

# **ISLAM I OBYWATELSKOŚĆ W EUROPIE**

# **ISLAM I OBYWATELSKOŚĆ W EUROPIE**

**Praca zbiorowa pod redakcją  
Katarzyny Górak-Sosnowskiej  
Pawła Kubickiego  
Konrada Pędziwiatra**

---

**WARSZAWA 2006**

Recenzje:  
prof. dr hab. Janusz Danecki  
prof. dr hab. Jolanta Polakowska-Kujawa

Korekta tłumaczeń z języka angielskiego: Hanna Siemaszko

Projekt okładki: Wiktor Dyndo

© Copyright by Stowarzyszenie ARABIA.pl and Dom Wydawniczy ELIPSA,  
Warszawa 2006

ISBN 83-7151-747-5



Opracowanie komputerowe, druk i oprawa:  
Dom Wydawniczy ELIPSA,  
ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa  
tel./fax 0-22 635 03 01, 0-22 635 17 85  
e-mail: [elipsa@elipsa.pl](mailto:elipsa@elipsa.pl), [www.elipsa.pl](http://www.elipsa.pl)

## Wizje muzułmańskiej obywatelskości

Być blisko Boga walcząc o swoje prawa – wywiad z Tarikiem Ramadanem . . . . .	11
Bassam Tibi, Euro-islam jako europejski most między cywilizacjami. Europeizacja islamu . . . . .	14
Marek Dziekan, Jak żyć na obczyźnie? Z zaleceń wielkiego ajatollaha Alego as-Sistaniego (w kontekście islamu obywatelskiego) . . . . .	20
Michaël Privot, Młodzi europejscy muzułmanie o obywatelskości . . . . .	30
Tomasz Stefaniuk, Islam, Zachód, wartości . . . . .	48
Yacob Mahi, Muzułmański obywatel belgijsko-europejski w kierunku „duchowej obywatelskości” . . . . .	64
Fouad Alaoui, Muzułmanie w Europie. . . . .	85

## Islam i obywatelskość w praktyce

Dilwar Hussain, Brytyjczy muzułmanie 9/11 i 7/7. . . . .	91
Ilona Kielan-Gilińska, Francuscy muzułmanie w walce o równość praw obywatelskich – lata 80. i 90. XX w. (Pokolenie <i>beurs</i> ) . . . . .	111
Paweł Kubicki, Społeczność muzułmańska w Polsce . . . . .	124
Gerdien Jonker, Problemy komunikacji pomiędzy muzułmanami i społeczeństwem – analiza rzeczywistości i przykłady praktyczne . . . . .	138
Konrad Pędziwiatr – ‘Zakasując rękawy w imię Allaha’ – aktywność obywatelska wśród londyńskich muzułmanów . . . . .	152
Nicola Tietze, Francja-Niemcy: religijność indywidualna i problemy instytucjonalne . . . . .	172
Nancy Venel, Transformacje obywatelskości i religijności wśród młodych francuskich muzułmanów . . . . .	181
Han Entzinger, Młodzi muzułmanie z wielokulturowego Rotterdamu: ‘płytką’ wizja obywatelskości . . . . .	192
Ottavia Schmidt di Friedberg, Muzułmanie we włoskiej sferze publicznej: organizacje muzułmańskie w Turynie i Trieście . . . . .	199
Kai Hafez, Tureckie mass media w Niemczech. Bariera czy szansa społecznej integracji? . . . . .	220
Katarzyna Górak-Sosnowska, Wizerunek islamu w Polsce na przykładzie podręczników szkolnych . . . . .	237
<b>Informacja o autorach</b> . . . . .	252
<b>Informacja o Stowarzyszeniu ARABIA.pl</b> . . . . .	255



„Nadejdzie czas, gdy wasza religia będzie jak rozgrzany do czerwoności węgielek ułożony na waszej dłoni, którego nie będziecie w stanie utrzymać” – miał powiedzieć prorok Mahomet do osób, które przyjęły islam<sup>1</sup>. Wydaje się, że czas ten nastąpi szczególnie dla około 24 milionów muzułmanów mieszkających w Europie. Po zamachach terrorystycznych z 11 września 2001 r. (Stany Zjednoczone), 11 marca 2004 r. (Hiszpania), a w szczególności tych z 7 lipca 2005 r. (Wielka Brytania) przeprowadzonych przez rodzinnych muzułmanów, islam – który w swym głównym nurcie promuje pokój i miłosierdzie – jest powszechnie kojarzony przez europejską opinię publiczną z przemocą i przelewem krwi<sup>2</sup>. Choć wyżej wymienione zamachy terrorystyczne zostały przeprowadzone przez niewielką grupę specyficznej formy islamu, to wszyscy członkowie społeczności muzułmańskich w Europie są naznaczeni ich stygmatem. Dziś już nie tylko muzułmańska lojalność i poczucie przynależności do państw europejskich jest poddawane w wątpliwość, ale również ich wola pełniejszej integracji ze społeczeństwami europejskimi.

W wielu wpływowych kręgach w Europie króluje przeświadczenie, iż muzułmanie stanowią poważne kulturowe oraz polityczne zagrożenie. Powszechnie argumentuje się, iż pomimo faktu, że muzułmańscy imigranci żyją w Europie od prawie pół wieku, to w przeciwieństwie do innych przybyszów wcale się nie integrują, nie wykazują żadnego przywiązania do europejskich instytucji demokratycznych, kpią sobie z liberalnych wolności, nie czują się wśród europejskich społeczeństw ‘u siebie’, wolą żyć pośród siebie tworząc getta, nieustannie wysuwają irracjonalne żądania i bardziej troszczą się o los swoich współbraci w wierze w innych częściach świata niż swoich współobywateli – by wspomnieć tylko najczęściej padające zarzuty wobec europejskich muzułmanów<sup>3</sup>. Bardzo silny metadyskurs na temat islamu, karmiący się w znacznym stopniu medialnym obrazem tej religii<sup>4</sup>, głosi iż muzułmanie nie tylko nie chcą, ale również że nie mogą zintegrować się ze społeczeństwami europejskimi, gdyż ich sposoby życia i myślenia są całkowicie niekompatybilne z tymi, z jakimi mamy do czynienia w Europie (są kolektywistyczni, nietolerancyjni, autorytarni, teokratyczni i nieliberalni) oraz dlatego, że ich ukrytym celem jest nawróce-

<sup>1</sup> A. Ahmed, *Islam under siege*, Polity Press, Cambridge 2003, s. 1.

<sup>2</sup> Z niedawno przeprowadzanych badań wynika, iż w Niemczech aż 80% obywateli kojarzy słowo „islam” z terroryzmem i prześladowaniem kobiet (por. *Europejczycy dyskryminują muzułmanów*, „Rzeczpospolita” 8.03.2005). Niemalże równie negatywny stosunek do muzułmanów i ich religii cechuje także innych Europejczyków, w tym Polaków (por. *L’Europe de bonne foi*, „Le Soir” 10.12.2004).

<sup>3</sup> B. Parekh, *Europe, Liberalism and the ‘Muslim Question’*, [w:] *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*, T. Trindafyllidou, A. Zapata-Barrero (red.), Routledge, London 2006, s. 179.

<sup>4</sup> Por. np. E. Said, *Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world*, Vintage Books, New York 1997.

nie innych na swoją wiarę<sup>5</sup>. Jak słusznie zauważa Mohammed Arkoun dziś już nie sposób jest wypowiedzieć słowo 'islam' bez wywoływania niezwykle sugestywnych obrazów wszelkiego typu aktów przemocy dokonywanych w imię Allaha<sup>6</sup>. Nie bez kozery, jak pokazuje wiele studiów, nastroje antymuzułmańskie są w Europie szeroko akceptowane i uważane za „naturalne”<sup>7</sup>.

Na tle powszechnej dramatyzacji islamu w Europie, która według niektórych badaczy<sup>8</sup> przejawia wszelkie symptomy moralnej paniki<sup>9</sup>, rozumianej jako stan zbiorowej hysterii, w ostatnich latach możemy zaobserwować bardzo silną mobilizację młodych europejskich muzułmanów wokół tożsamości religijnej. Wielu z nich deklaruje, iż w religii znalazło nie tylko swoje źródło autentycznej tożsamości, ale również siłę do działania, która została im odebrana poprzez społeczną marginalizację. Tożsamość muzułmańska do której się otwarcie przyznają coraz częściej jest samoidentyfikacją, która podkreśla nie tylko różnice, ale również podobieństwa pomiędzy muzułmanami i niemuzułmanami. Jak zauważa Hassan Bousetta i Dirk Jacobs, paradoksalnie, ekstremizm dyskursu dżihadystycznego Usamy Ibn Ladina i jego sympatyków, przyczynił się do ożywienia rozwoju świadomości obywatelskiej wśród europejskich muzułmanów<sup>10</sup>. Jednym z celów tej książki jest próba analizy niektórych procesów składających się na budowę nowego typu tożsamości muzułmańskiej, która oddala się od muzułmańskiej polityki tożsamości opartej na podkreślaniu inności, w kierunku polityki muzułmańskiej obywatelskości, która w coraz większym stopniu kładzie nacisk na podobieństwa pomiędzy muzułmanami i niemuzułmanami. Zanim przybliżymy problematykę tekstów zawartych w niniejszej książce warto w skrócie wyjaśnić co rozumiemy poprzez obywatelskość, która stanowi jej główną oś rozważań.

Obywatelskość<sup>11</sup>, najogólniej rzecz ujmując, to zjawisko społeczne polegające na przynależności jednostek do wspólnot politycznych, oraz konsekwencjach, jakie owa przynależność rodzi. Nie odnosi się ono jedynie do prawniczego aspektu społecznej przynależności, której najbardziej namacalnym elementem jest obywatelstwo danego kraju, ale również do jej aspektów identyfikacyjnych, partycypacyjnych i normatywnych. Oprócz wymiaru prawniczego koncepcja ta posiada wymiar tożsamościowy, uczestnictwa społecznego, oraz dyskursu na temat praw i obowiązków obywatel-

<sup>5</sup> B. Parekh, *Europe, Liberalism...*, op. cit., s. 180.

<sup>6</sup> M. Arkoun, *Rethinking Islam: Common questions, Uncommon answers, today*, Westview Press, Boulder 1994.

<sup>7</sup> Por. np. V. Geisser, *La nouvelle islamophobie*, La Decouverte, Paris 2003; *Islamophobia a challenge for us all*, Runnymede Turst, London 1997.

<sup>8</sup> Por np. K. van Nieuwkerk, *Veils and wooden clogs don't together*, "Ethnos" Theme issue: the New Racism in Europe, nr 69 (2) 2004, lub W. Schiffaner, *Enemies within the gates: the debates about citizenship of Muslims in Germany* [w:] *Multiculturalism...*, op. cit., s. 94.

<sup>9</sup> Niektórymi z cech moralnej paniki, według wynalazcy terminu Stanley'a Cohena są: narastająca wrogość w stosunku do określonej grupy społecznej, wyolbrzymianie zagrożenia jakie ona stanowi dla całości społeczeństwa, poczucie niestabilności oraz pogłębianie się podziału „my – oni” – por. S. Cohen, *Folk devils and moral panics*, Mac Gibbon and Kee, London 1972.

<sup>10</sup> H. Bousetta, D. Jacobs, *Multiculturalism, citizenship and Islam in problematic encounters in Belgium*, [w:] *Multiculturalism...*, op. cit., s. 32-33.

<sup>11</sup> „Obywatelskość” jak również terminy „świadomość obywatelska”, „tożsamość obywatelska”, i „obywatelstwo” – to terminy jakimi zastępowane jest w tekście w zależności od kontekstu angielskie słowo 'citizenship' i francuskie 'citoyenneté'.

skich. Choć przynależność polityczna, umocowana czynnym i biernym prawem wyborczym, jest niezwykle ważna, to esencją obywatelskości jest zaangażowanie się jednostek w społeczeństwie obywatelskim<sup>12</sup>. Obywatelskość nie wyraża jedynie formalnego statusu prawnego, lecz kształtuje i umacnia tożsamość człowieka. Prawa i obowiązki obywatelskie, wraz z uczestnictwem i tożsamością tworzą najważniejsze składniki przynależności grupowej<sup>13</sup>.

Zainteresowanie problematyką obywatelskości, trwające co najmniej od początku lat 90., spowodowane jest między innymi obawami o spójność społeczeństwa oraz o zdolność obywateli do brania udziału w życiu społecznym w sytuacji narastającej indywidualizacji społeczeństw europejskich, niepewnej sytuacji na rynku pracy, czy też osłabienia tradycyjnych ośrodków socjalizacji, takich jak rodzina, partie polityczne i związki zawodowe. Od tego samego momentu datuje się również zwiększone zainteresowanie obecnością populacji muzułmańskich na terenie Europy. W toczących się w Europie debatach słowa obywatelskość i islam są bardzo często wzajemnie przeciwstawiane. Niniejsza publikacja dąży do falsyfikacji uproszczonych obrazów muzułmanów i islamu oraz do ukazania złożoności wzajemnych relacji pomiędzy islamem i obywatelskością w Europie. W jaki sposób islam wpływa na samodefinicję europejskich muzułmanów jako obywateli danego państwa, a także obywateli miasta, regionu, czy wręcz całego globu, oraz jaka jest rola islamu w społecznej aktywizacji europejskich muzułmanów – to tylko niektóre z pytań dotyczących wzajemnych relacji pomiędzy islamem i obywatelskością w Europie, na które stara się ona odpowiedzieć. Zaprezentowane w książce teksty stanowią jedynie niewielki wycinek niezwykle burzliwych debat toczących się w Europie, w kręgach muzułmańskich jak i poza nimi, na temat praw i obowiązków muzułmanów jako obywateli europejskich. Jej wyjątkowość polega na wspólnym zestawieniu opinii teoretyków i praktyków. W „Islamie i obywatelskości w Europie” czytelnik znajdzie bowiem nie tylko teksty badaczy populacji muzułmańskich w Europie, ale również aktorów biorących czynny udział w kształtowaniu muzułmańskiego krajobrazu społecznego na naszym kontynencie.

W pierwszej części książki zaprezentowane zostały różne wizje muzułmańskiej obywatelskości. Otwierają ją głosy dwóch najbardziej chyba znanych w Europie muzułmańskich intelektualistów – Tarika Ramadana i Bassama Tibiego. Jednocześnie to, co dla jednych muzułmanów jest oczywistą koniecznością życia w Europie przez innych jest poddawane w wątpliwość, o czym świadczy analiza myśli Alego as-Sistaniego dokonana przez Marka Dziekana. Życie poza społecznością muzułmańską zgodnie ze wszystkimi zasadami głoszonymi przez as-Sistaniego, będącego jednym z największych szyickich autorytetów moralnych, wydaje się w Europie prawie niemożliwe. Z kolei Michaël Privot przedstawia dyskusje wokół pojęcia obywatelskości wśród młodych muzułmanów, zaś dwa kolejne teksty – Tomasz Stefaniuka i Yacoba Mahiego – oferują filozoficzne ujęcie tego zagadnienia. Część tę zamyka

<sup>12</sup> G. Delanty, *Citizenship in a Global Age: Society, Culture, Politics*, Open University Press, Buckingham and Philadelphia 2000, s. 4 oraz B. Turner, *Citizenship, Religion and Social Solidarity: Islam and European Integration*. Artykuł zaprezentowany podczas spotkania grupy Trans-Islam, 28 listopada 2003 r. w Oxfordzie.

<sup>13</sup> G. Delanty, *Citizenship in a Global Age...*, op. cit., s. 9.



artykuł Fouada Alaouiego, który poza wizjami obywatelskości wprowadza czytelnika do problematyki wielości i różnorodności społeczności muzułmańskich w Europie.

Druga część zbioru poświęcona jest obywatelskości muzułmanów „w praktyce”, czyli w życiu codziennym. Jednak, aby przedstawiony w niej obraz był bardziej pełny, pierwsze trzy teksty opisują wybrane społeczności muzułmańskie w Europie. Społeczności muzułmańskie w Wielkiej Brytanii (w kontekście zamachów terrorystycznych z 11 września i 7 lipca) oraz we Francji (z perspektywy rozwoju i działalności ruchu *beurs*) prezentują odpowiednio Dilwar Hussain oraz Ilona Kielan-Gilińska. Tekst Pawła Kubickiego przedstawia natomiast nieznaną praktycznie z literatury naukowej polską mniejszość muzułmańską.

Kolejne artykuły analizują konkretne przejawy obywatelskości muzułmanów oraz rolę religii. Wskazują również na sytuacje konfliktowe w relacjach pomiędzy muzułmańską mniejszością i niemuzułmańską większością oraz wyzwania, jakie przed nimi stoją. Artykuł Gerdien Jonker odpowiada na pytanie, dlaczego organizacje muzułmańskie w Berlinie nie potrafią porozumieć się z niemieckimi aktorami społecznymi, ukazując luki we wzajemnej komunikacji. Zupełnie inne oblicze mieszkających w Europie muzułmanów przedstawia Konrad Pędziwiatr, opisując aktywność obywatelską londyńskich muzułmanów klasy średniej. Problemy muzułmanów w „wielkim mieście” opisuje Han Entzinger (w Rotterdamie) i Ottavia Schmidt di Friedberg (w Turynie i Trieście). Artykuły Nicoli Tietze i Nancy Venel dotyczą kwestii religijności w ujęciu indywidualnym, a także na styku z obywatelskością we Francji oraz w Niemczech. Tekst Kaia Hafeza również dotyczy Niemiec i omawia zależności pomiędzy wyborem mass mediów, a integracją społeczną mniejszości tureckiej. Zwieńczeniem tej części książki jest tekst autorstwa Katarzyny Górak-Sosnowskiej przedstawiający punkt widzenia drugiej strony – jak islam i muzułmanie są postrzegani i przedstawiani w polskich podręcznikach szkolnych.

*Konrad Pędziwiatr, Katarzyna Górak-Sosnowska, Paweł Kubicki*

## NOTA O TRANSKRYPCJI

Nazwy i terminy obce pochodzenia arabskiego związane z islamem zapisywane są za pomocą uproszczonej transkrypcji polskiej opracowanej przez Bogusława Zagórskiego. Dotyczy to także nazwisk tych osób, które żyją i działają w świecie arabskim. Nazwy grup i nazwiska liderów muzułmańskich działających w Europie są natomiast zapisywane w taki sam sposób, jak w krajach, w których obecnie mieszkają. Wyjątek stanowią osoby, których nazwiska utrwaliły się już w języku polskim w spolszczonej wersji, jak np. Tarik Ramadan (zamiast Tariq Ramadan). Tym niemniej wybór transkrypcji jest nieraz arbitralny, zwłaszcza w przypadku osób, które funkcjonują równolegle w świecie arabskim i w Europie, jak np. Jusuf al-Karadawi (czy być może Yusuf al-Qaradawi?).

Od rzeczownika *islam* przyjmuje się za *Słownikiem języka polskiego* formę przymiotnikową *muzułmański*, a nie *islamski*. Dotyczy to także nazw organizacji nie utrwalonych w języku polskim, jak np. Federation of Islamic Organisations in Europe tłumaczona jako Federacja Organizacji Muzułmańskich w Europie. Cytaty z *Koranu* pochodzą z tłumaczenia Józefa Bielawskiego (PIW, Warszawa 1986).

# BYĆ BLISKO BOGA WALCZĄC O SVOJE PRAWA – WYWIAD Z TARIKIEM RAMADANEM

Konrad Pędziwiatr, Bruksela 12.02.2006

*„Najlepszym sposobem na bycie blisko Boga jest walka o swoje prawa obywatelskie”*

Tarik Ramadan

*Konrad Pędziwiatr – KP: W całej Europie spotykałem dziesiątki młodych muzułmanów, pozostających pod głębokim wpływem Pańskiej myśli. Niektórzy z nich określają się nawet jako „produkt ramadaniczny”. Jakie są podstawowe składniki takiego „produktu”?*

Tarik Ramadan – TR: Myślę, że przede wszystkim jest to specyficzny sposób rozumienia islamu, wierność jego zasadom, interpretacja tekstów źródłowych z naciskiem na wymiar duchowy, oraz wypływająca z niej potrzeba i poczucie konieczności podejmowania konkretnych działań. Chodzi więc zarówno o determinację w osobistej edukacji i samokształceniu, jak i w zaangażowanie w pomoc ludziom żyjącym wokół nas. Jest to podejście reformistyczne uwzględniające tekst i kontekst; dialektyczny proces interpretacji tekstu, który bierze pod uwagę kontekst, nauczanie duchowe, a zarazem aktywne zaangażowanie społeczne.

*KP – W swojej koncepcji pobożnej obywatelskości kładzie Pan bardzo silny nacisk na aktywne uczestnictwo w życiu społecznym, przywołując na myśl słynną maksymę Barucha Spinozy, iż „obywatelem nikt się nie rodzi, tylko się nim staje”. Dlaczego ten element jest tak ważny?*

TR – Jest on ważny ze względu na drugi aspekt mojego nauczania, w którym podkreślam, iż najlepszą metodą służenia Bogu jest służenie ludziom. W europejskich społeczeństwach demokratycznych ludzie są postrzegani przede wszystkim jako obywatele, dlatego bardzo ważne jest zaangażowanie społeczne i promowanie pewnych zasad. Moim zdaniem chodzi tutaj nie tylko o aktywne uczestnictwo obywatelskie, ale także etykę obywatelską. Muzułmanie europejscy powinni aktywnie angażować się w życiu publicznym społeczeństw europejskich, ponieważ są to ich własne społeczeństwa. Z tych samych względów powinni promować w nich sprawiedliwość i równość obywatelską oraz walczyć z rasizmem i dyskryminacją. Wszystko zasada się na takim a nie innym rozumieniu roli człowieka we wszechświecie. Pojęcie obywatelskości jest tutaj kluczowe, ponieważ pomaga zrozumieć nam nasze otoczenie i aktywnie zaangażować się w jego tworzeniu.

KP – *Jak Pan myśli, co takiego oferuje Pan szerokiemu gronu młodych europejskich muzułmanów, czego nie zapewniają im inni przywódcy i duchowni muzułmańscy?*

TR – *Myślę, że jest to przede wszystkim moje własne doświadczenie. Urodziłem się i wychowałem w Europie, znam więc kontekst, środowisko i stawiane przez nie wyzwania. Kształciłem się zarówno w dziedzinie studiów islamskich, jak i myśli i filozofii zachodniej. Tak więc ta podwójna wiedza, dwa obszary odniesienia, oraz przeżycia osobiste, pozwalają moim słuchaczom odczuć, że rozumiem, czego doświadczają.*

KP – *Pańscy krytycy często wskazują, że Pańskie podejście nie oferuje niczego muzułmanom, którzy są na bakier z praktyką religijną oraz iż jest ono zbyt wąskie dla tych wiernych, którzy pragną zachować swą tożsamość etniczną. Jak odpowiedziałby Pan na te zarzuty?*

TR – *Nie zgadzam się z nimi. Gdyby tak było, to już dawno zostałbym przez ludzi zignorowany. Tymczasem ludzie, z którymi pracuję od 20 lat, udowadniają poprzez swoją konkretną działalność, że są muzułmanami, są aktywni, i że są częścią społeczeństw europejskich. Rzeczywistość zadaje kłam tym zarzutom, gdyż wokół mnie jest wciąż wiele ludzi i są oni wciąż bardzo aktywni. Przekraczają granice swych intelektualnych, kulturowych i duchowych gett i stają się częścią szerszych społeczeństw. Gdyby tak się nie działo, nie byłbym odbierany przez niektórych jako niebezpieczeństwo i zagrożenie. Postrzega się mnie w ten sposób, ponieważ ludzie, którzy postępują zgodnie z moimi zaleceniami, pozostają wiernymi muzułmanami, a jednocześnie są zaangażowanymi obywatelami. Udowadniają tym samym, że bycie praktykującym muzułmaninem i zaangażowanym obywatelem, jest rzeczą całkowicie normalną.*

KP – *Chciałby Pan widzieć europejskich muzułmanów w roli reformatorów islamu także w innych częściach świata. Czy aby na pewno są oni do tego zdolni? Czy nie wystarczy im ich własnych problemów tu, w Europie?*

TR – *Chodzą o to, że w Europie zmagamy się z nowymi problemami i trudnościami, i wypracowujemy w ten sposób nowe rozwiązania. Jestem głęboko przekonany, że sposób w jaki radzimy sobie z wieloma wyzwaniami i odpowiedzi jakich udzielamy pozwolą również naszym współwyznawcom z krajów, gdzie większość obywateli jest muzułmanami zastanowić się nad ich własnymi wyzwaniami. Mówię to na podstawie moich osobistych obserwacji w terenie. W ubiegłym tygodniu odwiedzałem Maroko, wcześniej byłem w Indonezji i innych krajach muzułmańskich i wszędzie zaobserwowałem, iż z dużą uwagą przygląda się naszym doświadczeniom stwierdzając: „tak, to mogą być rozwiązania dobre także i dla nas”. Widoczna jest więc pewna inspiracja. Nie twierdzę, że płynie ona wyłącznie z Europy, ale niewątpliwie kraje europejskie będą mieć olbrzymi wpływ na przyszłość islamu, czego dowodzi choćby niedawna sprawa karykatur. Choć zaczęła się ona w Danii, to jej konsekwencje dotknęły całego świata muzułmańskiego. Wpływ może być zatem zarówno pozytywny, jak i negatywny. Dlatego właśnie przekonuję muzułmanów europejskich: „nie reagujcie zbyt gwałtownie w tej sprawie i spróbujcie pokazać swym współbraciom na całym świecie, że mamy tutaj wartości, które podziela wielu Europejczyków głoszących to samo co wy: nie posuwajmy się za daleko w wolności wypowiedzi; używajmy jej odpowiedzialnie”.*

KP – Kilka tygodni temu mówił Pan młodym londyńskim muzułmanom uczestniczącym w debacie zorganizowanej przez stowarzyszenie The City Circle (<http://www.thecitycircle.com>), że islam potrzebuje muzułmańskiego feminizmu i że muzułmanie muszą dojrzeć do tego, aby traktować kobiety jako niezależne jednostki obdarzone prawem decydowania o sobie, jako osoby które mogą prowadzić własne życie wolne od przymusu. Dlaczego jest to tak ważne?

TR – Dlatego że w moim mniemaniu istnieje przepaść między wymogami autentycznie stawianymi przez islam, a tym jak rzeczywistość postępują muzułmanie. A gdzie jest przepaść, tam potrzebna jest zmiana interpretacji. Wielu muzułmanom nie podobają się koncepcje feministyczne, ponieważ są one zbyt „zachodnie”. Uważam, że muzułmańscy mężczyźni i kobiety wspólnie, w imię islamu, powinni włączać się w te procesy, pozostając wierni swym zasadom a jednocześnie zwalczając dyskryminację kobiet w naszej społeczności, wynikającą z dosłownej albo uwarunkowanej kulturowo interpretacji tekstów, i promować ich głębsze zrozumienie. Rozumiem przez to między innymi zdecydowany sprzeciw wobec przemocy domowej, przymusowych małżeństw i dyskryminacji na rynku pracy – takie samo wynagrodzenie za takie same kompetencje. Wszystko to stanowi część tego, o co musimy walczyć.

KP – Także wolność decyzji w sprawie noszenia chusty?

TR – Tak, dokładnie.

KP – Jak pogodzić ją zatem z Pańskim naciskiem na to, że noszenie hidżabu jest obowiązkiem kobiet muzułmańskich?

TR – Jest to obowiązek w tym sensie, że każda kobieta, która się modli powinna mieć na głowie chustę. Praktykująca muzułmanka wie o tym, że religia wymaga od niej modlitwy, ale nikt nie może jej do niej przymusić.

KP – Badania opinii publicznej przeprowadzone przez ośrodek YouGov i publikowane w dzisiejszym The Sunday Times pokazują, że ludzie w Wielkiej Brytanii pesymistycznie zapatrują się na możliwości pokojowego współżycia ze społecznością muzułmańską w kraju. Niemal 2/3 z nich uważa, że napięcia będą wzrastać, a jedynie 17% patrzy w przyszłość z optymizmem. Dziewięciu na dziesięciu Brytyjczyków spodziewa się kolejnych ataków terrorystycznych w kraju przeprowadzonych przez radykalne grupy muzułmańskie, na skalę ataków bombowych z 7 lipca 2005. Czy mógłby Pan skomentować te wyniki?

TR – Badania te pokazują to, co wspólnie tworzymy. Podkreślając w kółko, że nie dzielimy tych samych wartości pracujemy na samospełniające się proroctwo. W ten sposób przekonuje się ludzi do myślenia, że przepaść jest naturalna, a zderzenie nieuchronne. Uważam, że musimy to zmienić poprzez głośne wypowiedanie się w sferze publicznej, oraz podkreślanie, że mamy wspólne wartości, że budujemy mosty i że przyszłość należy do tych, którzy są gotowi odstąpić od promocji idei zderzenia cywilizacji. Zderzenie cywilizacji oznacza destrukcję obydwu cywilizacji, dialog cywilizacji obydwie wzbogaca. I o to właśnie nam chodzi. Czyż nie?

KP – Dziękuję za rozmowę

## EURO-ISLAM JAKO EUROPEJSKI MOST MIĘDZY CYWILIZACJAMI EUROPEIZACJA ISLAMU<sup>1</sup>

W ramach projektu dotyczącego imigracji „Islam and the Changing Identity of Europe” realizowanego na Uniwersytecie w Berkeley narodziło się pytanie „Muzułmańska Europa czy euro-islam?”. Tak brzmi również tytuł książki, w której zawarto rezultaty projektu i w której naświetlono rozdźwięk panujący pomiędzy islamizacją oraz europeizacją. Koncepcja euro-islam ma za zadanie osłabić ten rozdźwięk. Na czym ma to polegać?

W związku z potrzebą stworzenia nowych koncepcji podejścia do problemów asymilacji i integracji, w listopadzie 1992 roku odbyła się w Paryżu dyskusja z udziałem ekspertów. Z powodu napływu nowych imigrantów obstających przy swojej kulturowej tożsamości przestała bowiem funkcjonować dotychczasowa koncepcja asymilacji jako warunku koniecznego dla zdobycia obywatelstwa kraju europejskiego. W przeciwieństwie do asymilacji przedstawiona w Paryżu koncepcja integracji nie wymaga od imigrantów wyzbycia się własnej tożsamości kulturowej poprzez całkowite dopasowanie się do innej kultury, lecz została ograniczona do przyjęcia tożsamości obywatela, a konkretnie przyswojenia sobie praw i obowiązków obywatelskich. W Paryżu postawiono pytanie: „Intégration ou insertion communautaire?” Islam stał się obiektem debaty, ponieważ muzułmanie stanowią obecnie 10% ludności Francji i są najliczniejszą grupą pośród wszystkich imigrantów. Jako głos w tej debacie należy potraktować moją koncepcję euro-islam, którą po raz pierwszy w Europie przedstawiłem w 1992 roku. Termin euro-islam pojawił się w rozprawie „Les Conditions d’une Euro-Islam” (Uwarunkowanie euro-islam), a następnie ukazał się w zbiorze „Islams d’Europe: Intégration ou Insertion Communautaire” (Islamy Europy: integracja czy wspólnotowe włączenie). W wydaniu dziennika „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 7 grudnia 1992 zamieszczono relację z paryskiej dyskusji w artykule „Euro-islam oder Ghetto-Islam? Muslimische Einwanderer und Integration in den EU-Länder”

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł stanowi poszerzoną wersję tekstu, który ukazał się w tygodniku „Das Parlament” w czerwcu 2005.

(„Euro-islam czy getto-islam? Muzułmańscy imigranci, a integracja w krajach Unii Europejskiej”). Koncepcja euro-islam wywodzi się z moich obserwacji z Afryki Zachodniej, których dokonałem dziesięć lat wcześniej. Stwierdziłem wtedy, iż trwa tam proces afrykanizacji islamu. Będąc przekonany, że islam w Afryce Zachodniej nie jest niczym obcym mimo swego arabskiego pochodzenia, zadałem pytanie, czy analogicznie byłoby możliwe dążenie do europeizacji islamu. W ten sposób można byłoby osiągnąć coś, co w Afryce jest rzeczywistością, a czego w Europie brakuje, mianowicie „zadomowienie się” islamu. Islam imigrantów w Europie jest czymś obcym, ponieważ nie jest europejski. Czy poprzez europeizację mógłby się w Europie zadomowić, stać się europejski? I w jaki sposób można to osiągnąć?

