

## Az európai iszlám kérdéseihez

*A modern iszlám kérdéseivel foglalkozó kutatók hosszú ideig kizárólag azokkal a vallási, politikai, társadalmi stb. kérdésekkel foglalkoztak, amelyek az iszlám eredeti országaiban jelentkeztek. Különös érdeklődéssel figyelték a modernizálási folyamatokat, az iszlám törvényvallás képviselőinek azon törekvését, hogy adekvát válaszokat dolgozzanak ki a modernizáció kényszerében felmerülő problémákra.*

A 20. század közepére kialakult geopolitikai viszonyok, illetve az iszlám elterjedtsége indokolta, hogy a kutatás kizárólag az afrikai vagy ázsiai kontinensre korlátozódjon, hiszen annak ellenére, hogy az új környezet, az új nyelv bizonyos módosításokat hozott a mindennapi vallásosságban, a vallás és a társadalom, a vallás és a politika, a vallás és a kultúra közötti viszonyok alapstruktúráját többnyire változatlanul hagyta. (1)

Az utóbbi másfél-két évtizedben azonban az iszlám már nemcsak eredeti, vagy az ahhoz fejlettségében közel álló afrikai és ázsiai kontinensen jelentkezik a társadalmi és politikai mező meghatározó erejeként, hanem a Nyugat, és kiváltképpen Európa legújabb kori történetében is kiemelkedő és mind jelentősebb szerepet játszik. Éppen ezért Európa számára sürgető igényként jelenik meg, hogy a statisztikailag „Európa második vallásává” előlépett iszlám modern európai történetét, szociológiai és ideológiai problémáit, politikai következményeit is alapos kutatás tárgyává tegye a kontinensen és azon kívül egyaránt. Akár egészen addig, hogy az integráció és asszimiláció vagy a multikulturalizmus európai vitájához hiteles anyagot tudjon szolgáltatni.

Az iszlám sajátossága, hogy történeti változásaiban és folyamatos megújulásában rendszerint a retradicionálizáció (repristináció) elve érvényesül. Mindez azt jelenti, hogy az életmódként felfogott, holisztikus programot nyújtó iszlám intellektuális újragondolása során követői új válaszokat adnak a társadalmi gyakorlat és a személyes vallásosság körében felmerült, és a dolog természetéből következően a vallásjog keretében megfogalmazódó kérdésekre, miközben ismételten az eredeti forrásokat használják fel a konkrét válasz(ok) kidolgozásakor.

A törvényvallás képviselői a vallás, az élet, a racionalitás, a vagyon és a család védelmét szolgálva magát az intellektuális rendszert nem módosítják, a törvény sarokpontjait (maqāḍid al-šarīca) változatlanul hagyják, bár a hangsúlyokat a társadalmi gyakorlat igényei szerint áthelyezhetik. Vallástörténeti értelemben magának az iszlámnak a kialakulása (kidolgozása) is ennek az elvnek a megvalósulása, mint ahogy a kutatás ezzel kapcsolatban az „Ábrahám-vallás” jelentőségére és szerepére rámutatott. (2)

Az elv érvényesülése jól megfigyelhető az összefoglalóan iñIÁI-nak nevezett 19–20. századi intellektuális mozgalmak programjaiban. Ezek hogy kidolgozassák a modernizáció kihívásaira adott válaszaikat, az elődök (salaf) álláspontjait tanulmányozzák, és a változó körülményeknek megfelelően újraértelmezik azokat. S mindez különösebb nehézség nélkül érvényesül ma is azokban a régiókban, amelyekben a muszlim hívők többsége miatt az iszlám jelenti a tulajdonképpeni hagyományt, azaz az iszlám a meghatáro-

zó vallási-kulturális tényező. (3) A vallástörténeti kutatások világossá tették, hogy ez a megújulási mozgalom hogyan valósul meg, milyen hatások érik, hogyan sajátítja el a lakosság, s hogy mindennek milyen következményei figyelhetők meg a vallási és társadalmi gyakorlatban. Mindazonáltal ismert, hogy – Ernest Gellner fogalmait használva (4) – ezek a megújulások tulajdonképpen a városi, intellektuális és puritán hajlamú iszlámot jellemzik, és nem jellemzők vidéki – rurális – körülmények között.

Ismert, hogy az iszlám hívei Európában a fejlett Nyugat körülményeivel találkoznak, olyan világgal, amelyik értékeiben, szerkezetében, társadalmi és vallásos gyakorlatában alapvetően különbözik a sajátjától. Így magától értetődik, hogy a kutatások elsősorban az európai muszlimok mindennapi életvezetésének kérdéseire adott válaszokat, az európai szekuláris kultúra és a bevándorlók közötti ütközés formáit és történeti alakulását vizsgálják a közösség és a környezet, az ideológia és a praxis szempontjából. Jelentősnek látszik az Európa biztonsági kérdéseit szem előtt tartó megközelítés is. De tagadhatatlan, hogy talán a legnagyobb érdeklődésre az a kutatás tarthat számot, amely azt vizsgálja, hogy az európai iszlámnak van-e szerepe abban, hogy a földrajzi értelemben vett „eredeti”, vagy „hazai” iszlám modernizálása, mondjuk, reformálása hol áll, illetve, hogy merre tart.

S ebben a vonatkozásban különbséget kell tennünk a modern Nyugat társadalmában élő muszlim közösségek és a pre-modern vagy legalábbis modernizálódó Távol-Kelet, Belső-Ázsia vagy Fekete-Afrika muszlim közösségei között. Ez utóbbiak szellemi életében jól megfigyelhetők a puritán iszlám és a helyi – iszlám előtti – vallási hagyományok kölcsönhatásának különböző formái. Kétségtelen azonban, hogy ezek a kölcsönhatások a vallásosság hagyományos keretein belül maradnak, a gondolkodók az Isten, világ, ember olyan problémáit tárgyalják, amelyek követik a tradicionális kérdéseket és így közvetlen holisztikus relevanciával bírnak. A pre-modern kereteken belül maradó újítók lényegében a helyi (afrikai, ázsiai stb.) vallási-társadalmi politikai gyakorlat igazolására tesznek kísérletet, mintegy konzerválva a fennálló viszonyokat, és nem lépnek föl az iszlám egésze megváltoztatásának, átstrukturálásának igényével. Művük így inkább apologetikus jellegűnek nevezhető. Ezzel szemben az európai újítók a vallási reform olyan programjának a megfogalmazására tesznek kísérletet, amelyik eleget tud tenni a modern európai muszlim hívó elvárásainak. Munkáikba a retraditionalizáció tudatosan vállalt hagyománya mellé beépítik az európai (nyugati) filozófiai, vallástudományos stb. szempontokat, illetve örökséget is, amely végső eredőjében magának az iszlámnak az átalakítását is eredményezheti.

