samo islam ponudil alternativo tako liberalizmu kot komunizmu. Vendar pa, meni avtor, ima doktrina za nemuslimane le malo privlačnosti in je težko verjeti, da bi gibanje pridobilo na univerzalni pomembnosti.

Fukuyamova teza o koncu zgodovine, ki jo je pozneje razdelal tudi v knjigi, je naletela na številne odzive, razprave in kritike, večino katerih je Fukuyama zavrnil z argumentom, da so ga napačno razumeli. Ideja o koncu zgodovine, poudarja tudi Fritzsche (n. d.), ni argument za pravilnost vseh stvari. Kar hoče Fukuyama povedati je, da so intelektualci prenehali razmišljati o tem, kaj bi lahko ležalo preko kapitalizma in demokracije. Tudi Roger Kimball (n. d.) se strinja s tem, da se je Fukuyama s koncem zgodovine in zmago liberalne demokracije nanašal na področje idej in zavesti, ki je v realnem svetu še nepopolno. Vendar pa je rekel tudi, opozarja Kimball, da je liberalna demokracija najboljši socialno-politični model za spodbujanje svobode, zato naj je ne bi v prihodnosti presegla nobena "višja" oblika vlade. Poudarja tudi, da Fukuyama v knjigi vztraja, da obstaja "skupni evolucijski vzorec" za vse človeške družbe – neke vrste univerzalna zgodovina človeštva v smeri liberalne demokracije.

Če se ozremo na že obravnavano raziskavo Norrisove in Inglearta iz leta 2002, ki je testirala Huntingtonovo tezo o spopadu civilizacij in s tem namenom primerjala razlike med političnimi in družbenimi vrednotami islama in Zahoda, bi lahko celo pritrdili, da liberalna demokratična ideja¹² (kljub nepopolni materializaciji) na področju politike oz. demokratičnih idealov resnično zmaguje. Seveda pa ne gre zanemariti razhajanj na področju družbenih vrednot, še posebno v odnosu do enakosti spolov, ki so prav tako pomemben del demokratične ideje.

Koncept univerzalne civilizacije je nedvomno proizvod zahodne civilizacije, je prepričan Huntington. Je koncept, ki opravičuje kulturno prevlado Zahoda nad drugimi družbami in domnevno potrebo teh družb po prevzemanju zahodnih praks in institucij (1996: 66).¹³

Zahodna naracija je sledila zgodovini preko petih tisočletij, ugotavlja Gress (1997): od antičnega Egipta in Mezopotomije, do Amerike v sredini 20. stoletja. Gre za zgodovino razuma, demokracije in ekonomske rasti. Njeni avtorji domnevajo, da je napredek resničen, objektivno določljiv in univerzalno zaželen. Napredek pomeni premikanje proti boljšemu, tako v državljskem kot mednarodnem življenju. Veliki narator pripoveduje, da je srečni del človeške rase našel ključ takega napredka in jih nato delil z drugimi.

¹²V zvezi s poudarjanjem demokratičnih idealov, bi se lahko vprašali tudi o prisotnosti mitov in ideologije znotraj tovrstnega diskurza. Kdo so tisti, ki resnično sprejemajo odločitve, ki imajo vpliv, ki lahko dosežejo oblast? Vendar pa je to vprašanje preširoko, da bi ga načenjali na tem mestu.

¹³Nadvse jasen izraz tovrstnega mišljenja so bile besede italijanskega predsednika vlade Silvia Berlusconi, ki je 27. septembra 2001 v Berlinu dejal (Leijendekker 2001): "Zavedati se moramo superiornosti naše civilizacije, sistema, ki je zagotovil blagostanje, spoštovanje človekovih pravic in – v nasprotju z islamskimi deželami – spoštovanje verskih in političnih pravic." "Zahod je superioren, zahodna civilizacija je superiorna," je dodal Berlusconi, ker "/i/ma v svojem jedru – kot svojo največjo vrednoto – svobodo, ki je ni v dediščini islamske kulture." Italijanski premier je predvidel, da "/b/o Zahod še naprej osvaja ljudstva, čeprav bi to pomenilo konfrontacijo z drugimi civilizacijami, islam pa je ostal tam, kjer je bil pred 1400 leti." Seveda je potrebno poudariti, da so Berlusconijeve besede v ostrem nasprotju z običajno nadvse previdno izbranimi frazami drugih zahodnih voditeljev, ki si prizadevajo za jasno ločevanje kritike islamskega terorizma od prizadevanj za dialog z islamskimi voditelji, ki prav tako obsojajo terorizem (ibidem).

