



**«Die Selbstzerstörung der EU durch den
Beitritt der Türkei» –Moderne politiske forestillinger om
Tyrkia, med et historiografisk tilbakeblikk**

HIS- 3900

Erlend Albrigtsen Bakke

*Mastergradsoppgave i Historie
Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning
Universitetet i Tromsø
Våren 2012*

Forord

Min interesse for avhandlingens tema ble vekket våren 2008. Da var jeg historiestudent ved Goethe- Universität i Frankfurt am Main i Tyskland. Ett av fagene som jeg da tok het *Die Türken kommen. Die Osmanische Expansion als Europäisches Problem in der frühen Neuzeit*. Forelesningene ble holdt av PD Dr. Harriet Rudolph. Da jeg senere flyttet opp til Tromsø, og ble masterhistoriestudent ved UiT, luftet jeg ideen min først med Einar Arne Drivenes. Han anbefalte meg å ta en prat med Narve Fulsås, som foreslo at jeg skulle forsøke å arbeide mot en skandinavistisk tilnærming i avhandlingen, altså om den skandinaviske reaksjonen på den osmanske ekspansjonen. Jeg forestilte meg at det ville bli vanskelig, men jeg gav tanken en sjanse. Jeg fant noen kilder til skandinaviske reaksjoner på den osmanske ekspansjonen, hovedsaklig i Norske Riksregistrarer, med oppføringer av tilfangetatte norske sjøfolk i det osmanske riket. Notisene vitner om de pårørendes behov for pengestøtte for å kunne betale løsepenger for frigivelse av gislene. Annen nyttig informasjon fant jeg hos den danske historikeren Janus Møller Jensen i boken *Denmark and the Crusades 1400- 1650* (2007). Vinklingen på oppgaven var interessant, men ville et slikt prosjekt la seg gjennomføre i en masteravhandling?

Jeg begynte derfor å lete etter alternative problemstillinger. I denne prosessen ble jeg anbefalt å kontakte Rune Blix Hagen. Samtalene med Rune var interessante, og han penset meg inn på sporet av den tyske debatten om Tyrkias EU-medlemskap. Jeg bestemte meg så for å jobbe videre med avhandlingen i denne retningen, og Rune Blix Hagen ble min veileder og viktigste støttespiller for mitt videre arbeid med avhandlingen. Jeg vil gjerne takke for at han hele tiden hadde tro både på meg og prosjektet.

I løpet av arbeidsprosessen har jeg fått flere nyttige innspill, særlig gjennom deltagelse på de månedlige masterseminarene. I den sammenheng vil jeg særlig takke for innspillene fra Narve Fulsås, Richard Holt, Liv Helene Willumsen og Einar Arne Drivenes. En stor takk til alle medstudenter, som har vært støttespillere på lesesalen, og bidragsyttere på masterseminarene. Takk til Jan Henrik Bakke, som har tatt seg tid til å lese igjennom oppgaven, på leting etter språklig ugress. Til slutt vil jeg takke familien min, Kathrin Tutte og mine band-kompiser i Hjerterå, for støtte og givende avbrekk i studenthverdagen.

Tromsø, mai 2012

Erlend Albrigtsen Bakke.

Innholdsfortegnelse

KAPITTEL I

1.1 Presentasjon av prosjektet «Moderne politisk debatterte forestillinger om Tyrkia i Tyskland, med et historiografisk tilbakeblikk».....	2
1.2 Problemstilling og tema	4
1.3 Avgrensning av oppgaven	5
1.4 Kilder	5
1.5 Historiografisk bakteppe	5

KAPITTEL II “Historie som politisk argument”

18

2.1 Innledning	18
2.2 Bakgrunn.....	18
2.3 Debattens aktører og de to skoler	19
2.4 De historiske substansialistene	21
2.5 Konstruktivistenes kritikk av de historiske substansialistene	25
2.6 Diskusjon.....	29

KAPITTEL III “Den interne andre”

34

3.1 Innledning	34
3.2 Fra gjestearbeider til samfunnsproblem?	35
3.3 Hva er et samfunnsproblem?	38
3.4 Hans Ulrich Wehler: ”Tyskland har et tyrkerproblem”	43
3.5 Diskusjon.....	47

KAPITTEL IV “Den historiske andre”

56

4.1 Innledning	56
4.2 Den historiske andre	56
4.3 Et overblikk over møtet mellom den muslimske og kristne verden	57
4.4 Den osmanske ekspansjon	61
4.5 Om oppkomsten av et fiendebilde.....	64
4.6 Det osmanske riket og den tyskspråklige verden	66
4.6 Om oppkomsten av et mer nyansert fiendebilde.....	72
4.7 Den osmanske nedgangen - og import av europeisk nasjonalisme	76

KAPITTEL V “Konklusjon”

84

5.1 Historie som argumentasjon	88
--------------------------------------	----

Webografi	93
-----------------	----

Litteratur.....	96
-----------------	----

KAPITTEL 1

The Ballad of East and West (1889)

Oh, East is East, and West is West,
and never the twain shall meet,
Till Earth and Sky stand presently
at God's great Judgment Seat;
But there is neither East nor West,
Border, nor Breed, nor Birth
When two strong men stand face to face,
though they come from the Ends of earth!

(Kipling 1990, s. 190)

1.1 Presentasjon av prosjektet «Moderne politisk debatterte forestillinger om Tyrkia i Tyskland, med et historiografisk tilbakeblikk»

Denne avhandlingen tar utgangspunkt i et nåtidig og aktuelt fenomen. Kjernen i avhandlingen er to parallelle tyske samfunnsdebatter. Den første handler om staten Tyrkias politiske plass i Europa, kort sagt om Tyrkia er klar for EU-medlemskap og bør bli tatt opp som nytt EU-land. Den andre debatten handler om innvandringen og integrasjonen av særlig muslimske tilflyttere i Tyskland. Den første debatten har siden 2010 dabbet av i intensitet, og det kan i skrivende stund se ut som om Tyrkia ikke kommer til å bli et EU-medlemsland med det første. Den andre debatten derimot, kom delvis som en konsekvens av den første og steg i intensitet i 2010 etter at Thilo Sarrazin publiserte boken «*Deutschland schafft sich ab*». Integrasjonsdebatten er fremdeles en varm potet i tysk presse og offentlighet, det ser ut til å være en form for debatt som virker engasjerende på store deler av befolkningen. De to debattene synes på noen måter å krysse hverandre, både i stil og argumentasjon. Integrasjonsdebatten gjelder særlig muslimske immigranter i Tyskland, og siden den største andelen av muslimske immigranter kommer fra Tyrkia, så handler det altså på nytt om «tyrkerne» og «muslimene» vs. innvandrere med «ikke- muslimsk bakgrunn» og den tyske majoritetsbefolkningen. I den første debatten blir Tyrkia blant annet betraktet kritisk under forskningslupen til den fremtredende sosialhistorikeren Hans Ulrich Wehler. Det er ekstra interessant å se at en tysk historiker fører an i debatten. Han bruker blant annet historiske saksforhold, så vel som historiske og kulturelle ulikheter, mellom Tyskland og Tyrkia som argument mot en tettere politisk inkludering av Tyrkia. Men han stopper ikke der, han uttaler også en frykt for økt tyrkisk immigrasjon til Tyskland, dersom Tyrkia blir medlem av EU. I

følge Wehler vill det vanskeliggjøre den allerede delikate integrasjonsprosessen av tyrkere i Tyskland. Wehler engasjerer seg sågar i begge debattene, og trekker noen paralleller mellom de to spørsmålene. Debatten handler ikke bare om å kunne avdekke to ulike syn på en sak eller utfordring, for det kommer oftest ganske klart frem hos hver enkelt debattant. Det som derimot ikke blir vektlagt, er debattantenes mangel på forståelse av hverandres argumentasjon. En del av min oppgave blir blant annet avdekket konturene av hovedsakelig to forskjellige samfunnsfagsposisjoneringer.

Først den sosialhistoriske posisjonen, med røtter tilbake til den såkalte «Frankfurterskolen» og senere «Bielefeldskolen» fra ca. 1950-1970. Så den andre siden som har sine akademiske røtter i postmodernismen eller kulturhistorien. En høyst mangesidig og flertydig samfunnsvitenskapelig retning som oppstod i Europa og USA på 1960-tallet, og fikk sterkest gjennomslag på 1970 og 1980-tallet. Denne retningen tok avstand fra en del av oppfatningene som hadde blitt vedtatt i det sosialhistoriske paradigmet. Felles for begge retningene er at de fikk først gjennomslag på den politiske venstresiden.

Et annet viktig poeng i dette arbeidet er uenigheten omkring i tolkningen av historien. Den sosialhistoriske posisjonen er godt orientert omkring oppkomsten av sin egen faglige retning, og den postmodernistiske utviklingen som fulgte etter denne. I den andre leiren av debattanter mangler man delvis denne kunnskapen, også fordi noen av Wehlers motstandere ikke er historikere, men sosiologer og journalister. Et poeng er selvfølgelig at noen av postmodernistene nettopp har vært opptatt av «å starte på nytt», uten å måtte orientere seg i de foregående debattene og tankesettene. Jeg skriver en historiografisk avhandling hvor kjernen i avhandlingen er tolkning av historie og historiebruk. Til en viss grad eksisterer det konsensus om hva som har skjedd, altså historiske fakta. Men det hersker tilsynelatende uenighet omkring hvorvidt en bestemt historisk syntese bør kunne legges til grunn for et politisk standpunkt. Om det er riktig å bruke historie som argument slik som Wehler gjør. Nettopp fordi Wehler bruker historie som argument, er det nødvendig at jeg tar et lite historisk tilbakeblikk på forholdet mellom den tyskspråklige verden og den osmanske og tyrkiske verden.

1.2. Problemstilling og tema

«East ist East, and West is West, and never the twain shall meet» (Rudyard Kipling).

I debatten som jeg har referert til ovenfor, er et av kjernestridspunktene oppfatningen og forståelsen av kulturelle grupper. Mer presist om det er vitenskapelig riktig og hensiktsmessig å operere med overindividuelle kategorier og kulturelle markører.

Et annet poeng er at i en slik debatt, eksisterer det og oppstår det et slags «rammeverk» for hvordan man tilegner seg kunnskap om et fenomen. De to sidene i debatten konstruerer sin posisjon. Denne posisjonen skaper forestillinger og påvirker kunnskapen om fenomenet/objektet. (Den ene siden har tatt på seg briller med grønne brilleglass, mens den andre siden har tatt på seg briller med røde brilleglass.) Forestillingene om «den andre», i mitt tilfelle den tyskspråklige forestillingen om «den tyrkiske andre», har hele tiden vært i forandring, sett i et historisk perspektiv.

Problemstillingen er som følger: Hva er den historiske og historiografiske bakgrunnen for den tyskspråklige verdens bilde av tyrkerne?

1.3 Avgrensning av oppgaven

I avhandlingen kommer jeg til å benytte meg av hovedsakelig tyskspråklig litteratur i tillegg til engelsk og norsk støttelitteratur. I forhold til debattantenes posisjonering vil egnet støttelitteratur som disse baserer seg på bli brukt. I forhold til historiografien benytter jeg meg for det meste av så nye utgivelser som mulig, med vekt på litteratur fra 1990 - tallet og framover. Jeg ønsker å gå inn på de temaene som Wehler tar opp i sin artikkel, og forsøke å belyse noen av hans argumenter i et historiografisk perspektiv.

Jeg ønsker å belyse følgende:

- De to samfunnsfaglige posisjonene (styrker og begrensninger)
- Dagens aksepterte historiografi, og konstruksjonen av «oss» og «den andre», som et fenomen med historiske røtter.

1.4 Kilder

Jeg har benyttet meg av hovedsakelig tre typer kilder:

- Vitenskapelige artikler (hovedsakelig på tysk)
- Avisartikler (hovedsakelig på tysk)
- Historiebøker: historiografiens historie, historie og metode, og historiske bøker som tar opp det historiske forholdet mellom den tyskspråklige verden, vesten og orienten. (tysk, engelsk og norsk)

Alle tyske sitater har jeg selv oversatt til norsk.

1.5 Historiografisk bakteppe

Jeg skriver en historiografisk avhandling hvor kjernen i avhandlingen handler om tolkningen og bruk av historie. Avhandlingen har utgangspunkt i et nåtidig fenomen, som er en tysk debatt om hvorvidt Tyrkia burde bli et fremtidig EU-medlemsland. Den tyske debatten oppstod i kjølvannet av Europarådets forslag om å ta opp Tyrkia som et fremtidig EU-medlemsland under Helsinki-konferansen i 1999. Tyrkia fikk altså status som kandidatland. Denne beslutningen ble blant annet møtt med skepsis av de to fremtredende tyske historikerne Hans Ulrich Wehler og Heinrich August Winkler. Denne debatten fikk en spennende start, fordi de to tyske historieprofessorene markerte seg blant annet ved å bruke historietolkninger som et politisk argument mot å innlemme Tyrkia i EU.

I kapittel to og tre skisseres en debatt mellom to ulike historiske retninger, hvor de to nevnte historikerne delvis får klistret på seg merkelappen «substansialister» eller essensialister, mens deres motstandere kan karakteriseres som «konstruktivister». Disse merkelappene eller kategoriene må ikke oppfattes som bastante. Det er ikke slik at de ulike historikerne selv stiller seg bak en slik kategori. Det er en kategori som undertegnede tilegner dem utfra betegnelser brukt i debatten, slik at det blir lettere for leseren å skille de to forskjellige fremtredende tendensene i argumentasjonen.

Avhandlingen berører bl.a. spørsmålet om et lands historie har betydning for fremveksten av kollektiv mentalitet eller kultur. I historiografien finnes det flere eksempler på en generell posisjonering, som anerkjenner vestens spesielle historiske utvikling i verden. To anerkjente historikere som G. Iggers og Q.E. Wang tar f.eks. utgangspunktet i den vestlige utviklingen av historiografien i boken: *A Global History of Modern Historiography* (2008 s. 3). Likevel er det viktig å ikke å misforstå de nevnte historikernes intensjoner med boken. De tar utgangspunktet i utviklingen av den vestlige, profesjonelle historieskrivingens framvekst fra slutten av 1700- tallet og frem til moderne tid. Deres interesse ligger i å se den gjensidige samhandlingen mellom den vestlige og den ikke-vestlige historiografien i en global sammenheng. (Iggers & Wang 2008, s. 2). Videre argumenterer de for at denne interaksjonen tilsynelatende først oppstod hovedsaklig fra den ene siden, nemlig i den vestlige historietradisjonen. De gir uttrykk for at verden er utsatt for en sterk vestlig påvirkning. Ideene om vesten har møtt og møter fremdeles motstand fra tradisjonelle oppfatninger og tradisjonelle institusjoner. Historien om vestens oppkomst, dominans og innvirkning på resten av verden, beskrives heller ikke som en utelukkende positiv, eller en normativt riktig prosess fra Iggers & Wang sin side. De betrakter Vestens utvikling blant annet som et resultat av en bestemt historisk og kulturell sammensetning. Men det er altså bare en del av bildet. De skriver også at de er veldig klar over at den vestlige påvirkningen ikke kan anses for å være en organisk enhet, men at den i stedet er høyst heterogen, kjennetegnet av politisk og intellektuelt mangfold.

Utviklingen av tysk historiografi

Hans Ulrich Wehler er først og fremst en anerkjent sosialhistoriker, og i Tyskland er han kjent som en av hovedtalsmennene for *Gesellschaftsgeschichte* (samfunnshistorie). Ønsket om å omforme historiefaget fra en form for politisk nasjonalhistorie til en form for sosialvitenskap, som tok innover seg flere samfunnsdimensjoner, menneskegrupper, samfunnsinstitusjoner, økonomi, rettigheter og ideologi, meldte seg også i Tyskland etter 1945.

I begynnelsen var ikke de akademiske kreftene sterke nok til å kunne gjennomføre et tydelig skifte, fra den tradisjonelle tyske historiografien som hyllet Bismarck-tiden og Tysklands samling gjennom krigføring, og junkernes kamp for å bevare en autokratisk stat. Mange av de tyske historikerne som virket i etterkrigstiden, hadde vært med på å støtte det tredje rikets ideologi. At flere av disse kategorisk avviste enhver form for kontakt med marxistisk tankegods, var kanskje ikke så rart. En utbredt myte eller om begynnelsen til det tredje riket blant disse historikerne, var at en av hovedårsakene til nazismens fremvekst bunnet i for mye demokrati, i og med etableringen av Weimarrepublikken etter 1918. De betraktet nazisme og fascisme som et vestlig fenomen og et uttrykk for vestlig modernitet, fremfor å anse det som et typisk tysk fenomen. Gerhard Ritter d. e. (1889- 1967), var en av de autoritære skikkelsene blant de tyske historikerne etter 1945, som så nazismen som et vestlig fenomen. Dens fremvekst skyldtes i følge ham delvis vestlig diktat overfor det tyske samfunnet etter første verdenskrig (Versailles-traktaten).

Tyske historikere som Werner Conze (1910 – 86) og Theodor Schieder (1908- 84) representerte et lite brudd fra den raseorienterte *Volksgeschichte*, som hadde vært normen under det tredje riket. De flyttet fokuset til historien om den tyske industrialiseringen. De var ikke så interessert i å henge seg opp i nazismen som fenomen (Iggers & Wang 2008, s. 263).

Blant deres disipler var blant annet Hans Ulrich Wehler og Jürgen Kocka. I motsetning til sine mentorer så Wehler og Kocka en mulighet til å analysere Tysklands vei inn i nazismen ved hjelp av sosialhistoriske metoder. Det Wehler og Kocka hadde til felles med sine mentorer og forgjengere, var at de betraktet moderne historie som en del av en moderniseringsprosess. Men de betraktet moderniseringsprosessen annerledes enn sine forgjengere. Blant annet betraktet de demokratiseringen av samfunnet som en forutsetning for modernisering. Som Wehler fremholdt: Tysklands progressive og økonomiske vekst i det 19 århundret skulle

ideelt sett ført til en sosial modernisering av politikken og de sosiale relasjonene i samfunnet. Industrialiseringen av det tyske riket med en påfølgende oppblussing av den teknologiske revolusjonen, skulle ha vært med på å gi gnisten til utviklingen av en ny samfunnsretning, et samfunn med frie og ansvarlige borgere, som skulle være i stand til å ivareta sitt politiske ansvar. For Wehler ble det åpenbart at det tyske riket manglet en slik politisk ansvarlighet blant sine borgere. Wehler mente at den økonomiske moderniseringen av et samfunn burde følges av utviklingen av et parlamentarisk samfunn. Dette hadde vært tilfelle ved moderniseringen av Storbritannia, USA og deler av Vest-Europa. Dette fikk Wehler til å stille seg spørsmålet om hvorfor det ikke gikk slik i Tyskland.

Påvirkning fra Frankfurterskolen

I følge Wehler behøvdtes det en spesiell *sosialhistorisk tilnærming* for å kunne forstå fenomenet bedre. Denne tilnærmingen ville bryte med den etablerte historismen i Tyskland, som var fokusert på politikk, og heller legge vekt på sosialvitenskapen. Til forskjell fra sine mentorer hadde Hans Ulrich Wehler oppholdt seg utenlands gjennom deler av sin studietid, blant annet i USA og England. Han var derfor godt orientert om hvordan den historiske diskusjonen foregikk der, og hvordan man der forholdt seg til sosialhistorie som ny faglig retning. Samtidig lot Wehler seg inspirere av Karl Marx, (uten at han av den grunn var tradisjonell marxist), Max Weber, og andre tyske historikere og sosialvitere som var drevet til å flykte etter 1933.

Hans oppfatning av sosialhistorie utviklet seg til en egen retning, som skilte seg fra den amerikanske ved at den så sosialhistorien i et politisk lys. Han brøt også med konseptet om at sosialvitenskaplig forskning ikke bør være verdibedømmende. I stedet ønsket han å etablere et historieparadigme og en sosiologi med en klar verdiorientering. Her var Wehler dypt påvirket av den såkalte Frankfurterskolen som bestod av hjemvendte tyske akademikere (som hadde blitt tvunget i eksil i USA fra 1933) som hadde sine embeter ved Goethe-universitetet i Frankfurt am Main. De to hjemvendte filosofene og sosialviterne Max Horkheimer (1895-1973) og Theodor Adorno (1903-1969) stod i spissen for utviklingen av den kritiske teorien i Frankfurt. Den tok utgangspunkt i den marxistiske filosofien, men begrenset seg ikke til den tradisjonelle forståelsen av marxismen. Historien ble betraktet som dynamisk, og i likhet med Marx betraktet man historiske hendelser i et utviklingsperspektiv. De historiske hendelsene eller objektene som man ønsket å undersøke, hadde et opphav, kompleks eller enkelt, og

gjærne flere funksjoner eller målsetninger. I følge Max Horkheimer, som var instituttleder for det sosiologiske fakultet ved Goethe Universität i Frankfurt på slutten av 1950-tallet, søkte den kritiske teori å oppfylle minst tre krav:

- 1) den må være forklarende
- 2) den må være praktisk
- 3) den må være normativ.

Den skal forklare feilene og manglene ved det eksisterende samfunnet, og den søker deretter løsninger for å utbedre disse manglene. Kritikken av manglene skal foregå innenfor definerte sosiale rammer, og på bakgrunn av denne kritikken skal man kunne fremstille praktisk gjennomførbare målsetninger for å oppnå sosialforandring. Et viktig poeng for sosialforskerne i Frankfurt, var viktigheten av tverrfaglig samarbeid. Man skulle kunne analysere de samme empiriske problemene ved å benytte seg av ulike faglige tilnærminger (Korsnes 1997, s. 157-158).

Verdigrunnet i sosialhistorien

Alle de tre kravene til kritisk teori som Horkheimer referer til; at den må være praktisk, forklarende og normativ, kan man til en viss grad kjenne igjen i arbeidene til Wehler. Iggers & Wang (2008 s. 263) argumenterer for at den tyske tolkningen av sosialhistorie på 1960-tallet utviklet seg i en egen retning som skilte den fra den angloamerikanske. For det første koblet de tyske sosialforskerne sosialstudiene sine tettere opp mot politikken, og for det andre brøt de med det angloamerikanske postulatet om at sosialforskningen ikke skulle være normerende. Den tyske sosialvitenskapen på 1960-tallet inneholdt i stedet en helt klar verdiorientering. Denne verdiorienteringen kan betraktes som en del av en intellektuell tysk refleksjon over den andre verdenskrigen og nazismen, som gjorde seg gjeldende både i Frankfurterskolen, men også hos historikere som Wehler.

Særlig Frankfurterskolen kjente på nødvendigheten av vitenskapskritikk (positivisme-kritikk), teknokratkritikk og kritikk av vitenskap som teknokratkritikk og kritikk av vitenskap som teknokratisk ideologi, som Theodor Adorno og Jrgen Habermas stod for (Korsnens 1997, s. 158).

Hvilke verdier er det så de tyske sosialforskerne orienterer sin kritikk ut fra? Først og fremst

verdien av humanistiske og demokratiske prinsipper (Iggers & Wang 2008, s. 264). De fastholdt en rasjonell, vitenskapelig tilnærming, men når man ønsker å studere menneskelige forhold, kan man ikke bare følge metodiske prosedyrer slavisk. Man måtte i tillegg reflektere over i hvor stor grad sosiale institusjoner opptrådte rimelig i forhold til å imøtekomme menneskelige behov og anerkjenne menneskelig verdighet.

Historien som en del av samfunnsvitenskapen

Wehler lar seg inspirere av, og låner noen av grunnideene fra Frankfurterskolen, og kombinerer disse med sin tidligere kjennskap til tysk historisme og angloamerikansk sosialhistorie. Men i motsetning til representantene for den angloamerikanske tradisjonen, som forstod seg selv som en beskrivende samfunnsvitenskap, ønsket Wehler å undersøke samfunnsbegrepet med klart formulerte spørsmål knyttet til sosial forandring. Han så derfor en nær sammenheng mellom samfunnsfag og sosial praksis. Wehler mente at man kunne se historien som en del av samfunnsvitenskapen, samtidig som samfunnsvitenskapen burde ta innover seg rammebetingelsene i samfunnene i den historiske perioden de undersøkte (Iggers & Wang 2008, s. 264). I løpet av 1960- og 1970-tallet fikk denne formen for historisk forskning, som Wehler kalte for «Gesellschaftsgeschichte» (samfunnshistorie) bredere oppslutning blant tyske studenter og tyske akademikere. Jürgen Kocka og Wehler lyktes med å tiltrekke seg nysgjerrige hoder utenfor det tradisjonelle historiske fagfeltet, som sosiologer, samfunnsøkonomer og statsvitere.

Wehlers historiske arbeider

Vi kan ta et lite tilbakeblikk på hvilke typer historiske arbeider denne type problemløsning ble mest brukt til. Wehlers samfunnshistoriske arbeidsmåte har blant annet resultert i et fembindsverk, som tar for seg den tyske historien fra ca.1700 frem til 1990. Det første bindet kom ut i 1989, og avslutningsbindet i 2008. Titlene på de forskjellige bindene forteller noe om perspektivene hans:

Bd. I: Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700-1815, München 1987; 19892 (Frankfurt 1989); 1996

Bd. II: Von der Reformära bis zur industriellen und politischen "Deutschen

Doppelrevolution" 1815-1849, München 1987; 1989 (Frankfurt 1990); 1996; 2005

Bd. III: Von der "Deutschen Doppelrevolution" bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs 1849-1914, München 1995; (Frankfurt 1996); 2006

Bd. IV: Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914-1949, München 2003; 2003 ; 2008

Bd. V: Bundesrepublik und DDR 1949-1990, München 2008; 2008

<http://wwwhomes.uni-bielefeld.de/hwehler/Publikationen.html>)

Hovedperspektivet i disse publikasjonene er å studere samfunnsforandringene og bakgrunnen til disse, i de ulike tyske statene med røtter tilbake til kongeriket Preussen. Sentrale spørsmål som det gis forklaringer på, er: Hvilke samfunnsmessige, kulturelle, økonomiske og politiske betingelser ligger til grunn for forandringene?

Som vi ser, har Wehler forsøkt å definere et eget sosialvitenskapelig rammeverk, et paradigme. Etter Thomas Kuhns definisjon er et paradigme en etablert avgrenset og definert vitenskapelig arbeidsmetode. Hvis vi fortsetter å forholde oss til Kuhns såkalte paradigmatteori (Jordan 2009, s. 108), kan vi altså anse historiografiens utvikling frem til i dag, som et resultat av paradigmatvekslinger, paradigmatjusteringer, og paradigmatendringer.

Den dominerende forskningsmetoden i dagens Tyskland (og også i Norge), er ikke lenger samfunnshistorie eller sosialhistorie, selv om retningen hadde mange brukere og tilhengere på 1960- og 1970-tallet. Men det viste seg etter hvert at dette paradigmat ikke egnet seg like godt til å besvare alle slags historiske fenomener. Og det er gjerne slik at først når en trend er etablert, lærer man å kjenne dets styrker og svakheter. Det sosialhistoriske paradigmat er godt egnet til å undersøke kvantitative kilder, som igjen kan gi innsikt i og forklaringsforslag til større industrielle eller økonomiske forandringer. Men posisjonen har blitt sterkt kritisert for å overse den individuelle variabelen, og at den opptrer med et tradisjonelt kulturbegrep som lar seg forene med «historiske» og «Weberske» idealtyper». Altså at man f.eks. omtaler historiske idealtyper som den «protestantiske kulturen», «utdanningskulturen», «militærkulturen», «økonomiske kulturen» og den «politiske kulturen».

Gesellschaftsgeschichte var ikke på noe måte tenkt som sosialhistorie med kultur eller hverdagsliv «left out», som Ingar Kaldal skriver (1994 s. 20). Jürgen Kocka har hele tiden, til tross for sin skepsis til «Alltaggeschichte» (hverdagshistorie) ment at kultur og dagligliv burde få sin plass som «kulturgeschichtliche Erweiterung der Sozialgeschichte». Planen til Wehlers store syntese lå langs tre søyler: «Herrschaft, Wirtschaft und Kultur». Wehler blir

kritisert for at kultur i vid forstand i liten grad virkelig ble med i verket, og at den i stor grad dreier seg om elitekultur, eller organiserte kulturtiltak. Men kultur kan vanskelig hevdes å ha ligget utenfor det samfunnshistoriske programmet. Kaldal (1994) kommer med noen interessante poeng om hvorfor hverdagshistorien, som kan anses for å være en retning i den nye kulturhistorien, møtte motstand fra den etablerte Bielefeldskolen. Den nye retningen vokste nemlig ut av det sosialhistoriske miljøet som nettopp hadde fått vitenskapelig aksept som egen faghistorisk retning. Da kan det ha virket ekstra truende når noen gikk løs på hele tanken om syntese og generaliserende teori, og argumenterte for ganske andre konsepter. Her lå kanskje også noen av grunnene til at de som nå ønsket en sterkere orientering mot kultur og hverdagsliv, i stor grad kom til å rette blikket forbi den etablerte *Gesellschaftgeschichte*. De søkte ny inspirasjon hos kulturforskere utenfor både historiefaget og tyske forskningsmiljøer. Kanskje følte det lettere å historisere kulturforskningen enn å kulturalisere en samfunnsvitenskapelig orientert sosialhistorie? (Kaldal 1994, s. 21).

Den kulturelle vendingen

Den såkalte kulturelle vendingen (the cultural turn), eller «poststrukturalismen», åpnet opp for «nye» historiske perspektiver. Her ble særlig ideer fra litteraturvitenskapen brakt inn på banen, og navn som Michael Foucault og Hayden White (Narrative Theory) ble viktige inspirasjonskilder i utformingen av disse nye pluralistiske retningene. Etter at samfunnshistorien (sosialhistorien) ble etablert som eget faglig paradigme, tok det ikke lang tid før en strøm av nye studenter begynte å søke etter nye historiske erkjennelsesveier. Denne troen på nyskaping lå allerede i det sosialhistoriske paradigmet. Målestokker, idealer og sannheter som det lenge var vanlig å hevde var mer eller mindre faste, ble mer krevende å forsvare. Man så på dem som historisk skapte, og dermed foranderlige og mindre tidløse. Hvis man som historiker var mer interessert i å se på f.eks. de individuelle, familiemessige forandringene i et hushold som hadde gått fra å være en jordbruksfamilie til å bli en arbeiderklassefamilie, kunne det kanskje være interessant å lese dagboknotatene fra kona i hjemmet, eller undersøke matvareprisene fra den tiden, og sammenligne disse med datidens arbeiderklasselønninger. Ble tilgangen til god ernæring bedre eller dårligere når en familie skiftet status fra «jordbruksfamilie» til «arbeiderklassefamilie»? Eller hvordan var bordskikken i et gjennomsnittshjem i 1800-tallets Tyskland?

Foucault og "Galskapens historie"

Å forsøke å definere nyere kulturhistorie i en større sammenheng er ikke så enkelt. Men den lar seg kanskje best definere negativt, f. eks. ved å kontrastere den opp mot sosialhistorie. Den søker ikke å skape bredere konsensus, slik som sosialhistorien. Hvis man skal våge seg på en generalisering, så viser den en generell uvilje mot å erklære teoretiske og metodiske prinsipper som faste, overordna og allmenngyldige (Kaldal 2002, s. 7-8). Som en konsekvens av at flere unge historikere søkte teoretisk kunnskap i sosialantropologien, litteraturen og filosofien, åpnet dette opp for nye historiske forskningsobjekter. Den franske filosofen og idehistorikeren Michel Foucault (1926 – 1984), vakte stor oppmerksomhet med publikasjonen av boken *Galskapens historie i opplysningstidens tidsalder* (1961, norsk utgave i 1973). I ettertiden er Foucault særlig kjent blant historikere for sin presentasjon av begrepet diskursanalyse (som skilte seg ut fra Habermas definisjon av begrepet). Sentralt hos Foucault står persepsjonen av språket, og ordene eller begrepenes iboende status. «Språket er ikke en gjengivelse av realiteten, eller en avbildning av realiteten, språket er skapelsen av realiteten», hevder Foucault (Jordan 2008, s. 189). En vesentlig forutsetning for utvikling er dynamikk. I musikken er dynamikken med på å skape en opplevelse av variasjon (piano = svakt, forte = sterkt, etc). I fysikken beskrives dynamikk som forholdet mellom objekt og naturkrefter, hvordan naturkreftene mekanisk påvirker objektets bevegelse, stabilitet og likevekt. Dynamikk er altså læren om hvordan krefter og kraftsystemer som endrer legemenes eller objektene bevegelse. Når vi f. eks. snakker om en herre og en bonde, så skaper vi en sosial orden om de objektene vi omtaler. I den overnevnte boken til Foucault om galskapens historie, så kommer Foucault blant annet frem til følgende slutning: Det som av et samfunn anses for å være normativt korrekt i en tid, kan bli ansett som galt i en annen. Begreper som homoseksuell og pedofil var i antikkens Hellas muligens forbundet med en viss normalitet, mens det i Frankrike på 1960-tallet var forbundet med normavvik. Poenget til Foucault er at ord og begreper alltid måles opp mot makt. I sosialhistorien betraktes f.eks. sosiale ulikheter til en viss grad som en dynamisk faktor som bidrar til historisk utvikling. I filosofen Thomas S. Kuhns paradigmatteori skisseres vitenskapelig utvikling på følgende måte: En vitenskapelig realitet/norm møter en anomali. Etter møtet med anomalien dannes en ny vitenskapelig realitet/norm. ($R1 \rightarrow A = R2$). Det kan virke som om Foucaults ide om utvikling i historien foregår på en lignende måte, bare at man erstatter A- for anomali, med A- for avvik fra herskende realitetsnorm. Et annet trekk ved Foucaults filosofi er hans beskrivelse av en altomfattende sosialdisiplinerende kraft, som ser ut til å eksistere til enhver tid. Foucault

beskriver hvordan disse kreftene kommer i strid med avvikende normer, og dermed dannes det nye normer. Han beskriver f. eks. overgangen fra den franske absolutismen til den franske revolusjonen. I denne beskrivelsen benytter han seg av tradisjonelle kilder til fransk politisk historie.