Hipotézisem szerint miközben a muszlim gondolkodók egy része a szekuláris Európa megélhető és vállalható iszlámjának a megteremtésén fáradozik, s ezzel objektíve a 19. században megkezdett reformfolyamatok sodrában áll a retraditionalizáció elveit követve, egyszerre fel is bontja és át is alakítja a vallásos gondolkodás hagyományos szerke-

---

*Az európai iszlám kétfrontos harcot vív. Egyfelől kísérletet tesz arra, hogy vállalt módosítások árán megőrizze vallásos identitását, úgy, hogy ehhez a módosításhoz a „hazai” iszlám legitimáló hozzájárulását is megszerzi, miközben – elvileg legalábbis – a vallásos identitás módosítását erre a területre is kiterjeszti. Egyfelől küzd tehát az „otthon” képviselői ellen az iszlámnak a hagyományokon belüli reformjáért, hiteles „európaizált” identitása elismertetésért, másfelől pedig küzd a szekuláris és/vagy keresztény Európával önmaga elfogadtatásáért és identitása megőrzéséért.*

---

zetét, kitágítja az Isten, világ, ember viszonyáról alkotott elképzelések horizontját és az iszlám reformjának újabb, lényeges lépését készíti elő, vagy éppen lépi meg. Nem véletlen, hogy a folyamatokra élénken figyelő nyugati kritika is ezekben az alakulatokban véli felfedezni az iszlám reformját.

Az eredeti földrajzi területek és a nyugati muszlim diaszpóra vizsgálata természetesen a közöttük fennálló kölcsönhatások vizsgálatára is kiterjed. A kölcsönhatás elemzése már csak azért is megkerülhetetlen, mert az európai iszlám első képviselői muszlim bevándorlók voltak, akik magukkal hozták identitásuk, érdeklődésük, érzékenységük és tapasztalataik összességét, s bár az identitáskereső küzdelem egyre inkább a második és többedik generáció részvételével folyik, az első bevándorlók öröksége továbbra is meghatározó tényezője a társadalmi gyakorlatnak.

Mintegy jelezve a problémák komplexitását talán föltehetjük a kérdést, hogy vajon megfelel-e a valóságnak az a feltételezés, hogy az európai iszlám kétfrontos harcot vív. Egyfelől kísérletet tesz arra, hogy vállalt módosítások árán megőrizze vallásos identitását, úgy, hogy ehhez a módosításhoz a „hazai” iszlám legitimáló hozzájárulását is megszerzi, miközben – elvileg legalábbis – a vallásos identitás módosítását erre a területre is kiterjeszti. Egyfelől küzd tehát az „otthon” képviselői ellen az iszlámnak a hagyományokon belüli reformjáért, hiteles „európaizált” identitása elismertetésért, másfelől pedig küzd a szekuláris és/vagy keresztény Európával önmaga elfogadtatásáért és identitása megőrzéséért. Így beszélhetünk arról, hogy az európai muszlimok az apa – a Muszlim Sejkh – és az anya – a keresztény kultúrájú, de lényegében szekuláris Európa – gyermekeiként új identitásuk megteremtésén fáradoznak.

## A bevándorlók

### *Történeti áttekintés*

Történetileg jól ismert, hogy a dél-kelet-európai régiót (Albánia, Bosznia-Hercegovina, Macedónia, Bulgária, Törökország, Görögország) leszámítva nagy tömegben nem volt iszlám vallású lakosság a modernizálódó, 18–20. századi Európában. Az első nagyobb létszámú bevándorlásokra a második világháború után került sor, amikor a gyarmatosítás felszámolását követően a gyarmatok lakosságából nagy tömegek költöztek át az egykori gyarmattartó országokba. Viszonylag nagy számban érkeztek az indiai szubkontinens muszlim „bennszülöttei” Nagy-Britanniába, de ugyanígy az indonéz szigetvilágból is sokan távoztak Hollandiába vagy Észak-Afrikából Franciaországba.

Ezt követően az ötvenes-hatvanas évek európai gazdasági fejlődése nagy számú és olcsó munkaerőt igényelt, amit a szakemberek és a kormányok az Európán kívüli munkaerőpiacon találtak meg. Először Németország fogadott be szerződéseken rögzített formában török vendégmunkásokat alacsony szintű betanított munkára. Később Franciaország is erre az útra lépett: Marokkóval, Algériával és Tunéziával kötött államközi megállapodások keretében nagy létszámban alkalmazta a muszlim munkavállalókat a francia bányákban, üzemekben és építkezéseken. A szerződések eredetileg határozott időre szóló munkavállalást tettek csak lehetővé, de később a gazdasági ésszerűség felülírta a rövid távú, sokszor csak hat hónapra szóló szerződéseket és gyakorlatilag nyitottá tette a munkavállalásra érkezők európai tartózkodását.

A hetvenes évektől kezdődően az európai gazdasági fejlődés megtorpanása leállította a nagy tömegű és államilag szervezett munkaerő-importot. Az európai muszlimok lélekszáma azonban a családegyesítések miatt tovább növekedett. A korábban beköltözöttek feleségüket, gyerekeiket, és sokszor tágabb családjukat is magukkal hozták a jobb feltételeket biztosító európai jóléti államokba. Másfelől ekkortól lehetett érzékeltetni a gyer-

mekvállalási szokások különbözőségének hatását is: a többgyermekes családdal érkező bevándorlók megtartották hagyományait és jellegzetes nagycsaládok alakultak ki a köreikben.

Az újabb bevándorlási hullám a kilencvenes években bekövetkezett világpolitikai változásokhoz kapcsolódott, amikor a válságok és helyi háborúk a politikai és a gazdasági menekültek tömegeit vetették Európa partjaira.

Napjainkban 15–25 millió muszlim él Európában (5), bár különféle adatok vannak erre vonatkozólag forgalomban. A statisztikai mutatók egyes országoként azt jelzik, hogy az ezredfordulón a muszlim kisebbség lélekszáma eddig 3% körül mozgott, de Törökországnak az Európai Unióhoz való csatlakozása jóval 10% fölé emelheti ezt az arányt, ami a törvényhozókra komoly felelősséget ró.

Azon túlmenően, hogy az adatok nem megbízhatóak, vagy legalábbis nem egyértelműek, tekintve, hogy az illegális bevándorlók számát még csak megbecsülni sem lehet, további bizonytalanságot kelt, hogy az európai muszlim bevándorlók nem tekinthetők egységes, azaz muszlim vagy iszlám vallású homogén csoportnak. Ismert, hogy Németországban a török, Franciaországban az észak-afrikai, Nagy-Britanniában az indiai-pakisztáni, a Benelux államokban az észak-afrikai és a török eredetű muszlimok vannak többségben. Etnikai és nyelvi, de nyilvánvalóan fennálló foglalkozási és generációs különbözőségeik mellett csak abban az egyetlen dologban mutatnak egységet, hogy saját maguk vagy már a szüleik, esetleg a nagyszüleik bevándorlókként érkeztek Európába, és hogy legalább formálisan az iszlám vallás valamelyik ágához és jogi iskolájához tartoznak. Arra vonatkozóan, hogy mennyire vagy hogy mennyien gyakorolják a hitüket, illetve, hogy életmódjukban mennyire van jelen a törvény, eddig csak alkalmanként készültek felmérések.