Na początku należy jednak jasno powiedzieć: euro-islam nie jest możliwy bez kulturowego przystosowania, które wymaga reform religijnych. W ostatnim czasie zdobywające popularność pojęcie euro-islam stało się nawet narzędziem negatywnych działań – islamista Tarik Ramadan, który jest potomkiem Hasana al-Banna, twórcy ruchu radykalnego dżihadu (Stowarzyszenie Braci Muzułmanów), występuje jako zwolennik euro-islam. Ma jednak na myśli ortodoksyjny islam bez europeizacji, który w celu wprowadzenia w błąd zeuropeizowany jest tylko w nazwie. Islam może być zeuropeizowany tylko wtedy, gdy odrzucone zostaną salafickie koncepcje, jak choćby szari’at i dżihad, jak również wizja islamizacji poprzez *dawa* i hidżrę. Na określenie euro-islam zasługuje jedynie taki islam, który stoi w zgodzie z podstawowymi cechami kulturowej nowoczesności (demokracją, prawami człowieka, społeczeństwem obywatelskim, pluralizmem). Należy również podkreślić, że koncepcja euro-islam odnosi się jedynie do Europy, a więc różni się od wcześniejszej wizji „uzachodnienia” świata łącznie ze światem islamu, która dlatego nie jest uniwersalna. Uwzględnia ona mułmanów, którzy zamieszkali w Europie na stałe, a także kraje (np. Turcja), które chcą być częścią Europy. Jak każda inna cywilizacja, Europa ma prawo do zachowania swojej cywilizacyjnej tożsamości. Ponieważ idea wspólnej Europy polega na inkluzywności, trzeba wziąć pod uwagę tożsamość imigrantów oczekując od nich dopasowania bez jednoczesnego wyzbycia się wyznawanych przez nich wartości. W tym sensie islam i Europa tworzą euro-islam.

Tożsamość Europy w ujęciu demokratycznym i oświeceniowym jest więc inkluzywną europejską tożsamością, która zakłada europeizację, także podczas poszerzania Unii Europejskiej. Europeizacja jest sposobem na osiągnięcie kulturowej syntezy. Niedawne zamordowanie holenderskiego reżysera van Gogha na nowo pobudziło debatę na temat euro-islam. Morderstwo wstrząsnęło Holandią, czego rezultatem były przypominające wojnę starcia z mułmańskimi fundamentalistami w Hadze i w innych rejonach kraju. Artysta van Gogh nie tyle został brutalnie zamordowany przez marokańskiego<sup>2</sup> fundamentalistę Mohammeda Boyeri, co zaszlachtowany – zgodnie z mułmańskim zwyczajem rytualnego uboju zwierząt. To nie jest europejskie. Morderstwo to było również deklaracją wojny wobec Europy, gdyż przytwierdzony do ciała van Gogha list zawierał zdanie „Europo, teraz kolej na ciebie”. Holenderscy komentatorzy zareagowali na to wydarzenie pisząc, że ich kraj nie zaznał czegoś takiego od czasu hitlerowskiej inwazji w 1940 roku. Zpełnym przy-

<sup>2</sup> Mohammed Boyeri jest Holendrem marokańskiego pochodzenia – przyp. red.

padkiem kilka miesięcy przed tym brutalnym morderstwem Instytut Nexusa przy wsparciu holenderskiego rządu zrealizował wielki europejsko-transatlantycki projekt dialogu na temat idei Europy (w tym czasie Holandia przewodniczyła Unii Europejskiej). W ramach projektu w wielu europejskich miastach, takich jak Berlin, Warszawa czy Rotterdam zorganizowano debaty. Idea euro-islamizmu została włączona do projektu „Europe, a Beautiful Idea?” (Europa, piękna idea?). Pomimo niechlubnej historii kolonialnej, dwóch wojen światowych i faszystowskich zbrodni warto zauważyć, że Europa jest obecnie kontynentem wolności, indywidualnych praw człowieka, demokracji, pluralizmu i społeczeństwa obywatelskiego. Jest to piękna idea, której częścią mogą być również nie-Europejczycy, a więc także muzułmanie. Wszystkie te zasady są integralną częścią koncepcji euro-islamizmu.

Czy muzułmanie mogą dzielić „europejską tożsamość” i pozostać wierni islamowi? Na potrzeby dalszej dyskusji trzeba odróżnić od siebie islam oraz islam polityczny. Owocem kulturowej nowoczesności Europy jest oświeceniowe „odczarowanie świata” i związany z nim uniwersalizm wartości, który nie jest ani etniczny, ani religijny, przez co jest inkluzywny. Idea inkluzywnej Europy polega na otwartym przyjmowaniu innych. I nie jest to żadna akademicka gadanina w negatywnym tego słowa znaczeniu, lecz cywilizacyjna rzeczywistość, którą jako muzułmanin i Arab znam z mojego własnego kraju. W kontekście migracji inkluzywność jest europejskim wkładem. Wkładem innych – a więc imigrantów – musi być zharmonizowanie ich tożsamości z Europą i związaną z nią kulturą. Euro-islam jest wizją wymagającą wniesienia takiego wkładu. W jaki sposób?

Jest rzeczą oczywistą, że żyjący w Europie muzułmanin może być Europejczykiem, nie będąc chrześcijaninem i nie posiadając europejskich korzeni. Warunkiem koniecznym jest przejęcie europejskich wartości, które wykształciły się w czasach renesansu, reformacji, oświecenia i Rewolucji Francuskiej. Czy muzułmanie mogą stać się Europejczykami całym sercem i wspierać projekt „Europe, a Beautiful Idea?”, nie przestając jednocześnie być muzułmanami? Fundamentalisci, którzy zagnieździli się w muzułmańskiej diasporze, nie podzielają takiego poglądu na „piękną Europę”. Odrzucają ją twierdząc, iż europejska integracja jest próbą zamaskowania chęci szerzenia chrześcijaństwa. Fundamentalisci wolać od europejskiej integracji islamizację Europy poprzez dżihad. Zapobiec temu Europejczycy mogą tylko wspólnie z muzułmanami nastawionymi proeuropejsko.

Wielu europejskich polityków wspiera w swoich przemówieniach ideę Europy, ale czy traktują oni swoje wypowiedzi poważnie? To, co obowiązuje muzułmanów, którzy chcą stać się obywatelami Europy, obowiązuje również Turcję, która chce przystąpić do Europy pojmowanej jako wspólnota wartości. Dla Unii Europejskiej jako wspólnoty wartości, która musi uporać się z wyzwaniem dotyczącym europeizacji islamu bardzo istotna jest w szerszym kontekście wizja euro-islamizmu. W połączeniu z muzułmańską imigracją, która masowo zmienia Europę, uwolnienie się islamu od dżihadu i szari’atu jest rzeczą konieczną. Przytoczony przykład morderstwa van Gogha musi być rozpatrywany w kontekście przytoczonego do ciała artysty listu z cytowanym już wcześniej zdaniem „Europo, teraz kolej na ciebie”. Podczas gdy premier Balkenende podkreślał znaczenie tych pogroźek, prasa całkowicie je przemilczała stosując zasadę politycznej poprawności.

Rzeczą pozytywną jest fakt, że dzisiejsi Europejczycy odwracają się od dotychczasowego eurocentryzmu, choć nie zawsze we właściwym kierunku, gdyż dziś wypierają się swoich wartości. Z takim podejściem nie może być mowy ani o europeizacji, ani o euro-islamie.

Wizja euro-islamowi stoi w sprzeczności z relatywizmem wartości dzisiejszych Europejczyków na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, na płaszczyźnie Unii Europejskiej jako wspólnoty wartości. Nakłada ona obowiązek uznania europejskich wartości przez będący dla wspólnoty wartości wyzwaniem islam polityczny, który wartości tych przyjąć nie chce. Drugą płaszczyznę stanowi migracja. Z Azji i Afryki, ale przede wszystkim z południowych i wschodnich krajów śródziemnomorskich przybywają do Europy imigranci, których dotychczasowa integracja nie powiodła się. Niektórzy muzułmanie przywiązani do kultury meczetów żądają rozciągnięcia *dar al-islam* (domena islamu) również na Europę. W konserwatywnym islamie *hidżra*, czyli migracja, służy rozpowszechnianiu islamu na całym świecie. Tak nakazuje muzułmańska doktryna. Powstanie równoległych społeczności muzułmańskich w krajach europejskich jest pierwszym krokiem w tym kierunku i ignorując polityczną poprawność trzeba o tym otwarcie rozmawiać. Pojawiają się bowiem związane z tym zjawiskiem złudzenia. Jeden z przedstawicieli islamu politycznego, rzekomy fundamentalista Tarik Ramadan, którego tygodnik „Die Zeit” określa mianem „podwójnego agenta”, mówi o Europie jako o *dar asz-szahada*. Jest to inne określenie domu islamu jako terytorium cywilizacji muzułmańskiej. Jednoznaczne są następstwa takiego podejścia: czy Europa ma być traktowana jako *dar al-islam* i w ten sposób praktycznie wcielona do jego terytorium, tylko dlatego że otworzyła się na muzułmanów? Również odznaczony przez królową londyńczyk Imam Zaki Badawi<sup>3</sup> argumentował podobnie, gdy podczas Forum Ekonomicznego w Davos stwierdził, że jakiegokolwiek terytorium, na którym żyją muzułmanie, jest częścią *dar al-islam*. Ale wbrew naiwnym Europejczykom, wbrew ortodoksyjnym salafitom i wbrew fundamentalistom koncepcja euro-islamowi zakłada, że to nie Europa stanie się muzułmańska, lecz że islam stanie się częścią Europy dzieląc się z nią swoją tożsamością.

Według prawa koranicznego każdy pozamałżeński kontakt jest *zina* (cudzołóstwem), a zatem czynem karalnym. Czy to jest europejskie? Podczas wizyty w Turcji niemiecki kanclerz Schröder rozmawiał z Recepem Tayyipem Erdoganem, szefem tureckiej Partii Sprawiedliwości i Rozwoju, o wzajemnej wspólnotce wartości. Ale czym jest ta wspólnota? Co w niej jest europejskie? Jakie są europejskie wartości i co tworzy tożsamość Europy? Czy odstępienie od uniwersalizmu westernizacji musi iść w parze z odstępieniem od orientacji na wartości europejskie w myśl relatywizmu? To są kwestie, które w Europie pomija się milczeniem lub nawet czyni z nich tematy tabu. Chcąc przerwać tę znowę milczenia, roszczę sobie prawo do wolności słowa, gdy mówię o Europie jako muzułmanin, który stał się Europejczykiem.

Pomimo polityki prezydenta Busha, Stany Zjednoczone są wciąż krajem wolności. I dlatego w USA, gdzie powstał ten artykuł, o wszystkich tych kwestiach dyskutuje się o wiele częściej niż w Europie. Koncepcja europeizacji wymaga, aby na postawione pytania udzielić odpowiedzi. W centrach studiów bliskowschodnich i euro-

<sup>3</sup> Zmarły w styczniu 2006 r. dr Zaki Badawi, był twórcą i dyrektorem londyńskiego College'u muzułmańskiego – przyp. red.



pejskich na Uniwersytecie w Berkeley zainicjowano projekt „Islam and the Changing Identity of Europe”. Podczas jego realizacji ustalono, że przenikający do Europy poprzez migrację islam zmienia jej tożsamość cywilizacyjną.

Obaj Amerykanie, którzy to stwierdzili, mają europejsko-muzułmańskie korzenie i powiązania: Egipcjanin N.... Al-Sayyad poprzez studia bliskowschodnie i Hiszpan Manuel Castells poprzez studia europejskie. Szukając rozwiązań konfliktu, bez cienia eurocentrycznej pychy, zaproponowali mi przed laty, abym włączył do ich projektu moją koncepcję euro-islam jako mostu łączącego cywilizacje. Rezultatem była wydana przez obu naukowców w 2002 r. książka „Muslim Europe or Euro-Islam?”. Ta ujęta w jedno pytanie formuła wyraża jasno i jednoznacznie perspektywę dwóch konkurencyjnych opcji: albo Europa dokona europeizacji islamu, albo islam dokona islamizacji Europy. Jest to zderzenie dwóch uniwersalizmów Europejczycy nie mogą przemykać oczu na tę walkę dwóch modeli, milcząc bądź uciekając się do wiązanej z polityczną poprawnością cenzury. Rozwój i tak będzie trwał, nawet jeśli pojawią się różne próby zakazywania mówienia o nim.

Podczas tej debaty na temat zachodzących w rzeczywistości procesów nie chodzi o wrogość wobec islamu. Zdając sobie sprawę z takiego zagrożenia wspólnie z byłym prezydentem Niemiec, Romanem Herzogiem, napisaliśmy książkę „Preventing the Clash of Civilizations” będącą polemiką z poglądami Huntingtona. Europejczycy mogą wpłynąć na obecne wyzwania poprzez politykę europeizacji. W przeciwieństwie do uniwersalistycznie zorientowanej ideologii westernizacji koncepcja europeizacji ogranicza się jedynie do uznania europejskich wartości i standardów jedynie na terenie samej Europy. W przeciwieństwie do tego, co mówią fundamentaliści lub ortodoksyjni muzułmanie, Europa z pewnością nie należy do *dar al-islam*. Europa posiada własną, niemuzułmańską tożsamość. Związany z tym faktem warunek brzmi: kto chce osiedlić się w Europie, musi wyrażać wolę należenia do europejskiej wspólnoty i odpowiadającego jej ukierunkowania na wartości, a więc stać się Europejczykiem i być częścią cywilizacyjnej tożsamości Europy. Czyli: europeizacja, nie islamizacja. Jeśli ta wizja przerodzi się w polityczną koncepcję Unii Europejskiej i pojawi się polityczna wola przeforsowania tej koncepcji, wtedy nie będą dłużej tolerowane muzułmańskie enklawy kultury meczetowej albo zamieszkujące całe dzielnice miast i odgradzające się lokalne społeczności złożone z Turków lub innych nie-Europejczyków. Alternatywą dla takiej kulturowej segregacji jest inkluzywna europeizacja, a nie izolacja. Dotyczy to również muzułmańskiej Turcji, która chce przystąpić do Unii Europejskiej. Na elitarnym Uniwersytecie Cornella pod kierownictwem pochodzącego z Niemiec prof. Petera Katzensteina zrealizowano projekt „Transitional Religion and Accession”. Dotyczył on nie tylko islamu, ale również konserwatywnego chrześcijaństwa wschodniego. Projekt zakładał, że warunkiem koniecznym przyjęcia do politycznej kultury Unii Europejskiej jest europeizacja w ograniczonym zakresie, tzn. odbywająca się na terenie Unii Europejskiej. Zgodnie ze świeckimi standardami europeizacja nie dotyczy religii i etniczności, a jedynie europejskich wartości, indywidualnych praw człowieka i społeczeństwa obywatelskiego. Możliwość syntezy islamu i Europy w ramach islamu interpretowanego po europejsku, czyli euro-islam, którego zwolennikiem jestem od piętnastu lat, dowodzi iż ta koncepcja nie jest eurocentryczna. Gdyby była ona wyrazem eurocentrycz-

nej pychy, w ukazującym się w Stambule tureckim czasopiśmie „Turkish Policy Quarterly” nie znalazłby się mój referat ze wspomnianego Projektu na Uniwersytecie Cornell, w którym zawarłem tezy dotyczące europeizacji jako warunku koniecznego nie tylko do traktowania żyjących w europejskich diasporach Turków jak europejskich obywateli, ale również do przyjęcia Turcji do Unii Europejskiej. Ale ani dzisiejszej Turcji, którą rządzą fundamentaliści z Partii Sprawiedliwości i Rozwoju, ani też w Radzie Islamu w Niemczech pomysł ten nie znajduje uznania. Nie spełniają więc kryterium europeizacji. Zgadniają się z tym przedstawiciele tureckiej inteligencji, z którymi rozmawiałem ostatnio podczas wizyty w Ankarze.

Niezależnie od przytoczonych debat na Uniwersytecie Cornell, Uniwersytecie w Berkeley jak i w samej Turcji, Amerykanin Robert Kagan argumentował w swym eseju, że dzisiejsza tolerancja europejska jest raczej wyrazem, wynikającej ze słabości obojętności niż rzeczywistej tolerancji. Powołując się na to stwierdzenie, chciałbym dodać, że słabość ta nie wyraża się tylko na płaszczyźnie politycznej i militarnej, jak twierdzi Kagan, lecz również cywilizacyjnej. Wynika ona ze słabego ukierunkowania Europejczyków na wartości. W wywiadzie dla tygodnika „Die Welt” (wydanie z 28 lipca 2004) historyk Bernard Lewis przewidywał: „Europa będzie pod koniec XXI wieku muzułmańska”. Możliwe, że miał na myśli Europę pod względem demograficznym. Kwestią ważniejszą od religii Europejczyków, a więc od tego, czy większość zamieszkujących ten kontynent ludzi będą stanowili muzułmanie, czy też wyznawcy innych religii, jest to, jaki islam będzie dominował: euro-islam, ortodoksyjny islam koraniczny, dżihad, czy może nawet islam polityczny? Czy Unia Europejska jako unia wartości będzie miała dość politycznej woli, aby domagać się i wspierać europeizację islamu oraz wyznawców tej wiary? Taka europeizacja imigrantów oraz kandydującej do członkostwa w Unii Europejskiej Turcji nie byłaby niczym innym, jak zachowaniem europejskiej tradycji oświeceniowej na terenie Starego Kontynentu. Europa jest inkluzywna i islam może stać się jej częścią rezygnując z misji nawracania. XIV-wieczny filozof muzułmański Ibn Chaldun ukuł pojęcie *asabijja* (Esprit de corps, czyli więzi społecznej), aby za jego pomocą dokonywać pomiaru mocnych i słabych stron cywilizacji. Według Ibn Chalduna *asabijja* jest świadomością wyznawanych wartości danej cywilizacji. Jak silna jest europejska *asabijja*? O silnej europejskiej *asabijji* w rozumieniu Ibn Chalduna można mówić tylko wtedy, gdy uda się europeizacja mająca na celu pokonanie wyzwań związanych z islamem. Europa musi zostać włączona do pluralistycznego świata jako cywilizacyjna istota, która posiada własną *asabijję*, tzn. wie, ile jest pod względem cywilizacyjnym warta i która dzięki temu pozostaje otwarta na innych; która poprzez europeizację może przyjąć innych do swojej wspólnoty. Europa jest rzeczywiście czymś więcej, niż wspólnotą handlowo-gospodarczą – pod względem cywilizacyjnym Europa jest „piękną ideą” i zasługuje na to, by ją chronić. Należy podziękować Instytutowi Nexusa i holenderskiemu rządowi za poruszenie tej tematyki. Praca nad ochroną Europy jest po zamordowaniu van Gogha obowiązkiem każdego, kto jest zwolennikiem otwartego społeczeństwa i przeciwnikiem jego wrogów.

Z niemieckiego przełożył Jacek Hołysz

## JAK ŻYĆ NA OBCYZNIE? Z ZALECEŃ WIELKIEGO AJATOLLAHA ALEGO AS-SISTANIEGO (W KONTEKŚCIE ISLAMU OBYWATELSKIEGO)

### WPROWADZENIE

Islam obywatelski, euro-islam – terminy te, w wielu aspektach pozostające synonimami robią w ostatnim czasie wielką furorę w niektórych kręgach muzułmanów na emigracji. Wyznawcy islamu, czy może ostrożniej – ludzie pochodzący z krajów muzułmańskich (co niekoniecznie oznacza to samo) próbują znaleźć się w świecie zachodnim, zachowując w jakimś stopniu swoją tożsamość.

W tym kontekście rozlegają się często głosy o konieczności zreformowania islamu, poszukiwania „muzułmańskiego Lutra”, jak gdyby każda religia musiała przejść te same etapy rozwoju, co chrześcijaństwo. W tym kontekście egipski uczony Nasr Hamid Abu Zajd próbuje interpretować Koran jako tekst literacki, stosując hermeneutykę Gadamera<sup>1</sup>, do podobnych działań nawołuje Salman Rushdie i pisze, że „Koran musi zacząć być traktowany w islamie jako dokument historyczny”, ale jednocześnie zdaje sobie sprawę, że „w islamie tekst Koranu jest słowem Boga, co sprawia, że analityczny dyskurs naukowy staje się niemożliwy”<sup>2</sup>. I tu, można rzec, kwestia się zamyka. Wydaje się, że niewielu społecznościom muzułmańskim uda się przejść przekształcenia, jakich doznał islam Tatarów polsko-litewskich, który w moim przekonaniu, jest owym wyjątkiem potwierdzającym regułę<sup>3</sup>.

Mając bowiem w pamięci etapy rozwojowe chrześcijaństwa należy jednocześnie pamiętać, że „o biegu wydarzeń historycznych nigdy nie decydują konstrukcje teoretyczne, choćby i doskonałe, co oczywiście nie znaczy, że nie mogą one wywierać

---

<sup>1</sup> I. Szybilska, *Nasr Hamid Abu Zajd: między herezją a hermeneutyką*, [w:] *Literatura arabska. Dociekania i prezentacje* 3, M.M. Dziekan (red.), Warszawa 2004.

<sup>2</sup> S. Rushdie, *Czas na reformację*, „Nesweek Polska” 25.09.2005, s. 52.

<sup>3</sup> Na temat problemów akulturacyjnych Tatarów polsko-litewskich por. np. K. Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków 1999; M.M. Dziekan, *Kulturowe losy Tatarów polsko-litewskich*, „Przegląd Orientalistyczny” nr 1-2, 1998.

pewnego wpływu wraz z innymi, mniej racjonalnymi czy nawet zupełnie nieracjonalnymi czynnikami. Jeśli taki racjonalny projekt byłby zbieżny z interesami jakichś potężnych grup, to i tak nigdy nie zostanie zrealizowany zgodnie z pierwotnym zamiarem, mimo że walka o jego urzeczywistnienie stanie się wówczas głównym czynnikiem rozwoju historycznego. Rzeczywisty rezultat zawsze będzie bardzo znacznie różnił się od racjonalnej konstrukcji. Zawsze będzie wypadkową chwilowego układu zmagających się ze sobą sił. Co więcej, struktura stworzona w wyniku racjonalnego planowania w żadnych okolicznościach nie mogłaby być trwała, ponieważ równowaga sił musi się zmieniać. Wszelka inżynieria społeczna, jakkolwiek szczyliłaby się swym realizmem i naukowością, musi pozostać utopijnym marzeniem<sup>4</sup>. A zatem żadne decyzje samozwańczych gremiów, choćby i złożonych z wybitnych uczonych muzułmańskich, nie będą, jak sądzę, w stanie pokierować islamem i nakazać rozwój sprzeczny z jego duchem<sup>5</sup>. Sprzyja temu charakterystyczny brak głównego kierownictwa w islamie.

Na przeszkodzie w realizacji globalizacyjnych idei islamu obywatelskiego zdaje się stać również w znacznym stopniu muzułmańska antropologia. W jednoznaczny sposób podsumowuje ją Chalid Ibn Abd ar-Rahman Ibn Abd al-Aziz as-Salim w pracy *Nazarijjat ad-dabt al-idžtima'i fi al-islam*:

*Zadaniem, dla którego stworzony został człowiek jest oddawanie czci Bogu. [...] Z tego powodu cokolwiek człowiek czyni na tym świecie, każde zachowanie, słowo i czyn muszą być zgodne ze wskazaniami religii muzułmańskiej, w której tamten świat jest celem ostatecznym. Uczeń, student, nauczyciel, lekarz, robotnik, urzędnik, ojciec czy syn, ludzie mający zawód i bezrobotni itp. – wszyscy muszą zachowywać się zgodnie z nakazami religii muzułmańskiej<sup>6</sup>.*

I choć cytat ten pochodzi od autora z Arabii Saudyjskiej, a zatem najprawdopodobniej wahhaby, nie jest to ani opinia skrajna, ani też ograniczona do islamu sunnickiego. Podobne zasady uznawane są także przez świat szyicki i tym zasadom oraz ich cechom szczególnym chciałbym poświęcić nieco miejsca w niniejszym tekście.

Osią moich rozważań będzie zbiór fatw irackiego ajatollaha Alego as-Sistaniego *Al-Fikh li-al-mughtaribin* („Prawo muzułmańskie dla pozostających na obczyźnie”) wydanych w 1997/1998 r. Tekst zapisany jest w formie pytań od wiernych lub grupy wiernych i odpowiedzi ajatollaha. Wybór postaci i tekstu nie jest przypadkowy. Propaganda zachodnia przedstawia Alego as-Sistaniego jako człowieka postępowego i otwartego na świat, co niewątpliwie jest prawdą, ale należy pamiętać, że ta postępowość i owo otwarcie pozostaje ściśle w ramach muzułmańskiej, szyickiej ortodoksji, niekoniecznie zatem musi znaczyć to, co my określamy tymi terminami.

<sup>4</sup> K.R. Popper, *Nędza historycyzmu*, Warszawa 1999, s. 54.

<sup>5</sup> Chodzi o spotkania takie, jak np. konferencja z 4-6 lipca w Ammanie; por. [www.arabia.pl/content/view/280255/2/](http://www.arabia.pl/content/view/280255/2/).

<sup>6</sup> Chalid Ibn Abd ar-Rahman Ibn Abd al-Aziz as-Salim, *Nazarijjat ad-dabt al-idžtima'i fi al-islam*, Ar-Rijad 2003, s. 56-57.

## ALI AS-SISTANI

Wielki ajatollah<sup>7</sup> sajjid Ali al-Husajni as-Sistani<sup>8</sup> pochodzi z Maszhadu (północno-wschodni Iran), jednego z najważniejszych świętych miast islamu, gdzie urodził się w 1930 r.<sup>9</sup> Rodzina As-Sistaniego wywodzi się od Al-Husajna Ibn Alego, wnuka Proroka Muhammada i znana jest ze swej wiedzy religijnej i pobożności. Do XVIII w. mieszkali w Isfahanie, za czasów safawidzkiego szaha Hosejna II (1753-86) dziad obecnego ajatollaha, Muhammad, został mianowany na stanowisko *szajch al-islama* w Sistanie (południowo-wschodni Iran) i rodzina przeniósła się do tego miasta – stąd też obecna *nisba*<sup>10</sup> uczonogo.

Naukę rozpoczął As-Sistani rodzinnym mieście – obejmowała ona najważniejsze dzieła klasycznego prawa muzułmańskiego oraz literaturę i gramatykę arabską. W 1948 r. rozpoczął uzupełniające studia w Kummie<sup>11</sup> między innymi u ajatollaha Borudżerdiego. Jednakże już w 1951 r. przeniósł się do An-Nadżafu, gdzie w tamtejszej *hauzie*<sup>12</sup> uczył się na wykłady ajatollahów Husajna al-Hillego, Muhsina al-Hakima<sup>13</sup> oraz Abu al-Kasima al-Cho'iego<sup>14</sup>. Obecnie uznawany jest za najwybitniejszego ucznia tego ostatniego. W 1964 r. rozpoczął już własne badania naukowe i prowadził wykłady z rozmaitych dziedzin jurysprudencki muzułmańskiej (*fikh*). Szczególnym zainteresowaniem darzył problematykę czystości rytualnej (*tahara*) oraz nauki o towarzyszach Proroka i innych wybitnych postaciach w dziejach islamu. W *hauzie* prowadził spory teologiczne z ajatollahem Muhammadem Bakirem as-Sadrem<sup>15</sup>, był bowiem, inaczej niż As-Sadr, przeciwnikiem politycznej aktywności muzułmańskich uczonych.

<sup>7</sup> Ajatollah to jeden z najwyższych stopni naukowych w hierarchii islamu szyickiego; najwybitniejsi ajatollahowie otrzymują tytuł „wielkiego ajatollaha” (*ajatollah al-uzma*) – obecnie (2005 r.) na świecie żyje 10 uczonych szyickich noszących ten tytuł.

<sup>8</sup> Informacje biograficzne o As-Sistanim gł. za stronami internetowymi [www.najaf.org](http://www.najaf.org), [www.sistani.org](http://www.sistani.org) i [www.al-shia.com](http://www.al-shia.com) (w języku arabskim); w języku angielskim por. np. [www.geocities.com/Tokyo/Spa/7220/scholars.html](http://www.geocities.com/Tokyo/Spa/7220/scholars.html).

<sup>9</sup> Maszhad to miasto leżące na miejscu dawnego Tusu; znajduje się tam mauzoleum ósmego imama szyickiego, Alego ar-Ridy – rozwój miasta jako ośrodka kultu religijnego nastąpił od XVI w.; czasem określane jako „Mekka szyitów”; por. hasło *Mas̄had*, *Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition (dalej: EI); A. Jackowski, *Zarys geografii pielgrzymek*, Kraków 1991, s. 117-118.

<sup>10</sup> *Nisba* to część nazwiska arabskiego wskazująca najczęściej na grupę religijną czy też etniczną lub miasto pochodzenia.

<sup>11</sup> Kumm jest największym centrum teologii szyickiej w Iranie i świętym miastem szyitów; znajduje się tam mauzoleum Fatimy, siostry ósmego imama Alego ar-Ridy; por. Jackowski, *Zarys...*, op. cit., s. 117; EI, hasło *Kum*.

<sup>12</sup> *Hauza*, arab. *al-hauza al-ilmijja*, rodzaj wyższej teologicznej szkoły szyickiej istniejący od XI w. *Hauza* w An-Nadżafie jest najważniejszym ośrodkiem naukowym i teologicznym szyitów, inne *hauzy* w Iraku znajdują się w Karbali i Al-Hilli. Bardzo duże znaczenie ma obecnie także *hauza* w Kummie. Każda *hauza* obok mauzoleum obejmuje biblioteki, czytelnie i mieszkania dla nauczycieli i studentów. Uczeń muzułmański skupieni w *hauzie* stanowią najwyższe ciało opiniodawcze dla szyitów.

<sup>13</sup> Por. M.M. Dziekan, *Pisarze muzułmańscy VII-XX w.*, Warszawa 2003, s. 51-52.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 33-34; tenże, *Szyizm w Iraku*, [w:] *Zagadnienia współczesnego islamu*, Poznań 2003, s. 73-74.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 74-76; idem, *Pisarze...*, s. 101; idem, *Ajatollah Muhammad Bakir as-Sadr i jego myśl polityczna*, [w:] *Oblicza Wschodu*, Warszawa 2004.

W 1961 r. jego pozycja jako uczonego prawnika muzułmańskiego została ostatecznie zaakceptowana przez najwybitniejszych ówczesnych ajatollahów. Po śmierci Al-Cho'iego w 1992 r. As-Sistani otrzymał tytuł „wielkiego ajatollaha” i jest najważniejszym uczonym muzułmańskim świata szyickiego, uznawanym przede wszystkim przez dwie główne *hauzy* – w An-Nadżafie i Kummie za *mardża at-taklid*<sup>16</sup>. Jednocześnie jest obecnie najstarszym przedstawicielem hierarchii szyickiej w Iraku.

Ajatollah świadom jest, czego od islamu i jego najwybitniejszych przedstawicieli wymaga świat współczesny i w tym kontekście interpretuje zapisy prawa muzułmańskiego. Służy temu metodologia interpretacji tekstu świętego w kontekście uwarunkowań społecznych.

Pominę tu rolę As-Sistaniego w ostatnich wydarzeniach politycznych w Iraku – piszę o tym w innym miejscu<sup>17</sup>. Jako wybitny teolog i prawnik As-Sistani jest autorem kilkudziesięciu prac z rozmaitych dziedzin prawa muzułmańskiego. Jego dzieła dotyczą analizy pięciu obowiązków muzułmanina, kwestii ekonomii muzułmańskiej, czystości rytualnej itp. Nie zajmuje się As-Sistani w szerszym zakresie problemami państwa muzułmańskiego, władzy i polityki, co na wielką skalę czynili np. Muhammad Bakir as-Sadr i Muhammad Bakir al-Hakim<sup>18</sup>. Wśród jego prac wymienić można np. zbiór tradycji *Minhadż as-salihin* [‘droga ludzi słusznie postępujących’], *Talika ala Al-Urwa al-wuska* [‘komentarz do Al-Urwa al-wuska /ściska więź/’], *Al-Buhus al-usulijja* [‘badania nad źródłami /prawa/’], *Risala fi salat al-musafir* [‘traktat o modlitwie podróżującego’], *Risala fi at-takijja* [‘traktat o takijji’], *Risala fi ar-riba* [‘traktat o lichwie’] i *Al-Fikh li-al-mughhtaribin* [‘prawo muzułmańskie dla pozostających na obczyźnie’]<sup>19</sup>.

