

Proměny a kontinuita ve vývoji tureckého sekularismu

ERIK SIEGL

Continuity and Change in the Development of the Turkish Secularism

Abstract: The study explores the specifics of the Turkish secularism as compared to the general definition of the concept of secularism. By analysing the political and social development of modern Turkey, the author demonstrates the transformation of the Turkish secularism in the face of political and social pressures. From the study's point of view the Turkish secularism does not represent a static phenomenon by any means, but it is rather a changing concept and policy which was profoundly influenced by the notions of Kemalist modernisation and Turkish nationalism above all else. The study presumes that the Turkish secularism remains subject to change and adaptation as these concepts evolve and possibly lose their significance at the cost of other political concepts gaining in significance.

Key words: Turkey, secularism, Islam, Kemalism, AKP, modern history.

Vztah státní moci k islámu je v Turecku historicky ústředním a trvale aktuálním tématem. Tato studie chce přispět k pochopení tureckého sekularismu jako přístupu státní moci k náboženství především s ohledem na konflikt mezi obhájci a kritiky jeho současné podoby. Posledním vyvrcholením dlouhodobých střetů, vedených o sekularismus v Turecku (označovaný termínem *laiklik*), bylo řízení u Ústavního soudu, který v červenci 2008 pouze nejtejnějším poměrem hlasů nerozhodl o zákazu vládní Strany spravedlnosti a rozvoje (AKP) a politické činnosti sedmdesátky jejích předních představitelů, i když ji potrestal výrazným omezením státní finanční podpory za „antisekulární aktivity“. Tento proces byl další z řady obdobných intervencí, svou povahou se nicméně podstatně lišil od všech předchozích, protože Ústavní soud poprvé řešil další existenci vládní strany, která navíc v demokratických volbách získala téměř polovinu voličských hlasů. Konfliktní téma vztahu politiky a islámu v Turecku se tak málem stalo klíčovým předělem pro jeho další politický a demokratický vývoj. Je evidentní, že dělící linie a napětí mezi tzv. kemalisty a AKP zůstanou nadále důležité pro stabilitu v zemi.

Cílem této studie je konfrontovat specifika tureckého sekularismu s definovaným obecným konceptem sekularismu prostřednictvím analýzy historického vývoje sekularismu v Turecku. Aniž bych se odvažoval činit jednoznačné závěry o budoucím vývoji, chci podtrhnout, že turecký sekularismus je kontinuálně se transformující fenomén, který podléhá společenským a politickým vlivům a je opakovaně v proměňujícím se kontextu nově konceptualizován. Není správné jej tedy vnímat jako statický fenomén a společenskou praxi. Sekularismus jako obecný koncept je v této stati chápán jako ideologie určující, že stát nepropaguje a ani nevyužívá náboženské myšlenky a symboly, nezasahuje do náboženských záležitostí jednotlivých komunit a zastává víceméně nestranný postoj bez privilegování některé z nich na úkor jiných¹ (Remond, 2003, s. 217). Turecký sekularismus ale doposud

nikdy nenaplnoval tuto definici, protože etatizace náboženských aktivit byla a zůstává charakteristickou pro vztah státu a islámu v Turecku.

Téma sekularismu v Turecku širěji souvisí s formováním kolektivní identity či – lépe řečeno – identit a s pojetím demokracie, pluralismu a práv příslušníků náboženských menšin. Jakkoli se v současnosti může případné členství Turecka v Evropské unii (EU) jevit vzdálené, konkrétní politika státu k náboženským menšinám je důležitá pro plné naplnění jejich práv a principů pluralitní demokracie. Téma vztahu politiky a islámu v Turecku je zajímavé i s ohledem na přibližně tři miliony Turků žijících v evropských zemích a na vytváření přístupu evropských států k islámu jako k „novému“ náboženství, jež v některých imigračních komunitách zaujímá důležité společenské postavení a do značné míry je ovlivňováno vlivy „mateřské země“.² Nezaujaté posuzování tureckého sekularismu a vztahu státu a náboženství je přitom výrazně limitováno vyhraněnými postoji některých evropských politiků, politologů i části veřejnosti k dalšímu rozšiřování Evropské unie. Většinou probíhá v podobě obecných úvah o hlubokém konfliktu islámu a sekulárního státu, v horším případě dokonce pod vlivem náboženských či kulturních předsudků. Snahu o odstup a „objektivitu“ komplikuje skutečnost, že právě otázka role islámu významně ovlivňuje pohledy na přináležitost Turecka k Evropě a vnímanou míru jeho modernity. V mnoha případech je přitom vztah státu a islámu prezentován ve zjednodušujících představách, které více odrážejí politický postoj k širšímu regionu či integraci Turecka do EU než skutečnou situaci v zemi.

Turecko je na jedné straně dáváno za příklad potvrzující univerzalitu „západní“ demokracie a sekularismu bez ohledu na historické, náboženské a kulturní rozdíly. Integrace s Evropskou unií je v této logice vnímána jako „historická šance pro Evropu a muslimský svět, kterou lze dokázat, že civilizace nejsou odsouzeny k věčným střetům“.³ Odpůrci integrace Turecka v Evropské unii naopak zdůrazňují jeho odlišnost danou osmanskou minulostí a civilizačním vlivem islámu. Například bývalý německý kancléř a vydavatel týdeníku *Die Zeit* Helmut Schmidt říká, že „v islámu chybí pro evropský vývoj rozhodující historické období renesance, osvícenství a oddělení světské a duchovní autority“ (*Helmut Schmidt, citováno dle Leggewie, 2004, s. 162*), čímž naznačuje apriorní neslučitelnost islámu a principu sekularismu.⁴ Veřejná a politická diskuze probíhající v takto obecné rovině opomíjí analýzu konkrétních politických aktérů a společenských skupin, které vztahu a interakcím náboženství a státu dávají konkrétní podobu. Důsledkem tohoto přístupu je často „fixace“ na islám jako na určitou metafyzickou determinující veličinu. Z pohledu této studie nejsou obecné úvahy o slučitelnosti islámu s koncepcí sekularismu a pluralitní demokracie dostatečné pro pochopení tureckého sekularismu jako modelu *sui generis*. Islám v Turecku ani jinde nelze obecně označit za z podstaty „prodemokratický“ či „nedemokratický“, „sekulární“ či „antisekulární“. Tím může být pouze daný politický systém, jednání státních autorit a hodnotová orientace různých sociálních skupin a jednotlivých osob, třeba i ovlivněná náboženstvím, nikoliv ale ono samo. O daném tématu proto ani v případě Turecka nelze uvažovat staticky a mimo konkrétní časový a prostorový kontext, který nastiňují následující kapitoly.

KEMALISTICKÁ MODERNIZACE A SEKULARISMUS

Proces modernizace Turecké republiky po roce 1923 probíhal jako specifická adaptace evropských myšlenkových a politických konceptů v podmínkách částečně feudální společnosti a současně probíhajícího procesu budování státu a moderního národa. S ohledem na zaostalost tehdejší turecké společnosti v porovnání se západní a střední Evropou mohly být soudobé politické koncepty stěží automaticky přebírány či replikovány. Platí to také pro koncept francouzského laicismu, jenž se stal inspirací pro zakladatele Turecké republiky a dal jméno turecké verzi sekularismu. Jeho současná podoba v Turecku se nicméně podstatně liší od svého francouzského vzoru i od obecného konceptu.