Kot ugotavlja Bessisova (2002: 82) sta se v času dekolonizacije oblikovali dve teoriji: teorija poslanstva tretjemu svetu in teorija razvojnih stopenj, pri čemer ostaja prepričanje, da je razvoj mogoč samo po poti, ki jo je prehodil že Zahod.

Med vsemi civilizacijami, ugotavlja Huntington (1996: 183), je Zahod edini, ki je imel velik, in včasih uničujoč, vpliv na druge civilizacije. Z zmanjševanjem njegove relativne moči se je pojavil problem neskladja med prizadevanji za promocijo univerzalne zahodne kulture in njegovo zmanjšano sposobnostjo za tovrstno ravnanje. Kolaps komunizma pa je, z vsiljevanjem pogleda, da je ideologija demokratičnega liberalizma globalno zmagala in postala univerzalno veljavna, to neskladje še povečal.

Zahod, sploh pa ZDA, nadaljuje Huntington (ibidem: 184), je prepričan, da bi se morala nezahodna ljudstva zavezati zahodnim vrednotam demokracije, svobodnega trga, omejene vlade, človekovih pravic, individualizma, vladavine prava, pri čemer bi se te vrednote morale utelešati tudi v njihovih institucijah. Manjšine v drugih civilizacijah to sprejemajo, ugotavlja avtor, večina pa zavrača, v prepričanju, da je to, kar Zahod imenuje univerzalizem, v resnici imperializem.

Zahod poskuša in bo še naprej poskušal, je prepričan avtor (ibidem: 184) ohranjati svojo eminentno pozicijo in braniti svoje interese s tem, da bo le-te branil kot interese "svetovne skupnosti" (oz. "svobodnega sveta"). Izraz je postal blagglasna kolektivna besedna zveza, ki naj bi dala globalno legitimnost dejanjem, ki odsevajo interese ZDA in zahodnih sil.

Poglejmo si nekaj izsekov iz govora ameriškega predsednika Georgea Busha 6. oktobra 2005: "V tem novem stoletju svobodo znova napadajo sovražniki, ki želijo zavreti generacije demokratičnega napredka. Znova odgovarjamo na globalno kampanijo strahu z globalno kampanijo svobode. In znova bomo priča zmagi svobode /.../ Stojimo na strani disidentov in izgnancev represivnih režimov, ker vemo, da so današnji disidenti jutrišnji demokratični voditelji. Za našo stvar se zavzemamo preko javne diplomacije, jasnega in trdnega prepričanja v samoodločbo, vladavino prava, versko svobodo in enake pravice žensk, za prepričanja, ki so prava in resnična v vsaki deželi in vsaki kulturi."

Med govorom je želel Bush pokazati tudi, da ne govori o islamu, ko govori o jasni in osredotočni ideologiji, o zbiru zlobnih, a ne nerazumnih, prepričanj in ciljev, ki vodijo terorizem: "Ta oblika radikalizma izkorišča islam za nasilno, politično misijo: s pomočjo terorizma in subverzije želi ustanoviti totalitarni imperij, ki zanika vsakršno politično in versko svobodo." (ibidem 2005)

Vendar pa nezahodnjaki kažejo na luknje med zahodnimi načeli in zahodno prakso.

Hinavščina in dvojni standardi so cena univerzalističnih pretenzij, meni Huntington (1996b). Nedojemljivo je namreč, opozarja Doncel Dominguez (1998: 133), npr. to, da so resolucije Organizacije združenih narodov (OZN), ki so obsodile invazijo na Kuvajt,¹⁴ delovale kot legitimator kasnejše vojaške intervencije s strani mednarodne skupnosti, tiste, proglašene proti Izraelu,¹⁵ pa zgolj kot opozorila. Promovira se demokracijo, a ne, če na oblast privede islamistične fundamentaliste, neširjenje orožja se pridiga Iranu in Iraku, ne pa Izraelu, svobodna trgovina je eliksir ekonomske rasti, a ne za kmetijstvo. Človekove pravice so problem na Kitajskem, ne pa v Savdski Arabiji, na agresijo v z nafto bogatem Kuvajtu se odgovori z veliko silo, ne pa tudi na agresijo v Bosni.

Muslimani se čutijo nemočne pred paradoksalnim Zahodom, ki po eni strani povečuje vrednote demokracije in pluralizma ter poudarja človekove pravice, po drugi strani pa hermetično zapira svoja vrata dotoku muslimanskih emigrantov (ibidem: 138).