### *Szerkezeti sajátosságok*

Ez a hatalmas bevándorló embertömeg jelképesen és valóságosan is Európa és a török, a kurd, az arab, a pakisztáni, az afgán, a perzsa stb. apák gyermekének tekinthető. Közben a befogadó országok szemszögéből antropológiai szempontból is egyértelműen azonosíthatók, saját identitásuk kiteljesítése roppant nehéz feladatok elé állítja őket. Különösen azáltal, hogy az európai gazdasági fejlődés lassul és a tömeges munkanélküliség elsősorban a bevándorlók foglalkozásait sújtja. A demográfiai mutatók jelzik, hogy míg Európa elöregszik, a bevándorlók a hagyományos családdal, az egészségügyi ellátásnak és a szociálpolitikai lehetőségeknek köszönhetően mind nagyobb létszámú családokat alapítanak. A lakhatási, tanulási és érvényesülési esélyegyenlőtlenség napjainkra viszont olyan válságba sodorta a több generációs török, kurd, arab, pakisztáni, bangladesi és afgán stb. bevándorlókat, amelyből egyre nehezebb lesz megtalálni a kivezető utat. A kutatók, a politikusok és a közvélemény is egyetért abban, hogy a politikai döntéshozóknak számolniuk kell ezzel a helyzettel, és meg kell előzni a további, a 2005 őszén Párizsban, Párizs környékén és más nagyvárosokban lezajlott, alapvetően a bevándorlók köreit érintő szociális zavargásokhoz hasonló megmozdulásokat.

Az európai iszlám képviselőivel foglalkozó szakirodalom rendszerint bemutatja ezeket a tényeket, és táblázatokban, kimutatásokban közli az országokra, régiókra stb. lebontott demográfiai, etnográfiai, foglalkoztatási, oktatási stb. adatokat. Szembetűnő azonban, hogy nagyon kevés azoknak a dolgozatoknak és kutatásoknak a száma, amelyek a bevándorló muszlimok vallásos identitásával, vallásjoggal szabályozott gyakorlati életével, mindennapi rituális és közösségi színtereivel, imahelyeivel, temetőivel, étkezési törvényeiknek megfelelő ételkészítésével, ezek strukturális sajátosságaival foglalkozik. Márpedig ha vizsgálat alá vesszük a bevándorlók helyzetét, két dolog azonnal láthatóvá válik.

Az egyik az, hogy a nyelvi-etnikai azonosság lényegében irreleváns a bevándorló muszlimok közösségeinek alakulása szempontjából. Nem a hazai „nemzet”, és a hozzá

kapcsolódó anyanyelv szervezi meg ezeket a közösségeket, bár kétségtelen szerepe lehet az egymás közti érintkezésben, hanem az ennél jóval alacsonyabb szintű, de reális egységhez – a „hazai” településhez, vagy annak egy kisebb földrajzi területéhez, végső soron pedig egy adott családhoz, rokonsági – nagycsaládi, törzsi – kötelékhez való tartozás az, amely a csoport egységét biztosítja. Ismert, hogy az Európába érkező bevándorló muszlimok többnyire és meghatározó módon olyan társadalmi közegekből jönnek, amelyek nem ismeri a modern értelemben vett individuum jelenségét. Eredeti lakóhelyükön az egyén csak a közösség tagjaként létezhet, „független” egyénként való elismerése csak ebben a korlátozottságban valósul meg. Ha letelepedik Európában, benne és általa a közösség részleges áttelepedése történik meg, amely később szinte mágnesként működik, és magához vonzza az azonos (eredeti) közösséghez tartozó „egyéneket”. Azt lehet mondani, hogy az európai bevándorlók országoként, régióként és településenként leképezik a hazai közösségi szerveződéseket. Olyan mikrostruktúrák alakulnak ki, amelyek a hazai rokonsági kapcsolatok meghosszabbításainak tekinthetők, s amelyek a családi élet, a házassági szokások stb. tekintetében az eredeti hagyományokat követik. Így azt lehet mondani, hogy a bevándorlók első generációja a „hazai” családhoz jobban kötődik, oda kapcsolódó kötelékei erősebbek és meghatározóbbak, mint a szomszédos mikrostruktúrához – sokszor a muszlim „sorstárshoz” – való kötődése, függetlenül attól, hogy azonos országból jöttek-e, vagy azonos anyanyelvet használnak-e.

Másfelől, az áttelepülés külsődleges leírása nem hanyagolhatja el a mikrostruktúrák kikényszerített lojalitásának és/vagy hierarchikus uralmi viszonyainak jellemzését sem. Azt állapíthatjuk meg, hogy ebben a vonatkozásban is domináns szerepük van az „eredeti”, hazai társadalmi szabályoknak: a család, a közösség összetartozását a család tagjai között érvényesülő csoportszolidaritás biztosítja, s ez a család/nagycsalád/törzs (a szerveződés bármilyen szintje elképzelhető) vezetőjéhez való lojalításban, a neki való abszolút engedelmségben realizálódik. A közösség működését a vallásjog teszi legitimmé, s ez a vezető azon kötelességét is tartalmazza, hogy a csoport érdekében végzett munkája során messzemenően a törvény (šari‘a) útmutatása szerint járjon el, függetlenül attól, hogy adott esetben a polgári jog hogyan rendelkezik. Ismert továbbá, hogy politikai szempontból a modern muszlim államokban a lojalitást rögzítő hűségesküvel (bayca) összekapcsolt, de egyébként egymás mellé rendelt hagyományos közösségek alkotják a reális politikai mezőt. Ez a szerkezet szemben áll az azt sokszor a kutatók elől is elfedő, a gyarmatosítás nyugati hagyományaiból „importált állam” intézményrendszerével, a virtuális politikai térrel. Mint utaltunk rá, a nagyobb politikai egységek megvalósítják az Isten-uralkodó-alattvaló hierarchikus szerveződést, miközben a nyugati mintát követő állam-állampolgár kapcsolat csak virtuálisan jelenik meg.

Az európai muszlim közösségek szerkezete és működése jól tükröződik azokban a statisztikai adatokban, amelyek azt mutatják, hogy általában 100–150–200 fős mecsetek alakulnak ki a bevándorlók köreiből, hogy az újonnan érkezőket stabil szociális szerkezettel, szállással, munkalehetőségekkel, ajánlatokkal fogadják, mintegy „előkészítve” számukra a terepet. Érdekes lenne annak vizsgálata, hogy a vallási adó (zakāt) kötelezettségének teljesítéséből befolyt összegeket hogyan hasznosítják. Mennyit költenek a helyi közösségi célokra, mennyit utalnak haza az egykori, otthoni közösség javára, illetve mennyit kap meg ebből a mindenkori „hazai” kormány. S másfelől, hogy a befogadó állam hogyan viszonyul a – sokszor állampolgárságot szerzett – bevándorlók ez irányú magatartásához.

A közösségek életében súlyos feszültséget teremt az európai állampolgársággal született második vagy többedik generációk megjelenése, akiknek társadalmi, vallási és kulturális életében csaknem egzotikumként szerepel a nagyapák családja, lakóhelye, hiszen nincsenek közvetlen élményeik róluk, legfeljebb nyaralásra utaznak el hozzájuk. Mindeközben a közösség működését és fennmaradását biztosító, szakrális szabályok nyilvánvalóan abból a távoli, egzotikus világból származnak. Ám a szekuláris Európában való

eligazodáshoz ezeknek a szabályoknak az ismerete – azok természeténél fogva – nem nyújt segítséget, legfeljebb a nyers szembenállás, jobb esetben a kritikus magatartás alapjainak kidolgozására ad lehetőséget és kiindulópontot.