Příčiny této odlišnosti souvisejí s významem islámu v procesu formování moderního tureckého národa. Islám sice v době vzniku republiky (1923) představoval zdroj konku-

renční alternativní identity a legitimacy starých elit, vůči nimž se revoluční nacionalismus a modernismus Mustafy Kemala Atatürka a jeho společníků ostře vymezovaly, současně ale byl natolik významným společenským faktorem, že jej nový režim minimálně z praktických důvodů potřeboval určitým způsobem integrovat. Turecký stát přikročil v zájmu prosazení svého konceptu modernizace a nacionalismu k aktivní regulaci náboženského života, která určila etatistický charakter tureckého sekularismu.

Islám byl v době vzniku moderního Turecka velmi důležitým prvkem etnické a také sociálně velmi různorodé postosmanské, respektive turecké společnosti, a tedy ústředním jednotícím faktorem při vzniku národního státu. Tehdejší etnická pestrost anatolské populace byla mimo jiné důsledkem masových migračních procesů zejména na konci osmanského impéria a jeho teritoriálního ústupu z Balkánu a z Kavkazu. V průběhu tzv. osvobozovací války proti Řecku a evropským velmocem využíval „Gazi“⁴⁵ Mustafa Kemal ve svých projevech atributy muslimské identity a víry k mobilizaci proti cizí intervenci a separatismu křesťanských Řeků a Arménů (*Mango, 2004, s. 322*). Konfesijní příslušnost byla při vzniku republiky chápána automaticky jako příslušnost k tureckému národu a striktně aplikována při realizaci organizované populační výměny s Řeckem po uzavření lausannského míru v roce 1923. Například Turecko musely v jejím důsledku opustit desetitisíce Gagauzů (turkické etnikum pravoslavného vyznání), z Řecka byli jako „Turci“ naopak přijati grekofonní a slavofonní muslimové.

V Ústavě nově vytvořené republiky byl ostatně islám do roku 1928, do období radikálních sekularizačních reforem, definován jako oficiální státní náboženství. I poté byl ze strany státních institucí podporován a považován za součást kolektivní nacionální identity. Vzhledem k velmi úzké spjatosti náboženství a nacionální identity v procesu formování moderního nacionalismu lze nalézt v rámci evropských zemí asi nejbližší paralelu k tureckému modelu v současném Řecku a nikoli ve francouzském laicismu, z něhož byl ve svém počátku turecký model myšlenkově a terminologicky odvozen. Vedení republiky v čele s Atatürkem zavedlo rozsáhlou regulaci islámu a ostatních konfesí právě s cílem prosadit svůj modernizační projekt a myšlenku homogenního a etnický jednotného tureckého národa. Navzdory využití islámské identity jako jednotícího prvku v boji za nezávislost se Atatürk ve druhé polovině dvacátých let rozhodl pro radikální sekularizaci společnosti. Zrušením instituce sunnitského *kalifátu*, zavedením sekulárního rodinného a občanského práva místo šariy, kompletním zrušením náboženských řádů a škol, ale i pomocí zákonů upravujících vzhled a oblečení Turků a vytvořením nového pojetí národní historie dosáhl potlačení vlivu islámu v politické, právní i veřejné oblasti alespoň v oblastech dominantního vlivu státní moci (*k popisu Atatürkových sekularizačních reforem viz například Mango, 2004, s. 430–441*). Tato rychle a nekompromisně prosazovaná sekularizace společnosti byla realizovatelná pouze díky autoritativním metodám a politickému systému, v němž vůle jednoho muže byla směrodatná pro jednání státního aparátu i pro výchovu občana nové republiky.

Společně se sekularismem se hlavním ideologickým pilířem nově vytvořené republiky stal nacionalismus. V rámci *šesti principů* „*altı ok*“ byly nacionalismus a sekularismus od roku 1937 zakotveny v turecké Ústavě jako její „neměnné“ články. Turecký sekularismus od počátku charakterizovala dominantní role a regulace náboženského života ze strany státu. Turkolog Gabriel Pirický v této souvislosti mluví o „jednosměrném systému“, kdy stát vytlačil vliv islámu mimo politickou, právní a veřejnou sféru, současně ale aktivně zasahuje do náboženského života, který se snaží nejen kontrolovat, ale i aktivně usměrňovat v zájmu kontroly společnosti (*Pirický, 2004, s. 59*).

Snaha státu kontrolovat náboženství jako zdroj potenciálně konkurenční etnické či společenské identity se projevuje také vůči nemuslimským náboženským komunitám. Na základě interpretace *Lausannské mírové smlouvy* (1923), která po první světové válce potvrdila existenci státu v současné podobě, Turecko definuje menšiny pouze na základě náboženské příslušnosti. Jako menšiny tak oficiálně uznává pouze ortodoxní Řeky, mono-

fyzické Armény, syrské křesťany a židy, ale nepřiznává obdobný samostatný status žádné náboženské skupině muslimů mimo sunnitský islám (jako jsou například Alevité). Turecký stát omezuje působení i zmíněných nemuslimských etnicko-religiózních společenství, a to výrazněji než v osmanském období. V Turecku sice nepochybně existuje individuální náboženská svoboda, křesťanským a dalším religiózním komunitám jako celku však byla doposud po celou dobu existence republiky odepřena samostatná právní subjektivita a v různé míře omezen či komplikován výkon některých jejich komunitních práv. Tato situace je už tradičně předmětem kritiky v pravidelných hodnotících zprávách Evropské komise (*European Commission, 2008, s. 17–19*). Řecké ortodoxní církvi je například po nuceném uzavření semináře na ostrově Heybeliada znemožněno vzdělávat své vlastní duchovní, přičemž turecký stát tuto výuku v rámci státního školství (na rozdíl od studia islámské teologie) neposkytuje. Křesťanské církve se v minulosti kvůli svému nezajištěnému právnímu statusu opakovaně staly obětí majetkových konfiskací a dodnes je prostřednictvím různých administrativních předpisů omezováno jejich volné praktikování víry v rámci komunitních aktivit (zakládání a provozování společných modliteben, respektive kostelů). Právní nejistotu ohledně v současnosti drženého majetku by z pohledu Evropské komise mohl vyřešit nový zákon o nadacích, pokud nebude anulován Ústavním soudem (na základě stížnosti opoziční Republikánské lidové strany /CHP/) a zejména pokud bude úřady důsledně uplatňován (*podrobněji k problematice z pohledu Evropské komise viz European Commission, 2008, s. 18–25*).