Prepričanje, da bi morala nezahodna ljudstva prevzeti zahodne vrednote, institucije in kulturo, je, tako Huntington (1996b), nemoralno. Tudi Gress (1997) se strinja, da se zahodni optimisti motijo, ko kažejo na ameriško strateško in tehnološko hegemonijo ter na širjenje demokracije ter kapitalizma in zaključujejo, da zahodna civilizacija postaja univerzalna. Znanost, demokracija in kapitalizem – trije stebri modernosti – so morda res izšli iz Zahoda, vendar pa niso sami po sebi nosilci določene kulture. Da bi druge dežele postale moderne, ni potrebno, da sprejmejo evropsko obliko kulture, ki je služila kot zibelka modernosti. Zgodovina kitajskega kapitalizma je v zadnjem času pokazala, da se nekatere kulture modernizirajo bolj kot zahodna, čeprav niso same izumile modernosti.

¹⁴Resolucija Varnostnega sveta (VS) OZN SC Res. 660 (1990), ki je 2. avgusta 1990 obsodila invazijo Iraka na Kuvajt in resolucija SC Res. 661 (1990), ki je 6. avgusta 1990 ukazala podvzetje ukrepov po 7. poglavju Ustanovne listine OZN (sprejeta 26. junija 1945, stopila v veljavo 24. oktobra 1945).

¹⁵Resolucija VS OZN SC Res. 509 (1982), ki je 6. junija 1982 izrazila skrb nad okupacijo in zahtevala umik Izraela iz Libanona.

4.3.3. Zaključek

Če je v obdobju hladne vojne odnos med Zahodom in islamom stal v senci rivalstva med zahodnim kapitalističnim in vzhodnim komunističnim svetom, so v času po hladni vojni stare percepcije znova privrele na dan in prerasle v nove oz. oživile stare ideje, ki so se izražale (in se še izražajo) tako v potrebi po obstoju sovražnika, ki prispeva k oblikovanju lastne identitete in interesov, kot v težnji po univerzalizaciji zahodnega političnega sistema, ekonomije, vrednot in načina življenja kot načina za ohranjanje ekonomske in politične prevlade Zahoda.

Pri obravnavi pohladnovojnega obdobja smo v veliki meri izhajali iz (predvsem dveh) Huntingtonovih razlag za povečan konflikt med islamom in Zahodom. Pri tem seveda nismo želeli zanemariti prisotnosti ideologije v samem Huntingtonovem pogledu, ki – z opravičilom ustvarjanja poenostavljenega intelektualnega konstrukta – jasno loči islamsko in zahodno (tudi druge, a te nas na tem mestu ne zanimajo) civilizacijo, določi njune značilnosti in predvideva, da konflikt med njima izhaja iz njunih medsebojnih (idejno-političnih) razlik, pri čemer religijo označuje kot najpomembnejšo karakteristiko civilizacij. Huntington sicer upošteva možnost, da za konfliktom ležijo drugi, bolj tuzemeljski vzroki, kot je vmešavanje Zahoda v notranje zadeve muslimanskih držav, ki še dodatno spodbuja nacionalistična gibanja znotraj njih, vendar pa meni, da konflikt leži predvsem v naravi obeh religij (islama in krščanstva) in na njima osnovanih civilizacij. S tem Huntingtona lahko označimo kot enega Saidovih Orientalistov, saj s pripisovanjem prevelike pomembnosti tovrstnim razlikam med obema civilizacijama ohranja in umetno povečuje prepad med njima.

Kljub temu ne moremo mimo dejstva, da je Huntington v odnosu do Zahoda tudi kritičen. Ravno v zvezi s to kritiko smo se navezali nanj, saj med razloge za povečan konflikt med islamom in Zahodom v poznem 20. (zgodnjem 21.) stoletju šteje tudi konec komunizma, ki naj bi odstranil skupnega sovražnika Zahoda in islama, ter povzročil, da sta znova začela dojemati drug drugega kot grožnjo na eni ter prizadevanja Zahoda po univerzalizaciji svojih vrednot in institucij, za ohranjanje svoje vojaške in ekonomske suprerionosti, na drugi strani.

Ta dva razloga smo izpostavili in preverjali zato, ker menimo, da sta bistvena za ugotavljanje prisotnosti ideološkega pogleda Zahoda na islam v pohladnovojnem obdobju. Težnjo po univerzalizaciji zahodnega načina življenja, vrednot ter

političnega in ekonomskega sistema lahko nedvomno potrdimo, njena ideološkost pa se kaže v dejstvu, da Zahod tovrstno prevzemanje zahodnega načina življenja prikazuje kot logičen razvoj družb, kot razvoj, ki je v dobro vseh narodov in vseh ljudi v katerikoli deželi.

Tudi zamenjava komunističnega sovražnika s sovražnikom islamskega fundamentalizma (izrecno) in islama (implicitno) je očitna, tako iz izjav pomembnih državnikov, akademske literature kot tudi in predvsem medijev.

