

# DIIS REPORT

**POLITIK *ELLER* RELIGION:  
DET MUSLIMSKE TYRKIET OG  
DEN EUROPÆISKE INTEGRATION**

*Dietrich Jung*

DIIS REPORT 2005:9

© Copenhagen 2005  
Danish Institute for International Studies, DIIS  
Strandgade 56, DK -1401 Copenhagen, Denmark  
Ph: +45 32 69 87 87  
Fax: +45 32 69 87 00  
E-mail: [diis@diis.dk](mailto:diis@diis.dk)  
Web: [www.diis.dk](http://www.diis.dk)

Cover Design: Carsten Schiøler  
Layout: Allan Lind Jørgensen  
Printed in Denmark by Vesterkopi AS

ISBN: 87-7605-080-7

Price: DKK 50.00 (VAT included)  
DIIS publications can be downloaded  
free of charge from [www.diis.dk](http://www.diis.dk)

Hardcopies can be ordered at [www.netboghandel.dk](http://www.netboghandel.dk).  
Wholesale for booksellers: Nordisk Bogcenter A/S,  
Bækvej 10-12, DK- 4690 Haslev, Denmark  
Ph: +45 56 36 40 40  
Fax: +45 56 36 40 39

*Dietrich Jung er seniorforsker ved Dansk Institut for Internationale Studier og underviser ved Sociologisk Institut, Københavns Universitet. E-mail: [dju@diis.dk](mailto:dju@diis.dk).*

*Rapporten er udkommet på tysk som artikel i Neue Politische Literatur, årgang 49, hæfte 3, s. 365-384 (2004).*

## **Indhold**

Abstract in English	4
Resumé på dansk	5
<b>Den “fremmede” kandidat</b>	<b>6</b>
<b>Er Tyrkiet en del af Europa?</b>	<b>11</b>
Europa som geografisk rum	11
Europa som kulturelt rum	13
Politisk historie (1): Det osmanniske rige	15
Politisk historie (2): Den tyrkiske republik	18
<b>Religion og politik i Tyrkiet</b>	<b>21</b>
Kemalismens ambivalente forhold til islam	21
Den politiske islam i Tyrkiet	24
<b>Imperial dynamik og religiøse grænser</b>	<b>30</b>

## **Abstract in English**

The EU decided to start the negotiation process for Turkey's full-membership in October 2005. There is certainly no other candidate country that has sparked a more polarized debate about its European identity and its status with respect to Europe's process of political, economic and cultural integration. Although Turkey looks back on decades, if not centuries, of political involvement and institutional integration with Europe, Ankara's desire for EU membership has been received with apprehension and reservation. This report takes its point of departure in the public debate about Turkey and the EU that is deeply molded by historically and socially constructed stereotypes. It will seek to answer two essential questions of this debate. Firstly, what are the historical, political and cultural aspects that characterize Turkey's European dimension? Secondly, how to explain the political developments behind the incumbent government under Prime Minister Erdogan? While it had its origins in the EU-critical Islamist wing of Turkish politics, now it is a strong advocate of democratic reform and European integration. The report concludes with a brief discussion of the dynamics of EU enlargement in light of Turkey's accession process.

## Resumé på dansk

Bruxelles besluttede at starte forhandlingerne om Tyrkiets fulgyldige medlemskab af EU i oktober 2005. Intet andet kandidatland har ansporet en mere polariseret debat om dets europæiske identitet og dets tilhør til Europas politiske, økonomiske og kulturelle integrationsproces. Selvom Tyrkiet kan se tilbage på årtier, måske århundreder, med politisk inddragelse i og institutionel integration med Europa, er Ankaras ønske om EU-medlemskab blevet modtaget med ængstelse og forbehold. Denne rapport tager sit udgangspunkt i den offentlige debat om Tyrkiet og EU der er skabt af historisk og socialt konstruerede stereotyper. Den vil grundlæggende give et svar på to essentielle spørgsmål i denne debat. For det første, hvilke historiske, politiske og kulturelle aspekter karakteriserer Tyrkiets europæiske dimension? For det andet, hvordan kan man forklare den politiske udvikling bag premierminister Erdogans siddende regering som havde sin oprindelse i den EU-kritiske islamistiske fløj i tyrkisk politik og som blev til en stærk fortalere for demokratisk reform og europæisk integration? Rapporten slutter af med en kort diskussion af dynamikkerne i EU-udvidelsen set i lyset af Tyrkiets optagelsesproces.

## Den “fremmede” kandidat

“EU vil altid finde en undskyldning”. Sådan reagerede den københavnske frisør Hüseyin Özan på de kritiske bemærkninger, hvormed den socialdemokratiske toppolitiker og tidligere udenrigsminister Mogens Lykketoft advarede mod Tyrkiets optagelse i EU.<sup>1</sup> Lykketoft blandede sig dermed i det kor af stemmer der, før EU’s topmøde om udvidelse den 12. december 2002 i København, højlydt drog Tyrkiets kandidatstatus som fulgyldigt medlem af EU i tvivl. Topmødets beslutning om at gøre iværksættelsen af optagelsesforhandlinger med Tyrkiet afhængig af et yderligere eftersyn af de tyrkiske reform-foreanstaltninger, som kommissionen skulle foretage i december 2004, blev nu gennemført. I den tidlige morgenstund den 17. december 2004 blev man på EU-topmødet i Bruxelles enige om, at forhandlinger om et fulgyldigt medlemskab for Tyrkiet af den Europæiske Union skulle indledes i oktober 2005. Ganske vist vil denne afgørelse fra kommissionen ikke løse helt op for Hüseyin Özans bange anelser, som mange tyrkere deler. Dertil er mistroen over for de europæiske partnere for dyb.<sup>2</sup>

I sin analyse af Tyrkiets hidtidige tilnærmelsesproces til EU finder Harun Arikian en bekræftelse af denne mistro. Arikian hævder, at EU i Tyrkiets tilfælde ikke har anvendt de samme instrumenter, som blev brugt til at hjælpe andre kandidatlande til hurtigt at nå EU’s politiske og økonomiske standarder. Tværtimod: Selvom Bruxelles altid havde holdt muligheden for fulgyldigt medlemskab åben for Tyrkiet, skulle EU have fulgt en slags politisk “containment”-strategi, hvis mål var at forhale udsigten til fulgyldigt medlemskab for Tyrkiet så langt som muligt, uden at Ankara skulle trække sig fra sine økonomiske og sikkerhedspolitiske bindinger til EU.<sup>3</sup> Arikians konklusion virker ikke helt grebet ud af luften, især ikke når man ser nærmere på debatterne før og efter udvidelsestopmødet i København i december 2002.

<sup>1</sup> “EU vil altid finde en undskyldning”, i *Politiken*, 10. november 2002.

<sup>2</sup> En stor del af den politiske opposition i Tyrkiet, såvel inden for som uden for parlamentet, har reageret på beslutningen fra Bruxelles ved at anklage AKP-regeringen for at sælge ud af Tyrkiets interesser, især med henblik på anerkendelsen af Cypern, jf. “Opposition keeps up anti-EU rhetoric”, *Turkish Daily News*, 22. december 2004.

<sup>3</sup> Arikian, Harun: *Turkey and the EU. An awkward candidate for EU membership?* Aldershot 2003, Ashgate, 241 s. Det lykkes forfatteren i sin analyse at underbygge denne “containment”-hypotese med empirisk materiale, men bogen er unægteligt tung at læse på grund af mange overflødige elementer og hører helt sikkert ikke til de bedste udgivelser om Tyrkiets lange vej mod EU.

Det var sigende at modstanderne af tyrkisk EU-medlemskab netop hævdede stemmerne på det tidspunkt, hvor den tyrkiske regering for alvor tog fat på den reformproces, der er nødvendig for indledning af optagelsesforhandlinger.<sup>4</sup> I august 2002 vedtog parlamentet i Ankara vidtrækkende forfatningsændringer, som blandt andet omfattede afskaffelse af dødsstraffen, anerkendelse af det kurdiske mindretals kulturelle rettigheder såvel som liberalisering af presse- og forsamlingsrettigheder. Den 3. november 2002 satte den tyrkiske befolkning Bülent Ecevit's omstridte koalitionsregering fra bestillingen og udstyrede det konservativt-muslimske Partiet for Retfærdighed og Udvikling (AKP) med et absolut flertal i parlamentet. AKP, som politisk var udsprunget af Tyrkiets oprindeligt europakritiske islamistiske bevægelse, havde allerede i valgkampen åbent præsenteret sig som pro-europæisk. Som regeringsparti gjorde det sig straks til talsmand for demokratiske reformer og lovede at bringe landet endeligt på EU-kurs. Med afgørende reformer af forfatningen og inden for retsvæsnen har AKP-regeringen hidtil indfriet disse løfter og dermed opfyldt de formelle forudsætninger for indledning af optagelsesforhandlinger mellem Ankara og Bruxelles.

Mens de tyrkiske vælgere således signalerede politisk modenhed, deres nylagte regering klar demokratisk reformvilje og de økonomiske statistikker at det tyrkiske samfund havde genvundet sin styrke,<sup>5</sup> genopdagede vestlige observatører det fremmedartede i Tyrkiet. I et tonefald som fra en europæisk rejseberetning fra det 18. århundrede ræsonerede f.eks. FAZ-redaktør Lorenz Jäger, at det i forbindelse med Tyrkiet ikke handler om europæiske, men om fremmede forhold, ja "at det virkelig fremmede begynder dér, hvor man støder på fremmede guder".<sup>6</sup> Historikeren Hans-Ulrich Wehler, kendt for sit arbejde om den tyske socialhistorie, holdt sig ikke for god til at bruge

<sup>4</sup> De debatter, som begyndte i 2002 mellem fortalere for og modstandere af tyrkisk EU-medlemskab, er bedst dokumenteret i Claus Leggewies bog: *Die Türkei und Europa. Die Positionen*, Frankfurt a.M. 2004, Suhrkamp Verlag, 342 s. Meget anbefalelsesværdig er den nye danske bog: Møller Sørensen, Jesper og Erik Boel: *Tyrkiet – på vej gennem EU's nåleøje*, København, Gyldendal, 390 s. Rudolf Schmidt har hurtigt bidraget med endnu et bind til den aktuelle diskussion, der bygger på hans personlige erfaringer med Tyrkiet som Tysklands ambassadør i Ankara (til 2003): *Die Türken, die Deutschen und Europa. Ein Beitrag zur Diskussion in Deutschland*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 156 s. For en let læsbar og meget informativ aktuel indføring i Tyrkiets politiske historie og sociale forhold, se Seufert, Günther og Christopher Kubaseck: *Die Türkei. Politik, Geschichte, Kultur*. München 2004, C.H. Beck, 238 s.