Z perspektivy naplňování tzv. kodaňských kritérií a pro další vývoj tureckého sekularismu je rozhodující, zda přímé zásahy státu do náboženského života budou posilovány či oslabovány a jak se podaří zlepšit postavení křesťanských církví, Alevitů, šiitů a dalších náboženských komunit, jež jsou znevýhodněny tím, že stát je v některých případech oficiálně vůbec neuznává a neposkytuje jim obdobnou podporu jako sunnitskému islámu. V Turecku sice existuje individuální náboženská svoboda, nikoliv ale rovné postavení konfesí a nestrannost státu vůči nim. Jisté pozitivní kroky, které Turecko v posledních letech v rámci přístupového procesu učinilo, zatím nepředstavují zásadní průlom v této oblasti.

PROMĚNY TURECKÉHO SEKULARISMU

Turecký sekularismus (ostatně jako samotný islám) představuje historicky proměnlivý fenomén, který se vyvíjí a adaptuje na společenské a politické změny. Jak již bylo naznačeno, postoj státních autorit k islámu prošel od třicátých let 20. století podstatnými proměnami, které shrnuje následující část studie. Právě tuto proměnlivost lze vedle nepochybně dominantního vlivu kemalistických principů etatismu a nacionalismu označit za jeho další charakteristický znak, který byl zmíněn na předešlých řádcích. Britský antropolog David Shankland v této souvislosti používá termín *shifting boundary* (Shankland, 1999, s. 44). Chápe jej jako opakované posouvání hranic aktivní podpory a tolerance ze strany státu vůči islámu, jež závisí na aktuálních politických a společenských vlivech. Následující bližší pohled na historický vývoj ukazuje, že sekularismus v Turecku byl kontinuálně upravován a modifikován. Toto konstatování má nepochybný význam pro aktuální diskuzi o jeho úpravě či reformě, kterou zastánci současného *statu quo* zásadně odmítají.

Zakladatel státu Mustafa Kemal Atatürk usiloval kromě technické a politické modernizace Turecka především o sociálně-kulturní „westernizaci“, kterou razantně prosazoval prostřednictvím státního aparátu a armády. Modernizaci chápal jako koncept, který má být v zájmu pokroku implantován právě navzdory islámské tradici a osmanským společensko-kulturním specifikům. Atatürk vnímal dobový islám a jeho elity jako příčinu turecké (osmanské) zaostalosti a zásadní překážku pro naplnění tohoto cíle (*Mango, 2004, s. 374*).⁶

Po zavedení parlamentního pluralismu po druhé světové válce se však státní politika stává méně důslednou ve smyslu Atatürkova přístupu. Přestože si stát uchoval rozhodující vliv na společenské dění a náboženský život, byl v parlamentním systému nově více vystaven společenským tlakům. Poměrně monolitický stát, řízený vůlí a vizemi jednoho mu-

že, respektive jeho „státostrany“ Republikánské lidové strany, začíná podléhat tlakům té části tradiční společnosti, která nepřijala Atatürkem autoritativně prosazované vytlačení islámu ze společenského života a byla mimo přímou mocenskou kontrolu vojensko-byrokratických elit nového státu. Od druhé poloviny 40. let 20. století dochází proto k pozvolné korekci původního přístupu k islámu a k jeho posilování jako společenského faktoru.

Za jistý mezník státní politiky sekularismu je obecně považován nástup Demokratické strany (DP) k moci po prvních soutěživých parlamentních volbách v roce 1950. DP reprezentovala religiózní, převážně agrární a konzervativní část turecké společnosti, kde Atatürkovy reformy neměly tak přímý dopad jako v městských centrech. Přetrvávající význam islámu jako společenského faktoru v zemi reflektovala však i do té doby vládnoucí „státostrana“ CHP, která se i dnes považuje za důsledně sekularistickou ve smyslu Atatürkova chápání tohoto pojmu. Ještě ke konci svého mocenského monopolu na sklonku čtyřicátých let nicméně CHP začíná zmírňovat restriktce náboženského života. Z politických důvodů přestává ignorovat po staletí podporované náboženské cítění Turků, byť to s sebou neslo korekci Atatürkovy praxe sekularismu. V roce 1949, tedy ještě před prvními pluralitními parlamentními volbami, byla v Turecku opět povolena pouť do Mekky a veřejně byly zpřístupněny hrobky (*türbe*), které slouží jako poutní místa (*Ende – Steinbach, 2005, s. 234–237*). Po dvou desetiletích turecký stát obnovil také náboženské vzdělávání založením první teologické fakulty na Ankarské univerzitě a zavedením kurzů pro duchovní a kazatele (*Imam Hatip kursleri*). Symbolicky významné bylo také obnovení svolání k modlitbě v arabštině, které už bylo rozhodnutím nové vlády DP. Imaginárně i kulturně se Turecko opět spojilo s muslimskou *ummou*, když rehabilitovalo Atatürkem potlačovanou arabštinu, jinak všude v muslimské světě používanou při svolávání k modlitbě.

V následujícím období po roce 1950 všechny vlády důsledně respektovaly Atatürkovy sekularizační reformy v politické a právní oblasti. Ale pouze v prvních dvou desetiletích po roce 1928 byl přístup státu k náboženství, v původním Atatürkově pojetí státem důsledně uplatňován ve školské, kulturní a společenské oblasti. Politické strany, ale i armáda a kemalisticky orientovaný státní aparát více respektovaly náboženské cítění velké části společnosti, což vedlo k podpoře a „zviditelnění“ islámu, často ve snaze získat volební podporu konzervativní části elektorátu. Stát fakticky rezignoval na prosazování důsledné sekularizace společnosti a začal aktivně podporovat a propagovat sunnitský islám v jeho institucionálně regulované podobě.

Tuto proměnu státní politiky lze dobře sledovat na vývoji ústřední instituce státu – Direktorátu pro náboženské záležitosti (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, zkráceně označovaný *Diyanet*). Za vlády DP v letech 1950–1960 se z relativně malého kontrolního úřadu začal transformovat v aktivního propagatele sunnitského islámu a náboženského vzdělávání. Nárůst státní podpory islámu pokračoval i v dalších desetiletích, a to navzdory krátkodobým politickým výkyvům, jako byl puč části armády proti premiéru Adnanu Menderesovi (DP) v roce 1960 nebo následný opětovný návrat CHP k moci. Nárůst přímé podpory sunnitského islámu dokládá kontinuálně rostoucí rozpočet *Diyanetu*, počet jím finančně a personálně podporovaných nových mešit, tzv. *Imam Hatip* škol pro duchovní personál nebo nárůst počtu jejich absolventů a vydaných knih s náboženskou tematikou (*Ende – Steinbach, 2005, s. 238–239*). V současnosti zaměstnává téměř 90 000 osob (převážně duchovních), finančně podporuje provoz asi 77 000 mešit a modliteben, zajišťuje chod asi 5000 náboženských škol a kurzů a ročně vydává miliony kusů náboženské literatury (*Hermann, 2008, s. 240*). Skutečnost, že tato masová podpora je přímo řízená a financovaná státem, je tureckým specifickým, k němuž lze v rámci Evropy najít obdobu snad v Rusku a v některých dalších zemích východní Evropy.