Kritisk syn på Foucault

Wehler (1998 s. 48) kritiserer Foucault for å være alt for lite bevisst de omkringliggende sosiale-faktorene som ledet frem til opprøret. I følge Wehler (1998) fins det flere plausible forklaringer som man kunne ha testet opp mot hverandre i en slik tese, men Foucault velger ganske enkelt å hoppe bukk over slike spørsmål. En annen utfordring med Foucault er at han ikke spesifiserer eller tar stilling til egne spesifikasjoner i egen argumentasjon. Foucaults språkteoretiske strukturalisme (han argumenterer på en strukturalistisk måte, men han hopper bare inn i historien på et punkt, også hopper han til et annet punkt som best det passer ham, og peker på en sammenheng). Han bygger altså en struktur ved hjelp av teglstein, men han er ikke alltid så nøye med å tilføre mørtel mellom steinene i muren. Det spesielle med Foucault er at han synes at samfunnet «går åt skogen» etter den franske revolusjonen. De fleste historikere ville hevde at den franske revolusjonen har gitt oss et viktig demokratisk fundament, mens Foucault ser det altså ikke slik. Det var denne revolusjonen som la grunnlaget for alle undertrykkelses institusjonene i samfunnet (militærvesenet, skolevesenet, fengsler, legevitenenskapen, psykiatriske-anstalter, advokater, og moderne vitenskap). Han har en tendens til å se den menneskelige eksistens som et offer for en ikke-gripbar maktstruktur. Menneskets eksistens er preget av en konstant «kamptilstand», villig og ufrivillig. I likhet med hva som er normen i dag, hevder Foucault at alle individer har flere identiteter, en hel flora av identiteter som hele tiden er i forandring. Wehler bestrider dette ved å hevde at ethvert individ er kjennetegnet av en viss formbarhet og elastisitet. Ethvert individ opplever nye erfaringer, tilskudd til individuelle erkjennelsesspørsmål og nye ferdigheter. På den annen side kjennetegnes psykisk normale mennesker av en individuell konsistens, de er bevisste om at de er ett individ, og ikke to (Wehler 1998, s. 87). Bernard Eric Jensen (2003, s. 225-230) går inn på denne uenigheten mellom Wehler og Foucault, og et av hans poeng er nettopp deres forskjellige oppfatning av begreper som individualitet og identitet. Wehler synes at det er vitenskapelig forsvarlig å kategorisere f.eks. menneskegrupper ved å se etter trender eller fellestrekk innenfor en slik gruppe. Foucault avviser på sin side at en slik tilnærming har noe for seg, skriver Jensen (2003 s. 129). Den franske filosofen har et godt poeng i forhold til

defineringen av identitet, for finnes det virkelig en kjerne som kan definere en identitet? For til og med Wehler, benytter seg av flere «kjennetegn» som til sammen utgjør en identitet.

Spørsmålet om hva vi oppfatter som identitet kan kanskje formuleres slik:

- a) identitet forstås som en sammenslutning av flere egenskaper, der visse egenskaper blir prioritert,
- b) det ikke er noe poeng å skille ut egenskaper fra identiteten, fordi de ulike egenskapene utgjør forskjellige identiteter

Et annet viktig poeng som Jensen bringer frem i Foucaults forfatterskap, er hans fokus på de utenforliggende historiske kreftene som forutbestemmer menneskets handlinger, og derfor har Foucault heller ikke noen tro på humanismen eller essensialismen som betydelige erkjennelsesfundament, en posisjon som Jensen selv ikke deler med Foucault. Det siste poenget som Jensen nevner, er Foucaults stadige re-posisjonering. Han skriver at Foucault i sine siste leveår, viste tendenser til en større tiltro til individuell selvbestemmelse og samfunnsansvarlighet (Jensen 2003, s. 330).

Det mest interessante og kanskje mest brukte poenget til Foucault, er hvordan et begrep blir omtalt. Begrepet i seg selv forstås mer eller mindre som innholdsløst. Det sentrale er i stedet begrepets innhold (renommé). Og det er altså her Foucaults maktbegrep kommer inn, for makten er bestemmende for begrepets renommé. Wehler tar i motsetning til Foucault utgangspunktet i at begrepene har en substans, altså at de har en definert betydning, uten at han går dypere inn på de bakenforliggende forholdene. Dette er veldig interessant. På den ene siden synes jeg Foucault har et poeng, mens på den annen side synes jeg han går for langt i å overgi begrepets essens til makten. Ser vi f.eks. på begrepet nazist, er dette begrepet for de fleste av oss forbundet med en politisk ideologi, som var drivkraften til å legitimere vilkårlig massedrap av jøder, sigøynere, og psykisk utviklingshemmede. Det samme begrepet hadde en helt annen betydning for mange mennesker før 1945. Selv om begrepet hele tiden har vært politisk ladet, hadde begrepet faktisk mange positive assosiasjoner for mange tyskere som var unge på 1930- og 1940-tallet.

Mitt poeng er at begrepet nazist har gått fra å være et både positivt og negativt ladet begrep, til å bli et utelukkende negativt begrep i dagens vestlige verden. Men man bør kanskje ikke gå så langt som Foucault, ved å hevde at begreper mangler essens.

Nye historiske posisjoner

Under paraplyen nyere kulturhistorie, dukket det opp flere uavhengige historiske posisjoner som f.eks. Postcolonial studies, bilde og media historie, mikrohistorie og hverdagshistorie (Kaldal 2002, Iggers & Wang, 2008). I Tyskland ønsket de mest radikale retningene innenfor paraplyen å bryte med sosialhistorien, mens andre søkte å komme frem til konsensus med, og videreutvikle det gamle sosialhistoriske paradigmet (Jordan 2008, s.175). De mest radikale retningene erklærte globalhistoriens død. Francis Fukuyama er kjent for å ha erklært historien for død. Fukuyama fulgte Hegels tankegang om at historien utviklet seg fremover trinnvis, og tilslutt ville ende opp i sin «største form», som var den globale verdensånden. Med Sovjetunionens fall i 1989-1990, forestilte Fukuyama seg at den globale markedskapitalismen hadde seiret, og at den amerikanske måten å tenke på ville spre seg over hele kloden (Jordan, 2008, s. 181). Han fikk bare delvis rett med denne spådommen.

Mange kulturhistorikere har latt seg inspirerte av Foucault, Nietzsche og Kant. Særlig Kants erkjennelsesteori har fått stor betydning for den post-moderne skeptisismen. Mennesket er ikke i stand til å erkjenne verden slik som den virkelig er, men kan bare tyde den for seg selv på bakgrunn av subjektive erfaringer. For mange viste Kants tanke derfor en naturlig vei inn i mikrohistorien, og narrative gjengivelser av verden, sett fra et individs ståsted. Tankene styrket også skepsisen mot å arbeide med over-individuelle kategorier, slik sosialhistorikerne gjerne gjør.

Edward W. Said

En markant akademiker og humanist som særlig lot seg inspirere av Michel Foucault, var litteraturprofessoren Edward W. Said (1935 - 2003). Med publiseringen av boken *Orientalism* (1978). I boken beskriver litteraturprofessoren, som selv hadde sine familiære røtter i Palestina, Vestens bilde av den muslimske Orienten. Hans kilder er hovedsaklig vestlige (engelskspråklige, franskspråklige, og noen få tyskspråklige) romaner, dikt og kunstmalerier. Han anklager Vesten for å reprodusere statiske, romantiske, stereotypiske, og svakelige forestillinger om Orienten. Den europeiske kolonialismen hadde ikke bar etterlatt seg spor i koloniene, i følge Said, men også i hjemlandene til kolonistene. I diskursene om de tidlige koloniene i Vesten, kommer det frem et bilde av egen europeisk fortrefelighet og

overlegenhet i forhold til eks-koloniene (Jordan 2008, s. 205). Said's diskursive publisering gav muligheten til å koble historiografien opp mot de historiske objektene som Said undersøkte. Hans tenkemåte er absolutt inspirerende. Han diskuterer f.eks. om et land er klart for demokrati eller ikke, eller om et land kan anses for å være sivilisert, eller ikke. Svarene bør søkes, kanskje ikke bare hos den andre, men også hos en selv. En god historievitenskap sikres best ved at det eksisterer en flora av ulike faghistoriske retninger. En forutsetning for en slik fagpluralisme er selvfølgelig en demokratisk styringsform med rett til å strides om ulike synsmåter. De følgende kapitlene må sees i lys av denne idehistoriske konteksten.

KAPITTEL II “Historie som politisk argument”

2.1 Innledning

Dette kapittelet tar sikte på å belyse den historiske forståelsen av den aktuelle debatten i Tyskland om Tyrkias medlemskap i den europeiske union (EU). Debatten har pågått i tysk offentlighet i årene etter 2000. Den tyske debatten om tyrkisk EU- medlemskap er spesielt interessant å følge av flere årsaker. For det første er Tyskland det EU-landet som har flest tyrkiske immigranter. I dag bor det ca. 800 000 ”tyskere” med tyrkisk minoritetsbakgrunn i Tyskland, i tillegg til 1,7 millioner tyrkiske statsborgere med permanent bostedsadresse i Tyskland (Statistisches Jahrbuch Deutschlands 2009, s. 51). Innvandringen har skapt en rekke kulturelle, sosiale og økonomiske samfunnsutfordringer. Man kan si at det eksisterer et ”tyrkisk spørsmål” i Tyskland. For det andre er Tyskland i dag det største EU-medlemslandet, med flest seter i EU-parlamentet. Et tyrkisk EU medlemskap vil kunne utfordre Tysklands dominerende posisjon i unionen. For det tredje er Tyskland finansmotoren i EU, og hver gang EU utvides må Tyskland betale mest. Det er altså også et spørsmål om penger. Men denne mediedebatten er særlig interessant for historikere, fordi debatten i stor grad har blitt ført av historikere med forskjellige historieoppfatning. Denne debatten kan belyse hvordan historie brukes i den offentlige, politiske diskurs i dag.

2.2 Bakgrunn

Tyrkias plass i det moderne Europa er i dag et omstridt politisk spørsmål. Tyrkia er i likhet med flertallet av EU-statene NATO-medlem, og det har de vært siden 1952 (Kramer & Reinkowski 2008). I tillegg til at landet er en del av en vestlig militærallianse, er de også medlemmer av Organisasjonen for sikkerhet og samarbeid i Europa (OSSE). På det sikkerhetspolitiske området har Vest-Europa/EU og Tyrkia allerede samarbeidet i over et halvt århundre. Tyrkia har lenge vært en viktig assosiert støttespiller for Vest-Europa og USA i Sørøst-Europa. Landets geografiske beliggenhet har vært helt avgjørende for at USA og Vest-Europa i det hele tatt ønsket et forpliktende sikkerhetspolitisk samarbeid med Tyrkia. Siden 1963 har Tyrkia hatt status som assosiert medlemsland i forhold til EF, og siden den gang har Tyrkia med jevne mellomrom ”banket på EU-døra”. Til tross for samarbeidet på det sikkerhetspolitiske området og som handelspartner, har aldri Tyrkia opplevd statusen ved å

høre helt til under betegnelsen Europa. Først i 1999, på et møte i Helsinki, tok Europarådet initiativ til å få til et tettere samarbeid mellom EU og Tyrkia. Under amerikansk innflytelse fra utenriksminister Madeleine Albright, ble Tyrkia tatt opp som kandidatland (Wehler 2002). For nye kandidatland har EU egne opptakskriterier, de såkalte København-kriteriene, som må oppfylles. Kandidatlandet må innfri blant annet disse vilkårene: Landet må være en stabil rettsstat med demokratisk styresett, landet må ha utviklet en stabil markedsøkonomi, landet må respektere menneskerettene, minoritetsrettighetene og religionsfriheten (Kramer 2004). Beslutningen om å gi Tyrkia status som kandidatland ble etter hvert sterkt debattert i flere EU-land. Skulle Tyrkia nå bli en del av EU? Dette er slett ikke noe enkelt ja- eller nei-spørsmål, men et spørsmål som kan belyses fra flere perspektiver. Faktorer som politikk, økonomi, geografi, kultur, religion og historie vil alle bidra til å danne et mer omfattende bilde av situasjonen. Dette kapittelet fokuserer på det historiske perspektivet i debatten om spørsmålet. Dette er ikke en tekst som handler om hvilke historikere som er for eller i mot et tyrkisk EU-medlemskap. Dette er en tekst som handler om hvordan historie brukes som argumentasjon i den tyske EU debatten.

2.3 Debattens aktører og de to skoler

Det er interessant at det var nettopp historiske og kulturelle aspekter som kom til å dominere debatten i Tyskland, mens de økonomiske konsekvensene av et potensielt medlemskap havnet i bakgrunnen (Gehards 2004). At debatten artet seg slik, skyldtes blant annet at historikerne Hans Ulrich Wehler¹ og Heinrich August Winkler² var blant de første som gikk ut i media med sterke motforestillinger mot tyrkisk EU-medlemskap.

Debatten begynte med at Hans Ulrich Wehler kom med følgende uttalelse til ukeavisen *Die Zeit* i 2002: „Der Westen braucht die Türkei - etwa als Frontstaat gegen den Irak. Aber in die EU darf das muslimische Land niemals“ (Die Zeit 2002, Nr. 38). I kjølvannet av denne uttalelsen fulgte flere avisinnlegg og artikler som videreførte diskusjonen. Også Heinrich August Winkler blandet seg inn i diskusjonen, og støttet opp under Wehlers synspunkter. Selv om Wehler og Winkler ikke argumenterer helt likt i sine respektive artikler, deler de to likevel en del synspunkter i debatten. Jeg har tolket hovedessensen av det de enes om ned til tre

¹Hans Ulrich Wehler (1931-) er professor ved Universitetet i Bielefeld med fokus på moderne tysk og amerikansk historie. Han er en av Tysklands mest prisbelønte, anerkjente og meritterte historikere, og anses som en av grunnleggerne av den såkalte ”Bielefeldskolen” på 1970-tallet. (<http://www.homes.uni-bielefeld.de/hwehler/>)

²Heinrich August Winkler (1938-) var frem til 2007 professor i historie ved Humboldt-Universität zu Berlin. Han har drevet historisk forskning med særlig vekt på politiske ideologier, sosiale bevegelser og klasser samt Weimar-republikkens historie. (<http://www.geschichte.hu-berlin.de/bereiche/ng2/winkler.htm>)

punkter, som jeg har valgt å formulere i tre teser.

- 1) *Det finnes et eksklusivt historisk vestlig kulturfelleskap.*
- 2) *Et grunnfestet vestlig kulturfelleskap er helt avgjørende for et framtidig stabilt EU.*
- 3) *Tyrkia er ikke en del av dette historisk vestlige kulturfellesskapet.*

De siterte historikerne representerer en posisjon som tydelig tar avstand fra at EU-kommisjonen skulle innlede forhandlinger med Tyrkia. Begge historikerne betoner at Tyrkia er muslimsk, og EU er kristent, og at en forening mellom de to ikke passer. Rent empirisk har de to historikerne rett i at dagens EU-land står innenfor en historisk kristen tradisjon. Men kan man på bakgrunn av dette treffe en gyldig normativ beslutning om at EU i fremtiden ikke kan inkludere muslimske medlemsland? Sosiologen Jürgen Gerhards (2004), hevder at begrunnelsen til Winkler og Wehler ikke lar seg legitimere vitenskapelig, i hvert fall ikke med utsagnet om at Tyrkia er muslimsk og EU kristent, og derfor ikke passer sammen. EU er nemlig en garantist for religionsfrihet, og det innebærer friheten til å være muslim.

I artikkelen *Europäische Werte- Passt die Türkei kulturell zur EU?* kategoriserer Jürgen Gerhards (2004) de historiske kulturdebattantene i to grupper.

1. Den første gruppen der Winkler og Wehler hører hjemme kategoriserer han som "historische Substantialisten" - en betegnelse på de forfatterne og debattantene som fokuserer på det faktiske innholdet i utviklingen av de vestlige verdiene som en del av den europeiske historien. De understreker at Vesten og Europas utvikling frem til moderne rettsstater og velfungerende demokratier er unik. De stiller seg tvilende til at Tyrkia har det som skal til for å kunne fungere på samme måte. Ved å betrakte deler av den tyrkiske statens nyere historie, ser de flere tendenser i det tyrkiske samfunnet som bryter med de sekulære og vestlige verdiene som en moderne rettsstat er tuftet på.
2. På den andre siden har vi de som kritiserer den historiske substansialismen, og Gerhards (2004) kaller dem for "Konstruktivisten" (konstruktivister). De ønsker å påvise at argumentene til de historiske substansialistene ikke er holdbare, og at de historiske argumentene er konstruerte. Substansen i deres argumentasjon er at den kulturelle og europeiske identiteten er frivillig. Man kan bekjenne seg til den kulturen man selv ønsker å assosiere seg med. De hevder også at historien kan binde like mye sammen som den kan skille, avhengig av hvilke sider av historien man velger å

vektlegge. I følge Gerhards (2004) er det som kjennetegner konstruktivistene at de er uenige i måten de historiske substansialistene konstruerer historien på, og bruken av denne konstruksjonen som et motargument til tyrkisk EU-medlemskap. Jeg mener at Wehler og Winklers kritikere, Norman Stone³ og Günter Seufert⁴, kan passe inn i denne kategorien. Om konstruktivistene er for eller i mot et tyrkisk EU-medlemskap, kommer ikke alltid så klart frem, i motsetning til den tydelige motstanden blant de historiske substansialistene.

2.4 De historiske substansialistene

Winkler og Wehler skaper distanse mellom Tyrkia og EU i sin argumentasjon. Det gjør de hovedsaklig på to måter. Først ved å gi en geografisk definisjon av Europa, hvor Tyrkia havner helt i utkanten av den geografiske grensen med bare en fot innenfor døra. Dernest argumenterer de for at det eksisterer et verdifelleskap i EU hvor Tyrkia ikke hører hjemme (Winkler 2003, 2007). Bare en del av Europa har vært med på å frembringe de vestlige verdiene, som kjennetegner det moderne samfunnet i den utviklede delen av verden. Dette verdifelleskapet sammenfaller ikke med det geografisk definerte Europa, sier Winkler (2003, 2007). Han sier videre at det europeiske verdifelleskapet går utover Europas geografiske grenser. Videre har store deler av det geografiske Europa ikke vært med på å forme de verdiene som EU i dag bekjenner seg til. De verdiene som USA, Canada, Australia, Ny-Zealand, og Israel bekjenner seg til, er de samme som vi liker å kalle europeiske. Men dette er ikke europeiske verdier, det er vestlige verdier, sier Winkler (2007). De vestlige verdiene som Winkler snakker om her, er de samme som Tyrkia står overfor i København kriteriene. Poenget til Wehler og Winkler er at de vestlige verdiene er legitime i Vesten fordi de har en historisk-kulturell forankring i den vestlige kulturen. Siden islam ikke hører til den vestlige kulturen, er det ikke sikkert at de vestlige verdiene vil ha like mye legitimitet i islamske land som i sekulære kristne land. Deres resonnementet baserer seg på hvordan og hvorfor et samfunns lover oppstår. Er det legitimt å innføre lover som bryter med et samfunns kulturelle

³Norman Stone (1941-) er en skotsk historiker, og professor ved Bilkent-universitetet i Ankara. Han har tidligere undervist i historie både ved universitetet i Cambridge og Oxford. Han har også en politisk karriere bak seg, som medlem av det konservative partiet i Storbritannia, og fungerte i en periode som Margaret Thatchers rådgiver. Han har drevet historisk forskning innen feltene tysk og russisk historie, moderne historie, og russisk og tyrkisk historie (The Independent, 14/5, 2007).

⁴Günter Seufert (1955-) er en tysk sosiolog, og var frem til 2002 leder for *der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Istanbul*. Seufert har arbeidet med temaer som migrasjon mot Europa, tyrkisk statsborgerskap og nasjonalisme, og politisk kultur i det tyrkiske samfunnet (Seufert & Kubaseck. *Die Türkei.2*, durchgesehene und aktualisierte Auflage. Verlag C.H. Beck. München.2006)

og normative rettsoppfatning? Det var nettopp det som skjedde under grunnleggelsen av den tyrkiske staten. Mustafa Kemal (Atatürk) (1881- 1938) påtvang det tyrkiske samfunnet lover og regler som manglet kulturell legitimitet i den tyrkiske befolkningen. De nye lovene og reformene han gjennomførte hadde sin forankring i den kontinentale og europeiske nasjonalstaten.

Særlig Winkler (2003, 2007) tar for seg og forklarer *Vestens* historiske utvikling. I denne sammenheng er det viktig å understreke at både Winkler og Wehler trekker de historiske linjene helt tilbake til antikken. Særlig Winkler (2003, 2007) refererer til sosiologen Max Weber, og fra ham låner Winkler begrepene *Oriente*n og *Oksidente*n. Winkler er ikke den første i moderne tid som har latt seg inspirere av Max Webers tanker. Mye av fundamentet i statsviteren Samuel P. Huntingtons bok *The Clash of Civilizations* fra 1996 er også sterkt påvirket av Webers arbeid. I boken lanserer Huntington en teori som går ut på at folks kulturelle og religiøse identiteter vil utgjøre hovedkilden til fremtidens internasjonale konflikter (Huntington 1996). Jeg sier ikke at Weber, Winkler og Huntington mener det samme, men kjernen i argumentasjonen til Huntington, og Winkler er bearbejdede ideer fra Max Weber som man kan lese i *Vorbemerkungen zu den Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* (Weber 1920).

I følge de historiske substansialistene hører bare en del av Europa til den historiske Oksidente. Etter kirkeskismaet i det 11. århundre ble det religiøse Europa splittet i to, og de statene som bekjente seg til den katolske paven i Roma ble en del av Oksidente. På den annen side ble områdene som lå under den ortodokse kirken den historiske *Oriente*n. I følge Wehler og Winkler hører Tyrkia derfor historisk sett hjemme her.

Med de europeiske erobringene og kolonialiseringer av nye land fra 1500 - 1700-tallet utvidet Oksidente sitt territorium over Atlanteren. Det som tidlig kom til å kjenetegne Oksidente er i følge Winkler (2003) delingen mellom geistlig og verdslig makt, fulgt av maktdeiling mellom fyrster og stender. Videre sier han at bare i Oksidente har man opplevd en økt samfunnsmessig frigjøringsprosess etter middelalderen, dog ikke samtidig overalt, og heller ikke alltid med like stor intensitet (Winkler 2007). De samfunnsmessige frigjøringsprosessene som Winkler (2003, 2007) tenker på, er blant andre renessansen, humanismen og opplysningstiden.

I følge Winkler, (2003) finner man derimot ingen tegn til lignende maktdeling mellom verdslig og geistlig ledelse i *Oriente*. Her ble den geistlige makten underordnet den verdslige makten (Winkler 2007). Han hevder videre at ”Østen kjente ikke til det gjensidige troskapsforbundet som var mellom konge og lensherre i det føydalistiske Europa” (Winkler 2007, s. 1). Dette troskapsforbundet virket dualistisk, og førte til at stendene var i stand til å opponere mot fyrsten hvis han forsøkte å opptre for uavhengig. Denne dualismen er i følge Winkler (2007) helt avgjørende for utviklingen av pluralismen, som han ser som en betingelse for at den typisk individualistiske vestlige ånd kunne utfolde seg. Sagt på en annen måte: Winkler (2007) mener at dualismen hadde kimen til frihet i seg. Denne friheten er det fremste og viktigste kjennetegnet på Oksidenten, sier Winkler. Winkler og Wehler mener at man kan spore den dualistiske ideen helt tilbake til Bibelen og Jesus Kristus. ”So gebet dem Kaiser, was des Kaiser ist, und Gott, was Gott ist” (Matteus:22:21). Utsagnet i Bibelen handler egentlig ikke om delt makt. Det var et dialektisk svar på et spørsmål som fariseerne/de skriftlærde stilte Jesus. Likevel hevder Winkler (2007) at Jesu svar kan forstås som en forkynnelse av et logisk prinsipp som har inspirert til legitimering av menneskelig frigjøring. Winkler (2007) og Wehler (2002) mener dermed at den kristne religiøse kulturarven er av stor betydning for utviklingen av et demokratisk menneskesyn. ”Ideen om et personlig menneskeverd har sitt utgangspunkt i den jødisk-kristne troen på en Gud, som skapte mennesket i sitt bilde” (Winkler 2007, s. 3). Troen på loven om at alle mennesker er skapt like, baserer seg på den historiske troen på at alle mennesker er like for Gud (Winkler 2007).

I løpet av den historiske epoken som kalles for opplysningstiden ble Bibelens lære gjenstand for kritisk granskning og refleksjon. En av de viktigste opplysningsfilosofene var franskmannen baron de Montesquieu (1689-1755). Han var ingen utpreget religionsfantast, men han hadde studert Bibelen nøye, og han kom blant annet frem til følgende slutning: ”Man darf nicht durch göttliche Gesetze regeln, was durch menschliche Gesetze geregelt werden muss, und eben zu wenig durch menschliche Gesetze ordnen, was durch göttliche Gesetze geordnet werden muss“ (Winkler 2007, s. 2). Om kristendommen sa Montesquieu at den er bedre egnet for et delt styre enn islam. Montesquieus filosofi har hatt stor betydning for fremveksten av det moderne demokratiet. Hans filosofi gikk blant annet ut på en tredeling av statsmakten mellom lovgivende, dømmende og utøvende makt. Det landet hvor Montesquieus lære først fikk stor betydning var USA (Winkler 2007). I de føderale essayene (*The Federalist*) skrevet av Alexander Hamilton, John Jay og James Madison til forsvar for den amerikanske grunnloven i 1787, var Montesquieu den mest siterte forfatteren (Winkler 2007,

s. 2). Den franske opplysningsfilosofens ideer har uten tvil spilt en stor rolle for statsdannelsen i USA, men også for andre demokratiske stater, deriblant Frankrike og Norge. Spørsmålet er om denne historiske utviklingen spiller noen rolle for Tyrkias ønske om medlemskap i EU? Winkler (2003) påstår at forskjellene mellom *Roma* (Oksidenten) og *Bysants* (Orienten) fremdeles påvirker dagens politiske utvikling. Winkler (2003) hevder å ta opp tråden fra sosiologen Max Weber. I følge Webers tese, vil stater som har vært en del av den middelalderske Oksidenten (med maktdeling mellom stat og kirke) ha bedre utviklingsmuligheter enn stater hvor denne maktdelingserfaringen mangler (Winkler 2003, s. 5).

I følge Wehler (2002, s. 3) er det konsensus om at ”Tyrkia er et muslimsk land, og kulturelt og geografisk hører det ikke til EU”. Vider hevder han:” Faktum er at en politisk union på tvers av kulturgrensene aldri har eksistert.” (Wehler 2002, s. 4). Til tross for denne skepsisen understreker de to substansialistene at de er fornøyde med det eksisterende samarbeidet mellom EU og Tyrkia i dag, både sikkerhetspolitisk og kommersielt. Samtidig frykter de konsekvensene av et tettere og mer forpliktende samarbeid som en følge av en unionsutvidelse. Wehler og Winkler frykter en ny immigrasjonsbølge fra Tyrkia til Tyskland som en følge av EUs åpne grenser. De frykter også for EUs politiske fremtid, for på lengre sikt vil Tyrkia kunne bli det største medlemslandet i EU. Tyrkia har i dag en kraftig befolkningsvekst i motsetning til Tyskland, hvor befolkningsveksten stagnerer. Hvis denne trenden fortsetter, vil Tyrkia kunne overta Tysklands posisjon som det største EU-landet. På dette grunnlaget blir det forståelig at de historiske og kulturelle aspektene står i fokus hos de *historische Substantialisten*. Det er et viktig poeng i forhold til EUs politiske fremtid. For hvis kulturforskjellene innad i EU blir for store, vil det vanskeliggjøre unionens fremtidige arbeid. Tyrkias rolle i forhold til EU har endret seg i løpet av historien. Siste gang tyrkiske myndigheter søkte et tettere samarbeid med EF, var på 1960 og 1970-tallet. Den gang, under den kalde krigen, var Tyrkia en svært viktig samarbeidspartner for Vesten. Men etter at det kommunistiske jernteppet falt på begynnelsen av 1990-tallet, har EU i større grad orientert seg mot de gamle kommunistlandene som hører til den historiske Oksidenten (Wehler 2002; Winkler 2003). Samtidig mener både Wehler og Winkler at grunnene som forhindret tyrkisk EF-medlemskap på 1970-tallet er like åpenbare i dag som den gang. Landet mangler en liberalisert markedsøkonomi, de overholder ikke menneskerettene, staten driver forfølgelse av den kurdiske minoriteten, de benekter folkemordet på armenerne, og til slutt er Tyrkia et

muslimsk land som ligger utenfor det europeiske kulturfelleskapet. Kort sagt, de har ikke utviklet seg nok til å kunne klare å innfri København-kriteriene.

2.5 Konstruktivistenes kritikk av de historiske substansialistene

Hovedpunktene i denne delen er:

1. Günter Seuferts kritikk av Winkler og Wehlers historie konstruksjon
2. Norman Stones forsøk på historisk revisjonisme av folkemordet på armenerne

Konstruktivistene Günter Seufert og Norman Stone, gjør et forsøk på å moderere kritikken til Wehler og Winkler. Begge påpeker at Tyrkia har gjennomgått store forandringer de siste årene, og nå beveger seg i riktig retning. I august 2002 avskaffet Tyrkia dødsstraffen, og fulgte opp med en lovendring for å legge til rette for undervisning i minoritetsspråk (Seufert 2002). Disse handlingene er i Seuferts øyne med på å redusere kløften mellom Tyrkia og EU. Seufert er nærmest pro-tyrkisk i sin artikkel, og ser egentlig ikke problemene med et fremtidig tyrkisk EU-medlemskap. Norman Stone roser også den tyrkiske regjeringens fremskritt, under ledelse av Recep Tayyip Erdogan. Han betegner den økonomiske utviklingen i Tyrkia som et slags "Wirtschaftswunder"⁵ (et økonomisk under), og sammenligner tendensene med det som skjedde i Spania på 1980-tallet (Kalnoky 2006, s. 1). På den annen side fremhever Stone EUs landbrukspolitikk som et motargument til et tyrkisk EU medlemskap. Han ser flere strukturelle utfordringer som Tyrkia står overfor, og er heller ikke sikker på om et EU-medlemskap vil være til det beste for landet (Kalnoky 2006, s. 4).

I teksten *Keine Angst vor den Türken* (2002) setter Günter Seufert direkte spørsmålstegn ved argumentasjonsstrukturen til Wehler. Etter min mening er Seuferts kritikk av Wehler like treffende overfor Winklers argumentasjon. Seufert stiller seg tvilende til at de tre kravene som er nevnt tidligere:

- *Det finnes et eksklusivt historisk vestlig kulturfelleskap.*
- *Et ordentlig vestlig kulturfelleskap er helt avgjørende for et framtidig stabilt EU.*
- *Tyrkia ikke er en del av dette historisk vestlige kulturfelleskapet.*

⁵ En betegnelse som vanligvis brukes for å beskrive Vest-Tysklands overraskende sterke økonomiske vekst etter andre verdenskrig.

