

Slovenska nacionalna identiteta in islam

¹ Said (1996) je orientalizem med drugim opredelil kot način mišljenja, ki temelji na ontološkem in epistemološkem razlikovanju med Vzhodom in Zahodom (1996: 44). Glavna os razlikovanja po Saidu izvira iz razlikovanja med islamom in krščanstvom (prav tam). Prav Orient je po Saidu pomagal opredeliti Evropo (oziroma Zahod) kot od nje očitno razločljivo podobo, idejo, osebnost in izkušnjo (1996: 12).

² V članku identiteto pojmuje kot *identifikacijo* (Rose, 1996). Identiteta torej ni nekaj stalnega, fiksnega, ampak se venomer redefinira v strukturi diskurzov oz. v strukturi dominacij in izključevanj (Ule, 2000: 19) Posameznik se namreč v družbo umešča, kot poudarja šola simbolnega interakcionizma (Berger in Luckman, 1966: 158), s pomočjo glavnega posrednika, jezika oz. simbolno posredovane interakcije med ljudmi. Diskurz pri tem pojmuje kot presek različnih tekstov, skupino trditvev, ki tvorijo jezik za obravnavo določene teme v določenem zgodovinskem trenutku (Foucault, 1991: 63).

Uvod

Da je islam kot vera in kultura pomemben za produkcijo in reprodukcijo slovenske nacionalne identitete, je postalo dokončno jasno pri vprašanju gradnje islamskega verskega centra oziroma džamije v Ljubljani. Vse od druge polovice leta 2003, ko so začeli slovenski mediji o džamiji v Sloveniji pogosteje in obsežneje poročati, pa do danes, to vprašanje ni zgolj še ena točka političnega spopada na slovenskem političnem prizorišču. Vprašanje, džamija v Sloveniji da ali ne, je veliko širše, saj zadeva vprašanje civilizacijske pripadnosti, je pravzaprav orodje umeščanja Slovenije v krščansko Evropo, na Zahod. Različne raziskave (npr. Dale, 1999; de Wenden, 1991; Witte, 1996) so podobno identifikacijsko funkcijo islama in muslimanov ugotovile tudi v drugih državah članicah Evropske unije.

Pa vendar je v slovenskih razmerah odnos »večinskega« prebivalstva do muslimanov specifičen. Zaradi narodnostne sestave v Sloveniji živečih muslimanov – 96 odstotkov je Bošnjakov

– vsak diskurz o muslimanih v Sloveniji poleg omenjenega orientalizma,¹ kot je koncept zasnoval njegov oče, Edward W. Said (1996), v sebi združuje že diskurz o Balkanu (npr. Todorova, 2001). Prav Balkan – v smislu »ideje«, večinskega dela jugoslovanskega ozemlja in tamkajšnjih prebivalcev z vsemi stereotipi vred (Vodopivec, 2001) – pa je eden najpomembnejših sestavnih delov slovenske nacionalne identitete.

Značilnosti slovenske nacionalne identitete

Sodobni slovenski nacionalni diskurz,² kakršen se je uveljavil po slovenski osamosvojitvi, lahko označimo za t.i. *novi nacionalizem* (Hroch, 1996). Hroch je novi nacionalizem prepoznal v t. i. postko-

³ Nastajajo pa tudi nove mitske predstave. Najprej omenimo poudarjanje, skoraj oboževanje geografske podobe dežele. Slovenija naj bi *imela use*: gore, rodovitno prst in morje. Posebej izstopa tudi športno področje. Športniki postajajo utelešenje slovenskih kreposti – disciplina, volja, prizadevnost – in so tisti, s katerimi vstopamo v veliki svet (Velikonja, 1996: 185, 186).

munističnih državah srednje in vzhodne Evrope v osemdesetih in devetdesetih letih prejšnjega stoletja in z njim opisal stanje kolektivne mentalitete, ki analogno klasičnim nacionalnim gibanjem daje prednost izključno interesom in vrednotam lastnega naroda pred vsemi drugimi. Identifikacija z narodno skupino naj bi potekala skozi konstrukt personificiranega naroda, pri čemer je slavna zgodovina naroda razumljena kot preteklost, ki osebno zadeva slehernega njegovega člana, ta pa je tako neposreden dedič in udeleženec narodove zgodovine. Posledično naj bi ljudje tako konstruiran lasten narod razumeli kot enotno telo skozi čas, ki kontinuirano poseljuje določen prostor (glej Hroch v Kneževič-Hočevar, 2003: 337). Oblikuje se torej nacionalna država.

Osamosvojitvena retorika o »uresničitvi tisočletnih sanj Slovencev« se je tako, kot je razvidno tudi iz citatov zgoraj navedenih zgodovinarjev, sklicevala na Karantanijo kot prvo državno tvorbo Slovencev (npr. Štih in Simoniti, 1996).³ Po ameriškem religiologu Paulu Mojzesu gre za *mit zemlje in krvi*, sicer glavno značilnost nacionalne mitologije južnoslovanskih narodov. Njegova prva predpostavka je, da je domača gruda sveta in da sodobna država ohranja kontinuiteto srednjeveške (Mojzes, 1994: 39–41). Velikonja (1996) govori o mitu o *naselitvi in zlati eri državnosti*. To je mitska zgodba o rojstvu, nastanku. Pojavita se prva država in njen mitski kralj ter t. i. etnične in zgodovinske meje (Velikonja, 1996: 118–122).

V času osamosvajanja so pogosta tudi sklicevanja na obdobje »prebujanja narodov«, drugo polovico 19. stoletja, na program Zedinjene Slovenije. »Zamišljali so si tako skupnost, ki bo v eni politični entiteti združevala slovensko govoreče ljudi, ki so tedaj bivali v različnih administrativnih enotah in političnih režimih. Po zgledu tedaj v Evropi primordionalno konceptualiziranih predstav o narodno-nacionalni skupnosti so si slovensko populacijo zamislili kot skupnost, ki jo odlikujejo skupni izvor, jezik, kultura in ozemlje ter neprekinjene kontinuitete teh atributov skozi zgodovino.« (Kneževič-Hočevar, 2003: 353)

Okvir nacionalnega povezovanja in oblikovanja naroda pa je bila pri Slovencih predvsem »jezikovno-kulturna posebnost«. Slovenska nacionalna zavest naj bi se konstituirala predvsem na področju kulture. Kultura naj bi bila že od tedaj nosilka narodne identitete, stebel slovenstva. To naj bi bila tista prepoznavna značilnost, ki naj bi Slovence uvrščala med omikane, umirjene narode, torej v Evropo. Od tod tudi tako velik poudarek zgodovini slovenske pisane besede, na čelu s srednjeveškimi Brižinskimi spomeniki, zapisanimi proti koncu 10. stoletja, nato Stiškimi in Celovškimi rokopisom ter knjigami slovenskih reformatorskih piscev (Velikonja, 1996: 176, 177).

Za Slovenijo torej lahko rečemo, da je jezik prevzel vlogo posvečenega teritorija, ki ga je bilo treba v zgodovini braniti pred inovacijami in spremembami. Šumijeva (2000) poudarja, da je prav jezikovni argument eden od prijemov zdravorazumskega, vsakdanjega nacionalizma, za katerega je značilen nazor o primordionalnem, izvirnem etnosu. Jezikovni argument, ki naravne jezike razvršča okoli »krovnega, vrhovnega umetnega jezika«, kot da so prvi in drugi »od vedno« homologni vidiki ene entitete, se v slovenskih razmerah glasi nekako takole: »Slovenci smo imeli v Trubarjevem času samo dve možnosti, ali postati narod ali pa izginiti« (Šumi, 2000: 121).