## PRAWO MUZUŁMAŃSKIE DLA POZOSTAJĄCYCH NA OBCZYŹNIE

Ostatnia z wymienionych prac dowodzi świadomości As-Sistaniego co do wymagań współczesności. W obecnych czasach coraz więcej wyznawców islamu mieszka poza krajami muzułmańskimi, tworząc liczne diaspory w Europie i Ameryce. Życie wiernego muzułmanina w takich warunkach wymaga od prawa muzułmańskiego nowych rozwiązań, które jednocześnie nie przeczyłyby podstawowym zasadom szari’atu. Taki właśnie charakter ma traktat „Prawo muzułmańskie dla pozostających na obczyźnie”. Jest to przewodnik jak powinien zachowywać się muzułmanin, kiedy zmuszony jest żyć poza środowiskiem muzułmańskim.

Traktat składa się z następujących rozdziałów: Wprowadzenie (*Tamhid*); [0] Definicje niektórych terminów występujących w fatwach (*Tarif bi-bad al-mustalahat al-warida fi-al-fatawa*); [1] Wychodźstwo i emigracja do państw niemuzułmańskich (*Al-Hidżra wa-ad-duchul ila al-buldan ghajr islamijja*); [2] Naśladownictwo (*Taklid*);

<sup>16</sup> Dośł. „źródło naśladowania; szczegółowe omówienie tego terminu por. M. Stolarczyk, *Iran. Państwo i religia*, Warszawa 2001, gł. s. 85-94.

<sup>17</sup> M.M. Dziekan, *Irak. Religia i polityka*, Warszawa 2005.

<sup>18</sup> Por. M.M. Dziekan, *Pisarze...*, op. cit., s. 51; tenże, *Irak...*, op. cit., Warszawa 2005.

<sup>19</sup> Wiele prac As-Sistaniego, także ta będąca przedmiotem niniejszej prezentacji, jest dostępnych w oryginalnych wersjach na stronie internetowej [www.sistani.org](http://www.sistani.org). Niemiecki przekład całości *Al-Fikh...* p. [www.alqaim.org/fiqhul.htm](http://www.alqaim.org/fiqhul.htm); przekład polski rozdziałów 1. i 10. por. M.M. Dziekan, *Irak...*, op. cit.

[3] Czystość i nieczystość rytualna (*At-Tahara wa-an-nadžasa*); [4] Modlitwa (*As-Salat*); [5] Post (*As-Saum*); [6] Pielgrzymka (*Al-Hadždż*); [7] Sprawy związane ze śmiercią (*Szu'un al-maut*); [8] Pokarmy i napoje (*Al-Makulat wa-al-maszrubat*); [9] Ubrania (*Al-Malabis*); [10] Stosunek do praw panujących w krajach emigracji (*At-ta'awun ma al-kawwanin an-nafiza fi duwal al-mahdżar*); [11] Praca i ruch kapitału (*Al-Amal wa-harakat ras al-mal*); [12] Stosunki społeczne (*Al-Ilakat al-idżtima'ijja*); [13] Sprawy medyczne (*Asz-Szu'un at-tibbijja*); [14] Małżeństwo (*Az-Zawadż*); [15] Sprawy młodych (*Szu'un asz-Szabab*); [16] Sprawy kobiet (*Szu'un an-Nisa*); [17] Zalecenia dotyczące muzyki, śpiewu i tańca (*Ahkam al-musika wa-al-ghina wa-ar-raks*); [18] Sprawy różne (*Mutafarikat*); Zakończenie (*Chatimat al-kitab*); Aneksy (*Malahik al-kitab*). Podział został przeprowadzony wedle zagadnień prawa muzułmańskiego. Rozdziały 1-7 to *Ibadat* (sprawy dotyczące stosunku do Boga), zaś pozostałe to *Mu'amalat* (sprawy dotyczące stosunku do ludzi).

Teksty zostały skompletowane przez Abd al-Hadiego as-Sajjida Muhammada Takiego al-Hakima i uzyskały akceptację As-Sistaniego. W 18 rozdziałach, z których każdy poprzedzony jest krótkim wstępem, omówione zostało w sumie 317 problemów o różnym poziomie szczegółowości. Trudno w tej krótkiej prezentacji omówić wszystkie zagadnienia poruszane w traktacie, chciałbym jednak zwrócić uwagę na kilka, które moim zdaniem są wyjątkowo ważne lub interesujące.

Dla problematyki islamu obywatelskiego szczególne znaczenie wydają się mieć fatwy zawarte w rozdziale 1. Poprzedzone są one krótkim wstępem, który można chyba potraktować jako wstęp do całej książki:

*Muzułmanin rodzi się, wzrasta i wychowuje w swoim muzułmańskim kraju, świadomie i nieświadomie przyjmując zasady islamu, jego wartości i nauki. Kiedy wkracza w wiek młodości, zna już swoją religię i jej prawa, postępując zgodnie z jej wskazówkami. Jeśli muzułmanin urodzi się, wzrasta i wychowuje w kraju niemuzułmańskim, na jego świadomość wyraźnie wpływa środowisko, kształtując jego poglądy, wartości i sposób postępowania, wyłaczając tych, których ochroni przed tymi wpływami Bóg Najwyższy. Wydaje się, że wpływ środowiska niemuzułmańskiego na wychowanie i wartości wyraźniej widać w drugim pokoleniu, pokoleniu synów.*

Oto szczegółowe zagadnienia rozważane w tym rozdziale: [a] Stanowisko islamu wobec przebywania w kraju, gdzie nie można w pełni wyznawać swojej religii; [b] Stanowisko islamu wobec wyjazdu do krajów niemuzułmańskich w celu szerzenia religii; [c] Kiedy dozwolony jest wyjazd muzułmanina do krajów niemuzułmańskich, a kiedy zakazany? [d] Zasady dotyczące żony i małych dzieci; [e] Emigracja przymusowa; [f] Kiedy muzułmanin musi wrócić do kraju muzułmańskiego; [g] Kilka orzeczeń związanych z tym rozdziałem; [h] Co znaczy *at-ta'arrub bada al-hidżra*<sup>20</sup>? [i] Czy porzucenie muzułmańskiej atmosfery i życie z dala od niej jest uznawane za szkodę dla religii? [j] Czy za brak w religii uważa się dokonanie przez wiernego czynu zakazanego w sposób niezamierzony [k] Czy wierny w krajach niemuzułmańskich musi szczególnie mieć się na baczności? [l] Jeśli wierny pograży się w tym, co zakazane [haram], czy powinien powrócić do kraju muzułmańskiego? [m] Jeśli wierny będzie się obawiał braków w religii, to co ma robić? [n] Czy należy dbać

<sup>20</sup> Tłumaczenie terminu por. niżej.

o naukę języka arabskiego w krajach niewiernych? [o] Czy konieczna jest emigracja z kraju niewiernych do kraju muzułmańskiego, w którym panują ciężkie warunki ekonomiczne? [p] Czy należy, jeśli jest taka możliwość, upowszechnić nauki islamu? [r] Czy można pozostawać w kraju niemuzułmańskim pomimo niebezpieczeństw? [s] Czy dozwolone są kombinacje z paszportem w celu uzyskania możliwości wyjazdu do jakiegoś kraju?

A zatem rozdział ten dotyczy spraw fundamentalnych dla emigrantów. Interesująca jest odpowiedź As-Sistaniego na pierwsze z zagadnień. Pojawia się tu nieprzetłumaczalny w dosłowny sposób termin *at-ta'arrub bad al-hidzra*, wyjaśniany w następujący sposób: jest to „pobyt w kraju, gdzie brak religii [islam]”. Chodzi o to, że wierny przenosi się z kraju, gdzie ma możliwość nauczania się wszystkich spraw obowiązujących w religii i zasad prawa religijnego oraz realizacji wszystkich obowiązków z niego wynikających oraz unikania tego, co zakazane, do kraju, gdzie jest to całkowicie lub częściowo niemożliwe” (wyjaśnienia według punktu [0] tekstu As-Sistaniego)<sup>21</sup>.

Wynika z tego, że prawo muzułmańskie w zasadzie wrocie jest emigracji do krajów niemuzułmańskich, ale jej nie zakazuje. Według As-Sistaniego (punkt [a]):

*Islam ma konkretne stanowisko wobec przebywania w kraju, gdzie nie można w pełni wyznawać swojej religii, które reprezentowane jest przez kilka przekazów sunny. Tradycja zalicza to zjawisko do kategorii, czyli czynów, za które Bóg obiecuje karę [kaba'ir – najcięższych grzechów]. Włączone jest ono do grupy ośmiu największych grzechów. Abu Basir relacjonuje: Słyszałem Abu Abd Allaha (Jemu Pokój)<sup>22</sup>, jak mówił: 'Jest siedem najcięższych grzechów: świadome i celowe zabicie człowieka, wielobóstwo, stosunek szkalowanie cnotliwej kobiety, pobieranie zawyżonych odsetek (riba), ucieczka z placu boju, przebywanie w kraju, gdzie nie można w pełni wyznawać swojej religii, nieposłuszeństwo wobec rodziców, niezgodne z prawem korzystanie z majątku sierot'. Rzekł także: 'ta'arrub równa się wielobóstwu (szirk)'.*

*Ibn Mahbub relacjonuje: 'Wrzecz z kilkoma towarzyszami napisaliśmy do Al-Hasana (Jemu Pokój)<sup>23</sup> zapytaniem o to, ile jest największych grzechów i jakie to są czyny. Odpowiedział: Jeśli ktoś odsunie od siebie wszystko to, za co Bóg obiecał ogień piekielny, od tego oddalone zostaną wszystkie jego złe czyny. Siedem śmiertelnych grzechów to: zabicie czystej duszy, nieposłuszeństwo wobec rodziców, pobieranie zawyżonych odsetek, at-ta'arrub bad al-hidzra, szkalowanie cnotliwej kobiety, niezgodne z prawem korzystanie z majątku sierot i ucieczka z placu boju'.*

*Muhammad Ibn Muslim przekazał za Abu Abd Allahem (Jemu Pokój): 'Jest siedem najcięższych grzechów: świadome zabicie wiernego, szkalowanie cnotliwej kobiety, ucieczka z placu boju, at-ta'arrub bad al-hidzra, niezgodne z prawem korzystanie z majątku sierot, pobieranie zawyżonych odsetek i wszystko to, za co Bóg obiecał ogień piekielny'.*

*Rzekł Ubajd Ibn Zarara: „Zapytałem Abu Abd Allaha (Jemu Pokój) o najcięższe grzechy, ten zaś rzekł: „W księdze Alego (Jemu Pokój)<sup>24</sup> jest ich siedem: niewiara w Boga, zabicie człowieka,*

<sup>21</sup> *At-Ta'arrub* to dosłownie „zarabizowanie”, „beduinizacja”, „powrót na pustynię”; przekład ang.: „becoming shorn of one's percepts of faith after migrating”, por. np. A.H. al-Hakim, *Migration to Non-Muslim Countries*, [www.nooralislam.org/last/7172/nor3.pdf](http://www.nooralislam.org/last/7172/nor3.pdf); niem.: „das Verweilen an einem Ort, an dem der Muslim nichtdas notwendige religiöse Wissen erlernen und praktizieren kann”, por. *Aufenthalt in nichtmuslimischen Ländern*, [www.at-torath.de/fiqh-teil1/Migration.html](http://www.at-torath.de/fiqh-teil1/Migration.html) oraz [...Migration1.html](http://...Migration1.html).

<sup>22</sup> Chodzi o imama Al-Husajna, syna Alego Ibn Abi Taliba, wnuka Proroka.

<sup>23</sup> Imam Al-Hasan, syn Alego Ibn Abi Taliba, wnuk Proroka.

<sup>24</sup> *Nahdz al-balagha*, czyli „Utarta ścieżka retoryki”.



nieposłuszeństwo wobec rodziców, pobieranie zawyżonych odsetek, niezgodne z prawem korzystanie z majątku sierot, ucieczka z placu boju i at-ta'arrub bad al-hidżra. Zapytałem: Czy to największe grzechy? – Tak, odpowiedział.

Imam Rida (Jemu Pokój) tak uzasadnił zakaz at-ta'arrub bad al-hidżra: 'Trudno bowiem uwierzyć, żeby emigrant pozostał przy swojej wierze i nie oparł się wpływowi ludzi niewiedzących (dżahil)'.

Do zagadnienia tego ajatollah powraca w punkcie [h]:

*termin ten odnosi się w naszych czasach do przebywania w kraju, w którym brak religii. Chodzi o sytuację, kiedy obywatel przenosi się z kraju, w którym może pobierać nauki dotyczące jego obowiązków i wiedzy religijnej oraz zasad prawa muzułmańskiego, a jednocześnie może w nim wykonywać to, co nakazuje mu święte prawo oraz unikać tego, czego ono zakazuje, do kraju, w którym nie może tego realizować w całości lub częściowo.*

Przekazy te zostały zapisane w jednej z najważniejszych ksiąg kanonicznych szyizmu *Al-Kafi fi ilm ad-din* /Pełna [księga] o nauce religii/, której autorem jest Abu Dżafar al-Kulini/Kulajni (zm. 939).

Termin *at-ta'arrub bad al-hidżra* jest szczególnie charakterystyczny dla szyickiej wykładni prawa muzułmańskiego i jest dość częstym przedmiotem analiz. Jak widać z tekstu As-Sistaniego, podstawą tej zasady są wypowiedzi imamów szyickich<sup>25</sup>. Oczywiście nie znaczy to, że istnieje zakaz emigracji. Zalecane są wyjazdy w celu szerzenia nauk islamu i pozostają one całkowicie poza krytyką szari'atu. O tym m.in. As-Sistani pisze w punkcie [c] omawianego rozdziału:

*Dozwolony jest wyjazd wiernego do kraju niemuzułmańskiego w celu upowszechniania religii i jej zasad, jeśli wierzy w swoją religię, religia jego dzieci jest niepełna. Rzekł Prorok Muhammad, Jemu Pokój do imama Alego, Jemu Pokój: 'Jeśli za Twoją sprawą poprowadzony zostanie sługa Boży, to najlepsze dla Ciebie, co może wydarzyć się od wschodu do zachodu słońca'. Prorok także przekazał, że pewien człowiek rzekł do niego: Daj mi radę. Odpart na to: 'Radzę ci, abyś nie przypisywał Bogu żadnych współtowarzyszy i wzywał ludzi do islamu. I wiedz, że każdy, kto odpowie na twoje wezwanie wart jest tyle, co wyzwolenie z niewoli syna Jakuba'. Dozwolony jest wyjazd wiernego do kraju niemuzułmańskiego, jeśli jest w pełni przekonany, że nie wpłynie to ujemnie na jego religię i wiarę tych, którzy do niej należą. Muzułmanin może również mieszkać w kraju niemuzułmańskim, jeśli nie spowoduje to niemożności wypełniania obowiązków nałożonych przez prawo muzułmańskie w stosunku do niego i jego rodziny tak teraz, jak i w przyszłości. Zakazany jest wyjazd do kraju niemuzułmańskiego, tak na wschodzie, jak i na zachodzie, jeśli wiąże się to z ograniczeniami wyznawania religii muzułmańskiej, bez względu na to, czy cel ma charakter turystyczny, handlowy czy edukacyjny, czy chodzi o pobyt czasowy czy stały, czy jakkolwiek by był cel tego wyjazdu.*

Prawo pozwala zatem na emigrację w szczególnych przypadkach, także kiedy narażone jest życie i bezpieczeństwo muzułmanina, czyli wartości należące do najważniejszych w islamie<sup>26</sup>. Kwestia ta pojawia się w odpowiedzi na pytanie, kiedy muzułmanin musi wrócić do kraju muzułmańskiego (punkt [f]):

*Muzułmanin mieszkający w kraju niemuzułmańskim musi powrócić do kraju muzułmańskiego, jeśli dojdzie do wniosku, że pozostanie tam doprowadzi do szkód w wierze jego lub jego małych*

<sup>25</sup> Por. Al-Hakim, op. cit., *Aufenthalt...*, op. cit.

<sup>26</sup> Ibidem.

*dzieci. Szkody te przejawiać się mogą w formie porzucania obowiązków, dopuszczania się czynów zakazanych. Warunkiem jest jednak, aby ten powrót nie przyczynił się do śmierci lub postawienia w trudnej pozycji.*

Niezwykle istotnym zagadnieniem dla każdego wiernego muzułmanina jest czystość rytualna (*tahara*)<sup>27</sup> (rozdz. 3). Generalnie As-Sistani podkreśla, że w warunkach życia na uchodźstwie za czyste rytualnie (*tahir*) należy wszystko, o czym nie wiadomo, że jest nieczyste (*nadzis*), co jest, jak się wydaje, decyzją najsensowniejszą. Ajatollah reprezentuje tu daleko posunięty liberalizm.

W przypadku modlitwy, którą jak wiadomo, należy odprawiać w kierunku Mekki, jeśli wierny nie jest w stanie określić tego kierunku, modli się w tym, który „wydaje mu się *kibla*” (rozdz. 4). Jednakże w przypadku pracy, która uniemożliwia odprawianie modlitw w nakazanym czasie As-Sistani zaleca raczej zmianę pracy (sic!).

Pewne problemy pojawiają się w przypadku pochówku (rozdz. 7). Prawo muzułmańskie nie pozwala chować zmarłych na cmentarzach niemuzułmańskich, chyba że wyznaczona jest dla wyznawców islamu oddzielna część nekropoli. Nakaz nie jest przy tym tak ścisły, ponieważ w przypadku gdy takiej odrębnej części nie ma i nie ma również możliwości przetransportowania ciała do *dar al-islam*, ciało może być pochowane na cmentarzu niemuzułmańskim. W niektórych krajach (np. we Francji) istnieje zakaz chowania ciał bez trumny<sup>28</sup>, która w islamie nie jest stosowana. As-Sistani nie traktuje tego jako warunek prawomocnego pochówku, o ile zachowana jest odpowiednia pozycja zmarłego (na boku z twarzą w kierunku Mekki). Ogólnie jednak As-Sistani zaleca po prostu zakup ziemi przez wspólnotę muzułmańską w celu założenia cmentarza.

Wiadomo, że wśród problemów czystości rytualnej ważne miejsce w islamie zajmuje czysty rytualnie pokarm (rozdz. 8). W tym przypadku As-Sistani proponuje podobne rozwiązania, jak w rozdziale o czystości. A zatem należy zakładać, że to o czym nie wiadomo, że jest skalane, jest czyste. Ważne jest przy tym, że nie wypada (co więcej – należy to traktować za wykroczenie przeciwko szari’atowi!) pytać o wyznanie np. sprzedawcy czy kelnera lub kucharza w kuchni o jego wyznanie (wiadomo, że np. sikhowie i buddyści są w islamie traktowani jako nieczyści rytualnie). Podstawą zatem jest u kwestia świadomości, że coś jest nieczyste. Ciekawym zakazem jest zakaz spożywania pokarmów przy stole, na którym spożywany jest alkohol.

Czytelnika mało obeznanego z naturą prawa muzułmańskiego pytania stawiane As-Sistanemu przez wiernych mogą wydawać się czasem dziwne, czasem zaś nawet naiwne. W rozdziale 9 ajatollah odpowiada na pytanie dotyczące jedwabnych ubrań – jedwab, zgodnie z zaleceniami Proroka, jest zasadniczo zakazany mężczyznom. Wierny natomiast pyta, czy może nosić jedwabny krawat. Okazuje się, że krawat jedwabny można nosić, jeśli nie można nim zakryć nagości (arab. *aura*). Domyślam się, że pytanie pochodzić mogło np. od biznesmena, wiadomo bowiem, że w pewnych sferach noszenie krawata innego niż jedwabny uchodzi za *faux pas*.

<sup>27</sup> S. Sidorowicz, *Czystość rytualna w islamie*, [w:] *Literatura Arabska. Dociekania i prezentacje 2*, M.M. Dziekan (red.), Warszawa 2000.

<sup>28</sup> A. Kowalewska, *Organizacje muzułmańskie we Francji*, niepublikowana praca magisterska, Zakład Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2005.

Rozdział 10 dotyczy kwestii przestrzegania prawa w kraju przyjmującym. W całości dostępny jest on w moim przekładzie w cytowanej wyżej pracy. W tym miejscu chciałbym jednak zwrócić uwagę na pierwsze z omawianych w tym rozdziale zagadnień: *Zakaz podkładania niebezpiecznych rzeczy na ulicach*: „Nie wolno obywatelowi pozostawiać na drodze niczego, co mogłoby zaszkodzić przechodniom oraz poruszającym się środkami lokomocji w jakimkolwiek kraju – muzułmańskim i niemuzułmańskim”. Można to interpretować jako zakaz dokonywania np. ataków terrorystycznych za pomocą bomb. Wydaje się, że w obecnej sytuacji politycznej na świecie jest to zakaz niezwykle istotny.

W rozdziale 11 As-Sistani wypowiada się na temat pracy. Muzułmanin może zatem podejmować rozmaite zajęcia, pod warunkiem, że nie będą one sprzeczne z prawem muzułmańskim i że nie będzie to praca na szkodę muzułmanów i religii. Może to w wielu przypadkach ograniczać możliwości muzułmanów na rynku pracy. Tu znów pojawia się kwestia czystości rytualnej. Muzułmanin nie może np. sprzedawać ani podawać np. w restauracji dań z wieprzowiny, ani podawać alkoholu. Pracując w kuchni, np. przy zmywaniu naczyń, nie wolno mu myć naczyń po alkoholu. Co więcej, jako kasjer nie może przyjmować od klientów należności za alkohol, a jako fotografowi nie wolno mu fotografować picia alkoholu. Z kolei pracując w drukarni nie może drukować np. ulotek reklamowych dotyczących alkoholu. Zakazane jest także sprzedawanie gazet z nieprzyzwoitymi zdjęciami.

Zakazane jest w sklepach kupowanie towarów, które pochodzą z krajów wrogich światu muzułmańskiemu (jako przykład As-Sistani wymienia Izrael).

W rozdziale 12 uwagę zwraca zakaz śledzenia i szpiegowania muzułmanów, nakazane jest natomiast zainteresowanie sytuacją wyznawców islamu na całym świecie. W szkołach niedozwolone jest, aby dzieci muzułmańskie były uczone jakichkolwiek przedmiotów przez ateistów. W tym kontekście warto także zwrócić uwagę na problemy omawiane w rozdziale 17. Jeśli w szkole są obowiązkowe lekcje tańca, rodzice powinni zaprotestować, podobnie w przypadku stosowania w procesie nauczania piosenek, śpiew bowiem zasadniczo jest zakazany. Z edukacją, przede wszystkim religijną, wiąże się nakaz uczenia się języka arabskiego w takim stopniu, żeby wierny był w stanie recytować święte teksty wchodzące w skład modlitwy. Dalsza nauka arabskiego nie jest już traktowana jako obowiązek, o ile jest możliwość nauczania zasad religii muzułmańskiej w innym języku (punkt [n]).

Wróćmy jednak do rozdziału 12. Problemem są także, jak się okazuje, koedukacyjne plaże i baseny, które traktowane są ogólnie jako „miejsca nieprzyzwoite” (*makan al-fasad*). W krajach niemuzułmańskich problemy sprawiać mogą nawet publiczne ubikacje, ponieważ nie przestrzega się w nich jakiegoś konkretnego położenia, jeśli chodzi o kierunki świata (w prawie muzułmańskim nie wolno wykonywać oczyszczeń po czynnościach fizjologicznych z twarzą w kierunku Mekki). Oczywiście w przypadkach skrajnych można korzystać z ubikacji nie wiedząc, w jakim kierunku dokonuje się opróżnienia. Natomiast, jeśli wiadomo że pomieszczenie znajduje się na linii Mekki, należy się odwrócić tyłem do kierunku *kibli*.

Islam, zalecając dbanie o ciało, życie i zdrowie muzułmanina ma niewiele zakazów dotyczących spraw medycznych. Dozwolona jest zatem transplantacja organów zarówno pomiędzy ludźmi (czy to żywymi czy martwymi), jak i ludźmi i zwierzę-

tami, nawet świniami. W przypadku lekarstw nie ma znaczenia, czy zawierają substancje nieczyste rytualnie czy też nie.

## ZAKOŃCZENIE

W niniejszej prezentacji wziąłem pod uwagę przede wszystkim zakazy, które niejednokrotnie mogą okazać się trudne do przestrzegania. Zasadniczo jednak prawo muzułmańskie narzuca na człowieka, który przyjeżdża do jakiegoś kraju nakaz przestrzegania panującego tam prawa, o ile nie stoi w sprzeczności z prawem islamu.

Prawo muzułmańskie ma charakter wszechobejmujący, ingeruje we wszystkie aspekty życia muzułmanina i trudno mi uwierzyć, że pozwoli zepchnąć się w domowe pielesze lub ograniczyć wyłącznie do prawa kanonicznego. W tej sytuacji każdy, kto chce pozostawać w całkowitej zgodzie ze swoją religią, musi dokonywać niejednokrotnie bolesnych wyborów. Z perspektywy człowieka Zachodu pewne decyzje emigrantów muzułmańskich mogą wydać się niezrozumiałe – kiedy np. bezrobotny muzułmanin nie przyjmuje możliwości pracy w restauracji czy w kiosku z gazetami, albo rodzice zabierają dziecko z dobrej szkoły, w której np. znalazło się ono za protekcją znajomych Europejczyków. Europejczyk może uznać to za brak wdzięczności. Okazuje się jednak, że źródła takich zachowań mogą tkwić gdzie indziej i dużo głębiej niż mogłoby się wydawać.

Nie można oczywiście prorokować, na ile realna jest idea islamu obywatelskiego czy euroislam. Rzadko się zdarza, aby procesy społeczne następowały w sposób, jaki sobie skonstruowaliśmy. Przekonany jednak jestem, że prawo muzułmańskie nie pozwoli się zepchnąć, ponieważ wynika m.in. z zapisów koranicznych – z zapisu słów samego Boga. Pozostaje oczywiście pytanie o rzeczywisty zakres jego oddziaływania.

Z pewnością każdy muzułmanin musi w swoim sumieniu rozważyć wszystkie pozytywy i negatywy podejmowanych decyzji. To, jakiego typu postanowienia przeważą zadecyduje o tym, czy islam obywatelski stanie się kiedyś regułą czy pozostanie tylko ideą, intelektualnym konstruktem, którego trzymać się będą wyłącznie emigranckie elity z państw muzułmańskich w krajach Zachodu.

Z pewnością jednak zachowanie choćby części zasad prawa muzułmańskiego na obczyźnie wymaga konsolidacji emigrantów, nie zaś ich całkowitej integracji i asymilacji ze społeczeństwami przyjmującymi. Takie procesy mogą bowiem doprowadzić do zaniku tożsamości wyznawcy islamu. I choćby to miała być – stosując terminologię A. Maaloufa<sup>29</sup> – tożsamość zabójcza, będą istniały grupy muzułmanów pragnące tę tożsamość utrzymać, i będą sprzeciwiać się procesom o charakterze globalizacyjnym.

W kontekście powyższych rozważań całkowicie bezzasadne wydają mi się twierdzenia, że islam znajduje się obecnie na etapie rozwoju odpowiadającym chrześcijaństwu sprzed reformacji. Taka reformacja w islamie może nigdy nie nastąpić, ponieważ nie ma funkcjonujących powszechnie etapów rozwoju kulturowego i społecznego. Każda cywilizacja ma własny rytm i nie powinna narzucać innej swoich modeli, nawet jeśli w innych warunkach okazały się zbawienne.

---

<sup>29</sup> A. Maalouf, *Zabójcze tożsamości*, Warszawa 2002.

## MŁODZI EUROPEJSCY MUZUŁMANIE O OBYWATELSKOŚCI<sup>1</sup>

Oznaką czasów załamania wartości są dyskusje i debaty wokół kwestii obywatelskości przenikające wszystkie warstwy społeczne, grupy i społeczności. Niektórzy postrzegają obywatelskość jako panaceum na wszystkie rany społeczeństw postmodernistycznych, inni zaś używają tego pojęcia jako nowego, poprawnego politycznie określenia świadomości obywatelskiej lub społecznikostwa, nie będącego w modzie, gdy relatywizm narzuca się wszędzie jako pojęcie wyjściowe.

Młodzi europejscy muzułmanie, którzy w wielu państwach stają się nowymi, aktywnymi członkami społeczeństwa obywatelskiego, nie mogą uciec od tej tendencji. Starają się zatem ją zrozumieć, zaczynając od swoich własnych korzeni oraz społecznej i rodzinnej historii. Pod żadnym względem nie jest to proces łatwy. Forum Europejskich Muzułmańskich Organizacji Studenckich i Młodzieżowych (Forum of European Muslim Youth and Student Organisations – FEMYSO)<sup>2</sup>, ze względu na swoją określoną pozycję, stara się promować aktywny udział w toczących się debatach, w sytuacji gdy z dnia na dzień staje się coraz bardziej oczywiste, iż kształtowanie postaw obywatelskich (zarówno na poziomie narodowym, jak i europejskim) będzie miało kluczowe znaczenie w integracji<sup>3</sup> młodzieży muzułmańskiej i kształtowaniu w niej poczucia 'bycia w domu' pod wspólnym europejskim dachem.

---

<sup>1</sup> Chciałbym podziękować wszystkim tym, którzy uczestniczyli w tworzeniu tego artykułu, a są to: Khallad Swaid (Niemcy), Abdelkérım Amine (Francja), Hajib el-Hajjaji (Belgia), Myriame Berkane (Francja), Mohammed Adil Rehman (Wielka Brytania) oraz Gülcan. Pomimo tego że większość z nich kierowała bądź nadal kieruje organizacjami narodowymi, wyrażone przez nich opinie nie mogą być traktowane jako oficjalne stanowiska ich organizacji w kwestii obywatelstwa. Wszystkie błędy i braki leżą po stronie autora.

<sup>2</sup> FEMYSO zostało utworzone 1 września 1996 r. Jego misją jest umożliwienie europejskim muzułmańskim organizacjom młodzieżowym i studenckim wymienianiu informacji, zdobywania doświadczenia i czerpania z siebie nawzajem (nie brzmi) równocześnie pracując na rzecz lepszej Europy. FEMYSO zrzesza obecnie 39 narodowych i międzynarodowych organizacji, skupiających młodzież z ponad 22 różnych krajów europejskich. Więcej informacji na temat FEMYSO można znaleźć na stronie internetowej organizacji: <http://www.femyso.net>.

<sup>3</sup> *Integracja* jest rozumiana jako skomplikowana dynamika „wymiany” (kulturowej, etycznej, filozoficznej, religijnej na poziomie wartości itp.); a „negocjacje” w środowisku, podczas których jednostki, grupy i społeczności stają się jego nieodłączną częścią nie tracąc podstawowych cech

Artykuł ten jest rezultatem pracy „grupy obywatelskiej”, stworzonej w ramach FEMYSO, której działania koncentrują się na tej właśnie kwestii oraz na promowaniu jej pośród naszych organizacji członkowskich i ich członków<sup>4</sup>. Traktując o obywatelskości niniejszy artykuł w pierwszej kolejności omawia niektóre koncepcje rozwinięte przez młodych europejskich muzułmanów które się z nią bezpośrednio wiążą (obywatelskości duchowej, moralności i sprawiedliwości, obywatelskości europejskiej). Następnie zaprezentowane zostaną idee zawarte w ulotce dotyczącej obywatelskości wydanej przez FEMYSO, a na zakończenie – kilka wskazówek do dalszych rozważań.

## FEMYSO I KWESTIA OBYWATELSKOŚCI

Pomimo tego że kwestia obywatelskości nie znajdowała się w kręgu zainteresowań większości organizacji muzułmańskich, FEMYSO interesowało się nią już od momentu powstania tzn. od 1996 r. Powodem tak dużego zainteresowania FEMYSO tą kwestią były naciski wielu wybitnych osobistości, które zdawały sobie sprawę z wagi debat toczonych na ten temat na forum europejskiego społeczeństwa obywatelskiego. Debaty te toczyły się równoległe z rozwojem i rozprzestrzenianiem się idei prezentowanych przez ruchy ekologiczne i organizacje związane z partiami „zielonych”, jak i niektóre partie socjalistyczne oraz po części przez wzmocnienie się ruchów alterglobalistycznych.