I Seuferts øyne kunne ikke kull- og stålunionen (senere EU) ha oppstått under slike navlebeskuende betingelser. I stedet fremhever han den europeiske pluralismen innenfor språk og kultur, og de stadige konfliktene og krigene mellom de europeiske statene som historisk sett var vanlige helt frem til slutten av andre verdenskrig. Han spør så: "Var det ikke først når europeerne begynte å ta lærdom av sine feil, og lot de kulturelle uenighetene ligge, at et tettere samarbeid ble mulig?" (Seufert 2002, s. 1) I hans øyne oppstod de virkelige vestlige verdiene først etter at Europa hadde vært gjennom flere kriser. Videre mener han at disse verdiene ikke er verdier som man kan hevde å være en del av, det er verdier som ethvert land kan bekjenne seg til. Seufert påpeker også en interessant side av den tyske debatten når han gjør en kort sammenlikning mellom den konservative, tyske nasjonalforståelsen og synet som substansialistene har om Tyrkias historiske kultur i forhold til EU.

Premisset til de *historische Substantialisten* er at Tyrkia ikke er en del av Europas kulturelle etikette, og heller ikke kan være medlem av EU. I hans øyne er denne holdningen så lik den kulturelle forutsetningen som tidligere var forbundet med den konservative, tyske nasjonalånden, nemlig at en ekte tysk statsborger var født og oppvokst i Tyskland. En slik holdning er i følge Seufert (2002) med på å underbygge fremmedfrykt og forhindre integrasjon. Sett fra et tysk perspektiv virker den kulturelle argumentasjonen fremført av Wehler og Winkler todelt, ifølge Seufert (2002). Når Wehler (2002, s. 4) eksplisitt uttaler at "en politisk union på tvers av kulturgrensene har aldri og ikke i noen som helst periode eksistert."

"Hvordan kan denne historikeren opphøye seg selv til dommer over Europas kulturarv, og samtidig glemme at den tyske kulturen for ikke så lenge siden forstod seg selv som en motpol til den vestlige kulturen?", spør Seufert. Verken kristendom eller opplysningstid kunne forhindre at Nazi-Tyskland ble en motpol til alt det som dagens Europa er tuftet på. Videre mener Seufert at den historiske presentasjonen av den historiske Oksidenten ikke lenger er viktig for forståelsen av de vestlige verdiene. Fortellingen om den fortreffelige Oksidentens vekst og utvidelse er ikke lenger aktuell. Dette gjenspeiles i samfunnet ved at verken skolene eller universitetene driver undervisning om den historiske Orienten (Seufert 2002). Oksidenten gir først mening når den stilles opp mot sin motpol, den historiske Orienten. Han mener at Wehler og Winkler projiserer sitt orientbilde både på det osmanske riket, og på Tyrkia. Denne projiseringen finner Seufert (2002) lite passende.

Seufert mener at det osmanske samfunnet egner seg dårlig som utgangspunkt for demonisering av islam som religion. Riktignok var det osmanske riket et rike styrt av islamske sultaner, hvor islamsk religion og tyrkisk språk var dominerende. På den annen side hadde det osmanske riket periodevis flere kristne undersåtter enn muslimske. De kristne samfunnene i Anatolia og på Balkan overlevde 700 års muslimsk styre, noe som ikke kan sies å være tilfellet for flere av de europeiske kristne sektene i samme periode (Seufert 2002, s. 2). De kristne i det osmanske riket hadde det altså relativt bedre enn de kristne minoritetene i Europa. Seufert understreker så at det går et skille mellom det osmanske riket, og grunnleggelsen av den tyrkiske republikk. Han sier videre at den armenske tragedien ikke har noe med islam å gjøre. Den markerer slutten på det osmanske riket og begynnelsen på den tyrkiske nasjonalbevegelsen.

Det Seufert sier her om den tyrkiske nasjonalbevegelsen er interessant. Det minner meg nemlig om en av unnskyldningene den tyrkiske stat bruker, en forklaring på hvorfor de ikke vil beklage den armenske tragedien. Republikanerne (de som grunnla Tyrkia, i dag særlig assosiert med den tyrkiske hæren) sier at den armenske tragedien var en episode under *l'ancien regime*, det skjedde før den tyrkiske republikk ble grunnlagt. Derfor vil de ikke gå ut med en offentlig, statlig unnskyldning.

I et intervju med avisen *die Welt* (2006) ble Norman Stone spurt om hva det negative tyrkerbildet i Vesten skyldes. Han svarer at kjernen i spørsmålet kanskje kan relateres til hva som har skjedd med tyrkerne i Tyskland. Den tyrkiske minoriteten i Tyskland anses ofte som et problem i det tyske samfunnet. De er fanget i en egen subkultur, som oppstod da de første immigrantene kom som gjestearbeidere og så ble værende i Tyskland. Myndighetene i Tyskland var lenge usikre på hvordan de skulle forholde seg til dette. Dette førte til at det gikk ganske lang tid uten at det ble iverksatt noen ekstraordinære, politiske tiltak. De lot immigrantene være i fred, og mange av gjestearbeiderne hentet med seg kona og andre slektninger fra Anatolia til Tyskland. Slike hendelser bidro ikke akkurat til sterkere integrasjon. De integrerte seg ikke like godt som for eksempel grekerne. Lignende problemer er ikke å se blant tyrkiske immigranter i Storbritannia eller Frankrike (Kalnoky 2006). Journalisten stiller da følgende oppfølgings spørsmål til Stone: "Er det tyskerne som skaper problemet?" (Kalnoky 2006, s. 2) Stone svarer at det av ulike grunner kanskje først og fremst er et tysk integrasjonsproblem. Kanskje de kulturelle forskjellene rett og slett er for store, slik at Tyskland ikke egner seg spesielt godt som en kulturell smeltedigel.

Videre sier Stone at det mange i Vesten faktisk ikke er klar over, er at Tyrkia er det eneste landet mellom Athen og Singapore som har et stort flyktningproblem. Stone kommer også med en betraktning om kurdernes stilling i Tyrkia. Han sammenligner den med baskernes situasjon i Spania. Halvparten av Spanias baskere er mennesker i Bilbao som lever fredelige, normale liv, og som nyter godt av EUs velstand. Så har man den andre gruppen baskere, som av ulike grunner deltar i terroristiske aktiviteter. På samme måte er det med kurderne i Tyrkia sier Stone, de er fryktelig splittet (Kalnoky 2006).

Om den armenske tragedien sier Norman Stone at den er en vanskelig sak, som aldri har blitt behandlet i noen rettssal, at det finnes få bevis, og at de indisiene som finnes har ikke blitt vurdert av noen juridisk institusjon. Under den britiske okkupasjonen av Tyrkia etter første verdenskrig, hadde britiske jurister tilgang til arkivene i Istanbul, og de kunne forhøre eventuelle mistenkte. Men de britiske myndighetene fant altså ingen bevis for et angivelig folkemord. Da britiske og amerikanske styrker stasjonert på Malta ble beordret til å avhøre tyrkiske krigsfanger som angivelig skulle ha deltatt i forbrytelser mot menneskeheten, kunne de heller ikke finne noen bevis. I tillegg til disse hendelsene under den britiske okkupasjonstiden av Tyrkia sier Stone at folkemordstesen ikke er en allmenn akseptert tese blant historikere. En av dem som ikke aksepterer den armenske folkemordstesen er historikeren Bernard Lewis. Siden historikerne ikke kan enes i dette spørsmålet, så kan heller ikke europeiske politikere kreve at den tyrkiske regjeringen må unnskyldes seg for dette (Kalnoky 2006). Stone synes at betegnelsen *folkemord* ikke er en passende betegnelse å bruke på denne hendelsen. Flere europeiske land (Sveits, Frankrike, Tyskland, anerkjenner hendelsen (tyrkisk deportasjon av armenere i Anatolia) som folkemord. Stone sier at det er en forskjell på å deportere mennesker fra et sted til et annet, og på en politisk beslutning med siktemål på å utrydde et helt folk. Det som skjedde med en del armenere under første verdenskrig var ikke pent, og det finnes bilder av døende, og slitne mennesker tvunget ut på vandring, sier Stone (Kalnoky 2006). Likevel må man se hendelsen i en historisk kontekst, og det finnes ingen bevis for at deporteringen ble utført med den hensikt å utrydde armenere. For Stone blir det vanskelig å sammenligne deportasjonen/folkemordet av armenere ved Svartehavet med nazistenes utrydding av jødene under andre verdenskrig. Den armenske befolkningen i Aleppo og Istanbul ble for eksempel ikke truffet av den tyrkiske deportasjonen. For Stone blir det som om Hitler ville utrydde alle jødene i Tyskland med unntak av jødene i Frankfurt, Köln og Berlin (Kalnoky 2006, s3).

2.6 Diskusjon

Günter Seufert og Norman Stone gjør et forsøk på å revidere den historiske konstruksjonen til de *historische Substantialisten*. De forsøker å fremstille en annen historisk forståelse, hver på sin måte.

Günter Seufert mener at Tyrkia ikke trenger tilhøre noen spesiell kulturhistorisk gruppe for å kunne bekjenne seg til København-kriteriene. For ham har historiesynet som de *historische Substantialisten* presenterer, klare mangler. Seufert hevder at kultur skapes av mennesker, og er foranderlig. Slik som jeg tolker ham, mener Seufert at Tyrkia ikke behøver å ha vært med på å frembringe de verdiene som kjennetegner København-kriteriene. Det holder at den tyrkiske regjeringen aksepterer og innfører nødvendige lovbestemmelser i landet. Han sier også at den osmanske historien ikke er noe verre enn den europeiske, kanskje til og med tvert om. Han mener for eksempel at de kristne i det osmanske riket tidvis hadde det bedre enn de kristne minoritetene i Europa. Seufert skiller også islam fra folkemordet på armenerne, han mener at den muslimske kulturen ikke har noe med det armenske folkemordet å gjøre. På dette siste punktet synes jeg Seufert kanskje bommer litt. Folkemordet på armenerne skjedde i perioden som kjennetegnes av den nasjonale vekkelsen i Tyrkias historie. Det var den revolusjonære tyrkiske nasjonalbevegelsen som gjennomførte deportasjonen av armenerne. Samtidig var det nettopp i denne perioden at de kulturelle identitetene i det osmanske riket virkelig kom til syne. Den tyrkiske nasjonalbevegelsen identifiserte seg som muslimer, og ofrene for deres ugjerninger identifiserte seg som kristne. Her ser jeg en helt åpenbar motsetning i forhold til det Seufert sier. Jeg mener at religiøs identitet faktisk spiller en rolle i forhold til folkemordet på armenerne. Hvis armenerne hadde vært muslimer, tror jeg ikke at de hadde blitt deportert. Seufert sier videre at skiftet mellom det osmanske riket, og oppkomsten av den tyrkiske nasjonalstaten representerer et historisk brudd. De tyrkiske nasjonalistene mente selv at radikale samfunnsforandringer var nødvendig for å bringe den nye staten på fremskrittets vei. I følge Seufert kan grunnleggelsen av den tyrkiske staten ses på som et forsøk på å skape en ny historisk utvikling fra Orienten mot det som kjennetegnet Oksidenten. Det var kanskje et brudd i den osmansk-tyrkiske historien, men det førte ikke til en umiddelbar og demokratisk liberalisering av samfunnet. De *historische Substantialisten* anerkjenner ikke dette bruddet som legitimt i forhold til København-kriteriene.

Jeg synes ikke Seuferst motargumenter slår helt igjennom. For eksempel argumenterer Seufert tidvis for, og tidvis i mot egne synspunkter. Han har ingen samlende struktur i egen argumentasjon. På den ene siden argumenterer han for at foreningen av Europa var en lang og

komplisert prosess i den historiske utviklingen av Europa. Han sier at europeerne først lærte å samarbeide etter at de interne stridighetene tok slutt. Verken Wehler eller Winkler bestrider at det er tilfellet. Så sier Seufert at Wehler og Winklers bruk av Max Webers tese om Oksidentens utvikling er gammeldags. Max Webers tese stammer fra 1920-tallet og er i så måte noe gammel, men det er noe annerledes med ideene, vil jeg påstå. Kvantitative teknikker som gir bedre produksjon, altså en forbedring av teknologi, er med på å skape fremskritt. Altså kan vi hevde at en produksjonsmåte som er mindre effektiv enn en annen er gammeldags, fordi den gir mindre avkastning. Når det gjelder ideer kan man ikke si det samme som ved kvantitative verdier. Ideene er evige, og at noen ideer ofte assosieres med en bestemt historisk periode er til en viss grad tilfeldig. På den annen side er de ikke bare tilfeldige, ved å studere relasjonene og utviklingen i de ulike landene kan man få øye på fellesnevnerne. Det er nettopp det Max Weber har gjort, ved å ta et tilbakeblikk i kulturhistorien. Han har så påvist likheter og forskjeller mellom Oksidenten og Orienten. Jeg synes Seuferts begrunnelse for at undervisningen om Orienten og Oksidenten skulle være gammeldags, blir vanskelig å svelge. Han begrunner sitt argument med at det på universitetene ikke lengre underviser om disse fenomenene, og videre at den historiske utviklingen i Europa ikke har vært en lineær utvikling, og at det ikke finnes noen europeiske land som passer inn i den utviklingen som *historische Substantialisten* skisserer. Jeg kan se Seuferts argument som et forsøk på å forklare detaljene i Wehler og Winklers tese, men jeg ser ingen motsetning. *Historische Substantialisten* sier ikke at alle europeiske land er like, og alltid har vært like. De sier at det finnes en rekke felles koblinger mellom mange av dagens EU land. De sier selvfølgelig også at Tyrkia har stått på siden av denne utviklingen, og derfor mangler noen av disse felles koblingspunktene. Seufert sier at det for et hvert potensielt EU-medlemsland først og fremst handler om å overvinne de kulturelle hindrene som København-kriteriene setter. Her er det åpenbart en motsetning som Seufert ikke ser. På den ene siden benekter Seufert at historien om Oksidenten har noe for seg, mens han på den annen side sier at man bør bekjenne seg til disse verdiene som faktisk er utviklet i Oksidenten. Her mener jeg å se en åpenbar selvmotsigelse i Seuferts argumentasjon. Mener Seufert at EUs København-kriterier oppstår ut av løse luften? Eller at det eksisterer et metafysisk filosofisk råd som presenterer noen gode ideer som en hver regjering kan bekjenne seg til?

Folkemordet på armenerne

Norman Stones forsøk på å benekte den armenske folkemordstesesen kommer bedre frem hvis man sammenligner det med historikerne som aksepterer tesen. Både Winkler og Wehler aksepterer folkemordstesesen, og referer til den som en del av sin argumentasjon, men uten at de redegjør for den. Derfor har jeg valgt å bruke Kramer & Reinkowkis historiske fremstilling som utgangspunkt for en sammenstilling mellom Norman Stone og de *historische Substantialisten*.

Bakgrunnen for deportasjonen/folkemordet⁶ av armenerne var at den armenske nasjonalbevegelsen i det osmanske riket hadde begynt et samarbeid med russerne, som lå i krig med det osmanske riket. Armenere og russerne hadde felles kristen-ordtoks tro, og russerne stimulerte de armenske nasjonalistene i Trapezunt til å vende seg mot de muslimske og osmanske myndighetene. Som en konsekvens av den russiske revolusjonen i 1917, forsvant den russiske beskyttelsen overfor armenerne. De tyrkiske nasjonalistene hadde på dette tidspunktet mistet tilliten til armenerne ved Svartehavet, og bestemte seg for å deportere dem østover til Syria (Kramer & Reinkowski 2008). Hvis man vil bedømme antall døde armenere etter offentlige osmanske dokumenter, så oppgir de at omtrent 50 000 armenske menn, kvinner, og barn omkom under deportasjonen. De oppgir følgende dødsårsaker: mangel på forsyninger, sykdommer, og ikke minst offentlig pryl, og overfall utført av tyrkiske soldater og sivile. Med unntak av disse 50 000 ankom 400 000 armeniere deportasjonens endestasjon (Kramer & Reinkowski 2008, s. 95). Disse opplysningene er med på å gi oss et bilde av det som skjedde med armenerne, men likevel gir det et ufullstendig bilde. Reinkowski & Kramer (2008) understreker grusomheten i handlingene ytterligere. På den ene siden var det nødvendigvis hensiktsmessig å flytte en potensielt fiendtlig innstilt folkegruppe bort fra den tyrkisk- russiske grensen. Men hvis man studerer de geografiske forholdene på deportasjonsstedet, bør man begynne å lukte lunta. Flere hundre tusen armenere ble ført ut på en brutal vandring hvor minst 50 000 mennesker mistet livet. Hvordan så det da ut for de overlevende som nådde målet? Flere hundre tusen ble ført inn i et karrig fjellområde med minimale naturressurser. Hvis man tar i betraktning at de fleste som ankom allerede var utsultede, så bør man ane konturene av utfallet. Som en følge av disse handlingene regner man med at antall døde må oppjusteres til flere hundre tusen (Kramer & Reinkowski 2008). Da kan man jo spørre seg om dette var tilfeldig? Selv om de tyrkiske nasjonalistene ikke

⁶ Kramer & Reinkowski (2008, s. 93- 99) refererer til hendelsen som massakrene av armenerne

uttryddet den armenske befolkningen i området som i dag omfatter det moderne Tyrkia, er det likevel plausibelt å tro at de tyrkiske nasjonalistene ikke visste hva de holdt på med? Stone sier at de ikke deporterte armenerne i Aleppo og Istanbul, og hvorfor gjorde de ikke det? En sannsynlig årsak er at disse områdene var under britisk okkupasjon, og altså lå utenfor de tyrkiske nasjonalistenes rekkevidde. Denne hendelsen, og den moderne tolkningen av den, er så absolutt viktig. At Stone forsøker å så tvil om sannhetsgehalten i den armenske folkemordstesen, er ikke så overraskende. Han er kjent for å være en kontroversiell og konservativ historiker. Dessuten er han ansatt ved et tyrkisk universitet i Ankara, noe som sikkert bidrar til at hans offentlige synspunkt. Det finnes eksempler på tyrkiske intellektuelle som har måttet sone lengre fengselsstraffer på grunn av kritiske ytringer om det tyrkiske folkemordet på armenerne. Temaet er tabu i det moderne tyrkiske samfunnet, og innbyggere som har trosset det statlige synspunktet på saken har vanligvis blitt straffet. Et eksempel er den tyrkiske historikeren Taner Acam. Etter å ha sittet fengslet på 1980-tallet, har Acam tilbrakt mye av sin tilværelse i eksil (Kalnoky 2006, s. 2).

Det viser seg at Stone og Seufert ikke argumenterer helt på samme måte. Stone forsøker ikke å dekonstruere substansialistenes tese, slik som Seufert gjør. Begge mener riktignok at Tyrkia må tåle vel mye kritikk av Wehler og Winkler, en kritikk som de synes blir for lite nyansert. Det som særlig kjennetegner Stone, er at han rett og slett ikke er villig til å betegne den armenske tragedien som et folkemord, og dette er kanskje det mest oppsiktsvekkende med hans historiske synspunkt. Som historiker synes han det er uansvarlig å støtte opp under en tese som i hans øyne mangler tilstrekkelig historisk dokumentasjon.

Det andre må være Stones noe lettvinde sammenligning mellom baskerne i Spania og kurderne i Tyrkia. De to tilfellene viser en ambivalens i Stones seriøsitet. Når det gjelder den armenske tragedien forsøker Stone å fremstå som en seriøs historiker med et balansert syn, men når det kommer til spørsmålet om kurderne, avfeier han det med en lettvinde sammenligning med baskernes situasjon.

Tyrkia oppstod som en konstruert nasjonalstat på 1920-tallet, og har siden den gang forsøkt å påtvinge befolkningen sin oppfatning av vestlige verdier fra 1920-tallets Europa. Denne undertrykkelsen (kanskje med gode formål for øye) fortsatte fremover til ut på 1990-tallet. Man begynte ikke med lov forandringer og fornyelser av de nasjonale dogmene i Tyrkia før på begynnelsen av 2000-tallet., Det er knappe 10 år siden, og for debattantene her lå det enda nærmere i tid. Hvordan kan da Seufert i fullt alvor mene at Tyrkia er kulturelt kompatible med

resten av EU? De *historische Substantialisten* tviler ikke på at den tyrkiske regjeringen er i stand til å gjennomføre massive lovendringer og reformer. De mener heller ikke at Tyrkias streben mot EU er feil. Det de tviler på er om den tyrkiske befolkningen er i stand til å ivareta et liberalt demokrati på så kort sikt. Den tyrkiske staten har over lengre tid blant annet undertrykket konservative muslimske grupper. Nå når samfunnet begynner å bli mer liberalt, ser man også tendenser til en revitalisering i de konservative, muslimske gruppene, i følge Wehler (2002, s. 2). Man må kunne spørre seg om det klokt å gå rett fra reformasjon til medlemskapsforhandlinger. Günter Seuferts argumentasjon kan på sitt beste virke noe balanserende og nøytraliserende på den klare negative holdningen som Wehler og Winkler ytrer i sin kritikk av Tyrkia. Fortellingen om Oksidenten og Orienten er, og har vært, kontroversiell. Men det handler også om hvordan man som leser oppfatter fortellingen. Det må vel kunne sies at Webers utgangspunkt for publikasjonen av *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* (1920) bunnet i en nysgjerrighet til verden. Weber ønsket å finne mulige grunner til den ujevne utviklingen i Oksidenten og Orienten, uten å dømme og vurdere dem, slik som enkelte sosialdarwinister siden gjorde. Webers ønske var å påvise den vestlige sivilisasjons særlige kjennetegn og mulige fellestrekk. Winkler og Wehler sier da heller ikke at dagens Tyrkia hører til Orienten, de sier at store deler av Tyrkias historiske utvikling foregikk i den orientalistiske delen av verden.

De *historische Substantialisten* anført av Wehler og Winkler ser den vestlige kulturs utvikling i et sammenlignende tradisjonelt perspektiv. En nasjon er bærer av sin historie og sin kultur, man kan ikke unnsnippe den. Historien har essens, og man kan ikke forandre den, og det er uforenlige forskjeller mellom europeisk kultur og tyrkisk kultur. På den annen side har vi *konstruktivistene* særlig representert av Günter Seufert, som sier at historien ikke har noen essens, men at kultur skapes av mennesket og er foranderlig. Disse forskjellige historieoppfatningene er den ene grunnen til uenighet. Dessuten eksisterer det en grunnleggende uenighet i tolkningen av et enkelt historisk fenomen, nemlig Stones og Wehlers uenighet omkring tolkningen av det armenske folkemordet. Det er altså snakk om to forskjellige, historiske fenomener, som blir brukt som argumenter i en offentlig politisk debatt.

KAPITTEL III “Den interne andre”

It is time to be honest and to admit that the problem with Turkey's apply for integration in the European community, is the very fact of admitting a large Muslim country into the European Union. Do we wish this to happen?

(Fri gjengivelse av Hans van Mierlos tale til Europa-parlamentet 15. januar 1997: Referert fra Neumann 1999, s. 62)

3.1 Innledning

Sitatet til van Mierlo er tydelig nok. Han er usikker på om EU makter å fordøye og integrere et så stort muslimsk land som Tyrkia. Med sin ordbruk markerer han Tyrkia som ”den andre”. Min påstand er at negativiteten, eller skepsisen, blant europeere i forhold til Tyrkia, handler om kulturforskjeller, eller om det handler om konstruksjonen av, og forestillingen om, kulturelle og religiøse forskjeller. Ofte er det slik at vi først møter oss selv i møte med det som er annerledes. I debatten om Tyrkias eventuelle medlemskap i EU, blir ofte Tyrkias muslimer trukket frem som en såkalt ”fremmedmarkør”, noe som skiller landet fra de nåværende EU-medlemslandene, altså at staten Tyrkia har en islamsk kulturhistorie, i motsetning til EU-landenes kristne kulturhistorie. Nettopp denne religionsforskjellen har en tendens til å følge med europeiske debattanter som et argument for skepsis til et tyrkisk EU-medlemskap. Når så flere debattanter argumenterer på same måte lenge nok, med de samme argumentene, så blir tilslutt argumentene transformert til ”sannheter”. Det handler om å holde argumentene friske, og understreke deres gyldighet så lenge at de blir oppfattet som fakta. ”Slik er det bare.”

Jeg skal ikke påta meg oppgaven å finne ut av hvem som har rett, og hvem det er som tar feil i denne diskursen. Jeg ønsker bare å gjøre leseren oppmerksom på hvordan de samme “sannhetene” og argumentene i en diskusjon kan holdes i hevd over lengre tid. Historien gir nok ingen klare svar på om Tyrkia egner seg som en del av EU eller ikke, det blir til syvende og sist en politisk avgjørelse. Men det som er interessant, er tolkningen og bruken av historien, sammen med en del andre erfaringer som man har med ”den andre” (Tyrkia). Både Wehler og Stone henviser til den interne erfaringen med ”den andre”, det vil si tyskernes

erfaringer med tyrkiske og sunnimuslimske immigranter i Tyskland. Vi kan kanskje kalle dette for europeernes erfaring med, og forestillingene om ”den interne andre”. I tillegg til denne gruppen med ”interne andre”, har vi selvfølgelig forestillingene om ”den eksterne andre”. I vårt tilfelle er det altså europeernes forestillinger om staten Tyrkia. I dette kapittelet forsøker jeg å forholde meg til ”den andre” som det det er, nemlig en bevisst konstruksjon. Det er denne konstruksjonen som jeg vil undersøke. Selvfølgelig har denne konstruksjonen en viss tilknytning til virkeligheten, og den er helt sikkert med på å prege leserens og undertegnede forståelse av seg selv og ”den andre”.

Dette kapittelet kommer hovedsaklig til å dreie seg om den ”interne andre”, altså om hvordan utvalgte samfunnsdebattanter i Tyskland forholder seg til den tyrkiske minoriteten. Med samfunnsdebattanter mener jeg skrivende bidragsytere som har publisert aktuelle artikler omkring temaet, integrasjon, kulturmøte, kollektiv identitetsdannelse, islamsk kultur og vestlig kultur. Denne samtidige tyske integrasjonsdebatten er viktig, fordi den gir oss et innblikk i hvilke problemstillinger og tankemønstre som blir tatt i bruk. For å belyse denne problematikken har jeg særlig valgt å fokusere på tekstmateriale skrevet av blant andre historikeren Hans Ulrich Wehler, islamviteren Rahlp Ghadban, sosiologen Bülent Küçük, og SPD-politikeren og bankmannen Thilo Sarrazin.

3.2 Fra gjestearbeider til samfunnsproblem?

Årsaken til at man opplevde en muslimsk innvandringsbølge til Vest-Europa på 1950- og 1960-tallet kan delvis forklares ut fra noen større strukturelle historiske hendelser. Ved den andre verdenskrigs slutt lå store deler av Vest-Europas industriområder i ruiner, mange unge mennesker var døde, og Sentral-Europa ble delt opp mellom øst (Sovjet) og vest (USA og de allierte). Den europeiske økonomien hadde nådd et nytt bunnivå, og billig arbeidskraft i industrien var etterspurt både i Frankrike, Storbritannia og Vest-Tyskland. De tidligere allierte landene rekrutterte i begynnelsen billig arbeidskraft fra sine kolonier. Vest-Tyskland hadde på sin side frem til 1961 ingen problemer med å skaffe nok billig arbeidskraft til sin industri, på grunn av de store flyktningstrømmene fra Øst-Europa. Fra 1945 til 1961 krysset over 12 millioner flyktninger fra de sovjetokkuperte øst over til Vest-Tyskland (Ghadban 2003, s. 29). Den store flyktningstrømmen fra Øst-Europa ble betydelig redusert ved at Sovjetregimet stengte grensene for innbyggerne under okkupasjonen, og startet byggingen av Berlinmuren i

1961. For å sikre den videre tilførselen av ny billig arbeidskraft startet den vesttyske regjeringen med å tilby forskjellige arbeidskontrakter, først med fattigere søreuropeiske land som Hellas, Spania og Italia, men senere ble det inngått lignende kontrakter med muslimske stater i Nord-Afrika, Midt-Østen og på Balkan. (Med Tyrkia (1961), Marokko (1963) og Tunisia (1965)). Disse arbeidsavtalene åpnet veiene for en massiv muslimsk innvandring til Vest-Tyskland (Ghadban 2003, s. 30).

I følge tidligere Bundeskansler Helmut Schmidt (SPD) var denne masserekrutteringen av billig arbeidskraft en strategi utviklet av tidligere finansminister Ludwig Erhard (Lorenzo 2008, s. 1). Schmidt selv fraskriver seg hovedansvaret for denne aktive immigrasjonspolitikken, selv om den ble iverksatt i hans styringstid. Schmidt forteller vider at politikken gikk ut på å rekruttere billig arbeidskraft, slik at man kunne holde lønnskostnadene ved produksjonen lave. På tysk ble de disse arbeiderne kalt for "Gastarbeiter" (gjestarbeider). Gjestarbeiderpolitikken var basert på rotasjonsprinsippet. Det innebar at hver pulje av mannlige gjestarbeidere arbeidet for ett år av gangen, for så å reise hjem til familien (Ghadban 2003, s. 30). Disse ble så avløst av en ny rekruttert gruppe. I begynnelsen bodde arbeiderne i enkle brakker, bygd for midlertidige opphold. De fleste var sysselsatt i den vesttyske industrien som manuell arbeidskraft. Fra 1960 -1973 steg tallet på utlendinger bosatt i Vest-Tyskland fra 686 200 til 3 966 000 (Ghadban 2003, s. 30). På tross av den store økningen av immigranter utviklet ikke staten noen egen form for immigrasjonspolitik.

Det var konsensus mellom tyske politikere den gang om at Tyskland ikke var noe immigrasjonsland. De gjestarbeiderne som hadde kommet, skulle jo egentlig reise hjem igjen, det var jo en del av hele rotasjonsprinsippet. Problemet med rotasjonsprinsippet var at det ofte ikke ble fulgt, og at mange etter hvert ikke ønsket å reise hjem igjen. Dette førte til at rotasjonsprinsippet til slutt ble satt ut av kraft i andre halvdel av 1960-tallet (Ghadban 2003, s. 30). I et intervju med Die Zeit fra 2008 gir Helmut Schmidt uttrykk for at verken tyskere eller tyrkere den gang ønsket sterkere integrasjonstiltak velkommen (Lorenzo 2008, s. 1). "Vi måtte ha åpnet opp alle mulige dører for dem. Vi måtte ha gitt dem grunnskoleutdanning, men det har vi altså ikke gjort" (Schmidt sitert av Lorenzo 2008, s. 1). Med politisk konsensus om at Vest-Tyskland ikke var noe immigrasjonsland, gir Schmidt uttrykk for at han ikke kunne føre en mer immigrasjonsvennlig politikk. Han sier at de fleste tyskere den gang ikke anerkjente at så mange utlendinger ønsket å slå rot i Vest-Tyskland (Lorenzo 2008, s. 1). Etter at rotasjonsprinsippet ble oppgitt, forlot mange av immigrerte gjestarbeiderne brakkene sine. De leide seg private leiligheter og hentet resten av familien til seg. Disse hendelsene utløste

en offentlig tysk debatt i 1970 omkring hvordan man skulle forholde seg til utlendingene. Man fryktet stigende sosialutgifter som en konsekvens av den økende immigrasjonen. På sikt fryktet man at utgiftene kunne gå utover veksten i den vesttyske økonomien. Da politikerne erklærte stans i arbeidsinnvandringen i 1973, ebbet debatten ut. De fleste regnet da med at immigranten ville returnere (Ghadban 2003, s. 30). Men det skjedde altså ikke. I stedet steg tallet på registrerte utlendinger i Tyskland. De man trodde skulle reise, foretok i stedet en tur-retur reise, og da de kom tilbake, hadde de med seg kone og barn. Gjestearbeiderne forsøkte å bli en del av det tyske samfunnet. Problemet var bare at det tyske samfunnet ikke var innstilt på en slik oppgave. Politikerne stilte seg i front for en rekke tiltak som skulle gjøre det lettere for immigrantene å vende hjem igjen. Blant annet ble det vedtatt at barn som ble født av immigranter fikk rett til morsmålsundervisning, slik at det skulle bli lettere for dem å vende hjem en gang i fremtiden. Ghadban (2003 s. 30) kaller den tyske politikken overfor immigranter på 1970- og 1980-tallet for fortrenningspolitikk. Poenget med politikken var å fortrenge immigrantene fra arbeidsmarkedet i Tyskland, og samtidig legge til rette for at de lett kunne reise hjem igjen. Ghadban (2003 s. 30) mener at Tyskland holdt fast på denne fortrenningspolitikken frem til 1998. Han skriver at utlendingene i Tyskland helt fra begynnelsen måtte lide under det han kaller for en tysk etno-nasjonalisme (Ghadban 2003, s. 31). Denne etno-nasjonalismen har i følge Ghadban bidratt til å begrense innvandrernes sosiale utbredelse i det tyske samfunnet. Rem til 1998 var holdningen blant tyske politikere at Tyskland ikke var noe innvandringsland, skriver Ghadban.