<sup>5</sup> Jf. Gorvett, Jon: "Light at the end of the tunnel?", *The Middle East*, November 2002:50-51.

<sup>6</sup> Jäger, Lorenz: "Auf allen Karten abseits. Europa und die Türkei: Die Unlogik der Beitrittsverhandlungen", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14. August 2002. For europæiske rejseberetningers Tyrkiet-billede, se Kabbani, Rana: *Europe's Myths of Orient*: London 1986, Macmillan.

overskriften "Tyrkerproblemet" om diskussionen af Tyrkiets optagelse i EU eller til at fremhæve den kulturelle europæiske enhed baseret på den "jødiske-græske-romerske oldtid" over for den "muslimske storstat". For Wehler var beslutningen i Helsinki, hvor EU-topmødet i december 1999 tildelte Tyrkiet officiel status som ansøgerland, en "skæbnsvanger fejltagelse", der hurtigst muligt må rettes. Efter historikerens mening skulle der være enighed om, at Tyrkiet ifølge geografisk beliggenhed, historisk fortid, religion, kultur og mentalitet ikke var en del af Europa. Nej, som en muslimsk stat var Tyrkiet "skilt fra Europa af en dyb kulturgrænse".<sup>7</sup>

I mange af de Tyrkiet-kritiske stemmer synes en historisk dybt rodfæstet modvilje at give genklang. I den atter opblussede debat om tyrkisk EU-medlemskab må landet kæmpe med historiske stereotyper, der stadig idag forvrænger det historiske billede af europæeren og danner grobund for den kategoriske udelukkelse af Tyrkiet fra de filosofisk-kulturelle goder, Vesten har opnået. Disse stereotyper repræsenterer "tyrkeren" som en modsætningsfyldt figur: hævntøstig hellig kriger, lystfuld tyran, fej allieret og snu handlende.<sup>8</sup> Det dominerende, nedsættende billede af Tyrkiet, der nu såvel som før præger den europæiske offentlighed, er et ekko af fire århundreders fælles historie, hvor Europas magtkampe ofte blev udtrykt gennem religiøse kategorier. De politiske konflikter med det osmanniske rige blev dermed reduceret til den religiøse modsætning mellem kristendom og islam (= "tyrkerdom") og Tyrkiet som følge deraf set ikke som en del af, men snarere som en trussel mod, Europa. Øjensynlig meldte også reformationstidens teologisk motiverede tyrkerbillede sig igen i mange europæeres historiske erindring, et billede hvor tyrkerne som "guds risknippe og pisk" straffer Europas frafald fra den sande kristne tro.<sup>9</sup> Derudover blev disse historiske stereotyper kombineret med et Tyrkiet-billede, som genspejler de vanskeligheder, som europæiske stater ser sig stillet overfor i forbindelse med integrationen af tyrkiske indvandrere, der primært stammer fra landlige områder.<sup>10</sup> I debatten om udvidelsen af den europæiske union tjener historiske og nutidige stereotyper, der er knyttet til religiøse kategorier, tilmed som instrumenter for den politiske eksklusion af Tyrkiet.

<sup>7</sup> Wehler, Hans-Ulrich: *Das Türkenproblem*, *Die Zeit* 38/2002.

<sup>8</sup> Aydın, Kamil: "Western Images of the Muslim Turks Prior to the 20<sup>th</sup> Century: A Short Outline". I *Hamdard Islamicus* 16(4) 1993, s. 103-125, her s. 123.

<sup>9</sup> Jf. indledningen i Uslucan, Haci-Halil: *Türkische Kolumnen. Selbst- und Fremdbild in der türkischen Presse in Deutschland*, München: Verlag Reinhard Fischer, 190 s.

<sup>10</sup> Dette er også en af hovedteserne i bogen af tidligere ambassadør Rudolf Schmidt (jf. note 4).



Den religiøse modsætning mellem islam og kristendom er ganske vist også en ikke uvæsentlig bestanddel af tyrkernes Europa-billede. Selvom den officielle kemalistiske diskurs allerede tidligt betragtede den tyrkiske republik som en del af Europa, er opfattelsen af det fremmede og faretruende kristne Europa stadigvæk udbredt i Tyrkiet. Ikke kun den islamistiske bevægelse, der siden 1980'erne har vokset sig stærk, men også Tyrkiets statslige institutioner har ofte tegnet et billede af Europa præget af dikotomien mellem kristendom og islam. Således blev f.eks. spørgsmål om tyrkiske indvandreres religiøse liv diskuteret under den klassiske islam-retslige dikotomi mellem *dar al-islam* (islams hus/territorium) og *dar al-harb* (krigens hus/territorium) i skrifter fra den statslige tyrkiske religionsmyndighed (*Diyanet*). Nogle publikationer fra religionsmyndigheden fremstillede sågar den kristne kirke som fjende af den tyrkiske nation og anbefalede de tyrkiske diaspora-menigheder at isolere sig fra deres værtssamfund.<sup>11</sup>

Det skulle følgelig være forkert at benægte relevansen af historisk konstruerede religiøse grænsedragninger for udviklingen af europæiske identitetsmønstre. Man må derfor give Jürgen Kocka delvis ret i, at Europa-tanken også baserer sig på forskellen til den islamiske verden. Samtidig henviser Kocka ikke desto mindre til, at de universalistiske værdier, der blev gjort til EU-optagelsesbetingelser, ikke kunne fastlægge nogle principielle grænser. Set i lys af Københavnerkriterierne var den europæiske integrationsproces grænseløs og udviklede en slags politisk kølvandseffekt på staterne i EU's periferi. Stillet over for samtidigheden af identitetssøgning og grænseløshed i den europæiske integrationsproces foreslår Kocka derfor, at EU's værdi-katalog suppleres med kriteriet for demokratisk handlekraft, der ikke mindst beror på fælles kultur og historie.<sup>12</sup> Spørgsmålet er bare, om EU's demokratiske handlekraft stopper ved den religiøse grænse, som Tyrkiet nu engang repræsenterer?

Denne rapport genoptager den overstående debat og beskæftiger sig dermed frem for alt med to spørgsmål, der på forskellig måde er forbundet med skæringspunktet mellem politik og religion i Tyrkiet og dets forhold til Europa. For det

<sup>11</sup> Seufert, Günter: "Die 'Türkisch-Islamische-Union' (DITIB) der türkischen Religionsbehörde: Zwischen Integration und Isolation". I Seufert, Günter og Jacques Waardenburg (red.): *Turkish Islam and Europe: Europe and Christianity as Reflected in Turkish Muslim Discourse & Turkish Muslim Life in the Diaspora*. Istanbul und Stuttgart 1999, Franz-Steiner-Verlag, s. 261-294.

<sup>12</sup> Kocka, Jürgen: "Wo liegst du, Europa? Die Identität des Kontinents ist nicht eindeutig. Aber es gibt Kriterien, an denen man sie erkennt". I *Die Zeit* 49/2002.

første bliver der spurgt til Tyrkiets europæiske dimension, som i modsætning til den stærkt forenkede dikotomi mellem muslimsk og kristen verden kan begrunde det tyrkiske ønske om optagelse i EU. Under stikordene geografi, kultur og politisk historie vil det blive vist, at dette ønske nemlig kan støtte sig ikke kun til et fælles universelt værdikatalog, men også til kulturelle og historiske fællestræk, der, som Jürgen Kocka hævder, er fundament for den demokratiske handlekraft. For det andet diskuteres spørgsmålet om, hvordan netop et parti, der er socialiseret som følge af islams politisering, altså det af Recep Tayyip Erdogan ledede AKP, kunne blive til en dynamisk fortaler for EU-optagelse, og hvad denne udvikling fortæller om forholdet mellem islam og politik i Tyrkiet. Rapporten slutter med nogle overvejelser om den europæiske integrations grænseoverskridende dynamik.

## Er Tyrkiet en del af Europa?

Svaret på dette spørgsmål er tæt forbundet med selvrefleksionen over den Europæiske Unions identitet, for Tyrkiets europæiske dimension kan ikke bestemmes uafhængigt af Europas selvforståelse. Uanset om man hovedsageligt ser dynamikken i den europæiske integration ud fra realpolitiske, økonomiske eller normativt-idealistiske faktorer, bygger den offentlige debat om den europæiske forfatning og om Tyrkiets optagelse på, at denne proces ikke kan løsrives fra sin idehistoriske forbindelse til kristen tænkning. Nok er det rigtigt, at Europas foreningsproces absolut ikke repræsenterer kristne ideer, og at den europæiske idé, historisk set, allerede har forudsat en vist tilbagetrængning af det religiøse rum,<sup>13</sup> men som teologiprofessoren Kuschel siger, kan Europas "kristne identitet" alligevel misbruges som våben i den politiske diskussion, eftersom den selvforvisning om den politiske udvikling, der udtrykkes i religiøse termer, ikke bliver ved at være uden genklang i den europæiske offentlighed.<sup>14</sup> Sikkert er det, at denne kristne selvforvisning om de sociale, politiske og økonomiske dynamikker, som kulminerer i det overnationale EU, ikke kan være en rettesnor for den europæiske idé i et muslimsk land som Tyrkiet. Den tyrkiske Europa-idé er derfor nødt til at fjerne sig fra den kristne symbolik. Ud fra hvilke kriterier lader denne europæiske dimension af Tyrkiet sig så bestemme?

### Europa som geografisk rum

I jagten på regionale definitions-kriterier er det dernæst nærliggende at følge Valéry Giscard d'Estaings eksempel og tage geografien med på råd. I et interview i *Le Monde* benægtede præsidenten for det europæiske forfatningskonvent, at Tyrkiet skulle være et europæisk land. Giscard d'Estaing havde bl.a. begrundet det med, at Tyrkiets hovedstad ikke ligger i Europa, og at 95% af befolkningen bor uden for Europas geografiske grænser.<sup>15</sup> Det er da også rigtigt, at over 90% af Tyrkiets territorium geografisk tilhører Lilleasien. Følger man geografien, så danner Bosporus og Dardanellerne en ligefrem ideel grænse mellem Europas og Asiens landmasser. Men der findes ingen tilsvarende "naturlige grænser" nord for Sortehavet, der deler f.eks. Ukraine eller Rusland i præcist definerede

<sup>13</sup> Adam, Armin: "Der ideelle Kern. Lässt sich eine Vorstellung von Europa gewinnen, die seine religiöse Geschichte nicht verfälscht?" I Leggewie (jf. note 4), s. 95-99, her s. 96.

<sup>14</sup> Jf. Kuschel, Karl-Josef: "Die 'christliche Identität' Europas und die Zukunft der Türkei". I Leggewie (jf. note 4), s. 89-94.