Pohladnovojno obdobje bi tako lahko označili kot učbeniški primer prisotnosti ideologije v diskurzu o neki stvari, ki ga zaznamujejo: poudarjanje drugačnosti islama in sočasno opredeljevanje militantnega islama kot novega sovražnika (ki povečuje samozavedanje Zahoda), delegitimacija islamskih vrednot, povečevanje vrednot Zahoda, delegitimacija ciljev teroristov (s poudarjanjem njihove "zlobnosti" in zanemarjanjem pravih razlogov) in poudarjanje večvrednosti zahodne civilizacije, (bodisi izrecno (Berlusconi), bodisi implicitno z zagovarjanjem univerzalnosti vrednot in načina življenja zahodne družbe in s poudarjanjem njihove koristnosti za vse človeštvo).

Diskurz, ki ohranja sprejete afirmacije in s tem tudi ideologijo, je vsesplošno prisoten in s tem zagotavlja njihovo nadaljno reprodukcijo, z njo pa tudi ohranjanje politične in ekonomske dominacije Zahoda.

Na koncu obravnave pohladnovojnega obdobja lahko tako še enkrat pritrdimo, da je ideologija, ki se je porajala vse od križarskih vojn in rasla preko obdobja kolonizacije, danes še vedno prisotna, čeprav morda nekoliko spremenjena. Težnjo po univerzalizaciji smo namreč lahko zasledili že v času kolonizacije, saj je bil krščanski univerzalizem (kljub porajajoči se sekularizaciji) eden od močnih ekspanzionističnih vzgibov. Kljub občutno bolj sekularizirani zahodni družbi kot je bila v času kolonizacije, in naklonjenosti univerzalizaciji druge vrste vrednot, ki segajo tudi na področje političnega in ekonomskega, težnja ostaja živa tudi danes.

5. ZAKLJUČEK

Zaključno poglavje je namenjeno temu, da ugotovimo pravilnost ali napačnost hipotez, ki smo jih postavili uvodoma, in odgovorimo na naše raziskovalno vprašanje, kar smo deloma počeli že v osrednjem delu besedila pri obravnavi posameznih poglavij o srečevanju islama in Zahoda.

Ko smo preučevali razvoj pojma civilizacija in obravnavali možne medcivilizacijske odnose, smo med drugim ugotovili, da civilizacij ne moremo označiti kot neko stalnost, ki je, tudi potem, ko se že izoblikuje, neobčutljiva za vplive sveta zunaj nje.

V skladu s tem smo prišli do zaključka, da sta se tudi islamska in zahodna civilizacija razvijali preko medsebojnih srečevanj in vplivov, ki sta jih s tem vršili ena na drugo. Če je za zgodnejše obdobje, tja do 14. stoletja, veljalo, da je bil vpliv večji v smeri islam Zahod, saj je bil islam v tem času občutno razvitejši od Zahoda, lahko za poznejši čas trdimo, da se je ta tok obrnil in v to smer tekkel kar nekaj stoletij, vse do današnjega časa, ko nekateri avtorji (npr. Huntington) ugotavljajo, da se je vršenje vpliva zaradi upora drugih kultur do določene mere uravnotežilo.

Med preučevanjem razvoja islama in Zahoda ter njunih srečevanj smo ugotovili, da je bil njuno nastajanje pogosto soodvisno in tudi vzporedno. Potrdimo lahko našo prvo hipotezo, da sta se njuni poti bistveno ločili šele v 14. stoletju z zahodno renesanso, ko lahko res začnemo govoriti o dveh različnih civilizacijah, tako filozofsko kot (ne)religijsko. Zahod je s poudarjanjem napredka in vse večjo sekularizacijo družbe stopil na občutno drugačno pot kot islam. Najbolj opazno se je razlika med njima izrazila v ločitvi posvetne in verske oblasti, ki se v islamskem svetu ni nikoli zgodila. To seveda ne pomeni, da so razlike med njima postale tolikšne in tako nepremostljive, kot bi se to dalo razbrati iz diskurza, ki je potekal v tem času in se ga da zaslediti tako v zgodovinskih dokumentih kot v sporočilih sedanjih medijev množičnega obveščanja. Zahodno zgodovino in civilizacijo se prikazuje kot zgodovino oz. civilizacijo razuma, ki je bila taka že od nekdaj, pri čemer se zanemarja, da je bil ta racionalizem, preko grške filozofije, Zahodu prenešen ravno

preko arabskih prevodov, torej preko ljudstva, ki se mu je velik del zahodne zgodovine pripisovalo in se mu še vedno pripisuje neracionalnost in manjvrednost.