Denne holdningen har bidratt til å holde liv i en myte, om at alle immigrantene en gang skulle returnere. Ghadban (2003) mener at denne holdningen delvis er skyld i at mange tyrkiske immigranter vender seg innover mot sin egen kultur og bakgrunn, i stedet for å vende seg mot og åpne seg opp for det tyske storsamfunnet. Slik jeg forstår Ghadban, sier han at den tyske holdningen førte til at immigrantene ikke følte seg velkomne i forbundsrepublikken, og at politikken la til rette for en frontbygging mellom tyrkiske muslimer og etniske tyskere. Denne politikken har forhindret integrasjon skriver Ghadban (2003 s. 31). Islamiseringen av immigrantene førte derimot til heftige reaksjoner blant mange tyskere, og paradoksalt nok var denne reaksjonen med på å legge grunnlaget for en bedre integrasjonspolitik.

3.3 Hva er et samfunnsproblem?

Hva er det med tyrkerne som innvandringsgruppe som gjør dem så spesielle i forhold til andre?

Tyrkerne utgjør etter hvert en egen diaspora i Tyskland og de er forholdsvis mange, 800 000 med tyrkisk minoritetsbakgrunn og 1,7 millioner tyrkiske statsborgere oppholder seg permanent i Tyskland. Som gruppe kjennetegnes den av at de fleste har en muslimskkulturell bakgrunn, og mange av disse er troende muslimer. Koblingen mellom nasjonalitet og kulturellbakgrunn er en fremtredende faktor i forhold til de utfordringene man gjerne ser i forhold til gruppens integrasjonsmulighet i Tyskland.

I følge Hans Ulrich Wehler og Thilo Sarrazin kan en gruppe statistisk karakteriseres som et samfunnsproblem, hvis den overoppfyller følgende krav:

- Dårlige tyskkunnskaper
- Lav deltagelse på arbeidsmarkedet
- Stor avhengighet av sosialstøtte
- Faller oftere utenfor i utdanningssystemet
- Topper kriminalitetsstatistikken
- Tilhengere av en religion som ikke er à jour med menneskerettene og ytringsfriheten

Hvis vi tenker oss at gruppen derimot hadde gjort det godt innen for alle de seks overnevnte kategoriene, så hadde man altså hatt det motsatte av et samfunnsproblem. Hvis vi følger tankegangen til Wehler og Sarrazin kunne man da ha snakket om en godt integrert gruppe. Men fakta per 2010 er at tyrkere og muslimer faktisk topper den negative delen av statistikken som innvandringsgruppe i Tyskland. Den moderne integrasjonsdebatten handler i dag om hvorfor tyrkerne og muslimene integrerer seg desidert dårligst sammenlignet med andre immigrantgrupper. Her finnes det flere forslag til forklaringer:

- 1) Den tyske staten og politikerne har ikke gjort en god nok jobb med å integrere sine immigranter.
- 2) Muslimske immigranter ønsker ikke selv å integreres i det tyske storsamfunnet.

- 3) Gahdban (2003) anklager det tyske samfunnet for at det lenge ikke har ønsket seg en muslimsk minoritet, og at de derfor har drevet en ekskluderingspolitikk ovenfor muslimer på det tyske arbeidsmarkedet.

I tillegg til disse mulige forklaringene på problemet, oppstår det selvfølgelig en anstrengende situasjon i det tyrkiske miljøet i Tyskland. Det er ikke til å unngå at når sterke meninger om en religiøs og kulturell gruppe oppstår, så føler denne seg truffet. Det er få grupper som ønsker seg negativ oppmerksomhet i media, og det er ikke til å komme bort i fra at mange tyrkere i Tyskland føler seg stigmatisert. Flere har derfor anklaget Wehler og Sarrazin for å bygge opp under en form for islamofobi. De blir beskyldt for å skyve for mye av ansvaret for en mislykket integrasjon over på immigrantene.

Sarrazins definisjon av integrasjon: Assimilasjon og integrasjon er to begreper som gjerne stilles opp mot hverandre. Egentlig er det bare en pseudo forskjell mellom disse begrepene, og en krangel om ord. Fordi den som er integrert er også delvis assimilert, og hvis man først er integrert så er man også delvis assimilert (Sarrazin 2010, s. 309). Å være assimilert eller integrert betyr ikke at man skal fornekte sin egen bakgrunn, eller at man skal glemme sine tradisjoner. Men at man må evne og forholde seg pragmatisk ovenfor disse i møte med storsamfunnets forventninger. Videre benytter Sarrazin seg av en underkategorisering for ulike former for assimilasjon som han låner av Hartmut Esser:

- Kulturell assimilasjon (Viten, ferdigheter og språk)
- Strukturell assimilasjon (hvor god man hevder seg i utdanningsinstitusjoner, og på arbeidsmarkedet)
- Sosial assimilasjon (nettverk, omgangskrets, og ektefelle)

Slik jeg forstår Sarrazins tekstutdrag, så er det ikke selve innvandringen som fenomen som er hovedproblemet. I følge Sarrazin er problemet at for mange mennesker uten utdanning har slått seg ned i Tyskland. Disse menneskene bidrar ikke til å bygge opp samfunnet og holde dette ved like. I Sarrazins øyne er ikke staten tjent med en slik type innvandring. De koster rett og slett mer en de gir tilbake i form av tjenester og arbeid. Dette er mennesker som i Sarrazins øyne ikke har tilpasset seg det landet som de har emigrert til, så kan man jo spørre seg om hvem det er som har ansvaret. Sarrazin mener at staten har forsømt sin oppgave med å følge opp og regulere innvandringen. Samtidig mener han at innvandrere bør utfordres til i større grad til å vise egeninnsats i å tilpasse seg det nye landet som de ønsker å slå seg ned i. I

følge Sarrazin er det spesielle med islamske innvandrere at de i stor grad forblir uintegrerte helt opp til tredjegenasjon. De snakker ofte ikke særlig godt tysk, og de tar ofte ikke utdanning eller høyere utdanning. I følge en undersøkelse utført av Berlin-instituttet i 2009 (som holder på med statistisk forskning innenfor befolkning og utvikling), har 30 % av innvandrerne fra Tyrkia ikke noen form for utdanning i det hele tatt, og færre enn 14 % av samme gruppe har allmenn studiekompetanse (Rasche 2010, 11.10). Avhengigheten av sosialstøtte er også dobbelt så høy blant tyrkiske immigranter sammenlignet med majoritetsbefolkningen. Et annet ”problem” eller faktum er at 93 % av tyrkerne medregnet tyskere med tyrkisk migrasjonsbakgrunn, gifter seg med noen innenfor sin egen gruppe. Ikke så sjelden foregår ekteskapene mellom en partner som bor i Tyskland og en som bor utenlands. Noen av disse ekteskapene er også såkalte arrangerte ekteskap. Arrangerte ekteskap er et problem som Sarrazin tar tak i. For ham er det et paradoks at Tyskland har hatt en økning i innvandringen siden regjeringen på 1970-tallet vedtok en stans i arbeidsinnvandringen. Først på 1990-tallet begynte man å registrere familieforening som egen innvandringskategori. Det er blant annet her Sarrazin ser en mulig forklaring på hvorfor muslimske tredjegenasjons innvandrere i stor grad sliter med de samme problemene som første generasjons innvandrere gjorde.

Sarrazins problematisering av muslimske immigranter bringer frem en søken etter plausible forklaringer. En ting er å fremstille fakta, en annen ting er å prøve å forklare hvorfor det er slik (Årsak og konsekvens). Jeg vil derfor ta for meg følgende punkter:

- Utfordringene Islam står ovenfor i møte med det Tyske storsamfunnet
- Tysk Islamofobi?

Et problematisk trekk ved den muslimske kulturen som Sarrazin trekker frem, er at muslimer i større grad enn andre innvandrere oftere definerer seg religiøst. Og det er normene og skikkene som de forbinder med sin religionsutøvelse, som er fremtredende i deres forståelse av å høre til en kollektiv gruppe. De identifiserer seg altså ofte først som muslim (shia, sunni, eller alevitt), deretter følger statlig utvandringsbakgrunn: tyrker, marokkaner, egypter etc. Svært få muslimske immigranter identifiserer seg som tyske. Akkurat denne problematikken mellom mennesker som definerer seg som religiøse muslimer på den ene siden, og mennesker som definerer seg som sekulære eller ikke-religiøse er ikke bare en problematikk som gjelder for Tyskland. I boken sin trekker Sarrazin referanser til andre europeiske land, deriblant Norge og USA. Et eksempel på dette er å finne i Sarrazins bok, i en spørreundersøkelse fra 2008 kom det frem at, 78 % av tyskere med tyrkisk avstamning ikke følte at Angela Merkel

var deres statsoverhode. I den samme undersøkelsen kom det også frem at 58 % av de spurte heller ikke følte seg velkommen i Tyskland (Sarrazin 2010, s. 321). For Sarrazin er det urovekkende å måtte anna at flere millioner mennesker som er fast bosatt i Tyskland verken føler seg forpliktet eller ansvarlig ovenfor storsamfunnet. Videre illustrerer han nok en gang dette problemet ved å referere til en tale holdt av Tyrkias statsminister Erdogan. Talen ble holdt i Köln 10. februar 2008 foran et publikum bestående av 20 000 tilhørere med tyrkisk migrasjonsbakgrunn. Slik siterer Sarrazin deler av Erdogans tale:

Det tyrkiske fellesskap og det tyrkiske folk, uansett hvor i verden bringer kun med seg kjærlighet, vennskap, ro og trygghet. Hat og fiendskap kan aldri være vårt ønske. I 47 år har dere med deres arbeid og deres anstrengelser bidratt til at Tyskland har utviklet seg til å bli et av de mektigste landene i Europa og i verden. Selv om dere alltid har rettet øynene og ørene mot Tyrkia. Jeg kan forstå deres skepsis og uvilje mot å bli assimilert. Ingen kan forvente av dere at assimilasjon skal tolereres. Ingen kan forvente av dere at dere skal assimilere dere. Fordi assimilasjon er en forbrytelse mot menneskeheten. Ja dere er snart en del av EU, vi har jo uansett snart 5 millioner statsborgere som er bosatt i EU. (Sarrazin 2010, s. 310 - 311).

Erdogan roser tyrkerne som er bosatt i Tyskland for at de fremdeles ser på seg selv som tyrkere og ikke tyskere. Han oppfordrer dem også til ikke å assimilere seg i storsamfunnet. Han gjør seg på denne måten til talsmann for alle tyrkere som er bosatt i Tyskland, og forsøker derved å påta seg en rolle som han streng tatt ikke har. Sarrazin kommenterer ironisk følgende:

Man kunne føye til at 5 millioner mennesker oftere hører på Erdogan, og ikke på hva Staten de er bosatt i har å melde”. ”Hvis det hadde vært slik at immigrantene hørte på hva staten i det landet de er bosatt i sier, hadde det betydd at de hadde vært assimilert og dermed utsatt for en forbrytelse mot menneskeheten (Sarrazin 2010, s. 311).

Sarrazin mener heller ikke at situasjonen med tyrkerne i Tyskland er håpløs, han ser på den som en utfordring og han gir klart uttrykk for disse i boken sin. På side 312 skriver han at han at tyrkiske immigranter også integrer seg, selv om de bruker noe lengre tid på dette enn andre immigranter. Barn av emigrerte tyrkere som er oppvokst i Tyskland føler at de verken fullt ut er tyske eller tyrkiske. De føler seg ofte som en blanding av de to. Dette viser at integrasjon handler om noe så vanskelig som identitet og selvforståelse. Det handler altså om noe mer enn å ha en jobb og kunne snakke et fremmedspråk. Det er snakk om mennesker som står med den ene foten i den tyrkiske kulturen og den andre i den tyske kulturen. Dette problemet tenker jeg at skulle fremheves i en hver integrasjonsdebatt, men det gjør altså ikke Sarrazin. I stedet for argumenterer han heftigere i kategoriseringen mellom tyrker og ikke-tyrker. En underoverskrift i kapittel 7 har han kalt for ”*Erobring gjennom fertilitet*”. I dette

underkapittelet antyder Sarrazin store fremtidig endring i befolkningssammensetningen. Tendensen i dagens tyske befolkningsstatistikk er blant annet disse: Ressurssvake familier og muslimske immigranter får flere barn enn familier med høyere utdanning. Hvis man antar at trenden i dagens fertilitetsstatistikk forblir uendret, vil antall etnisk-tyske falle fra ca.80 millioner til ca. 20millioner i 2100, mens andelen innbyggere med muslimskbakgrunn vil øke til ca.35millioner. Sarrazin frykter at en slik tendens vil kunne føre til en fordumming av det tyske samfunnet. Fordi barn av mer velstående foreldre statistisk sett gjør det bedre innenfor utdanning og arbeid, enn barn av mindre velstående foreldre. Det at de gjør det ”bedre” betyr at de beholder en høy sosialstatus, og arbeider innenfor yrker som krever høyere utdanning. Men er dette som Sarrazin presenterer egentlig noe nytt? Har det nesten ikke alltid vært slik at de fattige har fått flere barn enn de rike? Problemet henger også sammen med de sosialdemokratiske tankene til politikeren Sarrazin. Politikeren Sarrazin ønsker seg et vitalt samfunn for fremtiden, hvor Tyskland fremdeles spiller en rolle. Det er faktisk vanskelig å forestille seg i dag, når fertiliteten blant mennesker med høy utdanning er så lav. Han har noen viktige poenger å komme med, spørsmålet er likevel om det er riktig av ham å fyre løs med skremselsproklamering om at muslimen kommer for å overta samfunnet? Det kunne han antagelig ha spart seg, men da hadde han kanskje heller ikke fått den store oppmerksomheten fra media.

3.4 Hans Ulrich Wehler: ”Tyskland har et tyrkerproblem”

Den tyske historikeren Hans Ulrich Wehler er ganske tydelig på at det tyske samfunnet i dag står overfor hva han kaller for et ”tyrkerproblem”. I artikkelen *Die Selbstzerstörung der EU durch den Beitritt der Türkei* (2003, s. 48), mener han at muslimer tilhører den innvandringsgruppen i Europa som integrerer seg dårligst i majoritetssamfunnet. Han sier altså at muslimer som religiøs innvandringsgruppe, jevnt over er dårligst til å tilpasse seg det vestlige samfunns kultur og normer. Dette forsterker han ved å skrive: ”Den tyske forbundsrepublikken har som kjent ikke noe allment problem med utlendinger, men først og fremst et tyrkerproblem” (Wehler 2003, s. 48). Wehler og Heinrich August Winkler (2003, s. 11) ytrer seg på lignende vis: ”Et tyrkisk EU-medlemskap vil føre til en økt immigrasjon mot Europa og Tyskland”. ”Den allerede vanskelige integrasjonssituasjonen med tyrkere i Tyskland vil da komme på toppen av en ny utfordrende innvandringsbølge”. Begge frykter en masseimmigrasjon fra Tyrkia til Europa. Begrunnelsen for denne frykten er den store forskjellen i levestandard mellom Vest-Europa og Anatolia i Tyrkia. Full EU-integrasjon betyr som kjent fri flyt av varer og tjenester på et felles marked. Det betyr i praksis at mennesker innenfor dette ”markedet” kan flytte på seg etter eget ønske. Wehler foreslår sågar noen disiplineringstiltak ovenfor muslimske innvandrere, blant annet pålagt språkopplæring, en språklig nivåtest før de begynner på skolen, og til slutt et forpliktende språkkurs som må gjennomføres før man kan oppnå sivile borgerrettigheter. Hvis vi holder Wehlers meninger opp mot Sarrazins tre punkter om integrering, ser vi at han svarer mer ja enn nei til det to første punktene. Han mener at staten ikke har krevd nok av immigrantene, og han mener at den har et ansvar for at så mange tyrkiske immigranter ikke er godt nok integrert. En konsekvens av en slapp statlig holdning blir også at mange tyrkiske immigranter slett ikke har noe ønske om å bli integrert. Altså støtter han punkt 2 også. Det tredje punktet tar Wehler ikke like klar stilling til. Men etter hva man kan lese i et intervju med ham i *Der Tagesspiegel* fra 2010, så hører han antagelig ikke til den gruppen mennesker som gleder seg over tanken på å ha en fremtidig muslimsk minoritet/majoritet boende i Tyskland.

Etter at Bundespresident Schröder høsten 2010 uttalte til tyske medier at islam var blitt en del av den tyske forbundsrepublikken, lot ikke reaksjonene vente på seg. En av dem som stilte seg kritisk i forhold til presidentens uttalelser, var Hans Ulrich Wehler. Han uttalte blant annet:

”Det som Bundespresidenten sier er historisk uriktig. Islam er ikke en del av Tyskland. Vi er en del av den vestlige, kristen- jødiske kulturen. Det nevnte også Bundespresidenten, men setningen som han fulgte opp med, var villedende. Islam har gjennom flere hundre år vært Europas motstander. Islam er ikke blitt en del av det kulturelle eller samfunnsmessige livet til Tyskland, uansett om man betrakter politikken eller grunnloven” (Wehler sitert av Monath i Der Tagesspiegel 2010, 08.10 s. 1).

Når journalisten så spør Wehler om ikke uttalelsen til Bundespresidenten kan forstås som en invitasjon til integrasjon, får han følgende svar:

”Hvis det var det Bundespresidenten mente, så har han ikke særlig gode rådgivere til å skrive talene for seg. Selvfølgelig kan man snakke om toleranse i møte med immigranter fra andre kulturkretser. Men da må man også forbinde dette snakket med at tyrkere som har bodd i forbundsrepublikken i 30-40 år, endelig skulle begynne med å integrere seg. Det savnet jeg i Bundespresidentens tale” (Wehler sitert av Monath i Der Tagesspiegel 2010, 08.10 s. 1).

Historisk sett argumenterer Wehler for at det er svært lite dagens moderne Europa har å takke muslimske impulser for. Riktig nok sier han at det i middelalderens Europa foregikk en kunnskapsoverføring fra de muslimske og greske områdene i form av kunnskap om gresk medisin, men de moderne europeiske politiske grunnverdiene og den vestlige kultur er ikke på noen måte er preget av islam. Han understreker så den historisk betydningsfulle forskjellen mellom den muslimske verden og den kristne verden, med eksempelet fra høymiddelalderen, der han fremhever den kristne verdens maktfordeling mellom stat og kirke. Det er den rake motsetningen til hva som gjelder for den islamske verden (Monath 2010, s. 2). Wehler stiller seg skeptisk til hvorvidt sharia lar seg forene med verdiene i den tyske grunnloven. Han mener å se flere tegn i samfunnet blant troende muslimer som taler mot en slik forening. Han henviser blant annet til forrige islamkonferanse som ble holdt i Tyskland, hvor deltakerne fremdeles motsatte seg likestilling mellom kvinner og menn. Dessuten finnes det flere eksempler på religiøse muslimer som har uttalt at sharia kommer først uansett. Islam er en av de store verdensreligionene som har utviklet en fundamentalistisk og massiv form i trosbekjennelsen. Det finnes riktignok eksempler på fundamentalisme i andre religioner også, men ikke like utpreget som innenfor islam. I islam handler det om en militant monoteisme som ikke kan fornekte sitt krigerske opphav blant de arabiske nomadene (Monath 2010,s. 2). Det store spørsmålet som Wehler kaller det, er om man klarer å reformere islam på bredere basis, altså om det vil oppstå en form for sekularisering innenfor islam.

Wehler er ikke optimistisk på dette punktet, selv om han ikke tør å avvise tanken helt. Det forekommer ham vanskelig å se hvor en slik debatt skulle komme i gang. Den nyeste erfaringen med forsøk på reformasjon av islam har ikke vært vellykket. Sterke personligheter

som Necra Kelek og Seyran Ates, har tatt til orde for en slik reformering av islam, men de har blitt møtt med uvilje, hat og trusler (Monath 2010, s. 2). Wehler karakteriserer det som en vanskelig og møysommelig prosess. Derfor deler han heller ikke ideen eller ønsket om å skape en form for "euro-islam" som skal fungere som en buffer mellom troende muslimer og resten av befolkningen.

Bassam Tibi, skribent i *die Tageszeitung*, skriver i en artikkel fra 2002 at den daværende europaforståelsen blant europeiske muslimer ikke er tilfredsstillende. Tyrkia må ikke bare reformere økonomien og lovene, de må også reformere islam som religion, slik at tyrkerne kan bli ledende innenfor en reformert og fremtidsorientert utgave av islam. På denne måten håper Tibi at en ny "euro-muslimsk identitet" kan oppstå, og både den tyrkiske stat og enhver muslim bør strebe etter dette målet (Küçük 2008, s.188). Küçük selv (2008) antyder at Tibi har adoptert en skeptisk holdning overfor islam fra de kemalistiske oksidentalistene, som så på islam som et hinder for streben etter vestlig modernitet, altså en holdning som langt på vei kan sidestilles med en aksept av Max Webers idealtypiske utviklingsteser, hvor forskjellene mellom Orienten og Oksidenten tydelig fremkommer. Ralph Ghadban støtter opp om forslaget til Tibi, han ser det som et nødvendig skritt for å få til en skikkelig integrering av muslimer i Tyskland. Problemet så langt består likevel fremdeles, fordi Tibis forslag har møtt motstand og uvilje i muslimske miljøer (Mönch, 2007, s. 4). For eksempel har innholdet i Tibis begrep blitt snudd på hodet av den selvutnevnte muslimske modernisten Tariq Ramadan. Det mener i alle fall Ghadban (Mönch 2007, s. 3). I følge Ghadban er Ramadans forsøk på islamsk modernisme ikke særlig inspirerende. Han anklager Ramadans forsøk på modernisme for å være pro-islamsk og lite fruktbart. I følge Ghadban holder Ramadan fast på den tradisjonelle sharia, og han forsøker så å tilpasse det moderne til dette. Han mener at Ramadans filosofi er en islamisering av Europa, og ikke en europeisering av islam.

Man kan spørre seg: Er mennesker som posisjonerer seg som religiøse muslimer i Tyskland i utgangspunktet er utfordrende å forholde seg til? I hvilken grad skal man trekke frem elementer som er utfordrende i møtet mellom religiøst posisjonerte muslimer og sekulære tyskere?

Jeg mener at et storsamfunn består av offentlige institusjoner som styres av demokratiske organiserte organer. Disse organene krever folkets tilslutning for å fungere, og for å ha legitimitet. Dette betinger individer som forstår dette, og som ønsker å vedlikeholde denne organisasjonsformen. Demokratiet må altså ha oppslutning og deltagelse for å fungere.

Totalitære ideologier og tankemønstre representerer selvfølgelig en utfordring i forhold til et åpent og pluralistisk demokrati. Dette gjelder for fascisme, marxisme og politisk islamisme. Foreløpig er det nok ingen fare for at muslimske ekstremister skal kunne ta over den politiske makten ved demokratiske valg i Europa. Da kan man jo spørre seg hvorfor Sarrazin velger å utrykke seg kritisk i forhold til fremtiden i Tyskland og Europa? Mitt svar er at dette delvis er kritikk av en del svakheter i samfunnet, og delvis er det en politiker som skriver om sine fremtidsvisjoner.

3.5 Diskusjon

Wehler gir ganske klart uttrykk for at han mener at det finnes en europeisk kultur og en islamsk kultur, og understreker at dette er to forskjellige kulturer som ikke uten videre lar seg forene. Wehlers måte å argumentere på er slett ikke uvant, og mye av argumentasjonen hans henger sammen med hans historie- og kultursyn. I boken *Die Gegenwart als Geschichte* (1995) argumenterer Wehler for at historikere skal fremstille samtiden som historie, og det skal skje ved at man skal se på samspillet mellom fortid, samtid og fremtid. Med inspirasjon fra blant annet historikeren Dilthey, forsøker Wehler å integrere en fremtidsdimensjon og historiebevissthet i sin historieforskning: "Hva vi setter som mål for vår fremtid, har følger for bestemmelsen av betydningen av det forgangne" (Jensen 2003, s. 322). Han mener altså at det er riktig og viktig at historikere skal være samfunnsengasjerte, og dette følger logisk hvis man slutter seg til tesen om at objektivitetsbegrepet innenfor samfunnsvitenskapen er et sosialt konstruert begrep (Jensen 2003 s. 146 -147, utdrag av *Open the Social Science*). For Wehler blir det derfor viktig å være med på å definere historien, slik at man får satt noen "rammer" for fremtidig historietolkning.

Det er gode grunner til å anta at Wehler støtter en slik definisjon av objektivitetsbegrepet innenfor samfunnsfagene. Bernard Eric Jensen (2003) skriver at Wehler bruker sin faglige virksomhet til å videreføre en kritisk opplysningstenkning, og at hans kritiske analyser ofte har brakt ham på kollisjonskurs med sine fagfeller. Wehler har i sin rolle som historiker uttalt sterk beundring for blant annet det sosialteoretiske arbeidet til Max Weber og Karl Marx. Deres arbeid er for historikere, i følge Wehler, kanskje enda mer relevant enn Leopold von Ranke's historiefilosofi (Daum 2000, s. 2).

Wehler og Sarrazin bærer begge preg av en essensialistisk måte å ordlegge seg på, noe de begge til en viss grad også selv er innforstått med. Samtidig er det en merkelapp som de kanskje ikke utelukkende ønsker å sette på seg selv, men som de er blitt påstemplet av andre, gjennom faglig debatt og meningsutvekslinger. Det er verdt å nevne at Sarrazin er en tidligere student av Wehler, innenfor fagfeltet økonomisk historie (Kaube 2010, 09.10. s. 1). Politisk hører de også sammen, for begge er tilknyttet til SPD (Sosialdemokratene). Wehler omtaler Sarrazin som en begavet økonomisk historiker i et intervju med Frankfurter Allgemeine Zeitung, hvor Wehler maner til saklig debatt om Sarrazins utgivelse av boken *Deutschland*

Schafft sich ab (Kaube 2010, 09.10. s. 1). Hva er så denne essensialismen, eller substansialismen som Wehler og Sarrazin ser ut til å dele?

Forenklet uttrykt kan man hevde at en essensialist eller substansialist tror at forestillingen om et fenomen hviler på et reelt grunnlag, og ikke bare er et uttrykk for en kollektiv illusjon (Korsnes 1997, s. 68) (Kaldal 2002, s. 19). For ”essensialister” er det viktig at begrepene i størst mulig grad reflekterer fenomenenes essens, eller virkelighet. Derfor vil en essensialist kunne skrive om nasjon, kultur, nasjonalkarakter eller arbeiderklasse som om det var snakk om objektive størrelser. De fleste essensialister uttrykker ikke seg selv eksplisitt som «essensialister». Perspektivet er vanligvis u-uttalt, eller påklistret dem av deres kritikere. Hvorvidt det er riktig å klassifisere Wehler og Sarrazin som ”rene” essensialister, kan diskuteres. Men hvis vi forestiller oss en akse som går fra essensialisme til konstruktivisme, vil de antagelig ligge tettere opp mot essensialismen enn deres kritikere. Nettopp konstruktivismen blir ansett for å være det moderne paradigmet innenfor dagens samfunnsvitenskap og historievitenskap (Kaldal 2002 s. 19, Jensen 2003, s. 150- 151). Konstruktivismen settes gjerne opp som et motstykke til essensialismen, og det finnes selvfølgelig gode grunner for et slikt skille. Samtidig tenker jeg at det ikke i alle sammenhenger må være nødvendig å se på de to posisjonene som direkte konkurrerende. Jeg kan ikke forstå at Wehlers historiske samfunnsanalyse skal avskrives, bare fordi han operer med et avgrenset kulturbegrep. Hans intensjon med forskningen er klar nok, han ønsker å forklare større samfunnsmessige forandringer i det perspektivet som han definerer. Da kan man ikke samtidig vente en sosialkulturell mikroanalyse som tar alle mulige forbehold i forhold til individ og kultur.

I tidligere historiske fagdebatter har Wehler blant annet blitt kritisert for å forfekte et snevert kultursyn. I sin bok *Historie, livsverden og fag* (2003, kap. 21) går Bernard Eric Jensen både inn på problematiseringen av Wehlers fremstilling av kulturbegrepet i boken *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* fra 1987. Wehler har i sin historieforskning vært opptatt av å forklare store samfunnsmessige forandringer i Tysklands historie, som for eksempel fra jordbruks- og handelsstat til industristat. For å forklare disse store samfunnsmessige forandringene, har han fokusert på det han kaller for samfunnsstrukturene: Politisk herredømme, økonomi og kultur. Selve samfunnsutviklingen anser Wehler som et spill mellom disse tre strukturene. Jensen (2003, s. 148) kaller Wehlers samfunnshistorie for *samfunnsstrukturhistorie*, hvor de over-individuelle prosessene tilegnes større betydning som forklaring på historiske endringer. Enkeltindivider og mindre enkeltgrupper blir dermed tilegnet en mindre rolle i hans

samfunnsanalyse og historieskrivning. Et viktig poeng i kritikken mot Wehlers samfunnsanalyse, er at han i sin analyse forstår kultur som en egen samfunnsakse, som for eksempel tenkning innenfor kulturelle sektorer som skolen, kirken, borgerskapet og arbeiderklassen, altså tendenser til en essensialistisk tenkemåte. Wehlers kritikere mener at kulturbegrepet ikke bør eller kan begrenses, slik som Wehler gjør i sin samfunnsanalyse. De mener tvert i mot at kultur må forstås som et integrert moment i all menneskelig virksomhet, dvs. som noe allestedsnærværende. Kultur bør oppfattes som en prosess som vedrører menneskers betydningsdannende praksiser. Dette innebærer hvordan individer tilegner seg betydning og mening (Jensen 2003, s. 150). Wehler er selv klar over disse innvendingene, og han skriver sågar i *Gesellschaftgeschichte* at kultur oppstår mellom mennesker, og at det kan oppfattes som et altomfattende fenomen, men han sier at man også kan undersøke kultur i større dimensjoner. Man kan for eksempel tale om en samfunnsgruppes særtrekk i ulike historiske perioder. Da forsvinner selvfølgelig de motstridene elementene, når man velger å fokusere på den dominerende trenden innenfor en gruppe. Men ethvert valg utelukker alltid muligheten til å ta et annet. Det er et viktig poeng som jeg synes at man skulle forsøke å ta innover seg. Det finnes flere vitenskapelige måter å betrakte verden på, men det er bare det at trendene forandrer seg.

Et kritisk punkt i Wehlers argumentasjon i integrasjonsdebatten, er at han delvis overser et viktig og problematisk aspekt, nemlig kollektive identitetsdannelser. I Wehlers essensialistiske argumentasjon får ikke individualitet mye plass. Han operer tilsynelatende med to ulike kollektive kulturbegrep, nemlig muslimene eller tyrkerne, og de innfødte eller ikke-muslimene. Det kan virke som om han argumenterer for følgende: Muslimske tyrkere i Tyskland bør slutte å identifisere seg selv som muslimer og tyrkere etter 40 år i Tyskland. Wehlers holdning ligger tett opp til en fallitterklæring når det gjelder troen på et multikulturelt samfunn. I hans øyne er muslimenes argumentasjon for multikulturalisme i praksis et ønske om å skape en parallellkultur. I et intervju med lederen for det muslimske råd i Tyskland, Aiman A. Mazyek, blir nettopp dette aspektet kommentert.

Die Zeit: *Mange mennesker har følelsen av at muslimer ikke selv ønsker å høre til det tyske samfunnet, og at de forholder seg tilbakeholdne.*

Mazyek: Å høre til det arabiske miljøet er i dag ingen fornøyelse. Når man er på besøk i New York, så hører det til en del av opplevelsen å besøke China Town. Mens i Berlin ville ingen komme på ideen å sende turister til "Turkeytown" Neukölln (tyrkisk-dominert bydel). Vi burde kanskje innse at forskjellige kulturer noen ganger lever bedre ved siden av hverandre, og ikke nødvendigvis med hverandre.

Die Zeit: Betyr det at parallellsamfunn er ok?