Přes uvedený trend nárůstu podpory vládní strany nezastávaly v šedesátých a sedmdesátých letech identický přístup k náboženské politice státu. Na jedné straně spektra stála kemalisticky orientovaná a levicová CHP, jejíž vedení vycházelo z centralistické vojensko-byrokratické elity země, na druhé straně konzervativnější *Adalet Partisi* (AP), ná-

stupkyň DP, spojená spíše s provinčním prostředím a s neetatickými elitami. Důsledkem toho byla jistá ambivalence státních politik jednotlivých vlád či státních institucí ovládaných různými konzervativnějšími a důrazněji kemalistickými stranami ve vztahu k podpoře činnosti Diyanetu či ochrany a propagace osmanského nábožensko-kulturního dědictví.⁷

Státem uplatňovaná podpora islámu dosáhla největší intenzity v osmdesátých letech, kdy lze mluvit o „konci“ sekularismu nejen v Atatürkem původně uplatňované podobě, ale i o novém proaktivním přístupu státu s cílem kontrolované „(re)islamizace“ obyvatelstva za účelem posílení jednotné turecké národní identity vůči konkurenčním ideologickým alternativám. Míra státní angažovanosti při podpoře islámu vedla německou turkoložku U. Stegemannovou dokonce k označení Turecka za „sunnitskou republiku“ (*Ende – Steinbach, 2005, s. 237*). V rámci ideologie turecko-islámské syntézy (*Türk-islam sentezi*) byl islám armádou ideologicky aktivně podporován a vedle principu nacionalismu propagován jako další ideologický pilíř společnosti. Koncepce turecko-islámské syntézy je spojována především se jménem premiéra Turguta Özala, v mnoha směrech významné postavy novodobé turecké historie. Özal jako první turecký premiér vykonal pouť do Mekky a byl praktikujícím a hluboce věřícím muslimem, pravděpodobně i členem oficiálně zakázaného náboženského řádu Nakšbandíja. Jeho politika podpory islámu byla částečně sankcionována armádou, která v propagaci islámské identity viděla nástroj posílení společenské koheze po vyostřených vnitropolitických a sociálních střetech konce sedmdesátých let a také jistou ideologickou protiváhu kurdského nacionalismu, levicového radikalismu a komunismu. Ty byly zvláště vzhledem k zahájení kurdské guerilly PKK (1984) a sovětské invazi do Afghánistánu (1979) zesíleně vnímány jako nebezpečí pro bezpečnost Turecka.

Jedním z nových opatření státu bylo zavedení povinné výuky předmětu náboženské kultury a etiky (*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*) na základních a středních školách v roce 1982, který se vyučuje dodnes. Jeho obsah je soustředěn na osvětu a propagaci sunnitského islámu hanafijského směru (včetně výuky rituálních úkonů) a rozhodně nepředstavuje obsahově vyváženou výuku náboženství obecně. V osmdesátých letech byli žáci na tureckých základních školách dokonce známkováni za memorování sůr Koránu a za správné předvádění rituálních úkonů. Přestože v pozdějším období bylo od této praxe spíše ustoupeno, jednostranné zaměření náboženské státní výuky na sunnitský islám přetrvává. To v říjnu 2007 potvrdil i Evropský soud pro lidská práva ve Štrasburku (ESLP), který vynesl rozsudek ve prospěch stěžovatelky z řad alevitské náboženské komunity. Soud konstatoval, že „výuka tohoto předmětu nesplňuje kritéria objektivit a pluralismu, potřebné pro vzdělávání v demokratické společnosti“ (*ECHR, 2007*). Rada Evropy následně podpořila oprávněnou požadavku, aby Alevité vzhledem k jednostrannému zaměření výuky mohli být na svou žádost od ní osvobozeni, jak je to od roku 1990 umožněno křesťanům a židům.

Povinná náboženská výchova a její jednostranné zaměření jsou bezpochyby v přímém rozporu s obecně definovaným principem sekularismu i s Atatürkovým přístupem. Z dnešního pohledu bylo toto rozhodnutí paradoxně koncipováno a sankcionováno vedením armády, které po vojenském převratu v roce 1980 zaujalo pozici rozhodujícího mocenského faktoru v politickém dění. Mimo jiné určovalo, kterému z politiků bude zrušen zákaz politické činnosti, respektive udělováno domácí vězení a které strany budou po skončení přímé vojenské vlády připuštěny k parlamentním volbám. Uvedené rozhodnutí je na jedné straně paradoxní s ohledem na současnou pozici armády jako „věrné strážkyně“ Atatürkova odkazu a odmítání vlivu a projevů islámu ve veřejné sféře. Na druhou stranu tento přístup zapadá do kontextu etatizace náboženského života ze strany kemalistického státu v zájmu jeho maximální kontroly s cílem posílení ideologické koheze společnosti a eliminace či kontroly „nepřátelských“ ideologií, k nimž vedle komunismu a kurdského nacionalismu patří i islamismus.

Posun v náhledu armády a administrativy na islám a jeho veřejnou podporu souvisí s posilováním islamismu v Turecku v polovině devadesátých let. Islamismus jako ideolo-

gie a politické hnutí prosazuje náboženství a jeho tradice jako hlavní ideový regulativ společnosti proti oficiální ideologii kemalismu. Islamisté v Turecku usilovali o revizi obsahu státní politiky vůči islámu, nikoliv ale o omezení samotné dominantní role státu, který měl islám a jeho tradice prosazovat ve všech aspektech společnosti.⁸ Podrobnější analýza politických a zejména sociálně-ekonomických důvodů vzestupu Strany prosperity (*Refah*) Necmettena Erbakana je nad rámec rozsahu této studie. Stručně lze shrnout, že souvisí s masovou vnitřní migrací do urbánních center, s přiblížením politiky konzervativněji laděným širším vrstvám obyvatelstva provincií prostřednictvím médií, se sociálními dopady liberalizace hospodářství a nepochybně také se zmíněným nárůstem státní podpory islámu v osmdesátých letech minulého století.⁹ Proto se pro státní úřady stalo obtížnější kontrolovat množství se náboženské aktivity z hlediska jejich konformity s oficiálně podporovanou podobou islámu.

V dřívějším období mohla islamisticky orientovaná Strana národní spásy (MSP) N. Erbakana veřejně vyvíjet politickou činnost, a dokonce se podílela na vládě (1972, 1974). V devadesátých letech se však toto hnutí stává masové a dřívější benevolence ze strany státu je ukončena. Vyvrcholením politického vzestupu islamismu bylo volební vítězství Strany prosperity (*Refah*) v komunálních volbách 1994 v Istanbulu a v Ankaře a v parlamentních volbách v prosinci 1995. Díky vzájemné nevráživosti a partikulárním mocenským zájmům kemalistické Strany správné cesty (DYP) a Strany vlasti (ANAP) mohl N. Erbakan zaujmout post premiéra v koalici s pravicovou DYP, byť nezískal podporu více než čtvrtiny odevzdaných hlasů.