Slovenska nacionalna identiteta in Balkan

In slovensko kulturno izginotje bi se skoraj zgodilo, vsaj sodeč po mitemih, ki ju Velikonja poimenuje *jugoslovanska etapa ali medigra ter končna osamosvojitve* (Velikonja, 1996: 136,

⁴ Po mnenju Velikonje (1996) razširjene slovenske predstave o Evropi ustrezajo mitologiji srednje Evrope. Za srednjo Evropo naj bi namreč veljalo razširjeno prepričanje, da je kljub legi na križišču velikih kultur in religij območje kulturnega dialoga, mirnega sobivanja številnih majhnih narodov, nekakšna oaza spokojnosti in miru; to pa naj bi jo tudi razlikovalo od Balkana. »Srednja Evropa naj bi bila prej kot karkoli drugega kulturni, civilizacijski pojem oz. stanje duha.« (Velikonja, 1996: 154)

⁵ Prav vztrajna raba izraza »balkanska« za vojno v Jugoslaviji naj bi tudi na splošno oživila stare stereotipe in ponudila prosto pot nekritičnim posploševanjem tega območja (Todorova, 2001: 213).

⁶ V času med vojnama, zlasti pa po 2. svetovni vojni, je podoba Balkana dobila novo potezo, križano z novim demonom, novim »drugim«, komunizmom. Balkan so tako razglašali za »izgubljenega za zahodni svet« (Roucek v Todorova, 2001: 208). Tovrstno pojmovanje se je nekako ponovilo ob slovenskem osamosvajanju, saj je to hkrati pomenilo tudi prehod na kapitalistični, »zahodni«, »evropski« gospodarski sistem. Od tod tudi, kot je ugotovil Kuzmanič (2003), definiranje nekaterih narodov kot »gensko komunističnih« (npr. Rusi, Srbi) in zato Slovincem tujih (2003: 26).

⁷ Za ilustracijo medsebojnega odnosa med večinskim prebivalstvom v Sloveniji in priseljenci iz republik tedaj še skupne SFRJ nekaj citatov iz knjige Silve Mežnarich: »Tko ne, včasih me res zjezi, k' mi reče, ne, Bosanka al pa k'kšne take stvari; jz jim pa rečem nazaj, ne: ka pa ti Štajerka, al pa kej tacga. K' vem, da ne razume prou vsega, ne ve, kako je to v resnici.« (Mežnarich, 1986: 66) »Veste, da vas pogreje, če neč nima zveze s tistim, ko se, mislim, pogovarjate, al pa da pride do kakšnega prepira, pa ti začnejo tam govor't: Pa pejt u Bosno! Pa kaj si sm pršou? Pa ješ slovenski kruh! – To ni beseda ...« (Mežnarich, 1986: 194)

137). Predstavljata se kot zmaga kozmosa nad kaosom, balkanski nered in nepredvidljivost naj bi bila končno zamenjana z evropskim redom in sistematičnostjo (Velikonja, 1996: 183).⁴ Podobno trditev najdemo tudi pri Vodopivcu (2001), ki opozarja, da je Balkan v slovenskem besednjaku postal bolj »ideja« kot »geografsko ime«, saj »praviloma ni označeval vsega položaja, temveč predvsem določen večinski (»balkanski«) del jugoslovanskega ozemlja, njegovo prebivalstvo, njegov način obnašanja in politiko njegovih elit« (2001: 298). V tej »imaginarni podobi« naj bi se konec osemdesetih let, še posebej pa v začetku devetdesetih let, med vojno v nekdanji SFR Jugoslaviji, vzpostavil kot alternativa Evropi.⁵ »Postal je sinonim za prostor, v katerem Slovenci nočejo več biti, Evropa, ki pa seveda prav tako ni pomenila vse Evrope, temveč le evropski Zahod, pa prostor, kamor bi Slovenci radi šli.« (prav tam) V slovenskih razmerah je Balkan torej bolj kot prostorska časovna meja. »V teh primerih je balkanistični diskurz mešanica modernizatorskega progresivizma in samodokazovalnega laskanja, ki naj Evropo in hegemonu napelje k priznanju, da so se domorodci zadosti potrudili in pustili Balkan v mračni preteklosti.« (Močnik, 1999: 146) Kuzmanič je tako prepričan, da se je Evropo na prelomu tisočletja na podlagi matrice eksodusa, pobega iz prekletstva komunizma, slavilo kot »boginjo rešitve« (Kuzmanič, 2001: 24).⁶ Balkan, ki naj bi bil nasprotje evropskega razcveta, blaginje in prihodnosti, še dodaja Vodopivec, naj bi namreč postal »označevalec« za zaostajanje, stagnacijo in propad. Te stereotipne sodbe so se v slovenskem medijskem in političnem diskurzu pridružile že omenjenim »evropskim« stereotipom o Balkanu, pa tudi tistim bolj specifično slovenskim. Večina stereotipov o »južnoslovanskih« sodržavljanih naj bi nastala že v dvajsetih letih prejšnjega stoletja (Vodopivec, 2001: 298), zasledili pa so jih v številnih analizah slovenske politične in medijske retorike v devetdesetih letih 20. stoletja in v začetku tega tisočletja (npr. Doupona in drugi, 1998; Kuzmanič, 1998, 2001; Lenkova, 1998; Pušnik, 1999).⁷

Vendar so se, poudarja Vodopivec (2001), slovenske predstave o Balkanu spreminjale, »saj so v nekaj manj kot stoletju doživele popoln preobrat – od začetnega naivnega, nekritičnega navdušenja do nič manj skrajnega zanikanja kakršnih koli slovenskih zgodovinskih in zemljepisnih vezi proti vzhodu in jugu« (2001: 397). Tovrstno paradoksalnost odnosa bi lahko razlagali s kategorijo »bližnjih drugih« (Čepič in Vogrinčič, 2003), s katerimi »nas« ... družijo pomembne opredelitve, kot je denimo krščanstvo (tudi njegova pravoslavna različica, op. N.V.A.) ali Evropa.

Balkan kot most med krščanstvom in islamom

Metafora mostu, ki se poleg metafore meje pogosto uporablja za opis Balkana, je neposredno povezana s književnim delom Iva Andrića *Most na Drini* (Todorova, 2001: 43–47): »Osebe ali pojavi v prehodnih razmerah /.../ zaradi svoje nedoločljive narave veljajo za nevarne – ker so v nevarnosti same in projicirajo nevarnost na druge« (Douglas, 1970: 191, 192).

Še več. Balkan ni samo prehod, most, meja. »Meja ni dokončno začrtana, od tod tesnoba.« (Močnik, 1999: 146) Tudi Todorova podobno opozarja, da je Balkan v geografskem pogledu nemogoče opredeliti. Pomembnejši naj bi bil namreč v vlogi simbola, generatorja razlik z Evropo. (Todorova, 2001: 185). Omenjeni negativni stereotipi o Balkanu, o katerih je Todorova prepričana, da so jih in jih še oblikujejo »rodovi zgodovinarjev, pesnikov, pisateljev, novinarjev in drugih razumnikov pa politikov«, ki širijo to predstavo v širših plasteh prebivalstva (2001: 277, 278), pa naj bi izvirali iz tolmačenja prihoda Otomanov kot pretrganja naravnega razvoja jugovzhodnih evropskih družb in kot dokončno ločitev od dogajanja v Evropi (prav tam).

