

Náboženské a kultúrne markery u tureckých moslimov v období „postmultikulturalizmu“

GABRIEL PIRICKÝ

Ústav orientalistiky Slovenskej akadémie vied, Bratislava

The relations between religion and culture are often guided by tensions as testifies the situation in Turkish Islam at the turn of the millennium, too. The transformation of the Turkish political Islam (Islamism) during the past decade had significant impact on these relations and on the interplay between religious and cultural markers. When compared with the situation in the past, cultural and religious markers have changed under the impact of globalization and deterritorialised conditions. The “authentic” religious and cultural practices are marked by the extensive process deculturalization (but also acculturation) that is observable on the example of the Gülen Turkish Islamic community. On the other hand, there are still minor religious groups in Turkey which seem to be loyal to the “original” Islam and ahistorical identity, as is reflected in the case of the Ismailaga community. The transformation of the Turkish political Islam and the process of globalization have had deep influence also on the Turkish state Islamic organization *Diyanet*.

Key words: religious and cultural markers, Islam, Turkey, globaliztion, halalization, The Gülen movement

V lete roku 2012 súd v západonemeckom Kolíne nad Rýnom (nem. Landesgericht) rozhodol, že telesná integrita je nadradená slobode náboženského vyznania.¹ Súd chcel týmto vyjadriť postoj, že novonarodené dieťa má právo na fyzickú integritu vo vzťahu k zámeru svojich rodičov, ktorí podľa židovskej tradície trvali na tom, aby bol potomok obrezaný. Prípadoz rozvíril v spolkovvej krajine Severné Porýnie-Vestfálsko, ale aj na celonemeckej federálnej úrovni veľkú diskusiu okolo témy obriezky (tzv. *Beschneidungsdebatte*). Napokon v júli 2012 nemecký parlament (*Bundestag*) schválil návrh, ktorým poveril vládu pripraviť a sformulovať právne podmienky, za ktorých bude možné vykonať obriezku z náboženských dôvodov. Podľa tejto novej úpravy sa bude v budúcnosti riadiť každý, kto bude obriezku vykonávať, teda

predovšetkým lekári. Tento príbeh hovorí o náboženských a kultúrnych markeroch a je v skutočnosti jedno, či sa týka nemeckých židov alebo miestnych moslimov, prevažne Turkov a Kurdov.

Za kultúrny marker možno teoreticky považovať každú zvláštnosť, ktorou sa odlišuje jedna kultúra od druhej. Môže ísť o fyzickú alebo praktickú charakteristiku (ide o určujúci prvok), ale aj o tradíciu, pojem, určitú osobnosť alebo dokonca i medzník. Niekedy sa považujú za kultúrne markery samotní ľudia, inokedy to, čo vidíme, voniame, považujeme za chutné, a rolu markera môže predstavovať napríklad aj zvláštny druh jedla. Kultúrne markery sú stelesnené v pohyblivých kultúrnych a spoločenských normách, ktoré ovplyvňujú naše spoločenské skúsenosti. Náboženský marker predstavuje pohyblivý znak, ktorý

¹ Vid' FAZ, 25. augusta 2012: 4.

objektu či osobe dáva „posvätný“ charakter. Náboženský a kultúrny substrát je v moslimských spoločnostiach často prameňom konceptov (islamské právo, *džihád*) alebo imaginácie (napr. zlatý vek ranného islamu, bezverecká *džáhilíja*, posledný súd a pod.), ako aj politicky relevantných symbolov, napríklad prorok Muhammad, diabol (*Iblís* či *Šajtán*) a podobne (Černý, 2012: 74).

Bryan S. Turner v diele *Religion and Modern Society* uvádza ako príklad náboženských markerov internetové diskusie mladých moslimov o prípustnosti či neprípustnosti tetovania alebo piercingu (Turner, 2011: 155–156). Sú vôbec takéto „skráslenia“ ľudského tela prípustné? Ak by sme vychádzali z *hadísov* (sunnitsko-moslimské tradície), bola by odpoveď na túto otázku jednoznačne záporná, pretože Alláh podľa nich stvoril človeka v dokonalejšej podobe, ktorú nie je prípustné meniť. Niektorým jednotlivcom spomedzi moslimskej mládeže sa však problém javí inak a v internetových právnych diskusiách si kladú rozličné otázky. Napríklad: mal by moslim, ktorého tetovanie pochádza z obdobia pred konvertním k islamu podstúpiť chirurgický zákrok? Je zakázané používať pri tetovaní aj hennu? Vnášanie takejto zbožnosti do každodenného života a z nej plynúcu islamizáciu správania v iných profánnych situáciách nazýva Turner „*halálskym vedomím*“, tiež *halalizáciou*, prípadne v židovskom prostredí *košerizáciou* (Turner, 2011: 155, 288). Tento neologizmus pritom vychádza zo systému pravidiel „čistoty“ (napr. stravovacích zásad), ktoré sa v arabčine a v islamskom prostredí klasifikujú pomocou termínov *halál* a *harám*, t.j. to čo je dovolené alebo zakázané. Táto *halalizácia* je jedným z dôsledkov rozvoja konzumnej spoločnosti a tak sa kategórie dovoleného a zakázaného začínajú vzťahovať na čoraz väčší objem tovarov a služieb. Do hry však vstupujú aj rozdiely medzi rôznymi moslimskými prúdmi. Zatiaľ čo sunnitský islam tetovanie zakazuje, šiitski duchovní, ako ájatolláhovia Sístání a Chameneí, ktorí neprijímajú argumentáciu *hadísov* (pre šiitov sú relevantné ich tradície – *achbáry*), sa domnievajú, že autoritatívny zákaz v tomto prípade neexistuje (Turner, 2011: 94).