W tym samym czasie, w większości krajów Europy Zachodniej, trwała obecność społeczności imigrantów oraz ich potomków pochodzenia muzułmańskiego, oraz problem ich integracji stawały się jednymi z najbardziej drażliwych kwestii politycznych, z którymi należało się uporać. W tym szczególnym kontekście, pojęcie obywatelskości i jego rozumienie stawało się coraz istotniejsze. FEMYSO, pomimo tego iż zdawało sobie sprawę z wagi problemu, nie było w stanie go rozwiązać od razu. Dopiero po fazie wstępnej, związanej z powstaniem organizacji, czyli po roku 2000, stało się bardziej aktywne w tym obszarze.

Innym powodem skłaniającym FEMYSO do rozważenia tej kwestii, jest fakt, że pomimo tego iż kwestia obywatelskości dotyczy każdego obywatela europejskiego, muzułmańskiego pochodzenia, najbardziej świadomi tego byli i nadal są młodzi

---

swojej tożsamości i unikatowości, każda ze stron przystosowując się do drugiej. „Asymilacja” bądź „rozpad” tożsamości w ogóle nie wchodzi w rachubę (Patrz: A. Manco, *Integration et identités, Stratégies et positions des jeunes issus de l'immigration (L'homme/ l'étranger)*, De Boeck Université, Paryż – Bruksela 1999, s. 210). Podejście związane z kwestią praw człowieka, które mogą być zagrożone przez takie rozumowanie nie zostanie szerzej rozwinięte. Wystarczy wspomnieć, że ochrona praw człowieka oraz godności jest naszym podstawowym celem.

<sup>4</sup> Artykuł ten nie reprezentuje ostatecznego stanowiska FEMYSO w kwestii obywatelstwa. Zostało ono wprawdzie rozwinięte na kolejnych stronach, ale komentarze na ten temat zmieniają się dosyć dynamicznie zarówno w ramach FEMYSO, jak i organizacji członkowskich. Artykuł ten jest raczej obrazem obecnego stanu debat wśród organizacji zrzeszających młodzież i studentów muzułmańskich. Nasz zespół składa się obecnie z osób pochodzących z Belgii, Niemiec, Francji i Wielkiej Brytanii. Nie udało nam się włączyć w ten projekt naszych członków z Europy Wschodniej, co na pewno poszerzyłoby naszą analizę. Staraliśmy się jednak zawrzeć w tym artykule głosy z różnych krajów Europy Zachodniej, gdzie kwestia obywatelstwa jest dyskutowana w największym stopniu wśród organizacji muzułmańskich, w celu odzwierciedlenia realiów życia codziennego.

muzułmanie. Konkretyzując, zainteresowanie to przełożyło się na różne formy aktywności, które w większym lub mniejszym stopniu związane były z kwestią obywatelstwa. W 2002 r. FEMYSO zorganizowało sesję naukową w Europejskim Centrum Młodych Rady Europy w Budapeszcie, która zgromadziła około trzydziestu młodych mużulmanów różnego pochodzenia w celu dokładniejszej analizy wkładu europejskich mużulmanów w obronę praw człowieka. W 2003 r., przy okazji dyskusji dotyczących przygotowywania projektu traktatu konstytucyjnego Unii Europejskiej na Konwencji Europejskiej, FEMYSO było jedyną mużulmańską organizacją, która brała udział w otwartych debatach dotyczących kwestii społeczeństwa obywatelskiego. FEMYSO skoncentrowało się w szczególności na istotnych problemach dotyczących samej obywatelskości, które zostały poruszone w pierwszych trzech artykułach traktatu<sup>5</sup>.

Jednym z najważniejszych wydarzeń było sympozjum zorganizowane przez FEMYSO w Parlamencie Europejskim we wrześniu 2003 r. we współpracy z Europejskim Forum Młodych. Jego myślą przewodnią było hasło „Europejska młodzież mużulmańska – wzbogacenie społeczeństwa?”. Jednym z punktów, jaki podczas niego szczegółowo omawiano była kwestia obywatelskości i udziału wszystkich ludzi w budowaniu spójnej Europy. Począwszy od 2004 r., FEMYSO pracowało nad „Ulotką obywatelską”, która została opublikowana z końcem 2005 r., po konsultacjach z liderami młodzieżowymi, mużulmańskimi naukowcami oraz organizacjami członkowskimi Forum (*Concrete Actions: the FEMYSO Leaflet on Citizenship*).

FEMYSO uczestniczyło również w wielu akcjach na niższym szczeblu, u podłoża których leżała kwestia obywatelskości, a które dotyczyły dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego, publikacji artykułów, udziału w rozmowach przy okrągłym stole i spotkaniach eksperckich<sup>6</sup>. W ten sposób FEMYSO starało się wyrażać niektóre z obaw i idei dotyczących obywatelskości młodych europejskich mużulmanów. Z pewnością wysiłki podjęte przez FEMYSO nie są wystarczające, dlatego też organizacja planuje bardziej aktywnie zachęcać młodych europejskich mużulmanów do włączenia się do debaty na ten temat.

## OBYWATELSKOŚĆ I MŁODZI EUROPEJSCY MUŻULMANIE: ELEMENTY DEBATY

Stworzenie definicji obywatelskości w dzisiejszych czasach z pewnością mogłoby być jedną z 12 prac Heraklesa, gdyby tylko żył w jednym ze współczesnych europejskich społeczeństw. I rzeczywiście, wobec złożonej sytuacji, w której tradycyjne punkty odniesienia są powoli, ale stale zmieniane przez liczne przemiany społeczne,

<sup>5</sup> Por: <http://www.femyso.org>

<sup>6</sup> Na przykład: Ekumeniczna Europejska Rada Młodych (EYCE) zorganizowała we współpracy z FEMYSO sesję naukową w październiku 2004 roku dot. roli dialogu międzyreligijnego jako narzędzia w unikaniu konfliktów. Temat tego dialogu był także centralnym punktem innej sesji naukowej zorganizowanej przez Światową Federację Studentów Chrześcijańskich (WSCF) we współpracy z FEMYSO w listopadzie 2004 r. Poza tym dyskusja przy okrągłym stole zorganizowana przez Fundację Króla Baudouina i Europejskie Centrum Polityczne, na temat: „Jakie perspektywy mają w Europie islam i mużulmanie?”, podczas której poruszano kwestię obywatelstwa. FEMYSO przyczyniło się do napisania również artykułu nawiązującego do tej kwestii, a traktującego o przyszłości europejskiego islamu – por. M. Privat, *On va l'islam europeu?*, „Dialogal” 7, Tardor 2003.

jakie były udziałem naszych europejskich społeczeństw w ciągu ostatnich 50 lat (upadek praw socjalnych, dezintegracja więzi społecznych i rodzinnych, solidarności klasowej i rynków pracy, osłabnięcie czołowych ideologii za wyjątkiem czystego liberalizmu ekonomicznego). Wobec pojawiania się nowych kulturowych, etnicznych i religijnych społeczności, wielu ludzi popiera idee lub koncepcje, które mogłyby pomóc w rozwiązaniu niektórych z wyżej wymienionych problemów. W tych ramach, obywatelskość jawi się jako element kluczowy, który mógłby rozwiązać trudne kwestie, poczynając od chuligańskich zachowań młodych ludzi i lepszej integracji obcokrajowców, poprzez edukację dzieci w szkołach i rodzinie, brak zainteresowania sprawami publicznymi i narastającym brakiem demokratycznego i politycznego zaangażowania, stałą potrzebę walki o prawa człowieka, na nauce ochrony środowiska skończywszy.

Z punktu widzenia młodych europejskich muzułmanów, debaty te okazały się pod wieloma względami bardzo interesujące. Nowe rozumienie pojęcia „obywatelskość” może mieć pozytywny wpływ na budowanie i zabezpieczanie ich własnej, odrębnej tożsamości w ramach szerszych tożsamości narodowych. W rezultacie, tożsamości te mogą być z jednej strony definiowane względem punktu widzenia warunków prawnych i/lub z drugiej strony z punktu widzenia możliwości manifestacji czy internalizacji określonych norm kulturowych i wartości wchodzących w skład określonej tożsamości narodowej.

Prawdą jest, że w ciągu ostatnich 5 czy 10 lat można było zauważyć zmiany w sposobie myślenia wielu młodych muzułmanów w związku z ich poczuciem tożsamości i przynależności. Trzeba jednak podkreślić, że większość z nich nadal stara się pogodzić ze sobą różne warstwy swojej tożsamości. Decydującą rolę w ich pogodzeniu odegrali uczeni tacy, jak np. Tarik Ramadan. Pokazali oni, wbrew powszechnym opiniom, iż z powodzeniem można być Europejczykiem i jednocześnie praktykującym muzułmaninem, z poszanowaniem wszystkich muzułmańskich obowiązków wobec Boga, społeczeństwa w którym się żyje, kraju; żyjąc w dwóch i więcej kręgach kulturowych (w szkole, domu, na ulicy, w miejscu pracy itp.). Do wielu młodych muzułmanów refleksje te jednak nie dotarły i wciąż natrafiają oni na wiele trudności w życiu codziennym. Proces „godzenia tożsamości”, zainicjowany przez kilka znaczących postaci w społecznościach muzułmańskich jeszcze się nie zakończył, a najlepszym tego przykładem są młodzi ludzie, którzy wciąż napotykają trudności we wcielaniu go w życie.

Jedną z uwag, najczęściej wysuwanych przez młodych muzułmanów, którzy starają się wspierać ideę „otwartej” obywatelskości, z którą dobrze się czują, jest to, że są oni ciągle odsyłani przez niemuzułmanów do swojej „muzułmańskości”, jak gdyby wykraczali oni poza powszechnie uznawaną obywatelskość, której poszukują i którą próbują promować. Pełnoprawna obywatelskość to kwestia dotycząca nie tylko muzułmanów, ale także całego społeczeństwa z wszystkimi jego częściami składowymi. Każdy musi się dostosować – to nie tylko rola i obowiązek „nowych obywateli”<sup>7</sup>, niezależnie od tego, czy są oni muzułmanami czy nie. W pewnym

<sup>7</sup> Pojęcie „nowi obywatele”, które zostało użyte w artykule odnosi się do naturalizowanych muzułmanów tzn. tych, którzy posiadają obywatelstwo jednego z państw europejskich. Oczywiście zdajemy sobie sprawę, że jest to nieodpowiednie określenie, ponieważ oznacza ono raczej jed-



sensie potwierdza to fakt, że obywatelskość nie może już być pojmowana wyłącznie z punktu widzenia bezspornej akceptacji zbioru praw i obowiązków ugotowanych przez większość społeczeństwa, ale jako proces w ramach którego całe społeczeństwo podejmuje rewizję swoich własnych praw i obowiązków na rzecz nowych obywateli, stanowiących nieodłączną część narodu (przynajmniej na papierze).

Od momentu przyspieszania i ułatwienia naturalizacji w wielu krajach Europy Zachodniej, można zaobserwować, że duża część nowych obywateli – szczególnie tych muzułmańskiego pochodzenia – nadal nie czuje się całkowicie swobodnie w tym „nowym ubraniu”. Poza prawnymi aspektami obywatelskości, które pozwalają na praktyczne i efektywne korzystanie z niej, pojawiają się jeszcze wymiary kulturowe i społeczne, i to one są decydującymi czynnikami niepowodzenia pełniejszej integracji nowych obywateli. Przez wymiar kulturowy rozumiemy wartości wyznawane przez ludzi, służące do określania i praktykowania ich obywatelskości i sposobu, w jaki jest ona postrzegana przez większość społeczeństwa. W kwestii wymiaru społecznego chcemy zwrócić uwagę na organizm społeczny, dominującą grupę społeczną, która narzuca innym swoje zasady poprzez presję społeczną i dyskryminację w takim stopniu, że prawa zapewnione przez konstytucję i system prawny mogą czasami zostać zaniedbane lub zlekceważone<sup>8</sup>.

### OBYWATELSKOŚĆ „DUCHOWA”

Wielu muzułmanów jak i niemuzułmanów zwraca uwagę na to, iż tradycyjne podejście do obywatelskości jako przynależności jednostki do państwa oferującego tej jednostce ochronę i prawa w zamian za obowiązki i lojalność, jest podejściem zbyt restrykcyjnym<sup>9</sup>. W starożytnych Atenach obywatelskość była przywilejem spo-

---

nostki ze środowiska imigrantów (pierwsze jak i drugie pokolenie osób, które zdecydowały się stać obywatelami kraju, w którym mieszkają). Ponownie niemożność wyrażenia tych rzeczywistości i brak odpowiednich pojęć je opisujących może sugerować, że nie zwały się one jeszcze ze światopoglądem. Nasz język nadal poszukuje swej drogi, nie za bardzo wiedząc, jak przełożyć na słowa to, co da się zaobserwować w życiu codziennym i co próbuje się odpowiednio określić nie powodując frustracji czy niezrozumienia wśród społeczeństwa.

<sup>8</sup> Przykładem jest tu sprawa noszenia chust na głowie przez muzułmanki: pomimo tego że prawo demonstrowania swojej przynależności religijnej w miejscach publicznych jest jednym z podstawowych praw człowieka ujętych w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka ratyfikowanej przez wszystkie kraje członkowskie Unii Europejskiej, wielu muzułmankom zakazuje się wstępu do określonych miejsc publicznych w tym nakryciu głowy, tylko dlatego że nie jest to jeszcze częścią lokalnych obyczajów. Czasami próbuje się prawną otoczką stonować ostry sprzeciw wyrażany przez organizm społeczny, ale realia sprzeczności oscylują pomiędzy podstawą prawną, która przyznaje prawo a głównym społeczeństwem, które tworzy wystarczająco silny nacisk, by nie zostało przyznane. Innym przykładem jest dyskryminacja, z jaką spotyka się wielu młodych muzułmanów, kobiet i mężczyzn, w trakcie poszukiwania pracy. Pomimo tego że wszystkie kraje europejskie potępiły jakąkolwiek dyskryminację przy zatrudnianiu ze względu na rasę, religię, płeć itd., wielu młodych muzułmanów jest odrzucanych, ze względu na ich (czasami domniemane) pochodzenie. Niektóre kraje, jak np. Francja lub Belgia, mimo wszystko próbują stworzyć narzędzia prawne, które pozwolą na zwalczanie tego szczególnego rodzaju dyskryminacji (Centrum na Rzecz Równych Szans i Zapobiegania Rasizmowi, por: <http://www.antiracisme.be>).

<sup>9</sup> Obywatelskość jest jakością, która nadaje jednostkom prawo uczestniczenia w podejmowaniu decyzji w sprawach publicznych. Prawa obywatela nie są mu przyznane w jego interesie, ale w interesie państwa, mając na uwadze fakt, że obywatelskość jest zarówno warunkiem, jak

łeczności relatywnie spójnych zarówno pod względem kulturowym, jak i etnicznym i religijnym. Współcześnie nie mamy już do czynienia z tego typu społecznościami. Biorąc pod uwagę wymiar kulturowy warto zapytać więc, dlaczego i po co mówić o obywatelskości? *Dlaczego i z jakiego powodu powinienem spełniać swoje obowiązki i korzystać z moich praw?* Jako że kulturowe podstawy wszystkich europejskich społeczeństw są ostatnimi czasy poddawane wielkim zmianom i napięciom, obywatele również potrzebują przededefiniowania powodów, dla których muszą się społecznie angażować. Z wiadomych przyczyn, trend ten jest bardziej widoczny w kręgach „nowych obywateli” niż wśród autochtonów. Jedną z grup, która dąży do przededefiniowania powodów obywatelskiego zaangażowania są młodzi obywatele muzułmańskiego pochodzenia (oczywiście praktykujący) nieustannie wysłuchujący pytań na temat możliwości zaistnienia podwójnej lojalności (wobec kraju i wobec *ummy*<sup>10</sup>).

Jak wielokrotnie zostało to zademonstrowane, bycie muzułmaninem i – powiedzmy – Szwedem, nie jest bardziej sprzeczne, niż bycie protestantem i Niemcem, gdyż warstwy tożsamości jednostki odnoszą się do różnych wymiarów (odpowiednio: duchowego i narodowego). Wielu młodych europejskich muzułmanów uważa, że ich przynależność religijna – zamiast stanowić przeszkodę – może być postrzegana jako zaleta, a nawet swego rodzaju kapitał. Część z nich konsekwentnie dąży do konceptualizacji pojęcia „duchowej obywatelskości”, kładąc nacisk na wartości kulturowe lub religijne, które mogą zostać wykorzystywane do pełniejszego zaangażowania w debatach publicznych, a co za tym idzie pełniejszego bycia obywatelem. Dla nich prawny wymiar obywatelskości jest czymś oczywistym, o czym nie trzeba ponownie dyskutować. Jednocześnie chcą podkreślić, z jakiej perspektywy się wypowiadają. Jako muzułmanie są przekonani, że wyznawane przez nich wartości mogą oświecić całą ludzkość, nie chcą zatem, by ten „plus”, ten „dodatkowy wymiar” ich obywatelskość pozostał niezauważony. Biorąc aktywny udział w życiu społecznym,

---

i produktem demokracji – por. A. Policar, *Citoyenneté*, [w:] *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, G. Ferreol, G. Jucquois (red.), Armand Colin, Paryż 2003, s. 48. Narodowość, będąca jednym ze składowych elementów obywatelstwa, jest statusem stworzonym przez państwo w sposób ekskluzywny i jednostronny. Dlatego też jest głównym ogniwem łączącym jednostkę z państwem.

<sup>10</sup> *Umma* jest globalną społecznością muzułmańską. Jest powszechnie przyjęte przez media, że wszyscy muzułmanie są przede wszystkim oddani *ummie* i dlatego nie mogą oni być pełnymi obywatelami państw, w których żyją, ponieważ na pierwszym miejscu zawsze będą stawiali swoją społeczność religijną, a jej obronę – ponad interesem społeczności narodowej. Nie wspominając już o bezsensowności tej kwestii, jako że ignoruje ona podział tzw. *ummy* na kraje narodowe zazdroszczące im niezależności i faktu, że nawet wśród muzułmanów, jest ona postrzegana głównie jako kolektywne wyobrażenie niż rzeczywistość – interesująca jest analiza sposobów, w jakie niektóre społeczności muzułmańskie próbują rozwiązać kwestię tak zwanej podwójnej lojalności. W Wielkiej Brytanii dla muzułmanów jasne jest to, że mogą być lojalni wobec *ummy* jako pełnoprawni obywatele brytyjscy i członkowie tamtejszego społeczeństwa. Posiadanie brytyjskiego obywatelstwa daje im możliwość zaangażowania się we wszystkie debaty odbywające się w kraju i uczestniczenia w procesie podejmowania decyzji politycznych. Mogą więc mieć częściowy wpływ i rozwiązać w pewnym stopniu mogący się pojawić problem lojalności. Interesującym efektem ubocznym tego podejścia jest to, że przy okazji ich ciągłego zainteresowania i troski o sprawy *ummy*, promują w ramach społeczeństwa brytyjskiego rozwój postawy proobywatelskiej wśród brytyjskich muzułmanów.

dążąc do sprawiedliwości, walcząc o dobro, angażując się we wszystkich obszarach życia publicznego, robią to nie tylko dlatego że wymaga tego od nich ich status obywateli, ale dlatego że są duchowo do tego zobowiązani – w imię wyznawanych przez nich wartości religijnych<sup>11</sup>. Uważają, że Bóg, który jest niezmiernie sprawiedliwy, oczekuje od nich spełnienia swoich obowiązków, promowania sprawiedliwości i respektowania praw każdej jednostki wchodzącej w skład społeczeństwa, w którym żyją, niezależnie od tego, czy jest ona, czy nie jest muzułmaninem. Ta wizja jest szczególnie popularna wśród młodych ludzi pozostających pod wpływem muzułmańskiej myśli reformatorskiej.

Ich slogan można podsumować w następujący sposób: *nie ważne skąd pochodzisz, o ile tylko uczestniczysz w budowaniu społeczeństwa*. Odrzucając standaryzację obywatelskości, chcieliby wprowadzić kulturową i/lub religijną mieszanekę w egzekucję swoich praw i obowiązków, nakreślając w ten sposób rodzaj „obywatelskości wielowymiarowej” lub „obywatelskości otwartej” zakorzenionej w wyznawanych przez nich wartościach duchowych<sup>12</sup>. Pomimo tego że podejście to może wydawać się bardzo interesujące, bowiem w jego ramach podejmowana jest próba poszerzenia znaczenia obywatelstwa, inni muzułmanie wyrażają krytyczne opinie w stosunku do tej koncepcji. Ich obawy różnią się od obaw ludzi przeciwstawiających się koncepcji „duchowego obywatelstwa” na podstawie tego, że klasyczna prawna definicja obywatelstwa ustanawia relację pomiędzy jednostką a państwem, z którą Bóg i sfera duchowa nie mają nic wspólnego. W rzeczywistości jednak w dużo większym stopniu niż można by się spodziewać, koncepcja „duchowej obywatelskości” zmienia podstawę i cele istnienia społeczeństwa. Upraszczając, klasyczna prawna definicja obywatelstwa dostarcza podstaw, na mocy których wszyscy obywatele muszą być zgodni i pełni szacunku wobec siebie, by zbudować społeczeństwo. To jest podstawa istnienia społeczeństwa, cokolwiek, wokół którego może dochodzić do swobodnego rodzenia się i pomnażania różnic między obywatelami, ale pod warunkiem, że nie zostanie przekroczona granica poszanowania praw człowieka. Z drugiej strony, „duchowa obywatelskość” niezauważalnie przekształca podstawę, co do której wszyscy powinni być zgodni w celu wbudowania naszych własnych różnic w ostateczny cel istnienia społeczeństwa.

<sup>11</sup> Jednym z głównych punktów odniesienia w kwestii tego szacunku jest koraniczny obowiązek: „wy nakazujecie to, co jest uznane, a zakazujecie tego, co jest naganne; (*al-amr bi-l-maruf wa-n-nahi an al-munkar*) – por. Koran (3: 104), (3: 110) lub (34: 17). Każdy muzułmanin zobowiązany jest do czynienia dobra, bycia sprawiedliwym, walki z tyranią, opresją, korupcją i niesprawiedliwością oraz naprawy tego, co złe wokół niego. Jeśli z jakiegoś powodu nie może tego zrobić, ma obowiązek potępić to słownie, a jeśli tego z kolei nie może uczynić przynajmniej powinien potępić to w swoim sercu.

<sup>12</sup> Ten aspekt obywatelskości bardzo bliski jest pojęciu „praw kulturowych”, które niektórzy chcieliby postrzegać jako wbudowane w strukturę obywatelskości obok praw obywatelskich, politycznych i społecznych prawami (A. Policar, *Citoyenneté...*, op. cit., s. 54). Jednak zastanówmy się, czy wartości przypuszczalnie wykorzystywane przez młodych europejskich muzułmanów na ich drodze do uczestnictwa w życiu społeczeństwa (a dokładnie sprawiedliwość, poszanowanie odmienności, walka o Dobro) są warte wyróżnienia jako te, które wywodzą się z innych kultur i religii, a które zmuszałyby do uciekania się do pewnego rodzaju „praw kulturowych” lub nawet do nowego rozumienia obywatelskości. Uniwersalność tych wartości zdaje się osłabiać postulaty duchowej obywatelskości.

W tym przypadku, wspólna podstawa budowania społeczeństwa oparta byłaby tylko na płytkich podstawach zainspirowanych prawami człowieka. Ponieważ reszta, każda jednostka, grupa czy społeczność, nawiązując do swoich punktów i źródeł odniesienia, uczestniczyłaby w dobrze ogólnym, które nadal należałoby zbudować i zdefiniować. Doprowadziłoby to do rozbicia rządów prawa, które nie radziłyby sobie z osobami odmawiającymi lub po prostu niechęcącymi współpracować w tym poszukiwaniu pozytywnego rozwoju społeczeństwa. W pewnym sensie, „duchowa obywatelskość” otwiera drzwi jego pełnym przeciwieństwom, z łatwym do przewidzenia rezultatem.

Inni muzułmanie również przedstawiają swoje zastrzeżenia w związku z koncepcją „duchowej obywatelskości”<sup>13</sup>. Uważają, że nie są obywatelami ze względu na swoją miłość do Boga, ale dlatego że Bóg nakazał im umiłowanie obywatelskości. Wolą uczestniczyć w życiu społecznym i budowaniu społeczeństwa na powszechnie uznanym i istniejącym obszarze raczej ze względu na to, że Bóg tego od nich oczekuje. Zgodnie z ich rozumieniem sprawy, wizja obywatelskości opartej na Bogu lub w jakiś sposób nawiązującego do Boga lub duchowości może być postrzegana jako nie do końca godna zaufania ze strony obywateli innego pochodzenia. Zdają sobie sprawę, że swoje uczestnictwo w życiu społecznym będą opierali na przekonaniach religijnych zgodnych z fundamentalnymi zasadami uznawanymi przez wszystkich członków danej społeczności. Historia pokazuje w wystarczającym stopniu, że przekonania religijne mogą zmieniać się na lepsze lub gorsze, a zatem koncepcja ta relatywizuje ramy tych fundamentów i konsekwentnie odsuwa na bok jeden z filarów demokracji.

Debatom nie ma końca – są bardzo żywe, ukazując bogactwo refleksji rozwijających się obecnie w muzułmańskich społecznościach Europy. Vincent Geisser, francuski socjolog analizujący zmiany społeczne zachodzące w organizacjach zrzeszających młodych muzułmanów we Francji, zauważył, że w dzisiejszych czasach tylko w przypadku muzułmanów można zobaczyć 200 lub więcej młodych osób, którzy dyskutują o kwestiach związanych z obywatelskością, podczas gdy w innych społecznościach czy warstwach społecznych temat ten nie jest przyjmowany z takim entuzjazmem<sup>14</sup>.

Interesujące są również żywe dyskusje dotyczące potrzeby uznania udziału „muzułmańskości” w zaangażowaniu w społeczeństwo obywatelskie. Do tej pory prawie wszystkie organizacje muzułmańskie domagały się uznania swojej muzułmańskości. Dla FEMYSO również ta sprawa nie jest obojętna. Wiele osób podnosi

<sup>13</sup> Interesujące wydają się opinie młodych Francuzów zaangażowanych w działalność młodzieżowych organizacji muzułmańskich. Pod żadnym względem nie są to opinie tak zwanych „zlaicyzowanych muzułmanów”. Jest to dowód na to, że realia społeczne i debaty toczone się w społecznościach muzułmańskich są dużo bardziej skomplikowane niż podstawowe kategorie medialnych i politycznych debat właściwych dla opinii publicznej. Fakt, że tego typu interesujące koncepcje zostały przedstawione przez młodych francuskich muzułmanów nie jest przypadkiem. Francja z pewnością należy do tych państw, w których presja na środowiska muzułmańskie, by zreformowały swoje relacje z otaczającym je społeczeństwem, narodem i obywatelstwem jest największa.

<sup>14</sup> V. Geisser, inauguracyjny wykład o obywatelskości wygłoszony na dorocznym Zgromadzeniu Generalnym FEMYSO, Wiedeń, 2 maja 2004 r.

kwestię „M” (oznaczającego „muzułmański” w nazwie organizacji młodzieżowych i studenckich). Jeśli nadrzędnym celem promowania pełnej i aktywnej obywatelskości wśród młodych muzułmanów jest ich zaangażowanie we wszystkie sfery życia społecznego, z podkreśleniem wartości powszechnie uznawanych przez ich współobywateli (czyli umiłowania i szacunku dla obywatelskości i wszystkiego, co jest z nią związane), to jaki sens ma wskazywanie na ich przynależność religijną? Tym bardziej że w oficjalnych rozprawach sami mówią, iż ich „muzułmańskość” nie powinna przejawiać się w nabożnych manifestacjach, ale poprzez odzwierciedlenie w czynach ich duchowości, etyki i wyznawanych wartości. Innymi słowy, ich „muzułmańskość” powinna być odzwierciedlona w ich pozytywnych, proobywatelskich zachowaniach i postawach, a nie w *stricte* zewnętrznej demonstracji obowiązków religijnych.

Coraz więcej młodych muzułmanów świadoma jest sprzeczności pomiędzy dążeniem do zachowania lub przynajmniej społecznego uznania ich tożsamościowej odrębności – prawa do inności, a dążeniem do zaangażowania opartym jedynie na wartościach, które nie interferowałyby z ich pochodzeniem (prawo do identyczności). Oczywiście są świadomi tego, że zmagają się z przeszłością ostatnich 30 lat, kiedy to podkreślanie specyfiki własnego pochodzenia w celu zachowania elementów religii, kultury i stylu życia było dla niewielkich społeczności muzułmańskich w niemuzułmańskich krajach sprawą najwyższej wagi. Problem obywatelskości nie był wówczas podejmowany.

Należy również zauważyć, że wiele muzułmańskich organizacji młodzieżowych i studenckich zostało założonych przez ludzi wywodzących się z pierwszego pokolenia imigrantów, głęboko urażonych tym, że w ogóle musieli walczyć o zachowanie własnej tożsamości. W dzisiejszych czasach, wszystkie te organizacje są w rękach młodych muzułmanów z drugiego i trzeciego pokolenia. Nie stoją przed nimi te same wyzwania dotyczące problemów prawnych i społecznych, jednak byli oni szkoleni przez imigrantów pierwszego pokolenia, którzy teraz są liderami społeczności muzułmańskich. To sprawia, że ich dziedzictwo jest niejednolite i muszą sobie radzić z dosyć niestabilnym światopoglądem. Gdzieś pomiędzy ciągłością a rozłamem, walczą o znalezienie i określenie nowej drogi bycia muzułmaninem w złożonym środowisku, w którym dostęp do obywatelskości ułatwił im pewne sprawy, równocześnie komplikując inne. Niemniej jednak przyznają, że to „M” było i nadal pozostaje dla wymiernej części społeczności muzułmańskiej koniecznym łącznikiem, umożliwiającym jej tworzenie struktury tożsamości dla wielu muzułmanów. Jednak mimo tego formułowane są diagnozy mówiące o jego powolnym zanikaniu. Będą musiały powstać nowe struktury, które wyjdą naprzeciw potrzebom młodych muzułmanów. Nie chcą oni korzystać z istniejących form zaangażowania, bowiem dla nich możliwość praktycznego wykorzystania swojej obywatelskości jest cennym nabytkiem, z którego niekoniecznie chcą korzystać za pośrednictwem organizacji stawiających „muzułmańskość” na pierwszym miejscu.

Wspierają swoją argumentację wskazując, iż muzułmański styl życia i model organizacji społeczeństwa są specyficzne, lecz nie uniwersalne wartości promowane przez islam. Wartości te istnieją w przeważającej części w społeczeństwach europejskich, niezależnie od islamu i muzułmanów. Należy zatem odnaleźć równowagę

między specyficznymi wartościami i normami wynikającymi z nauki islamu a tymi związanymi ze społeczeństwem, w którym się żyje lub z którego się pochodzi. Umożliwia to wypracowanie odpowiedniej wizji obywatelskości, która integrowałaby różne wymiary rzeczywistości, fundamentalne dla młodych muzułmanów.

Nieadekwatne postrzeganie wartości religijnych i kulturowych może tylko przyćmić rozumienie obywatelskości i korzystanie z niej, w przypadku muzułmanów. Bardzo wrażliwie podchodzą do tego, że w imię określonych koncepcji obywatelskości i narodu (promowanych np. we Francji), kultura regionalna i pamięć kolektywna zostały zniszczone. Miało to doprowadzić do równości obywateli, którym zakazano odrębności i ich własnej tożsamości; jednak bez nich większość aktorów w teatrze życia nie jest w stanie zbudować swojej osobowości<sup>15</sup>. Kultura i religia są wewnętrznie powiązane, a zatem porzucenie lub wymazanie jednej z nich oznacza porzucenie lub wymazanie drugiej. Może to powodować napięcia na tle tożsamościowym, z którymi mamy do czynienia w dzisiejszych czasach.

Podsumowując, młodzi muzułmanie są świadomi faktu, że efektywne i odpowiednie korzystanie z obywatelskości w jej kulturowym wymiarze umożliwia wyłącznie duża wiedza i dobra znajomość języka, norm i wartości kulturowych własnego społeczeństwa. Nie powinno dziwić, że niektórzy z nich napotykają na trudności, angażując się w działania, w których udział bierze większość społeczeństwa. Mogą oni cierpieć z powodu różnych niedogodności związanych z ich odmienną przynależnością. Znajomość języka narodowego jest bardzo ważnym narzędziem umożliwiającym komunikowanie się i podejmowanie wchodzących w grę wyzwań, jednakże kultura opiera się raczej na języku niewerbalnym, na dostępie do określonego sposobu poznania i do całokształtu niewypowiedzianych kodów i norm, których znajomość jest niezbędna, by w pełni cieszyć się obywatelskością. Możemy również argumentować, że młodzi muzułmanie pochodzenia imigranckiego nie mają takich samych szans na startcie, jak ich współobywatele. Ważne jest jednak to, by zauważyć, że nie dotyczy to tylko i wyłącznie imigrantów, ale także Europejczyków ze społecznie i edukacyjnie dyskryminowanych środowisk, którzy spotykają się z podobnymi utrudnieniami.