Že v času križarskih vojn se je islam vzpostavil kot zahodni *drugi*, ki se mu je pripisovalo vse, kar naj zahodni oz. takratni krščanski svet ne bi bil oz. vse, kar ni želel biti. Tovrsten diskurz se je nadaljeval tudi v času kolonizacije, ko se je diskurzu kulturne oz. religiozne pridružil še diskurz rasne manjvrednosti Orienta na splošno in s tem tudi muslimanov. Krščanski univerzalizem, ki je korenine pognal že v času križarskih vojn, je dobil sekularne razsežnosti in, z opravičilom večvrednosti, okupiranim ljudstvom vsilil svoje politične, ekonomske in kulturne sisteme ter s tem povzročil kulturni kaos in občutke manjvrednosti prebivalcev kolonializiranih ozemlj. Zahod je na ta način, preko ustvarjanja predsodkov pa tudi zamer okupiranih ljudstev, ustvarjal vedno večji prepad med civilizacijama.

To nas privede do tega, da lahko potrdimo tudi našo drugo hipotezo, da z zanemarjanjem skupnega izvora – tako filozofskega kot religijskega (islam namreč prav tako kot krščanstvo, ki predstavlja enega temeljev zahodne civilizacije, spada v družino abrahamskih religij) – in konstrukcijo islama kot antiteze Zahoda, ideologija, prisotna v zahodnem diskurzu o islamu, umetno ustvarja prepad med njima.

To nas pripelje tudi do tretje hipoteze, ki predvideva, da je zahodni diskurz v odnosu do islama bistveno prispeval k oblikovanju in ohranjanju zahodne samopodobe, identitete in notranje enotnosti. Rečemo lahko, da se nam je ta hipoteza potrjevala preko vseh treh obravnavanih obdobij, saj se je islam vseskozi pojavljal kot nasprotje zahodnega sveta, ena od funkcij ideologije pa je ravno zavedanje samega sebe preko poudarjanja drugačnosti drugega. V času križarskih vojn se je islam tako pojavljal kot sovražnik krščanstva, med kolonizacijo kot manjvredna rasa, v pohladnovojnem obdobju pa kot sovražnik, ki je nadomestil komunizem in, še vedno, kot manjvredna kultura, nad katero je treba razširiti zahodne vrednote, trge, institucije in način življenja.

Ko torej odgovarjamo na vprašanje, ali lahko zahodni diskurz v odnosu do islama označimo kot ideološki, ne moremo drugega kot pritrditi. To je bil in to je, ker:

1. je (preko poudarjanja drugačnosti islama) prispeval k oblikovanju samopodobe Zahoda,
2. ker je bil usmerjen k legitimaciji svojih ciljev (pa naj je bila to osvojitve svetega mesta, novih ozemlj ali dostopa do nafte),

3. ker je delegitimiral tako način življenja islamskega sveta kot tudi cilje islamističnega terorizma,
4. ker preko medijev in svojih voditeljev skrbi za ohranjanje sprejetih afirmacij,
5. ker propagira svoj način življenja in svoje sisteme kot najboljše, pri čemer poudarja, da je njihov sprejem v dobro vsega človeštva, ne glede na to, da so učinki tovrstne globalizacije pogosto zelo neugodni, tako za dele sveta, ki zaradi nje živi v revščini, kot za okolje, ki se v imenu svobodnega trga neustavljivo uničuje.

Kot je ugotovil Huntington, Zahod je in verjetno še dolgo bo najmočnejši med civilizacijami. Rečemo lahko, da sta njegova moč ter vpliv v veliki meri prav posledica ideološke dominacije, ki se vrši preko različnih posrednikov. Pomanjkanje dvoma v sprejete afirmacije – predvsem na strani zahodnega sveta – pa je tisto, kar to dominacijo ohranja. Rečemo namreč lahko, da se precejšen del sveta – najbolj očitno islamski – že upira. Pri tem verjetno ne gre toliko za upor proti Zahodu in vrednotam, ki jih poudarja, ampak bolj za upor proti interesom Zahoda, ki se skrivajo za njegovo ideologijo in predstavljajo grožnjo interesom islamskega sveta. Kot smo videli pri obravnavi pohladnovojnega obdobja, Pape ugotavlja, da je islam le sredstvo za zaščito nacionalnih interesov, ne pa gonilna sila, ki stoji za terorističnimi napadi.