Pa vendar Balkan v slovenskem nacionalnem diskurzu ohranja status »bližnjega drugega« (Čepič in Vogrinčič, 2003).⁸ Razlog tiči v skupnem »absolutnem drugem« – islamu, Orientu. Kar Balkan torej povezuje z Evropo, je dejstvo, da naj bi bila percepcija otomanske dediščine tudi osrednji vir jamstva za obstoj družbene ureditve »balkanskih držav«, saj se jo opisuje kot »najbolj žalostno in najmračnejše obdobje« v zgodovini Balkana (Jireček v Todorova, 2001: 279). Tudi sicer je otomansko obdobje vplivalo na naravo balkanskega nacionalizma kot ideologije v 19. stoletju. Kot je razvidno predvsem na t. i. stičnih predelih – v Makedoniji, Bosni, Dobrudži, v Vojvodini, Transilvaniji, Kosovu, pa tudi v samem Carigradu – za katere je kot zapuščina tega obdobja značilna zapletena etnična in verska raznolikost, se je nacionalizem izoblikoval predvsem okoli jezikovnih in verskih identitet. Prav te so na omenjenih področjih postale ovira za vključitev prebivalstva muslimanske veroizpovedi. »Kljub dejstvu, da je jezik postal jedro različnih narodnih identitet med balkanskimi kristjani /.../, ni mogel zbrisati temeljne meje med muslimani in kristjani, ki se je utrdila v stoletjih otomanskega vladanja.« (Todorova 2001: 271) Krščansko prebivalstvo na Balkanu je torej med seboj govorilo jezik nacionalizma, njegova drža do muslimanov pa je ostala v polju diskurza nediferenciranih verskih skupnosti. »Izraz te krščanske drže je bila nenehna in diskriminacijska raba imena Turek za opisovanje vseh muslimanov, na katero še vedno naletimo v številnih delih Balkana« (prav tam: 272).

Balkan se je tako izoblikoval predvsem kot mejno območje med islamom in krščanstvom. Pravoslavja namreč kljub »sovraštvu, ki ga je zbuvalo med katoliki, niso pojmovali kot vero na prehodu med islamom in katolištvom, navadno so poudarjali nepremostljivo oviro med krščanstvom (tudi njegovo pravoslavno različico) in muslimansko vero« (Todorova, 2001: 46). Gingrich (1998: 121–126) v zvezi s tem govori o *obmejnem orientalizmu*. Skladno s Saidovo (1996) teorijo naj bi šlo za orientalistične diskurze, ki so nastali na tistih območjih »evropske periferije«, ki so bila v preteklosti v neposrednih odnosih z muslimanskimi imperiji, kakršen je npr. otomanski. V teh regijah, torej tudi v Sloveniji in republikah nekdanje Jugoslavije, naj bi bil orientalizem bogato prisoten predvsem v ljudski in popularni kulturi. Šlo naj bi za

⁸ V tej skupini tujcev sicer obstajajo sovražniki, ki nas neposredno ogrožajo in s katerimi se zapletamo v vojne – tudi do izničenja, pa vendarle to nikoli niso absolutni sovražniki. »V spremenjenih okoliščinah lahko postanemo zavezniki, take spremembe pa se lahko dogajajo v relativno kratkih časovnih obdobjih, tudi v okviru ene same generacije.« (Čepič in Vogrinčič, 2003: 333). V primeru »absolutnih drugih«, »kjer je drugost povsem negativna, saj z njimi nimamo nikakršnih signifikantnih skupnih točk (denimo religije ali vsaj širše identitete, kot je evropska)«, pa naj bi premirje ne bilo mogoče (prav tam).

⁹ Izraz *Antemurale Christianitatis*, ki v prevodu pomeni *obzidje krščanstva*, se je uveljavil v obdobju turških vpadov. Obrambo krščanskih držav (tako pravoslavnih kot katoliških) je z omenjeno besedno zvezo leta 1519 poimenoval papež Leon X. V literaturi najpogosteje z *antemurale christianitatis* povezujejo Hrvaško (npr. Jaluščić, 2004), saj naj bi prav sodobni hrvaški politični in medijski diskurz razvila mit o Hrvaški kot braniku Evrope pred Turki. Baskar (v Kalčić 2005) ugotavlja, da sta za sodobne mite o *antemurale christianitatis* značilna samopripiševanje krščanske premoči in degradacija islamskega »nasprotnika« (2005: 202).

¹⁰ V ilustracijo navajam še besede enega od tvorcev zavrnjene evropske ustavne pogodbe Valerija Giscarda D'Estainga: »Evropski patriotizem lahko obstaja samo, če državljani EU razvijejo zavest, da pripadajo istemu, skupnemu kontekstu. Ta kontekst so avtorji sporazuma o EU definirali z vrsto temeljev, na katerih je zrasla evropska civilizacija: kulturno nasledstvo stare Grčije in Rima, religiozna dediščina krščanstva, ki je prepojila življenje Evrope, ustvarjalni zalet renesanse, filozofija razsvetljenstva, prispevek razumskega znanstvenega mišljenja. Turška kultura ne temelji na nobenem od teh elementov, česar seveda ne smemo razumeti kot nekaj slabega: Turčija je vzporedno z Evropo razvijala lastno zgodovino in kulturo, ki je vredna vsega spoštovanja, je pa drugačna in je temelj za drugačno identiteto, prav skupna identiteta pa je nujno potrebna za povezanost Unije. Če bi jo sprejeli, bi Turčija naravno evropskega projekta brez dvoma spremenila.« (Delo, 6. 12. 2004)

»relativno koherenten niz metafor in mitov«, ki gradi na zgodovinskem mitu o *antemurale christianitatis*,⁹ o trajajoči misiji krščanskih dežel v obrambi krščanske meje. V teh reprezentacijah je islam izenačen s klasičnimi vojaškimi vdori in roparskimi pohodi (Kalčić, 2005), v novejši različici pa tudi s terorizmom.

Slovenski obmejni orientalizem

Za obmejni orientalizem (Gingrich, 1998), pa tudi orientalizem v širšem pomenu (Said, 1996), je najbolj odločilna percepcija »Turka«. Turki so namreč vse od zasedbe Carigrada leta 1453 evropski sovražnik številka ena (npr. Neuman in Welsh, 1991). Turek naj bi stoletja služil kot pomembni Drugi evropske identitete. Mastnak (1998, 2001) meni, da se je prav zaradi »programske zahteve po izgonu Turka iz Evrope« razvila današnja »fundamentalistična sovražnost do muslimanov« (1998: 92). Sinonimi krščanstvo, Evropa, Zahod so se začeli oblikovati postopoma, po razpadu rimskega cesarstva leta 395. Prav razpad je namreč vzpostavil dihotomijo Vzhod – Zahod in tako odprl pot tudi idejam krščanskega imperija, z njimi pa križarskim vojnem. Mikkeli (1998) tako poudarja, da je bila med prvo križarsko vojno (1096–1099) Evropa prvič enotna ne zgolj v političnem pogledu, temveč tudi zaradi »ideje skupnega sovražnika«, to je islama (Mikkeli, 1998: 22).¹⁰

Najpogostejši sodobni stereotip o islamu pa je njegova povezava s terorizmom, ki združuje različne vrste groženj zahodu (Allen, 2002). Ta zveza se je utrdila še zlasti po terorističnih napadih na Združene države 11. septembra 2001. Po 11. septembru naj bi se namreč povečalo število verbalnih in fizičnih napadov na osebe in objekte, ki so jih napadalci na kakršen koli način lahko povezali z islamom: to so bile predvsem ženske z naglavnimi rutami, moški s turbani in bradami, to so bile mošeje in islamske šole (2002: 34–39).