## **ROLA PAŃSTWA**

Drugim z wymienionych przez nas wymiarów był wymiar społeczny obywatelskości, rozumiany głównie jako zakres kontroli społecznej wobec „nowych obywateli”, a więc odzwierciedlając pożądany zakres integracji.

W przytaczanych powyżej przykładach rozbieżności pomiędzy normami prawnymi a normami społecznymi, oczywiście wydaje się, iż państwo powinno podejmować pewne pozytywne działania na rzecz regulacji i redukcji luki pomiędzy tymi dwoma wymiarami. W przeciwnym przypadku może to wywołać u „nowych obywateli” poczucie frustracji i niezrozumienia. Dlatego z jednej strony społeczeństwo podkreśla konieczność wypełniania swoich obowiązków przez obywateli<sup>16</sup>, co

<sup>15</sup> A. Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, le Livre de Poche – Essais 4274, Fayard, Paryż 1997, s. 340.

<sup>16</sup> W przeciwieństwie do toposu politycznych, popularnych i medialnych debat, w których istnieje tendencja do wyrażania opinii, że obcokrajowcy mają wiele praw lub że chcieliby mieć ich więcej,

zresztą wykonują, a z drugiej strony nie daje im pewności, że w przypadku dyskryminacji mogą liczyć na pomoc z jego strony? Czują więc, że istnieją pewnego rodzaju podwójne standardy, które są im narzucane: podporządkowanie się obowiązkom przy jednoczesnym braku pełnego korzystania z praw. Dlatego też wiele refleksji dotyczących obywatelskości, a wyrażanych przez młodych europejskich muzułmanów, skupia się na tym aspekcie: czy państwo nie powinno być w większym zakresie dokładać starań mających na celu zapewnienie obywatelom szacunku, równych szans, ochrony przed dyskryminacją etc.?

Jeszcze raz należy podkreślić, że prawna definicja obywatelskości nie jest kwestionowana *per se*. Podkreślane jest natomiast to, co zdaje się być brakiem woli ze strony władz państwowych – odpowiednie wyegzekwowanie przestrzegania zasad w kwestii praw i obowiązków zawartych w tradycyjnej prawnej definicji obywatelskości. Równoległe do tego, co opisaliśmy w odniesieniu do wymiaru kulturowego, z pomocą którego niektórzy starali się poszerzyć znaczenie pojęcia obywatelskości, inni będą koncentrowali się na rozwijaniu możliwości tego pojęcia w kwestii politycznej moralności i sprawiedliwości.

### OBYWATELSTWO A MORALNOŚĆ

Dla wielu młodych muzułmanów, obywatelskość jest w różny sposób<sup>17</sup> powiązana z moralnością bądź to specyficzną dla muzułmańskiej młodzieży, bądź uznaną przez całe społeczeństwo.

Pierwszym aspektem jest używanie terminów „obywatelskość” i „postawa obywatelska”<sup>18</sup> w odniesieniu do pozytywnego podejścia do społeczeństwa, które to muzułmanie powinni przyswoić: głosowanie w wyborach, wyrażanie własnej opinii, poszanowanie środowiska naturalnego i wyborów dokonywanych przez innych ludzi, płacenie za bilet autobusowy, nieopuszczanie szkoły, darzenie osób starszych szacunkiem, itp. A zatem wszystko to, co zalicza się do tzw. *postawy obywatelskiej*. Szerokie rozumienie tego terminu związane jest z pojawiającą się tendencją do traktowania obywatelskości jako nowego słowa-przykrywki dla społecznikostwa, które wydaje się, że popadło w niełaskę w ciągu ostatnich kilku dziesięcioleci, jak zasugerowaliśmy we wstępie. Duch obywatelski<sup>19</sup> zawiera się w obywatelskości, gdyż niesie w sobie poszanowanie wszystkich obowiązków wobec państwa i praw jego mieszkańców. Ale duch obywatelski w żadnym razie nie powinien przyćmić wagi

---

podczas gdy nie są zbyt chętni pełnić obowiązki. Często zanim zostaną przyznane im prawa zauważamy jednak, że mają oni te same obowiązki co miejscowa ludność – poza służbą wojskową w krajach, w których ona nadal istnieje – ale w żadnym razie nie cieszą się tymi samymi prawami (brak dostępu do określonych zawodów, pracy w administracji państwowej, szkołach, czasami brak dostępu do pomocy społecznej, wyższe opłaty za naukę, możliwość wydalenia itp.). Sprawiedliwość wymaga, ustanowienia odpowiedniej równowagi: nowi obywatele nie dążą do większej liczby praw niezależnie od obowiązków, ale do większej liczby praw, która odpowiadałaby przypisywanej im liczbie obowiązków.

<sup>17</sup> Są to trzy wymiary nowoczesnego obywatelstwa nakreślone przez J. Leca patrz: A. Policar, *Citoyenneté...*, op. cit., s. 50, w odniesieniu do J. Leca, *Questions sur la citoyenneté*, w *Projet*, 171-172, 1/1983, s. 113-125.

<sup>18</sup> Po francusku: *comportement citoyen*.

<sup>19</sup> Pojęcie to odnosi się do francuskiego *civisme*.

obywatelskości. Niemniej jednak, duże znaczenie, jakie zostało przypisane duchowi obywatelskiemu w ramach obywatelskości znalazło odzew wśród młodych muzułmanów, którzy postrzegają go jako podstawę szerszego pojęcia, jakim jest koraniczny obowiązek *al-amr bi-l-maruf wa-n-nahi an al-munkar* (por. przypis 9).

Innym podkreślanym wymiarem moralności jest konieczność wypracowania pewnej normy. Niektórzy młodzi muzułmanie uważają, że znaczenie normatywnej roli państwa zmniejsza się pod wpływem procesów globalizacyjnych. Dokładniej mówiąc, ze wzrostu aktywności lokalnych i regionalnych tożsamości i władz, rosnącej różnorodności kulturowej społeczeństw, wartości i norm, zwiększenia solidarności ponadnarodowej, jak również rosnącego wpływu relatywizmu i liberalizmu. A więc czują, że trzeba znaleźć nową powszechną normę, co do której wszyscy będą zgodni. Wykorzystywanie w pełni obywatelskości pozwoli jednostkom na wypracowanie pewnych normatywnych i moralnych kanonów, których państwo zdaje się nie aprobować ani nie gwarantować.

Jest to decydującym aspektem w odrodzeniu pojęcia obywatelskości, jako że uważają, iż pojęcie to oznacza także promowanie odmienności, gromadzenie ludzi różnych kultur, jak i utrzymywanie określonego poziomu opieki socjalnej i spójności społeczeństwa. Stwarza to jedno z największych wyzwań najbliższych kilku lat. Jeśli prawo określa minimum, które trzeba szanować, by zagwarantować spójność społeczeństwa, pozwalając na wyrażanie odmienności, moralność – postrzegana jako jądro obywatelskości – sprawi, że ludzie zaczną tworzyć społeczeństwo, nie przeciwstawiając się swoim odmiennym korzeniom.

### **POTRZEBA SPRAWIEDLIWOŚCI I JEJ NASTĘPSTWA**

Aby osiągnąć te górnolotne cele, obywatelskość musi być ściśle powiązana z pojęciem sprawiedliwości – jak już zostało wspomniane, jednej z najważniejszych wartości islamu. W kwestii tej toczą się ciekawe dyskusje, wpływające na ważne zmiany w tradycyjnej skali wartości związanych z obywatelskością, które mogą także określić, kto ostatecznie skorzysta z lojalności młodych europejskich muzułmanów.

Zgodnie z ich analizą, znajdujemy się obecnie w erze poszerzania zakresu wolności, co wymaga od państwa przyznawania możliwie największego dostępu do wolności we wszystkich domenach, jak również możliwości korzystania ze wspólnego dobra społecznego. Instytucje wszystkich szczebli mają za zadanie zapewnienie ochrony i krzewienia tych wolności.

Ta ewolucja, która miała miejsce na poziomie europejskim wraz ze stworzeniem Europejskiego Trybunału Praw Człowieka i Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości jest postrzegana przez wielu – muzułmanów i niemuzułmanów – jako solidna gwarancja tego, że nawet państwa mogą odpowiadać w kategoriach poszanowania (lub jego braku) prawa i promowania sprawiedliwości. Odegrało to bardzo ważną rolę w kształtowaniu europejskiej świadomości wielu młodych europejskich muzułmanów: istnieje takie bezpieczne miejsce, gdzie zawsze można liczyć na sprawiedliwość.

Odróżniają oni tradycyjną prawną definicję obywatelstwa od tego, co zdecydowanie można nazwać „otwartą obywatelskością”. Prawo jest w ich oczach konkretyzacją sprawiedliwości. Każdy z osobna może stanąć pewnego dnia wobec dylematu



konfrontacji z niesprawiedliwymi prawami i zasadami szerzonymi przez państwo. Według nich podpisanie się bez wahania pod pierwszą definicją obywatelskości i nacisk na lojalność będzie prowadzić do całkowitego podporządkowania się państwu i poddania niesprawiedliwości. Takie zachowanie jest postrzegane jako całkowicie sprzeczne z fundamentami ich wiary. Będą konsekwentnie obstawali przy konieczności szerszego rozumienia obywatelskości, które na pierwszy plan wysuwa nie lojalność wobec państwa, lecz wobec zasady sprawiedliwości. To natomiast może prowadzić do lekceważenia praw, które nie promują sprawiedliwości, w imię obywatelskości promującej sprawiedliwość<sup>20</sup>.

Młodzi muzułmanie z pewnością nie są jedyną grupą społeczną, zadającą sobie pytania dotyczące złożonej relacji pomiędzy prawem i sprawiedliwością. Jednak zawziętość, z jaką ta ważna kwestia etyczna jest dyskutowana w ich kręgach, wskazuje jak bardzo starają się oni odnaleźć odpowiednie sposoby artykulacji, oscylując pomiędzy sposobem postrzegania i przeżywania swojej religii, a realiami panującymi w ich społeczeństwach.

Dalsze rozwijanie tej kwestii umożliwia im postrzeganie obywatelskości w kategoriach modelu lub projektu społeczeństwa. Obywatelskość 'pasywna', wymaga od obywateli wyłącznie respektowania praw i obowiązków, natomiast 'aktywna' obywatelskość zachęca ich do dążenia ku idealnemu społeczeństwu: „Co i jak mogę zrobić będąc obywatelem, aby poprawić nasze życie codzienne, promować sprawiedliwość wobec wszystkich, we wszystkich dziedzinach życia?”. Idealistyczna i ambitna do granic możliwości zasada aktywności, promowana przez nich i związana w ich mniemaniu z koncepcją „otwartej obywatelskości”, umożliwiła wyjście poza ramy debaty o integracji. Pytaniem nie jest to, w jaki sposób jednostka może integrować się ze społeczeństwem, ale to, jak społeczeństwo integruje jednostki, uwzględniając ich pochodzenie. W jaki sposób doprowadzić do tego, aby społeczeństwo działało w taki sposób, aby niektórzy obywatele nie czuli, że mają mniej praw niż inni lub że nie dane jest im pełne korzystanie z praw, czym cieszyć mogą się współobywatele innego pochodzenia? Debata w tej kwestii nie jest ograniczona do środowiska muzułmańskiego, ale sięga dalej, angażując całe społeczeństwo. Wizja społeczeństwa chcącego dawać z siebie i dla siebie staje się rzeczywistością; w tej debacie udział powinni brać wszyscy obywatele.

### OBYWATELSTWO NARODOWE I EUROPEJSKIE

Fakt, że większość europejskiej młodzieży muzułmańskiej pochodzi z rodzin imigranckich, uwrażliwia ją na kwestię uczestnictwa w życiu społecznym osób obcego pochodzenia. Podczas gdy wiele państw północnych umożliwiło uzyskanie obywatelstwa w ciągu ostatniego dwudziestolecia, wszystkie państwa południowe (za wyjątkiem Hiszpanii) zachowały się zupełnie na odwrót<sup>21</sup>. *Grosso modo*, okres

<sup>20</sup> W tym sensie, byłyby połączone z koncepcją obywatelskości: *qui affirme les droits de l'individu non pas en tant que membre de la société politique mais comme homme, au sens de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, donc face aux pouvoirs et aux institutions, et éventuellement contre eux* – A. Touraine, *Pourrons-nous...*, op. cit., s. 335.

<sup>21</sup> *Nationalité et citoyenneté en Europe*, P. Weil, R. Hasen (red.), La Découverte, Paryż 1999, Wstęp: *Citoyenneté, immigration et nationalité: vers la convergence européenne?*

oczekiwania na przyznanie obywatelstwa wynosi od 5 do 10 lat, w którym to czasie należy rezydować na terenie kraju. W niektórych państwach, w momencie ułatwienia procedur umożliwiających uzyskanie obywatelstwa sporo osób o nie wystąpiło. Jednak liczna grupa członków społeczności muzułmańskich wciąż nie ma obywatelstwa kraju Unii Europejskiej, który zamieszkuje. Kwestią, która martwi większość młodych muzułmanów Europy jest to, że część tych ludzi to osoby szczególnie aktywne i oddane sprawie, które spełniają wszystkie kryteria bycia obywatelem. Jednak w wyniku administracyjnych utrudnień, nie mogą one brać udziału w niektórych aspektach życia społeczeństwa obywatelskiego i życia publicznego.

Wraz z działaczami ruchów alterglobalistycznych, którzy również dużym stopniu świadomi są tych realiów, młodzi muzułmanie naciskają na poszerzenie znaczenia obywatelskości, które obejmowałoby nie tylko jednostkę w relacji z państwem, ale także relacje pomiędzy jednostką a *polis*. Powracając do ateńskiego rozumienia, pozbawionego wszystkich jego negatywnych aspektów: w naukach politycznych obywatelami są ci, którzy aktywnie uczestniczą w życiu miasta i dlatego są zainteresowani organizacją władzy i podejmowanymi przez nią decyzjami<sup>22</sup>. Przynajmniej na poziomie lokalnym chcą, aby osoby obcego pochodzenia, które wykazują się taką wolą, były dopuszczane do uczestnictwa w życiu publicznym i mogły przynajmniej wyrażać swoją opinię oraz głosować w czasie wyborów. Takiej formy otwartego obywatelstwa nie uda się osiągnąć w niedalekiej przyszłości, ale przedsięwzięto już pozytywne kroki w tym kierunku w niektórych krajach, jak np. w Belgii, gdzie osoby nie będące obywatelami Unii Europejskiej mogą brać udział w wyborach lokalnych, jeśli legalnie zamieszkiwały ten kraj przez 5 ostatnich lat, pod warunkiem, że zapiszą się na listę wyborczą (głosowanie jest obowiązkowe dla obywateli belgijskich)<sup>23</sup>.

W związku z tą kwestią, podczas prac Konwencji Europejskiej nad traktatem konstytucyjnym Unii Europejskiej, francuski deputowany przedstawił ciekawą propozycję dysjunkcji europejskich i narodowych obywatelstw w stosunku do osób, które mieszkały w Europie przez ponad 10-15 lat, ale jednocześnie nie pozostawały w żadnym konkretnym państwie na tyle długo, by ubiegać się o obywatelstwo któregoś z krajów członkowskich<sup>24</sup>. Pomimo tego że propozycja ta była interesująca (pomijając trudności we wprowadzeniu jej w życie), nie została umieszczona w ostatecznej wersji tekstu. Zdaniem niektórych młodych europejskich muzułmanów, mogło to stanowić pozytywny krok w stronę 'otwartego obywatelstwa', przynajmniej na poziomie Unii Europejskiej. Niemniej jednak, wielu z nich wyraża zastrzeżenia co do możliwości wypracowania prawdziwej i żywej idei obywatelstwa europejskiego, które wciąż tkwi w otchłani zapomnienia europejskiej świadomości.

Dyskusje te mają charakter teoretyczny, więc wielu nie potrafi uchwycić tej koncepcji i identyfikować się jako „właścicieli” tego rodzaju obywatelskości. Ponadto słusznie wskazują na fakt, że rzeczywista definicja obywatelstwa dotyczy relacji

<sup>22</sup> V. de Coorebyter, *La citoyenneté*, (Dossiers 56), CRISP, Bruksela 2002, s. 11-12.

<sup>23</sup> Należy podkreślić, że obywatelom krajów nie należących do Unii Europejskiej przyznaje się tylko bierne prawa wyborcze: mogą głosować w wyborach, ale sami nie mogą w nich startować. Inne kraje jak Irlandia, Szwecja, Dania, Holandia i Włochy poszły w tym samym kierunku.

<sup>24</sup> P. Beres, *Quelle citoyenneté pour l'Union?*, CONV 576/03, CONTRIB 255.

jednostki z państwem, podczas gdy obywatelstwo europejskie dotyczyłoby relacji między jednostkami a ogółem, który nie jest jeszcze dokładnie zdefiniowany. Jednak wyrażają oni gotowość uczestniczenia w zdefiniowaniu tego nowego rodzaju relacji, która mogłaby wyjść poza zwykłą relację jednostka-państwo, ale wymaga jeszcze doprecyzowania.

Co więcej, czują, że ich głos prędzej zostanie usłyszany na tym poziomie niż na poziomie narodowym, gdzie ich udział w debatach politycznych jest ograniczony do określonych obszarów. Rzadko dotyczą one obywatelstwa czy narodowości, gdyż często stanowi to *pré carré*<sup>25</sup> elit politycznych.

Doświadczenia pokazują, że debaty dotyczące takich drażliwych kwestii jak obywatelstwo, dyskryminacja, stosowanie praw człowieka w praktyce, poszanowanie odmienności kulturowej itp. są bardziej otwarte na poziomie międzynarodowym, a szczególnie europejskim (Unia Europejska i Rada Europy). Dystans pomiędzy eurodeputowanymi i pracownikami służb publicznych, a sprawami istotnymi w ich własnych narodowych kręgach politycznych i medialnych, jest dużo większy niż na poziomie narodowym. To pozwala na przyjęcie dużo bardziej obiektywnej postawy. Jest to warunek wstępny dla dyskusji o podstawowych elementach więzi narodowej.

Nie wspominając o barierach politycznych, istnieje wiele przeszkód, które zakłócają pozytywny wizerunek Europy u wielu młodych europejskich muzułmanów. Konstrukcja Europy jest przez wielu nadal postrzegana jako zagrożenie dla ochrony socjalnej i praw społecznych, a nawet indywidualnych wolności. Wiele krajów członkowskich Unii Europejskiej nie ułatwia dostępu do Europy określonym, pokrzywdzonym przez los warstwom społecznym (młodym ludziom pochodzących ze środowisk imigranckich, odciętych od społeczeństwa w odizolowanych od niego szkołach). W rezultacie wielu młodych obywateli, szczególnie muzułmańskiego pochodzenia, jest zupełnie nieświadomych realiów europejskich. Pozostaje ona zupełnie poza ich światem, pomimo tego że mogliby wiele zyskać w zakresie istniejących na poziomie europejskim programów dla młodzieży, szkoleń, uczenia się szacunku dla samych siebie itd.

A więc, dopóki obawy ludzi, a w szczególności młodych ludzi, w stosunku do zagrożeń tworzonych przez konstrukcję Europy nie zostaną rozproszone, opracowanie koncepcji obywatelstwa europejskiego pozostanie zadaniem trudnym i odległym od ich codziennych trosk.

## KONKRETNE DZIAŁANIA: ULOTKA FEMYSO O OBYWATELSKOŚCI

Wśród różnych elementów debat inspirujących młodych muzułmanów pokrótce tu przedstawionych, można zauważyć, że zastanowienie nad samym sobą odgrywa zasadniczą rolę w kształtowaniu muzułmańskiej percepcji obywatelskości. Kontakty i wymiana poglądów, które mają miejsce na poziomie europejskim – w znacznej mierze za pośrednictwem FEMYSO – pomiędzy młodymi muzułmanami angażującymi się w różne kwestie narodowe, tylko wzmacniają ich szansę rozwinięcia bardziej

<sup>25</sup> Tłumaczone na angielski jako „square field”, pojęcie głęboko zakorzenione w kulturze francuskiej stworzone przez kardynała Richelieu oznaczające coś na kształt dobrze zorganizowanego pola walki – przyp. tłum.

zintegrowanej wizji tego, co znaczy być obywatelem w Europie. Interesująca jest konfrontacja młodych muzułmanów z Wielkiej Brytanii, Niemiec i Francji. Nawet słabo zorientowani obserwatorzy zauważyliby, że ich postrzeganie sprawy jest ukształtowane i zdeterminowane przez kontekst narodowy, w którym żyją oraz że wpływa na nie sposób, w jaki podnosi się różne kwestie i próbuje się radzić sobie z nimi w ich własnych krajach. Co przy okazji dowodzi tego, jak głęboko zakorzenieni są w strukturach narodowych<sup>26</sup>, ukazując przy okazji jeszcze większy brak szczerości zasad lojalności wobec całej *ummy*.

Rozważanie tej kwestii z punktu widzenia europejskiego muzułmanina okazuje się być jednak trochę bardziej skomplikowane. FEMYSO, chcąc promować dyskusję nad tym tematem i edukację w jego zakresie wśród młodych europejskich muzułmanów, opracowuje ulotkę. Stara się w niej dotknąć niektórych aspektów obywatelskości poprzez 10 pytań odzwierciedlających najczęściej spotykane wątpliwości młodych muzułmanów. Co prawda FEMYSO nie zgadza się tym, że przekazy skierowane do społeczności muzułmańskich zdominowane są przez pryzmat muzułmańskiej jurysprudencji. Niemniej jednak zdecydowało, by nadać ulotce prawny (*fikhi*) ton, bowiem ogromna większość młodych muzułmanów preferuje takie podejście do debaty.

Ulotka ta może być również postrzegana jako próba wyjścia poza żądanie muzułmańskiego wymiaru obywatelskości i rozwinięcia dyskusji oraz działań skoncentrowanych na powszechnie uznawanych wartościach zawartych w koncepcji obywatelskości. Edukacja jest powolnym procesem, który musi być dostosowany do realiów życia ludzi, którzy stanowią jej grupę docelową.

Ulotka, której nadano tradycyjny styl „Pytań i odpowiedzi” dotyczy następujących kwestii:

1. Czy muzułmanin może żyć poza *dar al-islam* i przyjąć obywatelstwo niemuzułmańskiego państwa?
2. Co się stanie, gdy zaistnieje konflikt między prawem narodowym a muzułmańskim?
3. Co w przypadku, gdy twoje państwo zaatakuje jakiś naród muzułmański? Czyją stronę powinieneś wziąć?
4. Jakie powinny być relacje między muzułmanami a niemuzułmanami?
5. Czy powinniśmy kontaktować się lub wiązać z organizacjami, które różnią się od nas w pewnych kwestiach?
6. Czy można głosować w niemuzułmańskim systemie politycznym?
7. Czy można zostać członkiem partii w niemuzułmańskim kraju lub objąć urząd w niemuzułmańskim rządzie?
8. Czy muzułmanin może być lojalny wobec niemuzułmańskiego kraju lub wyrażać tożsamość z nim związaną, np. brytyjską, francuską?
9. Czy muzułmanin może wyrażać lojalność wobec symboli narodowych np. śpiewając hymn narodowy lub machając flagą?
10. Jak młodzi muzułmanie mogą stać się lepszymi obywatelami?

<sup>26</sup> Jest to dobrym przykładem „inkulturacji”, opisanej przez F. Dasseto w ramach tego, co nazywa on „*processus de citoyennisation*” – por. F. Dasseto, *Migration, sociétés et politiques, Belgique, Europe et les nouveaux défis*, (Sybidi Papers, 25), Academia-Bruylant, Louvain-la-Neuve 2001, s. 69.

Ulotka dotyka kwestii najważniejszych dla muzułmanów, a w szczególności dla ludzi młodych. Jest ona istotna ze względu na stworzoną przez niektórych muzułmanów atmosferę popierającą odmiennosc i wycofanie się z uczestnictwa w społeczeństwach postrzeganych jako niemuzułmańskie lub nie spełniające minimum standardów muzułmańskiego stylu życia.

Przez tego rodzaju działalność FEMYSO nie ma ambicji rozwiązania wszystkich problemów związanych z pojęciem obywatelskości, wobec którego stają muzułmanie w Europie, ale jest mocno przekonane, że tego rodzaju praktyki mogą sprzyjać refleksjom i pomóc ludziom rozważyć tę kwestię z właściwego punktu widzenia. Pomimo tego że młodzi Europejczycy muzułmanie są najważniejszą grupą docelową tej inicjatywy, w rzeczywistości jej celem jest dotarcie do szerszego kręgu odbiorców, to znaczy wielu dorosłych muzułmanów, jak i niemuzułmanów, którzy mają wiele pytań związanych z tym tematem. Ulotka FEMYSO jest narzędziem, które ma prowokować i zachęcać do dyskusji – zarówno na poziomie społeczeństwa obywatelskiego, jak i na poziomie akademickim.

## W STRONĘ POWSZECHNEGO ZROZUMIENIA?

Podsumowując ten krótki szkic poglądów i dyskusji dotyczących obywatelskości wśród młodych europejskich muzułmanów, chcielibyśmy nakreślić kilka problemów, które pozwolą na wskazanie przyszłych rozwiązań.

Niezależnie od tego, na który element kładziemy nacisk w kwestii definicji obywatelskości (prawnego, otwartego, pasywnego, aktywnego itd.), istnieje potrzeba rozważania obywatelskości w kategoriach potężnego narzędzia służącego lepszej integracji ludzi pochodzenia imigranckiego, a w szczególności tych o muzułmańskich korzeniach. Obywatelskość jest więc postrzegana jako dynamiczna siła napędowa, która sprawia, że ludzie w pełni aprobują swoje obowiązki. Co więcej, przekształca ich w pozytywnych aktorów na scenie budowania społeczeństwa, niezależnie od pochodzenia.

W tych ramach, obywatelstwo jest pojęciem szerokim i w żadnym razie nie może być oparte na *jus sanguinis* (prawie krwi). Młodzi muzułmanie zachęcają do zwiększenia jego dostępności przez środki łagodzące oparte na *jus solis* (prawie ziemi). Jednakże obywatelskość pod żadnym względem nie jest panaceum na społeczne i kulturowe nieporozumienia, dyskryminację i wykluczenie. Wielu młodych muzułmańskich obywateli – pomimo tego że pochodzą z krajów, w których żyją – nadal nie czuje się do końca u siebie. Jeśli uzyskanie lub przyznanie obywatelstwa jest pomocnym czynnikiem, nie rozwiązuje ono samych problemów tożsamościowych, które są o wiele głębiej zakorzenione w kulturze lub odrzuceniu inności przez społeczeństwo większościowe. Dopóki dana osoba nie czuje się w pełni częścią społeczeństwa, którego jest członkiem, dopóty kwestia lojalności uwarunkowanej tradycyjnym rozumieniem obywatelstwa pozostanie nierozwiązana.

Przyznanie praw nie wystarcza. Nowi obywatele muszą być wspierani w ich egzekwowaniu. Nie w patriarchalny sposób, który polegałby na uczeniu ich, co dobre, a co złe lub na kogo powinni głosować. Miałyby to się odbyć na drodze procesu społecznego o dużym zasięgu, który wymagałby od wszystkich obywateli

zaakceptowania odmienności i gotowości do obcowania z nią, bez pomniejszania jej wagi lub odrzucania jej jako niespójnej z tradycyjnym zbiorem wartości i wyobrażeń. Akceptacja i ciepłe przyjęcie "nowych obywateli" jest równocześnie akceptacją i ułatwieniem ich własnego sposobu uczestniczenia w budowaniu społeczeństwa, które w rzeczywistości już jest wielokulturowe, wielowyznaniowe i o różnych kolorach skóry. Nadszedł czas, by sprawić, że mentalność i ramy prawne odpowiadały społecznej rzeczywistości. W tym tkwi sęk powszechnie podzielanej idei obywatelskości.

*Z angielskiego przełożyła Magdalena Ujda*

## ISLAM, ZACHÓD, WARTOŚCI<sup>1</sup>

Wśród wielu określeń islamu – obok chociażby „islam u miarkowanego”, „islam skrajnego”, „islam kulturowego”, „islam politycznego” etc. – z którymi można spotkać się w publikacjach poruszających problematykę muzułmańską, status jednego z bardziej popularnych uzyskało ostatnio pojęcie tzw. islamu obywatelskiego. Jeżeli przez pytanie o możliwości funkcjonowania *islam u obywatelskiego* w Europie rozumiemy po prostu perspektywę integrowania się wspólnoty muzułmańskiej z (nie-muzułmańską) resztą społeczeństwa, a także poszanowanie przez wyznawców islamu zastanego porządku prawnego oraz zasad demokracji, to rzecz jasna nie mamy do czynienia z istotną trudnością; jak bowiem wiadomo, procesy integracyjne są w Europie widoczne<sup>2</sup>, choć trudno byłoby skonstatować ich zawsze łagodny przebieg.

Warto rozważyć, czy pytanie o tzw. islam obywatelski do d a t k o w o zawiera (być może nie zawsze wyrażaną wprost) tezę o odmiennym systemie wartości świata islamu i cywilizacji zachodniej; jeśli tak, to interesującym byłoby również zbadanie możliwie szerokich implikacji takiej tezy. W przypadku rozszerzenia kwestii *islam u obywatelskiego* o problematykę związaną z wartościami zupełnie zasadnym wydawałoby się spojrzenie na badane zagadnienie z perspektywy aksjologicznej, etycznej czy też kulturozoficznej<sup>3</sup>. Celem niniejszego artykułu jest zbadanie sensu pytania o *islam obywatelski*, a także ukazanie pewnych idei i wątków, wiążących się z owym pytaniem – wątków, które mogą być odkrywane i opisywane przez filozofię kultury oraz inne nauki filozoficzne. Istotne zamierzenie stanowi również próba zaznaczenia swoistości muzułmańskiego spojrzenia na kwestię *islam u obywatelskiego* – w tym również podkreślenie prawa wspólnoty muzułmańskiej do takiego spojrzenia.

---

<sup>1</sup> Tytuł stanowi nawiązanie do artykułu Arnolda Josepha Toynbee'go, pt. *Islam, Zachód, cywilizacja*, opublikowanego w zbiorze pt. *Civilization on Trial* (przekład polski: *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1991).

<sup>2</sup> Np. najnowszy akt procesu integracyjnego wiąże się z powołaniem przez włoskiego ministra spraw wewnętrznych, Giuseppe Pisanu, Rady Muzułmańskiej – organu mającego m.in. podjąć trud wypracowania takiego obrazu publicznej edukacji, który zadowalałby jednocześnie państwo i jego instytucje, jak i muzułmańskich rodziców; zob. A. Zakrzewicz, *Islam po włosku*, „Przegląd” 40 (302), s. 26-28.

<sup>3</sup> Tj. z perspektywy filozoficznej refleksji, której przedmiotem jest kultura.

Powyższe prawo musi się opierać – i opiera się – na konieczności przestrzegania przez wspólnotę muzułmańską w Europie zastanego porządku prawnego, funkcjonujących zasad gry demokratycznej etc. Jest oczywiste, że akceptując porządek demokratyczny w krajach europejskich, muzułmanie (stanowiący mniejszość) niejako automatycznie stają się podmiotami demokracji; uzyskują zatem prawo do swobodnego formułowania opinii, wyrażania własnych sądów, upominania się o swoją godność etc.