Nástup tohoto islamisty do úřadu premiéra představoval přímou výzvu sekulárnímu charakteru státu a výrazně a dlouhodobě vyhroutil diskuzi o jeho vztahu k náboženství. Erbakan usiloval nejen o zrušení některých restrikcí vnějšího projevu religiozity (nošení šátku *ve veřejném prostoru*) a o další podporu islámu ze strany státu, ale i o reorientaci etatizující státní politiky, jejímž cílem mělo být aktivně usměrňovat společenskou morálku a primárně propagovat islámskou kulturu a identitu společnosti jako celku. Jeho ideologie „spravedlivého řádu“ (*adil düzen*), vágního a sociálně utopického charakteru, odkazovala na ideál prvotní muslimské *ummy* a slibovala odstranění sociálních nerovností a ekonomického vykořisťování jak ze strany („sionisty ovládaných“) západních států a institucí, tak i ze strany westernizovaných tureckých elit.

Erbakanovi se s ohledem na silnou kemalistickou opozici i koaliční složení vlády nepodařilo prosadit žádnou významnou legislativní či politickou změnu, která by podobu vztahu tureckého státu k islámu bezprostředně změnila. Jeho značně provokativní veřejné vystupování a kroky nicméně utvrdily kemalistickou elitu i sekulární část společnosti v tom, že představuje jeho skutečné ohrožení. Erbakan a tehdejší starosta Istanbulu Recep Tayyip Erdoğan prosazovali plán stavby mešit v symbolických centrech moderního Turecka – na Taksim (centrálním náměstí moderního Istanbulu) a v ankarské vládní čtvrti Çankaya. Premiér uspořádal večeri s vůdci oficiálně zakázaných náboženských řádů *tárikat* ve své rezidenci a jeho první zahraniční cesty vedly do Libye, Íránu a dalších zemí Blízkého východu, s nimiž deklaroval navázání úzkých vztahů. Hlavním požadavkem Erbakanova islamistického hnutí se stalo volné nošení šátku ve školách a ve veřejných institucích (*Kramer, 2000, s. 72–73*).

Protireakce armády a kemalistické elity byla formulována v memorandu Národní bezpečnostní rady (MGK) z 28. února 1997 (*slovenský překlad viz Pirický, 2004, s. 152–153*), které zahájilo proces vedoucí k jeho vynucené rezignaci, označované za „postmoderní puč“. Tento dokument obsahoval mimo jiné požadavek posílení státní kontroly náboženského vzdělávání a „očistu“ administrativy od islamisticky orientovaných osob. *Refah* i její nástupnická strana *Fazilet Partisi* byly Ústavním soudem zakázány. Některé formy státní podpory islámu byly omezeny jako například podpora středních odborných škol s náboženským zaměřením (tzv. *Imam Hatip liseleri*), k jejichž rozmachu a popularizaci díky státní podpoře došlo v předchozím období.¹⁰ Znevýhodnění jejich absolventů při přijíma-

cím řízení na vysokou školu mimo studium teologie způsobilo naopak útlum jejich činnosti. Početní absolventi pouze z menší části mohli najít uplatnění jako imámové či zaměstnanci Diyanetu a logicky hledali zaměstnání i ve státní administrativě. Podle kemalistů tím ale hrozila „plíživá“ islamizace společnosti. Spor o roli *Imam Hatip* společně s otázkou akceptace muslimského šátku ve školách a ve veřejných institucích je i v současnosti důležitým indikátorem postoje politických sil k podpoře islámu a předmětem politických sporů, jež vedly i k pokusu o zákaz činnosti AKP Ústavním soudem.

SEKULARISMUS A ISLÁM DNES

Kemalistický stát dlouhá desetiletí disponoval informačně-vzdělávacím monopolem, který umožňoval ideologickou dominanci nad společností a formování její kolektivní identity. Turecko se nicméně v posledních dvou desetiletích transformovalo ve společnost, v níž je stále obtížnější provádět indoktrinování či státem řízenou ideologizaci. Platí to ve smyslu případné „islamizace“, jak ji ztělesňoval Erbakan, i sekularismu v podobě prosazované Atatürkem a jeho nástupcem Ismetem İnönü v prvním období republiky. Etatismus (*devletçilik*) jako klíčový předpoklad fungování sekularismu v jeho tradiční kemalistické podobě a jeden z nejdůležitějších principů kemalismu byl nahloden strukturálními změnami a s nimi související větší liberalizací a demokratizací Turecka. Vztah státu a společnosti, v jejímž rámci je islám významným sociálním faktorem, tím získal kvalitativně nový kontext.

Kořeny strukturálních změn sahají bezprostředně do období vlády Turguta Özala v 80. letech 20. století. Ekonomická liberalizace Turecka vedla k razantní expanzi soukromého sektoru a k většímu kulturně-spoolečenskému otevření společnosti směrem navenek (*podrobněji viz Kamer, 2000, s. 12–23*). Soukromý kapitál se stal významnějším faktorem v oblasti médií a podpory vzdělávání a oslabil monopol státu v této oblasti. S ekonomickým vzestupem a s modernizací tureckého vnitrozemí se tzv. zelený (neboli islámský) kapitál stal aktivnějším sponzorem nábožensky orientovaných vzdělávacích či osvětových aktivit a stál v pozadí vzestupu nových politických stran s islámskou orientací. Nástup alternativní politické elity *Refahu* a zejména od roku 2002 vládnoucí AKP společně s tzv. muslimsky orientovanou podnikatelskou a intelektuální elitou zpochybnil mocenský a ideový monopol kemalistické elity či státu obecně nad tureckou společností. AKP, která vznikla z reformistického křídla *Refahu*, se lišila o poznání méně konfrontačním politickým stylem a prováděním demokratizačních reforem. Vyprofilovala se jako pragmatická, ekonomicky úspěšná a do roku 2004 i výrazně proreformní strana, která masově oslovuje i voliče bez religiózní orientace. Její dosavadní politiku lze ztěžší označit za součást procesu „islamizace“ země, potenciálně vedoucí až k pozvolnému zavedení šaríj, jak tvrdil spis obžaloby k jejímu zákazu u Ústavního soudu v minulém roce (*Yalcinkaya, 2008*). Z hlediska důkazů se ostatně zakládal pouze na výrocích předních politiků AKP, které se vztahovaly ke kritice striktního omezení nošení šátku na vysokých školách a ve veřejných institucích nebo k symbióze náboženských hodnot islámu a moderní společnosti, vesměs způsobem, jak je běžné slyšet z úst některých konzervativně orientovaných politiků v Evropě (*Yalcinkaya, 2008*).