Zaključimo torej lahko, da je Zahod preko zgodovine medsebojnih srečevanj islama in Zahoda izoblikoval ideološki diskurz, ki je pomembno zaznamoval njune medsebojne odnose. Zavedanje o obstoju tovrstne ideologije je bistvenega pomena, če jo želimo preseči in na ta način izboljšati odnose med islamskim in zahodnim svetom. Seveda samo zavedanje ni dovolj. Ideologija se namreč izoblikuje z namenom doseganja določenih interesov, ki so skriti za njo. Le-ti pa bodo, vse dokler bo njihovo uresničevanje potekalo na račun drugega, verjetno največja ovira pri zagotavljanju dialoga med obema civilizacijama.

S poudarjanjem prisotnosti ideologije Zahoda v njegovem diskurzu o islamskem svetu ne želimo prikazati le-tega kot popolnoma neproblematičnega. Predvsem znotraj prakse islamskih fundamentalistov bi brez večjih težav našli načela in dejanja, ki bi se dotaknila vsakega človeka, ki ni neobčutljiv za trpljenje drugih. Vendar pa to ni tema tega diplomskega dela. Želeli smo se osredotočiti na zahodno ideologijo, ki ravno tovrstna dejanja, ki so dejansko bolj izjema kot pravilo, jemlje kot normo.

SEZNAM SLIK

Slika 1: Civilizacije po Huntingtonu.....	12
Slika 2: Kolonije leta 1945.....	29

VIRI

A. van Dijk, Teun (1998) *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: SAGE Publications.

Ajami, Fouad (1993) Responses to Samuel P. Huntington's "The Clash of Civilizations? The Summoning." *Foreign Affairs* September/October 1993, 72 (4).

Alridge, Alan E. (2000) *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge, VB: Polity Press, Malden.

Answers.com (2005) Colonization.

<http://www.answers.com/topic/colonization> (10. 10. 2005).

Armstrong, Karen (2002) The Curse of the Infidel.

<http://www.guardian.co.uk/Archive/Article/0,4273,4444362,00.html> (25. 10. 2005).

Asadi, M. (2000) Constructing a Global Ghetto: Racism, the West & the 'Third World'.

<http://www.bangladeshsociology.org/BEJS%202.2-%20M%20Asadi%20Global%20Ghetto.htm> (10. 10. 2005).

Bessis, Sophie (2002) *Historia de una supremacia*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.

Böing, Günther, ur. (1981) *Svetovna zgodovina: od začetkov do danes*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Braudel, Fernand (1987) *Civilizacije kroz povijest*. Zagreb: Globus.

Brinton, Crane, John B. Christopher in Rober Lee Wolff (1965) *Civilization in the West*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.

Bulliet, Richard W. (2004) *The Case for Islamo-Christian Civilization*. New York: Columbia University Press.

Bush, George (6. oktober 2005) President Discusses War on Terror at National Endowment for Democracy
<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/10/20051006-3.html> (20. 10. 2005).

Cardini, Franco (2002) *Nosotros y el Islam: Historia de un malentendido*. Barcelona: Editorial Critica.

Cardini, Franco (2003) *Evropa in islam*. Ljubljana: Modra zbirka – Delajmo Evropo.

Çataltepe, Tanju (1993) *Old Enemies New Paradigms*.
http://www.wakeup.org/anadolu/03/4/old_enemies.html (27. 10. 2005).

Chadwick, Owen (1993) *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chicago Council on Foreign Relations in The German Fund of the United States (2002) *A World Transformed: Foreign Policy Attitudes of the U. S. Public After September 11*.
<http://www.worldviews.org/docs/U.S.9-11v2.pdf> (20. 12. 2005).

Dallal, Shaw (1993) *Islam and the National Interest*.
<http://www.ameu.org/printer.asp?iid=113&aid=155> (24. 10. 2005).

Davie, Grace (2000) *Religion in Modern Europe: Memory Mutates*. Oxford in New York: Oxford University Press.

Davies, Norman (1997) *Europe: A History*. London: Pimlico.

Debeljak, Aleš (2004) *Evropa brez Evropejcev*. Ljubljana: Založba Sophia.

Doncel Domingez, José Antonio (1998) *Utopia y realidad en el Islam actual: La Ideologia Islamista a traves del Discurso*. Extremadura: Universidad del Extremadura.

Eccleshall, Robert, Alan Finlayson, Vincent Geoghegan, Michael Kenny, Moya Lloyd, Iain MacKenzie in Rick Wilford (2003) *Political Ideologies: an Introduction. Third Edition* London & New York: Routledge: Taylor & Francis Group.

Eliade, Mircea (1983) *Zgodovina religioznih verovanj in idej III: Od Mohameda do reformacije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Fletcher, Richard (2000) *La España Mora*. Madrid: Editorial Nerea S. A.

Francoska ustava, sprejeta 3. septembra 1791.