<sup>15</sup> "Pour ou contre l'adhésion Turquie à l'Union européenne", *Le Monde*, 8. November 2002.

asiatiske og europæiske områder. I det hele taget udgjorde områderne omkring Sortehavet en smeltedigel af europæiske og asiatiske kulturer, hvis tretusindårige historie havde sat sig ud over alle geografiske demarkationslinjer.<sup>16</sup>

Man må også minde Giscard d'Estaing om, at det ikke var geografien, men landets politiske historie, der fastlagde hovedsageligt det asiatiske Anatolien som Tyrkiets territorium og ensrettede folkets religion. Den kendsgerning, at andelen af kristne samfund i hele den tyrkiske befolkning i dag kun er på 0,15%,<sup>17</sup> er ikke kun en følge af den kemalistiske stats diskrimination, men også resultatet af den europæiske stormagtspolitik i det 19. og 20. århundrede. Følger man det osmanniske riges sikkert relativt upræcise befolkningsstatistik, så lå andelen af muslimer ud af hele befolkningen i 1910, altså på et tidspunkt hvor rigets europæiske territorier for størstedelens vedkommende allerede var tabt, på ca. 50%.<sup>18</sup>

Desværre bliver det i den nutidige diskussion fuldstændigt overset, at en stor del af den tyrkiske befolkning historisk set stammer fra det nuværende Grækenland, Rusland, Ukraine og Balkanstaterne. Justin McCarthy har i sit arbejde med dette aspekt af den etno-politisk motiverede, gensidige fordrivelse af og mord på muslimer og kristne fremhævet, hvad der har kendetegnet det osmanniske riges sidste årtier. Mange af de tyrkiske statsborgere, der idag bor i Lilleasien, er efterkommere af muslimer, som i det osmanniske riges slutfase blev fordrevet fra deres europæiske hjemstavn. Følger man de ikke uomstridte talangivelser i McCarthys seneste bog, så boede der før de to Balkan-krige (1912-1913), hvori riget tabte sine frugtbarste europæiske provinser Albanien, Makedonien og Thrakien, endnu ca. 2,315 millioner muslimer i den europæiske del af det osmanniske rige. Mere end 600.000 blev dræbt i løbet af de to krige og ca. 400.000 flyttet til Anatolien. I befolkningsudvekslinger efter første verdenskrig blev yderligere 400.000 muslimer flyttet fra Europa til Lilleasien.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Historien for regionen omkring Sortehavet bliver gribende beskrevet i Ascherson, Neal: *Schwarzes Meer*. Frankfurt a.M. 1996, Suhrkamp.

<sup>17</sup> Hermann, Rainer: "Der Status der nichtmuslimischen Minderheiten in der Türkei". I Leggewie (jf. note 4), s. 109-114, her: 109.

<sup>18</sup> Østergaard, Uffe: "Nation-States and Empires in the Current Process of European Change". I Tunander, Ola, Pavel Baev, Victoria I Einagel (red.): *Geopolitics in Post-Wall Europe: Security, Territory and Identity*. London 1997, Sage, s. 94-119, her: s. 108.

<sup>19</sup> McCarthy, Justin: *The Ottoman Peoples and the End of Empire. Historical Endings Series*, London 2001, Arnold, 234 s, her: s. 92. Se ligeledes: McCarthy, Justin: *Death and Exile: the Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims 1821-1922*. Princeton 1999, Darwin Press. Vigtig for en rimelig forståelse af den tyrkiske elites

Men ikke kun Tyrkiets politiske historie får den geografiske definition af de politiske grænser til at synes tvivlsom. Som følge af den globale udvikling, f.eks. den territoriale adskillelse af produktion, distribution og forbrug, udbredelsen af kulturelt og organisatorisk ensartede strukturer eller det globale kommunikationsnets fremkomst, fremstår det temmelig utidssvarende, når man betragter geografiske og politiske rum som identiske. Økonomiske rum strukturerer sig langs transnationale mikroøkonomiske forbindelser såvel som globale økonomiske makrostrukturer, og overnationale former for det politiske får dets rent territoriale forankring til at fremstå som en anakronisme.<sup>20</sup> På samme måde er det politiske verdenskort i stigende grad kendetegnet ved et "territorialitetens endeligt",<sup>21</sup> og det er netop EU, som de samfundsvidenskabelige discipliner bruger som den centrale empiriske reference, når det handler om den abstrakte forståelse af disse globale processer.<sup>22</sup> Yderligere har også geografien som disciplin indset, at grænserne for de politiske rum beror på samfundsmæssige konventioner. Den har erstattet det traditionelle essentialistiske rum-begreb med en konstruktivistisk rum-forståelse, hvori grænser bliver skabt samfundsmæssigt og diskursivt.<sup>23</sup> Det virker derfor temmelig upassende at afstikke grænserne for den europæiske integrationsproces ved hjælp af geografiske kriterier og dermed nægte Tyrkiet dets europæiske dimension.

## Europa som kulturelt rum

Med ophøret af det internationale systems bipolaritet træder kulturelle forskelle oftere og oftere i stedet for tidligere territoriale forskelle i diskursen om international politik. Siden Samuel Huntington i sin "clash of civilisations" erstattede den statscentrerede realisme med en kulturalistisk,<sup>24</sup> bliver det internationale systems politiske opdeling gerne tænkt ved hjælp af kulturelt homogene enheder.

"europæiske vision" er i denne sammenhæng også, at en betydelig del af den kemalistiske stats ledende gruppe, f.eks. Mustafa Kemal Atatürk selv, stammer fra områder i det nuværende Grækenland eller Balkan.

<sup>20</sup> For denne diskussion se: Boli, John og George M. Thomas (red.): *Constructing World Culture. International Nongovernmental Organizations Since 1875*. Stanford 1999: Stanford University Press; Meyer, John W., John Boli, George M. Thomas og Francisco Ramirez: "World Society and the Nation State". I *American Journal of Sociology* 103 (1) 1997, s. 144-181; Ruggie, John G: "Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations". I *International Organization* 47 (1) 1993, s. 139-174.

<sup>21</sup> Jf. Badie, Bertrand: *La fin des territoires*. Paris 1995, Hachette.

<sup>22</sup> Albert, Mathias: "Governance and Democracy in European Systems: On System Theory and European Integration". I *Review of International Studies* 28/2002, s. 293-309, her: s. 293.

<sup>23</sup> Schultz, Hans-Dietrich: "Die Türkei: (k)ein Teil des geographischen Europas?" I Leggewie (jf. note 4), s. 39-53, her: s. 52.

<sup>24</sup> Huntington, Samuel: "The Clash of Civilizations?" I *Foreign Affairs* 72 (3) 1993, s. 22-49; eller *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*: New York 1996: Simon & Schuster.

I modsætning til disse homogent konstruerede kulturelle grænsedragninger havde de geografiske i det mindste synligheden som fordel. Desuden er opdelingen afhængig af definitionen af civilisations-/kulturbegrebet. I sin almene form markerer kulturbegrebet skellet mellem menneske og natur. Med Ernst Cassierers ord: hvad der adskiller menneskeheds historie fra naturen, er de symbolske artefakter, som den menneskelige ånd har frembragt, f.eks. myter, sprog, religioner eller videnskaber.<sup>25</sup> Hvorledes lader den fælles europæiske kultur sig så bestemme hinsides de universelle normer og værdier, som Kocka henviser til? Hvilke kulturelle fællestræk råder slaver, tyskere, grækere, angelsaksere, albanere, ungare, skandinaver osv. over, som entydigt adskiller dem fra tyrkerne?

Det er hævet over enhver tvivl, at hverken disse folks mytologiske fortællinger eller sprog kan bruges som referencepunkt for en fælles kultur. Tværtimod ligger EU's sprogpolitik da vel snarere tæt på en analogi om Babelstårnet. Vel er de moderne videnskaber at forstå som den europæiske kulturhistories arv, men ved deres gennembrud i Europa spillede indsamlingen og bearbejdelsen af viden fra den islamiske verden og Asien en afgørende rolle. Således er f.eks. arven fra den aristoteliske filosofi først og fremmest bevaret i det arabiske rum og bla. gennem oversættelsen af kommentarer af de to islamiske rationalister Avicenna (Ibn Sina) og Averroes (Ibn Rushd) atter kommet til Europa i den sene middelalder sammen med forfattere som Euklid, Hippokrates, Galenos og Archimedes.<sup>26</sup> I deres nutidige form udgør de moderne videnskaber utvivlsomt en central bestanddel af den almene menneskelige kulturarv, der udmærker sig netop ved sin globale udbredelse og universelt gyldige karakter. Lægger man Cassierers indeling af symbolske former til grundlag, så er definitionen af en homogen europæisk kultur ud fra myter, sprog eller videnskab ikke mulig. Det er derfor lidet overraskende, at religion hyppigt anvendes som kulturel markør i den offentlige debat. I hvilken grad kan den kristne tro på Europas kulturelle homogenitet så retfærdiggøres?

Europas påståede udelukkende kristne karakter bliver hurtigt tvivlsom, når man stiller den over for kristendommens krav på universalitet. Som en verdensreligion

<sup>25</sup> Cassierer, Ernst: *Die Philosophie der Symbolischen Formen*. Darmstadt 1994, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Neuaufgabe der Fassung von 1953).

<sup>26</sup> Pieper, Josef: *'Scholastik' Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*. München 1960, Kösel-Verlag, s. 142-43; se også Pieper, Josef: *Hinführung zu Thomas von Aquin*. Zwölf Vorlesungen. München 1958, Kösel-Verlag; og Bloch, Ernst: *Avicenna und die aristotelische Linke*. Frankfurt a.M. 1963, Suhrkamp.

er det kristne værdisystem konfronteret med noget nær grænseløshed ligesom de ideer om menneskerettigheder, demokrati og retsstat, der er forankret i den moderne europæiske værdi-kanon. Det er jo et karakteristisk træk ved den kristne teologi, at forskelle skal overvindes med "kærlighedens etos", og at man følgelig netop ikke skal definere identitet gennem afgrænsningen til andre.<sup>27</sup>

Det ville i det hele taget være yderst kortsigtet at benægte de dannelseshistoriske kulturelle fællestræk mellem jødedom, kristendom og islam såvel som islams kulturelle indflydelse på Europa.<sup>28</sup> Således har mere end 700 års muslimsk herredømme efterladt spor i den iberiske halvøes sprog og samfundskultur. Det samme gør sig gældende for det osmanniske herredømme i det sydøstlige Europa, hvor der (ud fra befolkningsfæltallet) ligger to muslimske stater, Albanien og Bosnien, hvis tilhørsforhold til Europa i det mindste geografisk ikke bliver benægtet. Med millioner af muslimske indvandrere fra Maghreb, det indiske subkontinent og Tyrkiet er islam en present social realitet i struktur og hverdagsliv, ikke kun i EU's store stater, Frankrig, England og Tyskland, men også i hele EU. Dette betyder selvfølgelig ikke, at det europæiske kulturlandskab ikke blev præget væsentligt af kristendommen, men heller ikke ved hjælp af den kristne tro kan der trækkes en entydig kulturel grænse for Europa. Det er derfor nærliggende at få den mistanke, at der bag argumentationen om kulturelle forskelle imod fuldt EU-medlemskab for Tyrkiet gemmer sig enten politiske og økonomiske forbehold eller historisk og religiøst betingede fordomme.