Mazyek: I Tyskland er "ved siden av hverandre" nærmest blitt til et skjellsord. Men noen ganger er det å bo ved siden av hverandre mye mer fredelig enn et påtvunget "med hverandre". I Damaskus for eksempel finnes det kristne, jødiske og muslimske bydeler. Man lever ganske bra, men mer ved siden av hverandre. I Tyskland forstår man med begrepet dialog, at man setter seg i et rom og diskuterer til man blir enig. Hvis man derimot ikke kommer frem til enighet, da er ikke alt i orden. Hvorfor? (Lau & Topcu 2010, s. 2)

Både Sarrazin og Wehler har problemer med å anerkjenne islam som en moderne religion. De er begge skeptiske til om man uten videre kan sammenligne islam med den reformerte kristendommen i Vest-Europa. Derfor er det heller ikke noen overraskelse for undertegnede at de to proklamerer at tyrkiske og muslimske mennesker i Tyskland bør vise mer vilje til integrasjon. Deres forståelse av integrasjon legger likevel opp til at immigrantene i større grad bør være innforståtte med at de har et eget ansvar for å tilpasse seg det nye samfunnet som de ønsker å slå rot i. De går ganske langt i å forfekte det man ellers i sosiologien ville kunne kalle for et *etnosentrisk kulturbilde*. Det vil si at de tar utgangspunkt i sin egen kultur som den normsettende kulturen i møte med andre kulturer. Det etnosentriske standpunktet har lenge ligget i skyggen av et kulturrelativistisk kultursyn, som ellers har dominert tenkningen omkring kultur de siste tiårene. Kulturrelativismen tar utgangspunkt i at alle kulturer i utgangspunktet ikke behøver å være bedre eller dårligere enn noen annen. Det kan kanskje høres ut som et forferdelig uklart perspektiv å forholde seg til. Men perspektivet legger opp til at man skal forsøke å forstå den andre (altså den ukjente kulturen) på dens egne premisser, slik at man unngår å bedømme den fremmede kulturen på feil grunnlag. Perspektivet er nyttig, fordi det legger opp til et ønske om at man skal forsøke å forstå hverandre på godt og vondt. Utfordringen med et slikt perspektiv er selvfølgelig at det ikke på noe som helst måte fungerer styrende eller normgivende. At det setter innsikt og kunnskap i fokus er vel og bra, men perspektivet mangler et normativt fundament. Den tyske filosofen Jürgen Habermas uttaler seg om dette temaet i en artikkel kalt *Religion in the Public Sphere* (2005). Han skriver at religiøse samfunn og tradisjoner nok en gang viser seg å ha inntatt en uventet politisk stilling i dagens moderne verden. Videre skriver han at denne tendensen er overraskende for de som har fulgt strømmen innenfor sosialvitenskapene de siste årene, fordi man hele tiden har antatt at menneskets møte med moderniseringen ville lede til en gradvis form for sekularisering. Hvis man ser bort fra hinduistisk nasjonalisme, er det islam og kristendom som er de to største og mest vitale religionene i verden i dag. Han sier at det er et islamsk oppsving i verden, ikke bare på den arabiske halvøy og i Afrika, men også i land som

Tyrkia og Egypt. Denne revitaliseringen av religionen stikker dypt inn i den tyrkiske og egyptiske middelklassen, så vel som i den utdannende delen av befolkningen, inkludert store deler av det politiske miljøet (Habermas 2005, s. 10). Det som igjen er så spesielt med denne religiøse revitaliseringen, er at den også foregår innenfor Vestens egne grenser. Habermas' poeng er at innenfor rammene av en liberal stat, er troende og ikke troende nødt til å vise hverandre gjensidig respekt. Han karakteriserer dette møtet som en læringsprosess, en utvidet dialog mellom troende og ikke-troende. Han mener at de troende må presses til å forsøke å se sin egen religion utenfra, slik at de også forstår hvordan det er å innta et sekulært standpunkt. Hvis denne "translasjonen" ikke skulle lykkes, så må de troende få tillatelse til å ytre seg fra et religiøst standpunkt. Men hvis de velger å gjøre dette, må de også bli gjort oppmerksom på at en slik måte å artikulere seg på ikke har noen moralsk, eller epistemisk, privilegert status i en liberal stat.

Mazyek sier på sin side at islam fremdeles har opplysningen og reformasjonen foran seg (Lau & Topcu, 2010, s. 1), samtidig som han argumenterer for å tillate islamske parallellsamfunn. Da kan man jo lure på hvordan denne reformasjonen skal kunne foregå? For meg kan det virke som om Mazyek bare ønsker å få være i fred, at ikke-muslimer ikke skal bry seg om muslimer og omvendt. Jeg anser en slik holdning som passiviserende, avstandsskapende og ekskluderende. En saklig dialog og debatt er mye mer fruktbar i mine øyne. En del av en slik debatt bør også problematisere kollektive identitetsdannelser og samfunnsstrukturer. Vi er alle individer, men vi er også en del av et felles samfunn. På den ene siden bør man kanskje som Wehler og Sarrazin påpeker, kanskje innrømme at det faktisk kan være forskjeller på mennesker som er preget av en islamsk-kulturell bakgrunn, og mennesker som ikke har denne bakgrunnen.

Det andre punktet som er viktig å forstå, er at man må søke løsninger på utfordringene i felleskap, og ikke søker å stigmatisere en hel gruppe mennesker. Men en slik fellesskapsløsning krever selvfølgelig en form for konsensus om hva problemene innebærer. På den ene siden handler det faktisk om hvorvidt det er nødvendig med en kollektiv tysk identitet. Hvis ja, hva er det som kjennetegner den kollektive tyske identiteten på 2010-tallet? I følge Wehler har ikke Islam hatt noen stor historisk betydning for utviklingen av tysk kulturliv. I beste fall har islam hatt påvirkning som en historisk opponerende kultur. Wehler kunne antagelig ha sagt noe av det samme om Jehovas vitner eller buddhister. Dette er også religiøse grupper som i dag er en del av det tyske samfunnet, og som Wehler anerkjenner. Det han derimot uttrykker på sitt vis, er at verken buddhistene, muslimene, eller Jehovas vitner har

vært viktige i utformingen av den tyske stat, dens historie og dens kulturliv. Wehlers og Sarrazins måte å skrive på er til en viss grad ekskluderende, og den inneholder tendenser til å kunne karakteriseres som polemisk. Men å hevde at de to er rasister, er å gå for langt. Da har man ikke ønsket å ta innover seg hva temaet i debatten handler om.

Naika Foroutan er en kvinnelig tysk skribent, ekspertkommentator og muslim, som tydelig har tatt avstand fra Thilo Sarrazins teser om muslimske innvandrere. Hennes kritikk er av en konstruktivistisk karakter. Det betyr at hun tar avstand fra statistiske gruppegeneraliseringer, og en generell oppdeling av mennesker i et samfunn basert på religion og kulturell bakgrunn. I sin artikkel i *Die Zeit* med tittel *Wer sind wir?* skriver hun at Sarrazins teser fikk henne til å ta på seg en rolle som hun før ikke hadde tenkt noe særlig på. Hun følte seg plutselig angrepet fordi hun er tysk muslim. Hun skriver at hun ikke lenger helt vet hvilket "vi" hun selv representerer; det tyske vi, eller det muslimske vi? Hun føler seg mer presset over i en muslimsk vi kategori. Hun skriver videre at det å identifisere seg som muslim i dagens Tyskland er det motsatte av å identifisere seg som tysker (Foroutan 2010, s. 3). Videre setter hun spørsmålsteget ved hva det er som bestemmer at noe er mer tysk enn noe annet. Er øldrikkende, nihilistiske ungdommer typisk tyske? Er punkerne i Berlin typisk tyske? Er pseudo-religiøse, arabiske ungdommer typisk tyske? Spørsmålet er om noen av dem har mer rett til å identifisere seg som mer tyske enn andre. For Foroutan er svaret åpenbart: Alle sammen bør ha lik rett til å kalle seg selv tyske.

Kücük (2008 s. 187) mener at Wehlers ytringer og holdninger i nører oppunder et segregert tankemønster, med andre ord at det segregerte bildet som de presenterer, kan overføres til å gjelde mellom muslimske innvandrere og etniske tyske innbyggere innen for det samme landet. Den tyrkisk-tyske muslimen blir fremstilt som en underutviklet, avgrenset "andre" i forhold til den etnisk-tyske befolkningen. Kücük mener at Wehler konstruerer en polemisk sannhet om tyrkisk-muslimske immigranter. Polemisk fordi han tilegner en gruppen felles dårlige egenskaper, som at tyrkiske immigranter ikke sender barna sine regelmessig på skolen, eller at tyrkiske immigranter ikke lærer seg å beherske tysk på en tilfredsstillende måte. Det neste Wehler gjør, er å foreslå en rekke disiplineringstiltak overfor denne gruppen. Tyrkiske immigranter mangler altså viljen til integrasjon, og til en viss grad henger dette sammen med at integrasjonen ikke er klart nok definert i det tyske samfunnet, sier Wehler.

I denne sammenhengen trekker Küçük (2008) en referanse til sosiologen Zeliha Etöz (2001), som har arbeidet med europeernes oppfatning av tyrkere, armenere og grekere bosatt i Vest-Europa i andre halvdel av 1800-tallet. I følge Küçük (2008, s. 187- 88), viser Etöz' arbeid at europeerne den gang (som nå) i stor grad tillia disse fremmede en mangel på gode egenskaper. I sitt arbeid tok Etöz for seg studenter som studerte i England, Frankrike og den tyskspråklige verden. Til tross for at disse studentene hadde lært seg undervisningsspråket som ble brukt ved de respektive studiestedene, og hadde tilpasset seg en vestlig kles-kodeks, ble de likevel betraktet som fremmede, bråkete, frekke, late og respektløse. De ble anklaget for å mangle positive egenskaper som mot, nysgjerrighet, flid, handlingsdyktighet og streben etter frihet (Küçük 2008, s. 188). På den annen side ble tyrkerne, grekerne og armenerne ofte betraktet som særdeles gjestfrie, når vestlige reisende beskrev sine inntrykk av lokalbefolkningen i det osmanske riket. De to forskjellige perspektivene som Vesten operer med, kommer klart til uttrykk her. Osmanene i Orienten blir betraktet som hjertevarme og gjestfrie mennesker av vestlige reisende, mens osmanske borgere bosatt i Vest-Europa ble helt galt for europeerne. I Vest-Europa ble den osmanske minoriteten i stor grad betraktet som udugelige og dårlig tilpasset.

Küçük (2008, s. 188) foreslår at man i stedet burde rette fokuset mot det han kaller for "det internaliserte blikket til den andre". Med dette mener han at man heller bør fokusere på identitetsproblemet som oppstår når en minoritet forsøker å tilpasse seg majoritetssamfunnet og majoritetskulturen. Spørsmålet er om aksepten av integrasjon blant immigrantene alene kan løse integrasjonsproblemet. Küçüks tenkning minner meg om tankene til den norske sosialantropologen Fredrik Barth, som gjør oss oppmerksom på betydningen av kulturgrensene som en identitetens-konsoliderende faktor.

"(...) Vestens kunnskapstradisjon har vært kulturhistorisk enestående i sin vilje til å utforske hele verden, og i sin utvikling av teknologi og industri som totalt har forandret menneskers kår. Men som en livsstil, en måte å forholde seg til verden på, er den begrensende som en hver annen tradisjon, og legger usynlige premisser og sterke føringer på vår tanke. Antropologiske metoder og data gir en mulighet til å overskride disse begrensningene ved å åpne adgang til andre menneskers verdener. Det er ikke så enkelt at vi skal lære av andre og gjøre bruk av ideer fra andre tradisjoner – det er en evig prosess som alltid pågår mellom alle mennesker. Men slike kulturlån vil bare opptas i den grad de lar seg forene med vårt nåværende ståsted, de føyer seg til vår eksisterende kunnskap og vår overordnede konstruksjon om verden. (...)" (Fredrik Barth 1994, innledning s. 9).

Når "den andre", altså immigranten, streber etter å løse seg fra noen av sine egne kulturelle særtrekk gjennom en integrasjonsprosess, og forsøker å kopiere majoritetsbefolkningens

holdninger, språk og kultur, vil man også få en reaksjon blant majoritetsbefolkningen. Küçük (2008, s.189) referer blant annet til et synspunkt fremmet av Elias & Scotson i denne sammenhengen. De mener nemlig at stigmatiseringen av ”den andre” først begynner når denne er i ferd med å miste sin tydelige avgrensning i forhold til den europeiske selvforståelsen. Gjennom integrasjon blir mange av de markante forskjellene mellom den orientalske selvforståelsen og den europeiske selvforståelsen utydelige. Maktforskjellene mellom de to selvforståelsene blir utydelige gjennom integrasjon. Küçük (2008) trekker også inn Gilbert & Moore, som sier at spenningen mellom de to selvforståelsene er lavest så lenge ”den andre”, altså minoriteten, beholder noe av sitt særtrekk. Den ”tyrkiske andre” blir til en viss grad tvunget til å tilpasse seg verdiene til den dominerende kulturen, og imitere den. Samtidig er det ønskelig, sett fra majoritetenes side, at immigrantene forblir ulike, slik at de kan gjenkjennes og kontrolleres.

Så lenge negerslavene forblir slaver, og jødene forblir handelsmenn og huseiere, og så lenge de bor i sine egne områder, og kler seg i egne klær, forblir spenningen mellom minoritet og majoritet lav (fritt sitert etter Elias 1990 & Cil 2007, i Küçük, 2008 s. 189).

Küçük viser til en annen tyrkisk forsker som også tar opp denne problematikken, nemlig Nevim Cil, som har forsket på pionergenerasjonen av de tyrkiske immigrantene som kom på 1960-tallet. På tysk fikk de betegnelsen ”Gastarbeiter” (gjestearbeider), og ordet impliserer at tyskerne ikke regnet tyrkerne som permanent arbeidskraft i Tyskland. Det var egentlig ikke meningen at gjestearbeiderne skulle bosette seg i Tyskland. Men det skjedde likevel. Etter hvert som de hadde fått seg jobb og bolig, bidro de til å løse en del av de nødvendige, men dårligst betalte samfunnsoppgavene. De var billig, ufaglært arbeidskraft. I følge Cil ble ikke gjestearbeiderne direkte ønsket velkommen av det tyske samfunnet, men de ble heller ikke jaget på dør. Så lenge de tjente en fornuftig funksjon, var det i orden at de var der. Gjestearbeiderne gikk inn i underklassen i det tyske samfunnet, men for dem var allerede standarden i den tyske underklassen materielt og økonomisk sett mye bedre enn de levekårene de var vant med fra Tyrkia. Drømmen om en bedre fremtid er en viktig forklaring på hvorfor så mange tyrkiske gjestearbeidere ønsket å slå seg ned i Tyskland. Så lenge immigrantene holdt seg for seg selv, og løste de dårlig betalte samfunnsoppgavene, kunne det tyske majoritetssamfunnet godta dem.

I følge Cil oppstod de virkelige problemene mellom det tyske majoritetssamfunnet og de tyrkiske minoritetene ved at etterkommerne av pionerimmigrantene begynte å strebe for å øke sin sosiale, økonomiske og politiske status i det tyske samfunnet (Küçük, 2008, s. 189). I

følge Küçük beskriver Werner Schiffenauer i 2006 det tyske storsamfunnets reaksjon svært treffende. Han betrakter det tyske storsamfunnets reaksjon som en form for ”moralsk panikk”, eller kollektivt hysteri. Det er ikke manglende integrasjon blant tyrkiske immigranter som er kjernen til konflikt. I følge Küçük (2008) er problemet at det har oppstått en maktkamp mellom de etablerte samfunnskraftene og de immigrerte tyrkerne som kom i går, og som i dag har bestemt seg for å bli værende. Det er immigranter som streber etter anerkjennelse av egen kultur og egne verdier, og det er mennesker som er i ferd med å skifte status, fra immigrant til tysk statsborger. De er mennesker med både kollektive og individuelle egeninteresser. Noen muslimske grupper kjemper for at islam skal bli anerkjent som en nasjonal, religiøs minoritet. Andre ønsker bare respekt blant ikke-troende for sin kultur, dens verdier og dens skikker. Den generelle reaksjonen i det etablerte tyske storsamfunnet er i følge Küçük (2008) en økt skepsis ovenfor den politiske subjektiviteten til den politiske andre, altså en økt skepsis ovenfor de muslimske tyrkernes politiske egeninteresser. En opphetet debatt kan føre til at muslimer og tyrkere i dagens tyske samfunn føler seg ubekvemme. Et poeng som Sarrazin bør ta til seg, er at boken hans har vakt mye oppsikt i Tyskland, der den ble en bestselger i 2010. Han har fått en del motstand, men han har også vunnet mange sympatisører, antagelig av det bedre og av det dårligere slaget. Derfor har han etter min mening også et ansvar for å forsvare de menneskene som han kritiserer, slik at det ikke blir slik at alle tyrkerne nå som kommer tilbake fra et arbeidsintervju med avslag på søknaden, tenker at de er mindreverdige mennesker.

KAPITTEL IV “Den historiske andre”

4.1 Innledning

Det har skjedd mye innenfor utviklingen av kartene fra middelalderen av, og frem til vår egen samtid. I middelalderen var f.eks. ikke kartene rettet mot nord, men mot øst. Det er ikke bare solen som står opp i øst. I verdensbildet til middelalderens mennesker befant de viktigste hellige kristne byene seg i øst. Det middelalderske verdensbildet hadde sitt sentrum i Orienten, med Jerusalem som kristendommens helligste by. At de middelalderske kartene var rettet mot øst, altså mot Orienten, er faktisk opphavet til vår bruk av begrepet orientering (Landwehr; Jordan 2009, s. 8). Dette kapitlet er på sett og vis også tenkt som et slags orienteringskapittel.

4.2 Den historiske andre

Historiske forestillinger eller bilder av andre er aldri statiske, og man finner ikke en objektiv historisk sannhet ved å studere dem heller. Først og fremst fordi mennesker ikke har mulighet til å beskrive en objektiv verden. Vår tilgang til og oppfatning av verden er først og fremst subjektiv. Ikke bare menneskets fysiske tilstand avgjør vår virkelighetsforståelse, også vår sosiale og kulturelle utvikling er av betydning. Men til syvende og sist er det kanskje vår psyke, og våre følelser som dominerer vår virkelighetsoppfatning. Derfor er det heller ikke mulig for en historiker å oppfatte sin egen samtid «slik som den virkelig er». Vi kan ikke granske verden innenfor sikre objektive rammer, vi kan bare tyde den ut fra våre subjektive preferanser. En historiker skal være i stand til å konstruere sin oppfatning av fortiden ved hjelp av kilder. Ulik bruk av kildemateriale og ulike perspektiver kan være med på å nyansere og berike en historisk forståelse som allerede eksisterer. Men et historisk arbeid er først og fremst en konstruksjon av fortiden. I sitt arbeid betrakter ikke bare historikeren kildene passivt og gjengir disse, historikeren er selv subjektiv deltager i historieformidlingen. Historikeren rekonstruerer altså ikke fortiden, han *konstruerer* sitt forhold til fortiden. Likevel er ikke vitenskapelig historisk fremferd vilkårlig, den følger visse regler og metoder. Slike retningslinjer som vitenskapsteoretikere finner nyttige og praktiske, skal hjelpe historiografien til å komme så nær realiteten som mulig. Derfor bør ikke historikeren sky unna virkelighetsbegrepet; for like sikkert som at det eksisterer en reell verden, er også fortiden reel, og ingen fiksjon. Historikeren kan med hjelp av sin erfaring fra sin konstruksjon av

samtiden, altså hans forhold til sin egen konstruksjon av samtiden relatere til andre historikers fortidskonstruksjoner. Slik kan han betrakte den konstruksjonen i forhold til sin egen, vurdere den, og avgjøre om den er mer eller mindre riktig eller gal.

Bevisstheten om at historieskrivingen er subjektiv, er på den ene siden befriende for historikeren. På den andre siden følger det med et større ansvar. Det er befriende, fordi historikeren selv kan velge, hvilket perspektiv han ønsker å sette på historieskrivingen. Han kan selv velge ut de kildene han måtte ønske, og fra disse kildene kan han trekke en viss essens av fortiden. Ansvaret som følger historikeren har med det historiske produktets spesielle rolle å gjøre. Hensikten med et historisk produkt er at det skal kunne benyttes av andre derfor bør produktet korrespondere med virkeligheten, og at det kan være med på å forme den historiske forståelsen til leseren. Det historiske produktet kan være med på å prege samfunnsdebatten f.eks. i en politisk diskurs. Man må altså være seg bevisst at et historisk produkt kan virke handlingsmotiverende. Den vitenskapelige etikken forlanger derfor at historikeren ikke lar seg misbruke til å fremføre spesielle politiske motiver. Det er en kjensgjerning at en hver retts- eller urettstilstand lar seg begrunne historisk. Etikken krever derfor at historikeren er seg bevisst at han eller hun ikke innehar noen privilegert tilgang til den virkeligheten som beskrives. Derfor er det viktig å vise til en variasjon av forskjellige historiske standpunkt, perspektiver og teorier, fordi en slik variasjon er med på vise den riktige veien mot «historisk objektivitet» (Buchmann 1999, s. 7 - 8).

4.3 Et overblikk over møtet mellom den muslimske og kristne verden

Fase 1:

- Europeernes første bilde av den «muslimske andre» oppstår etter den arabiske vekkelsen på 600-tallet e.kr.
- To store religioner med verdslige og politiske aspirasjoner møter hverandre. Begge religionene hevder å besitte den «riktige» og «sanne» veien til menneskelig frelse.
- Det er først og fremst den ortodokse kristne befolkningen som rammes av den arabiske ekspansjonen
- Araberne erobrer raskt de bysantinske territoriene i Midtøsten og Nord-Afrika, og underlegger seg den jødiske og ortodokse befolkningen der

- Etter hvert blir også store deler av den iberiske halvøy underlagt det islamske kalifatet. Dermed havner også mange katolikker under islamsk overherredømme

Fase 2:

- På 1000-tallet trenger stadig flere muslimske tyrkerfolk innover Bysants østgrense. De tyrkiske folkevandringene er et resultat av mongolske herjinger på steppeområdet øst for Svartehavet. Den bysantinske keiseren sender flere brev til kristne fyrster i det romersk-katolske Europa, hvor han ber om militær assistanse for å holde de inntrengende tyrkerne i sjakk. Delvis oppmuntret av den bysantinske keiseren i Konstantinopel, starter paven med å spre ideen om «Korstogene» i sine kirker rundt om i Europa. Men paven og Vatikanets hensikt er ikke i overensstemmelse med den bysantinske keiserens anmodning. Vatikanet fronter først og fremst ideen om at europeiske katolikker er forpliktet til å erobre Jerusalem fra «muhammedanerne», slik at alle kristne (i sær katolikkene) enkelt kan gjennomføre pilegrimsreiser til Jerusalem. Paven gir sågar drapsdispensasjon til korsfarerne, og siden Jerusalem er under «fremmedstyre» er det ikke galt av korsfarerne å drepe «muhammedanere». I følge paven kan man sågar oppnå syndsforlatelse ved å delta i en slik «hellig krig» (rettferdig krig).
- Korsfarernes inntog i Midtøsten er kortvarig, men blodig fra 1095-1290. Først lykkes det dem å erobre Jerusalem og omkringliggende landområder, men «muhammedanerne» klarer til slutt under Saladins ledelse å vinne landområdene tilbake.
- Med sin brutale fremferd skaper korsfarerne, og katolikkene seg et dårlig rykte blant befolkningen i Midtøsten
- Korsfarernes inntog var ikke mye til hjelp for den bysantinske keiseren, heller det motsatte. Bysants måtte for det meste kjempe mot de islamske tyrkerne alene, og korsfarernes brutale fremferd bidrog til å intensivere en generell fiendtlig stemning mot den kristne befolkningen i Midtøsten.

I begge disse to fasene eksisterer det hovedsakelig et negativt tyrkerbilde. Den tyrkiske historikeren Kuran Burgcoglu (Soykut 2003, s. 24) har presentert en oppsummert kortversjon av de ulike periodene, fra oppkomsten av det europeiske tyrkerbildet (fra ca. 1000-tallet) og hvordan dette bildet har forandret seg i løpet av åtte faser helt frem til moderne tid.

Selvfølgelig vil ikke inndelingen av de åtte fasene være helt korrekte, da historien aldri er helt

svart eller hvit. Likevel gir inndelingen en pekepinn på de dominerende historiske tendensene innenfor en historisk epoke. Bugcoguls (2003) kilder er omfattende og består av europeiske reisebeskrivelser, samtidslitteratur, memoarer fra europeiske fanger i det osmanske riket, europeisk kunstmaleres fremstilling av «Orienten», og europeiske historiebøker om det osmanske riket.

1. Oppkomsten av det europeiske tyrkerbildet på 1000-tallet
2. Utviklingsfasen av det europeiske tyrkerbildet frem mot den osmanske erobringen av Konstantinopel (1200-talet – 1400-tallet)
3. Oppkomsten av negative så vel som positive tyrkerforestillinger i Europa, etter osmanenes erobring av Konstantinopel i 1453
4. Et negativt tyrkerbilde blir dominerende i Sentral-Europa på 1500-tallet (Osmanene erobrer Balkan, Ungarn og beleirer Wien for første gang i 1529)
5. Et nytt skifte i det europeiske tyrkerbildet etter osmanens siste mislykkede beleiring av Wien i 1688, hvor osmaner-frykten går over til nysgjerrighet
6. Tyrkerbildet får en mer positiv karakter i de tyskspråklige områdene i Sentral-Europa på 1700-tallet, som en konsekvens av opplysningstidens innflytelse blant de lærde og den politiske eliten. Her nevner Bugcogul (2003) blant annet ideen om religionstoleranse, hovedsakelig ideer som ble satt ut i livet etter 30-årskrigen slutt.
7. En variasjon av positive og negative tyrkerbilder i de forskjellige europeiske landene på 1700 og 1800-tallet, som en følge av kolonialismen og dens formål. Flere europeiske land ser seg som bærerne og formidlerne av kultur og sivilisasjon i verden. Den muslimske verden blir forstått som usivilisert.
8. Æraen etter deklarasjonen av den tyrkiske republikken på 1900-tallet.

I den europeiske historiografien har de to begrepene *tyrkerfare* (*Türkengefahr*) og *den osmanske ekspansjonen* nærmest smeltet sammen. De oppfattes som to begreper som uttrykker en felles betydning. Tendensen til denne sammensmeltningen av de to begrepene anser historikeren Almut Höfert som problematisk. Poenget til Höfert er at man må skille mellom oppfatningen av en historisk hendelse som for eksempel *den osmanske ekspansjon* (1400-1683), og de tyskspråklige lokalhistorikernes første bruk av begrepet *tyrkerfare* (*Türkengefahr*) på 1800-tallet. I den profesjonelle historieskrivningen ble begrepet først tatt i bruk på 1950-tallet i Østerrike og den angelsaksiske verden. Begrepet ble anvendt i

sammenheng med profesjonell historiskforskning som omhandlet det habsburgske monarkiet. I den tyskspråklige historiografien er det Winfried Schulze som krediteres for den første analytiske bruken av begrepet *Türkengefahr*. I sitt arbeide med historien om *”Reich und Türkengefahr im späten 16. Jarhundert (1978)*, forstår Schulze begrepet ”Türkengefahr” som en kommunikasjonsprosess hvor trusselen mot de ulike europeiske befolkningsgruppene i riket var til stede. I kjølvannet av denne publiseringen ble „Türkengefahr“ til en etablert term i den tyskspråklige historieforskningen. Men Höfert skriver at Schulze kunne ha vært enda flinkere til å skille mellom tyrkerfare og det hun kaller for den osmanske ekspansjon. Hun begrunner dette med at et historisk fokus på den ”tyrkiske fare” kan forhindre andre interessante perspektiver i forholdet mellom ”osmanene” og ”europeerne”. Derfor mener hun at begrepet den osmanske ekspansjon bør skilles fra begrepet ”tyrkerfare”. Med begrepet ”den osmanske ekspansjon” ønsker Höfert å undersøke hvordan enkelte land som følte seg truet av osmanene, reagerte og forholdt seg overfor osmanene (Höfert 2003, s. 51). For å gjøre det litt klarere, argumenterer Höfert (2003, s. 54) for at Europa fra middelalderen og i tidlig nytid var kjennetegnet av kontinuerlige kriger mellom adelsfamilier. Adelsfamilienes viktigste prioritet var å sikre og stabilisere sine egne territorier, og dernest utvide disse. Adelige giftermål var politisk betinget, og tjente til sikringen av politiske allianser, samtidig som de kunne sikret mulig arverett ved fremtidige territorielle krav. Habsburgerne førte en omfattende giftermålspolitikk, som til slutt sikret dem arveretten til den ungarske tronen i 1526. Det var ikke alle ungarske stormenn som ville akseptere dette, og de hentet sin politiske støtte hos osmanene. Denne praksisen gav opphavet til uttrykket «tyrkerfare» i de tyskspråklige områdene, i følge Höfert. Hun presenterer her et alternativt perspektiv til betegnelsen på konflikten mellom den vestlige og den osmanske verden. Hun betrakter konflikten i et mindre perspektiv, altså som en mellomstatlig konflikt.

Osmanene benyttet seg ikke av en europeisk giftermålspolitikk for å sikre utvidelsen av sine territorier. Osmanene kunne ideologisk støtte seg på jihad⁷ eller gazi, som legitimerte utvidelsen av den islamske verdenen på bekostning av andre religioner. Den andre og viktigste faktoren var at flere kristne undersåtter betydde at osmanene kunne innkassere flere skattepenger (Kramer & Reinkowski 2008, s. 38). Krigens siktemål var altså ikke å omvende

⁷ Jihad og gazi er betegnelsen på den som går inn i kampen for å fremme den islamske sak, eller den som gjør en innsats for den hellige sak. Men begrepet treger ikke utelukkende å være assosiert med militær kamp tuftet på islamsk religion. Det kan også være en betegnelse på et individ som ønsker å følge den sanne vei, som er å følge islam. Å tolke begrepet kun som «hellig krig» kan derfor være misvisende (Kramer & Reinkowski 2008, s 38).

erobrede kristne eller jøder, men heller å få dem til å betale beskyttelsespenger til den osmanske stat.(Fuglestad 2004, s. 75, Kramer & Reinkowski 2008, s. 37-38).

Dette skillet som Höfert benytter seg av, er absolutt fruktbart innenfor historieskrivningen. Samtidig er det viktig at man ikke overser den klare sammenhengen mellom de to begrepene. Slik jeg ser det, var den tyrkiske ekspansjonen med på å legge grunnlaget for den europeiske tyrkerfaren eller tyrkerfrykten. Höferts bidrag er interessant, og bidrar til å nyansere årsaksforklaringene på den osmanske ekspansjonen, Likevel er det åpenbart at i det store bildet av denne ekspansjonen spiller disse årsakene en underordnet rolle. Osmanene utnyttet selvsagt mulighetene for ”splitt og hersk”-taktikker overfor sine motstandere, men de var i hovedsak militære erobrere. Frykten for tyrkerne hadde et klart grunnlag, og det er vel tvilsomt om frykten ble påvirket av hvorvidt tyrkerne var militære erobrere på egen hånd, eller stod i ledtog med europeiske adelsfamilier.

4.4 Den osmanske ekspansjon

Den osmanske ekspansjonen er en europeisk betegnelse på de osmanske tyrkernes militære erobringer av Anatolia, Balkan og deler av Ungarn fra 1072-1683. Erobringen flyttet de kulturelle og religiøse grensene fra Midtøsten og Balkan helt nord til Sentral- Europa. Navnet *osman* var i begynnelsen bare navnet på ett av flere tyrkiske fyrstedømmer som hadde etablert seg i Lilleasia⁸ på 1300-tallet. Det osmanske fyrstedømmet kom først senere til å bli navnet på den herskende eliten av muslimske sultaner, som etablerte sin tilhørighet innenfor den sunni-muslimske retningen av islam. Et annet viktig kjennetegn ved siden av den religiøse retningen, var bruken av et eget osmansk språk, *lisan- i Osman*, basert på arabisk, persisk og tyrkisk (Soykut 2003, s.14). Dynastiet varte helt frem til 1922, da den siste osmanske sultanen *Mehmed VI Vâhideddîn* ble avsatt, og republikken Tyrkia oppstod under ledelse av *Kemal Atatürk*. Den gjennomsnittlige herskerperioden for hver sultan var på ca.17 år, og det osmanske dynastiet talte i alt 36 herskere (Kreiser 2008, s.1).

Den osmanske ekspansjonen begynte så smått på 1000-tallet, da flere sentralasiatiske tyrkerstammer krysset inn på bysantinsk territorium. Det var mongolske herjinger i Sentral-Asia som utløste flere migrasjonsbølger vestover, og satte den bysantinske østgrensen under press. Tyrkerfolkene var et nomadefolk fra Sentral-Asia, som hovedsakelig levde som småfe-bønder og jegere. De slo seg ned i indre og sørlige deler av Anatolia. I det nye området fortsatte de sitt nomadiske levesett. Lokalbefolkningen, som hovedsakelig bestod av grekere

⁸ Området som i dag utgjør Tyrkia øst for Bosporus, også kjent som Anatolia

og armenere, bodde i landsbyer eller større byer. Den tydelige forskjellen i måten å leve på førte til sporadisk kontakt mellom de lokale og de innvandrede. Konflikter som oppstod mellom befolkningsgruppene kunne f.eks. dreie seg om retten til land og beiteområder. De greske og armenske bøndene som drev med sau og geit, fikk nå større konkurranse om beiteområdene. Tyrkerfolkene bodde ute i telt/hytter i nærheten av dyrene sine, og hadde ingen form for overordnet samfunnsstruktur. De organiserte seg selv i mindre belgiks (klaner) med en leder (Kreiser 2008, s. 4-7). Klanlederen var som oftest også sjef for en lokal krigerskare, og de kunne skaffe seg rikdom og makt ved å plyndre. De greske og armenske landsbyboerne i Anatolia var ofte et ettertraktet mål, fordi deres bofaste livsform gjorde at de kunne samle opp en større mengde redskaper og gjenstander (Quataert 2000, s. 16-17).