<http://sourcebook.fsc.edu/history/constitutionof1791.html> (25. 10. 2005).

Fritzsche, Peter (n. d.) Reflections on the End of History.

http://www.acdis.uiuc.edu/Research/S&Ps/1992-Sp-Su/S&P_VI-3-4/book_review.html (30. 10. 2005).

Fukuyama, Francis (1989) The End of History? *The National Interest*, Summer 1989.
http://www.marion.ohio-state.edu/fac/vsteffel/web597/Fukuyama_history.pdf (25. 10. 2005).

Glassner, Barry (1999) *The Culture of Fear; Why Americans are Afraid of the Wrong Things*. New York: Basic Books.

Glick, Thomas F. (1991) *Cristianos y Musulmanes en la España Medieval (711–1250)*. Madrid: Alianza Universidad.

Gottschalk, Louis Reichenhal, Loren C. Mac Kinney in Earl Hampton Pritchard (1972) *Temelji sodobnega sveta*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Gress, David R. (1997) 20th century AD.

http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0365/is_n4_v41/ai_20377513 (25. 10. 2005).

Hazard, Paul (1959) *Kriza evropske zavesti: (1680–1715)*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Hodgson, Marshall G. S. (1997) *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Vol. 1: The Classical Age of Islam*. Chicago in London: University of Chicago Press.

Hodgson, Marshall G. S. (1998) *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Vol.2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*. Chicago in London: University of Chicago Press.

Huntington, Samuel P. (1993) If Not Civilizations, What?

<http://www.foreignaffairs.org/19931201faresponse5213/samuel-p-huntington/if-not-civilizations-what-samuel-huntington-responds-to-his-critics.html>. (18. 10. 2005).

Huntington, Samuel P. (1996) *The Clash of Civilizations and Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.

Huntington, Samuel P. (1996b) The West: Unique, Not Universal.

<http://www.jya.com/clash1.htm> (18. 10. 2005).

Johnson, Daniel (2005) How to Think About the Crusades. *Commentary New York* 120 (1), 46–51.

Kidwai, Saleem (1999) United States and Islam.

<http://www.jammu-kashmir.com/insights/insight990200.html> (22. 10. 2005).

Kimball, Roger (n. d.) Francis Fukuyama & the End of History

<http://www.newcriterion.com/archive/10/feb92/fukuyama.htm> (25. 10. 2005)

Köchler, Hans (1996) Muslim-Christian Ties in Europe: Past, Present and Future.

<http://i-p-o.org/ice.htm> (23. 9. 2005).

Kuper, Adam (2001) *Culture: The Antropologists' Account*. Cambridge in London: Harvard University Press.

Kurzman, Charles (1999) Liberal Islam: Prospects and Challenges. *Middle East Review of International Affairs*, 3 (3) (September 1999), 11–19.

Larrain, Jorge (1994) *Ideology & Cultural Identity: Modernity and the Third World Presence*. Cambridge: Polity Press.

Leijendekker, Mark (27. 9. 2001) Berlusconi: West Superior to Islam.

<http://www2.rnw.nl/rnw/en/currentaffairs/region/westerneurope/italy010927.html> (30. 10. 2005).

Lewis, Bernard (1994) Eurocentrism Revisited. *Commentary*, Dec. 1994, 98 (6), 47–51.

Lewis, Bernard ur. (1995) *El mundo del Islam: Gente, Cultura, Fe*. Barcelona: Ediciones Destion, S. A.

Madden, Thomas F. (2002) *The Real History of the Crusades*.

<http://crisismagazine.com/april2002/cover.htm> (5. 10. 2005).

Mastnak, Tomaž (1994) "Islam and the Creation of European Identity" London: University of Westminster, Center for the Study of Democracy Research Papers, No. 4, Autumn 1994.

Mastnak, Tomaž (1996) *Kristjanstvo in muslimani*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Moatissime, Ahmed (1983) Islam et Développement. *Tiers Monde: Croissance. Développement. Progrès*. n. 93, str. 719–735.

Modood, Tariq (n. d.) Muslims in the West: A Positive Asset.
<http://www.ssrc.org/sept11/essays/modood.htm> (20. 10. 2005).

Möllers, Hanna (n. d.) Huntington's Map of Civilizations.
<http://jolo.jmk.su.se/students/global04/other/science/map.htm> (24. 12. 2005).

Norris, Pippa in Inglehart, Ronald (2002) "Islam & the West: Testing the Clash of Civilizations Thesis". John F. Kennedy School of Government Harvard University. Faculty Research Working Papers Series.

Oliver, Revilo (n. d.) Great Failure.
<http://www.stormfront.org/rpo/CRUSADES.htm> (5. 10. 2005).