I když AKP provedla několik změn, které symbolicky či prakticky vedou k zdůraznění islámu ve společnosti, nejsou v historii republikánského Turecka zásadně nové ani nezpochybňují základy politického a právního systému země, z něhož je eliminován vliv islámu a jeho náboženských institucí. AKP například odstranila znevýhodnění absolventů *Imam Hatip liseleri* v přístupu na vysoké školy a zřídila post státního ministra pro náboženské záležitosti. S podporou dvou ze tří dalších parlamentních stran (Strany demokratické společnosti /DTP/ a Strany demokratické akce /MHP/) a podle průzkumů i většiny veřejnosti prosadila v únoru 2008 změnu Ústavy, která měla umožnit nošení šátku v prostorách univerzit. Ústavní soud, kontrolovaný stoupenci kemalismu, ji však vzápětí anuloval pro údajnou neslučitelnost s principem sekularismu, jak je definován v Ústavě. Striktnost ta-

kového výkladu Ústavy naznačuje skutečnost, že s výjimkou Francie je nošení muslimského šátku na univerzitách, v podobě prosazované AKP, respektive tureckým Parlamentem, přípustné ve všech zemích Evropské unie (EU), byť žádná z nich není většinově muslimská.

Hlavním důvodem striktně hájeného zákazu ve veřejných institucích a na univerzitách může být přesvědčení kemalistů, že symbolizuje islámskou identitu právě v prostředí klíčovém z hlediska utváření modernizace země. Pro odpůrce ztělesňuje také útok na výlučně sekulární chápání emancipovaného a svobodného postavení ženy, ačkoli sama AKP (z iniciativy a pod tlakem občanské společnosti) odstranila v tureckém právním řádu přetrvávající nerovnosti v postavení mužů a žen a zpřísnila trestní postihy tzv. vražd „ze cti“ (*podrobněji k tématu právního zrovnoprávnění žen v Turecku viz studie ESI, 2007*). Zastánci tradičního pojetí tureckého sekularismu chápou modernitu jako exkluzivně západní či evropský produkt, který má být uplatňován se všemi jeho vnějšími atributy. Ve všezaahrnujícím, možná až totalitním pojetí sekularismu jako „*filozofie života v Turecku*“ (*Yalcinkaya, 2008*) není podle nich místo pro vnější individuální projevy islámské religiozity a tradice, jako je například nošení muslimského šátku. Kemalisté se obávají ovládnutí veřejného prostoru konzervativní a religiozní částí společnosti, která nebude tolerantní ke svobodě jiných, tak jako současná kemalistická elita reguluje a omezuje některé veřejné projevy islámu. V tomto mnohodimenzionálním konfliktu jde s jistým zjednodušením o mocenskou rivalitu dlouho dominantní kemalistické elity s nově nastupující elitou AKP, jež reprezentuje dosavadní politickou periferii a navazuje na konzervativní tradici své předchůdkyně DP, respektive AP. Tento konflikt elit je současně konfliktem různých koncepcí turecké identity, kultury a pojetí historie a pohledů na regulativní roli centrálního státu.

Strana spravedlnosti a rozvoje ve svých politických koncepcích vztahu státu a náboženství představuje spíše pokračovatele konzervativní tradice turecké politiky v podobě, jak ji ztělesňovali A. Menderes a později T. Özal, nikoli tedy stoupence islamismu jako výše definované politické ideologie. Osobní religiozita a důraz na konzervativní hodnoty nebyly u tureckých politiků v poválečném období ničím výjimečným a samy o sobě nezakládají žádný protiklad k sekularismu. Řečeno slovy iránského teologa Abdula Karima Soroushe, praktikující a zbožný muslim může být „politickým sekularistou“, i když jím nebude filozoficky a kulturně (*tyto výroky zazněly na přednášce Abdula Karima Soroushe /Soroush, 2006/*). V tom rozhodně nelze spatřovat „islamismus“ a ohrožení demokracie dominantním náboženským vlivem. V Evropě se demokratický a tolerantní sekularismus etabloval teprve po staletích konfliktů mezi církví a státem a existuje v různých dílčích podobách. Spor o podobu vztahu státu a islámu v Turecku není zcela nepodobný tzv. *Kulturkampf* mezi státem a katolickou církví v Německu ve druhé polovině 19. století, který dříve probíhal či doposud omezeně probíhá i v dalších zemích Evropy. Zjednodušeně řečeno, současný konflikt je veden o míru sekularizace veřejného prostoru a společenských norem, o roli islámu v identitě a v kultuře, nikoliv o základech politického a právního systému, který je oddělen od náboženského vlivu.

Pro hodnocení rizika „islamizace“ Turecka je dále důležité, že praktická politika AKP přispěla k odklonu Turecka od etatizujícího modelu státu, který kemalisté i tradiční islamisté považují za nástroj dohledu a formování veřejné morálky a identity. V tomto ohledu je Turecko nyní „evropštější“ zemí, i když jeho nová politická elita a její image jsou muslimštější a konzervativnější, což se zřetelně projevuje například i v jeho zahraniční politice vůči izraelsko-palestinskému konfliktu, například tvrdou kritikou izraelské vojenské operace v Gaze. Při posledních parlamentních volbách demonstrována reakce turecké veřejnosti na vyhrocení mocenského sporu mezi kemalisty a AKP naznačuje, že její většina jako ohrožení demokracie více vnímá intervence armády do politického dění než údajné nebezpečí islamizace země.

Lze také zpochybnit, že Turecko je „jedinou sekulární muslimskou zemí“ či že se posouvá směrem k sekularismu a k liberálnímu pojetí vztahu státu a náboženství.¹¹ Přes

omezení vlivu státu na tureckou společnost během vlády AKP nelze mluvit o zásadním odklonu od popsáných projevů sekularismu, to znamená o omezení masivní státní podpory islámu a intervencionismu vůči náboženství obecně. Stát nadále plní svou funkci aktivního podporovatele provozování mešit, organizace povinné náboženské osvěty i vyššího vzdělávání a dohledu nad šířením víry a navíc výrazně reguluje působení dalších konfesí na území Turecké republiky. Skutečnost, že současná vláda není lhostejná k veřejné roli islámu, dokládá i nárůst finanční podpory studia teologie a nárůst počtu studentů tohoto oboru (*Arat, 2009, s. 16*). Yeşim Arat dokumentuje množící se případy šíření nábožensky konzervativních neboli patriarchálních představ o postavení žen ve společnosti, které jim vymezuje určité specifické role a postavení. Někteří imámové, zaměstnanci státní administrativy či učitelé na školách svým jednáním či výroky propagují tyto nábožensky konzervativní normy z pozice své autority a narušují zásadu oddělení islámu a vzdělání či veřejné sféry, aniž by docházelo k jejich důslednému postihování nadřízenými. Díky vládě AKP a tradičně silnému klientelismu v turecké společnosti působí ve státních službách více stoupenců těchto názorů, než tomu bylo v předchozím období dominance kemalistických stran, a navíc tyto postoje nacházejí podporu na nejvyšších místech. Yeşim Arat přitom právě propagaci patriarchálních náboženských představ, které přisuzováním tradiční role omezují možnosti žen ve společnosti, považuje za hlavní existující problém současného prolínání náboženství a politiky v Turecku. Částečným důsledkem tohoto vlivu může být i pokles zastoupení žen ve vedoucích pozicích o čtvrtinu v letech 1994–2006 (*Arat, 2009, s. 14*). Arat mluví o existenci „demokratického paradoxu“ v Turecku, kdy omezování striktního přístupu státu a rozšiřování individuální náboženské svobody mohou doprovázet zvýšení neformálního společenského tlaku, i když s ohledem na rozmanité místní podmínky a různou míru sekularizace lokálních komunit nelze mluvit o obecném trendu.