Warto odnotować, iż samo zagadnienie *islam* obywatelskiego może budzić pewne wątpliwości czy też zaniepokojenie muzułmanów; mianowicie rodzić może się obawa, iż łączy się z nim próba narzucenia (niejako z zewnątrz) pewnej „wersji” czy też „formuły islamu”. Snując rozważania odnośnie „formuły islamu” akceptowalnej na gruncie europejskim, nie wolno zapominać, iż zgodnie z perspektywą muzułmańską istnieje tylko jeden islam<sup>4</sup>. Nie powinno zatem dziwić, iż dokonywanie podziału na islam „obywatelski” i „nieobywatelski” nierzadko budzi określone negatywne skojarzenia wśród muzułmanów; działanie takie może być bowiem utożsamiane z głoszeniem istnienia „dobrego” i „złego” (tj. akceptowalnego i nieakceptowalnego, „obywatelskiego” i „antyobywatelskiego” bądź też „nieobywatelskiego”) oblicza islamu. Należy się spodziewać, że podobne traktowanie np. judaizmu czy też chrześcijaństwa – tj. próba orzekania o akceptowalnej bądź nieakceptowalnej „wersji”, „formule” czy też „stronie” judaizmu, bądź chrześcijaństwa – wywoływałoby (częściowo przynajmniej słuszne) oburzenie wyznawców obu wspomnianych religii.

Z drugiej strony nie sposób nie uznać faktu, iż stawianie pytania o *islam* obywatelski jest zupełnie uzasadnione z punktu widzenia interesu i dobra tych Europejczyków (w tym również Polaków), którzy – nie będąc dostatecznie poinformowanymi o zasadach islamu – nierzadko obawiają się kolejnego spotkania Zachodu z islamem; spotkania tym razem rozgrywającego się na gruncie rodzimym, europejskim. W związku z powyższą uwagą należy skonstatować, iż wszelkie działania badaczy i naukowców różnych dziedzin, dążących do uzyskania odpowiedzi na pytanie o *obywatelskość islamu*, powinny być traktowane przede wszystkim jako służba na rzecz społeczeństw europejskich, mających prawo do uzyskania wiarygodnych informacji – pochodzących z rzetelnego, pewnego źródła. Nie ulega wątpliwości, że środowisko naukowe, którego naczelnym zadaniem było zawsze odkrywanie oraz przekazywanie prawdy jako takiej, powinno zwłaszcza w chwili obecnej szczególnie intensywnie podejmować problematykę muzułmańską – w możliwie szerokim rozumieniu tego słowa<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Jest tak, ponieważ podstawową ideą uznawaną przez wyznawców muzułmańskiego monoteizmu jest przekonanie, iż Muhammadowi (Mahometowi) zostało dane objawienie od Boga, fundujące (jedną) skończoną, udoskonaloną przez Stwórcę religię.

<sup>5</sup> Powyższa uwaga jest szczególnie aktualna w odniesieniu do Polski, gdzie (jak ukazują badania empiryczne) większość obywateli informacje o mniejszościach wyznaniowych czerpie z telewizji (ok. 70%), z prasy (ok. 40%) bądź z radia (ok. 35%), które niewątpliwie nie przekazują prawdy o islamie w sposób obiektywny (zgodnie z klasyczną, tzw. korespondencyjną teorią prawdy, wykładaną na uczelniach na całym świecie – inaczej: logiką Arystotelesa – o *wszystkim* (sic!) jest jedna prawda, inaczej co to za „prawda” byłaby?), rzetelny; zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Opinie Polaków o mniejszościach wyznaniowych i sektach*, „Przegląd religioznawczy” nr 4 (214), 2004, s. 59.



Podsumowując początkowy fragment wywodu należy stwierdzić, iż postulat badań skoncentrowanych na poznaniu *obywatelskości islamu*, jak też poznaniu stosunku muzułmanów do demokracji<sup>6</sup> (w tym również postulat studiów uwzględniających sferę wyznawanych wartości), powinien być określony – jako wyraźnie rozpoznanawy wymóg chwili obecnej – tym bardziej że w publicznej dyskusji o islamie nierzadko górę biorą emocje, ideologiczny punkt widzenia etc. Naukowej refleksji o islamie powinna towarzyszyć ponadto zasada obiektywizmu i braku uprzedzeń, a także wyzbycie się chęci zmieniania badanego przedmiotu – oraz dostosowywania go do jakichkolwiek wymogów politycznych, ideologicznych czy też innych, co nierzadko miało miejsce w przeszłości<sup>7</sup>.

## TREŚĆ PYTANIA

Pytanie o tzw. islam obywatelski można przedstawić w następującej formie: *Czy możliwa jest taka integracja wspólnoty muzułmańskiej (w danym kraju europejskim) z resztą społeczeństwa, która doprowadzi nie tylko do zachowań muzułmanów zgodnych z literą obowiązującego prawa, jak i ogólnie przyjętymi normami zachowania, lecz również do przejścia przez mniejszość muzułmańską pewnego konkretnego systemu wartości?*

Pytanie powyższe opiera się, przynajmniej częściowo, na fundamentach pozaempirycznych; przykład zachowań niektórych muzułmanów niewątpliwie świadczy o postawach proobywatelskich, innych zaś – o postawach antyobywatelskich. Sytuacja ta jest zresztą zupełnie analogiczna do sytuacji, w której mielibyśmy rozważać proobywatelskość lub antyobywatelskość chrześcijan bądź też wyznawców innych religii, praktykowanych w Europie (jak również ateistów bądź agnostyków) – oraz relację między wyznawanymi systemami wartości a nowożytną ideą demokracji, wypracowaną w ostatnich stuleciach<sup>8</sup>. W związku z powyższym rozważenie pytania o *islam obywatelski* wiązałoby się m.in. z próbą zbadania stosunku wyznawców islamu do kultury europejskiej i jej aksjologicznych fundamentów (jądro tego studium stanowiłaby analiza głoszonych idei oraz wyznawanych wartości).

<sup>6</sup> Zob. m.in. A. Mrozek-Dumanowska, *Islam a demokracja*; J. Wroniecka, *Rodzime elementy demokracji w świetle źródeł arabskich. Kryzys czy odnowa współczesnej myśli arabsko-muzułmańskiej?*; B. Iwasiów--Pardus, *Swobody demokratyczne w konstytucjach wybranych państw arabskich* [w:] *Islam a demokracja*, A. Mrozek-Dumanowska (red.), Warszawa 1999, s. 9-76, 103-125.

<sup>7</sup> Przykłady traktowania islamu i kultury arabsko-muzułmańskiej z perspektywy wyraźnie ideologicznej były na niwie powojennej nauki polskiej dość częste: np. analizowanie islamu z punktu widzenia marksizmu (materializmu dialektycznego) prowadziło do wyraźnego wartościowania pewnych elementów tejże kultury, jak również pewnych etapów jej rozwoju – oraz analogicznie, do deprecjonowania innych (zob. np. A. Mrozek-Dumanowska, *Filozofia arabska – historia kultury arabskiej* traktowana jest tam przez pryzmat materializmu dialektycznego (marksizmu), a więc materializmu historycznego również).

<sup>8</sup> Ani współczesny system demokratyczny, ani też przekonania fundujące ideologiczne podstawy demokracji w rozumieniu zachodnim, nie powinny być pojmowane jako coś „naturalnego”; stanowią bowiem wynik przemian politycznych w Europie, jak również efekt oddziaływania towarzyszącej owym przemianom (i nierzadko je prowokującej) refleksji filozoficznej – sięgającej w przeszłość nie dalej niż trzy stulecia (Rousseau i inni myśliciele oświeceniowi); zagadnienie to będzie również podejmowane w dalszej części tekstu.

Przedstawione w powyższej formie pytanie o tzw. islam obywatelski jest pytaniem jak najbardziej potrzebnym, choć jednocześnie pytaniem poniekąd krzywdzącym samych muzułmanów. Już sama bowiem jego treść zawierać może (implicitne) założenie, zgodnie z którym bycie muzułmaninem i bycie obywatelem europejskiego państwa demokratycznego stoi w sprzeczności – ze względu na odmienne systemy wartości; tymczasem nie jest bynajmniej tak, że wyznawanie odmiennych systemów wartości warunkuje konieczny konflikt w sferze społecznej czy politycznej *praxis*. Powyższe stwierdzenie dotyczy zwłaszcza państwa demokratycznego, neutralnego światopoglądowo i nie narzucającego obywatelom żadnej konkretnej platformy religijnej czy też ideologicznej. Co więcej, różnorodność związana z rozlicznymi systemami wartości, światopoglądami etc. – jest chroniona przez instytucje państwa demokratycznego; trudno na przykład wyobrazić sobie współczesną demokrację bez uznawania przez państwo zasady wolności sumienia.

Można przytoczyć wiele argumentów służących uzasadnieniu sformułowanej wyżej tezy. Po pierwsze, dość często zapomina się o motywacji, kierującej przynajmniej niektórymi muzułmanami osiedlającymi się w krajach zachodniej demokracji; jak wiadomo, część imigrantów pochodzących z krajów muzułmańskich przybyła do Europy w poszukiwaniu wolności politycznej – trudno zakładać, iżby mogli nie szanować i nie uznawać funkcjonującego tutaj porządku prawnospołecznego. Kolejnym faktem, być może nie wystarczająco mocno podkreślanym, są europejskie korzenie konwertytów, a także silne, wielowiekowe zakorzenienie pewnych społeczności w tradycji europejskiej (w Polsce – Tatarzy)<sup>9</sup>.

Po wtóre, teza o nieprzystawalności „europejskiego” (laickiego)<sup>10</sup> i muzułmańskiego (tj. religijnego) systemu wartości wiąże się z przekonaniem, najczęściej nie sformułowanym wprost, zgodnie z którym nie istnieją wartości ogólno ludzkie – a zatem wartości, które mogłyby być dzielone zarówno przez zachodnioeuropejskie demokracje, jak i przez wyznawców islamu, a także osoby utożsamiające się z innymi systemami religijnymi bądź światopoglądowymi. Spór o istnienie wartości uniwersalnych czy też wartości ogólnoludzkich stanowi niezmiernie doniosły z filozoficznego punktu widzenia, autonomiczny problem, często podejmowany m.in. przez aksjologów i filozofów kultury. Faktem, istotnym dla niniejszych rozważań, jest zaliczanie się do grona przeciwników tezy o istnieniu wartości uniwersalnych (ogólnoludzkich) m.in. głosicieli tezy o wielości cywilizacji: O. Spenglera, A.J. Toynbee’go czy też rosyjskiego filozofa kultury (i nacionalisty) M. Danilewskiego<sup>11</sup> –

<sup>9</sup> W Polsce zamieszkuje obecnie około 2-3 tys. Tatarów (początki osadnictwa tatarskiego w Rzeczypospolitej sięgają XIV stulecia). Przykład polskich Tatarów jest przykładem możliwości zupełnej asymilacji społeczności muzułmańskiej w warunkach europejskich.

<sup>10</sup> Nawet pobieżna analiza ostatnich kilkuset lat europejskiej historii (naznaczonych licznymi, nierzadko krwawymi konfliktami) bynajmniej nie skłania do przyjęcia tezy o jednym europejskim systemie wartości. Tym niemniej obecnie trudno nie uznać dominacji (leżącego u podstaw współczesnej europejskiej demokracji) humanistycznego światopoglądu oświeceniowej proveniencji: wyraźnie areligijnego, akcentującego pluralizm, relatywizm moralny, wolność sumienia i wyznania etc.

<sup>11</sup> Zob. m.in. P.A. Sorokin, *Modern Social and Historical Philosophies*, Nowy Jork 1963, s. 49-121; T. Stefaniuk, *Świat wielu cywilizacji Mikołaja Danilewskiego* [w:] *Anthropos. Prace Instytutu Filozofii UMCS*, S. Jedynak, S. Symotiuł, T. Szkołut, (red.), Lublin 2004, IV, s. 55-77.

odwołujących się najczęściej do materiału historycznego, ukazującego ich zdaniem zupełną nierzadko odmienną etosów funkcjonujących w różnych kręgach kulturowych. Przykład tego rodzaju myślenia odnajdujemy również na gruncie polskim, w radykalnych sformułowaniach F. Konecznego<sup>12</sup>. Najgłośniejszą obecnie wersję pluralizmu cywilizacyjnego przedstawił S.P. Huntington w swym głośnym *Zderzeniu cywilizacji*<sup>13</sup>. Charakterystyczną cechą niemal każdej wersji pluralizmu cywilizacyjnego jest podkreślanie braku możliwości wymiany treści kulturowych (tj. przekazywania takich treści z jednego ośrodka cywilizacji do drugiego)<sup>14</sup>, jak również podkreślanie konfliktu i wojny jako w gruncie rzeczy naturalnych form wzajemnego oddziaływania na siebie odmiennych typów cywilizacji.

Teza o istnieniu wartości ogólnoludzkich może być rozpatrywana jako silny kontrargument, skierowany przeciwko twierdzeniu o zupełnej odmienności i odrębności systemów wartości, obowiązujących na obszarach działania poszczególnych typów cywilizacji. Do wartości ogólnoludzkich – wyznawanych, jak można założyć, przez większość ludzi, niezależnie od przynależności do danego kręgu kultury, jak również niezależnie od danego momentu historycznego, zawierającego czas ludzkiej egzystencji – zaliczyć można chociażby *pokój*, *sprawiedliwość społeczną* czy też *wartość życia rodzinnego (rodzinę)*; te i inne wartości uniwersalne nie tylko zawsze stanowiły istotny składnik każdej kultury, lecz również decydowały o obrazie większości systemów światopoglądowych.

## ATENY CZY JEROZOLIMA – OPTYKA SYSTEMÓW WARTOŚCI

Jak już zostało zasygnalizowane, pojęcie *islam* obywatelskiego może budzić w środowisku muzułmańskim pewien niepokój; pojawia się bowiem pytanie, czy głoszenie tejsze idei<sup>15</sup> nie jest jednoznaczne z próbą cenzurowania islamu, dokonywaną z perspektywy europejskiej – ujmując rzecz dokładniej, z perspektywy współcześnie wyznawanej odmiany światopoglądu oświeceniowego, a więc skrajnie laickiego, świeckiego.

Obawy środowiska muzułmańskiego może budzić zresztą niekoniecznie próba rzeczywistego cenzurowania, lecz również próba narzucania wspólnocie muzułmańskiej pewnego światopoglądu, pewnej ideologii – co należałoby określić mianem „laicyzowania” islamu. Być może chodziłoby tutaj – by nawiązać do tytułu głośnego dzieła Szestowa, jak również do pytania sformułowanego swego czasu przez Tertuliana<sup>16</sup> – o zachętę do odrzucenia „Jerozolimy” (właściwie: Mekki, Medyny i Jerozo-

<sup>12</sup> Zob. F. Koneczny, *Wielość cywilizacji*, Kraków 1996; T. Stefaniuk, *Różnice i podobieństwa między Wschodem a Zachodem w filozofii Feliksa Konecznego* [w:] *Rekonstrukcje filozoficzne. Człowiek, wartości, historia*, H. Jakuszko, S. Jedynak (red.), Lublin 1999, s. 337-347.

<sup>13</sup> Zob. S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Londyn 1997; wyd. polskie: *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 1998.

<sup>14</sup> Czemu przeczy materiał empiryczny, np. fakt przejścia dorobku naukowego świata greckiego przez kulturę arabsko-muzułmańską, a następnie przekazanie tejsze spuścizny (wzbożonej o owoce własnego, oryginalnego wysiłku twórczego) Europie, co dokonało się zwłaszcza na przełomie średniowiecza i epoki nowożytnej.

<sup>15</sup> Jak również idei „euro-islam”.

<sup>16</sup> Zob. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, Kraków 1993; rozdział między Atenami a Jerozolimą został uprzednio sformułowany przez Tertuliana, głoszącego zbędność filozofii – niszczącej religię here-

limy) i wybranie w jej miejsce „Aten”; a więc wybranie zupełnej autonomii *rozumu ludzkiego* oraz *woli ludu* w miejsce rozumu poddanego *Objawieniu* i *woli Bożej*. Innymi słowy, rodzi się pytanie, czy wyznawanie przez muzułmanów „islam obywatelskiego” miałyby oznaczać zrezygnowanie z własnego sposobu spoglądania na państwo, społeczne zadania człowieka etc. – spoglądania dokonywanego z perspektywy religijnej, z perspektywy objawionych świętych wersetów.

Nie należy mieć wątpliwości, że „wybranie Aten” byłoby dla islamu (tak jak i dla każdej religii profetycznej) jednoznaczne z zatraceniem własnej swoistości; wszędzie bowiem tam, gdzie religia się „laicyzuje”, przestaje być religią – przeobrażając się w ideologię czy też światopogląd, ewentualnie we własną karykaturę. Należy jednak wyraźnie podkreślić, iż teza o odmiennej optyce muzułmańskiego i laickiego systemu wartości nie jest bynajmniej jednoznaczna z przekreśleniem możliwości skutecznego dialogu międzykulturowego; wręcz przeciwnie, teza ta powinna stanowić punkt wyjścia owego dialogu.

Rozważania dotyczące „optyki” systemów wartości byłyby niepełne bez zasygnalizowania dokonującego się w dziejach procesu laicyzacji kultury europejskiej (w tym również kultury intelektualnej). Panujący obecnie na Zachodzie model demokracji, jak również towarzyszące mu ideologia i filozofia, zostały wypracowane w Europie stosunkowo niedawno: przede wszystkim w dobie Oświecenia<sup>17</sup>. Oświeceniowy, zaś wcześniej odrodzeniowy humanizm zwrócone były w znacznym stopniu przeciwko teocentrycznemu światopoglądowi chrześcijańskiego Średniowiecza. Jak wiadomo, ostatecznie spór między ideą *prymatu prawa stanowionego* a ideą *prymatu woli Bożej* rozstrzygnęły w XVIII stuleciu sukcesy ideologii i filozofii oświeceniowej, zwłaszcza w wydaniu francuskim.

Rozważając relację między światopoglądem religijnym a laickim nie wolno zapominać, iż islam jako taki – formułując światopogląd wybitnie religijny – nie tylko nie zawiera w sobie elementów radykalnych (z perspektywy europejskiego porządku, praworządności etc.), lecz również nie zakłada możliwości narzucania komukolwiek, w jakichkolwiek warunkach, własnego punktu widzenia; jest to wręcz zabronione w Koranie, którego wersetów podkreślają prawo każdego człowieka do wolnego wyboru:

*Nie ma przymusu w religii! Prawość wyróżniła się od nieprawości. I ten, kto odrzuca fałszywe bóstwa, a wierzy w Boga, uchwycił za najpełniejszy uchwyt, nie mający żadnego pęknięcia. Bóg jest Słyszący, Wszechwiedzący*<sup>18</sup>.

Hasło braku przymusu w religii jest – w dziejach muzułmańskiej państwowości – doskonale ilustrowane licznymi przykładami; takimi jak chociażby współpraca naukowa uczonych różnych wyznań (zwłaszcza w imperium Abbasydów), czy też

---

zjami. Ateny (miasto m.in. Sokratesa, Platona i Arystotelesa) stanowią symbol autonomicznej mocy ludzkiego rozumu; z kolei Jerozolima (miasto związane z osobami wielu proroków) jest metaforą ludzkiego rozumu oraz ludzkiej woli – poddających się rozumowi i woli Boga.

<sup>17</sup> Poszukując ideologicznych podstaw europejskiej tolerancji, w tym również tolerancji religijnej, należałoby również powrócić do filozofii B. Spinozy, żyjącego i tworzącego w wieku XVII.

<sup>18</sup> *Koran* (2: 256) [ponieważ ostatnie dwa wyrazy cytowanego wersetu opisują atrybuty Boga, powinny być pisane z wielkiej litery; zostało to przeze mnie poprawione w stosunku do tłumaczenia Bielawskiego – przyp. T.S.].

wzajemna tolerancja łącząca wyznawców judaizmu, chrześcijaństwa i islamu w rządzonej ręką Umajjadów Hiszpanii<sup>19</sup>.

Cel niniejszej pracy nie wiąże się jednak wyłącznie z poszukiwaniem empirycznego uzasadnienia dla głoszonej tezy o odmiennych systemach wartości, panujących w świecie islamu oraz na gruncie w silnie zlaicyzowanej kultury zachodniej – a także uzasadnienia dla tezy, zgodnie z którą odmiennosc systemów wartości nie implikuje bynajmniej koniecznego konfliktu w sferze społecznej bądź politycznej *praxis*. Jak już zostało zaznaczone, niniejsze rozważania powinny koncentrować się na kwestii odmiennego (na gruncie europejskim muzułmańskim) interpretowania pewnych zasadniczych idei i pojęć; pojęć, których sens bodaj najsilniej kształtuje etos i światopogląd osób utożsamiających się z danym typem czy też kręgiem kultury.

(A) Światopogląd laicki: Istotą owego światopoglądu, dominującego obecnie na Zachodzie, stanowi uznanie człowieka za najwyższą moralną wartość, jak również za źródło wszelkich w ogóle wartości. Światopogląd ów można jednocześnie określić jako humanistyczny: poglądy dotyczące m.in. świata, miejsca i roli człowieka w świecie, postaw życiowych, sensu egzystencji etc. – ujmowane są w perspektywie ludzkiej.

Optykę laicką, tj. nie związaną z religią, charakteryzuje specyficzne znaczenie przypisywane pewnym pojęciom, takim jak dobro czy moralność. Dobro w ogóle, zgodnie z poglądami licznych filozofów XVIII i XIX stulecia, optujących za skrajnym humanizmem, daje się utożsamiać z korzyścią człowieka, z użytecznością, zaś w wymiarze społecznym jest jednoznaczne z doczesną pomyślnością ludzkiej wspólnoty. Przykład tego rodzaju myślenia odnajdujemy m.in. w filozofii J. Benthama, twórcy etyki utilitarystycznej głoszącej, iż wartość czynów powinno się mierzyć w oparciu o kryterium użyteczności. Według Benthamowskiej *zasady użyteczności* działania jednostek i rządów powinny wzbudzać aprobatę ze względu na przyczynianie się do powiększania szczęścia (utożsamianego z przyjemnością)<sup>20</sup>, przeżywanego przez możliwie największą liczbę osób<sup>21</sup>; doktrynę autora *Wprowadzenia do zasad moralności i prawodawstwa* rozwinęli następnie J.S. Mill i inni utilitaryści.

Optyka laicka najczęściej opiera się na zasadach szeroko pojmowanego relatywizmu, nierzadko głosząc, iż zarówno kryterium pewnych naczelnych wartości (dobro, piękno etc.), jak i kryterium zasad społecznego współzycia, dają się sprowadzić do powszechnie obowiązujących konwencji, umów etc. Relatywizm<sup>22</sup>, w tym również relatywizm etyczny, znajduje silną reprezentację na niwie współczesnej filozofii – by wymienić chociażby poglądy F. Nietzschego, egzystencjalistów-ateistów (J.-P. Sartre) czy postmodernistów (R. Rorty, J.-F. Lyotard), zawsze w ten czy w inny sposób

<sup>19</sup> Emirata, a następnie (od 929 r.) kalifat kordobański.

<sup>20</sup> Jest to przykład hedonizmu. Benthamowska zasada przyjemności głosiła, iż unikanie przykrości oraz poszukiwanie przyjemności stanowią główne motywy ludzkiej działalności (tzw. zasada przyjemności).

<sup>21</sup> Jak pisał Bentham, „przez zasadę użyteczności rozumie się zasadę, która aprobuje lub gani wszelką działalność zależnie od tego, czy wykazuje ona tendencję do powiększania czy zmniejszania szczęścia obchodzącej nas trony (tj. człowieka i społeczeństwa – przyp. T.S.); zob. J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958, s. 18.

<sup>22</sup> A także, jak zostało zaznaczone, nierzadko konwencjonalizm.

nawiązujących do znanego powiedzenia Protagorasa: „Człowiek miarą wszystkich rzeczy”.

Światopogląd laicki nierzadko rezygnuje również z idei prawdy absolutnej, obiektywnej; przykładem pragmatyzm, zainicjowany przez Ch. Pierce’a. Zdaniem Pierce’a, o prawdziwości czy też sensowności danego sądu nie decyduje (jak głosili Arystoteles czy Tomasz z Akwinu)<sup>23</sup> jego zgodność z faktycznym stanem rzeczy – lecz wynikające z treści sądu dyrektywy działania. Związane było z tym przekonanie, iż o wartości wszelkich pojęć czy idei miałyby decydować ich użyteczność; pogląd taki wyraźnie sformułował kolejny zwolennik pragmatyzmu, W. James<sup>24</sup>.

Kolejny istotny element światopoglądu laickiego związany jest z pojmowaniem państwa i prawa jako narzędzi służących do uzyskania „doczesnego zbawienia”. Przykład tego rodzaju podejścia znajdujemy chociażby w doktrynie Marksa – nie tylko głoszącego zbędność i iluzoryczność wszelkiej w ogóle religii, lecz poszukującego perspektywy „soteriologicznej” w zmiennych, dających się kształtować warunkach ustroju społecznego; powyższe stwierdzenie odnosi się również do wszelkich odmian utopijnego socjalizmu (Ch. Fourier, C. Saint-Simon, R. Owen). Konieczność budowania nowego ładu społecznego, odrzucającego perspektywę teologiczną i metafizyczną, formułował też A. Comte, twórca pozytywizmu, jeden z najbardziej wpływowych filozofów i ideologów<sup>25</sup>. Również liberalna filozofia polityczna, w tym zasada tolerancji – których fundamentów należy poszukiwać w dziele J. Locke’a<sup>26</sup> – dają się określić jako wyznaczniki takiego ujmowania problematyki społecznej, które zorientowane jest na zbudowanie porządku opierającego się nie tyle na wyższych wartościach i absolutnym kodeksie moralnym (religie), co na przesłankach implikujących powszechny konsensus oraz materialną *prosperity*.

Krótkie rozważania dotyczące światopoglądu laickiego, humanistycznego powinny być uzupełnione następującą uwagą: światopogląd ten nie może być w żadnej mierze pojmowany jako coś „naturalnego”, przeciwnie, jego powstanie wiąże się nierozwalnie z działalnością najwybitniejszych europejskich (czy też szerzej, zachodnich)<sup>27</sup> filozofów. Pomimo licznych różnic, dzielących różne szkoły czy też nurty nowożytnej i współczesnej filozofii humanistycznej, można skonstatować istnienie pewnego wspólnego mianownika; jest nim łączenie najwyższych wartości i ideałów z twórczą działalnością areligijnego (czy wręcz antyreligijnego) ludzkiego rozumu, odnośnie którego zakłada się, iż ma moc ostatecznego decydowania o prawdzie, cnocie, pięknie, moralności etc.

(B) Ś w i a t o p o g l ą d r e l i g i j n y: Istotę owego światopoglądu stanowi uznanie Boga za zasadę, wartość i ideę naczelną. Można stwierdzić, iż zarówno perspektywa

<sup>23</sup> Zgodnie ze znanym sformułowaniem Tomasza z Akwinu, *veritas est adequatio intellectus et rei* (prawda to zgodność umysłu z rzeczą); jest to tzw. korespondencyjna teoria prawdy.

<sup>24</sup> Jako przykład kolejnej nieklasycznej teorii prawdy można podać stanowisko J. Habermasa, wg którego o prawdzie stanowi powszechny konsensus (ewentualnie powszechna zgoda osób kompetentnych do wypowiedziania się w danej dziedzinie).

<sup>25</sup> W Comte’owskim pozytywizmie kult Boga miał być zastąpiony kultem ludzkości (zwłaszcza wybitnych jednostek).

<sup>26</sup> Wcześniej (XVII w.) rzecznikiem tolerancji, w tym również tolerancji religijnej, był B. Spinoza, autor m.in. *Traktatu politycznego* oraz *Traktatu teologiczno-politycznego*.

<sup>27</sup> Wspomniani Pierce i James byli Amerykanami.

poznawcza, jak i sfera *praxis* osoby zorientowanej religijnie, zdominowane są przez myśl przewodnią, jaką jest istnienie Stwórcy, Pana i Sędziego ludzkości – jakim jest Bóg; naczelnym celem każdego człowieka, zgodnie z tą perspektywą, jest służenie Mu i czczenie Go. Jest oczywiste, że pojęcie światopoglądu religijnego nie jest ograniczone jedynie do islamu czy chrześcijaństwa; jest to pojęcie zakresowo szersze, odnoszące się do każdej dającej się pomyśleć wiary religijnej oraz towarzyszącej jej praktyce.

Niesłuchanie istotny element światopoglądu religijnego stanowią założenia epistemologiczne: wyniki poznania zdobywane na drodze doświadczenia<sup>28</sup> nie są równoznaczne z całością możliwej wiedzy. Światopogląd religijny głosi możliwość istnienia wiedzy objawionej – obejmującej zarówno rzeczywistość przyrodniczą, jak i pozaprzyrodniczą; jest to w istocie tożsame z brakiem przyzwolenia na empiryzm (czy też sensualizm) jako główną zasadę gnoseologiczną<sup>29</sup>.

Światopogląd religijny prezentuje również swoiste pojmowanie pojęcia dobra – jako *tego, co jest dobrem w oczach Boga*. Owemu podejściu towarzyszą absolutyzm etyczny i moralny rygoryzm. Religijne pojmowanie wartości nie dopuszcza podejścia relatywistycznego czy konwencjonalistycznego w dowolnym sensie; *grzech i dobry uczynek* zawierają bowiem w sobie stałą i niezmienną wartość, obowiązującą nie ze względu na (zmiennie) warunki kulturowe czy też społeczny konsensus – lecz istotną w powiązaniu z objawioną, absolutną wolą Boga, zapisaną w prawie (np. Dekalog i Tora, Koran).

Zgodnie ze stanowiskiem osób religijnych, szczęście jest zawsze nakierowane na transcendencję; działania zmierzające do zyskania go nie ograniczają się jedynie do dostępnej w doświadczeniu potocznym rzeczywistości.

Sposób pojmowania państwa i prawa w światopoglądzie religijnym wiąże się niejako z przetransponowaniem woli Bożej (m.in. formułującej nakazy moralne) na płaszczyznę społeczną<sup>30</sup>. W związku z tym przepisy i regulacje prawne nie służą jedynie wypracowywaniu bądź utrzymywaniu fundamentów społecznego porządku, lecz – przede wszystkim – pojmowane są jako swego rodzaju narzędzia służące do doskonalenia się człowieka i uzyskania zbawienia w wymiarze ostatecznym.

Jak nietrudno zauważyć, wypracowany przez filozofię humanistyczną światopogląd laicki oraz stanowisko religijne w istocie nieporównanie mniej łączy niż dzieli. Konstatacja ta bynajmniej nie zaskakuje przy uwzględnieniu warunków historyczno-kulturowych, które legły u podstaw nowożytnego, renesansowego i oświeceniowego,

<sup>28</sup> Doświadczenia zmysłowego – czy też szerzej pojmowanego.

<sup>29</sup> Ze światopoglądem religijnym często łączy się pojęcie tzw. elitaryzmu poznawczego: pewne jednostki (prorocy, święci mężowie etc.) mają pełniejszy od innych wgląd w istotę rzeczy, dysponują pełniejszą wiedzą. Należy nadmienić, że zasady elitaryzmu poznawczego były również często formułowane na gruncie religijnie zorientowanej filozofii.

<sup>30</sup> Należy podkreślić pewną dość istotną różnicę między chrześcijańskim a muzułmańskim pojmowaniem państwa i prawa: stanowisko muzułmańskie nie dokonuje rozróżnienia na sfery *sacrum* i *profanum*; oznacza to m.in., iż w islamie nie ma podziału na prawo cywilne i religijne. Nie ma również podziału na władzę świecką i duchową: kalif był zarazem (przynajmniej w teorii – co znalazło urzeczywistnienie chociażby na pewnym etapie rozwoju państwa muzułmańskiego, tj. za panowania tzw. kalifów prawowiernych oraz ich pierwszych następców) zarazem przewodnikiem wspólnoty, jak i głównym autorytetem religijnym.

europiejskiego humanizmu – ewidentnie przeciwstawiającemu się porządkowi chrześcijańskiemu. Nie można nie uwzględnić motywacji, która kierowała myślicielami – zwłaszcza oświeceniowymi – kształtującymi fundamenty filozofii i światopoglądu humanistycznego; ową motywację można często połączyć z usiłowaniami prowadzącymi do wykorzenienia religii z życia społecznego bądź też przynajmniej do osłabienia jej realnego wpływu na kulturę i społeczeństwo. Jak pisze Kuderowicz:

*W czasach Oświecenia rozwija się nowy stosunek do religii, polegający na refleksji laickiej i traktowaniu religii jako zjawiska społecznego. (...) Jeszcze Leibnizowi [tworzącemu na przełomie XVII i XVIII stulecia – przyp. T.S.] zależało na wykazaniu zbieżności jego nauk filozoficznych z chrześcijaństwem, natomiast w środowisku oświeceniowców manifestacja postawy areligijnej należała do dobrego tonu. (...) Poglądy religijne tracą rolę wskaźnika słuszności<sup>31</sup>.*

Proces sekularyzacji doprowadził do pojawienia się na niwie kultury zachodniej człowieka zeświecczonego, a także życia zeświecczonego – jako aktualnie obowiązującego paradygmatu; jak trafnie konstatuje K. Zielińska, *jedynie Europa* (z pewnymi wyjątkami – przyp. T.S.) *jest tym rejonem świata, gdzie twierdzenie o sekularyzacji wciąż znajduje zastosowanie*<sup>32</sup>. W wymiarze społecznym proces sekularyzacji doprowadził do niemal całkowitego wyrugowania religii ze sfery publicznej, przynajmniej w niektórych krajach europejskich; z kolei w wymiarze indywidualnym – do odrzucenia pytań o charakterze egzystencjalnym<sup>33</sup>, co zawsze czyni życie człowieka uboższym treściowo, niepełnym.