Paić, Žarko (2004) Overcoming the West? The errors of occidentalism.
<http://eurozine.com/pdf/2004-10-27-paic-en.pdf> (30. 10. 2005).

Perry, Glenn E. (2000) Huntington and his Critics: the West and Islam - Samuel H. Huntington.
http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2501/is_1_24/ai_93458167/pg_8 (12. 9. 2005).

Philpott, Daniel (2002) The Challenge of September 11 to secularism in international relations. *World Politics* 55 (October 2002), 66–95.

Pipes, Daniel (1986) Fundamentalist Muslims between America nad Russia.

<http://www.danielpipes.org/article/279> (24. 10. 2005).

Pipes, Daniel (2001) Muslims Love Bin Laden.

<http://www.danielpipes.org/article/74> (22. 10. 2005).

Pipes, Daniel (2002) Who is the Enemy?

<http://www.danielpipes.org/article/103> (22. 10. 2005).

Resolucija Varnostnega sveta Organizacije združenih narodov o vprašanju Iraka in Kuvajta, SC Res. 660 (1990), sprejeta 2. avgusta 1990.

[http://daccessdds.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/575/10/IMG/NR057510.pdf?](http://daccessdds.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/575/10/IMG/NR057510.pdf?OpenElement)

[OpenElement](#) (25. 10. 2005).

Resolucija Varnostnega sveta Organizacije združenih narodov o vprašanju Iraka in Kuvajta, SC Res. 661 (1990), sprejeta 6. avgusta 1990.

[http://daccessdds.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/575/10/IMG/NR057510.pdf?](http://daccessdds.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/575/10/IMG/NR057510.pdf?OpenElement)

[OpenElement](#) (25. 10. 2005).

Resolucija Varnostnega sveta Organizacije združenih narodov o vprašanju Izraela in Libanona, SC Res. 509 (1982), sprejeta 6. junija 1982.

[http://daccessdds.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/435/33/IMG/NR043533.pdf?](http://daccessdds.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/435/33/IMG/NR043533.pdf?OpenElement)

[OpenElement](#) (25. 10. 2005).

Rundell, John & Mennell, Stephen, ur. (1998) *Classical Readings in Culture and Civilization*. London in New York: Routledge.

Said, Edward W. (1996) *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij.

Seydi, Süleyman (2003) The West's Approach to the "Islamic Terror".

http://www.terror.gen.tr/english/Articles/suleyman_seydi.pdf (22. 10. 2005).

Smith, Huston (1996) *Svetovne religije*. Maribor: Založba Obzorja.

Smrke, Marjan (2000) *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Splošna deklaracija človekovih pravic, GA Res. 217 A (III), sprejeta in razglašena 10. 12. 1948, Generalna skupščina OZN.
www.unhcr.ch/udhr/lang/slv.pdf (25. 10. 2005).

Tehrani, Majid (1997) *Islam and the West: Hostage to History?*
http://www2.hawaii.edu/~majid/draft_papers/hostage_to_history.html (24. 10. 2005).

Therborn, Göran (1987) *Ideologija moči in moč ideologije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Toynbee, Arnold (1995) *A Study of History*. London: Oxford University Press.

Ustava Združenih držav Amerike, sprejeta 17. septembra 1787, ratificirana 21. junija 1788.
<http://www.law.emory.edu/FEDERAL/usconst.html> (25. 10. 2005).

Van Laue, Theodore H. (1987) *World Revolution of Westernization: The Twentieth Century in Global Perspective*. New York: Oxford University Press, Inc.

Vasilenko, I. A. (2000) Dialogue of Cultures, Dialogue of Civilizations. *Russian Social Science Review Armonk* 41(2), 5–22.

Veleposlaništvo Savdske Arabije v Washingtonu (n. d.) *Islam: A World Civilization*.
<http://www.islamicity.com/mosque/IGC/civilization.htm> (20. 10. 2005).

Videmšek, Boštjan (10. 9. 2005) Ko ni ničesar več, ostane poslednja oblika bojevanja. *V Delo, Sobotna priloga*.
http://www.delo.si/index.php?sv_path=43,50&id=5bda2af98c799085887f128a29980ed604&source=Sobotna+priloga (20. 10. 2005).

Wikimedia (n. d.) *Colonization 1945*
http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a9/Colonization_1945.png (24. 12. 2005)

Wikipedia (n. d.) Western World.

http://en.wikipedia.org/wiki/Western_world (11. 7. 2005).

Zacour, Norman P. in Hazard, Harry W. (1989) *A History of the Crusades: Volume VI: The Impact of the Crusades on Europe*. Madison: University of Wisconsin Press.