Az utóbbi két évtized fejleménye, hogy a befogadó ország hivatalaival való érintkezés intézményesítése érdekében a kis mecsetközösségek laza érdekképviseleti szervezetekbe tömörültek. A felmérések szerint ez lehetőséget ad arra, hogy az önkormányzatok szintjén tárgyaljanak a vallási oktatással, az imám-fizetésekkel, a népjóléti intézkedésekkel, a bevándorlók általános helyzetével, a munkanélküliség enyhítésével, az iskoláztatással, a lakáskérdéssel, illetve az iszlám vallással kapcsolatos problémákról, beleértve például az európai imámképző központok létrehozását is.

Míg azonban az önkormányzatok, a lakóhelyek mikroszintjein általában sikeres együttműködés alakul ki a bevándorlók és a helyi lakosság között, amelyet az is jól mutat, hogy a muszlim bevándorlók rendszerint komoly képviselettel vesznek részt az önkormányzati testületek munkájában, addig ez az együttműködés, illetve az ebben megvalósuló integráció (illetve elismerés) állami szinten nem, vagy csak nehézkesen bontakozik ki. Nyilvánvaló, hogy a befogadó állam érdekét szolgálná a muszlimok ügyeit összefogó, központosított szervezetek létrehozása, hiszen így lehetőség lenne a másik fél képviselőivel való tárgyalásokra. A francia gyakorlat azonban jól mutatja, hogy rendkívül nehéz hiteles képviseletet kialakítani. Hiszen minduntalan felvetődik, hogy az így létrehozott ernyő-szervezetek milyen legitimitással bírnak a bevándorlók körében: működik-e velük kapcsolatban a hagyományos közösségszervező szolidaritás, vagy pusztán újabb olyan elemnek tekintik, amely súlytalanságával inkább címke, mint valós erő az adott politikai térben.

### ***Kapcsolatok***

A 20–21. század fordulóján az iszlám mind világosabban láthatóvá válik Európában, sőt egyre-másra jelennek meg azok a jövendölések, amelyek „Eurábiát”, Európa el-arabosodását és el-islamizálását vizionálják ennyi vagy annyi évtizeden belül. (6) Márpedig a demográfiai mutatók objektivitása megkérdőjelezhetetlen, így Európában újabb és újabb formát nyer az iszlámtól való félelem, amelyet olyan események is erősítettek, mint Khomeini ajatollah fatvája Salman Rushdie ellen, a franciaországi iskolák közel tíz éves fejkendő háborúja, Theo van Gogh meggyilkolása, a francia nagyvárosok muszlim gettóinak lázadása 2005 őszén, vagy a dániai karikatúrabotrány 2006 elején. De másfelől Muriel Degauque, az iszlámra tért belgiumi születésű fiatalasszonynak a története és halála is eszünkbe jut, aki öngyilkos merényletet hajtott végre Bagdadban 2005-ben, s ezzel alapvetően megváltoztatta az öngyilkos merényletekről eddig kialakult képet. (7)

A minduntalan újratermelődő feszültségek közepette komoly politikai küzdelem folyik Európa nyugati felén a bevándorlókkal kapcsolatos magatartás elveinek és gyakorlatának kialakítása érdekében. A politikai baloldalt az iszlám szálláscsinálójának tekintik, a jobboldalt a rasszizmus vádjával illetik. Folyik a vita arról, hogy a multikulturalizmus vagy az asszimiláció útját kell-e járni. A holland Fritz Bolkenstein már a kilencvenes évek elején hangoztatta, hogy léteznek olyan vallások, amelyek nem egyeztethetők össze az emberi jogokkal, s így ellentétesek az európai alkotmányok szellemével. Ő vetette fel, hogy fel kell adni az aktív tolerancia politikáját, mert ez lehetőséget nyújt a bevándorlók és leszármazottaik kulturális hagyományainak megőrzésére. Ez a korábban elítélt, kétségtelenül redukcionista elvet követő, illetve esszencialista alapokon álló álláspont manapság mind elfogadottabbá válik, különösen a terrorizmus elleni harc és az imént említett cselekmények következtében.

Az integráció és az asszimiláció lett az új jelszó.

Az általános európai közhangulat változásának hatására egyre több helyen korlátozások lépnek életbe a bevándorlókkal szemben akár az állampolgárság, akár a nyelvhasz-

nálat vonatkozásában. Ismert például, hogy Dániában folyt az elmúlt évek egyik legszél-  
sőségesebb vitája a bevándorlók helyzetéről, és hogy ebben az országban szigorították  
meg a legjobban a bevándorlási törvényeket. A beszámolók szerint csak 24 évnél idősebb  
személyek kaphatnak bevándorlási engedélyt, ha házastársuk Dániában él. A már megte-  
lepedett völegénynek nemcsak azt kell bizonyítania, hogy el tudja tartani a feleségét, ha-  
nem azt is, hogy együttesen is jobban kötődnek Dániához, mint bármely más országhoz.  
Ez a gyakorlat nyelvére lefordítva azt jelenti, hogy egy Dániában felnőtt török férfi nem  
hozhatja maga után a választottját Törökországból. Másfelől Hollandiában az integráci-  
ós és bevándorlásügyi miniszter azt javasolta néhány éve, hogy törvényben kötelezzék a  
bevándorlókat arra, hogy a köztereken csak hollandul szólaljanak meg. Feltűnő talán,  
hogy ez a követelés először a rotterdami önkormányzat új – civil – „polgári kódexében”  
fogalmazódott meg. Ezt a kódexet a bevándorlók státuszáról és a városi polgárság közös  
normáiról tartott konferenciasorozat eredményeként állították össze. Kiáll a nő, a homo-  
szexuálisok és a vallási felekezetek tagjaival szembeni egyenlő bánásmód mellett, de  
megköveteli a szülőktől, hogy „jó holland polgárnak” neveljék a gyermekeiket, hogy  
ítéljék el a fanatikus vallási radikalizmust, és hogy a köztereken csak a holland nyelvet  
használják. A javaslatot hosszan vitatták, miközben a parlament már elfogadta azt a tör-  
vényt, amely nehéz és költséges nyelvvizsgálóhoz köti a letelepedést.