Čo sa však stane, keď sekularizácia popiera, ba dokonca ohrozuje symbiotický vzťah medzi náboženstvom a kultúrou, keď jednotlivé viery sa čoraz častejšie objavujú v štandardizovanej či „formátovanej“ podobe a začínajú sa podobať jedna na druhú? Olivier Roy, známy francúzsky islamológ a religionista v jednej zo svojich najnovších kníh, *Svätej či posvätej nevedomosti (La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture)*, je toho názoru, že pre našu súčasnosť je typické oddelenie kultúrnych a náboženských markerov, prípadne ich pozvoľné nové prepojenie

v transformovanej podobe (Roy, 2008). Pre Roya je náboženský marker znamením, gestom, názvom, ktorý podlieha neustálej zmene: náboženskú pieseň možno konzumovať aj profánnym spôsobom, obyčajné jedlo môže byť požehnané, ženský závoj možno vnímať ako prejav zbožnosti alebo aj niečo moderné (Roy, 2008: 47). Ďalšie príklady sa na tomto mieste priamo ponúkajú: lekcie „islamského“ plávania v niektorých európskych mestách, ženské moslimské fitness kluby alebo ženské plavky známe ako *burqini* (tento pojem pochádza zo slov *burqa* a bikini). Roy hovorí o náboženstve bez kultúry, o jeho vyčlenení a vzdialení sa od pôvodných kultúr a území. Podľa jeho názoru sa v uniformizovanom svete rodia štandardizované a globálnemu trhu a spotrebe podriadené náboženstvá (náboženstvo), ktoré sa navyše nielen rodia, ale aj prerodujú, využívajú spotrebiteľské kódy a náboženstvo sa profanizáciou, napríklad náboženských sviatkov, čoraz viac prispôbuje zákonom trhu a politiky.

O americkej kultúre píše Roy ako „o kultúre, ktorá je definovaná tak, že opúšťa svet zadefinovaný kultúrou,“ po francúzsky *culture de la sortie du culturel* (Roy, 2008: 43). Príkladom mu je kontrast medzi rímskym katolicizmom a protestantizmom. Katolicizmus historicky reagoval na nové kultúry tak, že prišiel so synkretickými praktikami, napríklad pri misijnej činnosti v Južnej Amerike či v Afrike. Napriek skutočnosti, že nešlo o jednoduchý proces, môžeme hovoriť o „inkulturácii“, čoho dôkazom je napríklad intímne prepojenie brazílskej kultúry a katolicizmu.

Pre raný protestantizmus nepredstavoval katolicizmus náboženstvo, ale kultúru, ktorá sa odtrhla od skutočnej viery a stala sa pohanskou. V kontraste k tomu sa protestantská misijná činnosť naopak odohrávala pod heslom akéhosi univerzalizmu, s čím súvisela aj omnoho jednoduchšia prax. V posledných desaťročiach sa práve táto stratégia ukázala ako účinnejšia nielen v kresťanstve, ale aj v iných náboženstvách vrátane islamu. Vôbec najúspešnejšie sa ku globalizácii prispôbil podľa neho ten druh viery, ktorý nazývame fundamentalizmom, a to preto, že stavia na odcudzení sa vlastnej kultúre, na nezávislosti od ktorej tvorí svoje univerzálne poslanstvo (Roy, 2008: 20). Dodáva tiež, že multikulturalizmus nezlyhal preto, že je „multi,“ ale kvôli „kulturalizmu“, teda kvôli dôrazu na to, že náboženstvo je ukotvené v kultúre. Aj islamistické hnutia prispievajú resocializáciou svojich podporovateľov k erózii tradičných štruktúr a stávajú sa tak hybnou silou dekulturácie moslimov v podmienkach globalizácie a urbanizácie. Takáto dekulturácia je predpokladom novej socializácie, ktorá vedie k akulturácii a prijatiu novej verzie islamu. „Súčasný fundamentalizmus preto spôsobuje

rozpojenie či oddelenie náboženských markerov od kultúrneho obsahu. Napríklad *halál* neodkazuje iba na tradičnú kuchyňu, ale označuje hocijakú kuchyňu: preto prekvitajú na Západe medzi *born-again* moslimami *halálové* fast-foody, čo neplatí o tradičných marockých alebo tureckých reštauráciách. Toto rozdelenie znamená, že nejde o stret kultúr medzi Západom a Východom, ale o prepracovanie viery na také „čisté“ náboženstvo, ktoré spočíva na izolovaných náboženských markeroch.²

Náboženstvo a kultúra na príklade tureckého islamu: Gülenovo hnutie

Vzťahy medzi náboženstvom a kultúrou sa často prejavujú napätím, čoho dôkazom je aj situácia v tureckom islame na prelome tisícročí. Kultúrne a náboženské charakteristiky (znaky či markery) sa v deterritorializovaných podmienkach globalizácie oproti situácii v nedávnej minulosti veľmi zmenili. „Autentické“ náboženské a kultúrne praktiky poznačil aj tu v istej miere proces dekulturnácie, ale aj akulturnácie, ktorým prešlo napríklad najvýznamnejšie turecké islamské spoločenstvo Fethullaha Gülena. Na druhej strane dodnes existujú menšinové komunity, ktoré sú stále lojálne „pôvodnému“ islamu a ahistorickej identite, ako je to v prípade *smailağovho* bratstva. Podmienky trhovej ekonomiky a globalizácie vplývajú aj na turecký štátny islam, inštitúciu pripomínajúcu cirkevnú organizáciu (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, skrátene *Diyanet*), ktorá musela reagovať na zmenenú situáciu predefinovaním hraníc medzi kultúrnymi a náboženskými markermi.

V tureckých podmienkach v súvislosti s okruhom problémov zmieňovaných Royom azda ako prvé prichádza na myseľ globalizované neo-nurcuovské spoločenstvo Fethullaha Gülena.³ Fethullah Gülen, charizmatik, vyše 70-ročný islamský kazateľ, filozof, spisovateľ a mystik, žije už viac ako desaťročie v meste Saylorsburg v americkom štáte Pensylvánia, kam sa uchýlil koncom 90. rokov 20. storočia, keď proti nemu zahájili justičný proces v rodnom Turecku. Gülenovo spoločenstvo, ktorého aktivity sa sústreďujú predo-

všetkým na oblasť vzdelávania, médií a podnikania, možno v súčasnosti označiť za jedno z najvýznamnejších a najvýraznejších v moslimskom svete. Jeho zameranie už dávno prekročilo hranice Turecka a ostatných turkických krajín, aby globálne expandovalo a získalo si rešpekt v krajinách Afriky i v severnej Amerike a Európe. Gülenovo spoločenstvo predstavuje zároveň alternatívnu elitu tureckej spoločnosti, ktorá je vzdelaná, podnikavá, moderná, cieľavedomá, a pritom ukotvená v sunnitskom islame. Bolo to práve toto hnutie, ktoré dokázalo dokonale využiť integráciu Turecka do globálnej ekonomiky po roku 1980, predovšetkým vďaka politike vtedajšieho premiéra a prezidenta Turguta Özala.⁴ Jeho príslušníci, ktorí sa regrutujú z konzervatívne orientovaných stredných a vyšších vrstiev tureckej spoločnosti, sa snažia poraziť svojich konkurentov, najmä z radov sekulárnej tureckej buržoázie, na poli podnikania, mediálneho podnikania a sekulárneho školstva, zatiaľ čo priamym politickým stretom sa zväčša úspešne vyhýbajú. Zatiaľ čo závratne rastú podnikateľské aktivity spoločenstva, denník *Zaman* sa objavil už v 90. rokoch ako prvé turecké noviny na internete. Navyše sa aktivizujú aj v neziskových organizáciách, ktoré sa zameriavajú na medzináboženský dialóg a budovanie tolerantnej mierovej spoločnosti.