Zdá se proto, že vývoj v Turecku nestojí na křižovatce mezi islamismem a sekularismem, ale jde svou vlastní specifickou cestou, která je často poznamenána setkáváním etatismu, nacionalismu, islámských tradic a reformního liberalismu, které má s ohledem na sociální, historickou a kulturní rozmanitost země mnoho konkrétních podob.

* * *

Studie se pokusila přiblížit, v čem spočívá odlišnost tureckého sekularismu v porovnání s jeho obecnou definicí a kde leží příčiny tohoto stavu. Tuto odlišnost lze v první řadě přičíst politicko-historickému vývoji moderního tureckého státu, nikoli náboženství samotnému. Jak se snažila tato studie přiblížit, model vztahu státu a náboženství v Turecku lze ztěžší označit za „sekulární“ ve smyslu působení státu jako nestranného a spíše pasivního aktéra, který přímo nezasahuje do náboženských záležitostí.¹² Turecký sekularismus neexistuje v podobě, jaká byla tomuto pojmu původně dána v Atatürkově době. Zároveň však přetrvaly některé jeho strukturální charakteristiky – silné ovlivnění konceptem etatismu a nacionalismu a paradoxně i jeho jistá otevřenost vůči politickým a společenským vlivům, které umožňují jeho další transformaci.

V Turecku sice existuje oddělení státních institucí a právního systému od přímého vlivu náboženství, opačně to však neplatí. Stát není sekulární ve smyslu své *neutrality* vůči jednotlivým konfesím, preferuje sunnitský islám a aktivně se angažuje a řídí správu náboženských záležitostí. Je úzce zainteresován na náboženské orientaci občanů, míře a vnějších projevech jejich religiozity. Na rozdíl od mnoha jiných evropských zemí považuje za důležité na občanských průkazech uvádět náboženskou příslušnost jeho držitele. Důvodem absence sekularismu v Turecku je právě vysoká míra etatizace náboženství – jeho státní kontroly a regulace –, jejíž počátky lze sledovat v období osmanské říše.

Míra podpory islámu ze strany státu v průběhu posledních osmdesáti let kolísala, ve své podstatě však vždy existovala až do současnosti, nehledě na změny vlád i vedení armády. Tuto skutečnost lze připsat nejen významu a přitažlivosti islámu pro široké vrstvy obyva-

telstva Turecka, ale i jeho aktivní státní podpoře a propagaci jako součásti turecké nacionální identity. Ta chápe turecký národ jako jednotný politický a náboženský celek, a to bez ohledu na silnou etnickou, sociální, kulturní a jazykovou pestrost. Turecký nacionalismus jako ideologie si dodnes uchoval velkou relevanci napříč politickým spektrem a ze všech původních šesti principů Atatürkovy modernizace, respektive kemalismu byl nejdůsledněji prosazen. V oficiální interpretaci existuje už osmdesát let v podstatě nezměněné podobě a je také klíčem k pochopení specifík tureckého sekularismu v porovnání s evropskými zeměmi.

¹ V rámci evropských zemí nelze mluvit o jednotném modelu sekularismu a o důsledném naplnění uvedené definice v praxi, ale naopak o různosti jeho forem a místy dokonce o existenci jistých privilegií v postavení dominantní konfese. Následující stát ale nekonfrontuje turecký sekularismus různorodou společenskou praxí vztahu státu a náboženství jinde v Evropě, ale pouze s obecným konceptem sekularismu.

² Například ve Spolkové republice Německo v roce 2007 žilo podle údajů Spolkového statistického úřadu 2 527 000 osob s tureckým migračním původem (Migrationshintergrund). Většinu turecky mluvících imámů v SRN tvoří osoby vyslané a placené Direktorátem pro náboženské záležitosti, který je přímo podřízen úřadu tureckého premiéra.

³ Tento argument byl prezentován například vlivným týdeníkem *The Economist* (citováno dle Leggewie, 2004, s. 123).

⁴ Percepce postoje státu k islámu hraje roli i z opačného – tureckého – pohledu na Evropskou unii a na vzájemnou politickou a hodnotovou blízkost, respektive možnost politické integrace. Ať chceme či nikoli, otevřenost a demokratičnost Evropy jsou v konzervativně orientované části společnosti posuzovány podle přístupu evropských zemí k islámu. Jako konkrétní příklad lze uvést rozhodnutí Evropského soudu pro lidská práva (ESLP) ve sporu Leyla Şahin versus Turecká republika z června 2004, kdy její vyloučení z univerzitního studia v Turecku na základě odmítnutí navštěvovat školu nezahalená nebylo shledáno v rozporu s Evropskou konvencí na ochranu lidských práv a základních svobod. Výrok ESLP v této v Turecku známé kauze podle pozorovatelů oslabil proevropsky orientované hlasy v konzervativní části vedení AKP a posílil její skepsi ohledně vlivu evropské integrace na reformu tureckého sekularismu a na ukončení vnímané diskriminace náboženství se projevující částí turecké společnosti ze strany státu.

⁵ Označení „Gazi“, jímž byl Atatürk během tzv. osvobozovací války oficiálně označován, bylo původně českým titulem islámského bojovníka za víru.

⁶ Islám jako definující faktor v právní a politické rovině přitom začal ustupovat už v období pozdní osmanské říše, kdy je možno sledovat proces postupné sekularizace v oblasti práva a vzdělávání. Za důležitý mezník pro pozdější prosazení myšlenky sekularizace neboli „odnáboženštění“ lze považovat Gülhanský edikt (1839), který deklarativně zavedl rovnoprávnost obyvatel bez ohledu na jejich náboženskou příslušnost.

⁷ Atatürkovo Turecko se vůči nábožensko-kulturnímu dědictví původně velmi ostře vymezilo v oblasti historie, archeologie a dalších společenských věd jako k době úpadku tureckého národa.

⁸ Zde odkazují na definici Alexandera Florese, který islamismus chápe jako ideologii prosazování islámu za hlavní ideový regulativ společnosti (viz Flores, 2006, s. 620).

⁹ Sociální předpoklady vzestupu Refáh podrobně zkoumala ve svých pracích turecká socioložka Binnaz Topraková (krátké shrnutí jejího pohledu viz Toprak, 2001).

¹⁰ V roce 1997 dosáhl počet středních odborných škol s náboženským zaměřením čísla 601 s 511 500 studenty, což odpovídalo devíti procentům všech žáků na středním stupni (viz Hermann, 2008).