Prelomno pomembnost terorističnih napadov na ZDA za razvoj negativnih stališč do muslimanov v Sloveniji poudarja tudi

Pašić (2002): stereotipi o islamu so se, kot je pokazala njegova analiza poročanja slovenskega dnevnega tiska, še okrepili (2002: 124). Tudi analiza osnovnošolskih učbenikov zgodovine (Čepič in Vogrinčič, 2003) je pokazala, da v njih Turke kot evropske sovražnike številka ena vse bolj nadoમેશčajajo muslimani, še posebno po terorističnih napadih na Združene države (2003: 332).

Muslimani v Sloveniji

Velika večina muslimanov v Sloveniji prihaja iz republik nekdanje Jugoslavije. Po podatkih zadnjega popisa prebivalstva v Sloveniji leta 2002 se je za pripadnike islamske verske skupnosti

izreklo 47.488 oziroma 2,4 odstotka polnoletnih slovenskih državljanov (Šircelj, 2002: 73).¹¹ Približno 80 odstotkov se jih je v Slovenijo priselilo iz Bosne in Hercegovine, so torej Bošnjaki, večina drugih pa iz pokrajine Sandžak v Srbiji in Črni gori, Črne gore in Kosova ter iz Makedonije (Isakovič, 1990: 7).

Prav zaradi specifične narodnostne strukture islamske verske skupnosti v Sloveniji lahko rečemo, da slovenski muslimani *na dva načina* kažejo *razliko*, ki je skladno s strukturalističnim in interakcionističnim pojmovanjem identitete *nujen sestavni del slovenske nacionalne identitete*. Prvič, podobno kot drugi priseljenci iz nekdanje SFRJ v slovenskem nacionalnem diskurzu poosebljajo omenjene stereotipe o balkanskem neredu, nepredvidljivosti in so tako nasprotje naravni slovenski kulturnosti (npr. Velikonja, 1996). In drugič, zaradi islamske veroizpovedi muslimani v Sloveniji poosebljajo tudi Orient, so novodobni *Turki*, torej nasprotje evropskih in katoliških Slovencev.

Paradoksalno je, da se je ta dvopolnost muslimanov v Sloveniji oblikovala šele z vojno v BiH oziroma nekako sredi 90. let. Kot dokaz in zgovorna ilustracija se ponuja ugotovitev Špele Kalčič po poglobljenih intervjujih med muslimani na Jesenicah: »Jeseničani so mi tako pripovedovali, da se večini Slovencev ni zdelo pomembno, kateri ‚naciji‘ pripadajo, in da so jih tisti, ki jih je motila njihova prisotnost, sladno s tem domov pošiljali na svojstven način: ‚Bosanci, pejte nazaj u vašo Makedonijo!‘« (Kalčič, 2005: 199) S klasifikacijo priseljencev iz nekdanje SFRJ je postala pomembna tudi verska pripadnost muslimanov, predvsem pri vprašanju dovoljenja za gradnjo džamije.¹²

Diskurz o gradnji džamije v Sloveniji

Iz izjav nasprotnikov gradnje džamije v Sloveniji, ki so bili do jeseni 2006¹³ objavljeni v slovenskih medijih,¹⁴ lahko izluščimo štiri glavne tipe argumentov: *arhitekturne, obrambne, primerjalne* in *jezikovne*.

Z *arhitekturnimi argumenti* so nasprotniki gradnje džamije dokazovali, da je džamija nesprejemljiva, ker zaradi svoje zunanje podobe pomeni nekaj tujega.

»Mi džamiji kot takšni ne nasprotujemo, smo pa zelo pozorni na resne pripombe strokovnjakov in predvsem prebivalcev tega območja /.../ Tako, da so mišljenja ta, da džamija na tej lokaciji, ob teh dimenzijah je predimenzionirana in bi nekako zakrila lokacijo v Ljubljani, tako da bi simbol postala džamija namesto gradu, ko prideš v Ljubljano.«

(Jože Zagožen, SDS; 24 ur, 9. 12. 2003)

¹¹ Predstavniki Islamske skupnosti sicer trdijo, da je muslimanov veliko več, od 50.000 do 100.000 (Pašić, 2002: 107).

¹² Leta 1962 ustanovljena Islamska verska skupnost je sicer prvo prošnjo za gradnjo verskega in kulturnega centra v Ljubljani vložila leta 1969. Prva predvidena lokacija so bile ljubljanske Žale, vendar je Regionalni zavod za varstvo naravne in kulturne dediščine presodil, da naj bi ta lokacija ne bila skladna s širšim kulturnim prostorom Plečnikovih Žal, zato so načrt leta 2000 dokončno zavrnil.

¹³ Nasprotniki gradnje džamije v Sloveniji so postali najglasnejši v drugi polovici leta 2003 in spomladi leta 2004. Takrat je bila frekvenca poročanja o obravnavani tematiki največja, še posebno decembra 2003 in januarja 2004, ko je mestni svetnik Mihael Jarc zbiral podporo za razpis referendumu. Na njem naj bi državljani odločali o primernosti predvidenega zemljišča – takrat na območju med južno ljubljansko obvoznico in cesto v Mestni log, za gradnjo džamije. Novembra 2006 pa je ljubljanski župan Zoran Janković muftiju Nedžadju Grabusu predlagal novo lokacijo, na Parmovi ulici v Ljubljani. Postopki za prodajo zemljišča še tečejo.

¹⁴ V analizi smo zajeli dva slovenska medija, informativno oddajo 24 ur in časnik Delo. Izbrali smo ju po kriteriju njunega dosega: oddaja 24 ur je dosegala največji delež gledalcev, časnik Delo pa je bil natisnjen v največ izvodih. Osredotočili smo se izključno na analizo izjav oziroma argumentov nasprotnikov, zagovornikov in strokovnjakov; kot raziskovalno metodo pa smo uporabljali *kritično analizo diskurza*, kot sta jo predstavila van Dijk (1988) in Fairclough (1989). Zanimale nas torej niso samo specifične izjave, torej zgolj *tekst*, ampak smo jih povezovali s slovenskim aktualnim družbenim in zgodovinskim *kontekstom*.