I 1072 var en stor bysantinsk hær samlet utenfor byen Manzikert (i Armenia), og dens oppgave var å fordrive en seldschuk-tyrkisk krigerskare under ledelse av Alp Arslan. Den bysantinske hæren var sin motstander overlegen både teknologisk og i antall soldater, men var politisk splittet. Slaget endte med en overraskende seier til Alp Arslan. Tyrkernes inntog i Anatolia skyldtes ikke et tyrkisk ønske om å erobre det bysantinske riket. Drømmen om å grunnlegge et eget stor-rike oppstod først senere, etter hvert som deres motstandere ble svekket (Kreiser 2008). De immigrerende tyrkerstammene søkte først og fremst etter frodige landområder som kunne passe deres nomadiske livsstil. Anatolia var gunstig på den måten at det var få nomader som levde i området, og store landområder lå store deler av året ubrukt. Bysants sørøst-grense var også et urolig område i store deler av denne perioden, og med korsfarenes inntog forsterket uroen seg.

Bysantinernes nederlag i 1072 ble starten på undergangen for det greske og ortodoks-kristne imperiet. Det bysantinske riket og keiseren i Konstantinopel var overhodet for en egen kristen trosretning, som stod i motsetning både til katolisismen så vel som islam. Da imperiet de facto gikk til grunne i 1453, besto det engang så store riket kun av hovedstaden Konstantinopel. I perioden fra 1072- 1453 foregikk det en rekke interessante historiske og politiske hendelser. Kirkeskismaet fra 1054 mellom den ortodokse og katolske kirken belastet selvfølgelig forholdet mellom de gresk-ortodokse kristne og de romersk-katolske kristne allerede fra korstogenes begynnelse (Matschke 2004). Det var et sjokk for bysantinerne å oppdage at så mange av korsfarene var normannere. Normannerne hadde vært bysantinernes hovedfiende i vest de siste årene. Etter en serie kamper mot normannerne, hadde det nettopp lyktes bysantinerne å jage dem ut av den nordvestlige delen av Peloponnes (Norwich 1997, s. 269-283). I tillegg til at bysantinerne hadde fått fiendtlige allierte som de ikke kunne stole på, så

hadde det oppstått stridigheter omkring retten til å kalle seg romersk keiser. Den tyske keiseren i vest var velsignet av paven i Roma, og titulerte seg selv som hellig romersk keiser. Men han var ikke alene om hevde retten til denne tittelen. Keiserne i Konstantinopel hadde siden keiser Konstantins dager (ca. 300 e.Kr.) og frem til 960 innehatt eneretten til å bære denne tittelen (Matschke 2004).

Under Komenos-dynastiet førte Bysants en ekspansiv vest-politikk. På 1100-tallet giftet flere høytstående bysantinere seg inn i ungarske og tyske adelsfamilier (Norwich 1997, s. 292). I tillegg gjennomførte de militære operasjoner i Italia. Hovedmålet for Komenos-dynastiet var å sikre seg arveretten til den vestlige kronen. I andre halvdel av 1100-tallet begynte bysantinerne å føre en mer restriktiv politikk overfor det voksende venetianske handelsforbundet. Komenos-dynastiets aktive vest-politikk betydde at øst-politikken ikke fikk like stor oppmerksomhet. Keiseren ønsket ikke å kjempe på to fronter samtidig, derfor hadde han inngått flere fredsavtaler med lokale tyrkiske herskere i Anatolia før han gikk offensivt til verks i vest. Bysants vest-politikk møtte etter hvert reaksjoner og motstand i vest, og da særlig i de italienske områdene. Det fjerde korstoget (1202 - 1204) endte med erobring og plyndring av Konstantinopel, og venetianerne grunnla et kortvarig latinsk kongedømme med Konstantinopel som hovedstad (Norwich 1997). De latinske korstogene rettet seg ikke bare lenger mot muslimer, men også mot gresk-ortodokse, kristne bysantinere. Det gikk ikke helt bysantinerne vei med vest-politikken, og etter venetianernes plyndring av Konstantinopel var bysantinerne blitt kraftig svekket. Det var venetianerne som ledet det fjerde korstoget, og de brukte korstogsoldatene til å knuse en handelskonkurrent i stedet for å sette dem inn i kampen mot muslimene. Dette er et godt eksempel på hvordan økonomiske interesser ble prioritert fremfor ideologiske eller religiøse motiver. Venetianerne hadde begynt å tjene seg rike på å kontrollere "krydderveien" mellom Midtøsten og Europa, og de profitterte på opprettelsen av et latinsk kongedømme i Jerusalem som sikret dem stabil tilgang til østlige markeder. Konflikten med venetianerne ledet bysantinerne inn i et farlig allianseforhold med de muslimske tyrkerne, og ved hjelp av støtte fra disse, klarte Michael VIII å gjenerobre hovedstaden fra venetianerne i 1261. Men bysantinerne var nå så kraftig svekket at de ikke lenger kunne stå imot flere motstandere samtidig. I stedet drev de en utpekulert form for diplomati, og ved å spille sine motstandere ut mot hverandre, forsøkte de å vinne tid og bygge seg opp igjen. Dels spilte de på lag med venetianerne, og dels på lag med forskjellige tyrkiske fyrster. Det var faktisk bysantinerne selv som førte osmanene over til den europeiske siden av Bosporos, som bysantinske leiesoldater.

Det hele begynte på sommeren i 1341 etter den unge bysantinske keiseren Andronikos III død. En borgerkrig brøt ut mellom Andronikos hærfører, Johannes Kantakuzenos, og den umodne sønnen til Andronikos onkel, Johannes V. Ingen av partene var sterke nok til å vinne konflikten uten hjelp utenfra. Konflikten gav dermed de tyrkiske småfyrstene et uventet politisk spillerom, hvor de fikk muligheten til å styrke sine maktpolitiske stillinger i forhold til Bysants. Johannes Kantakuzenos allierte seg etter hvert med osmanene, og i 1352 tillot han osmanske tropper å krysse Bosphoros sammen med sine familier. Han var så gavmild at han gav osmanerne den befestede byen Tzympe, som egentlig var en gresk by, noe som førte til at de lokale greske innbyggerne ble gjort til osmanske slaver. Den greske befolkningen i byen som egentlig tilhørte Bysants og Konstantinopel, ble ofret til fordel for en keisers politiske egeninteresser. Bybefolkningen gikk fra å være bysantinske til å bli osmanske undersåtter (Matsche 2004, s. 47). På denne måten slapp osmanene inn på det europeiske kontinentet, og ca. hundre år senere, i 1453, hadde osmanene erobret områder som omfatter dagens Tyrkia, Hellas, Makedonia, Bosnia, Serbia, Kosovo, Bulgaria, store deler av Romania og Konstantinopel, og med det utslettet osmanene den bysantinske staten for godt. Nesten alle de ortodoks-kristne fyrstedømmene lå under osmansk kontroll. Bare de ortodokse russiske fyrstedømmene forble utenfor det osmanske riket. Den gresk-ortodokse kirken fortsatte sin eksistens i det osmanske riket, men dens organisasjon og makt ble kraftig innskrenket.

4.5 Om oppkomsten av et fiendebilde

Den osmanske ekspansjonen var et bakteppe (en reell militær og kulturell trussel) for dannelsen av et fiendebilde. Den kristne og den muslimske universalismen møttes. Før 1100-tallet fantes det kun nedtegnelser om Muhammed på italiensk og spansk i "Vest-Europa", men fra 1120-tallet nevnes Muhammed i flere vestlige historiske kilder. R.W. Southern (Neumann 1999, s. 42). Dette viser hvilken funksjon korstogene hadde for nedtegnelser og spredning av europeiske tekster om den muslimske verden. Korsfarenes beskrivelse av sarasenerne var i begynnelsen delvis positive. De markerte sarasenerne som muslimer, og ikke ensidig som vantro. I tidlig middelalder var Europa som begrep lite brukt som overordnet identitetsmarkør. Den mest vanlige over-individuelle og over-statlige identitetsmarkøren, var individets religiøse tilhørighet; kristen (katolsk eller ortodoks), jøde eller muslim.

Begrepet Europa ble mer og mer tatt i bruk, blant annet av pave Pius II (1458- 1464), altså etter osmanenes erobring av Konstantinopel i 1453 (Neumann 1999, s. 44). Pius forsøkte å

skape en felles kristen front mot de muslimske osmanene, uten å lykkes. Med osmanenes erobring av Konstantinopel forsvant i virkeligheten brodden ved det gamle kirkeskismaet mellom den ortodokse og den katolske kirken. Skismaet forsvant selvfølgelig ikke offisielt, fordi den ortodokse kirken gikk ikke under, men fortsatte en underordnet eksistens i det osmanske riket. Men kirken mistet likevel en stor del av sitt selvstendige maktgrunnlag. Et annet viktig poeng i forhold til osmanenes erobring av Konstantinopel, var byens spesielle plass i det kristne verdensbildet. Av de fem antikke patriarksetene var nå Jerusalem, Alexandria, Antiokia og Konstantinopel under osmansk styre. Bare Roma forble uavhengig. Gjennom sine erobringer var osmanene med på å forme europeernes egen ide om begrepet Europa. Som sete for en nå tilsynelatende samlet kristenhet, slo denne ideen røtter i Vatikanet og i Roma. Det var de kristne europeernes plikt å holde den osmanske fare i sjakk (Kramer & Reinkowski 2008, s. 42). Begrepet kristen og europeer kunne faktisk nå i de kommende to århundrene forenes i ett og samme begrep, i alle fall var ikke motsetningene mellom de to begrepene like tydelige. Osmanene påvirket videre europeernes utvikling av sin egen identitet, bl.a. religiøst. Deres tilstedeværelse som militær og kulturell opposent til Europa, hadde betydning for at den protestantiske bevegelsen overlevde på 1500-tallet. Tyrkerfaren bandt opp store deler av den katolske maktblokkens militære ressurser, slik at de ikke kunne risikere å sette inn harde og brutale maktmidler ovenfor de nye "kjetterne" med det samme. Uten den osmanske trusselen ville kanskje protestantene ha lidd samme skjebne som "katarerne" på 1200- og 1300-tallet. Osmanene foretrakk faktisk den protestantiske bevegelsen fremfor den katolske, først og fremst fordi osmanene anså den for å være mer monoteistisk enn katolisismen (Kramer & Reinkowski 2008, s. 42-43).

Den britiske historikeren Bernard Lewis (1916-) beskriver det historiske forholdet mellom kristendom og islam på en litt annen og interessant måte i boken *Islam and the West* (1993, s. 7). Han betoner bruken av assosierte begreper i striden dem i mellom i middelalderen og tidlig nytid. Samtidig fremhever han den slående likheten mellom de to religionene som en vel så viktig utfordring. Ingen av de to religionene var villig til å anerkjenne den andre som et forsvarlig alternativ. Denne uviljen blir fremhevet, skriver Lewis, blant annet ved at ingen av sidene var villige til å bruke den korrekte religiøse betegnelsen i sin beskrivelse av den andre. Europeerne beskrev derfor sin religiøse nemesis som sarasener, maurer, tyrker eller tatar, betegnelser som i følge Lewis (1993) har en lokal, etnisk og barbarisk assosiasjon ved seg. På samme måte omtaler historieskriverne fra den muslimske kulturen i Midtøsten sin kristne motpart som romere, frankere og slaver, avhengig av hvor og når de kom i kontakt med dem.

Når religiøse betegnelser ble brukt, så var det stort sett betegnelser med negative assosiasjoner. De kristne beskrev sin motstander som vantro eller muhammedanere. Lignende begreper ble brukt om de kristne på den islamske siden, f.eks. *paynim kâfir*, som betyr vantro, og den arabiske betegnelsen *Nâsara*, som på arabisk betyr "fra Nasaret".

Til tross for at både bysantinske og katolske religiøse ledere tidvis uttrykte et klart ønske å samle de kristne i en felles kamp mot muslimene, eksisterte det samtidig en politisk pragmatisme blant de kristne fyrstene og blant handelsfolk. Deres mulighet til å tjene penger, eller skaffe seg politisk støtte, var ofte viktigere enn å følge en religiøs ideologi. Frankrike oppmuntret for eksempel osmanene til å beleire Wien, fordi det franske monarkiet følte seg truet av den habsburgske makten. Venetianerne allierte seg tidvis også med osmanene mot habsburgerne. Et annet eksempel er salg av "europeisk våpenteknologi" til osmanene. Siebenbürgerer⁹ med navnet Sachse Urban, produserte og solgte de store beleiringskanonene til Mehmed II, erobreren av Konstantinopel. Han var avhengig av dem for å ødelegge de tykke murene rundt byen. Urban utrustet også osmanene med flere feltkanoner til beleiringen av Skopje (Matschke 2004, s. 283). Ønsket om mer makt eller penger var til tider mer betydningsfullt enn å følge en geistlig ideologi. Pavemakten forsøkte ved to anledninger å bremse handelsvirksomhet mellom katolikker og osmaner. Pave Clemens VII var først ute i 1527. Paven gjorde det klart at han bannlyste alle katolikker som handlet med varer som kunne tjene til å styrke den osmanske krigsevnen. Denne trusselen om bannlysning ble gjentatt av Pave Urban VIII ca. hundre år senere (Kramer & Reinkowski 2008, s. 58 – 59).

4.6 Det osmanske riket og den tyskspråklige verden

De habsburgske arvelandene eksisterte fra 1278 til 1918, og de osmanske arvelandene fra 1289 til 1923, to monarkier som eksisterte ved siden av hverandre i samme historiske epoke. Østerrike og det osmanske riket var to stater med en heterogen befolkning (som omfattet flere folkegrupper). På tross av noen likheter var de to rikene nokså forskjellige. De representerte hver sin religion, katolisisme versus sunnittisk islam, selv om både Østerrike og det osmanske riket også hadde andre religiøse minoriteter boende innenfor sine statsgrenser. Den eldste, og frem til begynnelsen av 1500-tallet den eneste, religiøse minoriteten i Østerrike, var jødene. Den Osmanske stat hadde faktisk et flertall av kristne innbyggere i den europeiske delen av riket. Men i grenseområdene mot Østerrike oppstod det etter hvert en betydelig andel av muslimske konvertitter, nemlig de bosniske muslimene. De fleste av disse hadde tidligere

⁹ Siebenbürgen er navnet på en tyskspråklig enklave i Transilvania

vært ansett som de “kjetterske bogomilene” av den katolske kirken (en asketisk form for kristendom).

Fra 1472-1482 startet regelmessige osmanske innfall de sørligste områdene av de habsburgske fyrstedømmene (dagens Kärnten og Steiermark). De osmanske kavaleriinnfallene ble utført delvis som osmansk rekognosering, og delvis som angrep som skulle spre frykt og uro blant befolkningen i regionen. Den osmanske taktikken for erobringer av nye territorier foregikk etter et bestemt mønster, i følge den østerrikske historikeren Bertrand Buchman (1999, s. 28). Når sultanen hadde bestemt seg for et område han ønsket å underlegge seg, foregikk erobringene gjerne over flere år. Startfasen på den osmanske offensiven var at sultanen sendte ut irregulære kavalerister og soldater fra nærliggende områder til det område han ønsket å underlegge seg. Disse soldatene gjorde innfall i grenseområdene, brant ned byer og landsbyer, tok slaver og spredte frykt. Når motstanderne så var tilstrekkelig svekket, samlet sultanen en stor erobringshær og angrep motstanderen i et åpent slag. Etter at osmanene hadde avgjort slaget, benyttet de seg av en kjent bysantinsk taktikk, som gikk ut på å spille føydalherrene i det beseirede området ut mot hverandre. Dermed ble den lokale maktstrukturen svekket, slik at osmanene til slutt kunne innføre sitt eget styre. Den gjenværende lokal fyrsten ble altså i praksis osmansk vasall. Østerrike kom i direkte konflikt med osmanene fra slutten av 1400-tallet, noe som var en konsekvens av osmanenes erobringer av kongedømmene på Balkan. Måten Balkan-fyrstene imøtekom den osmanske aggresjonen på, var lite effektiv. Makthaverne som ble utsatt for osmansk aggresjon søkte som regel militær støtte fra omkringliggende kongedømmer. Vedkommende forsøkte å samle en stor hær som kunne slå tilbake den osmanske aggresjonen. Problemet med å samle en stor hær var på den ene siden de store kostnadene. Det kostet mange penger og mye mat for å forsørge en stor hær. På den andre siden evnet ikke kongedømmene seg i mellom å bli enig om en felles taktikk. Det var rett og slett for mange lokale maktinteresser som sto i konflikt med interessen av å opprettholde en felles slagkraftig hær mot osmanene (den enes død, den andres brød). Leiesoldater var et vanlig fenomen på 1400-tallet, men for å kunne opprettholde en effektiv hær bestående av leiesoldater, måtte oppdragsgiveren være i besittelse av et stort kapitaloverskudd. De irregulære osmanske innfallene i den lokale fyrstens landområder bidrog i så måte til å svekke fyrstens økonomiske og militære slagkraft.

Buchmann (1999, s. 49) skildrer noen av de mest dramatiske hendelsene fra årene 1478 og 1480 i det habsburgske territoriet, en periode som var ekstra tøff for de sør-østerrikske bøndene og sivilistene. For det var ikke bare osmanske angrep som plaget dem, også soldater fra Böhmen og Ungarn utførte sporadiske innfall i regionen i samme periode. Under disse vanskelige omstendighetene i året 1478 forsøkte bøndene i Sør-Østerrike å ta makten i egne hender. Under ledelse av Peter Wunderlich lyktes det bøndene å styrte den føydale ledelsen i Sør-Kärnten. Opprøret skyldtes sivilbefolkningens frustrasjon over at den lokale fyrsten ikke evnet å gi dem tilstrekkelig militær beskyttelse. Men suksessen for de opprørske bøndene ble kortvarig. Kort tid etterpå krysset en osmansk rytteravdeling grenseelven Tarvis, og inntok Sør-Kärnten. Osmanenes inntog splittet bonde- alliansen, og de osmanske rytterne tok livet av alle som ikke klarte å komme seg unna. Hendelsen var en tragedie for bøndene i Sør-Kärnten. Sivilistene som klarte å unnsnippe ”tyrkiske sverd”, og kom seg over til nabofyrstedømmene, ble straffet for å ha gjort opprør mot sin fyrste. Det siste store osmanske innfallet på habsburgsk territorium i denne perioden skjedde to år senere, i 1480. En avdeling på hele 30 000 tatarske ryttere trengte på nytt inn i Kärnten og Steiermark. De herjet i Murdalen (das Murtal, en dal i Østerrike) og Rottenman Da de var ferdige med herjingene, var områdene lagt øde, og gårdene og husene var nedbrent. Som en konsekvens av disse herjingene, brøt det ut en pestbølge i regionen, noe som i alle fall bidrog til en midlertidig stans i de osmanske grenseangrepene (Buchman 1999, s. 50). I dag kan man fremdeles se minnesmerker i de østerrikske kirkene i de områdene som ble utsatt for osmanske herjinger. En minneplate fra St. Daniels-kirken i Gailtal (Kärnten) ble reist i 1478, og på platen står det skrevet: ”1478 Verwüsten die Türken diese Kirche und nahmen viele gefangen mit.” (”I 1478 la tyrkerne denne kirken i ruiner og tok mange fanger med seg.”) (Matschke 2004, s. 228).

Senere, i 1529, etter Ungarns nederlag for den ottomanske hær, truet de ”hedenske muslimene” sørflanken til det hellige romerske riket. Wien ved Donau, hovedstaden i dagens Østerrike, ligger lengst sørøst i den tyskspråklige verden, som en tyskspråklig grenseby i Sørøst-Europa. På den tiden manglet wienerne tilstrekkelige alliansepartnere, de manglet soldater, festningsverket rundt byen var nedslitt og hadde ureparerte skader etter en bybrann noen år tidligere. Dessuten var det hellige romerske riket preget av løse allianser, indre maktkamp og religionsstrid. Lutherske tanker ble spredd på flygeblader, takket være Gutenbergs teknologi fra Mainz, og kurfyrstene i *Heiliges Römisches Reich* (HRR) var ikke lenger samlet under felles katolsk tro.

Tyrkerne beleiret så Wien for første gang i oktober 1529 under ledelse av sultan Süleyman I den prektige (1520 - 1566). Heldigvis for wienerne kom vinteren tidlig i 1529, ellers hadde det sett atskillig mørkere ut for de beleirede. Tyrkerne hevet beleiringen etter kort tid da de ble overrasket av kraftig snøvær, samt nyheten om et mulig opprør i den østlige delen av det osmanske riket. Tyrkerne kom sterkere tilbake i 1683, da de beleiret Wien for andre og siste gang. I mellomtiden hadde trettiårskrigen herjet HRR, og Wien hadde styrket sin stilling siden 1529 (Matschke, 2004). Med hjelp fra Jan Sobieski, konge av Polen, og hertug Karl V av Lothringen, ble tyrkerne under ledelse av visir Kara Mustafa, slått tilbake.

De to beleiringene av Wien satte også sitt preg på dialekten i byen. Bertrand M Buchmann (1999, s.10) skriver at det finnes en del eksempler i moderne tyske og østerrikske språket på fremmedord av tyrkisk opphav. Noen eksempler er *Pallasch* (palass), *Turban*, *Kösk* (paviljong), *Pala* (sverd) og *Tüllbent* (hijab/hodeduk). Et annet interessant fenomen som han nevner, er lokale uttrykk (Redewendungen) i Wiener-dialekten, som stammer fra den osmanske beleiringen av Wien. Et eksempel er det wienerske banneordet "Krüzitürken" som stammer fra de to ordene "Kuruzzen" og "Türken". Et annet eksempel som kanskje ikke er like selvsagt, er ordtaket: "Das kannst du dir auf den Hut stecken" (Det kan du feste på lua di). Utrykket stammer fra den gangen de tyrkiske janitsjarene stod utenfor Wiens porter. Janitsjarene hadde nemlig en rangskodeks, som så ut som sølv, men som var fullstendig verdiløst, og dette var festet på hattene/luene deres.

I perioden forut for den første osmanske beleiringen av Wien (1529) og frem til begynnelsen av 1700-tallet, ble det publisert en rekke anti-muslimske pamfletter i HRR. Introduksjonen av trykkeriteknologien bidrog til å øke spredningen av den antityrkiske propagandaen. Tekstene ble for det meste sendt til personer som leste skriftene opp på offentlige plasser (markeder og kirker). Men også trykte anti-islamske plakater ble trykt, slik at man ikke måtte kunne lese for å forstå budskapet. Som regel uttrykker disse bevarte kildene og levningene stereotype fiendebilder av tyrkerne. Buchmann (1999, s.11) skriver at tyrkerne stadig vekk blir gjort kollektivt skyldig i de strengeste forbrytelsene som fantes i germansk rett. Mye av innholdet i det bevarte skriftlige kildematerialet anklager tyrkerne som grusomme forbrytere, og det samme gjelder for innholdet i mange av de tradisjonelle østerrikske sangene om tyrkerne. Det fortelles om grusomme tyrkere som skjærer fostre ut av gravide kvinner, og at de spidder levende barn og kvinner på påler. Det berettes også om hvordan tyrkerne legger landsbyer øde og sender kristne inn i slaveriet. De fleste av de grusomme handlingene som tyrkerne anklages for, er selvfølgelig overdrevet og ensidig propagandert. Hensikten med dette

propagandamateriale var i følge (Buchmann 1999, s. 11) å holde befolkningen i Østerrike beredt til å ofre seg i krigen mot tyrkerne. Den katolske kirken var også aktiv i produksjonen av anti-tyrkisk propagandamateriale. De anklaget tyrkerne for å være et uttrykk for Guds straff mot de menneskene som leflet med ideen om å forlate den katolske kirken til fordel for lutheranismen. De oppfordret med dette østerrikerne til å forbli trofaste katolikker. Det som er noe ironisk, er at Martin Luther (1483- 1546), lederen for den største protestantiske bevegelsen i Europa, også propaganderte mot tyrkerne, så vel som mot den katolske kirke. Adams S.Franscisco har i sitt doktorgradsarbeid fra 2007 skrevet om Martin Luther og hans holdning til islam. Det interessant å lese at Luther på den ene siden ser ut til å beundre det osmanske samfunnet, de islamske skikkene, disiplinen og den religiøse fromheten blant menneskene, uten at han noen gang selv så noe av det han beskrev med egne øyne. På den annen side var han overbevist om at muhammedanernes tro var falsk, på tross av deres fromhet og religiøse disiplin. I beste fall var de kanskje noe bedre enn katolikkene, som Luther anså for å være så korrumperte at han levnet dem få sjanser til å overleve i møte med de disiplinerte muhammedanerne.

Luthers kanskje viktigste polemiske skrift om islam heter *Vom Krieg widder die Türcken* fra 1529. Luthers hensikt med å utgi essayet anser Franscisco (2007, s. 131) for å være todelt. Det ene punktet var at Luther ønsket å skape klarhet i det han anså for å være «den riktige protestantiske holdningen» i forhold til «hellig krigføring» mot tyrkerne. Det andre punktet han vektlegger, er at «den tyrkiske fare» representerer mer enn bare en militær trussel. Han forsøker å få leseren til å forstå at hele den kristne måten å leve på, de religiøse prinsippene inkludert, er truet av denne «falske lære» (islam), som sprer om seg med løgner, drap, og urettferdige, materialistiske lover. Et viktig aspekt i å forstå Luthers tenkning, er at han hele tiden forholder seg til at menneskene i sin utfoldelse enten påvirkes til å handle ondt eller godt. Gud (den rettferdige kraft) og djevelen (den slue og onde kraft) er hele tiden er med på å påvirke menneskets handlinger. Derfor er det logisk for Luther at Muhammed og Koranen var et produkt av satans påvirkning. Han mener altså at Muhammed handlet på djevelens kommando, og at tyrkene (muslimene) derfor fulgte satans lov.

Luther var en lærd mann med tilgang til historiske kilder fra tidligere tider, i tillegg til at han fikk med seg historier og beretninger fra folk i sin egen samtid. Mye av kildematerialet som Luther baserte sin kunnskap om tyrkerne og deres «Muhammed- dyrkelse» på, altså deres religion, stammer fra middelalderen (Franscisco 2007, s. 97). Han referer ingen direkte kilder til denne kunnskapen i verkene sine, men han nevner dem i forskjellige skrifter og notater. I

en kilde datert til året 1530, står det notert at han enda ikke hadde fått tilgang til en kopi av muslimenes hellige bok, Koranen. Videre omtaler han to eldre polemiske skrifter som han hadde lest, *Confutatio Alcorani* og *Critique Alcorani*, skrevet av Nicolaus av Cusa. Disse omtalene av de nevnte kildene kan leses i innledningen til verket Georgius de Hungarias *Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia Turcorum*. Først 12 år senere, i 1542, lyktes Luther med å få tak i en latinsk oversettelse av Koranen. Forut for denne perioden, og i samme periode, hadde Luther allerede rukket å lese flere polemiske skrifter om Koranen, og andre vestlige skrifter som utgav seg for å omtale levestet til muslimer. Francisco er ganske sikker på at den ene kilden, som Luther omtaler som en polemisk kilde fra Köln, kan identifiseres som 1553- versjonen av Dionysius the Carthusians store *Contra Alchoranum & sectam Machometican*. Derimot er identifiseringen av de andre verkene som Luther uklart omtaler, vanskeligere å identifisere. Men et av disse usikre verkene synes Francisco det er verdt å nevne, for det ser ut til å ha spilt en stor rolle for Luthers viten om islam, selv om det er vanskelig å fastslå dette med 100 % sikkerhet. Men sett i lys av annen litteratur som ble flittig referert i Luthers samtid, er det ikke helt usannsynlig at han hadde lest Ricoldos *Confutatio*. Et siste verk som Francisco vektlegger som en viktig kilde til Luthers viten om de muslimske tyrkernes levestet, er tekstene til Theodor Bibliander (1543). Tekstene inneholder blant annet en anti-Koran polemikk, og en historiografisk nedtegnelse om tyrkerne. Francisco antar at Luther hadde lest disse tekstene, sidenhan blant annet skrev forordet til en tysk publisering av Biblianders tekster (Francisco 2007, s. 99). Før han hadde lest Koranen selv, kritiserte Luther de polemiske forfatterne av *Confutatio* (Richoldo) og *Cibratio* (Nicholas) for å bygge opp en form for «stråmannsargumentasjon» mot islam. Han mente at tekstene var skrevet på en slik måte at folket som fikk høre dem opplest, skulle føle frykt for Muhammed og beholde sin kristne tro. Han anklaget dem for gladelig å sitere fra de mest brutale og grusomme fortellingene i boken, og bevisst tildekke de gode fortellingene. Teknikken bidro til å stifte hat blant folk, og lede dem til å utføre onde gjerninger.

Litt mer enn et tiår senere, bare noen dager etter at Luther hadde ferdig lest en oversettelse av Koranen, re-justerte han sin første bedømmelse av *Confutatio Alcoran*. Han kunne faktisk ikke begripe at det kunne eksistere så mye ufornuft i en bok, og han beskyldte djevelen for å spre slike vrangforestillinger blant folk. Med bakgrunn i sin egen opplevelse av å lese Koranen, oppdaget Luther at han plutselig delte Ricardos polemiske standpunkter.

I den tyskspråklige verden i tidlig nytid var forestillingen om den «tyrkiske andre» nært beslektet med det vi kan kalle for forestillingen om «den religiøse andre». Religiøse ledere og

skribenter som f.eks. Martin Luther, som hovedsakelig skrev og publiserte sine tekster for et europeisk publikum, la sin ære i å gi en mest mulig «riktig» beskrivelse av det han kalte for Muhamedanismen. Luther brukte aldri det korrekte begrepet islam eller muslim, (som muslimene selv brukte for å beskrive sin religion eller en troende) når han omtalte muslimer i sine tekster. Når Luther beskriver muslimer, omtaler han dem enten som *tyrkere*, *muhammedanere* eller *sarasenere*. Luthers tekster er polemiske, og hans hensikt med tekstene var at han ønsket å avsløre «muhamedanismens falskhet» for leserne eller tilhørerne. Adam S Francisco (2007) setter tiden for Luthers publiseringer inn i et interessant historisk perspektiv. Luther publiserte flesteparten av sine tekster på midten av 1500-tallet, en periode hvor det osmanske riket utgjorde en reell militær og kulturell trussel for det kristne Sentral-Europas videre eksistens. Det var en tid preget av religiøs splittelse og maktfragmentering i det kristne Europa mellom katolikker og protestanter. Konsolidering av den nye trosbekjennelsen var da også viktig for protestantene, og Luther så det som sin oppgave å holde motet oppe blant sine tilhengere. Det var usikre tider, og Luther var ikke alene om å frykte en tyrkisk ekspansjon inn i de habsburgske landene. I Luthers hode handlet det hele ikke bare om en militær kamp, men også om en kamp om menneskenes sjeler.

4.6 Om oppkomsten av et mer nyansert fiendebilde

Protestanter og humanister var med på å revidere det gamle katolske fiendebildet. Martin Luther, Justus Jonas, og Erasmus av Rotterdams bidrag var viktige i så måte. De satte et teologisk spørsmålstegn ved den katolske kirkens argumentasjon for “rettferdig krigføring”. Teologisk hadde Erasmus av Rotterdams og Luthers argumenter mot korstogene som ideologi og politisk maktmiddel en religiøs tyngde. De mente rett og slett at krigføring ikke var et kirkelig anliggende. Derimot var det keiserens plikt å forsvare kirken. De mente at sekulære herskere kun hadde teologisk hjemmel til å føre en defensiv krig, hvor hensikten var forsvar av folk og land, og ikke som en utvidelse av deres religiøse overbevisning (Francisco 2007, s. 43). Justus Jonas skrev blant annet følgende: “Selv om tyrkerne er ukristelige, vil ikke det i seg selv være grunn nok til å starte en krig mot dem, så lenge de holder fred. “Vi kan ta livet av ukristelige mennesker med våre never, men vi kan ikke konvertere ukristelige mennesker til å bli gode kristne ved bruk av vold” (Francisco 2007 s. 44). Dette tankegodset representerte begynnelsen til slutten på de katolske korstogsbullene. Dessuten førte det frem til en slags forsoning mellom de protestantiske og de katolske landene etter 30-årskrigen. Samtidig er det viktig å påpeke at disse tenkerne ikke anså seg selv som islam-vennlige. De anså islam for å

være et dårlig alternativ i forhold til kristendommen, og omtalte muhamedanismen som en religiøs villfarelse.