### **Politisk historie (I): Det osmanniske rige**

Mens en entydig grænsedragning mellem Europa og Tyrkiet hverken lader sig håndhæve ved hjælp af geografiske eller kulturelle kriterier, taler netop en realistisk betragtning af de historiske forbindelser mellem Europa og Tyrkiet for den tyrkiske opfattelse af egentlig at være en del af Europa. Det osmanniske rige spillede gennem århundreder en central rolle i de europæiske magtkampe, enten som modstander eller allieret. I sin fremragende bog om forbindelserne mellem det osmanniske rige og det tidlige moderne Europa opstiller Daniel Goffman derfor også hypotesen om, at det osmanniske rige fra starten udgjorde et

<sup>27</sup> Kuschel (jf. note 14).

<sup>28</sup> Den franske islam-ekspert Louis Massignon (1883-1962) gik endda så vidt som til at betegne jødedom, kristendom og islam som tre grene af én religion, se: Cutler, Allan H. og Helen E. Cutler (red.): *The Jew as Ally of the Muslim. Medieval Roots of Anti-Semitism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press 1986, s. 1. Om den islamiske arv i den europæiske kulturhistorie, se: Hunke, Sigrid: *Allabs Sonne über dem Abendland. Unser arabisches Erbe*. Frankfurt a.M. 2002, Fischer (Stuttgart 1960); og Franz Rosenthal: *Das Fortleben der Antike im Islam*. Zürich 1965, Artemis Verlag.

selvfølgelig element i Europas politiske udvikling. Det osmanniske rige overtog i mange henseender Byzans' rolle og fulgte i sine handelsstrategier Venedigs og Genovas eksempler. Ud over de militære konfrontationer, der er så dominerende i den europæiske historiebevidsthed, var det osmanniske rige fra starten forbundet med Europa gennem et netværk af kulturelle, teknologiske og økonomiske forbindelser.<sup>29</sup> Denne tætte sammenfletning af det osmanniske riges politiske historie med de europæiske magter er dokumenteret i en stor traktatsamling, som tog sin begyndelse i år 1535 med den første osmannisk-franske traktat.<sup>30</sup> I de europæiske stormagters senere magtkampe overtog det osmanniske rige den funktion at blokere for udbredelsen mod syd af det russiske indflydelsesområde. Allerede længe før grundlæggelsen af den tyrkiske republik (1923) rettede de osmanniske sultaner deres blik mod vesten, ja, opfattede sig allerede ved tidspunktet for udflytningen af den osmanniske hovedstad til Adrianopel (Edirne) i år 1362 som en "europæisk magt".<sup>31</sup> For det første orienterede riget sig primært mod Europa i sin territoriale ekspansion. For det andet afspejlede det osmanniske hofs giftermålspolitik denne vestlige orientering, idet de osmanniske sultaner indtil ind i det 16. århundrede foretrak prinsesser og konkubiner af europæisk afstamning.<sup>32</sup> Havde der eksisteret et civilisatorisk begreb for Europa i det 15. århundrede, så havde det osmanniske rige indtaget en fast plads deri.<sup>33</sup> Denne tætte forbindelse med den europæiske udvikling fortsatte med andre fortegn i den osmanniske moderniseringspolitik, som Sultan Selim III (1789-1807) begyndte og hvis afgørende fase i det 19. århundrede er gået over i historien under navnet *Tanzimat* (1839-1878). *Tanzimat* orienterede sig næsten udelukkende mod den europæiske nationalstatsmodel. Dermed havde anstrengelserne for at centralisere den statslige forvaltning, formalisere og monetarisere finansvæsenet samt reorganiseringen af den osmanniske hær først og fremmest til formål at styrke den osmanniske stat mod interne og eksterne fjender. Liberaliseringen af statsborgerrettigheder, hvorigennem de kristne samfund for første gang fik tildelt de formelt samme rettigheder som muslimerne, var først og fremmest en reaktion på de europæiske stormagters pres. På fredskonferencen i Paris, som

<sup>29</sup> Goffman, Daniel: *The Ottoman Empire and Early Modern Europe. New Approaches to European History*, Cambridge 2002, Cambridge University Press, 273 s.

<sup>30</sup> Med denne "venskabs- og handelsaftale" blev en osmannisk-europæisk retsinstitution begrundet: de såkaldte kapitulationer, som i århundreder garanterede vestlige købmænd i det osmanniske rige retlig autonomi, se Hurewitz, J. C.: *Diplomacy in the Near and Middle East: A Documentary Record*, bind 1-2, Princeton N. J. 1956, D. van Nostrand, s. 1-5.

<sup>31</sup> Østergaard (jf. note 18), s. 110.

<sup>32</sup> Ghost, Roswitha: *Der Harem*. Köln 1994, Dumont, s. 141.

<sup>33</sup> Goffman (jf. note 29), S. 228.



i 1856 afsluttede Krimkrigen, og efter bekendtgørelsen af nye reformdekreter udstedt af sultan Abdülmecid optog disse stormagter da også officielt det osmanniske rige i den "europæiske koncert".<sup>34</sup> Ganske vist viste de garantier om territoriel integritet og politisk suverænitet, som de europæiske stormagter lovede riget, sig ud fra en osmannisk synsvinkel at være tomme ord. Det osmanniske rige betalte i sidste ende for indlemmelsen i de europæiske magters spil med sin eksistens.<sup>35</sup>

I sin detaljerede historiske analyse af det kristne missionsvæsen i det osmanniske rige viser Hans-Lukas Kieser, hvor tæt lokale, nationale og internationale interesser var forbundet i det osmanniske riges politiske disintegrationsproces.<sup>36</sup> Parallelt med den modernisering af forvaltningen og militæret, som Istanbul havde indledt, indførte først og fremmest de protestantiske missioner moderne elementer inden for områderne undervisning, sundhedsvæsen og kommunal selvorganisering. Især i det sydøstlige Anatolien stod deres virke i skærende kontrast til den autoritære og repressivt forekommende statslige moderniseringspolitik og bidrog utilsigtet til en uddybning af de bestående etnisk-religiøse forskelle. De protestantiske missioner koncentrerede deres arbejde om værdier som beskyttelse af mindretalsrettigheder såvel som fremme af demokratiske og føderale strukturer og de satte sig dermed i opposition til den statslige centraliseringspolitik, der blev bedrevet fra Istanbul.

Det internationale engagement for reform af den sociale og politiske orden i det østlige Anatolien, der var forbundet med de kristne missioners virke, førte til indførelsen af etnisk-demografiske kategorier i det osmanniske riges befolkningspolitik.<sup>37</sup> Den efterfølgende nationalisering af minoritetsspørgsmålet i

<sup>34</sup> Stadig læseværdige historiske beskrivelser af den osmanniske reformproces tilbyder klassikerne af Davison, Roderic H.: *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*. Princeton 1963, Princeton University Press; Devereux, Robert: *The First Ottoman Constitutional Period. A Study of the Midhat Constitution and Parliament*. Baltimore 1963, Johns Hopkins University Press; Lewis, Bernard: *The Emergence of Modern Turkey*. Oxford 1961, Oxford University Press. Et godt opslagsværk om den osmanniske historie er: Kreiser, Klaus: *Der Osmanische Staat 1300-1922*. Oldenbourg Grundriss der Geschichte, Band 30, München 2001, R. Oldenbourg Verlag, 252 s. For en kortfattet analyse af sammenhængene mellem det osmanniske riges indviklinger i den europæiske magtpolitik og Istanbul's ovenfra-styrede moderniseringspolitik, se: Jung, Dietrich: *Turkey at the Crossroads. Ottoman Legacies and a Greater Middle East* (with Wolfango Piccoli). London 2001, ZED books, s. 28-58.

<sup>35</sup> Med Justin McCarthy's noget teatraliske og også ensidige ord: "The Empire was not sick; it was wounded by its enemies, and finally murdered", McCarthy 2001 (jf. note 19), s. 3.

<sup>36</sup> Kieser, Hans-Lukas: *Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839-1938*. Zürich 2000, Chronos Verlag, 642 s.

<sup>37</sup> Ibid. s. 123.

det osmanniske rige resulterede i det komplekse samspil mellem den statslige centraliseringspolitik, international interessepolitik og de forskellige kristne Orient-missioners aktiviteter. Denne voldsfyldte nationale homogeniseringsproces, der i forbindelse med første verdenskrig fandt sit grusomme højdepunkt i folkemordet på armenerne 1915-1916, førte i sidste ende til "Lilleasiens udelukkende muslimske nationalisering" og udmundede i næsten alle kristne samfunds udvandring eller fordrivelse.<sup>38</sup> Kiesers bog gør det tydeligt, hvor lidt disse dystre kapitler i de tyrkisk-europæiske forbindelser er blevet bearbejdet historisk. Det ville ganske vist være forkert hermed at give Tyrkiet ene-ansvaret. Selvom det er på tide, at det armenske tabu forsvinder fra den officielle tyrkiske historieskrivning,<sup>39</sup> må behandlingen af mindretallenes historie i det osmanniske rige ikke sættes lig med Ankaras formelle overtagelse af det historiske ansvar for folkemordet på armenerne. Som Kieser dokumenterer, kan det kristne missionsvæsens historie i Anatolien også læses på en måde, hvor processen med revision af den tyrkiske nationalhistorie forbindes med en generel refleksion over den europæiske nationalitets- og stormagtspolitik historie. Hvilke politisk-institutionelle rammer skulle så være bedre egnede dertil end Tyrkiets integration i den Europæiske Union?