Podstawowa, warta rozważenia kwestia – wynikająca z dokonanego rozróżnienia między światopoglądem laickim, dominującym obecnie w kulturze zachodniej, a religijnym – sprowadzać się powinna obecnie do próby rozstrzygnięcia, czy pomimo tak oczywistych różnic w sposobie postrzegania człowieka i świata możliwe jest funkcjonowanie islamu w systemie państwa i prawa obowiązującym we współczesnej demokracji.

## ISLAM A DEMOKRACJA

Błędne przekonanie o nie dającym się pogodzić konflikcie między demokracją a islamem – przyjmowane obecnie dość często za pewnik w dyskursie potocznym, przednaukowym (podtrzymywane również niekiedy z powodów politycznych) – nie opiera się na solidnych przesłankach; można bowiem między innymi zasadnie skonstatować istnienie elementów demokratycznych w samym islamie. Jak trafnie zauważa Mrozek-Dumanowska:

*Islamistyczna interpretacja tego pojęcia [tj. pojęcia demokracji – przyp. T.S.] jest niekoniecznie przeciwstawna do wartości demokratycznych, ale w odróżnieniu od demokracji zachodniej bazuje na wspólnotce – nie jednostce, i kładzie nacisk na religijne podstawy państwa<sup>34</sup>.*

<sup>31</sup> Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 341.

<sup>32</sup> K. Zielińska, *Proces sekularyzacji – przypadek polski*, „Przegląd religioznawczy” nr 3 (213), 2004, s. 133.

<sup>33</sup> Tj. pytania o istotę szczęścia, sens życia, sens cierpienia, sens śmierci etc.

<sup>34</sup> A. Mrozek-Dumanowska (red.), *Islam a demokracja...*, op. cit., s. 5-6.



W związku z powyższym nie należałoby mówić o konflikcie, lecz o swoistej odmienności islamu i współczesnej demokracji zachodniej. Islam nie jest ani nakierowany przeciwko demokracji jako takiej, ani też apologetyczny w stosunku do niej; stanowi on po prostu odrębny system państwa i prawa, opierający się na własnych, oryginalnych fundamentach – w tym również, jak już zostało podkreślone, na odmiennych przesłankach światopoglądowych i filozoficznych. Islam należy przede wszystkim traktować jako skończony i pełny system religijny, obejmujący wszystkie aspekty życia ludzkiego zarówno w jego wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym; jest to system zawierający elementy demokracji, choć niekoniecznie demokracji w obecnym wariacie europejskim – a więc w wariacie akcentującym liberalizm, indywidualizm, relatywizm, wolność sumienia etc.

Założenie, że elementy demokracji są i były obecne w różnych kulturach (w tym również w kulturze islamu), nie jest pozbawione podstaw; o elementach szeroko pojmowanej demokracji można bowiem zasadnie mówić w przypadku, gdy spełnione są następujące warunki:

- państwo zezwala obywatelom na partycypację polityczną, chociażby w pewnym tylko zakresie;
- państwo zezwala obywatelom na swobodne działania ekonomiczne;
- obywatele mogą brać udział w dyskusji nad stanem państwa i sposobem sprawowania władzy, dysponują przy tym prawem do wyrażania swych opinii, w tym również opinii krytycznych wobec panującego porządku;
- realizowana jest idea sprawiedliwości społecznej (idea sprawiedliwego podziału wspólnie wypracowywanego dobra etc.);
- funkcjonuje zasada społecznej solidarności, jak również zasada współodpowiedzialności za sprawy państwa;
- formułowane i przestrzegane są prawa człowieka;
- istnieje odpowiedni system wyłaniania władzy.

Teza o elementach demokracji obecnych w islamie<sup>35</sup> znajduje poparcie zarówno w treści źródeł islamu – co najważniejsze, w Koranie – jak i w praktyce społecznej dawnych i dzisiejszych muzułmanów.

Najbardziej znanym i najchętniej analizowanym elementem demokracji w islamie jest tzw. instytucja *szury*, tj. konsultowania się w najważniejszych sprawach publicznych; wersety Koranu zalecają wiernym naradzać się w ważnych kwestiach:

*I przez miłosierdzie od Boga ty stałeś się dla nich łagodny. Gdybyś był surowy i twardego serca, to oni odeszliby od ciebie. Więc przebacz im i proś Boga o przebaczenie dla nich; zasięgaj ich rady w każdej sprawie! A kiedy poweźmiesz decyzję, to zaufaj Bogu!*<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Należy jeszcze raz wyraźnie podkreślić, że nie chodzi tu o demokrację liberalną w dzisiejszym rozumieniu zachodnim. Pojęcie dzisiejszej demokracji liberalnej nie wyczerpuje pojęcia demokracji w ogóle; np. warto zauważyć, iż wyraźne ślady demokracji dają się bez trudu odnaleźć zarówno w systemie politycznym starożytnych Aten (aprobowującym niewolnictwo, wykluczającym z partycypacji politycznej kobiety etc.) czy też w tzw. demokracji szlacheckiej w Polsce XV-XVI w.

<sup>36</sup> *Koran* (3: 159) (fragm. zaznaczony rozstrzelonym drukiem przez mnie – przyp. T.S.); adresem powyższych słów jest prorok Muhammad, zasięgający rady muzułmanów w sprawie walk w politeistami z Mekki.

– Dla tych, którzy odpowiadają swemu Panu i odprawiają modlitwę; – dla tych, których sprawy są przedmiotem wzajemnej narady; – dla tych, którzy rozdają z tego, w co ich zaopatrzyliśmy”<sup>37</sup>.

Już na początku islamu obowiązek naradzania się w ważnych sprawach publicznych, jak również instytucja *szury*, były traktowane niezmiernie poważnie, czego przykładem była postawa samego Muhammada, pierwszego przywódcy *Ummy*<sup>38</sup>; wiadomo, że prorok zasięgał opinii między innymi w sprawach militarnych, np. przed bitwą pod Badr, jak również podczas obrony Medyny przed Kurajczytami<sup>39</sup>. Instytucja *szury* funkcjonuje także w dzisiejszych państwach muzułmańskich, w których często działają organy (zgromadzenia) o charakterze konsultatywnym, tzw. *madżlis asz-szura*. Współcześni myśliciele islamu nierzadko czynią pluralizm i demokrację przedmiotem własnych refleksji; również zmiany zachodzące współcześnie w krajach muzułmańskich mogą świadczyć o tym, iż teza o koniecznym konflikcie między islamem a demokracją nie znajduje wystarczającego potwierdzenia<sup>40</sup>. Jak konstatuje J. Wronecka,

*w opinii większości myślicieli arabskich demokracja jest współczesną formą szury (...). Aktualnie wśród autorytetów religijnych w krajach arabskich panuje zgodność co do konieczności zaakceptowania idei pluralizmu politycznego [stanowiącego jeden z najistotniejszych fundamentów demokracji – przyp. T.S.]<sup>41</sup>.*

Również i inne składniki islamu mogą być zasadnie traktowane jako elementy demokracji – funkcjonujące w obrębie tejże religii; są nimi *idżtihad* (niezależna opinia odnośnie interpretacji zasad *szari’atu*, tj. muzułmańskiego prawa religijnego)<sup>42</sup> oraz mediacja<sup>43</sup>, stanowiąca o sposobie formowania sojuszy, a także rozwiązywania konfliktów na drodze pokojowej (jak wiadomo, zgodnie z tradycją muzułmańską wybitnym mediatorem był sam prorok Muhammad<sup>44</sup>).

Kolejny element islamu, zgodny z zasadami demokracji, stanowią prawa człowieka – utożsamiane tutaj z nakazami Boskimi zawartymi w Koranie, fundującymi owe prawa. Treść Islamskiej Uniwersalnej Deklaracji Praw Człowieka, uchwalonej w 1981 roku<sup>45</sup>, głosi równość wszystkich ludzi, jednocześnie potępiając dyskryminację w oparciu o płeć, narodowość, rasę, język etc. Jak konstatuje Mrozek-Duma-

<sup>37</sup> *Koran* (42: 38); powyższe słowa opisują cechy i działania wiernych, których Bóg obdarzy wieczną nagrodą w życiu ostatecznym (patrz również: *Koran* (42: 36-39); fragm. zaznaczony rozstrzelonym drukiem przeze mnie – przyp. T.S.).

<sup>38</sup> Tj. wspólnoty muzułmańskiej.

<sup>39</sup> Wynikiem narady i konsultacji było np. zastosowanie (podczas najazdów Mekkańczyków na muzułmańską już Medynę) techniki obronnej zaproponowanej przez Persa Salmana, polegającej na zbudowaniu fosy.

<sup>40</sup> Zob. B. Iwasiów-Pardus, *Swobody demokratyczne w konstytucjach wybranych państw arabskich...*, op. cit., s. 103-124; P. Lewicka, *Demokratyzacja w świecie islamu na przykładzie wyborów parlamentarnych*, [w:] *Islam a demokracja...*, op. cit., s. 125-159.

<sup>41</sup> J. Wronecka, *Rodzime elementy demokracji w świetle źródeł arabskich...*, op. cit., s. 69.

<sup>42</sup> Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 1997, s. 220-228.

<sup>43</sup> Zob. A. Mrozek-Dumanowska, *Islam a demokracja...*, op. cit., s. 21-22.

<sup>44</sup> Patrz np.: traktat muzułmanów z Kurajczytami podpisany pod Al-Hudajbiją (628 r.).

<sup>45</sup> Zob. A. Mrozek-Dumanowska, *Islam a demokracja...*, op. cit., s. 29.

nowska, mimo iż Islamska Deklaracja Praw człowieka nie pokrywa się z ONZ-owską Deklaracją Praw człowieka, to jednak obejmuje ważne założenia tej ostatniej<sup>46</sup>. Należy zauważyć, iż o prawach człowieka – prawie do życia, prawie do wolności, własności, godności etc. – informują, oprócz Koranu, liczne hadisy<sup>47</sup>, między innymi następujące:

*Do największych grzechów należy dodawanie Bogu współtowarzyszy i zabijanie istot ludzkich.*

*Wasze życie i własność są wam nawzajem zakazane, aż zobaczycie Waszego Pana w Dniu Sądu.*

*Są trzy kategorie ludzi, przeciwko którym będę oskarżycielem w Dniu Sądu. Spośród tych trzech do jednej należą ci, którzy zniewalają wolnego człowieka, następnie sprzedają go i konsumują z tego pieniądze.*

*Ani Arab nie ma żadnej wyższości nad nie-Arabem, nie-Arab nie ma żadnej wyższości nad czarnym, ani też czarny nie ma wyższości nad białym człowiekiem. Wszyscy jesteście dziećmi Adama, a Adam został stworzony z gliny<sup>48</sup>.*

O braku zasadniczego konfliktu między islamem a demokracją świadczyć mogą również działalność oraz postawa większości muzułmańskich organizacji i związków religijnych w Europie i na Zachodzie – nie tylko wyraźnie, nierzadko w mocnych słowach, potępiających zamachy wymierzone przeciwko ludzkiemu życiu, godności oraz porządkowi prawnemu, lecz także uznających i stosujących w praktyce zasady demokracji (np. demokratyczny sposób wyboru odpowiednich władz, organów etc.).

Na gruncie polskim poszanowanie panującego w Europie porządku demokratycznego, a także postulat działania ludzi różnych religii i światopoglądów na rzecz dobra wspólnego, zawiera m.in. *Deklaracja muzułmańska*<sup>49</sup> – dokument przygotowany przez Ligę Muzułmańską w RP, we współpracy ze Stowarzyszeniem Studentów Muzułmańskich oraz Muzułmańskim Stowarzyszeniem Kształcenia i Kultury. Dokument ten podkreśla poszanowanie dla różnorodności światopoglądowej, panującej w Europie, jak również dla metod demokratycznych, uznawanych za właściwy środek wiodący do ochrony własnych praw. Ponadto *Deklaracja* wyraża szacunek wobec demokracji jako takiej:

*Islam, w oparciu o koncepcję konsultacji oraz mając na uwadze doświadczenie ludzkości w zakresie aktywności politycznej, uznaje główne podstawy systemu demokratycznego: wolność wyboru władz politycznych, poszanowanie dla zasady wielopartyjności i pokojowe przechodzenie władzy z rąk do rąk<sup>50</sup>.*

Rozważając relację między islamem a porządkiem demokratycznym należy ponadto zauważyć, iż aktywność obywatelska muzułmanów wzbogaca społeczeństwa europejskie; wymienić można chociażby takie jej formy, jak działalność wydaw-

<sup>46</sup> Ibidem, s. 29-30.

<sup>47</sup> Tj. relacje dotyczące słów i czynów proroka Muhammada.

<sup>48</sup> Powyższe hadisy pochodzą ze zbiorów Muslima i Al-Buchariego; cyt. za: „Świat islamu” nr 32 (2004), s. 4.

<sup>49</sup> Dokument ten został ogłoszony 15.09.2005 roku w Warszawie.

<sup>50</sup> Treść *Deklaracji muzułmańskiej* cyt. za: <http://www.arabia.pl>.

nicza, edukacyjna (m.in. informowanie niemuzułmańskiego społeczeństwa o islamie i jego konotacjach), charytatywna etc.

Powyższe rozważania obrazują, iż trudność całkowitego pogodzenia islamu z pewną laicką platformą ideologiczną, stanowiącą fundament współczesnej demokracji zachodniej, nie powinna być utożsamiana z brakiem możliwości funkcjonowania wspólnoty muzułmańskiej w warunkach zachodniej demokracji; nie powinna być też, tym bardziej, utożsamiana z brakiem działania wyznawców islamu – działania nakierowanego na dobro i pomyślność jak najszerzej pojmowanego społeczeństwa (w tym społeczeństwa demokratycznego).

## ISLAM JAKO CZYNNIK KULTUROTWÓRCZY (ZAMIAST ZAKOŃCZENIA)

Podsumowując powyższy fragment wywodu, poświęcony relacji między islamem a demokracją, należy podkreślić, iż ustroj demokratyczny wymaga od obywateli poszanowania prawa i zasad porządku społecznego, a także demokratycznych zasad wyłaniania władzy; tym niemniej – w przeciwieństwie do systemów totalitarnych – nie narzuca wszystkim określonej ideologii czy też rozwiązań dotyczących postrzegania moralności etc. W związku z tym obywatele nie są między innymi zobowiązani do wyznawania ideologii laickiej, z jej wyraźnym nastawieniem antyreligijnym; ponadto wszyscy dysponują równym prawem do udziału w dyskursie publicznym, jak również prawem do budowania dobra wspólnego. Refleksja dotycząca treści powyższych elementów demokracji skłania do sformułowania poglądu, iż potwierdzenie prawa wspólnoty muzułmańskiej do własnego religijnego światopoglądu – przy jednoczesnym uznawaniu przez tę wspólnotę obowiązku poszanowania zasad prawa i współżycia społecznego – zaowocuje efektem pozytywnym. Nie chodzi przy tym jedynie o proste wzbogacenie społecznego dyskursu o nowych uczestników, lecz o kwestie konkretne: pozytywne rezultaty oddziaływania wspólnoty muzułmańskiej na niemuzułmańskie środowisko. W związku z powyższym wydaje się, że być może czymś właściwszym byłoby nie tyle spojrzenie na islam jako na czynnik zgodny (bądź niezgodny) z etosem obywatelskim i współczesną demokracją – co ujęcie islamu jako czynnika swoistego, który może przyczynić się do budowania cywilizacji ogólnoludzkiej, pokoju, dobrobytu etc.

Rozważając kulturotwórczy wymiar islamu należy po pierwsze, podkreślić olbrzymi nacisk, jaki religia ta kładzie na życie moralne. Jak przypomina Muhammad Al-Ghazali w *Zarysie etyki muzułmańskiej*, program misji proroka islamu jest programem odnowy moralnej; islam w pewnym sensie zachęca wiernego do powtarzających się ćwiczeń, „które mają przyzwyczaić muzułmanina do życia według dobrych zasad i obyczajów, z przestrzeganiem etyki i wartości moralnych, bez względu na zmieniające się warunki i okoliczności”<sup>51</sup>. W stwierdzeniu tym nie ma bynajmniej przesady; rzeczywiście, doskonale znany jest hadis, w którym prorok Muhammad ogłosił, iż został wysłany, aby dopełnić i udoskonalić zasady moralności. Z wielokrotnie podkreślanego przez islam nakazu moralnego życia wynika między innymi to, że żaden ustroj czy porządek społeczny nie może być oceniany

<sup>51</sup> Zob. Muhammad Al-Ghazali, *Zarys etyki muzułmańskiej*, Białystok 2004, s. 7.

przez muzułmanów bez uwzględnienia jego moralnego wymiaru, jak również bez uwzględnienia moralnego wymiaru ludzkiej egzystencji<sup>52</sup>. Uwidacznia się tu zresztą pewna analogia z postawą chrześcijaństwa, którego wyznawcy obecnie również nie wyobrażają sobie funkcjonowania „demokracji bez wartości”<sup>53</sup> – a więc bez udziału wyższych idei i ideałów (nierzadko religijnej proveniencji).

Podkreślając moralny wymiar ludzkiej egzystencji, islam zwraca uwagę na szeroki wachlarz wartości, które zasadnie mogą być uznane za wartości uniwersalne, ogólnoludzkie. Są to między innymi dobroczynność, tolerancja i wybaczenie, a także realizująca się poprzez dotrzymanie zobowiązań lojalność<sup>54</sup>. Jak zauważa Al-Ghazali:

*Muzułmanin zobowiązany jest do obdarowywania dobrem i szlachetnymi uczynkami wszystkich ludzi spotkanych na ziemi. Prawdomówność jest obowiązkiem zarówno w stosunku do muzułmanina, jak i wobec wyznawcy innej wiary. To samo dotyczy tolerancji, wielkoduszności, pomocy innym, współpracy, hojności itd.<sup>55</sup>*

Nie należy zapominać, iż moralność nigdy nie stanowiła na gruncie islamu pustego hasła; muzułmański krąg cywilizacji osiągnął wielki sukces w dziedzinach, w których Zachód poniósł sromotną klęskę – m.in. w walce z takimi plagami cywilizacyjnymi jak rasizm, alkoholizm czy narkomania. Zwalczenie rasizmu bądź też zgubnych nałogów stanowi *sensu stricte* treść religijną islamu, tj. wynika z wersetów Koranu bądź też hadisów. Sukcesy islamu, dającego odpór wymienionym powyżej negatywnym zjawiskom – plagom, przynoszącym Zachodowi niezliczone straty zarówno w sensie moralnym, jak i materialnym<sup>56</sup> – zostały odnotowane przez wielu badaczy niemuzułmańskich; między innymi przez Toynbee’go, piszącego pół wieku temu:

*W obecnym stanie rzeczy, eksponenci nietolerancji rasowej przeważają [na Zachodzie bądź też na obszarach będących pod przemożnym wpływem Zachodu – przyp. T.S.]. Niemniej siły tolerancji rasowej (...) mogą wciąż jeszcze odzyskać przewagę, jeśli na szalę rzucony zostanie jakikolwiek, pozostający dotąd w rezerwie, silny wpływ walczący przeciwko dyskryminacji rasowej. Jest do pomyślenia, że duch islamu mógłby być stosownym w danej chwili wzmocnieniem<sup>57</sup>.*

Nie można również zapominać o jednej z kwestii najistotniejszych – zwłaszcza z perspektywy obecnego momentu dziejowego, w którym znalazła się Europa – jaką

<sup>52</sup> Nie jest zakładane traktowanie państwa i prawa jako dziedzin związanych wyłącznie ze sprawowaniem władzy – wg islamu powinny być one traktowane również jako środki umożliwiające szerzenie moralności.

<sup>53</sup> Zob. m.in., *Wartości u podstaw demokracji*, J. Nagórny (red.), Lublin 2002.

<sup>54</sup> W tym również zobowiązań nałożonych na obywatela przez państwo i jego instytucje. Zob. Al-Ghazali, *Zarys...*, op. cit., s. 29-44, 67-73, 75-78.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>56</sup> Np. koszty związane z leczeniem schorzeń powodowanych przez nadużywanie alkoholu czy też przez zażywanie narkotyków; nie wspominając o kosztach – zdrowotnych, moralnych, materialnych i innych – wypadków komunikacyjnych, powodowanych przez osoby nietrzeźwe. Istotny problem stanowi również rozpad bądź degeneracja więzi rodzinnych, powodowane przez alkoholizm.

<sup>57</sup> A.J. Toynbee, *Islam, Zachód i przyszłość*, [w:] *Cywilizacja w czasie próby*, tenże, Warszawa 1988, s. 92; zob. również: T. Stefaniuk, *Zeloci i herodianie cywilizacji*, „As-Salam. Muzułmański Magazyn Społeczno-Kulturalny” nr 1. 2004, s. 8-11.

stanowi akcentowanie przez islam roli rodziny, pojmowanej jako podstawowa komórka społeczeństwa. Ogromne znaczenie przypisywane przez islam rodzinie może stanowić impuls do powrotu do wartości tradycyjnych; nie wydaje się to być kwestią poślednią w obszarze działania obecnej kultury zachodniej – wyraźnie deprecjonującej rolę tradycyjnie pojmowanej rodziny.

Rozpatrując kulturotwórcze funkcje islamu należy również wspomnieć o licznych dowodach muzułmańskiej otwartości, tolerancji i lojalności, dostarczanych przez historię. Wymienić można chociażby wspaniałe owoce współpracy wyznawców różnych religii, zebranych pod panowaniem muzułmańskim w Hiszpanii (emirat, a następnie kalifat kordobański), jak również olbrzymi wkład w naukę uczonych chrześcijańskich i muzułmańskich, przyswajających i opracowujących wspólnie – w państwie Abbasydów – spuściznę grecką, po to, by następnie przekazać ją Europie<sup>58</sup>.

Podsumowując niniejsze rozważania warto podkreślić, iż bycie *obywatelem Europy* nie jest dzisiaj związane z wyznawaną religią, lecz z przywiązaniem do poszanowania prawa oraz zasad demokratycznych panujących na Zachodzie; nie bez znaczenia są również chęć budowania wspólnego dobra oraz poczucie odpowiedzialności za otaczające środowisko społeczne. Jest w związku z tym dopuszczalne i możliwe, aby „europejskim obywatelstwem” cieszyli się również wyznawcy islamu; tym bardziej że demokracja bez udziału osób wyznających światopogląd religijny (chrześcijan, muzułmanów i innych) nie byłaby demokracją pełną. Społeczeństwa demokratyczne potrzebują – obecnie być może nawet bardziej niż kiedykolwiek – głosu osób i grup uważających, iż nie liczy się wyłącznie materialny dobrobyt, lecz również moralność i pewne wyższe wartości.

Poważną dyskusję o islamie – w tym również dialog państwa i jego instytucji ze wspólnotą muzułmańską – powinna poprzedzać niedwuznacznie wyrażana świadomość, iż *islam* jako taki nie może być utożsamiany ze zbrodnictwami, zasługującymi na jednoznaczne potępienie czynami pewnych poszczególnych jednostek, nierzadko w sposób niedopuszczalny odwołujących się do nomenklatury muzułmańskiej. Nie można także zakładać, iż człowiek religijny (chrześcijanin, Żyd czy muzułmanin), żyjący w warunkach zachodniej demokracji, miałby być „gorszy” czy też „bardziej niebezpieczny” – jedynie ze względu na swą religijną perspektywę. Przeciwnie zarówno perspektywa religijna, jak również owoce wartościowych działań, które perspektywa ta implikuje, mogą przyczynić się zarówno do wzbogacenia samej demokracji, jak i do bardziej skutecznego wypracowywania wspólnego dobra przez ludzi wszystkich wyznań i światopoglądów, żyjących w Europie.

<sup>58</sup> Patrz m.in.: kalif Al-Mamun i założony przezeń w Bagdadzie w 832 r. *Bayt al-Hikma* (z arab. Dom Mądrości): instytucja naukowa, dzięki której zachowane zostały liczne dzieła uczonych greckich – przełożone na arabski, a następnie przekazane Europie; zob. J. Hauziński, *Burzliwe dzieje kalifatu bagdadzkiego*, Warszawa-Kraków 1993, s. 309-359.

## MUZUŁMAŃSKI OBYWATEL BELGIJSKO-EUROPEJSKI ...W KIERUNKU „DUCHOWEJ OBYWATELSKOŚCI”

### WSTĘP: ISLAM, ETYKA DIALOGU I UNIWERSALNOŚCI

W chwili gdy całym narodom przyszło żyć razem w społeczności rozpaczliwie poszukującej swojego celu, a ekstremalne ruchy prawicowe zastępują brak programu społecznego językiem frustracji, zamknięcia, nacjonalizmu i wykluczenia, islam, w równym stopniu co inne ruchy ideowe i systemy wartości, zwraca się do naszych społeczeństw w poszukiwaniu programu humanistycznego. Islam ze swym przekazem pokoju, salam, jest formą przystąpienia do planu boskiego. Odnosi się to do kierunku dialogu i „życia razem” w samej istocie pojęcia *salam*, boskiego atrybutu symbolizującego jednostkę ludzką obdarzoną dążeniem do pokoju i nadzieją na jego osiągnięcie.

*Zaden Arab nie ma większych zasług od cudzoziemca, ani biały od czarnego, chyba że w pobożności* – powiedział Prorok Mahomet, pokój z Nim i jego świętą rodziną. Islam przyjmuje tym samym swoją odpowiedzialność wobec odmienności i aktywną świadomość duchową. Chodzi tu o utworzenie języka znaczenia, w którym można wyrazić potrzeby człowieka, *wszędzie, gdzie jego działanie będzie świadczyć o jego służbie Bogu*<sup>1</sup>. *Koran wychwala znaczenie odpowiedzialności wobec bliźniego, O wy, którzy wierzycie! Nie wchodźcie do domów, które nie są waszymi domami, zanim nie poprosicie o pozwolenie i zanim nie pozdrowicie ich mieszkańców*<sup>2</sup>. Islam przyznaje tutaj bliźniemu prawo do tego, by muzułmanin mógł z nim iść razem i czyni tego ostatniego odpowiedzialnym za przyszłość swojego partnera oraz inwestuje w jego przeznaczenie. *W ten sposób My uczyniliśmy was narodem znajdującym się pośrodku, abyście byli świadkami dla ludzi i aby Połaniec był świadkiem dla was*<sup>3</sup>, świadectwo, które jest siłą pozwalającą obudzić potrzeby bytu u źródła symfonii narodów.

---

<sup>1</sup> R. Garaudy, *Les religions et la foi au XXIe siècle, Le XXIe siècle, Suicide planétaire ou résurrection?*, L'Harmattan 2000, s. 28.

<sup>2</sup> *Koran*, (24: 27).

<sup>3</sup> *Ibidem*, (2: 143).

Różnorodność kulturowa jest oznaką boskiej omnipotencji:

*A gdyby Bóg zechciał, to uczyniłby was jednym narodem, lecz On chce was doświadczyć w tym, co wam dał. Starajcie się więc pilnie czynić dobre dzieła. Do Boga powrócicie wszyscy razem. On obwieści wam to, w czym się różniłście<sup>4</sup>.*

Ten fragment Koranu nakazuje pokorę w uznaniu, że Bóg jest Jedyny, aby wspólnota ludzka była Jedyna w swojej etyce, pojedyncza i mnoga, intymna a zarazem wspólna, mając na uwadze wzajemne bogactwo. Jest to wezwanie do konieczności poddania się tej różnorodności, która ukazuje pokrewieństwo logiki tożsamości, rozwijając równocześnie poszanowanie godności bliźniego i prawo do tożsamości.

Koran nie wprowadza nowej religii, potwierdza jedynie odwieczny przekaz boski skierowany do człowieka. Księga, *al-kitab*, jest powieleniem w różnych ziemskich wydaniach (*Tora, Ewangelia, Psalm, Wedy, Upaniszad, Bhagavad Gita, egipska Księga zmarłych i... Koran*) tej samej „Niebiańskiej Księgi”, Słowa Bożego. Mamy do czynienia z jedną „religią” różnorodnych kultur, równoległych i wzajemnie połączonych. Spostrzeżenie to jest przeblyskiem geniuszu otwartości islamu, obejmującego w swoim łonie wszystkie wymiary cywilizacyjne. Ta humanistyczna wizja jest zarodkiem tego, co nazywamy „duchową obywatelskością”, umiejętności czytania drogi zaangażowania obywatelskiego i odpowiedzialnego, ukształtowanej wędrówką wiary, która umożliwi nam osiągnięcie człowieczeństwa. Jest to etyka integracyjna obejmująca wszystko, co dobre, piękne i sprawiedliwe w łonie całej kultury, gdyż wpisując się w tę perspektywę ciągłości pojawia się możliwość korzystania z doświadczenia bliźniego, dotyczącego pojęć uniwersalnych. *Szari'at*, nieodmienny ślad boski, źródło rozkwitu i spełnienia, jest drogą wspólną dla wszystkich religii i mądrości. *Powiedz: Ja nie jestem jakąś nowością wśród posłańców<sup>5</sup>*, poleca Koran Prorokowi. Jednakże wszyscy prorocy Koranu uważani są za obywatele miast, w których głoszą swoją wiarę. Choć odcinają się od idei stowarzyszenia, mimo to nawołują ludzi do przystępowania do boskiego planu i poznawania boskiej jedności i konkretnej złożoności świata, jego wrażliwej rzeczywistości i działania transformacyjnego. W ten sposób islam nie pretenduje do miana wyłącznego szkieletu swojej społeczności, ale proponuje jednostce, aby ta kreowała siebie, wychodząc od różnorodności. Pokazał swoją zdolność do wcielania różnorodnych kultur, które napotyka na swojej drodze.

Świadomość obywatelska składa się z różnych parametrów, które od praktyki rytualnej do głębi duchowej, pozwalają na regulowanie życia religijnego bez wynoszenia zaangażowania obywatelskiego do rangi dogmatu.

## **OD RYTUAŁU DO DUCHOWOŚCI: ELEMENT DZIAŁANIA WYZNAWANEJ WIARY – NARZĘDZIE OBYWATELSKOŚCI**

Znaczenie rytuału, z punktu widzenia socjologicznego, wymaga rozległych studiów obejmujących długi okres ludzkiej psychologii. Rytuał jest nowym językiem wyrażającym nowy sposób egzystencji przed Bogiem i światem. Charakteryzując się

<sup>4</sup> Ibidem, (5: 48).

<sup>5</sup> Ibidem, (56: 9).



nieskończoną liczbą możliwości, jest *energią odpowiadającą na nasze lęki, nasze pragnienia i nasze nadzieje*<sup>6</sup>, pozwalającą zachować pamięć *sacrum* wobec *profanum* oraz rzeczywistości wobec wyobraźni. Znajduje się w połowie drogi pomiędzy kulturą a duchowością, regulując obszar prywatności w obszarze publicznym. Jest to forma *ekspresji należącej do obszaru transcendentnego*, według określenia Antoine Vergote'a.

Rytuał jest narzędziem umożliwiającym zrozumienie języka znaków, emocji, ruchu a także zwyczaju śpiewania psalmów i wygłaszania inwokacji. Wszystko w nim jest znakiem, kodem i wyrazem emocji oraz symbolem obecności *transcendentalności* według wyrażenia o. Jean Ladrière, która pełni rolę wskazówki, gdyż religia zajmuje się przyczynami, a nie skutkami. Jego celem jest *wejście między ludzi w poszukiwaniu czynienia dobra, utrzymując się aż do śmierci, aby przekazać w pełni otrzymane przesłanie*<sup>7</sup>.