Den militære tyrker trusselen var fremdeles gjeldende, men i tillegg oppstod det en religiøs og moralsk bevissthet, særlig blant protestantiske tenkere. Den katolske retorikken som legitimerte «helligkrigføring» ble kritisert av protestanter og humanister. Samtidig fryktet Luther et kulturell og religiøst skifte, dersom tyrkerne skulle lykkes med fremtidige erobringer av Østerrike. Derfor forsøkte Luther å bevisstgjøre sitt publikum gjennom en rekke tekstpubliseringer, som tok for seg det han kaller for «muhamedanismen» som en falsk religion. Her tok han tak i noen kulturelle og religiøse temaer innenfor islam, som til en viss grad framdels er debatterte.

Da den osmanske militære trusselen forsvant etter Kara Mustafas nederlag utenfor Wien i 1688, skjedde det også en endring av det tyrkiske fiendebildet i den tyskspråklige eliten. Blant allmuen i Østerrike holdt det tradisjonelle tyrkiske fiendebildet noe lenger (Buchmann 1999, s. 12). Det er altså snakk om en form for kulturell og musikalsk nysgjerrighet som oppstod i den tyske høykulturen. Denne trenden har senere fått navnet "turquerie" eller "tyrkomani". Denne trenden var preget av at europeiske herskere viste en større interesse for osmanske luksusgjenstander, musikkinstrumenter, våpen, sosiale konsepter som harem, tyrkiske hager, blomsterbed (tulipaner) og osmansk byggestil. Populære komponister som Mozart og Beethoven lot seg også inspirere av "tyrkeriet" (Buchmann 1999, s. 12). På 1700-tallet var det stadig flere europeiske konger og fyrster som fikk besøk av osmanske legasjoner ved sine hoff. Den første europeiske legasjonen forgikk under sultan Muta Ferracas regjeringstid, og møtet fant sted ved hoffet til Frankrikes konge Ludvig XIV i 1669 i Versailles. Det samme året fikk også det habsburgske hoffet ved Schönbrunn sitt første fredelige besøk av en osmansk utsending, med påfølgende besøk i 1703, 1711, 1719, 1732 og 1740. Fredrik den store, konge av Preussen, tok i mot en osmansk legasjon i Potsdam i 1763 (Kreisler 2008, s. 34).

Politisk er det verdt å nevne freden i Westfalen 1648, hvor de europeiske fyrstene ble anerkjent en større grad av autonomi i forhold til det hellige romerske riket og den katolske kirken. De europeiske statene ble anerkjent som egne suverene stater, inkludert selvbestemmelse med hensyn til egen religion (katolsk eller protestantisk). Statene gikk mer inn i seg selv, man ønsket å skape en egen sterk stat, med eget byråkrati, og et eget militærvesen. Denne tendensen svekket den overordnede betydningen av HRR som felles

samlingspunkt. Den senere filosofen Immanuel Kant forestilte seg at denne kulturelle oppstykkningen av HRR ville kunne føre til en sunn mellomstatlig konkurranse, og tjene til sterkere framgang i de konkurrerende statene. Man må samtidig huske forutsetningen for denne europeiske splittelsen, nemlig Tretti-års krigen. Selv om man fikk et skille mellom protestantiske og katolske stater, var de alle fremdeles kristne, dvs. at de europeiske statene fremdeles reflekterte sin kultur i møtet med islam, hinduisme og konfusianisme. Hugo Grotius, en nederlandsk jurist, skriver blant annet om at det eksisterte et slags bånd mellom de kristne statene, på tross av deres interne konkurranse. Neumann (1999, s. 50-51) skriver at Grotius' tanker om menneskets tilhørighet i verden var preget av to overlappende «tankesirkler». Først en ytre sirkel, som omfattet hele menneskeheten, dernest en indre sirkel som var bundet av loven til Kristus. Samtidig satte Grotius individet høyest, uavhengig av dets statstilhørighet eller religion, i hvert fall når det kom til politiske kontakter, eller menneskelig politisk utvikling. På tross av denne tilsynelatende dualismen, kom han frem til en konklusjon som skulle tjene de kristnestatenes interesser (den indre sirkelen). Stater som er dominert av kristendommen, var i Grotius øyne mer forskjellige fra stater som ikke var dominert av kristendommen. Grotius gikk så langt at han ønsket seg en hellig, kristen liga som skulle gå til korstog mot tyrkerne. De europeiske representantene i Westfalen anså det osmanske riket som for lite tilpasningsdyktig til å kunne delta i det weskalske system, i hovedsak fordi muslimene og osmanene ikke anerkjente menneskeskapte lover og menneskeskapte territorier. Muslimske statsteori bygger på at Gud er kilden til all autoritet og lov på jorden, og at menneskeskapte regjeringer vil være en hindring for troende muslimer til å holde sine forpliktelser ovenfor Gud. Inntil Guds intensjoner om et universelt, muslimsk trossamfunn samlet under en lov var oppnådd, ville verden være delt i to sfærer: Dar -ul-Islam , hvor muslimsk lov gjelder, og Dar-ul- Harb, hvor muslimsk lov ikke gjelder, og de vantro lever utenfor Guds lov. Mot disse må man føre jihad, helt til Guds universelle ide blir virkelighet.

Slike klassiske, konkurrerende, universelle og religiøse forestillinger, enten de var kristne eller muslimske, passet ikke med det nye systemet som man ønsket å innføre i Westfalen, fordi de ikke tok hensyn til begreper som likhet og suverenitet, og avsto fra militær intervensjon basert på religiøst grunnlag. Innenfor det nye europeiske statssystemet og diplomatiet var disse ideene selve bærebjelkene (Neumann 199, s. 51). Det var kanskje derfor ikke overraskende at engelskmannen William Penn i 1693, i sitt forslag til organiseringen av det europeiske statssystemet, utarbeidet for å sikre fred og stabilitet i Europa, foreslo at det

osmanske riket bare kunne inkluderes på en betingelse: At de gav avkall på islam. Det er altså ikke noe nytt under solen når det gjelder betingelser for potensielle medlemsland som ønsker å ta del i et tettere politisk samarbeid i Europa (Neumann 1999, s. 51).

Vesten og den tyskspråklige verden forstår seg selv som bærere av verdens sivilisasjon. Dette springer ut av den vestlige bevisstheten om egen suveren status, kombinert med Vestens økonomiske og militære hegemoni i forhold til verden utenfor Europa. Det tidligere religiøse skille mellom «troende» og «vantroe», ble erstattet av to nye dikotomiske begreper i den skrivende europeiske eliten på 1700-tallet (Neumann 1999, s. 52). Med innføringen av det gamle greske sivilisasjonsbegrepet i Vest-Europa oppstod det en ny dikotomi, nemlig skillet mellom sivilisert og barbar. Tyrkerne ble nå oftere omtalt som «barbarer» av de europeiske intellektuelle, altså et folk uten sivilisasjon. I egne øyne hadde europeerne blitt mer siviliserte, blant annet gjennom signeringen av traktaten i Westfalen, hvor religionen hadde fått en sideordnet samfunnsmessig status. Neumann (1999) argumenterer for at dette skifte av begreper hang sammen med den voksende sekulariseringen i Vest-Europa. I følge Neumann inneholdt det nye sivilisasjonsbegrepet blant annet kriterier som humanisme, lov og sosiale normer, altså samfunnstrekk som først og fremst preget de europeiske statene. Tanken om å gjøre disse ideene universelle var høyst diffuse på 1700- og 1800-tallet, selv etter at osmanene ble invitert til å delta ved fredsforhandlingene i Paris 1856. Byen og årstallet er blant flere historikere oppfattet som et vendepunkt i de europeisk-osmanske relasjonene, hvor den osmanske staten ble tatt opp som en del av det europeiske statssystemet. Neuman (1999, s. 56) påpeker at osmanene kun fikk en begrenset rolle, og at europeerne faktisk ikke aksepterte at det eksisterte noen form for likhet mellom dem og tyrkerne. Videre viser Neumann til Hedley Bull, som på 1800-tallet argumenterte for en mer selvcentrert tendens innenfor europeernes ide om sivilisasjon. I følge Bull var sivilisasjonen forbeholdt noen privilegerte europeiske stater med en felles kristen bakgrunn. Ideen om at det internasjonale samfunnet var verdensomspennende, og inkluderende mistet grunn, både i teori og i praksis skriver Neuman (1999, s.56). Flere internasjonale advokater på 1800-tallet videreførte Bulls tanker om denne formen for dualisme om at internasjonal lov ikke gjaldt i territoriene utenfor Europa. Advokaten James Lorimer mente sågar at osmanenes deltagelse ved Paris-konferansen i 1856 hadde vært av en prematur karakter. Lorimer mente at tyrkerne enda ikke levde opp til den europeiske standarden for sivilisasjon. For Lorimer var Tyrkia først og fremst en «syk mann», hvis tilhørighet i Europa var høyst tvilsom. For at tyrkerne skulle kunne delta i den europeiske symfonikonserten, ble det først og fremst krevd at de skulle lære

seg å spille notene. De osmanske lederne forsøkte så godt de kunne å reformere sin egen politikk og egne statlige lover. Til tross for at de siden 1856 hadde oppnådd deltagerstatus ved internasjonale europeiske konferanser, slet osmanene med å bli fullverdig aksepterte medlemmer i den europeiske klubben. Den interne, kulturelle logikken som eksisterte innad blant de kristne europeiske medlemslandene, forhindret fullverdig osmansk aksept i det europeiske fellesskapet (Neumann 1999, s.59).

4.7 Den osmanske nedgangen - og import av europeisk nasjonalisme

Frem til 1683 ble det osmanske riket av habsburgerne ansett som en farlig motstander, både militært så vel som kulturelt og religiøst. Osmanenes kontroll over Øst-Europa (Balkan), Midtøsten, det østlige Middelhavet og Nord-Afrika på 1400- 1600 tallet, var med på å presse europeerne til å søke nye handelsruter fra Atlanterhavskysten. Med tidvis unntak av Venezia ble de fleste europeiske stater og handelsorganisasjoners spillerom i øst-handelen effektivt kontrollert av osmanene. Det osmanske rikets eksistens og dominans over det østlige Middelhavet, bidro helt klart til at vestlige stater som Portugal og Spania startet sine oppdagelsesreiser fra Atlanterhavskysten på 1400-tallet og 1500-tallet. De opprettet handelsknutepunkter langs den afrikanske kysten, slik at de kunne nå de asiatiske markedene og samtidig omgå osmansk kontroll og intervensjon. I Sør-Amerika opprettet man også handelsstasjoner og plantasjoner, forløperne til de første europeiske koloniene. Her kunne europeerne dyrke egne luksusråvarer, noe som bidro til at osmanene og venetianerne etter hvert ble kommersielt utkonkurrert. De mistet gradvis kontrollmonopolet over de østlige handelsveiene, samt sin status som eksklusive leverandører av luksusvarer som sukker, kaffe, te, tobakk og silke (Lewis 2002).

Habsburgerne startet en form for fortsettelseskrig etter at osmanene ble slått tilbake utenfor Wien. De lyktes etter hvert å drive osmanene på defensiven og de fikk kontroll over Ungarn, Bosnia og Kroatia. Tidevannet var i ferd med å snu for osmanene, og rollene som dominerende maktblokk var blitt snudd på hodet. Osmanene var ikke lenger overlegne på slagmarken, og heller ikke økonomisk eller organisatorisk. Det var ikke bare habsburgerne som truet osmanenes eksistens. På 1700- og 1800- tallet førte Russland en rekke suksessrike kriger mot osmanene langs Svartehavskysten. Det osmanske riket eksisterte på europeernes nåde fra 1800-tallet frem til 1919. England og Frankrike fryktet at en ødeleggelse av det osmanske riket kunne forrykke den statlige maktbalansen i Europa ved at enten Østerrike eller Russland ville tilegne seg kontrollen over strategiske sjøknutepunkter i det østlige Middelhavet. I en periode anså Russland seg som beskytterne av den ortodoks-kristne

kulturarven. I krigspropagandaen anså de seg selv som frigjørere av Balkans kuede kristne, som de ville frigjøre fra «det tyrkiske åk». Osmanenes gradvise nedgang i forhold til de europeiske statene, kommersielt, militært og kulturelt, førte til en selvransakelse blant de øverste ansatte i den osmanske staten. Den tidligere osmanske selvsikkerheten i middelalderen og delvis i tidlig nytid var skrumpet inn (Lewis 2002).

I middelalderen og i den første perioden av tidlignytid, hadde osmanene vært den kristne verden overlegne; militært, kulturelt og økonomisk. Seiersikkerheten som de hadde opparbeidet seg i krigføringen mot de østeuropeiske Balkanstatene, hadde gitt næring til opprettholdelsen av statens organisering, dens religiøse hierarki og kultus. I sine glansdager kunne de skattebetalende innbyggerne i riket, på tross av at de selv i liten grad kunne påvirke styret, i alle fall regne med statlig militær beskyttelse mot utenlandske inntrengere. Fra 1768-1774 foregikk krigføringen utelukkende i de osmanske provinsene som for eksempel Bulgaria. I løpet av disse konfliktene mistet osmanene sitt gode rykte, men også tilliten blant provinsens egne innbyggere. Nå var det ikke bare utenlandske stater eller krefter som intervenerte, osmanene møtte nå også motstand blant provinsenes egne innbyggere. Under den serbiske oppstanden i 1806 vendte den osmanske staten seg mot sin egen befolkning, og støttet de osmansk-serbiske fyrstene for å slå ned et opprør. En av grunnene til osmanenes skepsis overfor serberne, var at de serbiske janitsjarene hadde vist seg å gjøre motstand mot osmansk befal. Først når serberne følte seg forlatt av sin egen osmanske stat, søkte de hjelp hos russerne. Men de måtte klare seg uten Russlands støtte i konflikten mot osmanene frem til 1815, fordi de russiske stridskreftene var bundet opp i krig mot Napoleon. Med russisk støtte lyktes det serberne i 1817 under ledelse av Milos Obrenovic å få anerkjent et lokalt selvstyre. Men serberne forble tributpliktige ovenfor osmanene frem til Berlin-kongressen i 1878 (Karmer & Reinkowski 2008, s. 67).

Grekerne fulgte opp det serbiske opprøret i 1821, med et opprør på Peloponnes. Grekernes opprør var i den første fasen først og fremst motivert av innbyggernes misnøye med de sosiale forholdene. Grekernes opprør ble slått ned i første omgang. Samtidig hersket det en form for sympati med grekerne blant de europeiske statslederne. Denne sympatien ble i første rekke forfektet av den britiske dikteren lord Byron (1788- 1824), som selv deltok og falt i den greske uavhengighetskrigen fra 1823-1824. De europeiske statspolitikere så ikke den greske uavhengighetskrigen som en nasjonalistisk bevegelse, hvor man kunne vente seg en ny gresk Basileus som keiser over det greske folk. (Kramer & Reinkowski, 2008, s. 67-68) I stedet anså man grekernes kamp som en kamp for demokratiske rettigheter, og en løsrivelse fra det

tyrkiske åk, og en gjenreisning av rettigheter som hadde vært grekernes siden antikken. Med denne forandringen hadde den greske frihetskampen bidratt til å gjeninnføre det barbariske tyrkerbildet/osmanerbildet i den vestlige tenkningen. Britiske og franske skip hjalp grekerne i deres frihetskamp med å ødelegge den osmansk-egyptiske flåten som var stasjonert utenfor Navrino (i dag Pylos, lokalisert på Peloponnes' vestkyst). I 1830 oppnådde grekerne sitt første mål, nemlig grunnleggelsen av en egen suveren stat. Den første moderne greske staten var ikke på samme størrelse som dagens Hellas. Flere Balkankriger fulgte, og statsterritorier ble utvidet på andre staters bekostning. Hellas' første konge var tyske adelsmannen Otto Wittelsbacher, som var gresk konge fra 1832- 1863.

I 1853- 1856 ble Krimkrigen utkjempet. Det var en konflikt hovedsakelig mellom osmanene og Russland. Men det overraskende var at Frankrike og England tok parti med osmanene. Russernes mål med krigen var at de ønsket å opptre som den kristen ortodokse verdens beskyttere. Dvs. at de ønsket å «frigjøre» alle de ortodokse, som i deres øyne levde under det osmansk-tyrkiske åk. Det bodde fremdeles en stor andel ortodokse i det osmanske riket, bl.a. var det en stor andel ortodokse grekere og armenere i Anatolia. Frankrike og England fryktet at Russland skulle vokse seg enda mektigere, og valgte derfor å støtte osmanene militært. Krigen endte med russisk nederlag, og i forhandlingene som fulgte utfallet av krigen, fikk osmanene selv lov til å delta for første gang, anerkjent som egen stat av de allierte.

Perioden fra 1774- 1912 betegnes av Kramer & Reinkowski (2008, s. 75) som osmanenes vanskeligste periode. De europeiske statenes (Russland, Østerrike, Frankrike og England) stadige innblanding i osmanske forhold fikk den osmanske staten til å ligne et område utsatt for «europisk imperialisme» og «kolonialisme». De nevnte europeiske staten brukte den osmanske stat som et slags passiv-aktivt filter i konkurransen dem i mellom. Statens strategiske plassering ved Bosporos, Midtøsten og Nord-Afrika, ført til at særlig England og Frankrike var interessert i å opprette handelsstøttepunkter på veien mot sine kolonier i Afrika og Asia. Dessuten var de interessert i å overta det osmanske markedet, hvor de kunne selge sine industrialiserte og koloniproduserte produkter. Frankrike og England brukte også den osmanske staten til å demme opp for russiske maktpolitiske ambisjoner i det østlige Middelhavet, og østerrikske ambisjoner på Balkan. Mens Russland på sin side søkte å begrense Frankrikes og Englands sterke påvirkning overfor osmanene. Denne politikken tilstrebet russerne både i krig og ved forhandlingsbordet. England stilte stadig flere krav til den osmanske staten, noe de mente de hadde rett til å gjøre, siden de hadde gitt sin militære støtte til osmanene i f.eks. Krimkrigen, og diplomatisk støtte under Berlin-konferansen. De

fikk igjennom en handelsavtale med osmanene som gav britene rett til å innføre sine industriprodukter på det osmanske markedet mot en tollavgift på kun 3 %. For utførsel av osmanske handelsprodukter til det britiske markedet, måtte osmanene til gjengjeld betale en innførselsstoll på 12 %. Britenes krav stanset ikke med dette. De krevde også å overta kontrollen over Kypros, hvor de ville opprette en handelsbase/støttepunkt for Asiahandelen. Åpningen av Suezkanalen var bakgrunnen for det britiske kravet. De vestlige maktene følte også til en viss grad at det var deres plikt å støtte de kristne innbyggerne i den osmanske staten. Russland hadde tydelig uttrykt sin støtte til de ortodokse kristne, England støttet druserne i Syria, og Frankrike støttet de katolske kristne. Østerrike påberopte seg etter hvert å overta Frankrike rolle som de Balkan-kristnes katolske beskytter. På denne måten fikk de kristen-osmanske innbyggerne etter hvert flere fordeler enn sine muslimske naboer. Dessuten kunne de kristne og jødene dra nytte av at der eksisterte parallelle kristne og jødiske trossamfunn i Vesten. De hadde alltid noen «bekjente» å kontakte når de oppholdt seg utenfor det osmanske riket. Slik var det ikke for de osmanske muslimene. Det fantes knapt noen form for islamsk samfunn i Vest-Europa på 1800-tallet.

Etter Berlin-konferansen i 1878 mistet osmanene de fleste gjenværende provinsene i den europeiske delen av riket. Bosnia og Herzegovina ble innlemmet under Østerrike, mens Romania, Bulgaria, Serbia og Montenegro ble anerkjent som selvstendige stater. Bakgrunnen for Berlin-konferansen var krigen mellom det osmanske riket og Russland 1877- 1878, hvor Russland gikk av med seieren. I tillegg ble osmanene under forhandlingene pålagt å ta bedre vare på den armenske og ortodoks-kristne befolkningen sin, som den gang utgjorde en betydelig andel av den osmanske befolkningen i Øst-Anatolia. Seiersmaktene forlangte bedre rettssikkerhet for armenerne, og gav seg selv rett til å intervensere i hele seks osmanske provinser hvor den armenske befolkningsandelen var betydelig, i tillegg til den osmanske provinsen Makedonia. Under disse forhandlingene mistet ikke bare osmanene geografiske områder, de tapte også ansikt som sivilisert stat.

Etter et sivilt opprør i Bulgaria i 1876 sendte osmanene inn tsjerkessiske soldater for å slå ned opprøret, da de osmanske garnisonene i Bulgaria var mangelfullt bemannet. De tsjerkessiske soldatene gikk dessverre ganske brutalt frem mot opprørerne, og ble senere beskyldt for å ha massakrert over 1000 sivilister utenfor byen Batak (en by i Rhodopo-fjellene). Denne hendelsen har fått stor betydning for Bulgarias nasjonale selvbylde, og er med på å sette sitt preg på dagens anti-muslimske holdning i landet (Kramer & Reinkowski, 2008, s. 68). Da historikerne Martina Baleva og Ulf Brunnbauer høsten 2007 deltok på en nasjonal

kunstutstilling i Bulgaria som angivelig viste massakrene i Batak, skapte de nasjonal furore, etter å ha stilt seg kritiske til bildenes fremstilling av hendelsene. Bare kort tid før utbruddet av den første verdenskrig, mistet osmanene sine resterende europeiske provinser på Balkan. Dette skjedde under Balkankrigen 1912-1913, hvor Hellas, Montenegro, Serbia og Bulgaria gikk til angrep på de resterende osmanske provinsene på den europeiske siden av Bosphoros. Osmanene lyktes med å holde en liten del av den tidligere provinsen Thrakia i Europa, som omtrent tilsvarer dagens europeiske del av Tyrkia. Osmanene gikk inn i første verdenskrig på sentralmaktens side (Tyskland og Østerrike-Ungarn), og posisjoneringen var ikke tilfeldig. Osmanene delte det «russiske fiendebildet» med sentralmaktene. Ved krigens slutt ble det osmanske riket delt opp i allierte okkupasjonssoner etter forhandlinger i den franske byen Sèvres. Men under ledelse av Kemal Mustafa Atatürk lyktes ungtyrkerne i å fordrive både okkupantene og den samarbeidende osmanske regjeringen. Ungtyrkerne ledet den tyrkiske uavhengighetskrigen, hvor de hovedsakelig nedkjempet armenske og greske forsøk på å utvide sine staters territorier i Anatolia. Disse territoriene hadde armenerne og grekerne fått tildelt av de allierte etter de første fredsforhandlingene i Sèvres. Britene og franskmennene hadde ikke den store lysten til å kjempe etter å ha lidd forferdelige tap under første verdenskrig. Britene beholdt riktignok sine okkupasjonsstyrker rundt Istanbul, frem til nye forhandlinger var inngått.

Nye forhandlinger fulgte i Lausanne, hvor den tidligere fredsavtalen fra Sèvres ble revidert til Atatürks fordel. Kemal Atatürk grunnla deretter den tyrkiske republikk 29. oktober 1923 (Kramer & Reinkowski 2008, s. 118). Ungtyrkerne var særlig inspirert av den tyske romantikken og nasjonalismen. De hadde sett hvordan det osmanske riket hadde gått i oppløsning under nasjonalismens fremvekst på Balkan. Nå ønsket de selv å skape en tyrkisk nasjonalstat etter europeisk mønster. Det nye tyrkiske styret ønsket å tydeliggjøre skillet mellom den tidligere osmanske staten og den nye tyrkiske republikken. Blant annet flyttet de hovedstaden fra Istanbul til Ankara i Sentral-Anatolia. Der etter fulgte den nye nasjonalforsamlingen opp med å innføre en rekke radikale samfunnsreformer som var med på å forsterke bruddet mellom den gamle og den nye staten. De ønsket ikke lenger noen form for religiøs eller dynastisk påvirkning av det nye styret. Atatürk og hans medarbeidere ønsket å tydeliggjøre det nye prinsippet om folkesuverenitet for det tyrkiske folk. Det første leddet i den nye politikken innebar å oppløse kalifatet og landsforvise den osmanske familien. Oppløsningen av kalifatet var nødvendig for å unngå juridiske stridigheter mellom statlig lovgivning og tradisjonell, religiøs sharia-lovgivning. De tok så nasjonalkontroll over

utdanningssystemet, og religiøse anliggender ble underlagt et eget statlig departement. Private religiøse skoler ble forbudt, og folkeskole for jenter og gutter ble innført.

Det nye tyrkiske rettssystemet var basert på en blanding av ulike europeiske rettspraksiser. Den nye sivilretten og familieretten var sterkt inspirert av den sveitsiske, strafferetten var sterkt påvirket av det fascistiske Italias strafferett, og handelslovene ble innført etter tysk modell (Kramer & Reinkowski 2008, s. 122-123). Staten så at de religiøse dogmene fremdeles stod sterkt i befolkningen, f.eks. ved at tradisjonelle religiøse hodeplaggene (turban, fez og hijab) stadig ble benyttet. Regjeringen bestemte seg derfor for å innføre en ny lov som skulle tydeliggjøre den nye nasjonalstatens myndighet og visjon. Den 25. november 1925 ble den så kalte «hatteloven» innført. Den innbar at bruk av religiøse hodeplagg ble forbudt. Myndighetene tillot kun bruk av europeiske hatter heretter. Kun offisielle religiøse ledere fikk dispensasjon fra «hatteloven». Den nye loven hadde størst effekt i byene, hvor myndighetene hadde kontroll og oversikt, mens den landlige befolkningen lenge kledde seg slik som den alltid hadde gjort. Dessuten turde ikke myndighetene å hevde den nye lovens gyldighet like hardt overfor den kvinnelige delen av befolkningen. Staten kontrollerte først og fremst at «hatteloven» ble fulgt innenfor de statlige og offentlige institusjonene, dvs. av alle som gikk på offentlige skoler og alle som jobbet i staten. Det samme året, 1925, innførte den tyrkiske republikken den gregorianske tidsregningen. I 1928 ble flere nye reformer innført, blant annet innføringen av det latinske alfabetet, og et nytt offisielt tyrkisk språk basert på det, dessuten fjernet man islam som offisiell statsreligion (Kramer & Reinkowski 2008, s. 124).

Innføringen av alle disse reformene var et særdeles vanskelig arbeid, og det kom til en rekke motreaksjoner i befolkningen, også blant Kemals egne støttespillere. Den tyrkiske republikks oppløsning av kalifatet og avskaffelsen av det osmanske riket, skapte alene sterke reaksjoner i befolkningen. Kemals kritikere gav etter hvert sin politiske tilslutning til «Folkepartiet», som også fryktet Kemal Atatürks dominerende posisjon i staten. 17 november 1924 grunnla kritikerne det «Republikanske fremskrittspartiet», med ledende personligheter som Rauf (Orbay), Refet (Bele), Ali Fuat (Cebesoy), Kazim (Karabekir) og dr. Adnan (Adivar). Disse politikerne mente ikke nødvendigvis at Kemal Atatürks reformer var gale, men de betonte et ønske om å gjøre de politiske bestemmelsesprosessene mer liberale og demokratiske. De ønsket seg også mer desentralisert styre, og en reduksjon av de statlige skattene. Kemal reagerte på opposisjonen med å omdøpe sitt eget parti til «det demokratiske folkepartiet». Det neste Atatürk gjorde, var å utnevne den mer liberale politikeren Fethi (Okyar) til ny statsminister, på bekostning av statsministeren Ismet, som hadde gjort seg noe upopulær ved å

gjennomføre reformene. Atatürks plan var at utnevnelsen skulle kunne imøtekomme de politiske kritikerne av hans reformpolitikk. Til tross for at Atatürk fremdeles hadde mange støttespillere i nasjonalforsamlingen, opplevde han at tidligere viktige støttespillere forlot hans parti til fordel for «det demokratiske folkepartiet», noe som på sikt ville kunne føre til vedvarende politisk instabilitet i regjeringen.

Under disse utfordrende politiske omstendighetene opplevde den tyrkiske republikken de første kurdiske opprørene. Under ledelse av Naksibendi-Sheik Said, oppstod det en radikal kurdisk-motstandsgruppe, som følte seg oversett av den tyrkiske nasjonalforsamlingen. Under forhandlingene i Lausanne hadde kurderne blitt lovet en større grad av politisk autonomi, dessuten motsatte kurderne seg avskaffelsen av kalifatet. Rebellenes ønske var å avskaffe den nye «gudløse staten», samt mer politisk uavhengighet fra Ankara. Reaksjonen fra den tyrkiske nasjonalforsamlingen var rask og hard. Ismet ble på ny utnevnt til statsminister, og den fjerde mars 1925 ble det erklært unntakstilstand i landet, noe som gav regjeringen diktatoriske fullmakter til å oppholde/kontrollere enhver form for samfunnsnedbrytende organisasjon, og eventuelle publikasjoner eller ytringer. Unntakstilstanden ble opprettholdt frem til 1929. De kurdiske opprørerne ble møtt med en fullmobilisert tyrkisk hær som etter kort tid lyktes med å slå ned opprørerne. I midten av april ble sheik Said tatt til fange, og kort tid etterpå gikk opprøret i oppløsning. I juni ble Said sammen med 46 andre opprørere stilt for en uavhengig tyrkisk domstol i den tyrkiske byen Dyarbakir, der de alle fikk dødsdommer. For Atatürk og Ismet ble hendelsen et påskudd til å gå enda hardere ut mot de opposisjonelle strømningene i landet. Med gyldig erklært unntakstilstand kunne myndighetene utføre handlinger som de ellers ikke hadde mulighet til å gjøre. Det førte blant annet til at de erklærte det nystiftede tyrkiske Fremskrittspartiet for ulovlig, fra og med tredje juni 1925 (Kramer & Reinkowski 2008, s. 126). Samtidig la regjeringen i Ankara grunnlaget for en repressiv kurderpolitikk, som ligner svært mye på den kurderpolitikken som Tyrkia fører i dag.

I september 1925 ble en ny reformplan for østprovincene vedtatt av regjeringen. Planen innebar at man opphevet det demokratiske styret i de østlige provinsene, og regjeringen utpekte istedenfor en provinsiell generalguvernør som øverste myndighet. Et annet interessant vedtak gjaldt omflytningspolitikken, hvor 50 000 tyrkere fra tidligere armensk-dominerte provinser ble flyttet inn i de kurder-dominerte provinsene i Øst-Anatolia. Samtidig ble flere tusen kurdere tvangsflyttet til Vest-Anatolia. Kurderne, som hadde blitt lovet større grad av selvstyre av Kemal Atatürk under den tyrkiske-frigjøringskrigen, kunne bare se på hvordan utviklingen gikk i totalt motsatt retning. Politiske innvendinger mot planen ble tvunget til

taushet. Denne politiske innstramningen som Kemal og Ismet stod i spissen for å gjennomføre, ledet etter hvert til en voksende misnøye og mistillit blant hans politiske støttespillere. Høsten 1925 begynte flere av Kemals partifeller å planlegge et attentat mot presidenten. Men kort tid før gjennomføringen av det planlagte attentatet i Izmir juni 1926, ble kuppmakerne avslørt. De ble arrestert og stilt for en uavhengig domstol, mange ble dømt til døden, og flere fikk lange fengselsstraffer. Bare noen få av Kemals gamle betrode venner fra «uavhengighetskrigen», slapp unna med livet i behold. Etter disse hendelsene var den interne motstanden mot Kemals radikale reformpolitikk brutt. Videre motstand kom heretter sporadisk fra kurderne, og enkelte islamistiske grupper som ikke var innforstått med den nyinnførte, tyrkiske utgaven av islam (Kramer & Reinkwski 2008, s. 127).

Vestens holdning overfor den nye tyrkiske republikken har vært ambivalent. På den ene side har man beundret Kemal Atatürks kompromissløse innføring av vestlige dogmer, blant annet sekularisering, det latinske alfabetet og symbolske antireligiøse lover. På den annen side har man kritisert den tyrkiske statens mangel på demokrati, og beskyldt landet for å være mer autokratisk enn demokratisk. Likeledes at denne mangelen på demokrati i lengden bare er med på å øke oppslutningen til religiøse, politiske grupperinger. Under EU-debatten omkring Tyrkias fremtid innenfor unionen, angripes begge disse punktene samtidig. For det første mangelen på demokrati, for det andre, mangel på politisk demokratisk og erfaring innad i befolkningen. Kritikken går ut på at det tyrkiske demokratiet fremdeles ikke er modent nok til å fungere slik som det ideelt sett burde. Samtidig ser de vestlige kritikerne at hvis staten hadde vært regjert av et reelt folkestyre, hadde staten også vært mer religiøs og islamsk preget, noe som de vestlige kritikerne også stiller seg skeptiske til.