Nadácia novinárov a spisovateľov (*Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi* – GYV) je jedinou mediálnou organizáciou, ku ktorej má Fethullah Gülen priame väzby. Gülen je jedným z jej zakladateľov a čestným predsedom nadácie. Cieľom nadácie, ktorá vznikla v roku 1994, je nachádzať medzi ľuďmi spoločné hodnoty, a to nielen doma, ale aj v zahraničí. Zbližovanie kultúr a národov má byť praktickou odpoveďou na huntingtonovský „stret civilizácií“, preto nadácia organizuje podujatia, ktorých mottom je dialóg na všetkých úrovniach, udeľuje štipendiá a publikuje články doma i v zahraničí. Honosné podujatia GYV sa uskutočňujú často v najluxusnejších istanbulských hoteloch, kde sa stretávajú predstavitelia podnikateľov, športovci, významní reprezentanti iných náboženstiev, politici, ako aj „prostí“ sympatizanti Fethullaha Gülena. GYV

2 Viď prednáška Oliviera Roya: „Islam in the West or Western Islam? The Disconnect of Religion and Culture“, s. 129, ktorá odznela na konferencii „Religion, Secularism and the End of the West,“ zorganizovanej v Laxenburgu/Viedni 3. júna 2005 dvoma inštitúciami: *Center on Religion and Democracy* a *Institute for Advanced Studies in Culture*. Internetová verzia prístupná na <http://www.iasc-culture.org/THR/archives/After Secularization/8.12LRoy.pdf>

3 Najvýznamnejším odporcom laicizmu a nacionalizmu sa stalo v republikánskom Turecku nové náboženské hnutie *Nurcuov*, teda nasledovníkov božieho svetla. Jeho zrod sa viaže k osobnosti Bediüzzamene Saida Nursiho (1877 – 1960), pravdepodobne najvýznamnejšieho turecko-kurdského moslimského mysliteľa 20. storočia. Za prezidenta Atatürka boli jeho diela zakázané a ľudia ich ručne opisovali. Nursiho odsúdili do vyhnanstva a mnoho rokov ho väznili, jeho prívržencov potom prenasledovali. V izolácii napísal Nursi svoje zásadné dielo *Epištoly svetla*. Po roku 1950 sa hnutie, ktorého vznik Nursi inšpiroval, stalo najvýznamnejším náboženským spoločenstvom v krajine. Neskôr došlo aj k jeho štiepeniu a vytváraniu nových odnoží, ku ktorým patrí aj spoločenstvo Fethullaha Gülena.

4 Gülenovi prívrženci zbohatli v 70. a 80. rokoch pôvodne na kožiach, ktoré im ľudia začali odovzdávať predovšetkým počas sviatku obetovania (*kurban bayram*), keď sa rituálne obetujú ovce. Dovtedy bola najväčším príjmom koží armáda a turecké aerolinky (*Türk Hava Yolları*). Ďalšie zdroje získavali Gülenovi prívrženci prostredníctvom náboženskej dane (*zakat*) alebo almužny (*fitre*) pri príležitosti ukončenia pôstu na záver mesiaca ramadán.

udeľuje rôzne prestížne ceny, ktoré zlé jazyky nazývajú Oskarmi z dielne Fethullaha Gülena.

Sám Fethullah Gülen podnikol v minulosti niekoľko významných zahraničných ciest. Vo februári 1998 sa stretol s pápežom Jánom Pavlom II., počas cesty do USA ho prijal kardinál John O'Connor, navštívil židovské náboženské obce, ale aj významného antropológa profesora Dalea Eickelmana. K aktivitám nadácie patrí sponzorovanie filmovej produkcie, ochrana zvierat a charitatívna činnosť (Pirický, 2004: 118-120).

Prívrženci hnutia sú však nepochybne súčasťou procesu, ktorý Cihan Tuğalová označila v gramsciovskom duchu za „pasívnu revolúciu“, ktorá má za cieľ zvýšiť podiel veriacich moslimov na riadení inštitúcií Tureckej republiky a aj „islamizovať“ mnohé segmenty verejného života v Turecku (Tuğal, 2009). Rázantný nástup konzervatívnej demokracie prepojenej s hospodárskym liberalizmom po nástupe Strany spravodlivosti a rozvoja (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP) k moci v roku 2002, bol možný do značnej miery práve vďaka existujúcej hustej a efektívnej sieti gülenových nasledovníkov. Niektorí odborníci označili postup presadzovaný touto alianciou umiernených tureckých islamistov za nábožensky motivovaný projekt tureckého imperializmu (Balci, 2003). Zároveň mnohí kritizovali relatívne málo transparentnú vnútornú štruktúru hnutia a veľkú genderovú nevyváženosť spoločnosti, ktoré odsúva aj veľmi emancipované ženy zväčša do tradičného postavenia za kulisy. Akademici a znalci prirovnali Gülenovo hnutie vo svojej spisbe už v uplynulých rokoch k rôznym fenoménom: raz k mormonom, kvakerom či scientológom, inokedy zas k Opus Dei alebo munistom (ang. *Moonists*). Oponenti Gülenovi vyčítajú tiež koketovanie s vládnucou mocou, aby sa tým zvýraznil „umiernený“ charakter jeho hnutia. Je nepochybne pravdou, že Fethullah Gülen nie je apolitický, ale svojimi lobistickými prístupmi sa stavia skôr nad politiku (*politika üstü politika*).