»Ravno pri dolgem prehodu avtoceste preko Tržaške ceste se vidi pravzaprav vso to panoramo proti Ljubljani in tam se minaret s kupolo dejansko približa Ljubljanskemu gradu.«
(Roman Rems, predstavnik četrtne skupnosti Trnovo; 24 ur, 12. 11. 2003)

»Ali potrebujemo v Ljubljani, ob avtocesti, v ravnini, minaret? To ni stvar ver, to je stvar simbolov.«

(Gregor Gomišček, SDS; 24 ur, 9. 12. 2003)

»Poleg tega pa je mošeja tujek v narodnem, kulturnem in urbanem okolju. Mošeja tako krši človekove pravice vsem drugim državljanom, saj imamo pravico do ustreznega in neobremenjenega okolja.«

(Vinko Vodopivec, Civilna družba za demokracijo in pravno državo; 24 ur, 21. 2. 2004)

»En tak velik kulturni center, kakršen je zdaj predviden, z džamijo, bi nekako vznemiril avtohtono prebivalstvo v Sloveniji.«

(Andrej Bručan, mestni odbor SDS; 24 ur, 12. 1. 2004)

»Vozniki na južni obvoznici bodo dobili z islamskim središčem na južnem vhodu v Ljubljano nekoliko neprimeren prvi vtis o mestu.«

(Roman Rems, predstavnik četrtne skupnosti Trnovo; Delo, 13. 11. 2003, 2)

Z navedenimi izjavami so nasprotniki gradnje džamije naredili dva koraka. Prvič, razširili so »ljubljski simbolni prostor« najprej na »slovenskega«, nato pa tudi na »evropskega« in s tem hkrati med našeto trojico postavili enačaj. In drugič, skoraj neopazno so se oddaljili od izhodiščnega arhitekturnega argumenta. Navedeni nasprotniki gradnje džamije v Ljubljani so uporabili obravnavani mit zemlje in krvi, ki Slovenijo obravnava kot nacionalno državo, kot naravno in zgodovinsko utemeljeno deželo Slovencev, s svojo kulturo, ki je sorodna drugim evropskim. Na to diskurzivno ozadje opozarjajo izrazi, kot so *narodno in kulturno okolje* ter *avtohtono prebivalstvo*. Z zgornjimi izjavami se prav tako reproducira dihotomija mi-oni. Za njegovo identifikacijo lahko uporabimo van Dijkov (1998) *ideološki kvadrat*. Zgornje izjave diskurz o Sloveniji kot deželi avtohtonih, katoliških in evropskih Slovencev dopolnjujejo z uporabo negativne leksikalizacije: *mošeja-tujek*, *mošeja krši pravice do ustreznega in neobremenjenega okolja*, *tak kulturni center bi vznemiril avtohtono prebivalstvo*, *islamsko središče bi naredilo nekoliko neprimeren vtis o mestu*, ki posledično negativizira tudi muslimane. Če namreč uporabimo npr. Sperberjevo in Wilsonovo (1993) teorijo relevance, po kateri je vsaka izrečena izjava semantično nepopolna, če upoštevamo zgolj njen dobesedni stavčni pomen, potem lahko sklepamo, da mošeja v zgornjih izjavah simbolizira njene uporabnike, torej muslimanske vernike, vse zgoraj navedene negativne ugotovitve pa se torej nanašajo nanje.

»Sedaj, ko gremo Slovenci v Evropo, katere prag smo že zdavnaj branili pred muslimanskim nasiljem, nam nihče ne more in ne sme predpisovati, kakšne ideološke in politične spomenike bomo morali ali bomo postavljali v naši podalpski deželi.«

(Zvone Perko, mestni svetnik SNS; 24 ur, 9. 12. 2003)

V zgornji izjavi je mestni svetnik SNS v prejšnjih navedkih zgolj nakazano dihotomijo islam – Slovenija »zgodovinsko podprl« s turškimi vpadi in se tako pridružil eni že omenjenih razlag zgodovinarjev o enotnosti evropske celine skozi strah in sovraštvo do Turkov, posredno pa tudi

do muslimanov (npr. Eriksen, 2002; Mikkeli, 2001; Mastnak, 1998, 2001). Poleg tega lahko v izjavi zasledimo prehod od označevanja džamije kot verskega objekta, ki naj bi bil nesprejemljiv zato, ker je drugačen od krščanskih cerkva, na obravnavanje džamije kot ideološkega in političnega spomenika. To je hkrati prehod na drugo vrsto argumentacije. Če naj bi bila džamija namreč politični in ideološki center, potem se v njej lahko kujejo načrti in politika, drugačni od slovenskih ali pa njim celo nevarni, sovražni. Razlog za nasprotovanje gradnji džamije naj bi bila zato *obramba*. Drugo skupino argumentov lahko poimenujemo *obrambni argumenti*. Še nekaj primerov:

»Tu ne gre samo za džamijo, za cerkev po naše, ampak za kulturni in verski center. Islam je po svoje tudi politične narave. In ta džamija se bo financirala tudi s sredstvi zunaj Slovenije in tako se bodo tudi interesi teh držav tukaj uresničevali. Ne gre samo za prihranke teh ljudi, ki so tukaj, ampak za neko politiko islama./.../ Dejstvo je, da bodo na tem prostoru tudi politične, ne samo verske vsebine.«

(Jože Zagožen, SDS; 24 ur, 9. 12. 2003)

»Džamija ni muslimanska molilnica, temveč versko-politični objekt, kakršni so se v Evropi že večkrat izkazali za prostore, ki se bore za delovanje terorizma in v katerih se neti sovraštvo.«

(Vinko Vodopivec, Civilna družba za demokracijo in pravno državo; Delo, 22. 1. 2004, 7)

»Gospod Umek je predstavil to temo in trdi to, da je bilo v Nemčiji ugotovljeno, da se je takrat priprava na 11. september odvijala v islamskih centrih po Nemčiji.«

(Janez Žagar, mestni svet SLS; 24 ur, 6. 1. 2004)

»Letos vstopamo v Evropsko unijo, kjer imajo silne težave z muslimani. V Italiji so denimo nekaj njihovih centrov zaprli, ker so bili v mreži Al-Kajde.«

(Zmago Jelinčič, SNS; Delo, 22. 1. 2004, 2)

»Gradnja džamije bi pomenila nesprejemljivo povečano tveganje za večino prebivalcev Ljubljane, Slovenije in Evrope. /.../ Varnostne študije v Evropi so jasno pokazale, da skrajne islamistične skupine uporabljajo te objekte za organizacijo svoje mreže in pripravo terorističnih dejanj. Ti objekti jim zagotavljajo, da se izognejo nadzoru policije. /.../ Gradnja džamije bi pomenila tudi širjenje infrastrukture Al Kajde in drugih terorističnih organizacij.«

(Andrej Umek, mestni svetnik SLS; Delo, 7. 1. 2004, 2)

Z označevanjem evropskih džamij za teroristične centre so sogovorniki za teroriste razglasili vsaj del muslimanov, ki jih obiskujejo. Imenovanje džamij z npr. »centri za vadbo terorističnih skupin«, muslimane *kriminalizira*. Arhitekturni in obrambni argument sta si različna. Arhitekturni je bolj abstrakten, obrambni bolj konkreten. Skupen jima je učinek polarizacije med Slovenijo, Evropo in »Drugim«, to je »islamskim svetom«. Iz tovrstne polarizacije posredno izhaja da, »Slovenija je evropska in ne islamska dežela«.