## Politisk historie (2): Den tyrkiske republik

Det osmanniske riges geostrategiske funktion, at holde Ruslands magtpolitiske ambitioner i det østlige Middelhavsområde under kontrol, blev overtaget af den tyrkiske republik efter anden verdenskrig. I den nu begyndende amerikanske containment-politik over for USSR spillede Tyrkiet en rolle, der kan sammenlignes med det osmanniske riges rolle i det 19. århundrede. I 1990'erne måtte Tyrkiet så bære den økonomiske hovedbyrde, som USA's *double containment*-politik over for Iran og Irak forårsagede. Således blev de økonomiske skader, som FN-embargoen mod Irak havde forårsaget Tyrkiet, i foråret 1999 angivet til ca. 40 milliarder US dollar.<sup>40</sup> Selvom de geostrategiske forhold har ændret sig efter den kolde krigs afslutning, lader Tyrkiet fortsat til at spille en vigtig rolle for den vestlige sikkerhedspolitik. Det er blandt andet denne geostrategiske

<sup>38</sup> Ibid. s. 528.

<sup>39</sup> At der langsomt er ansat til dette i den offentlige debat i Tyrkiet, har Mehemt Necef beskrevet i sin artikel "The Turkish Media Debate on the Armenian Massacre", i Jensen, Steven L. B. (red.): *Genocide: Cases, Comparisons and Contemporary Debates*, Copenhagen 2003, The Danish Center for Holocaust and Genocide Studies, s. 225-62.

<sup>40</sup> Dette tal nævnte repræsentanter fra Foreign Policy Institute i Ankara, som forfatteren interviewede i april 1999.

arv, som på tætteste vis forbinder såvel det osmanniske rige som den tyrkiske republik med Europa. En historisk arv som har manifesteret sig i talrige institutionelle forbindelser.

I 1948 var Tyrkiet blandt de grundlæggende medlemmer af Organisationen for Europæisk Økonomisk Samarbejde (OEEC), som senere blev til OECD. Siden 1949 er landet medlem af Europarådet, og i 1952 trådte Tyrkiet ind i NATO.<sup>41</sup> Med den tyrkiske associeringsansøgning til Det Europæiske Økonomiske Fællesskab (EØF) i 1959 begyndte så Tyrkiets lange vej i retning af fuldgældigt medlemskab af EU.<sup>42</sup> I anledning af undertegnelsen af associeringsaftalen mellem Tyrkiet og EØF i 1963 i Ankara fastslog den daværende kommissionsformand Walter Hallstein: "Tyrkiet er en del af Europa".<sup>43</sup> Hvis den institutionelle forankring i Europa følgelig er en vigtig bestanddel af Tyrkiets politiske historie, så er den åndeligt-kulturelle forbindelse ud fra et tyrkisk synspunkt også tæt. Ziya Gökalp, en af de mest berømte tyrkiske nationalister i det sene osmanniske rige, tilskyndede allerede fra starten af 1920'erne tyrkerne til fuldt og helt at tilegne sig den europæiske civilisation.<sup>44</sup> I sin ph.d.-afhandling har Mustafa Cıkar rekonstrueret denne tyrkiske identitetsdannelsesproces fra det osmanniske dynasti til den tyrkiske nation ud fra en interessant analyse af skolebøger. Han viser derved, i hvor høj grad forfatterne var under indflydelse af europæisk tænkning, og hvordan Europa under den imperialistiske magtpolitik blev både målestok og modidentitet på én og samme tid for den tyrkiske nationalisme.<sup>45</sup>

I 1930'erne modtog den tyrkiske republik et stort antal jødiske og ikke-jødiske flygtninge fra Nazityskland, som har efterladt varige spor i Tyrkiets arkitektur, kunst og universitetsvæsen. Under Nazidiktaturet levede ca. 1200 tyske emigranter i Tyrkiet, bla. så kendte navne som komponisten Paul Hindemith, den senere

<sup>41</sup> I september 1951 på et NATO-ministermøde i Ottawa blev USA's forslag om at optage Grækenland og Tyrkiet i NATO accepteret. Denne udvidelse af forbundet blev derefter besluttet på det nordatlantiske rådsmøde i Lissabon i februar 1952, se Hale, William: *Turkish Foreign Policy, 1774-2000*. London 2000, Frank Cass, s. 119.

<sup>42</sup> Frem til EU-topmødet i Helsinki (1999) var afvisningen af de tyrkiske optagelsesansøgninger i 1987 og 1997 såvel som ophøret af toldunionen mellem Tyrkiet og EU i 1996 videre skridt på denne vej.

<sup>43</sup> Steinbach, Udo: *Die Türkei im 20. Jahrhundert. Schwieriger Partner Europas*. Bergisch Gladbach 1996, Lübbe, s. 233.

<sup>44</sup> Gökalp, Ziya: *The Principles of Turkism*, translated and annotated by Robert Devereux. Leiden 1968, Brill, s. 45-46.

<sup>45</sup> Cıkar, Mustafa: *Von der osmanischen Dynastie zur türkischen Nation. Politische Gemeinschaften in osmanisch-türkischen Schulbüchern der Jahre 1876-1938*. Darmstadt 2001, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 235 s.

regerende borgmester i Berlin Ernst Reuter og forfatterne Eduard Zuckmeyer og Leo Spitzer. Først og fremmest var opbygningen af de tyrkiske universiteter deres fortjeneste, og økonomen og senere rektor for universitetet i Frankfurt, Fritz Neumark, har dokumenteret deres historie i sin selvbiografiske bog *Zuflucht am Bosphorus*.<sup>46</sup> Efter anden verdenskrig har disse kulturelle og sociale forbindelser tiltaget endnu mere i bredde og dybde gennem NATO-medlemskabet, først og fremmest gennem udvekslingsprogrammet i officersuddannelsen, og fra 1960'erne gennem arbejdsmigrationen til Centraleuropa.

De hidtidige redegørelser viser, at Tyrkiets europæiske dimension kan begrundes med et stort antal historiske, institutionelle og kulturelle argumenter. Landets historie og kultur var gennem århundreder forbundet med det europæiske stats-systems konfliktfulde udvikling, og det synes endda – i det mindste fra et tyrkisk perspektiv – som ligefrem selvfølgeligt, at også Tyrkiet bliver indbefattet i den europæiske integrations overnationale forandringsproces. I den historiebaserede analyse opløser selv den formentlig klare grænsedragning mellem islam og kristendom sig i et diffust og komplekst mønster af interreligiøse forbindelser. Lader man sig ikke styre af en ideologisering af religionen, så kan Tyrkiets EU-medlemskab ikke tilbagevises på grundlag af en kristen-muslimsk forskel. Også hinsides det universelle værdikatalog, som blev opløftet til betingelser på EU-topmødet i København i 1993, kan Tyrkiet henvise til en hel række af kulturelle og historiske fællesskaber med Europa.

På den baggrund må man give Heinz Kramer ret i hans konklusion, at spørgsmålet om fuldt EU-medlemskab for Tyrkiet er et rent politisk spørgsmål, som videnskaben ikke kan levere et objektivt rigtigt svar på.<sup>47</sup> Den politiske afgørelse blev dog truffet med beslutningen om indledning af optagelseforhandlinger mellem EU og den tyrkiske regering, og lykkes det Ankara i løbet af de næste år at opfylde de økonomiske og politiske kriterier, så burde Tyrkiet virkelig få ret til at blive optaget i EU. En afvisning ville være et tilbagefald til tænkebaner, der burde være forvist til historiens arkiver.

<sup>46</sup> Neumark, Fritz: *Zuflucht am Bosphorus: Deutsche Gelehrte, Politiker und Künstler in der Emigration 1933-1945*. Frankfurt a.M. 1980. *Troja*-Filmproduktion har i samarbejde med Goethe-Institutet produceret en film i 2001, som under titlen "Zuflucht am Bosphorus" behandler tyske emigranternes historie i Tyrkiet. Interessante, men kritiske afsnit om denne tid kan man også finde i Franz von Papens selvbiografi: von Papen, Franz: *Der Wahrheit eine Gasse*. München & Wien 1952, Paul List Verlag. Papen var akkrediteret som ambassadør fra april 1939 til afbrydelsen af de diplomatiske forbindelser mellem Det Tyske Rige og Tyrkiet i 1944.

<sup>47</sup> Kramer, Heinz: "EU-kompatibel oder nicht? Zur Debatte um die Mitgliedschaft der Türkei in der Europäischen Union". I Leggewie (jf. note 4), s. 141-147, her s. 147.

## Religion og politik i Tyrkiet

Betragter man den europa-politiske debat i Tyrkiet, så er heller ikke denne fri for selvmodsigelser. På den ene side bliver EU-medlemskabet forstået som den logiske fuldendelse af den reformproces, som Mustafa Kemal Atatürk indledte med sin kulturrevolution i 1920'erne. I overensstemmelse hermed forstår den såkaldt sekularistiske politiske lejr, der går midt gennem de fleste politiske partier, statsadministrationen og militæret, sig som spydspids for den tyrkiske moderniseringsproces. En synsvinkel som talrige vestlige observatører af tyrkisk politik også har tilegnet sig. Det efterstræbte EU-medlemskab bliver derfor gerne fortolket som en sekulær, vestligt orienteret elites projekt – en elite der i sine politiske mål sætter sig ud over den tyrkiske befolknings kulturelle rodfæstning i den islamiske verden.<sup>48</sup> På den anden side var det tidligere det netop nævnte kemalistiske etablissement, der havde problemer med den politiske vilje til at indlede og iværksætte de reformer, som EU krævede. Denne opgave lagde de tyrkiske vælgere nu i hænderne på et parti, der opfattede sig selv som religiøs og som eksplicit præsenterede sig som et alternativ til den hidtidige, laizistisk<sup>49</sup> orienterede statselite. Derudover blev Huntingtons hypotese modbevist ved valgene i november 2002, for så vidt som befolkningen ved disse entydigt undsagde de EU-kritiske partier. Hvordan skal denne selvmodsigelse i tyrkisk politik forstås?

### Kemalismens ambivalente forhold til islam

Svaret på dette spørgsmål er tæt forbundet med forholdet mellem religion og politik, især med det sekulære princips funktion i Tyrkiet. I modsætning til den vidtstrakte opfattelse, at de religiøse og politiske sfærer var klart adskilt fra hinanden i Tyrkiet, havde den tyrkiske sekularisme fra begyndelsen politikens dominans over religionen som indhold.<sup>50</sup> Den tyrkiske sekularismes historie er ikke en om adskillelsen af politik og religion, snarere en om statslig kontrol og politisk instrumentalisering af det religiøse i

<sup>48</sup> Paradigmatisk for denne opfattelse er f.eks. Huntingtons opfattelse, at det med Tyrkiet handler om et "torn country" (splittet land), Huntigton 1996 (jf. note 24), s. 144-49.

<sup>49</sup> Laizisme søger den radikale adskillelse af stat og kirke/religion, som ofte kan fortolkes som en statslig dominans over religionen, f.eks. Frankrig siden 1905.