*A frontokat úgy jelölhetnénk ki,  
hogy létezik egyfajta ellentét a  
szekuláris nyugati állampolgár  
és a bevándorló vallásos  
muszlim között, és egy másik el-  
lentét a privát szférában vallá-  
sos nyugati keresztény és a val-  
lását a hívők közösségében meg-  
elő bevándorló muszlim között.*

A Nyugat hirdette biztonságpolitikai  
megfontolások szabad kezét adnak a legra-  
dikálisabb, évtizedekkel ezelőtt elképzelhe-  
tetlen intézkedésekhez. Hatásuk azonban  
fölköztető kétséges: egyfelől felerősítik, táplá-  
lják és cizellálják az európai lakosságban  
az iszlámofóbiát, másfelől radikalizálják a  
bevándorló közösségek aktivistáit. Az iszlám-  
fóbia összetevőit kutató csoport eredmé-  
nyeit széles körben elfogadják, amelyek  
szerint az iszlámofóbia konstituens elemei a  
következők: 1) Az iszlámot monolitikus,  
statikus és változásra képtelen zárt rend-  
szernek tekintik. 2) Úgy gondolnak az iszlámra,

mint az elkülönült „másikra”. Olyan világnak látják, amelynek nincsenek közös  
értékei a többi kultúrával, azok nincsenek hatással rá, és ő maga sem befolyásolja azo-  
kat. 3) Az iszlám alacsonyabb rangú, mint a Nyugat. Barbár, irracionális, primitív és  
szexista sajátosságai vannak. 4) Az iszlámot erőszakosnak, agresszívnek, fenyegetőnek  
látják, támogatja a terrorizmust, és érdekelt a „civilizációk háborújában”. 5) Az iszlámot  
politikai ideológiának tekintik, amit politikai és katonai előnyök érdekében használnak  
fel. 6) Úgy látják, hogy az iszlám a Nyugat iszlámkritikáját visszakézből elutasítja. 7) Az  
iszlámmal szembeni ellenséges érzületet a muszlimokkal szembeni megkülönböztetések  
és a main-stream társadalomból való kiszorítás igazolására használják fel. 8) A muszlim-  
ellenességet természetesnek és szokásos dolognak tekintik. (8)

A szekuláris európai állampolgárok számára különös jelentősége van annak, hogy a be-  
vándorlók természetes közvetlenséggel használják a vallásjogot hétköznapi gyakorlatuk hi-  
telesítésére. A nyugati állampolgárok így – bár többnyire megfogalmazatlanul – a hívő be-  
vándorlóval állnak szemben: azaz a szekuláris hagyomány a vallásos hagyománnyal. Hi-  
szen az európai vallásosság a felvilágosodás projektjében kiküzdött individualizmus és a  
kölcsonösen elismert gazdasági érdekelttség eredményeképpen a magánszférába vonult  
vissza, privát ügygé vált, amivel szemben az állam – és nem a hívők közössége! – messze-  
menő közömbösséggel viseltetik. Ezzel szemben a muszlim bevándorló inkább a hívő, a  
törvényvallást komolyan gyakorló ember típusát testesíti meg, aki természetes közvetlen-

séggel számít közösségére, elfogadja annak jóindulatát és ellenőrző mechanizmusát, másfelől ugyanilyenek tételezi környezete vallásos gyakorlatát is. A frontokat úgy jelölhetnénk ki, hogy létezik egyfajta ellentét a szekuláris nyugati állampolgár és a bevándorló vallásos muszlim között, és egy másik ellentét a privát szférában vallásos nyugati keresztény és a vallását a hívők közösségében megélő bevándorló muszlim között.

### A vallás

Ahhoz azonban, hogy megfelelőképpen tudjuk értékelni az európai muszlimok törekvéseit, meg kell vizsgálnunk a modern európai vallási közösségek általános vallási helyzetét. Azt a környezetet, amelynek vallásos viselkedésmódja mintaként szolgálhat, és befolyásolhatja a muszlim közösségek működését és reflexióit.

Olivier Roy a mai európai vallásos közösségekben olyan radikális változásokat figyelt meg, amelyek mindenütt érvényesülnek, és a modernizáció, a globalizáció keretében zajlottak le. Kimutatta, hogy a változások az utóbbi évtizedekhez köthetők, és gyakorlatilag egy újfajta vallásosság kialakulását (visszatérését?) eredményezték, amely vallási újjászületésként nyilvánult meg. Roy szerint ma egyre inkább az „újjászületettek” (born again) teszik ki a hívők nagyobbik részét, és egyre csökken a hagyományos értelemben vett hívők száma. Az „újjászületett” olyan ember, aki újra felfedezte a vallást, és úgy határozott, hogy az életét ezentúl ennek az újrafelfedezésnek a jegyében éli, átalakítva a hithez való viszonyát. Roy ezt a valláshoz való viszonyt módosító tudatos választást és következményeit nevezi a vallás iránti érzékenységnek, azaz tulajdonképpen a vallással való eltöltekezésnek, újmódi vallásosságnak.

Roy megfigyelései különösen értékesek, mert arra mutatnak rá, hogy az európai vallási közösségekben a vallásra vonatkozó valódi kérdések nem intellektuális vagy elméleti természetűek, inkább a hívők konkrét vallásgyakorlásával kapcsolatosak. A vallási közösségekben a hívők tendenciaszerűen jóval nagyobb súlyt helyeznek a vallás egyéni, személyes újrafelfedezésére és gyakorlására, mint a tradícióra, a kultúrára, a hagyományra, a tekintélyre vagy a teológiára. Ezt igazolják azok a vallásszociológiai megfigyelések is, amelyek szerint lényegesen nagyobb jelentősége van a gyakorlati vallásosságnak, mint a reflektált intellektuális vallásnak. A hívők rendszerint személyes, spirituális tapasztalatot keresnek, a vallást valódi szellemi élményként kívánják megélni, nem tudásra törekszenek, és nem tekintélyt keresnek. Így tehát indokolt módon különbséget lehet tenni a vallás és a vallásosság között. A valláshoz tartozik a kinyilatkoztatás, a magyarázat, a teológia, a dogma, talán a rítus stb. A vallásosság ezzel szemben az a mód, ahogy az egyes hívő viszonyul magához a valláshoz.

Roy világossá teszi, hogy ezek a folyamatok szinte azonos hangsúlyokkal jelentkeznek a katolikus, a protestáns, a zsidó (és a muszlim) közösségekben, így általánosnak tekinthetők. Itt nem valamiféle ellentmondással állunk szemben, hanem két ellentétes tendenciával: egyrészt az intézményként és kultúraként felfogható vallások válságával, másrészt a vallásosság újjászületésével. Végső soron azt mondhatjuk, hogy a vallással szemben megszületik a vallásosság.

Ez az a tágabb környezet, amelyben az európai iszlám gyakorlati útkeresése megfigyelhető. Az a kérdés azonban, hogy ez a vallásos problémahalmaz inkább cezurának tekinthető-e, ahogy Roy állítja, és nem valamilyen felelevenített tradíció folytatásának, továbbbi kutatást érdemelne. Jürgen Habermas és Joseph Ratzinger 2005-ös párhuzamos előadásának (9) tanulságai mindenesetre kétségtelenné teszik az európai poszt-szekuláris állapot rendkívüli bonyolultságát és összetettségét.

Abból a szempontból, hogy miként lehet gyakorolni az iszlám vallást Európában, több csoportot különböztethetünk meg. Először is el kell különítenünk az aktivista mozgalmak türelmetlen útkeresését és az intézményesülésre törekvő muszlimok irányzatát.