Aj keď nezapadá bezozvyšku toto spoločenstvo do Royovej koncepcie, keďže odklon od tureckej kultúry je u neho iba pozvoľný a čiastočný, a týka sa hlavne aktivít mimo Turecka samotného, v mnohých aspektoch, najmä vo svojich zahraničných aktivitách tu vidieť isté paralely. V tomto ohľade je potrebné zdôrazniť, že postupne došlo aj k zmene označenia tejto komunity a jej členovia a sympatizanti hovoria o Spoločenstve verejnej služby (*Hizmet cemaati*). Tí, ktorí slúžia v hnutí, ho označujú slovom *hizmet*, t.j. Hnutím dobrovoľníckej služby, kde sa ľudia združujú nielen na báze viery, ale aj v súvislosti s najšľachetnejšími ľudskými hodnotami, či už ide o vzdelávanie, charitatívne a zdravotnícke činnosti alebo obchodné pro-

jekty. Je tiež pozoruhodné, že komunita Fethullaha Gülena si udržiava odstup od islamských get v rôznych krajinách. Európa v predstavách Gülena vystupuje ako *dár al-hizma* (územie služby), na rozdiel od klasickej islamskej koncepcie delenia sveta na *dár al-islám* (územie islamu) a *dár al-harb* (územie vojny). Slovo *hizmet* sa v posledných rokoch stalo natoľko obľúbeným, že aj vládnuca strana AKP sa považuje za „stranu služby“ (*hizmet partisi*).

Turci ako Kulturation

Prípád Turecka nám však napovedá, že Turci sú príslušníkmi tzv. *Kulturation*, podobne ako sa aj formovanie nemeckého národa spája s konceptom národa definovaného kultúrnymi charakteristikami. Turci majú veľmi silnú národnú identitu, ktorá je pravdepodobne unikátom v islamskom svete. Až 80 percent Turkov je zároveň presvedčených, že ich kultúra, ktorej súčasťou je aj islam, je nadradená iným kultúram (Černý, 2012: 76). Zároveň im táto identita sťažuje život a integráciu v krajinách EÚ pravdepodobne ešte viac než Arabom alebo Pakistančanom. Vo Francúzsku žijúci Turci patria napríklad medzi najmenej integrované komunity aj preto, že ich jazykové znalosti sú slabé (aj v porovnaní s ostatnými moslimami), ťažko si hľadajú zamestnanie, majú nízky podiel držiteľov vysokoškolských diplomov i podiel zmiešaných manželstiev a ich „vzostupná mobilita“ (*upward mobility*) je na nízkej úrovni. Pritom tieto trendy sa netýkajú iba Turkov vo Francúzsku, ale aj v iných západných krajinách. Hoci sa dnes tureckí úradníci, ktorí majú veľmi silný vplyv na prisťahovalcov, podobne ako v minulosti snažia budovať najmä lojalitu Turkov voči Turecku, uznávajú, že s takýmto spoločenstvom je veľmi ťažké lobiť v európskych krajinách (Çitak, 2009: 10).

Vráťme sa však ku Gülenovmu spoločenstvu verejnej služby, ktoré dáva obrovský dôraz na vlastnú mediálnu prezentáciu a prispôsobenie sa trhovým pravidlám. Podnikateľská kultúra spoločnosti je veľmi podobná tomu, čo Patrick Haenni označuje termínom *islam de marché*, teda trhový islam, ktorý je postavený na koncepte jedinej globálnej kultúry (Haenni, 2005). Hybridizácia s konzumným spôsobom života sa stala akýmsi nepísaným pravidlom a globalizovaná trhová kultúra zažíva v súčasnosti expanziu v mnohých ohľadoch.

Reorganizácia kultúrnych kódov alebo markerov tiež naznačuje, že kultúrne a náboženské markery jednoducho nemiznú a neoddeľujú sa, ale často vstupujú do nového vzťahu akýmsi *à la carte* spôsobom. V tejto súvislosti uveďme najskôr nasledujúci príklad: Gülenovi prívrženci propagujú v médiách hotel Caprice na pobreží Egejského mora, kde všetko funguje

v súlade s morálnymi požiadavkami islamskej viery. Nenájde tu ani stopu po niekdajšom názore tureckých islamistov zo Strany prosperity (*Refah Partisi*) pod vedením expremiéra Necmettina Erbakana, ktorí ešte v 90. rokoch odsudzovali pláže ako miesto pokušenia. Tentokrát je k dispozícii luxus kombinovaný s piatimi dennými výzvami k modlitbe. Pripomeňme aj to, že keď vrcholili v Turecku diskusie o ženskej šatke a zahaľovaní v 90. rokoch, Gülen vyhlásil, že otázka závoja nie je dôležitá.

Fethullah Gülen: „Budujte školy, nie mešity“

Nemenej charakteristický, dokonca omnoho dôležitejší ako predchádzajúci príklad je dnes už notoricky známy výrok Fethullaha Gülena: „Budujte školy, nie mešity“. Ani v tomto prípade nejde o popretie viery či nebodaj nástup na sekularizačnú trajektóriu. Naopak, práve moderné školstvo má pripraviť novú elitu ukotvenú v islamskej viere a etike, pre ktorú návšteva školy bude znamenať aj dôslednú prípravu na navštevovanie piatkových modlitieb v mešitách. Tittensor trefne popísal túto skutočnosť, keď povedal, že „Gülenovo hnutie je misionárska organizácia – hoci nie v tradičnom zmysle slova... učitelia nie sú hlavní sprostredkovatelia posolstva islamu. Túto úlohu na seba preberajú skôr vybrané skupiny nábožensky orientovaných moslimských študentov, ktorí vo formatívnych rokoch slúžia ako študijní pomocníci (*belletmenler*) pomáhajúci mladším žiakom v študentských domovoch a na spoločných ubytovniach. Tí zároveň tiež slúžia ako blízki pomocníci učiteľov a tým umožňujú, aby učitelia zostávali zväčša mimo náborovej práce a navonok zachovali sekulárny vzťah týchto inštitúcií.“⁵

Gülenove školské zariadenia a kultúrne inštitúcie sú symbolmi istého druhu profánnej viery. Pedagógovia týchto inštitúcií nie sú náboženský dejatelia, ale predstavujú altruistický personál, ktorého cieľom je starať sa o dobré vzťahy medzi kultúrami a náboženstvami. V ich činnosti sa dostávajú do popredia hodnoty mierového spolužitia a multikulturalizmu, a zároveň aj dnes v Turecku populárneho neo-osmanizmu.