¹¹ Tento diskurz, často zastáváný evropskými liberály, byl silně zdůrazňován i americkými neokonzervativci v souvislosti s projektem demokratizace Blízkého východu po invazi do Iráku v roce 2003. V jeho rámci má Turecko sloužit jako pozitivní vzor pro země regionu, potvrzující možnost prosadit fungující demokratický politický systém ve většinově muslimské společnosti, a současně udržet její prozápadní orientaci. V samotném Turecku je však tato myšlenka přijímána kontroverzně. Zastánci kemalismu v čele s vedením armády odmítají obdobné „ocenění“ specifické role Turecka, a to nejen ze zahraničněpolitického hlediska (začlenění do strategie transformace v regionu prosazované Spojenými státy). Ideologie kemalismu chápe Turecko nikoli jako v první řadě „muslimskou“ či „umírněně muslimskou“, ale sekularizovanou zemi, kde byl náboženský faktor ve veřejném prostoru potlačen ideologií západní modernizace. Bývalý náčelník generálního štábu turecké armády Yaşar Büyükanit se proto veřejně ohradil proti zdůrazňování role Turecka jako vzorového modelu „země umírněného islámu“ (moderate muslim country) ze strany USA a veřejně na nejvyšší úrovni žádal o změnu rétoriky (Büyükanit, 2008). Podle názoru tureckého publicisty Soli Zela (Özel, 2009) se část kemalistického establishmentu dokonce obává, že součástí plánu neokonzervativců i současně americké administrativy byla a je přímá podpora „umírněného islamismu“ v Turecku. Bez ohledu na podloženost těchto teorií je skutečností, že pojetí sekularismu kemalistické elity se neslučuje s americkým přístupem. Potvrzuje to i káhirský projev Baracka Obamy k „muslimskému světu“ dne 4. června 2009, v němž americký prezident mimo jiné uvedl: „... vláda USA ochraňuje právo žen nosit hijab a bude postihovat ty, kteří ho popírají.“ (Obama, 2009.) Tento přístup je v příkrem rozporu s tureckou legislativou a místy i s praxí, kde stát a – přesněji řečeno – stou-

penci kemalismu postihují právě toto zahalování ve veřejných institucích, včetně některých univerzit. Představitelé vládní Strany spravedlnosti a rozvoje (AKP) myšlenku syntézy evropských politických hodnot a islámu deklarativně podporují, protože odpovídá jejich pojetí turecké identity a ústřední roli islámu v ní. Vzhledem k vnitropolitické citlivosti jsou však méně explicitní v její veřejné prezentaci.

- ¹² Jednotlivé členské státy Evropské unie se značně liší mírou tolerance k vnějším projevům islámu i jeho institucionální akceptace a podpory. Existují různé modely, označované například jako „liberální“ či „pasivně sekulární“, v Nizozemsku a ve Velké Británii, kde je například tolerováno nošení hijabu ve veřejných úřadech (včetně policistek a učitelek) a výuka islámu více podporována z veřejných prostředků. Odlišný přístup představuje „asertivně sekulární“ Francie, kde zákaz zahalování postihuje nejen státní zaměstnance, ale i studentky na půdě univerzit. Tyto znatelné rozdíly se však při srovnání podob sekularismu v zemích EU s tureckým sekularismem jeví jako podružné.

Literatura

- Arat, Yeşim (2009): Religion, Politics and Gender Equality in Turkey: Implications of a Democratic Paradox. Istanbul: UNRISD – Heindrich Böll Stiftung, 2009, http://www.boell-tr.org/downloads/Final_Country_Report_Turkey_Sept2009.pdf
- Aydin, Şenem – Cakir, Ruşen (2007): Political Islam in Turkey. CEPS Working Document, No. 265 (April 2007). Brussels: CEPS, 2007.
- Büyükanit, Yaşar (2008): Top commander rejects 'moderate Islam' tag for Turkey. Istanbul: Today's Zaman, 2008, <http://www.todayszaman.com/tz-web/news-144033-top-commander-rejects-green-greenmoderate-islam-tag-for-gold-goldturkey.html>
- Çinar, Alev (2005): Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time. Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 2005.
- Ende, Werner – Steinbach, Udo (2005): Islam in der Gegenwart: Entwicklung und Ausbreitung, Kultur und Religion, Staat, Politik und Recht. V. Auflage. München: C. H. Beck, 2005.
- ESI (2005): Islamic Calvinists: Change and Conservatism in Central Anatolia. ESI Report. Berlin – Istanbul: European Stability Initiative (ESI), 2005.
- ESI (2007): Sex and Power in Turkey: Feminism, Islam and the Maturing of Turkish Democracy. ESI Report. Berlin – Istanbul: European Stability Initiative (ESI), 2007.
- European Commission (2008): Progress Report on Turkey. Brussels: European Commission, 2008, http://ec.europa.eu/enlargement/press_corner/key-documents/reports_nov_2008_en.htm
- Evropský soud pro lidská práva (citováno jako ECHR, 2007), rozsudek v případě Hasan a Eylem Zengin v. Turecko (č. případu 1448/04). Strasbourg: Strasbourg Consortium, 2007, <http://www.strasbourgconsortium.org/document.php?DocumentID=4286>
- Flores, Alexander (2006): Islam in der Gegenwart. IV. Auflage. München: C. H. Beck, 2006.
- Hermann, Rainer (2008): Wohin geht die türkische Gesellschaft: Kulturkampf in der Türkei. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2008.
- Körner, Felix (2006): Alter Text – neuer Kontext: Koranhermeneutik in der Türkei heute. Freiburg/Breisgau: Herder Verlag, 2005.
- Kramer, Heinz (2000): A Changing Turkey: The Challenge to Europe and the United States. Washington: Brookings Institution, 2000.
- Leggewie, Claus (2004): Die Türkei und Europa: Die Positionen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- Mango, Andrew (2004): Atatürk. London: John Murray, 2004.
- Obama, Barack (2009): Remarks by the president on a new beginning. Cairo University, June 4, 2009. Washington, D.C.: White House, 2009, http://www.whitehouse.gov/the_press_office/Remarks-by-the-President-at-Cairo-University-6-04-09/
- Özel, Soli (2009): The Back and Forth of Turkey's "Westernness". GMF Analysis, 2009, <http://www.gmf.org/turkey>
- Pirický, Gabriel (2004): Islám v Turecku: Fethullah Gülen a Nurcuovia. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda, 2004.
- Remond, René (2003): Náboženství a společnost v Evropě. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003.
- Shankland, David (1999): Islam and Society in Turkey. Cambridge: The Eothen Press, 1999.
- Soroush, Abdolkarim (2006): WZB „Lectures on Democracy“. Berlin: Wissenschaftliches Zentrum, 2006, <http://idw-online.de/pages/de/event17354>
- Toprak, Binnaz (2001): Religion and State in Turkey. Dayan Center, 2001, <http://www.dayan.org/mel/toprak.htm>
- White, Jenny B. (2003): The Vernacular Politics. Washington, 2003.
- Yalcinkaya, Abdulrahman (2008): Summary of the indictment against the ruling AK Party. Istanbul: Today's Zaman, 2008, <http://www.todayszaman.com/tz-web/detaylar.do?load=detay&link=138111>

Poznámka

Autor by rád poděkoval Vítu Benešovi, Petru Kučerovi a recenzentům za cenné připomínky a postřehy k tomuto textu.