<sup>50</sup> Således også slut-tesen i David Shanklands bog *Islam and Society in Turkey*, Huntingdon 1999, Eothen Press, 240 s, som giver et læsbart, men samtidig rent deskriptivt, overblik over forholdet mellem religion og politik i Tyrkiet.

statens navn.<sup>51</sup> Det sekulære princip udviklede sig til et kerneelement i de kemalistiske herredømme-strukturer og medvirkede fra den radikale fløjs magtovertagelse af den tyrkiske nationalbevægelse til legitimering af den politiske lederrolle for først Atatürk, derefter det Republikanske Folkeparti (CHP) og til sidste det tyrkiske militær. I 1990'erne antog bekendelsen til det sekulære princip karakter af en dualistisk udelukkelsesmekanisme, som opdelte den indenrigspolitiske diskurs i Tyrkiet i ven og fjende.<sup>52</sup> Samtidig støttede de sekulære kemalister sig dog også stadig til islams integrerende kraft. I den kemalistiske ideologi udgjorde den af staten dominerede religion en strategisk faktor, ikke kun til afgrænsning og definition af den tyrkiske nation udadtil, snarere først og fremmest til dannelsen af en tyrkisk folkekultur. I de nationalistiske forståelser hos intellektuelle, som f.eks. Ziya Gökalp, bliver religionen anvist en funktion som en slags "moralisk sludder", der holder sammen på en nationalkultur under dannelse.<sup>53</sup> I den tyrkiske nationalismes formative fase spillede den sunnitiske islam derfor en særlig rolle.<sup>54</sup> Det overvældende flertal i den tyrkiske nationalbevægelse, som bestod af en løs alliance af officerer, osmanniske bureaukrater, den nye mellemklasse, handlende såvel som godsejere og gejstlige fra Anatolien, betragtede uafhængighedskrigen (1919-1922) mod de græske invasionstrupper som en kamp om genoprettelsen af det osmanniske riges religiøst legitimerede orden.<sup>55</sup> Under uafhængighedskrigen og i den tidlige fase af den tyrkiske republik var islam derfor en afgørende symbolsk resource, med hvis hjælp det lykkedes den kemalistiske statselite at forene Anatoliens heterogene befolkning politisk og mobilisere den over for ydre fjender. Identiteten som

<sup>51</sup> Generelt om forholdet mellem stat og islam i Mellemøsten, se Jung, Dietrich: "Staat und Islam im Mittleren Osten". I PVS Sonderheft *Politik und Religion*, redigeret af Michael Minkenberg og Ulrich Willems, Wiesbaden 2003, Westdeutscher Verlag, s. 207-27.

<sup>52</sup> Om den tyrkiske sekularismes udvikling til et legalt og ideologisk instrument for social og politisk kontrol, se: Jung, Dietrich: "Religion und Politik in der Türkei: säkularistische Theokratie oder kemalistisches Panoptikon". I Brocker, Manfred, Hartmut Behr og Mathias Hildebrandt (red.): *Religion – Staat – Politik: Die Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik*, Wiesbaden 2002, Westdeutscher Verlag, s. 83-98.

<sup>53</sup> Tezcan, Levent: *Religiöse Strategien der 'machbaren' Gesellschaft. Verwaltete Religion und islamistische Utopie in der Türkei*. Bielefeld 2003, transcript Verlag, 232 s, her s. 55.

<sup>54</sup> Tyrkiets befolkning er ca. 98% muslimsk, hvoraf igen ca. 20% af det etnisk-religiøse mindretal tilhører alevitterne. Alevitterne udspringer af islams tolv-imam-shiitiske retning, som er statsreligionen i Iran. På grund af deres stærkt synkretistiske karakter bliver alevitterne imidlertid hverken anerkendt som rettroende af den sunnitiske eller shiitiske ortodoksi og er derfor også altid blevet udsat for forfølgelse, se: Kehl-Bodrogi, Krisztina: "Das Alevitum in der Türkei: Zur Genese und gegenwärtigen Lage einer Glaubensgemeinschaft". I Andrews, Peter Alford (red.): *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden 1989, Dr. Ludwig Reichert Verlag, s. 503-510; Shankland (jf. note 50), s. 132-168.

<sup>55</sup> Ahmad, Feroz: *The Making of Modern Turkey*. London 1993, Routledge (reprint 1996), s. 52.

ny tyrkisk statsborger blev i princippet defineret ud fra tilhørsforholdet til den muslimske tro.<sup>56</sup>

Hvis den sunnitiske flertalsislam således avancerede til en grundlæggende del af den tyrkiske nationalisme, tjente sekularismen internt til at stabilisere den militær-bureaukratiske elites krav om herredømme. Med dens hjælp blev enhver religiøs motiveret opposition mod regimet stoppet. Ganske vist holdt den kemalistiske elite sig heller ikke sidenhen tilbage for i krisetider at gøre brug af religionens sammenhængskraft til sine egne formål. Således spillede islam i 1970'erne og 1980'erne en vigtig rolle i bekæmpelsen af venstreorienterede kræfter. Også for det tyrkiske militær, den selvbestaltede vogter af den sekulære orden, var islam et redskab til bekæmpelse af kommunismen og til opretholdelse af den interne, nationale "harmonis".<sup>57</sup> Efter militærkuppet i september 1980 betjente generalerne sig af den tyrkisk-islamiske synteses nationalistiske ideologi, som var blevet formuleret af konservative intellektuelle i de turbulente 1970'ere. Denne blanding af nationalisme og islam skulle for det første bidrage til reintegration af det tyrkiske samfund, hvis faktiske fragmentering var mere og mere i strid med det unitære kemalistiske ideal. For det andet var denne islamisering af det offentlige liv i nationens navn et forsøg på at bekæmpe den kurdiske nationalisme med en appel til den religiøse enhed.<sup>58</sup>

Islams ambivalente funktion inden for rammerne af den kemalistiske magtpolitik bliver særligt tydelig, når man ser på den statslige myndighed for religionsanliggender, *Diyanet*. Denne blev forankret i den republikanske forfatning som centralt statsligt forvaltningsorgan for religion i 1924 i forbindelse med opløsningen af den religiøse domstol og forbuddet mod religiøse broderskaber. Den overvåger og forvalter moskeerne med deres imamer såvel som landets koranskoler. Den statslige kontrol med religionen rettede sig for så vidt også mod de vidt udbredte muslimske broderskaber, da deres sociale formidlerrolle skulle overtages af den republikanske statsforvaltnings institutioner i forbindelse med den kemalistiske revolution. Et mål der dog aldrig fuldt blev virkeliggjort.

<sup>56</sup> Heper, Metin: "Islam, Polity and Society in Turkey: a Middle Eastern Perspective". I *Middle East Journal* 35 (3) 1981, s. 346-63.

<sup>57</sup> Shankland (jf. note 50), s. 9.

<sup>58</sup> Se mere udførligt om dette i Seufert, Günter: *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*. Stuttgart, Steiner Verlag, s. 182-202. God at læse er også: Seufert, Günter: *Café Istanbul. Alltag, Religion und Politik in der modernen Türkei*, München 1999, C.H. Beck.

Derefter blev Diyanets arbejdsområde indskrænket til den sunnitiske trosdoktrin og riter. Selvom ingen specifikke religionssamfund er nævnt i de retslige bestemmelser, må Diyanet anses for at være en sunnitisk organisation, og den følger dermed den osmanniske religionspolitikks principielle orientering, hvor der de jure ikke var nogen muslimske mindretal.<sup>59</sup> Dette relativt snævert afgrænsede virkeområde forandrede sig dog efter indførelsen af flerpartisystemet i 1946. Gennem demokratiseringen af det politiske system i Tyrkiet blev religionen atter en betydende symbolsk resource i den indenrigspolitiske magtkamp, hvormed først og fremmest vælgerne i den geografiske og sociale periferi kunne mobiliseres. Uden at antaste kemalismens principper i deres grundideer begyndte f.eks. Menderes' regering i 1950'erne at vinde de landlige konservative vælgere gennem tiltag som f.eks. bygningen af nye moskeer og koranskoler.<sup>60</sup> I 1965 blev Diyanets arbejdsområde udvidet med etiske og moralske spørgsmål. Myn-digheden fik en samfundspolitisk opgave, hvor den ikke længere kun skulle bidrage til kontrollen, men også til den aktive udøvelse af religionen på vegne af *raison d'état*. I tråd med den kemalistiske ideologi skulle Diyanet overtage opgaven med at udbrede et videnskabeligt oplyst, positivistisk billede af islam og dermed rodfæste statens kontrol over religionen.<sup>61</sup>

### Den politiske islam i Tyrkiet

Siden slutningen af 1960'erne havde de sunnitisk-religiøse dele af den tyrkiske nationalisme, som fra starten af levede videre i den laizistiske statsdoktrins skygge, etableret sig som en konstant i det tyrkiske partispektrum. AKP, der kom til magten i november 2002, var vokset frem af denne strømning, hvis hidtil vigtigste repræsentant var Necmettin Erbakan. Mellem 1973 og 1978 var Erbakan flere gange stedfortrædende premierminister i koalitionsregeringer under Bülent Ecevit eller Süleyman Demirel. Demirel havde tidligere forhindret Erbakan i at indtræde i det højrekonservative Retfærdighedsparti (AP), som han var leder af, da han formodentlig frygtede den karismatiske taler som en trussel mod sin egen lederposition i partiet. Derfor grundlagde Erbakan sammen med nogle tidligere AP-medlemmer i januar 1970 Partiet for National Orden (MNP). Dette blev forbudt som følge af militærinterventionen i 1971, men allerede i 1972 grundlagt på ny under navnet Partiet for National Frelse (MSP).

<sup>59</sup> Shankland (jf. note 50), s. 28-31.

<sup>60</sup> Jf. Jung 2001 (jf. note 34), s. 119.

<sup>61</sup> Teczan (jf. note 53), s. 64-74.