Vsebinsko nekoliko drugačna polarizacija pa je rezultat tretje skupine argumentov, ki jo lahko poimenujemo *primerjalni argumenti*. Zanje je značilno, da status muslimanov v Sloveniji primerjajo s statusom kristjanov v pretežno muslimanskih državah. Od tod tudi učinek »Slovenija je katoliška dežela«:

»Cerkev se zavzema za pravice vseh vernih. Želeli pa bi, da bi se recimo islamski voditelji v Evropi, ki uživajo te pravice, potrudili, da bi iste pravice uživali tudi kristjani v

muslimanskih državah, kjer so včasih čisto omejeni. V Savdski Arabiji, na primer, ne sme biti nobenega zunanjšega znamenja krščanskega ... cerkve ali to, čeprav je tam okoli 600.000 kristjanov.«

(nadškof Franc Perko; 24 ur, 24. 12. 2003)

Kot pri skupini arhitekturnih argumentov smo zasledili omenjeni učinek – »Slovenija je dežela Slovencev« – tudi pri obravnavi pripomb o muslimanskem bogoslužju v tujem jeziku, ki bi jih lahko uvrstili v skupino *jezikovnih argumentov* proti gradnji ljubljanske džamije. Miha Jazbinšek je na primer ob kurban-bajramskem voščilu muftija Osmana Djogića na slovenski javni televiziji v pismih bralcev v Sobotni prilogi časopisa Delo zapisal, da ga je »zbudla dvojezičnost zalednega transparenta z napisom Islamska zajednica u Republici Sloveniji. Prepričan sem, da za tako dvojezičnost v javni rabi na nacionalni televiziji ni osnove. Obstaja vprašanje, ali je zanjo dana pravna osnova celo za notranjo rabo v skupnosti.« (Delo, Sobotna priloga, 28. 11. 2003, 24)

O omenjenem učinku »Slovenija je dežela Slovencev« smo sklepali na podlagi dveh korakov. Neposredni učinek zgornje izjave in njej podobnih (glej npr. Moe, 2004: 60) je »v Sloveniji se ne govori bosansko«, njena izpeljava pa »Slovenija ni dežela Bošnjakov«. Vprašanje džamije se tako namesto kot versko postavlja kot nacionalno vprašanje. »Slovenci se predvsem z jezikom razlikujejo od svojih najbližjih sosedov, slovenski nacionalizem je zato bolj jezikoven kot verski,« lahkoten prehod z verske na nacionalno tematiko razlaga Moe (2004: 60). In prav zato ne gre zgolj za bosanski jezik in Bošnjake, predvsem gre za »Balkance«, če upoštevamo, da Balkan v slovenskem besednjaku »praviloma ni označeval vsega polotoka, temveč predvsem določen večinski (»balkanski«) del jugoslovanskega ozemlja, njegovo prebivalstvo, njegov način obnašanja in politiko njegovih elit« (Vodopivec, 2001: 298). Nasprotniki gradnje džamije so tako v argumentacijo vključili tudi negativne stereotipe o »Balkancih«, »južnjakih« kot versko in etnično nediferencirani množici vseh z območja nekdanje Jugoslavije, ki ne govorijo slovensko.

Dihotomija med »nami« in »njimi«, muslimanskimi verniki, pa je posreden rezultat tudi argumentacije zagovornikov gradnje džamije. Zanj je namreč značilno neposredno sklicevanje na argumente nasprotnikov in poskus njihovega zavračanja. Tako so zagovorniki nehote reproducirali arhitekturne argumente nasprotnikov gradnje džamije, s sporočilom, da bi bila džamija v slovenskem kulturnem okolju tujek, predstavljala naj bi neko drugo oziroma drugačno kulturo, saj bi *taka arhitektura* zahtevala *pogum* in je ne bi bilo mogoče postaviti v *izoblikovane mestne predele*.

»Gotovo je ne mormo postav v neke izoblikovane mestne predele, kot so na primer Stara Ljubljana, Plečnikova Ljubljana, na primer, in določene četrti, ki so že izoblikovane. /.../ Zlasti tuki štejemo predele ob južni obvoznici. Na teh predelih je možno tako arhitekturo postav, po našem mnenju.«

(Jure Lenard, svetovalec predstojnika za urbanizem na Mestni občini Ljubljana; 24 ur; 14. 2. 2004)

»Arhitekturna podoba Ljubljane kaže na to, da Ljubljanici manjka poguma.«

(Boštjan Vuga, arhitekt; 24 ur; 14. 2. 2004)

»Vendar Ljubljana zna, vsaj v majhnih nalogah, doseči neko kvaliteto. Tisto, kar manjka, je pravzaprav neka bolj korenita pobuda pri velikih mestnih projektih.«

(Peter Gabrijelčič, arhitekt; 24 ur; 14. 2. 2004)

Zagovorniki gradnje džamije v Sloveniji so poleg tega z uvrščanjem Slovenije med *demokratične države*, kjer naj bi bile manjšinam zagotovljene pravice *do svobode vesti in veroizpovedi* in kjer naj bi imele *takšne objekte tako rekoč vse tamkajšnje prestolnice*, pa tudi z izražanjem skrbi, da *bi bila celotna evropska javnost seznanjena z madežem*, če džamije ne bi zgradili, reproducirali podobo Slovenije, ki se uvršča v Evropo, med civilizirane države.

»Razprava, koliko je visok minaret, kakšni so gabariti, se mi zdi za lase privlečena. Mislim, da zadaj tiči logika, da si nekdo ne želi, da bi muslimani imeli svoj objekt. /.../ Ne nazadnje imajo te objekte prestolnice v praktično vseh demokratičnih državah. /.../ Upam, da jim bomo dali te pravice, ker s to svojo pravico ne posegajo v naše pravice.«
(Roman, Jakič, mestni svetnik LDS; 24 ur; 23. 12. 2003)

»Da bi bila celotna evropska javnost seznanjena z madežem, ki si ga bomo privoščili, ne bi bilo v ponos Sloveniji.«
(Majda Širca, mestna svetnica LDS; 24 ur; 20. 4. 2004)

Ljubljanska županja pa je v naslednji izjavi prikimala obrambnim argumentom nasprotnikov gradnje džamije, ki so s poudarjanjem potencialne nevarnosti pripadnikov islamske skupnosti izražali nujnost zaščite preostalih prebivalcev:

»Z izvedbo glasovanja na referendumu bi lahko prišlo do neustavnih posledic, ne gre pa tudi zanemarjati nevarnosti, ki bi zaradi zapostavljanja islamskih vernikov, ki na džamijo čakajo že desetletja, lahko nastale pri nastajanju nestrpnosti v njenih vrstah.«
(Danica Simšič, ljubljanska županja, Delo, 5. 3. 2004, 2)

V analiziranem obdobju se je v obravnavani dvojici medijev kot predstavnik islamske verske skupnosti najpogosteje pojavljal tedanji mufti Osman Djogić.¹⁵ Na posamične izjave in argumente nasprotnikov gradnje džamije ni odgovarjal, sicer pa je za njegovo argumentacijo značilno poudarjanje pomena ločenosti islamskih vernikov od preostalih prebivalcev Republike Slovenije.