Ďalší príklad redefinovania náboženských a kultúrnych markerov predstavujú pravidlá odievania (*dress code*). Tie sa v Turecku vždy brali veľmi vážne, počnúc osmanskými modernizačnými reformami v prvej polovici 19. storočia až po republikánsku éru prvého tureckého prezidenta Kemala Atatürka (1923 – 1938), ktorý v tomto ohľade presadzoval veľmi kon-

zistentnú politiku. Republikánska inteligencia, podobne ako predtým osmanská, kládla veľký dôraz na každodenný život občanov s cieľom vytvoriť moderného tureckého človeka. Nová republika po roku 1923 zdôrazňovala vonkajší vzhľad a formu, na základe ktorých sa občania mali priblížiť západným štandardom aj na poli odievania. Prezident Atatürk napríklad vo svojej slávnej „Dlhej reči“ (*Nutuk*) vyjadril názor, že „*fez* (kónická pokrývka hlavy červenej farby) musel byť odstránený, pretože sedel na našich hlavách ako znak nevedomosti, fanatizmu a nenávisťi tvárou v tvár civilizácii a pokroku“. A tak sa medzi moderné znaky civilizovanosti dostala aj kravata, ktorú si začali Turci viazať k svojim oblekom. Islamisti v Turecku pôvodne nenosili kravatu ako jeden z významných symbolov westernizácie a modernizácie. Od 80. rokov minulého storočia si ju však postupne začali viazať a príkladom tu kráčali predovšetkým príslušníci Gülenovho spoločenstva. Chceli tým naznačiť, že aj oni sú predstaviteľmi modernizácie a selektívnej westernizácie, čím vzali vietor z plachiet sekularistom, ktorí ich aj v dôsledku nenosenia moderného odevu v minulosti označovali za spiatocníkov.⁶

Vo všeobecnosti platí, že v Turecku islamisti postupne opustili aj kritiku mysticismu a ich televízne stanice sa začali zaoberať aj transcendentálnymi témami. Niektoré mystické spoločenstvá sa na druhej strane racionalizovali, individualizovali a profesionlizovali, a práve v tejto podobe začali zohrávať ešte dôležitejšiu rolu ako iné súfijské komunity (Tuğal, 2009: 244-245).

V tejto chvíli je však opäť nevyhnutné upozorniť na skutočnosť, že Gülenova obec sa nevzdialila ešte príliš od tureckej kultúry. Tureckí migranti vnímajú zväčša moslimské náboženstvo a prvky tureckej kultúry ako jeden organický celok. Napríklad ženské organizácie Gülenovho hnutia využívajú na uspokojenie svojich potrieb, najmä v oblasti zábavy, cestovania, voľného času, športu a socializácie, takzvané „*halálske krúžky*“, čiže „alternatívne priestory“, pretože, ako argumentujú, „*nehalálske*“ zariadenia v krajinách EÚ im neposkytujú dostatok príležitostí.

V ostatných rokoch sa prostriedkom šírenia povedomia o tureckej kultúre a tureckom jazyku stali tzv. Olympiády tureckého jazyka (*Türkçe Olimpiyatlar*), ktoré spoločenstvo usporadúva v globálnom merítku každoročne. Mládež z celého sveta na týchto podujatiach súťaží v prednese tureckej poézie a speve tureckých piesní pred hodnotiacou medzinárodnou komi-

5 Nepublikovaná prednáška: David Tittensor: Gülen's Schools and the Changing Nature of Islamic Mission: Exploring the Teacher-Student Dynamic, Middle East Studies Association, Denver 2012.

6 Významný predstaviteľ tureckej naqšbandíje a vedúca postava skenderpašovho spoločenstva Esat Coşan tvrdil, že „dnešný derviš si oblieka džínsy a krátku košelu, študuje na univerzite, vzdeláva sa...“ (Çakır, 1990: 49).

siou. Najlepší interpreti postupujú až do záverečného finále v Istanbule či Ankare, ktoré často poctí svojou prítomnosťou aj turecký premiér Recep Tayyip Erdoğan. Príprava na súťaž je financovaná hnutím Fethullah Gülena, podobne ako aj záverečné pobyty spojené s poznávacími zájazdmi do Turecka. Touto cestou sa do kontaktu s turečtinou dostávajú zväčša ľudia, pre ktorých je tento jazyk úplne neznámy a cudzokrajný. V najideálnejšom prípade sa dokonca podarí vzbudiť u mladých celoživotný záujem o Turecko a turečtinu. V posledných rokoch sa spoločenstvo zaktivizovalo aj na Slovensku a do Turecka vyslalo niekoľko slovenských zástupcov. Popri tureckej kultúre a jazyku sa v neformálnych kontaktoch študenti majú možnosť zoznámiť pochopiteľne aj s tureckými moslimami a islamom ako takým. Vytváranie pozitívneho obrazu o islamskej viere pred medzinárodnou verejnosťou možno v tejto súvislosti označiť za jeden z cieľov Gülenovho spoločenstva, aj keď otvorene sa k nemu nikto nehlasí. Islam však figuruje kdesi v pozadí ako etický princíp či návod na každodenné správanie sa a nástroj zblížovania ľudí a rôznych kultúr. Tento príklad znova potvrdzuje, že spoločenstvo sa snaží s islamskou vierou zaobchádzať sekulárnym spôsobom a zatraktívniť ju v očiach domáceho i zahraničného publika.

Ďalšou stratégiou, ktorá má prilákať pozornosť „vlažných“ moslimov i nemoslimov sú tzv. *sohbety*. *Sohbet*, teda skupinový rozhovor o témach týkajúcich sa islamskej viery, je jedným zo základných komunikačných prostriedkov prívržencov Fethullah Gülena.⁷ Na týchto stretnutiach sa ľudia zároveň socializujú a hľadajú pomoc a oporu pre svoje hospodárske či vzdelávacie aktivity a spoločenský postup. Hendrick uvádza, že „... *sohbetové* krúžky sú miesta, kde sa sympatizanti Gülenovho hnutia stretávajú, aby vytvorili spoločenstvo, regrutovali nasledovníkov a znovu vytvárali spoločenské siete. Na vyššej úrovni *sohbet* funguje aj ako akási náborová platforma na získavanie investičného kapitálu a záruk pre rôzne projekty Gülenovho spoločenstva. Dobrovoľné náboženské (finančné) dary (*himmel*) [ku ktorým tu dochádza] sú symbolom odovzdanosti ‚spoločenstvu‘, podobne ako ďalšie spoločenské normy ako je účasť na *sohbete*, pobyt v domovoch svetla (*işikevler*), doučovanie mladších študentov a oboznamovanie sa s učením Gülena a Nursiho, a majú spoločenskú i ekonomickú návratnosť... Akonáhle je škola, spoločnosť alebo inštitúcia sebestačná, financovanie pomocou *himmelov* už nie

je potrebné a prevládne trhový racionalizmus“ (Hendrick, 2009: 358–359).