Erbakan opfordrede til at genoplive islams historiske rolle i det tyrkiske samfund. Han vendte sig mod den kemalistiske elites vestlige livsstil og bekæmpede denne retorisk gennem en politisk diskurs, som påberåbte sig familiens og religionens moralske værdier. MSP's politiske program propagerede for moderniseringen og industrialiseringen af det tyrkiske samfund, uden derved at give afkald på islams kulturelle arv. I sit skrift *Adil Ekonomik Düzen* (En retfærdig økonomisk orden) appellerede han til taberne af det tyrkiske samfunds modernisering og malede også fanden på væggen om en zionistisk verdenssammensværgelse.<sup>62</sup>

Bag den anti-kemalistiske retorik forklædt i religiøs symbolik kan man dog i Erbakans korporatistiske og statscentrerede politiske forestillinger entydigt genkende grundlæggende elementer af kemalismen. Som sin sekularistiske modpart betragtede også Erbakan staten som et autoritært instrument for at udvikle landet, som nu tværtimod skulle sætte en islamisk propageret modernisering igennem fra oven. Hvad angår ideologi var MSP såvel som det i 1983 af Erbakan stiftede Velfærdsparti (RP)<sup>63</sup> karakteriseret ved en relativt stærk, religiøs-nationalistisk anti-europæisme. Således gik RP ind for en revision af toldunionen med EU og propagerede for en union af islamiske stater anført af Tyrkiet som alternativ til EU-medlemskab. Under sin korte tid som premierminister (1996-97) bragte Erbakan denne ideologiske holdning til udtryk gennem en række symbolske handlinger. Som nyvalgt tyrkisk regeringschef besøgte han demonstrativt først muslimske stater som Iran og Libyen, indbød lederne af religiøse broderskaber til aftenens fasteafbrydelse under Ramadanen og tillod kvindelige ansatte at bære hovedtørklæde på arbejdspladsen. Disse symbolske handlinger fremprovokerede massiv modstand fra den sekulære elite og førte til sidst til, at Erbakan af militæret og andre samfundsorganisationer blev tvunget til at gå af.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Shankland (jf. note 50), s. 101.

<sup>63</sup> RP var efterfølgeren til MSP der som alle andre partier blev opløst efter militærkuppet i 1980.

<sup>64</sup> Denne proces, hvis afslutning blev betegnet som et "postmoderne" kup i Tyrkiet, begyndte med et møde i det nationale sikkerhedsråd den 28. februar 1997. På dette møde fremlagde militæret en 18-punkt-plan til at inddæmme den religiøse fundamentalisme, som generalerne krævede at Erbakan iværksatte. Den mere og mere trængte premierminister havde i juni 1997 ikke andet valg end at tage sin hat og gå. I januar 1998 blev RP så forbudt af forfatningsdomstolen og Erbakan forvist fra det officielle politiske liv. For de religiøse partiers udvikling og rolle i Tyrkiet, se Salt, Jeremy: "Turkey's Military 'Democracy.'" I *Current History*, February 1999, s. 72-78; Toprak, Binnaz: "Politicisation of Islam in a Secular State: the National Salvation Party in Turkey". I Arjomand, Said A. (red.): *From Nationalism to Revolutionary Islam*. London 1984, Macmillan, s. 119-133; Vardar, Deniz: "Le parti de la prospérité" (Refah Partisi). I Seufert, Günter og Jacques Waardenburg (red.): *Turkish Islam and Europe: Europe and Christianity as Reflected in Turkish Muslim Discourse & Turkish Muslim Life in the Diaspora*. Istanbul und Stuttgart 1999, Franz-Steiner-Verlag, s. 141-57.

Med Erbakans tilbagetræden og det følgende forbud mod RP havde konflikten mellem sekularister og islamister nået sit højdepunkt. Den islamisering af samfundet, som militæret først indledte, men derefter strikt bekæmpede, havde delt den tyrkiske offentlighed i to tydeligvis uforenelige lejre af hhv. sekularister og islamister. Derved repræsenterede begge lejre den paradokse dikotomi, samtidigheden af sekulære og sunni-islamiske elementer, som har præget den tyrkiske nationalisme siden dens fremkomst i det sene 19. århundrede. Yderligere har Levent Teczan i sit teoristyrede studie<sup>65</sup> vist, hvordan kemalister og islamister orienterede sig mod den moderne idé om, at samfundet kan skabes efter visse principper, og hvordan den kemalistiske instrumentaliserings af religionen genspejles i de islamistiske intellektuelles alternative samfundsmodel. På denne måde udgjorde lejr-dannelsen en kontinuitet i det moderne Tyrkiets politiske historie. I 1990'erne karakteriserede den ikke kun partilandskabet, men skar sig også lige gennem det tyrkiske civilsamfund. Således orienterede faglige foreninger, fagforbund og arbejdsgivernes interesseorganisationer sig mod forskellige ideologiske holdninger, som genspejlede forskellen sekulær/islamisk. Inden for NGO-området viste der sig en generel tendens til at gruppere sig under enten den sekulære eller den islamistiske lejr.

Denne tendens gjorde sig endda bemærket i forbindelse med de tyrkiske menneskerettighedsorganisationer. Deres ældste repræsentant, IHD (*İnsan Hakları Derneği*), som blev grundlagt i 1986, voksede frem af en solidaritetsbevægelse, som først og fremmest beskæftigede sig med fængslede venstreorienteredes rettigheder. Inden for ti år voksede den imidlertid til en bred menneskerettighedsorganisation, der opfattede sig som sekulær – og som i 1992 havde modet til ikke at tematisere kurderkonflikten under stikord som terrorisme, men snarere offentligt hængte hændelserne i den sydøstlige del af landet ud som en intrastatslig krig. Med dette tabu-brud blev IHD's aktivister nu selv mål for statslig undertrykkelse og højreradikale gruppers anslag. Parallelt med IHD blev *Mazlum-Der* grundlagt i 1991 i det islamistiske miljø. Mens *Mazlum-Der* først repræsenterede et specifikt islamisk menneskerettighedsbegreb og næsten udelukkende gjorde noget for de islamistiske ofre for de statslige undertrykkelsesforanstaltninger, begyndte organisationen i løbet af årene at åbne sig og overtog skridt for skridt det vestlige begreb om universelle menneskerettigheder. Denne ideologiske tilnærmelse for begge menneskerettighedsorganisationers vedkommende har dog hidtil ikke givet sig udslag i praksis, og der eksisterer

<sup>65</sup> Teczan (jf. note 53).

kun få forbindelser mellem IHD og ofre for menneskerettighedsbrud fra den islamistiske lejr.<sup>66</sup>

Mazlum-Ders overtagelse af den universelle menneskerettighedsdiskurs gik hånd i hånd med en generel forandring i den politiske diskurs hos den islamistiske strømning i Tyrkiet. Denne bliver især tydelig i den politiske retorik hos Dydspartiet (FP), der blev grundlagt i 1998 som efterfølger til RP. FP, som pga. bandlysningen af Erbakan kun indirekte var under hans indflydelse, præsenterede sig ikke længere over for offentligheden som et islamistisk, men snarere som et muslimsk konservativt parti.<sup>67</sup> På den ene side opretholdt partiet RP's konservative holdning og propagerede fortsat for værdier som tradition, tro, familie og anatolsk oprindelighed og udtrykte dermed den geografiske og sociale periferis verdensanskuelse. På den anden side åbnede det en debat om demokrati og pluralisme, som eksplicit orienterede sig mod europæiske standarder. Det bekendte sig entydigt til liberale principper som retsstat, repræsentativt demokrati, deltagelse og til en form for juridisk og ideologisk individualisme, som var fremmed for dets forgængeres idéverden.<sup>68</sup>

Med demokratiseringen af den islamistiske diskurs i Tyrkiet avancerede også EU-optagelsen til at blive et mål for de moderate islamiske partier og organisationer. Denne drejning i den politiske kontrovers om at konkurrere om den europaorienterede reform af stat og samfund, som startede i de nu sekulære og muslimske grupperinger, hænger først og fremmest sammen med to udviklinger. For det første havde den restrukturering af det tyrkiske samfund, som blev iværksat efter militærkuppet i 1980, ført til en blindgyde. Den økonomiske liberalisering med autoritære politiske fortegn, som militæret ønskede og som Turgut Özal (1983-1993) gennemførte først som premierminister og bagefter som præsident, udmundede i 1990'erne i et komplekst scenarie af selvcentreret partipolitik, korrupsion, guerillakrig og organiseret kriminalitet, hvilket dybt

<sup>66</sup> Jf. Plagemann, Gottfried: "Human Rights Organizations: Defending the Particular or the Universal?" I Yerasimos, Stefanos, Günter Seufert og Karin Vorhoff (red.): *Civil Society in the Grip of Nationalism. Studies on Political Culture in Contemporary Turkey*. Würzburg und Istanbul 2000: Ergon Verlag, s. 433-74.

<sup>67</sup> Den relativt usædvanlige anvendelse af begrebet islamisme har i stor udstrækning berøvet det dets analytiske kvaliteter. Den her behandlede forskel handler derfor om, hvorvidt en politisk bevægelse kræver en organisering af stat og samfund efter islamiske principper eller i en pluralistisk konstitueret orden positionerer sig udelukkende som styret af islamiske værdier.

<sup>68</sup> Groc, Gérard: "The Virtue Party: An Experiment in Democratic Transition". I Yerasimos, Stefanos, Günter Seufert og Karin Vorhoff (red.): *Civil Society in the Grip of Nationalism. Studies on Political Culture in Contemporary Turkey*. Würzburg und Istanbul 2000: Ergon Verlag, s. 507-59.

undergravede befolkningens tillid til de statslige institutioner.<sup>69</sup> Denne erosion af det kemalistiske statsvæsen blev yderligere stillet over for forandringen i Tyrkiets geostrategiske situation efter den kolde krig.<sup>70</sup> Med de nye internationale politiske betingelser så Ankara sig udsat for styrkede demokratiseringskrav fra EU og USA, som kurdiske og islamistiske grupper inden for og uden for Tyrkiet kunne udnytte til deres interesser. Pludselig gav de reformforanstaltninger, som Bruxelles krævede, en chance for den islamistiske opposition til at give udtryk for sine holdninger i diskussioner om retsstat, demokrati og menneskerettigheder. Det at støtte tyrkisk EU-medlemskab blev dermed et middel til overvindelsen af den rigide kemalistiske sekularisme og en betingelse for at få andel i den politiske magt.

For det andet reflekterer ændringerne i FP's politiske diskurs også et generationskifte inden for den islamistiske strømning. Netop fordi det endnu engang var en af Necmettin Erbakans konservative fortrolige, Recai Kutan, der overtog ledelsen, var partiet fra starten præget af heftige konflikter og opsplitningstendenser. Chancen for den moderate unge garde omkring Tayyip Erdogan og Abdullah Gül kom så i juni 2001 med forbuddet mod FP, som var blevet anklaget for ikke at være andet end *Refahs* efterfølgerorganisation. I forlængelse af partiforbuddet mod FP dannede den konservative fløj omkring Kutan og Erbakan Frydens Parti (SP). Den ikke-islamistiske fløj om den tidligere borgmester i Istanbul Recep Tayyip Erdogan (1994-1998), som betragtede sig som muslimsk demokratisk, grundlagde Partiet for Retfærdighed og Udvikling (AKP).