»Mi bomo počakali oziroma spremljali postopke (razpisa morebitnega referenduma, op. N.V.A.). Le v primeru, da bi škodovali našim interesom in bi morali ukrepati, da bi jih zaščitili, se bomo vmešali.«
(Osman Djogić, mufti; 24 ur; 6. 2. 2004)¹⁶

»Če bi, po črnem scenariju, do referenduma prišlo, potem bi bil to znak mednarodni javnosti o stanju duha v Republiki Sloveniji. Na žalost, stanje je že takšno in pobuda za referendum je uperjena proti gradnji islamskega kulturnega centra oziroma džamije, to pa tudi pomeni, da je uperjena proti delu prebivalcev Republike Slovenije.«
(Osman Djogić, mufti; 24 ur; 23. 12. 2003)

»Povabilo, sam pogovor (s predsednikom republike Janezom Drnovškom, op. N.V.A.) in tudi zanimanje razumem kot nedvomno potrjeno, da je načrtovana gradnja islamskega centra legitimna. Koncept molilnic je pravzaprav abstrakten, koncept, ki v nas zbujaja precej dvomov. Kje bi torej te molilnice bile, bitudi one vzbujale odpor lokalnih skupnosti, čeprav so samo molilnice?«
(Osman Djogić, mufti; 24 ur; 15. 1. 2004)

Za obravnavane izjave je značilna implicitna delitev na »nas« in »njih«, vendar v obrnjenem odnosu, kot smo ugotovili pri analizi izjav nasprotnikov in podpornikov gradnje džamije v Sloveniji.

¹⁵ Bošnjaški imam Osman Djogić je bil (prvi slovenski) mufti med letoma 2001 in 2005. Spomladi leta 2006 je registriral novo versko skupnost, Slovensko muslimansko skupnost, ki si želi sodelovati pri gradnji džamije v Sloveniji, vendar projekt ostaja pod okriljem večje Islamske skupnosti Slovenije.

¹⁶ Navajamo prevode izjav, objavljene v podnapisih.

¹⁷ Moe (2004) ugotavlja, da minaret ni zgolj simbol islama. »V današnjih evropskih okoljih je minaret predvsem simbol nečesa drugega: simbolizira priznanje, da so muslimani normalni, enakopravni državljani, ki uživajo toliko verske svobode, da so njihovi verski objekti lahko vidni kot takšni.« (2004: 61)

Rezultat delitve je polarizacija Republike Slovenije na dve skupnosti-konstrukta: muslimane in večinsko prebivalstvo v Republiki Sloveniji. Iz druge izjave lahko razberemo, da je Osman Djogić posplošil mnenje podpisnikov pobude za razpis referendumu in ga označil za »stanje duha v Republiki Sloveniji«, »uperjeno proti delu prebivalcev Republike Slovenije«. Ko je Ustavno sodišče sredi julija 2004 le odločilo proti referendumu, je Djogić poudaril, da

bo slovensko javnost sproti obveščal o aktivnostih, in s tem tretjič poudaril ločenost islamske skupnosti od drugih prebivalcev v Sloveniji. Gre za omenjeni učinek »mi-oni«, ki smo ga zasledili že pri analizi argumentov nasprotnikov gradnje džamije, zaradi abnormalizacije in kriminalizacije beguncev in priseljencev iz nekdanje Jugoslavije pa je značilen tudi za tovrstni medijski diskurz v 90. letih. Le vlogi sta zamenjani in pri retoriki muftija Djogića gre zlasti za poudarjanje delitve, ne zgolj zaradi razlike po veroizpovedi, temveč tudi razlike v stanju duha.

Sklep

Razberemo lahko dva učinka argumentacije, značilna za vse tri analizirane skupine, torej za nasprotnike, zagovornike gradnje džamije in pripadnike islamske skupnosti. Gre za učinka *polarizacije* in *homogenizacije* oziroma, na kratko, za učinek *mi-oni*. Medtem ko delitev in notranje izenačenje skupin »muslimanov« in »nemuslimanov« oziroma »kristjanov« za skupino zagovornikov in za predstavnike islamske verske skupnosti pomenita zgolj razliko, morda celo neskladnost obeh skupin, predvsem skozi poudarjanje evropskih značilnosti Slovenije, lahko pri argumentih nasprotnikov gradnje džamije opazimo poudarjanje temeljnega nasprotja med »krščansko« in »islamsko civilizacijo«. Gre za posledico prve obravnavane skupine argumentov, arhitekturnih, kot smo jih poimenovali. V izjavah, ki smo jih uvrstili v to skupino, pobudniki za razpis referendumu in njihovi somišljeniki gradnji džamije nasprotujejo zaradi njenega zunanjega videza, predvsem jih moti minaret, ki da je simbol islamske vere in kulture, in naj bi bil zato tujek v »slovenski« oziroma »evropski«, »krščanski« krajini.¹⁷

Arhitekturne argumente so nasprotniki gradnje džamije v analiziranih izjavah podprli z obrambnimi in se s tem v učinkih argumentacije – razen ene izjeme, zadnje navedene izjave županje Danice Simšič – oddaljili od zagovornikov. Poleg polarizacije in homogenizacije namreč lahko zasledimo še dva učinka, in sicer *abnormalizacijo* in *kriminalizacijo*. Obrambni argumenti so muslimane – ne zgolj pripadnike islamske skupnosti v Sloveniji, temveč tudi muslimane, ki obiskujejo džamije v državah članicah Evropske unije – kriminalizirali. Muslimani naj bi, sodeč po analiziranih izjavah, ne bili zgolj kulturno deviantni, obiskovali naj bi tudi vadblišča za teroriste, teroristične centre, džamije.

Navedeni argumenti pa hkrati *oblikujejo podobo slovenske nacionalne identitete kot soročne, če ne celo enake evropski identiteti*. Tako kot evropska naj bi, sodeč po obrambnih argumentih, tudi slovenska identiteta gradila na obrambi pred Turki, dandanes pa pred muslimani, ki da evropskemu načinu življenja grozijo iz »terorističnih centrov«, džamij. Ogrožen pa naj ne bi bil samo fizični obstoj Evropejcev, pač pa (predvsem) njihova kultura, civilizacija. Ta se, tako kot drugod po Evropi, tudi v Sloveniji kaže predvsem kot krščanska, in tudi na to so z arhitekturnimi in primerjalnimi argumenti opozarjali nasprotniki gradnje džamije v Ljubljani.