S dejinami moderného tureckého štátu je úzko spätá jazyková reforma. Fethullah Gülen hovorí turečtinou, ktorá je popretkávaná mnohými osmanskými slovami a spojeniami, a kriticky sa stavia k inovácii tureckého jazyka a rôznym neologizmom zavádzaným tureckými sekularistami a nacionalistami. V dôsledku chýbajúcej slovnej zásoby nový jazyk nie je schopný zaistiť pojmovú mnohorakosť vlastnej kultúry a ani adekvátne vyjadriť obsah diel západných autorov, tvrdí Gülen. Aj preto Fethullah Gülen vyzýva k znovobjavovaniu vlastných jazykových koreňov, keďže jedine v nich môže pevne zakotviť historickú identitu.

Vzhľadom na to, že jedným z najvýraznejších komponentov všetkých kultúr je jazyk, bude zaujímavé sledovať, ako sa bude vyvíjať tento aspekt u aktivít tureckých moslimov. V Európe a USA sa už dnes snažia svoje pozície posilniť používaním miestnych jazykov, predovšetkým však angličtiny (hoci aj vo forme akéhosi *pidginu*). Keďže v náboženskej oblasti sa stretávajú v súčasnosti s veľkou a mnohorakou konkurenciou o to, kto pritiahne na svoju stranu viac „neveriacich“, je isté, že pozície globálneho jazyka – angličtiny – aj v ich aktivitách porastú.

Fethullah Gülen získava pri spomínaných aktivitách údajne významnú podporu na Západe, najmä v USA, ktoré podporujú šírenie umiernennej verzie islamu v regióne. Prostredníctvom vzdelávania, ktoré je veľmi efektívnym prostriedkom spoločenskej zmeny, sa do regiónu „vyváža“ západná kultúra spolu s konzervatívnou laicizovanou verziou islamu. Z pohľadu laického tureckého štátu je však nemenej významné, že tieto zariadenia dávajú Tureckú republiku za vzor celému regiónu. Oslavy tureckých štátnych sviatkov, vrátane dňa úmrtia Kemala Atatürka, alebo úcta k tureckej vlajke patria medzi samozrejmosti vzdelávacieho procesu na tureckých školách inšpirovaných Gülenovým učením.

Symbióza náboženstva a kultúry v Turecku: *İsmailağa Cemaati*

Na druhej strane dodnes existujú v Turecku menšie nové komunity, ktoré sú stále lojálne „pôvodnému“ islamu a ahistorickej identite, ako je to v prípade *İsmailağovho* bratstva (*İsmailağa Cemaati*). Spoločenstvo *İsmailağa Cemaati* sa považuje za najkonzervatívnejšie krídlo naqšbandíjovského súfizmu v Turecku a najmä laické kruhy ho stotožňujú s fundamentaliz-

⁷ Termín *sohbet* má v arabčine ten istý koreň ako výrazy *sahib*, pl. *sahaba* alebo *ashab*, teda „spoločník, druh“, rozumej najbližší druhovia proroka Muhammada. *Sohbet* predstavuje niečo, čo robili *sahaba*, teda naslúchanie slovám prorokovým a šírenie slova božieho. V súfijскеj praxi *sohbet* znamenal tradične „byť spoločníkom a učeníkom šejka“. V modernej turečtine sa slovo *sohbet* zvyčajne prekladá ako „konverzácia“. Významné miesto zohrával *sohbet* v Turecku najmä u *tariqy naqšbandíje*, ktorá popri kanonických modlitbách zdôrazňovala vždy aj nevyhnutnosť diskusie o prorockých tradíciách (*hadís*) s dôrazom na morálne hodnoty človeka.

mom, spiatocníctvom (*gericilik*) a reakcionárstvom (*irtica*). Členovia spoločenstva, ktoré vedie Mahmut Ustaosmanoğlu Hocaefendi (nar. 1931), sú známi vďaka typickému „islamskému“ štýlu odievania (*kıyafet*), o ktorom tvrdia, že je v súlade so spôsobom obliekania za čias proroka Muhammada, ďalej rozsiahlou sieťou často utajených koránových škôl, ale aj tým, že majú stredisko v istanbulskej štvrti Fatih-Çarşamba, kde žijú v prostredí pripomínajúcom istý druh geta.⁸ Štvrť Çarşamba sa preto niekedy zvykne hovorievať aj „istanbulska Mekka“ alebo „Republika Fatih“ (aj napriek tomu, že štvrť nestojí priamo v centre mestskej časti Fatih). Muži sa na uliciach zdravia „es selamü alejküm“ a aj od ostatných príslušníkov naqšbandíje v Turecku sa opticky odlišujú predovšetkým spôsobom odievania.

Niektoré turecké mediálne skupiny, napríklad *Doğan Grubu*, spoločenstvo neustále v uplynulých desaťročiach demonizovali a predkladali rôzne konšpiračné teórie a nelichotivé nálepky. Neprajníci niekedy označujú jeho členov za antimodernistov alebo folklornú skupinu, inokedy ich identifikujú ako ľudí, ktorí stoja najbližšie iránskym fundamentalistom. İsmailağovho bratstvo je do značnej miery uzavretá organizácia, v ktorej je výuka intenzívna a vyžaduje úplné odovzdanie sa životu v komunite. Vonkajší svet vnímajú členovia v zásade ako svet zla, ktorý sú príslušníci komunity povolaní presvedčiť o tom, že zmena je možná iba ak sa ľudia pridajú k spoločenstvu. Na jednej strane teda dáva prednosť tomu, aby jeho adepti spretrhali mnohé väzby s vonkajším svetom a štátnymi inštitúciami, na druhej strane však členovia chcú spasíť celé ľudstvo a produkujú tak svojím spôsobom ideológiu masovej mobilizácie.

Predmetom sporov vnútri moslimskej komunity sa stali neraz odporúčania Mahmuda Efendiho ohľadom pravidiel odievania. Ten totiž počas kázni hlása, že náboženstvo vyžaduje, aby si prívrženci bratstva obliekali dlhé rúcho (*cüppe*), turban a priliehavú pokrývku hlavy (*takke*). Oponenti však argumentujú, že toto tvrdenie sa opiera o nie príliš dôveryhodný *hadís*, navyše v čase života proroka Muhammada, dôvodia protivníci, nosili všetci v Arábii takéto odevy, čo znamená, že rúcho či turban nemali náboženský význam (Tuğal, 2006: 263).