### *Aktivista szervezetek*

Olivier Roy elemzései mutattak rá, hogy az aktivista szervezetek társadalmi gyökereiket, szervezeteiket, feladataikat és működésüket tekintve rendkívüli hasonlóságot mutatnak a hetvenes évek Vörös Brigádok, Vörös Hadsereg Frakció stb. anarchista szervezeteivel. Ideológiájuk, szervezeti felépítésük, életkori sajátosságaik a nyugati társadalom perifériájának egy meghatározott csoportjára jellemzők. Tevékenységük egyfajta jelenlét-igazolásra szolgál, s ehhez minden eszközt igénybe kívánnak venni, akár a befogadó társadalom elleni totális fellépést is, mint ahogy ez a Dyab Abou Jahjah vezette Európai Arab Liga működésében megfigyelhető. Társadalmi beágyazottságát és hatását tekintve azonban szűk csoportról van szó, amely inkább hangossággal, nyugtalanságkeltéssel hívja fel magára a figyelmet, nem pedig komoly, a muszlimok egészét érintő megoldási javaslatokkal. Ezen szervezetek tevékenysége az európai biztonságpolitika és média érdeklődésének kereszttüzeiben állva gyakran eltereli a figyelmet a muszlimokkal kapcsolatos reális problémákról.

### *Az intézményesülés útjai*

Az integráció különböző útjait választották azok az irányzatok, amelyeket az iszlám hagyományaihoz és az „eredeti” iszlám világhoz való viszonyuk alapján konzervatív, liberális és reform irányzatoknak nevezhetünk. A megnevezések mögötti csoportok nem tekinthetők teljesen homogénnek, már csak azért sem, mert sem etnikai hovatartozásukat, sem vallási felekezeti megoszlásukat, európai elhelyezkedésüket, egymás közötti ellentéteiket stb. nem vettük számításba. A következőkben inkább az általános vallásos attitűd és a szervezeti keretek leírását célozzuk meg.

### *A konzervatívok*

Az európai muszlimok döntő többsége a nyugattal való találkozás okozta válság ellen úgy védekezik, hogy ragaszkodik a hazai kulturális hagyományokhoz. Könnyen járható út, hiszen többnyire a már az első generációk által létrehozott szervezeteik révén biztos és jól működő kapcsolataik vannak az anyaországgal. Ezek a szervezetek ismert módon több kulturális és gazdasági funkciót is betöltenek: az újonnan érkezőket fogadják, szállást, munkahelyet biztosítanak számukra, eligazítják őket a helyi idegenrendészeti és munkavállalói adminisztráció kérdéseiben, rendezik a hazautalások körülményeit, továbbá szellemi és lelki támogatást nyújtanak. Összességében egyfajta biztonságot jelentő hálóként működnek, és rendszerint egy mecsetként szolgáló kulturális intézményben van a központjuk.

Az ilyen szervezetekben a hazulról fogadott vallási tanítókat hallgatják meg a rituális és a vallásjogi kérdésekben, így a vallási identitás kialakításában végső soron az otthon jelenti a referenciabázist. Ez különösen könnyen elfogadható a muszlim közösségek tagjai számára már csak azért is, mert a szóban forgó európai muszlim intézmények az anyaország települései, illetve közösségei alapján szerveződnek. Mondhatjuk, hogy mintegy leképezik az otthon, az otthon működő közösség valódi kohéziós szerkezetét. Rendkívül izgalmas feladat lenne a szociálpszichológia szempontjából vizsgálni ennek ellenőrző mechanizmusait, illetve megtartó erejét.

Mindazonáltal nincsen lényegi különbség az ide sorolható szunnita, síita vagy szúfi iszlám képviselőinek magatartásában, amikor a hagyomány aktív továbbvitele a programjuk. De éppen a konzervatív irányzat az, amelynek bizonyos köreiből legalábbis napirenden vannak a tradicionális harcos vallásosság dzsihádisták értékei is és így a legkihívóbb mintákat tudják felmutatni a legváratlanabb helyzetekben.

A belső szervező tevékenységen túl jelentős szerepet játszanak ezek a szervezetek a befogadó országgal való kapcsolattartásban is. Ahogy utaltunk már rá, szinte minden na-

gyobb muszlim kisebbséggel rendelkező államban kialakulnak és az állam jól felfogott érdekének felismeréséből következően többé-kevésbé hivatalossá is válnak a muszlimok és az állam kapcsolatainak szabályozását biztosító intézmények. Ellenpélda is van. Belgiumban, ahol a muszlimoknak nem sikerült megszervezniük központi intézményüket, éppen e sikertelenség miatt nem tudják érvényesíteni – állami szinten – a többi vallási kisebbséget egyébként megillető jogokat.

Intézménytörténeti szempontból jellemző, hogy ezek a szervezetek a modernizálódó iszlám államok gyakorlatát, illetve a szekuláris nyugat egyházpolitikájának hagyományait vagy mintáit követik. A 20. században konstituálódó iszlám országok politikai rendszerének sajátossága, hogy – persze a középkortól megfigyelhető hagyományra támaszkodva – a rezsim alkalmas hatalmi eszközei révén létrehozta és a saját szolgálatába állította az „intézményes iszlám vallás” struktúráit. S bár definíció szerint nem létezik az iszlámban független egyházi szervezet, a fokozatosan kiteljesedő modernizáció a szekularizálódó állam előrehaladásával lépésről lépésre kikényszeríti a „vallási ügyek” intézményes kezelésének rendjét. Nem meglepő módon az európai muszlim közösségek átfogó konzervatív szervezetei többnyire ezt a mintát követik, s így a gyarmatosítás, majd a függetlenné válás korszakának viszonyaiban kialakult rendszert – funkciókat, jogosítványokat, hatásköröket stb. – ültetik át és teljesítik ki a befogadó országban. Ehhez a szekuláris államok jelentős jogi támogatást és intézményi megerősítést biztosítanak. Kiemelkedik ebből a szempontból a francia bevándorló muszlimok szervezete, a párizsi központi mecset vezetője, Dalil Boubaker által irányított tanács, az „Iszlám Vallás Franciaországi Tanácsa” (francia nevének rövidítésével, CFCM), amelyik többek között a mecsetépítés, az imámképzés és a vallásjogi előírásoknak megfelelő étkezés kérdésében partnere a francia államnak.

A vallási csúciszervek rendszerének kiépítése mutatja az iszlám elismerését, és a szekuláris állam igényét arra, hogy a vonatkozó problémák megoldásában hiteles tárgyalópartnerrel tudjon egyeztetni. Ehhez többnyire kész és kényelmes mintát szolgáltat a bevándorlók egykori hazájának valláspolitikai gyakorlata.

### *A liberálisok*

Az európai muszlimok gyakorlatilag láthatatlan kisebbségét teszik ki; ők már lényegében integrálódtak a helyi társadalomba. Öntudatos képviselői jellemző módon értelmi-ségi körökből származnak, és sokszor meglepően változatos érdeklődést mutatnak, a marxista meggyőződéstől akár a misztikáig terjedően. Általában hosszú ideje élnek Európában, életpályájuk, érvényesülésük tekintetében nem játszott lényeges szerepet a vallásos meggyőződésük és praxisuk, miközben sok tekintetben az (esszencialista módon felfogott) iszlámmal szemben kritikusan léptek fel.

Identitásukról beszélve elmondják például, hogy német, osztrák, francia stb. állampolgárok, európaiak, foglalkozásukat tekintve egyetemi oktatók, orvosok, mérnökök, kutató vegyészek stb., szíriai, iraki, egyiptomi, marokkói, algériai stb. születésűek, és muszlim vallásúak, akik mondjuk a sáfíita jogi iskolát követik. A kutatások azt mutatják, hogy az identitás egymásra épülő, egymást átjáró elemei között a vallás eredetileg többdrangú szerepet játszott, és ezért meg sem jelenik a hétköznapi gyakorlatban.