Den ideologiske forskel på partierne er allerede tydelig i deres navne. Således bærer begrebet *saadet*, der her er oversat til fryd, et entydigt religiøst budskab, idet ordet associerer til tidsalderen for profeten og de fire retledede kaliffer. Begreberne retfærdighed (*adalet*) og udvikling (*kalkinma*) i AK-partiets akronym minder derimod om det af Demirel grundlagte Retfærdighedspartiet (AP) og symboliserer dette partis ambition om at overtage lederrollen i den brede strøm af det højre-konservative partispektrum i Tyrkiet. For det andet bliver der med udviklingsbegrebet impliceret en progressiv vision for den forandring, som AKP vil bruge til at befri sig fra mistanken om religiøs traditionalisme. Yderligere

<sup>69</sup> Om den økonomiske liberalisering, som Turgut Özal gennemførte, se Ziya Önishi' artikel "Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective" i *Middle Eastern Studies*, 40 (4) 2004, s. 113-34.

<sup>70</sup> Udførligt om dette: Kramer, Heinz: *A Changing Turkey: The Challenge to Europe and the United States*. Washington 2000, Brookings Institution Press, s. 1-92.

har akronymet *ak* betydningen hvid/ren og understreger partiets fremhævelse af at være fri for korruptionsskandaler.<sup>71</sup>

Valgene i november 2002 viste, at det moderate muslimsk-konservative alternativ kan finde væsentligt mere opbakning hos de tyrkiske vælgere. Mens det islamistiske SP styret af Erbakan med 2,5% af stemmerne måtte indkassere et bragende nederlag, blev AKP med næsten 35% af stemmerne regeringsparti fra første færd.<sup>72</sup> På grund af den tyrkiske valgret og den 10% høje spærregrense, som ironisk nok var blevet indført under militærregimet i starten af 1980'erne, har AKP siden rådet over et komfortabelt absolut flertal i det tyrkiske parlament. Med Recep Tayyip Erdogan blev der også for første gang i Tyrkiet som premierminister valgt en politiker fra den såkaldte "mod-elite", et oprykkende lag i den tyrkiske middelklasse, som har tilegnet sig sin "kulturelle kapital" gennem det kemalistiske uddannelsessystem og samtidig har vendt sig mod dets rigide sekularisme.<sup>73</sup> Erdogan, der havde udmærket sig som borgmester i Istanbul gennem en transparent og effektivt arbejdende byforvaltning,<sup>74</sup> har sidenhen benyttet muligheden for at fremme den demokratiske reformkurs i retning mod Europa og dermed understrege sin egen forvandling fra islamistisk Saulus til demokratisk Paulus. Han havde nemlig stadig, mens kampene mellem islamister og sekularister var på deres højeste, erklæret, at for ham var demokrati kun midlet og ikke målet.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Christoffersen, Mogens Ø.: *Politisk Islam i Tyrkiet: En analyse af den islamistiske bølge efter 1980*. Københavns Universitet 2002, s. 32.

<sup>72</sup> Jf. *Turkish Daily News*, 4. november 2002.

<sup>73</sup> Göle, Nilüfer: "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites". *Middle East Journal*, 51 (1) 1997, s. 46-58.

<sup>74</sup> Om Erdogans forhistorie, se Seufert og Kubaseck (jf. note 4), s. 130-40.

<sup>75</sup> Således citeret af Groc (jf. note 68), s. 544.

## Imperial dynamik og religiøse grænser

Det ser ud som om parlamentsvalget i november 2002 virkelig markerer et vendepunkt for tyrkisk politik. I et spind af intrastatslig undertrykkelse, institutionel tvang, begrænset partidemokrati, pluralisering af det tyrkiske samfund, geostrategisk forandring og EU-induceret reformtvang har en væsentlig del af Tyrkiets islamiske bevægelse forvandlet sig til systemimmanent opposition efter Premierminister Erbakans korte embedstid (1996-97) og kan på denne måde opnå bredere vælgerandele.<sup>76</sup> Denne forandring blev tydeligt vis også fuldbåret af mange af de islamiske intellektuelle, hvis tanker står bag det religiøse parti-spektrums politiske ideer i Tyrkiet. Den islamistiske diskurs, som Levent Tezcan analyserede om en alternativ samfundsorden, der skulle orientere sig mod det islamiske urfællesskab fra Medina,<sup>77</sup> er i løbet af de sidste par år skridtvis blevet afløst af en post-islamistisk diskurs, som erstatter de alternative islamistiske modeller gennem en bekendelse til de institutionelle goder, de vestlige demokratier har opnået.<sup>78</sup>

Siden AKP's regeringsovertagelse og det europaorienterede reformprogram, som de har fremført, byder der sig for Tyrkiet en chance for at bryde med de såkaldte sekularisters og islamisters blok-mentalitet. Stilstanden i tyrkisk politik var ikke mindst en følge af denne blokmentalitet, som forhindrede et samarbejde mellem demokratiske kræfter henover denne fundamentale ideologiske grænsedragning. I det tyrkiske parlament er indtil i dag stadig kun repræsenteret to partier, det Republikanske Folkeparti (CHP), som Atatürk engang grundlagde som klassisk repræsentant for sekulære principper, og AKP som reformeret repræsentant for den islamisk prægede tyrkiske nationalisme. Et samarbejde mellem begge partier i den reformproces, som Erdogans regering først nu reelt har indledt, og som det har aftegnet sig i det mindste i forarbejdet til det københavnske udvidelsestopmøde, kunne virkelig både symbolsk og praktisk åbne et nyt kapitel i tyrkisk politik.

<sup>76</sup> Denne komplekse proces, hvor demokratiseringen af den politiske islam i Tyrkiet følger af en kombination af chancer og tvang, bliver beskrevet mere præcist af Quinn Mecham, R.: "From the Ashes of Virtue, a Promise of Light: The Transformation of Political Islam in Turkey". I *Third World Quarterly*, 25 (2) 2004, s. 339-358.

<sup>77</sup> Jf. Tezcan (jf. note 53), s. 107-205.

<sup>78</sup> Dagi, Ihsan D.: "Rethinking Human Rights, Democracy, and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey". I *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 13 (2) 2004, s. 135-51.

I et optimistisk perspektiv er det fælles mål om EU-medlemskab følgelig blevet en katalysator i dobbelt betydning. For det første giver det mulighed for at overvinde 1990'ernes ideologiske skyttegravskampe og dermed stagnationsfasen i den tyrkiske demokratiseringsproces. For det andet forandrer også forholdet mellem religion og politik i Tyrkiet sig i denne proces. Med landets demokratiske og markedsøkonomiske udformning som fælles mål bliver såvel de kemalistiske laizisters korporatistisk-autoritære samfundsopfattelse som islamisternes rigide religiøse normer overlappet af Københavnerkriteriernes universelle værdikatalog. På grundlag af disse universelle værdier virker en ændring af den statscentrerede tyrkiske laizisme henimod en adskillelse af de religiøse og politiske sfærer i et pluralistisk samfund mulig. Dermed er det imidlertid netop EU-reformprocessen selv, der har den nødvendige kulturelle tilpasning af leveforholdene i Tyrkiet og EU til følge.

Disse undersøgelsesresultater såvel som de historisk-kulturelle fællestræk med Europa, der er blevet præsenteret i denne rapport, lader derfor berettiget tvivl opstå om, hvorfor EU's demokratiske handlekraft netop skulle sprænges gennem integration med et succesrigt reformeret Tyrkiet. Lykkes det samtidig i EU-medlemsstaterne at nedbryde de endnu allestedsnærværende anti-tyrkiske stereotyper og dermed arven efter den århundredelange magtkonflikt, der blev opfattet gennem religiøse kategorier, så vil det europæiske integrationsprojekt ikke forlise på grund af optagelsen af et muslimsk land. Tværtimod må debatten om Tyrkiets EU-medlemskab forstås som en grundlæggende del af den selvrefleksion, der er nødvendig for forståelsen af den europæiske integrationsproces' principielt grænseløse dynamik.

Problemet med et EU uden entydige grænser, som Jürgen Kocka lokaliserede i spændingsfeltet mellem universelle værdier og demokratisk handlekraft, blev blandt andet sammenlignet metaforisk med opbygningen af et nyt imperium. Ifølge Kocka opstår der gennem eksporten af institutionelle og normative elementer af europæisk politik en situation, hvor den klassiske statscentrerede forskel mellem indenrigs- og udenrigspolitik bliver utydelig. På denne måde vil EU udvikle en integrationsvirkning på sin periferi, som permanent vil stille spørgsmålstejn ved sin egen identitet som politisk enhed.<sup>79</sup>

<sup>79</sup> Jf. Christiansen, Thomas, Fabio Petito og Ben Tonra: "Fuzzy Politics around Fuzzy Borders: The European Union's Near Abroad" i *Cooperation and Conflict* 35 (4) 2000, s. 389-415; Wæver, Ole: "Imperial Metaphors: Emerging European Analogies to Pre-Nation-State Imperial Systems". I Tunander, Ola, Pavel Baev og Victoria I. Einagel (red.): *Geopolitics in Post-Wall Europe: Security, Territory and Identity*. London 1997, Sage, s. 59-93.

Barcelona-processen, som blev startet i november 1995, er et godt eksempel på denne integrationsvirkning.<sup>80</sup> I denne proces bliver der opbygget et politisk partnerskab mellem EU og de sydlige middelhavsnaabere, hvor autoritære politiske regimer som Egypten, Algeriet, Marokko, Syrien og Tunesien i det mindste formelt bekender sig til de universelle værdier om retsstat, pluralisme, mindretalsbeskyttelse, menneskerettigheder osv. Dermed forsøger EU imidlertid at puffe til en udviklingsproces i sine islamiske nabostater, som næsten selvsagt kunne ende med en EU-optagelsesansøgning fra nogle af disse stater. I modsætning til klassiske imperier er det i forbindelse med den europæiske integration nemlig ikke det imperiale centrum, som erobrer periferien, men nærmere periferien, som erobrer centrummet. Tyrkiets forhold til den europæiske integration virker i dette scenarie kun som en historisk specifik forløber for en udvikling, som i fremtiden ville kunne stille EU over for en endnu større "islamisk udfordring". Tyrkiets EU-medlemskab og Bruxelles' Middelhavspolitik stiller til syvende og sidst EU – hvad angår identitet – over for spørgsmålet "politik *eller* religion?". Håbet vedbliver at være, at svaret vil være politisk.

*Oversættelse: Mette Lykke Knudsen*

<sup>80</sup> Jeg refererer her til slutversionen af Barcelona-deklarationen af 27. og 28. november 1995, som kan ses på <http://europa.eu.int/en/commm/dg1b/en/den-barc.htm>.