Napriek tomu, že na rozdiel od Gülenovho spoločenstva existuje u İsmailağovho bratstva takmer dokonalá symbióza náboženských a kultúrnych markerov, dochádza aj tu k istému posunu v chápaní vlastnej identity. Zatiaľ čo v minulosti sa tlačoviny, televízia alebo cesty do cudziny považovali u príslušníkov odnože za neprípustné inovácie (*bid'at*), vývoj

v posledných rokoch vykazuje niektoré zmeny. To čo bolo v minulosti nepredstaviteľné, je dnes aspoň v niektorých aspektoch prijateľné (*caiz*), vrátane sebaaprezentácie na internetových stránkach. Bolo by však veľmi naivné myslieť si, že tieto zmeny zásadne pretransformovali intelektuálny svet príslušníkov spoločenstva, ktorí pochádzajú zväčša z remeselníckych a obchodníckych kruhov (*esnaf*). Je to aj preto, že mnohí z nich nemajú dostatočné vzdelanie a u cudzincov vytvárajú dojem, že pochádzajú z vrstiev proletariátu či lumpenproletariátu.

K istým posunom dochádza dnes v spôsobe ich odievania. Najmä mladá generácia už nenosí dlhé široké nohavice s nízkym rozkrokom (*şalvar*), ale kratšie a užšie nohavice s vreckami na mobilný telefón, z ulíc sa prakticky vytratila priliehavá pokrývka hlavy (*takke*), ako aj turban (*sarik*). Mladé dievčatá a ženy sú však stále väčšinou zahalené v šatách (*tesettür*) s čiernym závojom (*çarşaf*). Cübbeli Ahmet, jeden z popredných kazateľov spoločenstva, je mediálnou hviezdou İsmailağovho spoločenstva napriek tomu, že na rozdiel od klasického vnímania naqšbandíjovských šejkov žije v hojnosti a obklopuje sa bohatstvom: jazdí v luxusnom džipe, vo štvrti Beykoz býva v luxusnej vile a počas dovolenky na Malte (2006) jazdil na vodných lyžiach.

Kultúra a náboženstvo v aktivitách *Diyanetu*

Je všeobecne známym faktom, že medzi islamskými kruhmi a tureckým štátom sa už niekoľko desaťročí, najmä však po roku 1980, vytvorila istá symbióza, ktorá komplikuje akékoľvek oddelenie náboženských a kultúrnych markerov. Napriek tomu sa aj štátna organizácia sunnitského islamu *Diyanet* usiluje meniť svoju rétoriku a prax, predovšetkým pri aktivitách, ktoré vykonáva prostredníctvom sesterských organizácií v členských štátoch EÚ. Pobočky *Diyanetu* fungujú v Nemecku, Holandsku, Rakúsku, Francúzsku a ďalších krajinách a v poslednom desaťročí sa napríklad v Holandsku *Diyanet* usiluje o prepojenie náboženských a kultúrnych cieľov (Sunier et al. 2011). Zatiaľ čo ešte pred dvadsiatimi rokmi nebolo zvykom pozývať nemuslimov počas ramadánu na *iftár* (prerušenie pôstu po západe slnka spojené s bohatým pohostením), dnes sa s ním stretávame už na programovej báze, čo iste súvisí aj s profanizáciou náboženských sviatkov. V Nemecku miestna odnož *Diyanetu*, DİTİB (Zväz pre náboženské aktivity tureckého islamu, tur. *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*), veľmi propaguje aj slávenie narodenín proroka Muhammada (tur. *Kutludoğum*). *Diyanet* vzdeláva veriacich nielen

⁸ Na internete sú dostupné bližšie informácie: www.ismailagacami.com, www.dayanislamvakfi.org, www.beyan.com.tr, www.arifandergisi.com

v otázkach náboženských, ale aj morálnych, kultúrno-historických či hospodárskych: ahlak, *vatan ve millet sevgisi* (morálna výchova, láska k vlasti a národu), turecká národnooslobodzovacia vojna (*Türk Kurtuluş Savaşı*), zoznamuje veriacich a záujemcov dokonca aj s daňovým systémom (*vergi sistemi*). Súbežne s náboženskými činnosťami zamestnanci *Diyanetu* využívajú mešity aj na kultúrne účely, organizujú sa dni otvorených dverí a rôzne kultúrne akcie. *Diyanet* v podstate rozširuje svoje aktivity do sfér, ktoré boli a sú typické skôr pre aktivity mimovládnych organizácií. Hoci väčšina tureckých mešít v Holandsku je ešte stále miestom, kde nebadáť jasný rozdiel medzi náboženstvom a tureckou kultúrou, a kde je dôraz na „vlastenectvo“ súčasťou každodennej náboženskej praxe, predsa je stále viac dôležitý aj proces „zakorenenia“ (*rooting*) do miestnej spoločnosti, čo sa odráža aj v rastúcej úlohe holandčiny medzi tureckými imigrantom.

Medzi generáciou mladých moslimov v Nemecku sa napríklad mnohé tradičné rituály a zvyky vnímajú ako súčasť ich identity a kultúrneho založenia a nie sú späté iba s náboženstvom. Táto generácia, ktorej príslušníci sa z väčšej časti označujú ako nie veľmi veriaci, obecné nepovažuje dodržiavanie pôstu, účasť na sviatku obetovania pri príležitosti ukončenia výročnej púte do Mekky (tur. *kurban bayramı*, arab. *id al-adhá*), dávanie almužny alebo dodržiavanie dietetických predpisov za náboženské záležitosti. Tými sú podľa nich pravidelné modlitby a návštevy mešity, ako aj púť do Mekky (Sen, 2008: 40).

Podľa İştara Gözaydına, popredného tureckého znalca *Diyanetu*, do mešít v rastúcej miere smerujú rôzne spoločenské skupiny a narastá aj čas strávený týmito ľuďmi v ich priestoroch. Snaha urobiť z mešít multifunkčné a atraktívne zariadenia má navyše na-

pomôcť *Diyanetu* v konkurenčnom zápase s aktivitami rôznych náboženských spoločenstiev a bratstiev (Gözaydın, 2009).