Az elmúlt másfél évtized folyamatai alapvetően átírták a Kelet és a Nyugat vallási viszonyait, ezeknek köszönhetően a vallási érdeklődés (újra) előtűnik a nyilatkozatokban, mégpedig a klasszikus modern európai mintát követve. A vallást a privát szférába helyezi, és a vallási hagyományok, valamint a szekuláris értékek szétválasztásának programját képviselik. Az ismert szíriai származású kutató, Bassam Tibi által megfogalmazott „euro-islam” gyakorlatilag ennek az európai vagy nyugati liberális muszlim vallásosságának az összefoglalása.

Szociológiai adatok igazolják, hogy a liberális iszlám kevésbé hat a muszlim közösségekben, bár képviselői ismert, tekintélyes személyiségek. Inkább a tágabb, a befogadó környezet ismeri el őket. Sokszor talán azért, mert megnyilatkozásaikban inkább ennek az ízlését követik, vagy pedig azért, mert ez a környezet nem ismeri, nem látja a nyilatkozók tényleges társadalmi beágyazottságát.

### *A reformerek*

A harmadik csoport azokat foglalja össze, akik egyszerre kívánnak európaiak és muszlimok lenni, s éppen ezáltal állnak szemben az előbbi két irányzattal, és persze Európával is. Hiszen a liberálisok gyakorlatilag feladják muszlim mivoltuk megjelenítését, míg a konzervatívok a hagyományok megőrzése mellett teszik le a voksukat, s ezt a hazai ellenőrző mechanizmusok segítségével, vannak folyamatosan érvényesülő, megerősítő hatása mellett meg is valósítják. Az európai törvényhozók az előbbiekről nem tudnak, az utóbbiak pedig megfelelő mechanizmusok kiépítésével beteretelhetők az európai állam nyújtotta keretek közé. Sőt, vitathatatlan tény, hogy miután a liberálisok nem jelennek meg az európai társadalmi-kulturális térben, személyes vallásosságukról, ennek következményeivel kapcsolatos társadalmi felelősségről nem is kell tudomást venni, mert ezek azt mutatják, hogy velük kapcsolatban megvalósul a teljes integráció.

*A reformer gondolkodók ajánlata az „európai iszlám”, amit nem lehet összekeverni a liberálisok euro-izlám gondolatával. A reform képviselői az iszlámhoz való hűséget és az európai körülményekhez való alkalmazkodást, a részvételt (participáció) tekintik programjuk két sarokkövének.*

Másfelől, a megfelelő intézményi háló kiépítése révén a konzervatívok gettókba tömörült, zárványszerű, önmagában is számos kérdést felvető működése hosszú ideig ellenőrizhető és értelmezhető volt a „visszatérés” paradigma keretében. Azaz pozitív értelemben tudomásul lehetett venni „másságukat” annak a máig ható multikulturális elképzelésnek a keretében, amely a kérdések megfogalmazása és a megoldások keresése előtt egy „vágyálomba” menekült, miszerint a gettók lakói előbb utóbb visszatérnek eredeti hazájukba. Ezt az elképzelést támogatták az állam olyan eszközei, mint az állampolgárság feltételrendszerének átalakítása, mó-

dosítása, az eljárások felfüggesztése, nehezítése, vagy éppenséggel a kitoloncolás, amelyeket az első generációs bevándorlókkal szemben hatékonyan tudott alkalmazni.

A társadalmi bázis tekintetében a reform képviselői arra a csoportra támaszkodnak, amelynek a tagjai már Európában születtek, a második vagy többedik generációhoz tartoznak, nagyszüleik hazájához már csak az emlékeken keresztül kötődnek, sőt ősük nyelvét nem jól, vagy esetleg egyáltalán nem is ismerik. Iskolázottságuk európai, de szociális helyzetüket és munkalehetőségeiket, általános egzisztenciális helyzetüket inkább köztes állapotként lehet leírni: a bevándorlótól elkülönültek, de a befogadók közé még nem jutottak el. Antropológiai jegyeik alapján automatikusan a bevándorlók közé sorolják őket, képzettségük (vagy éppen annak hiánya!), de főleg igényeik és értékválasztásaik európaivá teszik őket. A család metaforáját alkalmazva azt mondhatnánk, hogy ők a Muszlim Sejkh és a Szekuláris Európa tényleges gyermekei. De elárvultnak tűnnek, mert elszakadni látszanak apjuktól, miközben vallásosan kívánnak Európa édesgyermekeivé válni.

A reformer gondolkodók ajánlata az „európai iszlám”, amit nem lehet összekeverni a liberálisok euro-izlám gondolatával. A reform képviselői az iszlámhoz való hűséget és az európai körülményekhez való alkalmazkodást, a részvételt (participáció) tekintik programjuk két sarokkövének. Ebben az alapállásban az iszlám nagy 19. századi refor-

mereinek, Muhammad Abduhnak (1848–1905), kortársainak és utódainak gondolatmenetét követik, akik az iszlám és a modernizáció összeütközésének tapasztalatából kiindulva a vallás megőrzését és a modernizáció melletti kiállást egyszerre kívánták megvalósítani. Erre pedig az iszlám vallás sui generis megújuló jellegében találták meg a kulcsot. Nem a privát szférába szorított vallásosság programja ez, hanem a nyilvánosan vállalt, a kulturális és társadalmi kapcsolatokban, de az állam gondoskodó rendjében is reflektált, társadalmilag elismert „poszt-szekuláris” iszlám. Megkülönböztető jegyeit a retradicionalizmus jegyében dolgozza ki, amikor a vallástörvény újragondolásával – igényei szerint legalábbis – az iszlám orthopraxisának európai mintáját hozza létre. A gondolat leghatásosabb képviselője Tāriq Ramaḥān (sz. 1962), az egyiptomi Muszlim Testvérek reformista alapítójának, Ḥasan al-Bannā'-nak (1906–1949) Svájcban születet unokája, aki – úgy látszik – az egész életét ennek a reformnak a kidolgozására tette fel.

### Az átmenet

Talán helyénvaló lenne számot vetni az antropológiából ismert rite de passage alkalmazási lehetőségével az európai iszlám kialakítására vonatkozóan. Az átmenet rítusa három fázist különböztet meg: a) elszakadás az eredeti állapottól, b) átmenet, c) új értékrendszer rögzítése. Az európai iszlám kérdéskörében meghaladottnak vehetjük az eredeti állapottól való tudatos elszakadást, a tagadást, hiszen az első generáció értékei zavarosak, értelmezhetetlenek az európai többedik generációs muszlim fiatalok számára. Ennek ad hangot, ebből indul ki a mérsékelt reform, amikor vallásjogi formában hangsúlyozza az európai iszlám igényét az eredetiségre.