KAPITTEL V “Konklusjon”

Den som argumenter bredt, forlater ikke «konsensus-demokratiet», han eller hun styrker det, klare ord og falske, er bra for klar tenking. (Joffa, Die Zeit, Nr. 39, 24.09 2010)

Min utfordring med denne avhandlingen har vært på den ene siden å få fram et flertydig bilde av den tyrkiske andre. Da jeg begynte å se på argumentasjonen i de to første kapitlene (den politiske andre og den interne andre), fikk jeg en følelse av at en tendens gjentok seg, nemlig at den siden av diskursen som fremhevet forskjellene, også bidro til å skape en form for distanse mellom et «europeisk/tysk vi», og den «tyrkiske andre». Essensialistene blir da også nettopp kritisert for dette av sine opponenter. Samtidig fungerer essensialistenes argumentasjon frigjørende, ikke fordi de nødvendigvis påpeker noe man ikke visste fra før, men nettopp fordi de utfordringene de skisserer, ser ut til å ha eksistert på et tidligere tidspunkt. De kulturelle forskjellene ser man også i vekslende grad i det historiske tyrkerbildet fra de tyskspråklige områdene. Hvis man fjerner propagandadelen i de historiske antityrkiske skriftene fra middelalderen og tidlig nytid, ser man at det dreier seg om mange av de samme tingene, nemlig at man i en ”oss vs. dem”- dikotomi nettopp ønsker å fremheve de kulturelle og sosiale forskjellene. Det som essensialistene delvis glemmer, og som noen andre historikere kan minne oss på, er det noe mer positive tyrkerbildet som oppstod i Europa og i de tyskspråklige områdene på 1700-tallet, i takt med at den osmanske militære trusselen mot Europa avtok. 1500-tallets humanister var med på å legge grunnlaget for dette positive tyrkerbildet. Osmanene utviste f. eks. en betydelig religionstoleranse for sin tid (ca. fra år1000-1500), som overgikk den europeiske «intoleransen» som man viste bl.a. overfor jøder og frimurere i Europa i middelalderen og tidlig nytid.

Et annet eksempel er for øvrig direkte forbundet med den arabiske og muslimske verden, nemlig selve grunnlaget for humanismen. Muslimene var faktisk med på å ta vare på arven fra den greske antikken, som hadde gått i glemmeboken i det katolske Europa. De var ikke helt alene om dette, for også bysantinske lærde hadde en viss kjennskap til tankene til sine antikke forfedre, men den ortodokse kirken strittet til tider mot offentlig spredning av denne læren. Delvis fordi den stod i strid med de religiøse dogmene, og delvis fordi tankene stammet fra en hedensk, og dermed usivilisert tid. For Europa var det en positiv konsekvens av det bysantinske rikets fall at flere greske lærde med kjennskap til antikkens filosofer flyktet til

Firenze og Venezia, der de etter hvert fikk videreformidlet sine kunnskaper, og dermed bidro til en spredning av klassisk filosofi i det som etter hvert ble kjent som renessanse-humanismens vugge. Men også araberne og tyrkerne var med på å oppbevare og kopiere disse antikke tekstene, slik at de ikke gikk tapt. Kildetilfanget øker ettersom vi beveger oss fra middelalderen og frem mot moderne tid. Spørsmålet er om dette kan vise noen forandring i hvordan europeernes oppfatter tyrkerne.

I løpet av min arbeidsprosess har jeg kommet frem til følgende kort oppsummerte konklusjon: Relasjonen mellom osmanene og europeerne domineres av et europeisk fiendebilde fra middelalderen av og frem til 1700-tallet, da bildet nyanseres noe. Nyansene blir ikke borte utover 1800- og 1900-tallet, men på slutten av 1900-tallet og begynnelsen av 2000-tallet hefter det fremdeles en skeptisisme oven for tyrkerne i de tyskspråklige områdene, i hvert fall når det gjelder spørsmålet om tyrkisk EU-medlemskap. Denne tendensen er tydelig i alle fall hos de to historikerne Hans Ulrich Wehler og Heinrich August Winkler. Hos dem kommer mange av de “gamle” kultur- og religionsutfordringene på nytt opp til overflaten, utfordringer som en gang var en del av et tidligere fiendebilde. Når det gjelder de to historikernes forhold til egen tyrkisk minoritet, gjenspeiles noe av den samme tendensen her. I deres tyrkerbilde er nok mye av det middelalderske fiendebilde borte, men en del av de sivilisatoriske perspektivene fra 1800 og 1900-tallet henger til en viss grad fremdeles ved.

Demokratiseringen av den vestlige verden er viktige holdepunkt for Wehler og Winkler. De setter gjerne starten av denne prosessen til den europeiske opplysningstiden. Men for å dele deres tankegang, fordrer det at man er villig til å tenke historisk som dem. Grunntanken i denne måten å tenke historisk på, er at vi stadig utvikler oss fremover, og at historien har et mål om å prege fremtiden på en normativ måte. Normene som er styrende hos Wehler og Winkler, er som vi husker demokratiske ideer og menneskeretter. I tillegg til dette etiske fundamentet, påpeker særlig Wehler også viktigheten av å kombinere dette arbeidet med en aktuell samfunns-politisk syntese. I artikkelen *Die Selbstzerstörung der EU durch den Beitritt der Türkei* (2003) gjør Wehler blant annet dette. Denne delen av hans argumentasjon ligger litt på siden av min problemstilling, men det kan være på sin plass å kort skissere hva som menes med dette.

Metoden lar seg klart forbinde med Wehlers inspirasjon fra Max Weber. Vi kan f.eks. forestille oss et idealsamfunn. I den moderne verden opereres det med begreper som I-land og U-land. Det er mulig at disse begrepene er avleggs. Poenget er at Wehler benytter seg av et

klart definert hierarki i begrepsdefineringsen. Wehler drøfter blant annet det tyrkiske samfunnets aktuelle tilstand, dvs. landets økonomiske, sosiale, og politiske tilstand. I syntesen ser han på hvordan den tyrkiske tilstanden står i forhold til den vesteuropeiske. Wehlers konklusjon er at det tyrkiske samfunnet fremdeles har mange utfordringer å jobbe med, og at løsningene på disse problemene ikke nødvendigvis ligger i et tyrkisk EU-medlemskap. Han stiller også det samme spørsmålet som Norman Stone, altså om Tyrkia selv egentlig vil være tjent med et EU-medlemskap.

Wehler vurderer ikke landets økonomi som EU-kompatibel, og han argumenterer for at de økonomiske problemene i Tyrkia burde være nok til å skremme fornuftige politikere fra tanken om å inkludere landet i EU (Wehler 2003, s. 49). Store deler av det tyrkiske landbruket består av små selvbergingsgårder, hvis eksistens er avhengig av subsidier. Den tyrkiske økonomien utgjør bare 20 % av den europeiske gjennomsnittsøkonomien. I 2001 opplevde Tyrkia en økonomisk krise, hvor den nasjonale økonomien sank til 10 % av det europeiske gjennomsnittet. Den tyrkiske økonomien er allerede en del av verdensøkonomien, og derfor også forbundet med økonomien til EU. For å understreke sitt poeng, foretar Wehler (2003, s. 49) et kontrafaktisk postulat: EU kunne ganske enkelt klare seg uten innblanding fra den tyrkiske økonomien, mens den tyrkiske økonomien ville kollapse uten forbindelsen den nå har til Europa. Wehler argumenterer videre for at de pro-europeiske tyrkiske politikerne overdriver landets potensielle økonomiske vekst ved et eventuelt EU-medlemskap.

Hvorfor skulle EU ønske seg et tettere økonomisk samarbeid med en økonomi, som så langt har vist seg å være et fat uten bunn? En økonomi som er avhengig av subsidier i millionklassen for å kunne overleve? En nøktern beregning tilsier at Tyrkia er avhengig av et årlig tilskudd på ca. 40 millioner € fra EU-fondet, etter inngått medlemskap (Wehler 2003, s. 49).)

Wehler betviler den tyrkiske stats vilje og evne til å imøtekomme kravene fra EU-kommisjonen. Han viser til de stadige oppblussende innenrikspolitiske spenningene i landet, særlig i landets forhold til den kurdiske minoriteten, men også det faktum at landet er politisk delt. Tilhengerne og vokterne av staten, er de såkalte konservative «kemalistene», som kontrollerer den tyrkiske hæren. Kemalistene motsetter seg liberaliseringen av kurderpolitikken, og de er skeptiske til liberaliseringen overfor islam. Ved flere anledninger har derfor den tyrkiske hæren innvert mot den demokratiskvalgte regjeringen. Første gang 27. mai 1960, annen gang 12. mars 1971, og tredje gang 12. september 1980 (Kramer & Reinkowski 2008, s. 196). Utenrikspolitisk gjenstår særlig to uløste utfordringer, som vanskeliggjør et snarlig tyrkisk EU-medlemskap:

1) Den fastlåste situasjonen mellom Tyrkia og Hellas, særlig da med tanke på oppdelingen av Kypros.

2) Tyrkias kjølige forhold til nabolandet Armenia, og landets uvilje mot å beklage den armenske massakren (Hermann, 2008, s. 182).

Wehlers konklusjon fra 2003 (s. 42) er at Tyrkia ikke hører til Europa, ut fra sin geografiske plassering, sin historiske fortid, religion, kultur og mentalitet. Wehler og Winkler anser historien og samfunnets utvikling som en del av en større utviklingsprosess. Vestens vei in i moderniteten har vært lang og krevende, men i følge Wehler og Winkler er altså modernitet, sekularisme og demokrati ikke noe som kan oppstå uten et visst fundament. Veien til å ville bli «vestlig» er i deres øyne en læringsprosess for samfunn som ønsker å bli moderne, der både indre og ytre faktorer er avgjørende for resultatet. De kommer ikke med noen fasit på hvordan Tyrkia f.eks. politisk burde forandre seg hvis de ønsker å bli medlem i EU. Men de påpeker en rekke indre politiske utfordringer som landet har slitt med over lengre tid. Hvis det er slik at Tyrkia virkelig lenge har ønsket å bli medlem av EU, hvorfor har da ikke de tyrkiske politikerne startet tilpasningsarbeidet innenfra på et tidligere tidspunkt?

Wehlers omgang med de religiøse, kulturelle og historiske uttrykkene, har dannet utgangspunktet for en intens tysk debatt, og for denne avhandlingen. Hans argumenter har åpnet opp for en debatt som har beveget seg fra et utenrikspolitisk spørsmål, og videre frem til et innenrikspolitisk integrasjonsspørsmål.

For det først argumenterer Wehler hardnakkert mot å anse islam og islamsk kultur som en nåtidig og fremtidig berikelse for Tyskland og Europa. Han er villig til å anerkjenne religionen i en mer sekulær form, en form som per dags dato enda ikke er klart definert, i følge ham. Han er ikke alene om å hevde dette standpunktet. Islamviteren Ralph Ghadban sier også at islam fremdeles har reformasjonen av religionen foran seg. Det samme sier lederen for islamsk råd i Tyskland, Amin A. Mazyek.

Det Wehler, kanskje med rette, får på pukkelen for, er den direkte og klare tonen i argumentasjonen. Han bidrar til å stigmatisere en minoritet i eget land. Det er et delikat tema som har blitt tatt opp i denne avhandlingen, og det er et tema som helt sikkert kommer til å videreføres i flere fremtidige europeiske debatter, både utenrikspolitisk og innenrikspolitisk. For Europa er avhengige av gode relasjoner til den islamske verden utenfor Europa, så vel

som til muslimer innenfor sine egne grenser. Utenrikspolitisk er Europa avhengig av et godt forhold for å sikre import av nødvendige energikilder som olje og gass. Det er også et faktum at ingen minoritet er så raskt voksende i Europa som den muslimske (Hermann 2008, s. 176). Fortsatt saklig debatt om integrasjon og reformasjon er derfor helt nødvendige for å luften tabuer og samfunnsutfordringer.

5.1 Historie som argumentasjon

Above all, [History] should benefit the nation to which we belong and without which our studies would not even exist (Leopold von Ranke¹⁰)

Den østerrikske historikeren Bertrand Buchmann skriver i forordet av boken *Österreich und das Osmanische Reich* (1999, s. 8), at historie kan brukes til å legitimere enhver form for urettstilstand. Han advarer derfor mot at historikere, som fagmenn, bruker historisk forskning for å understøtte bestemte politiske hensikter. Buchmann mener at det er i historikernes interesse at man er seg bevisst denne rollen, som ansvarlig og etisk individ. Historikeren Heinz Kramer og statsviteren Maurus Reinkowski, forfatterne av boken *Die Türkei und Europa* (2008, s. 177), sier at historien alene ikke gir noen klare svar på om Tyrkia burde bli med i EU eller ikke. De mener at det ikke finnes noen tydelige historiske argumenter *mot* et tyrkisk EU-medlemskap. På den andre siden betoner de at det heller egentlig ikke finnes noen klare historiske grunner *for*. De fremhever Tyrkias anstrengte forhold til Hellas og Armenia som de to største historiske utfordringene. Samtidig sier de at disse to forholdene lar seg løse, bare den politiske viljen er tilstede hos partene. Kramer & Reinkowski kommenterer også Wehler og Winklers argumentasjon. De fremhever at de to eldre historikernes måte å argumentere på, henger sammen med deres historiske erfaringer. De beskriver deres posisjon som etnosentrisk, og at de bekjenner seg til historismen med den vestlige verden i førersetet. Kramer & Reinkowski mener at det finnes andre alternativer til Wehlers og Winklers historieforståelse, og de fremhever historikeren Winfred Schulze som et eksempel på dette. Schulze karakteriserte allerede for ca. 30 år siden det han kalte for «das Erbfeindsyndrom¹¹». Slike tendenser mente Schulze å spore blant europeiske historikers beskrivelser av og betraktninger om det osmanske riket. Det er en del som tyder på at et slikt syndrom faktisk

¹⁰ Leopold von Ranke. *The Theory and Practice of History*, ed. Georg G. Iggers & Konrad von Moltke, 1973, s. 59.

¹¹ Arvefiende-syndromet. Danmark-Norge mot Sverige kan være et skandinavisk, historisk eksempel.

eksisterer i debatten. Det blir særlig synlig når temaer som religion og kultur blir diskutert. Disse to temaene ser ut til å spille en viktig rolle, både i EU-debatten og i integrasjonsdebatten. At majoriteten av tyrkerne har sin religiøse forankring i den islamske kulturen, ser ut til å være et viktig tema i begge debattene. For mange ikke-muslimske tyskere forekommer en del av muslimenes normer i forhold til familien og kvinnene som noe fremmed og annerledes. Samtidig finnes det eksempler på muslimer som helt fint klarer å kombinere et tysk arbeids- og hverdagsliv med et muslimsk privatliv. Parallelt med at den interne integrasjonsdebatten pågår, har den foreløpige politiske dommen over Tyrkias EU-søknad blitt utsatt inntil videre.

Den tyrkiske regjeringen har slitt med å innfri København-kriteriene. Rainer Hermann (2008, s. 181) skriver at Tyrkia blant annet sliter med å innfri følgende krav: En mildere behandling av de religiøse minoritetene, pressefrihet, og de tyrkiske kvinnenes sosiale stilling i samfunnet. For de Tyrkia-skeptiske EU-debattantene kan denne foreløpige konklusjonen tjene som en bekreftelse på at deres moralistiske skepsis til muslimske og tyrkiske innvandrere er legitim. Dette til tross for at andre forhold, som økonomi og utenrikspolitikk, helt sikkert bidro til en foreløpig stopp i forhandlingene om Tyrkias EU-medlemskap.

Møtene mellom EU-kommisjonen og den tyrkiske utsendingen foregikk i Brussel, men å kalle disse møtene for forhandlinger er feil, skriver Hermann (2008, s. 180- 181). Den tyrkiske regjeringen mottok en liste med krav fra EU-kommisjonen, og alle disse kravene måtte innfris for at videre forhandlinger skulle kunne finne sted. EU var aldri interessert i å forhandle med den tyrkiske regjeringen om København-kriteriene. EU-kommisjonen ventet at hvis Tyrkia ville bli med i den «europiske symfonien» så måtte landet lære seg å lese og spille de arrangementene som «dirigenten» (EU-kommisjonen) bestemmer.

Günter Seufert & Christopher Kubaseck (2006, s. 181 -182) betoner den tyrkiske EU-tilpasningsprosessen fra møtet i Helsinki i 1999 frem til forhandlingene i 2001 og 2004, som givende for det tyrkiske samfunnet. Den tyrkiske staten tok mange skritt i et forsøk på å tilpasse seg København-kriteriene. Tilpasningsprosessen skapte fremtidshåp blant flere grupper i det tyrkiske samfunnet. Dette er et viktig poeng, som Seufert & Kubaseck (2006) mener ofte har blitt oversett blant de europeiske debattantene. EU-prosessen ble opplevd som en katalysator for indre politisk ro og fred for kurdere, tyrkere, konservative muslimer og sekulære intellektuelle, tyrkiske fagforeninger og bedriftsforeninger.

Diskusjonen om Tyrkias har en fremtid innenfor EU er emosjonelt preget, skriver Seufert & Kubaseck (2006, s.174). Av historikere som Hans Ulrich Wehler og Heinrich August Winkler blir Tyrkia orintalisert, hevder de. Europa er preget av en kristen etikk, de har et sekularisert samfunn, de er opplyste og liberale, rasjonelle og tilregnelige, og de er borgerlige og demokratiske. Tyrkia derimot, representerer Orienten, og er Vestens rake motsetning. Det er først og fremst islam og den islamske måten å leve og tenke på, som utløser den største utfordringen for de to historikerne, mener han. Wehler og Winkler stoler ikke på den islamske sekulariseringen, og de stoler heller ikke på den muslimske befolkningens modenhet i forhold til demokratiet. De andre landene på Balkan som er blitt medlemsland i EU; Hellas, Romania og Bulgaria, mangler også den historiske erfaringen med renessansen, opplysningstiden og borgerskapet, og landene var preget av en sen industriell modernisering. Nettopp derfor føles EU for mange tyrkere, som en «kristen klubb». I dag, sett i forhold til den økonomiske krisen, kan det se ut som om opptaket av disse landene kanskje var en forhastet beslutning fra EUs side.

I forbindelse med Hans Ulrich Wehlers 80-årsdag, lot historikeren seg intervju av *Die Zeit* (04.09.2011). Journalisten Alexander Cammann presenterer Wehler som historiker og polemiker i ingressen på artikkelen: *Eure Rede sei: Ja, ja – nein, nein*. Siden Wehlers fødselsdag er 11. september, starter Cammann med spørsmål relatert til angrepet på Twin Towers i New York.

Zeit: *Hvordan tolker De angrepet nå ti år senere: Er datoen et historisk vendepunkt som 1917 eller 1989?*

Wehler: Nei, det siste historiske vendepunktet fant sted i 1989/1990, da det en gang så mektige Sovjetiske imperiet brøt sammen, og mistet sin dominerende plass i verdenspolitikken. Jeg hadde aldri trodd at jeg i løpet av min levetid skulle få oppleve denne hendelsen. 11. september var i motsetning bare en intensivering av de allerede eksisterende politiske og religiøse motsetningene, som har ført amerikanerne inn i to kriger. Jeg har alltid forsvart Samuel P Huntingtons argument, hvor han presist profeterer i *Clash of Civilizations*; at slutten på den kalde krigen ville føre til en oppbygning av nye fronter. Francis Fukuyamas ide om at man hadde nådd slutten på historien i 1989/1990, viste seg derimot å være idioti.

Zeit: *Viser ikke nå til slutt den arabiske våren at det også der er et ønske om et mer demokratisk samfunn?*

Wehler: Selv om hele den arabiske verden opponerer, så vet bare gudene hva denne opponeringen faktisk vil føre til. Jeg ville ikke arbeidet i det israelske utenriksdepartementet akkurat nå. Hvordan vil f.eks. Egypt behandle fremtidige fredsavtaler med Israel? Og hva skjer med Syria? Jeg tror som tidligere, at radikaliserings av islam i utkanten av samfunnet vil utgjøre et sentralt politisk problem

i dette århundret. Jeg ser ingen tendenser til utvikling som kan dempe denne tendensen. En fanatiseringsprosess foret med religiøse impulser, som fører til jihad også i liten målestokk.

Zeit: *Deres antipode fra «Historikerstreit» (historikerstriden) tilbake i 1986, Ernst Nolte, diagnostiserte akkurat som Dem, i sine senere utgivelser, at islams påvirkning i Vesten er en av de største utfordringene for fremtiden.*

Wehler: I islam finnes det et sprengstoff, uten tvil. Og jeg ser ingen effektive muligheter til å redusere dette potensialet. Selv om saudiaraberne skulle reformere seg, så er det fullstendig uklart hva de wahabitiske islamistene da ville kunne finne på. På den ene siden lever millioner av troende muslimer fredelige liv, på den andre siden frykter jeg den radikale varianten av islam.

Zeit: *Kan ikke Vesten, med et tilbakeblikk på sin egen historie imøtekomme denne utfordringen med optimisme? Alt i alt klarte man i det 20. århundre å beseire både fascisme og kommunisme.*

Wehler: Hvis det hadde vært mulig å gjennomføre en form for «Marshallplan» i Marokko, Algerie, og Tunisia, hvor målet var å få statene i sosial og økonomisk balanse, så ville nok islamismen kunne miste betydelig tiltrekningskraft.

(Cammann 2011, 04.09, s. 1-2)

Wehler er seg selv lik, han følger med på den politiske utviklingen i Midtøsten og Nord-Afrika. Han gir nok en gang tydelig uttrykk for at han ser på islam som en stor fremtidig utfordring for Vesten, både innenrikspolitisk så vel som utenrikspolitisk. Han er også kritisk til om den arabiske våren vil føre til mer demokratiske samfunn. Det interessante er at han foreslår en form for «Marshallplan» som en mulig løsning på islamismen. Det er betryggende å se at Wehler her fremhever utviklingspotensialet i den arabiske verden, og faktisk foreslår et botemiddel mot en negativ utvikling som han frykter. På den annen side er det ut fra Vestens nåværende finansielle situasjon kanskje lite sannsynlig at en slik «Marshallplan» blir i verk satt med det første.

Kanskje er Rudyard Kiplings dikt *Ballad of East and West* (1889) fremdeles treffende?

Kanskje opplever de to partene seg selv som for sterke for hverandre, slik at et tettere politisk og kulturelt samarbeid blir vanskelig, fordi begge parter anser seg selv for å bære på den legitimerende sannheten. Den britiske historikeren Bernard Lewis (1993) hevder f.eks. at konflikten mellom den islamske verden og den kristne verden i middelalderen og i tidlig nytid var preget av at de to sidene var for like hverandre. Begge religionene hevdet å sitte på den sanne løsningen til menneskelig frelse, og begge religionene var like uvillige til å anerkjenne den andre som et fullverdig alternativ til seg selv. I moderne tid handler det ikke om islam versus kristendom. For Wehler handler det om møtet mellom et religiøst og sekularisert

Tyskland og et Tyrkia som fremdeles forsøker å fremstille seg som sekulære, men hvor staten bevisst fremhever islam som den nasjonale religionen, og hvor forholdene for de religiøse minoritetene fremdeles er en utfordring. Min avhandling kan betraktes som en innledning til en debatt som helt sikkert kommer til å blusse opp igjen. Jeg har i all hovedsak tatt for meg de historiske og de kulturelle argumentene i denne debatten, men selve debatten inneholder flere og særdeles interessante aspekter som ikke ble like tydelig belyst her., som for eksempel økonomi, kvinnekamp og andre EU-lands holdninger til tyrkisk EU-medlemskap. Det blir interessant å følge den politiske utviklingen videre. Vil EU-optimismen i Tyrkia avta? Eller vil politikerne virkelig gå inn for å jobbe målrettet mot et fremtidig EU-prosjekt?

Min vurdering er at tyrkisk EU-medlemskap ikke er særlig sannsynlig i det korte perspektivet. På den annen side har arbeidet med denne oppgaven også vist at begge parter gradvis har endret syn på hverandre. I en polarisert og opphetet debatt kan man lett overse langsomme prosesser, men det er ingen tvil om at dagens situasjon skiller seg fra forholdene på 1960-tallet. Dette viser tross alt at bildet av ”den tyrkiske andre” ikke er statisk. Kanskje man kan si at det er et bilde under fremkalling; det er ikke mulig å se klart hvordan det vil bli før prosessen er ferdig.

Webografi (sist kontrollert 20.05.2012)

Fra: <http://www.ghi-dc.org/publications/ghipubs/bu/026/b26wehler.html>

Daum, Andreas. *German Historiography in Transatlantic Perspective: Interview with Hans-Ulrich Wehler*. 2000

Fra: <http://www.zenit.org/article-18984?l=german>

Ghadban, Ralph. *Islam-Dialog: Die Erwartungen der beiden Seiten sind sehr verschieden*. ZG09110307- 03.11.2009.

Fra: <http://www.holbergprisen.no/juergen-habermas/holbergprisens-symposium-2005-juergen-habermas.html>

Habermas, Jürgen. *Religion in the Public Sphere*. The Holberg Prize Seminar. Bergen 2005

Fra: http://www.welt.de/print-welt/article215397/In_der_Tuerkei_gibt_es_Riesenfortschritte.html

Kalnoky, Boris. *In der Türkei gibt es Riesenschritte*. Intervju med Norman Stone. 09.05.2006

Fra: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/2.1763/die-debatte/im-gespraech-hans-ulrich-wehler-sarrazin-und-die-bildungskatastrophe-11057104.html>

Kaube, Jürgen. *Sarrazin und die Bildungskatastrophe*. Intervju med Hans Ulrich Wehler. Frankfurter Allgemeine Zeitung 09.10.2010

Fra: <http://www.tagesspiegel.de/politik/islam-mit-zaehnen-und-klauen-verteidigen/1951782.html>

Monath, Hans. *Mit Zähnen und Klauen verteidigen*. Der Tagesspiegel. 08.10.2010.

Fra: https://www.destatis.de/DE/Publikationen/StatistischesJahrbuch/Jahrbuch2009.pdf?__blob=publicationFile

Statistisches Bundesamt (2009), *Statistical Yearbook 2009, For The Federal Republic of Germany*. Statistisches Bundesamt, Wiesbaden, ISBN 978-3-8246-0839-3

Fra: <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/features/from-tory-to-turkey-maverick-historian-norman-stone-storms-back-with-partisan-epic-of-cold-war-world-1972554.html#>

Tonkin, Boyd. *From Tory to Turkey; Maverick historian Norman Stone storms back with partisan epic of Cold War world*. The Independent. 14.05.2010.

Fra: <https://zeitschrift-ip.dgap.org/de>

Winkler, Heinrich August. *Grenzen der Erweiterung- Die Türkei ist kein Teil des „Projekt Europa“* . Nr. 59. 2003

Fra: <http://www.bpb.de/>

Ghadban, Ralph. Das Parlament: Aus Politik und Zeitgeschichte. *Reaktionen auf muslimische Zuwanderung in Europa*. 23.juni.2003.

Ghadban, Ralph. Das Parlament: Aus Politik und Zeitgeschichte. *Den Islam neu denken*. Nr.32-33/6.08.2007

Gerhards, Jürgen. *Europäische Werte- Passt die Türkei Kulturell zur EU?* Das Parlament. Mit der Beilage: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. 38. 2004

Kramer, Heinz. *Die Türkei im Prozess der „Europäisierung“*. Das Parlament. Mit der Beilage: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. 33- 34. 2004

Fra: <http://www.zeit.de>

Cammann, Alexander. *Eure rede sei: Ja, ja – nein, nein*. Nr. 36. 04.09. 2011

Di Lorenzo, Giovanni. *Über Ausländer, die kamen und gingen, und solche, die bleiben*. Nr. 11. 06.03. 2008

Foroutan, Naika. *Wer ist Wir?* Nr. 39. 14.10. 2010

Joffa, Josef. *Die gute Provokation*. Nr. 39. 24.09. 2010

Lau, Jörg. & Topcu, Ölzem. *Unsere Aufklärung Liegt Noch vor Uns*. Nr. 42 . 14.10. 2010

Seufert, Günter. *Keine Angst vor den Türken*. Nr. 39. 19.09. 2002

Wehler, Hans Ulrich. *Das Türkenproblem*. Nr. 38. 12.09. 2002

Winkler, Heinrich August. *Was Heißt westliche Wertgemeinschaft?* Nr. 09. 22.02 2007

Fra: <http://wwwhomes.uni-bielefeld.de/hwehler/Publikationen.html>
Universitetet i Bielefeld. Hjemmesiden til Hans Ulrich Wehler.

LITTERATUR

Barth, Fredrik. *Manifestasjon og prosess*. Universitetsforlaget AS, Oslo, 1999

Buchman, Bertrand. Michael. *Österreich und das Osmanische Reich*. WUV-Universitätsverlag, Wien, 1999

Francisco, Adam. *Marin Luther and Islam- A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*. S. Koninklijke Brill NV, Leiden, 2007

Fuglestad, Finn. *Fra svartedauden til Wienerkongressen (Den vesterlandske kulturkretsens historie 1347-1815 i et globalt sammenlignende perspektiv)*. Cappelen Akademiske Forlag, Oslo, 2004

Hermann, Rainer. *Wohin geht die türkische Gesellschaft?* Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2008

Huntington, Samuel P. *The Clash Of Civilizations*. Simon & Schuster, London, 1996

Höfert, Almut. *DEN FEIND BESCHREIBEN- Türkengefahr und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450-1600*. Campus Verlag, Frankfurt am Main, 2003

Iggers, Georg. G & Edward Wang. *A Global History Of Modern HISTORIOGRAPHY*. Pearson Logman, UK, 2009

Jensen, Bernard. E. *Historie – Livsverden og fag*. Gyldendal forlag, København, 2003

Jordan, Stefan. *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft*. Ferdinan Schöningh, Paderborn, 2009

Kaldal, Ingar. *Alltagshistorie og mikrohistorie*. Nr. 2 i Skriftserie fra Historisk Institutt. Historisk institutt Universitetet i Trondheim, Trondheim, 1994

Kaldal, Ingar. *Frå sosialhistorie til nyare kulturhistorie*. Det Norske Samlaget. Oslo 2002

Kipling, Rudyard. *THE COMPLETE VERSE*. Kyle Cathie Limited, London, 1990

Korsnes, Olav. *Sosiologisk leksikon*. Universitetsforlaget, Oslo, 1997

Kramer, Heinz & Reinkowski, Maurus. *Die Türkei und Europa- Eine Wechselhafte Beziehungsgeschichte*. W. Kohlhammer, Stuttgart, 2008

Kreiser, Klaus. *Der Osmanische Staat 1300-1922*. R. Oldenbourg Verlag, München, 2008

Kücük, Bülent. *Die Türkei und das andere Europa*. Transcript Verlag, Bielefeld 2008

Lewis, Bernard. *Islam and The West*. Oxford University Press, Oxford & New York, 1993

Lewis, Bernard. *What Went Wrong?- Western Impact and Middle Eastern Response*. Phoenix Paperback, London 2002

Matschke, Klaus, Peter. *Das Kreuz und der Halbmond- Die Geschichte der Türkenkriege*. Artimes & Winkler Verlag, Düsseldorf und Zürich, 2004

Neumann, Iver B. *Uses of the other: the East in European identity formation*. Manchester University Press, Manchester, 1999

Norwich, John Julius. *Bysants' Historie*. Pax Forlag, Oslo, 1997

Quataert, Donald. *The Ottoman Empire, 1700 – 1922*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000

Ranke, Leopold von. *The Theory and Practice of History*, ed. Georg G. Iggers & Konrad von Moltke. Bobbs-Merrill, New York, 1973

Rasche, Uta. *Einwanderungsland wider Willen*. Frankfurter Allgemeine Zeitung. 11.10.2010

Said, Edward. W. *Orientalism*. Vintage Books, New York, 1978

Sarrazin, Thilo. *Deutschland Schafft Sich Ab*. Deutsche Verlags-Anstalt, München, 2010

Seufert, Günter & Kubaseck, Christopher. *Die Türkei.2*, durchgesehene und aktualisierte Auflage. Verlag. V. H. Beck, München, 2006

Soykut, Mustafa: *Historical Image Of The Turk In Europe: 15th Century to the present*. The Isis press, Istanbul, 2003

Weber, Max. *Vorbemerkungen zu den Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie, Bd. I*. Moh Siebeck, Tübingen, 1920

Wehler, Hans- Ulrich. *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*. Verlag C.H. Beck, München, 1998

Wehler, Hans-Ulrich. *Konflikte zu Beginn des 21. Jahrhunderts*. Verlag C.H. Beck, München, 2003