Záver

Zdôraznime na tomto mieste opäť, že medzi islamským hnutím a tureckým štátom existuje už dlhé desaťročia symbiotický vzťah, ktorý kladie prekážky oddeleniu náboženských a kultúrnych markerov. Tento fakt vysvetľuje skutočnosť, že medzi Turkami žijúcimi v krajinách EÚ sa islamské náboženstvo šíri zväčša spolu s tureckým jazykom a kultúrou. Z vyššie uvedených príkladov je však zrejmé, že náboženské a kultúrne markery sa aj napriek tomu menia a preskupujú. V náboženskej praxi dnes existuje obrovská konkurencia, ktorej podstata spočíva v snahe obrátiť na islam čo najväčšie masy ľudí za pomerne krátky čas. Tí, ktorí chcú tieto „preteky“ vyhrať, najmä v Európe a v USA, usilujú sa svoje posolstvo komunikovať v angličtine alebo iných európskych jazykoch, kým arabčina a turečtina sa dostávajú do úzadia. Na globalizovanú trhová („jednotnú“) kultúru sa spomedzi tureckých náboženských spoločenstiev najviac zatiaľ prispôbilo Gülenovo spoločenstvo verejnej služby.

Transformácia tureckého islamizmu po príchode proislamskej Strany spravodlivosti a rozvoja k moci v roku 2002 však vytvára tlak aj na iné segmenty tureckého islamu. Vláde Strany spravodlivosti a rozvoja, ktorá je pri moci už tretie funkčné obdobie za sebou, sa medzitým podarilo v duchu umierneného islamizmu rozložiť kemalistický štátny model jednak v rovine praktickej – armáda, ústavný súd či vzdelávací systém – ako aj na symbolickej úrovni, napríklad odstránením prekážok na nosenie ženských šatiek na školách.

POUŽITÁ LITERATÚRA:

- Balcı, B. (2003). Fethullah Gülen's missionary schools in Central Asia and their role in the spreading of Turkism and Islam. In: *Religion, State and Society*, 31(2): 151-177.
- Bulaç, A. (2008). *Din-Kent ve Cemaat: Fethullah Gülen Örneği*. İstanbul: Ufuk Kitap.
- Çakır, R. (1990). *Ayet ve slogan. Türkiye'de İslami Oluşumlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çitak, Y. (2010). Between 'Turkish Islam' and 'French Islam': The Role of Diyanet in the *Conseil Français du Culte Musulman*. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(4): 619-634.
- Černý, K. (2012). *Svět politického islámu: politické probuzení Blízkého východu*. Praha: NLN.
- Hendrich, B. (2011). Introduction – Beyond State Islam: Religiosity and Spirituality in Contemporary Turkey. In: *European Journal of Turkish Studies*, 13: 1-13.
- Hendrick, J. D. (2009). Globalization, Islamic activism, and passive revolution in Turkey: the case of Fethullah Gülen. In: *Journal of Power*, 2(3): 343-368.
- Gözaydın, İ. (2009). *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*. İstanbul: İletişim.
- Gibson, N.; McFarlane, T. (2012). *The Sharia-Conscious*

- Consumer: Driving Demand*. London: Economist Intelligence Unit.
- Haenni, P. (2005). *L'islam de marché: l'autre révolution conservatrice*. Paris: Seuil.
- Kara, İ. (2008). *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Klapetek, M. (2011). *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku: význam náboženství jako identifikačního prvku při integraci do západních společností*. Brno: CDK.
- Ozguir, I. (2012). *Islamic Schools in Modern Turkey: Faith, Politics and Education*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pirický, G. (2004). *Islám v Turecku: Fethullah Gülen a Nuruovia*. Trnava: UCM.
- Pirický, G. (2011). İskenderpaşa és İsmailağa szúfi közöségék a jelenkori Törökországban. In: M. Dobrovits (ed.), *A segítő kéznek ez a mesterfogása*. Dunaszerdahely: Lilium Aurum (s. 313-338).
- Rostoványi, Zs. (2010). *Az iszlám Európában*. Budapest: Aula.
- Roy, O. (2004). *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Roy, O. (2005). Islam in the West or Western Islam? The Disconnect of Religion and Culture. Prednáška z konferencie „Religion, Secularism and the End of the West,” Laxenburg / Viedeň: Center on Religion and Democracy a Institute for Advanced Studies in Culture, Dostupné na internete: [http://www.iasc-culture.org/THR/archives/After Secularization/8.12L Roy.pdf](http://www.iasc-culture.org/THR/archives/After%20Secularization/8.12L%20Roy.pdf)
- Roy, O. (2008). *La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil.
- Sen, F. (2008). Euro-Islam: Some Empirical Evidences. In: A. al-Hamarneh; J. Thielmann (eds.), *Islam and Muslims in Germany*. Leiden – Boston: Brill (s. 33-48).
- Şen, M. (2010). Transformation of Turkish Islamism and the Rise of the Justice and Development Party. In: B. Yeşilada; B. Rubin (eds.), *Islamization of Turkey under the AKP Rule*. London: Routledge (s. 57-82).
- Shavit, U.; Wiesenbach, F. (2012). An „Integrating Enclave”: The Case of Al-Hayat, Germany’s First Islamic Fitness Center for Women in Cologne. In: *Journal of Muslim Minority Affairs* 32(1): 47-61.
- Silverstein, B. (2011). *Islam and modernity in Turkey*. New York: Palgrave & Macmillan.
- Sunier, T.; Landman, N.; van der Linden, H.; Bilgili, N.; Bilgili, A. (2011). *Diyanet. The Turkish Directorate for Religious Affairs. Religious Affairs in a changing environment*. Amsterdam – Utrecht: VU University Amsterdam, Utrecht University.
- Taşkın, Y. (2012). Gülenciler: Dinsel milliyetçilik ve ulus aşırı dinamizm arasında sıkışan bir hareket. In: *Birikim* 282 ekim: 26-32.
- Tittensor, D. (2012). *Gülen’s Schools and the Changing Nature of Islamic Mission: Exploring the Teacher-Student Dynamic*. Denver: Middle East Studies Association, nepublikovaná prednáška.
- Tuğal, C. (2009). *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*. Stanford: Stanford University Press.
- Turner, B. S. (2011). *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yavuz, M. H. (2009). *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zarcone, T. (2004). *La Turquie moderne et l’islam*. Paris: Flammarion.
- Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ). *Birikim* 282, ekim 2012.