A jelenlegi helyzet nyilvánvalóan az átmenet állapotaként írható le, amelyben tudatos választások sorozatát figyelhetjük meg, sőt sokszor a próbálkozások ideiglenességét, alkalmi vagy ötletjellegét. (10) S ebben az átmeneti fázisban kerülnek egymás mellé azok az értékek, amelyek a különböző kultúrákat összekötik, azonos bázisra helyezik. Hosszú és fáradtságos átmenet, valódi próbatétel a reformot vállalók számára, amely minden elmentmondásossága ellenére elvezet vagy elvezetni látszik az objektíve kialakuló és működő „európai iszlám” fogalmához.

A rite de passage paradigma logikája alapján belátható, hogy az európai iszlám megteremtése lehet ugyan közvetlen szándék a reformerek tevékenységében, de egészen biztos, hogy a végeredmény valami más lesz, mint amelynek a beteljesülésére várnak. Másfelől viszont éppen a paradigma logikája figyelmeztet arra, hogy itt valódi, tudatos választások láncolatáról van szó, amelyet az identitás elemeinek keresése, az európai (azaz nem arab, nem pakisztáni, nem indiai, nem stb.) muszlim kisközösségek kialakításának igénye szervez dinamikus egységbe.

### Jegyzet

(1) L. az orientalizmus-vita irodalmát, különösen B. Lewis és E. Said vitáját, illetve az UNESCO arab szakemberekkel készített jelentéssorozatát: *Arab Human Development Report 2002–2005*. UNESCO. A szaktudományos vizsgálatokból világosan kirajzolódik, hogy a modernizálódó iszlám világban – az iszlám törvényvallás mivolta mellett – a következő tényezők játszanak döntő szerepet a társadalmi-politikai-kulturális folyamatokban: 1) az archaikus és újraelakuló társadalmi – neopatriarchális – berendezkedés, 2) az állam jellemző módon „járadék állam” (rentier state) jellege, 3) az „importált” állami intézmények szervesen egymásmellettsége, illetve az

előbbiektől nem független 4) „személyessége” (ahol a funkció és a személy összekapcsolódásában első sorban a „személy” társadalmilag elismert dominanciája érvényesül), továbbá 5) a „kettős (tradicionális és nyugati) jogrendszer” egymást támogató vagy kioltó hatása. Nyilvánvaló, hogy ezeknek a szociológiai, jogi és politikai elemeknek a legitimitását az iszlám egységes vallási kerete biztosítja, például abban, hogy az alattvaló és az uralkodó kölcsönös viszonyát a lojalitást megjelenítő „hűségeskü” (bayca) formájában rögzíti. S így magától értetődőnek tetszik, ha azt mondjuk, hogy a Nyugattal összehasonlítva az (arab) iszlám világában olyan társadalmi-politikai helyzet-

tel van dolgunk, amely a legjobban a középkori Istenuralkodó-alattvaló hierarchiára emlékeztet, és amely nem ismeri, vagy többnyire nem tudja értelmezni a modern nyugati politikai berendezkedés horizontális állam-állampolgár viszonyát.

(2) Ld. a Korán 2:124-41 magyarázatait, illetve a millat Ibrahīm tömör összefoglalását: Simon Róbert: Szúramagyarázatok. In: Simon, 2001, 11–417., 37–46. és uő: „Mohamed és a Korán” In: uo. 418–530., 454–55.

(3) L. többek között Muḥammad cAbduh (1849–1905), Muḥammad Rašīd Riḫā (1865–1935) vagy Ḥasan al-Bannā’ (1906-1949) tevékenységét.

(4) L. Gellner, 2000

(5) Az európai muszlim kisebbség kérdéseivel foglalkozó tanulmányok közül l. Nielsen, 1995; Haddad, 2002; Hunter, 2002

(6) Vö: Bat Ye’or: *Eurabia and The Euro-Arab Axis* c. művének (Bat Ye’or, 2005) fogadtatását, például Daniel Pipes vagy Robert Spencer írásaiban.

(7) Smith, 2005.

(8) L. Islamophobia..., 1997. Nagy-Britannia vonatkozó kérdéseiről l. továbbá: Richardson, 2004

(9) Jürgen Habermas filozófus 2004 januárjában

Münchenben nyilvános párbeszédet folytatott Joseph Ratzinger bíborossal, a későbbi XVI. Benedek pápával. Ennek során az állam, a jog és az erkölcs viszonyát elemezték. S bár nem jutottak azonos véleményre, lényeges kérdésekben egyetértettek. Így például abban, hogy az államokon belül és az államok közöségében a rendet csak a jog biztosíthatja. Különbözőképpen eredeztették azonban a jogot. Habermas úgy véli, hogy az emberek demokratikus többsége teszi a jogot azzá, ami. Ratzinger szerint a természetes jogok, az emberi alapjogok az emberi természetből vezethetők le. Habermas az iszlám fundamentalisták fanatizmusára hivatkozva hangoztatta, hogy az értelemnek kell ellenőriznie a vallást e vonatkozásban. A bíboros viszont a 20. század ideológiáira és rémtetteire utalva fordítva állította: a vallásnak kell ellenőriznie az emberi értelmet.

(10) Tāriq Ramaḫān közelmúltban bejelentett javaslata a Koránban rögzített, s így megváltoztathatatlan törvények (ḥudūd, mint például a hamis tanúzás, házasságtörés, lopás esetére alkalmazott korbácsolás, megkövezés vagy csonkítás) befagyasztásáról fölötébb ellenséges fogadtatásban részesült a mérvadó vallástudósok részéről.

## Irodalom

Bat Ye’or (2005): *Eurabia and The Euro-Arab Axis*. Failegh Dickinson University Press – Associated University Press.

Fernando, Mayanthi (2005): ‘The Republic’s „Second Religion”: Recognizing Islam in France’, *Middle East Report 235: Europe and Islam: The Challenge of Inclusion*. Summer <http://www.merip.org/mer/mer235/fernando.html>

Gellner, Ernest (2000): *Muslim Society*. Cambridge.

Haddad, Yvonne Yazbeck (szerk., 2002/2000): *Muslims in the West. From Sojourners to Citizens*. Oxford.

Hunter, Shireen T. (szerk., 2002): *Islam, Europe’s Second Religion. The New Social, Cultural, and Political Landscape*. Westport, Conn. London. *Islamophobia: A Challenge For Us All*. (1997) The Runnymede Trust, London.

Richardson, Robin (szerk., 2004): *Islamophobia. Issues, Challenges and action. A report by the Comission on British Muslims and Islamophobia*. London.

Nielsen, Jorgen S. (1995): *Muslims in Western Europe*. Edinburgh.

Ramadan, Tariq (1999): *To be a European Muslim; A Study of the Islamic Sources in the Light of the European Context*. Lancaster.

Ramadan, Tariq: (2004): *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford.

Roy, Olivier (2004): *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. New York.

Simon Róbert (2001): *A Korán világa*. Helikon, Budapest.

Smith, Craig S. (2005): „Raised as Catholic in Belgium, She Died as a Muslim Bomber”. *The New York Times*. 12. 6.

Tüske László (2001, szerk.): *Muszlim művelődéstörténeti előadások*. Iskolakultúra, Pécs.

Az Európai Arab Liga tevékenységéről ld. <http://www.arabeuropean.org>

Ramadan, Tariq írásai olvashatók a <http://www.tariqramadan.com> honlapon.