Tako je nasprotovanje gradnji džamije v Sloveniji zgolj navidezno vprašanje vere. Navedeni arhitekturni, obrambni, jezikovni, pa tudi primerjalni argumenti so namreč skladni z značilnostmi slovenskega nacionalnega diskurza in mitologije, kakršna se je uveljavljala po osamosvojitvi. Vprašanje (ne)naklonjenosti gradnji džamije in sprejemanja pripadnikov islamske skupnosti v Sloveniji tako na diskurzivni ravni lahko obravnavamo kot nacionalno vprašanje. Vse tri skupine analiziranih argumentov namreč izhajajo iz istega diskurzivnega okvira, ki oblikuje podobo slovenske identitete, in sicer na podlagi dveh temeljnih diskurzov. To sta *domovinski* in *diferencijski* diskurz. Domovinski diskurz slovenski narod predstavlja kot naravno in zgodovinsko utemeljenega, Slovenijo pa kot nacionalno državo, torej državo Slovencev, ki je z osamosvojitvijo dokončno dokazala tudi svojo evropsko pripadnost. *Diferencijski diskurz* izhaja iz domovinskega, temelji pa na konstruktivističnem načelu oblikovanja identitete s pomočjo »drugega«, »ne-našega«. Pri slovenski nacionalni identiteti na splošno, kot smo videli že pri teoretičnih izpeljevanjih, so »drugi« predvsem prebivalci nekdanjih republik SFRJ, torej »Balkan«, med njimi, in še posebej – zaradi konstrukta krščanske tradicije Evrope – pa so za našo analizo pomembni pripadniki islamske skupnosti v Sloveniji. Na podlagi predstavljene analize lahko rečemo, da je bil *diskurzivni konstrukt islama* v njegovih različnih vidikih, ki se torej ne kaže zgolj kot religija, pač pa predvsem kot kulturni sistem, nasproten slovenskemu in evropskemu, v analiziranem obdobju v analiziranih medijih pomemben temelj *slovenske nacionalne identitete kot konstrukta*. Ta ideal tipsko podobo *Slovenca* predstavlja kot izhajajočega iz naravnega in zgodovinskega slovenskega naroda in kot nosilca specifične slovenske kulture, ki je del zahodne, evropske kulture, in nasprotna balkanski, predvsem pa islamski.

Literatura

- ALLEN, C. (2002): *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*. Vienna, EUMC.
- ČEPIČ, M., VOGRIČIČ, A. (2003): *Tujec in tuje v učbenikih. Kritična diskurzivna analiza izbranih primerov iz učbenika zgodovine*. Teorija in praksa, 40 (2/2003), 313–334.
- VAN DIJK, T. A. (1988): *News as discourse*. London, Hove.
- DOUGLAS, J. D. (1970): *Observations of deviance*. New York, Random House.
- DOUPONA, HORVAT, M., VERSCHUEREN, J., ŽAGAR, I. Ž. (1998): *Pragmatika legitimizacije. Retorika begunske politike v Sloveniji*. Ljubljana, Open Society Institute – Slovenija.
- ERIKSEN, T. H. (2002): *Ethnicity and Nationalism*. London, Pluto Press.
- FAIRCLOUGH, N. (1989): *Language and Power*. New York, Longman.
- FOUCAULT, M. (1991): *Vednost – oblast – subjekt*. Ljubljana, Krt.
- GINGRICH, A. (1998): *Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe*. V: BASKAR, B., BRUMEN, B. (ur.): *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School*. Ljubljana, Inštitut za multikulturne raziskave, II, 99–128.
- HROCH, M. (1996): *Nationalism and national movements: comparing the past and the present of Central and Eastern Europe*. Nations and Nationalism 2 (1), 35–44.
- HUMAN RIGHTS WATCH (2006): *Croatia: Plight of Returning Serb Refugees May Slow EU Bid*. Dostopno na: http://hrw.org/english/docs/2006/09/01/croati14114_txt.htm/ (6. september 2006) Lenkova, Mariana (1998): *'Hate Speech' in the Balkans*. Dostopno na: <http://www.greekhelsinki.gr> (3. avgust 1999)
- ISAKOVIČ, A. (1990): *O »nacionaliziranju« Muslimana*. Zagreb, Globus.

- JALUŠIČ, V. (2004): Gender and victimization of the nation as pre- and post-war identity discourse. V: GENDER, R. S. (ur.): *Identität und Kriegerischer Konflikt. Das Beispiel des Ehemaligen Jugoslawien [Gender, Identity, and Violent Conflict: The Example of the Former Yugoslavia]*. Münster, LIT Verlag, 40–67.
- KALČIČ, Š. (2005): »To je tko kt en Johan, recimo en Johan, ampak je musliman«. *Bošnjaški diskurzi o islamu v Sloveniji*. *Razprave in gradivo*, 47, 190–223.
- KNEŽEVIČ, D. H. (2003): *Medijska govorica o nacionalni reprodukciji v postsocialistični Sloveniji*. *Teorija in praksa*, 40 (2/2003), 335–356.
- KUZMANIČ, T. (1998): *Nočna kronika (Ne)Dela: od ogroženosti identitete do identitete ogroženosti*. *Časopis za kritiko znanosti* 26 (1888), 41–85.
- KUZMANIČ, T. (2001): Rasizem in ksenofobija, ki da ju v Sloveniji ni. V: PETKOVIČ, B. (ur.): *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 01*. Ljubljana, Mirovni inštitut, 56–77.
- KUZMANIČ, T. (2003): Ksenofobija v nekdanji SFR Jugoslaviji in v postsocialistični Sloveniji. V: KUHAR, R., TRPLAN, T. (ur.): *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 02*. Ljubljana, Mirovni inštitut, 14–34.
- MASTNAK, T. (1998): *Evropa med evolucijo in eutanazijo*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- MASTNAK, T. (2001): Naša Evropa. V: MASTNAK, T. in drugi (ur.): *Obrazi naše Evrope*. Ljubljana, Mirovni inštitut, Inštitut za sodobne družbene in politične študije, 9–22.
- MEŽNARIČ, S. (1986): »BOSANCI«. *A kuda idu Slovenci nedeljom?* Ljubljana, Krt.
- MIKKELI, H. (1998): *Europe as an Idea and an Identity*. London, Macmillan Press.
- MOČNIK, R. (1999): *3 teorije, Ideologija, nacija, institucija*. Ljubljana, Oranžna zbirka.
- MOE, C. (2004): *Kako ostaneš glavni? O referendumu proti džamiji*. *Dialogi* 1 (2/04), 21–34.
- MOJZES, P. (1994): *Yugoslavian Inferno. Ethnoreligious Warfare in the Balkans*. New York, Continuum.
- NEUMANN, I. B., WELSH, J. M. (1991): *The Other in European Self-Definition. A Critical Addendum to the Literature on International Society*. *Review of International Studies*, 17(4), 327–348.
- PAŠIČ, A. (2002): *Islam in Muslimani v Sloveniji*. Sarajevo, Emanet.
- PUŠNIK, M. (1999): *Konstrukcija slovenske nacije skozi medijsko naracijo*. *Teorija in praksa* 36 (5), 796–807.
- ROSE, J. (1996): *Ženskost in njeno nelagodje*. Ljubljana, Analecta.
- SAID, W. E. (1978/1996): *Orientalizem, Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- ŠIRCELJ, M. (2002): *Verska, jezikovna in narodna sestava prebivalstva Slovenije, Popisi 1992–2002*. Ljubljana, Statistični urad Republike Slovenije.
- ŠUMI, I. (2000): *Kultura, etničnost, mejnost*. Ljubljana, Založba ZRC.
- TODOROVA, M. (2001): *Imaginarij Balkana*. Ljubljana, Vita Activa.
- ULE, M. N. (2000): *Sodobne identitete v vrtincu diskurzov*. Ljubljana, Zbirka Sophia.
- VELIKONJA, M. (1996): *Masade duha, Razpotja sodobnih mitologij*. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- VODOPIVEC, P. (2001): O Evropi, Balkanu in metageografiji. V: TODOROVA, M. (ur.): *Imaginarij Balkana*. Ljubljana, Vita Activa, 381–401.
- WIHTAL DE WENDEN, C. (1991): *Migration Policy and Nationality*. *Ethnic and Racial Studies* 14 (3), 319–332.
- WITTE, R. (1996): *Racist Violence and the State*. London, Longman.