Religijność pojawia się tutaj jako system symboliczny, instytucja społeczna wyrażająca emocje i wrażliwość na planie zbiorowym, w którym Bóg nie jest przywoływany jako element tłumaczący i nie pojawia się na polu obserwacji empirycznych. Rytuał ma za zadanie przekazywanie elementu irracjonalnego, niemożliwego do sformułowania. Jest także teologiczną strukturą wartości oraz systemem komunikacji. Ma za zadanie pośredniczyć pomiędzy światem świętości i człowiekiem – profanum, mając na względzie pojednanie z siłami nadnaturalnymi. Pozwala zatem na rekonstrukcję otwartej tożsamości, która stałaby się zaczynem integracji, gdyż stanowi on pewien mechanizm pozwalający na przekształcanie związku z innymi.

Jednakże niemożliwe byłoby oddzielenie jednostki w jej tożsamości, osobowości i zachowaniach od relacji społecznych, gdyż ona sama wytwarza pewien rytuał uświęcający „bycie razem”. Jeśli się weźmie pod uwagę fakt, że islam przekształca kulturę widać, że osobowość społeczna wykształca się w kontakcie z bliźnim, jak to potwierdza Leïla Babès:

*nie chodzi tu o ideologię, lecz o etykę muzułmańską, która reguluje zarazem zachowania osobiste, jak i relacje społeczne. W tym znaczeniu jest ona etyką pacyfikującą poprzez sprawowanie funkcji odbudowy osobistej i integracji społecznej*<sup>8</sup>.

Tymczasem należy rozważyć trzy możliwe scenariusze wobec wyzwania życia razem:

- pożądany: umożliwiający integrację odmienności,
- do odrzucenia: zezwalający na autokrytykę,
- akceptowalny: tworzący wspólną podstawę wartości.

Rytuał budzi roszczenia tożsamościowe, wolę poddania wspólnot kontroli instytucjonalnej i ideologicznej. Składa się z elementów socjologicznych, historycznych, estetycznych i mistycznych, które wzmacniają jego odniesienie okolicznościowe. Jego środkiem ciężkości jest akt wiary. W zasadzie rytuał jest elementem pośredniczenia,

<sup>6</sup> R. Garaudy, *Pour un dialogue des civilisations*, Denoël, Paryż 1977, s. 129.

<sup>7</sup> T. Ramadan, *Les musulmans dans la laïcité, Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Tawhid, Lyon 1994, s. 243.

<sup>8</sup> L. Babès, *Mutations plutôt que dissolution*, [w:] «Panoramiques» nr 29, *L'islam est-il soluble dans la République*, 2 kwartał, 1997, s. 49.

drogą przybliżającą do transcendencji. Nie jest oznaką umartwienia, ani też negatywną teologią absolutu. Jego symbolika nie jest moralnością nieinterwencji, ponieważ życie poddane rytuałowi używa określeń niebędących wyrazem apologii. Ale chodzi tu o fazę przejściową, a nie końcową, która przeciwstawia się dualizmowi i wszelkiej formie alienacji. Faworyzując zaangażowanie a nie zryw, rytuał jest wyrazem świata wewnętrznego, w którym człowiek się odnajduje, a nie świata zewnętrznego, którego się on obawia, staje się zatem „boskim współtwórcą” w zarodku aktywności kosmicznej, zwracającym się do Boga, stałym twórcą i odnowicielem. Aby móc tak działać musi funkcjonować na różnych polach:

- woli: zdolności do kontrolowania,
- wiedzy: zdolności do pojmowania,
- mocy: zdolności do przekształcania.

W łonie społeczeństwa, które coraz bardziej traci swoje punkty odniesienia, zastanawiamy się razem z Benkheirą, czy możliwa jest integracja islamu, jeśli oczyści się go z treści rytualnej<sup>9</sup>. Niemniej jednak należy wziąć pod uwagę fakt, że wiara integrująca cały zakres wzorców, takich jak rytuał kultu, nie jest w żaden sposób przeciwieństwem sekularyzacji. Rytuał, jak twierdzi Emil Durkheim, *pozwala zarazem poddać się próbie, jak i żyć*<sup>10</sup>. Inaczej mówiąc, pozwala zachować wrażenie, że człowiek jest zdolny w pełni zjednoczyć się z naturą w jedynym celu – przedłużenia swojej bytności.

Duchowość, *transcendentalna świadomość*<sup>11</sup>, jest zdolnością świadomości do odrzucenia zgubnych wpływów zewnętrznych, według Hamida Amira jest *wspaniałą cechą naszego ducha, która odpowiada naszemu pragnieniu transcendentności*<sup>12</sup>. Jest zatem tchnieniem, które pobudza pragnienie transcendencji, sztuką komunikowania się z duchem, wewnętrzną świadomością, siłą „akceptacji zmiany”, źródłem wszelkiej reformy, dostrzegającym sprawy przez pryzmat serca i wyrażającym je w kategoriach działania, jak to określił mistrz (szajch – przyp. red.) Sadek Charaf (1936-1993), błogosławiona niech będzie jego dusza, *Serce jest sprawcą zmiany*<sup>13</sup>. Poprzez swoją funkcję kalifa Boga na ziemi, człowiek nie jest podrzędnym podmiotem, ale czynnikiem wolnym i odpowiedzialnym, odkąd *Bóg tchnął w człowieka swojego ducha*<sup>14</sup>.

Ta duchowość jest tematem poszukiwań świadomości, która nie współzawodniczy z poglądem postmodernistycznym, która postrzega ową duchowość poprzez pryzmat dominacji tak, jakby natura nie była terenem działań boskich, ale bezwładną materią, której człowiek usiłuje stać się panem. Z drugiej strony, w odnośnych ramach islamu, wywołuje ona podobne skupienie przy krajobrazie, jakie budzi ikona w sztuce bizantyjskiej. Wszystko jest tam zależnością i nie może zredukować się do pojęcia. Duchowość jest zatem orientacją głęboko woluntarystyczną, ukierunkowaną

<sup>9</sup> M. Benkheira, *L'amour de la loi, Essai sur la normativité dans l'Islam*, P.U.F., Paryż 1997.

<sup>10</sup> E. Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, PUF, Livre de Poche, Paryż, 1985, 1991, s. 596.

<sup>11</sup> H. Amir, *Le défi du prochain siècle, Concilier Rationalité et Spiritualité*, Publisud, Paryż 1997, s. 98.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> S. Charaf, *Aux Sagesse du Maître*, zbiór, tłumaczenie i komentarz: Yacob Mahi, w przygotowaniu.

<sup>14</sup> *Koran*, (15: 12).

na radykalne przekształcenie człowieka. Oparta na wizji dialektycznej, a nie logiczno-mechanicznej, jest ona materializmem organicznym, przeciwstawnym do materializmu mechanicznego myśli postmodernistycznej. Każde zjawisko jest tam powiązane ze wszystkimi pozostałymi. To wiara jest osią centralną, ponieważ nie pochyla się nad tezami przekonania bytu w odniesieniu do życia, śmierci, świata, Boga; chodzi tu jednak o wiarę wywodzącą się z pewności, że życie ma sens. Wiarę, która nie jest działaniem wyłącznie rozumnym, ale też nadzieją transformatywną na pokonanie skończoności, pozwalającą na pogodzenie mistycyzmu z racjonalnością.

Nasza obywatelskość przechodzi zatem przez rewaloryzację rytuału, który to proces nie jest porzuceniem, czy też wyparciem się, ale integracją wszystkich sił życiowych w postaci racjonalności dotyczącej bycia czynnikiem twórczym w przestrzeni sfery, która nie jest uformowaną rzeczywistością, ale pozostaje jeszcze do ukształtowania. Miejscem rytuału jest świat, w którym odnajdujemy wzajemność obowiązków obywateli, którymi jesteśmy, pozwalającą na waloryzację tożsamości religijnej jako środka uspołecznienia w łonie zbiorowości. Rytuał, nie będąc imitacją, ale zrozumieniem polecenia i słowa bożego, pozwala na rozbudzenie wiary, ożywienie i zdynamizowanie duchowości. W procesie odbudowy tożsamości odnośnik religijny pozostawia pewien rozmach, który pozwala na integrację bez eliminowania rysów kulturowych, a nawet odwrotnie, faworyzując ich wdrożenie<sup>15</sup>. Tak więc przestrzeganie pięciu filarów jest tylko środkiem do zbliżenia się do Boga, sposobem nie dyskryminującym człowieka, ale zezwalającym na wzorcowy rozwój w islamizacji każdego<sup>16</sup>. Ta „boska świadomość”, *rabanijsa*, charakteryzuje się wiarą doświadczoną, która staje się wojowniczą. Islam nie oznacza wyłonienia się norm z jednej strony dla załamania się sensu z drugiej. Wpisuje życie wierzącego w perspektywę adoracji<sup>17</sup>, która nie jest rozporządzeniem intelektualnym, ale postawą moralną, jak określał to mistrz Sadek Charaf: *Adoracja jest zacnością istniejącego i przedmiotowością żyjącego*<sup>18</sup>. Rytuał odwołuje się do Boga i zgłębia świat ludzki poprzez objawienie się duchowej intymności, co stanowi sens pięciu filarów islamu.

1. Wyznanie wiary, *szahada* „Nie ma Boga innego niż Bóg, a Mahomet jest wysłannikiem Boga”, wzbudza w bycie sens *tawhid*, niepowtarzalności. Bóg jest Jeden, aby wspólnota ludzka była jedna. Celem jest *dążenie do zadowolenia woli boskiej, raczej niż swojej własnej woli*<sup>19</sup>.
2. Modlitwa, *salat*, jest harmonią człowieka ze światem. Poprzez ukłonienia, pokłony do ziemi i przyjmowanie pozycji pionowych byt harmonizuje nachylenie ciał niebieskich, wielkość gór i umartwienie zwierząt.
3. Jałmużna oczyszczająca, *zakat*, dotycząca dóbr i serca, jest więzią z Bogiem, która jest *wpisana i realizowana nie tylko w istnieniu, ale i posiadaniu*<sup>20</sup>. Symbolizuje ona

<sup>15</sup> L. Babès, *L'Islam positif, La religion des jeunes musulmans de France*, Editions De l'Atelier/Ouvrières, Paryż 1997, s. 149.

<sup>16</sup> M. Renard, *Organiser le culte musulman, c'est bien, mais ce n'est pas "représenter" l'islam*, „Islam de France”, nr 7, Al-Bouraq, Paryż 2000, s. 27.

<sup>17</sup> *Koran*, (51: 56).

<sup>18</sup> S. Charaf, *Aux Sagesse...*, op. cit.

<sup>19</sup> A.H. Al-Ghazali, *Lettre au disciple*, La Maisonneuve, Paryż 1954, s. 34.

<sup>20</sup> T. Ramadan, *Islam, Le face à face des civilisations, Quel projet pour quelle modernité?*, Tawhid, (zb. Les Deux Rives), Lyon 1995, s. 197.

*moralne poświęcenie i stanowi etap wstępnego oczyszczenia z egocentryzmu i chciwości. Wez z ich majątku jałmużnę, abyś przez nią mógł ich oczyścić i usprawiedliwić* – mówi Koran<sup>21</sup>. Ustanawia ona przyjęcie wartości absolutnych znajdujących się poza egoistycznymi celami, gdyż mieć oznacza dzielić się.

4. Post, *saum*, wytwarza sieć odporności wobec umartwiania przez zmysły. Stanowi on zerwanie z własną jednostkowością w celu niesienia nadziei innym. Jest on znacznikiem duchowym, dążeniem do wolności, pobożnością<sup>22</sup>. Wzbudza w człowieku świadomość stopnia człowieczeństwa, miłość do tego, co nas przewyższa, *takwa*, uniżoną bojaźń przed Bogiem.
5. Pielgrzymka, *wielki doroczny kongres muzułmański*<sup>23</sup>, pozwala kulturom na dialog w celu zjednoczenia się w boskim projekcie.

Religia otwiera więc przed człowiekiem drogę wychodząc od kryteriów:

- ważności: wspólnotowe zasady społeczne,
- prawowitości: wpisane w echo transcendencji.

Pierwsze kryterium jest formą religijności świeckiej, w której zachodzi proces przeniesienia. Drugie jest formą religijności transcendentnej, w której zachodzi proces zapożyczenia. Potrzeba nam szkolenia zarówno humanistycznego, w stosunku do naszego podejścia do społeczeństwa i funkcji zjawisk religijnych, jak i hermeneutycznego.

Obywatelskość jest etyką humanistyczną, karmioną się duchowością każdego oraz wkładem do ustanowienia sprawiedliwości i poszanowania bliźniego, gdzie jednostka zobowiązuje się do obrony wolności ekspresji, formułując jednocześnie swój całkowity sprzeciw wobec wszelkich form dyskryminacji, bez przybierania postawy emocjonalnej, która doprowadziłaby ją do pogrążenia się w roli poszkodowanego/poszkodowanej. Uznanie się za obywatela oznacza przyjęcie osobowości otwartej, budowanej w sposób ciągły poprzez dialog i modyfikowanej poprzez wspólne wartości. Nie chodzi tu wcale o wyznawanie nowego *credo* ideologicznego, ale o respektowanie ogólnych reguł życia razem, które stanowią bazę naszego społeczeństwa. Nie oznacza to konieczności pogrążania się w tyranii większości, czy też zamykania się we wrażliwości mniejszości; ale chodzi tu o dynamiczne przyczynianie się do realizacji perspektyw reformy.

Potrzeba ta dotyczy skutecznego zaangażowania się, w świetle którego obywatele są aktorami świadectwa własnej wiary i biorą we własne ręce swoje przeznaczenie. W tym stanie rzeczy obywatelskość większości muzułmanów wydaje się faktem nabytym na drodze prawnej, ale pozostaje nadal cząstkowa na płaszczyźnie kulturowej. Inaczej mówiąc stwierdzamy, że muzułmanie wpisują się w ramy uczestnictwa obywatelskiego w dziedzinie prawa, nie wahają się odwoływać do instancji prawnych, jeśli uważają, że ich prawa zostały naruszone. Działając także na płaszczyźnie dynamiki społecznej, ekonomicznej i politycznej, wydają się jednak nieśmiali na płaszczyźnie kulturowej, w obawie o utratę swojej tożsamości i poddanie się asymilacji. Rozmycie się w tłumie stanowiłoby dla spadkobierców pamięci imigracji zdeprawowanie tożsamości. Zwróćmy uwagę, że dla nowej generacji postawa ta ma

<sup>21</sup> Koran, (9: 103).

<sup>22</sup> Koran, (2: 183).

<sup>23</sup> S. Charaf, *Aux Sagesses...*, op. cit.

tendencję do zanikania w dziedzinie ubioru, muzyki i relacji do społeczeństwa. Wspólnota ta znajduje się poza integracją, a definiuje się poprzez swój wkład.

## KONTROLA RELIGIJNOŚCI NA ARENIE PUBLICZNEJ

Religie stawiają naszym postmodernistycznym społeczeństwom pytania egzystencjalne. Nie mogą one być ograniczane do sfery osobistej, ponieważ pytania z gatunku filozoficznego, dotyczące sfery publicznej, utrzymują swoją ważność zarówno w kwestii życia, jak i śmierci.

Laicyzm, będący wynikiem długotrwałego procesu sekularyzacji, jest owocem boju społeczeństwa obywatelskiego z wpływem dogmatu na życie publiczne oraz przeciw instytucjonalizacji wiary religijnej jako jedynej, najwyższej władzy nad życiem ludzi. Dąży do prywatyzacji wiary, po to, by obywatele stali się społecznie bardziej wolni. Sekularyzacja, wymiar prawny laicyzmu, nie jest wymazaniem Boga, czy też elementu religijnego, ale zdystansowaniem się wobec strukturyzacji. Nie myśląc pojęcia wiary i jej czasowej realizacji, czy należy polaryzować sferę publiczną i prywatną? Jak należy artykułować język porozumiewania się dwóch sfer, publicznej i osobistej?

Laicyzm świecki odwołuje się do wartości pozytywnych, które są jego własnymi paradygmatami, oddzielenia Kościoła od państwa, ale również krytycznego umysłu. Istnieje zatem zgodność pomiędzy formą laicyzmu i formą duchowości, która mogłaby być drogą nie wykluczającą elementu religijnego, ale która odrzuca możliwość nadejścia chwili, gdy religia przechodzi drogą dogmatu w doczesny absolutyzm. Laicyzm nie jest zatem niekompatybilny z religią, ale poprzez swoje wartości stawia oczywiste pytanie o dogmat. W łonie współczesnych społeczeństw wpływ Kościoła na doczesność został zastąpiony nowoczesnością, która uwidacznia prymat jednostki, wolności i rozumu. Tym samym godność jednostki wynikająca z dysponowania sobą stanowi nową fazę, wyjaśnioną przez Luca Ferry'ego stwierdzeniem

*na planie moralności odwrócenie to jest podzwonnym dla etyki teologicznej. To w samym człowieku, jego racji i jego wolności, stanowiących jego godność, należy zakładać podwaliny szacunku dla innych, a nie w boskości. (...) Chrystus jest ...jednostką realizującą w sobie i propagującą dookoła siebie wartości uniwersalistyczne<sup>24</sup>.*

Często pojawia się jakiś ideologiczny warunek laicyzmu, który uniemożliwia nam postrzeganie monolityczne. Czasami jest on przedstawiany jako antyreligijny, albo też jako obszar pozwalający na „współżycie” różnych tradycji duchowych i kultur. Jego pierwszą zasadą jest oddzielenie sfery Kościoła od sfery państwa tak, aby wszystkie kulty były równie oddalone od niezależnego państwa. Istotne jest zatem zastosowanie złożonego podejścia do konkretyzacji narodowych procesów sekularyzacji, przy wykorzystaniu nowej etyki przemiany, w związku z faktem, że religia jest zjawiskiem wpisanym w określony horyzont społeczny, w którym harmonizuje rozmaite praktyki. Naszym celem jest zatem pójście w kierunku laicyzmu, który *byłby zasadą związku, wychowującą ludzi poprzez przełamywanie geograficznych, czasowych*

<sup>24</sup> L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, Paryż 1996, s. 59.

*i normatywnych granic wprowadzonych przez moce doczesne*<sup>25</sup>. Taki jest sens obszaru neutralności. W obliczu hegemonii systemu normatywnego należy działać ponad *interese uniwersalistycznym w dyskusji*<sup>26</sup>, poprzez filozofię mnogiej komunikacji, dążąc do zachowania wielości odniesień identyfikujących, związanych z kontekstem i historią. W obliczu pytań o porządek etyczny zauważamy, że w życiu człowieka nieustannie przejawia się zbiorowy lęk o przetrwanie gatunku ludzkiego, który dzisiaj stał się przywarą, wobec postępującej konsumpcyjności żyjących w świecie, w którym *monoteizm rynku*<sup>27</sup> stał się świeckim ramieniem liberalizmu, zabójcą wolności. Nasze nowoczesne społeczeństwo potrzebuje świadomości egzystencjalnej, która wyleczyłaby je z intelektualizmu materialistycznego i racjonalnego, gdzie wiara stanowiłaby, zgodnie z wyrażeniem Paula Ricoeura *nie tylko wzrost świadomości, ale także wzrost aktywności*. Poszukiwanie sensu stałoby się dla naszych społeczeństw obywatelskich siłą, która wzniosłaby je *powyżej rzeczy świeckich*<sup>28</sup>, tchnieniem przecięcia dwóch sfer, które przekształciłoby się w doświadczanie tworzenia i odbiór sensu.

## RELIGIA, ZNACZNIK OSOBOWOŚCI

Religia jest pośrednikiem pomiędzy sferą prywatną i publiczną stymulującym do działania w sferze społecznej. Wydzielenie elementu religijnego z pola społecznego sprowadziłoby się do obudzenia roszczeń na polu osobowości, które przejawiałyby się w woli wprowadzenia instytucjonalnej kontroli ideologicznej i wspólnotowej. Obszar elementu religijnego związany jest z poszukiwaniem możliwego, natchnionego duchowością bez dogmatu, podejścia obywatelskiego, ponieważ religia tworzy przestrzenny punkt odniesienia, element składowy porządku świata, będąc związaną z praktykami społecznymi. Obszar społeczny jest miejscem budowania zbiorowej racji, która wprowadza zdolność do odbioru faktów religijnych w celu zapewnienia równości szans.

W Europie uprawomocnienie wiary jest zakotwiczone w systemie prawnym, a nasze społeczeństwa niosą w sobie duży ładunek kulturalny sformułowań wiary judeochrześcijańskiej. Jest to wynik tego, że kultura dominująca przywłaszcza sobie w sposób naturalny kryteria odniesienia swojego świata, a każde społeczeństwo stawia mu czoło zgodnie ze swoim typem kontroli elementu religijnego poprzez sobie właściwe mechanizmy. Instytucjonalizacja jest procesem wywodzącym się z aspiracji jednostek, winniśmy zatem znaleźć mechanizmy kontrolne dla *uniezależnienia katolicyzmu od wpływów zachodnich*<sup>29</sup>, pozostawiając miejsce dla innych modeli społeczeństwa i systemów wartości, które są tak samo nośnikami zasad ogólnych i humanistycznych. Dzisiaj niemożliwe jest negocjowanie wielokulturowości, która

<sup>25</sup> H. Penaz-Ruiz, *Dieu et Marianne, Philosophie de la laïcité*, wyd. PUF, Paryż 1999, s. 336.

<sup>26</sup> J.M. Ferry, *La puissance de l'expérience*, Cerf, 2 tomy, Paryż 1991, t. 2, s. 170.

<sup>27</sup> R. Garaudy, *Vers une guerre des religions? le débat du siècle*, Desclée De Brouwer, Paryż 1995, s. 73.

<sup>28</sup> M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paryż 1991, s. 103.

<sup>29</sup> M. Maesschalck, *Jalons pour une nouvelle éthique, Philosophie de la libération et éthique sociale*, Peeters, (Essais philosophiques 10), Louvain la Neuve 1991, s. 244.

odwołuje się zarówno do struktur, jak i do filozofii stanowiących bazę naszego świeckiego społeczeństwa. Ta mnogość systemów normatywnych, w swoich źródłach prawnych wywołujących dynamikę filozoficzno-teologiczno-etyczną, faworyzuje „życie razem” w równowadze pomiędzy sferami, które komunikują się ze sobą, w funkcji odległości, w ramach zbiorowości, obszaru budowania zbiorowej racji. To „życie razem” oznacza konieczność posiadania znacznej wiedzy, bycia refleksyjnym, oraz bycia elastycznym, pozostając jednocześnie w zgodzie z własnymi korzeniami.

Nasze społeczeństwo wyznaje bogów laicyzmu, sekciarstwa, ateizmu, relatywizmu, postmodernizmu, nihilizmu. Niezbędność nowej kultury, politeizmu społecznego, jest warunkiem *sine qua non* zachowania naszego człowieczeństwa. Nie chodzi tu o politeizm zestawiający równolegle obok siebie kilka monoteizmów w jeden system współistnienia instytucjonalnego i strukturalnego, ale o nadzieję narodzenia się jednej „teologii” żyjącej i integrującej się z drugą, „teologii wspólnego świadectwa”. Celem jest osiągnięcie potrzeby humanistycznej,

*poszukiwanie zrozumienia, określenia silnych stron dialogu i współpracy, bez propagowania tematów nie do pogodzenia, takie nam się wydają być zabiegi odpowiedzialnych kobiet i mężczyzn (...)*<sup>30</sup>.

Chociaż żyjemy w przestrzeni „neutralnej”, nie tłumaczymy jej jako pozbawionej wszelkich przekonań religijnych. To bowiem uczyniłoby z usunięcia wszelkich wyrażań religijnych pozytywny przepis prawa, co jest wyrazem logiki totalitarnej. Neutralności „negatywnej”, polegającej na usunięciu wszystkich oznak religijności, przeciwstawia się neutralność „pozytywna”, tolerująca wyrażanie duchowości w zbiorowości. Neutralność nie krępuje ani nie dusi przekonań religijnych, ale nie pozwala im wywierać wpływu na państwo, ani też nawet na wielokulturowość społeczną. Neutralność czuwa nad tym, by ekspresja i jawność religijności były prawem określającym horyzont do utrzymania w celu umożliwienia temu prawu wypowiedzenie się. To system prawny winien czuwać i stworzyć system wartości w łonie oprawy hierarchii, jaką stanowi państwo, dla zachowania interesu ogółu i jednostek. Społeczna zgoda moralna stanowiłaby *modus operandi*. Jest to przewyższenie samego siebie w *perspektywie tożsamości rekonstruktywistycznej*<sup>31</sup> posiadającej wymiar kontroli społecznej za pośrednictwem normy. Racja rekonstruktywistyczna przejawia się natomiast jako siła łączenia i jednania tego, co dzieli<sup>32</sup>. Sfera aktywności prawnej i etycznej odnosi się do aktywności społecznej, norm sprawiedliwości uniwersalnej i modelu uniwersalności wartości jako *praxis*. Należy otworzyć się na wspólną przyszłość w dialektyce uniwersalności i jednostkowości, i wprowadzić system zarządzania oparty na moralnym kontrakcie odpowiedzialności. Ogół i jednostka, prywatność i element społeczny, są dwiema wartościami tego samego ludu, przekonaniami, które należy poddać zbiorowemu procesowi uprawomocnienia na poziomie instytucjonal-

<sup>30</sup> T. Ramadan, *Islam, Le face à face des civilisations, Quel projet pour quelle modernité...*, op. cit., s. 275.

<sup>31</sup> J.M. Ferry, *L'éthique re constructiviste*, Cerf, Paryż 1996, s. 34.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 22.

nym i wspólnotowym<sup>33</sup>. W czasie hidżry roku 622 Prorok, Pokój z Nim i jego świętą rodziną, pakt obywatelski pomiędzy plemionami i wspólnotami Medyny, który stanowić będzie Konstytucję odnoszącą się do wszystkich obywateli. Inaczej mówiąc jest to:

*zbiór przekonań stanowiący etykę dla niektórych, etykę religijną dla innych, jednocześnie ukierunkowany na poszukiwanie sprawiedliwego porządku pomiędzy ludźmi<sup>34</sup>.*

Ta operacja składa się z trzech możliwych faz:

- izolacji: strategii, która tworzy wspólnotowość,
- przystosowania: strategii, która powoduje utratę tożsamości,
- uczestnictwa: strategii, która umożliwia dostęp do obywatelskości egalitarnej.

Religia jest w danej kulturze rzeczywistością pozostającą w ciągłym ruchu, co prowadzi do rozważań na temat tego, czy objawienie należy uważać za dokonane, czy też pozostające w stanie ewolucji. Jeżeli nie uznamy go za dokonane, jeżeli zaakceptujemy fakt, że Bóg nadal nam się objawia, to poza tekstami założycielskimi, które możemy uznać za dogmat, istnieje jeszcze dla człowieka możliwość samorealizacji w poszanowaniu słowa Bożego.

Człowiek nie jest jedynie bytem mającym określone potrzeby, ale także przewyższającym samego siebie. Aspiruje on do celów wyższych za pośrednictwem *qdra artykułów wiary*, według wyrażenia Oliviera Abła, idei *fitra*, pierwotnej natury i macierzystej czystości, elementu właściwego swojej naturze. Nie przywiąże się zatem ani do wartości, ani do kontrwartości. Pozostaje neutralnym, przyjmie postawę większej obojętności wobec celu, stawia czoło nieskończonemu i nieokreślonemu poprzez umieszczenie go w odpowiedniej perspektywie. Byt nieokreślony wiecznie się cofa, uniemożliwiając nam ujrzenie jego granic. Nieskończony zaś nie ma granic, ani nawet braku granic, ponieważ jest identyczny z wiecznym, jest on nagłym pojawieniem się możliwego. Motywem centralnym islamu jest strumień wzajemnego zbliżania się i oddalania Boga oraz człowieka. Podwójny ruch transcendencji i wymogów jest skurczem i rozkurczem serca wierzącego. Podstawowym doświadczeniem islamu jest odczuwanie religii jako *żywej wiary w Boga żyjącego*<sup>35</sup>. Podkreśla ona niezależność i transcendencję Boga objawiające się w jego tworzeniu, pozbawionym ontologii. Taki jest motyw centralny gnozy rozprzestrzeniającej się wraz z neoplatonizmem pomiędzy Wschodem i Zachodem w Aleksandrii, która rozkwitnie wraz z Filonem (-20/+45) i Plotynem (203-270). Nowego rozmachu nabierze wraz z takimi filozofami, jak Al-Halladż (857-922), Ibn Arabi (1165-1240), Al-Ghazali (1058-1111), Sohrawardi (1155-1191), Maïmonides (1135-1204), Ramon Lull (1232-1376), Rumi (1207-1273), Grégoire Palamas (1296-1359), Ruzbehan de Chiraz (1128-1209), Szirazi (1572-1640), Emir Abd al-Kadir (1807-1883), Iqbal (1876-1938), Gandhi (1867-1948), Nursi (1876-1960), Guénon (1886-1951), Bakir Sadr (1934-1980), ..., którzy połączą filozofię z duchowością poprzez gnozę *irfan*, funkcjonującą wspólnie z *neo-aszaryzmem*, zabarwioną podmuchem *mutazylizmu*, i utworzą filozofię czynu, a już nie bytu.

<sup>33</sup> D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*, Flammarion, Paryż 1999, s. 187.

<sup>34</sup> M. Maeschalck, *Travail pour tous, Lumen Vitae*, Bruxelles 1996, s. 178.

<sup>35</sup> J.C. Eslin, *Dieu et le pouvoir, théologie et politique en Occident*, Seuil, Paryż 1999, s. 117.



Należy widzieć i przewidywać we wszystkim Boga Immanentnego i Transcendentnego. Chodzi tu o znajomość jedności bożej i konkretnej złożoności świata, jego wrażliwej rzeczywistości i oddziaływania przekształcającego.

## POMIĘDZY SZARI'ATEM I FIKHEM

Islam nie jest filozofią w rozumieniu epoki braci Lumiër; takie podejście mogłoby sprowadzić przesłanie Koranu do nowej *religii wyjścia z religii*<sup>36</sup>. Jest on natomiast poszukiwaniem sensu, według Bergsona (1859-1941) to *przekonanie religijne nie ma w sobie nic z filozofii, pozostając w porządku życia*<sup>37</sup>, jest ono boską świadomością emanującą z jej cech wrodzonych i towarzyszącą rozumowi oraz ukierunkowującą go, aby pozwolić mu promieniować. Nie jest religią w sensie *religio* tego pojęcia, jak to jest w przypadku tradycji katolickiej. Uważa się za łącznik z transcendencją, ale także ze społeczeństwem. Ustanawiając rozróżnienie komunikujących się ze sobą sfer, zbliża je do siebie za pośrednictwem metodologii różniczkowej, karmiąc je przypomnieniem imienia Boga, ponieważ, jak mówi Roger Garaudy (1913), *mówiąc Bóg mówimy, że życie ma sens*. Islam naucza wierności objawionym zasadom, zachowując racjonalne podejście do tekstów. Źródło jest to samo, Koran, ale wymowa związku inna. Niesie w sobie cały zestaw wyznaczników tożsamości, kultury, znaków form człowieczeństwa, stanowiących różne sfery w łonie cywilizacji muzułmańskiej.

Historia cywilizacji muzułmańskiej, która przekształciła kultury, jest znacząca, ponieważ nauka prawa, *usul al-fikh*, za pomocą swoich narzędzi pozwala na przyłączenie bytu do społeczeństwa, poczynając od jego spojrzenia na to społeczeństwo. Ta przestrzeń prawna obejmuje miejsce, w którym racjonalność jest stale obecna. Dla muzułmanina oznacza to kierunek przyjmowany przez oświecenie w swoim łonie, jakim jest objawienie. Koran *nie przeciwstawia nigdy codziennego doświadczenia lub ludzkiego rozumowania dostępowi do wiary*<sup>38</sup>. *Szari'at*, droga normatywna wspólna dla wszystkich mądrości, jest absolutem sensu wartości i celowości. *Fikh*, prawoznawstwo, jest perspektywą ustanowienia harmonii pomiędzy tradycyjnymi a nowożytnymi warunkami życia. Historyczność przepisów Koranu nie wyklucza transcendencji zasady, ale harmonizuje *Islam przeżywany z Islamem ustanowionym*<sup>39</sup>. *Fikh* jest zatem prawodawstwem inspirującym prawo, w każdym miejscu i czasie. Jest ono oznakowane przez psychologię i kulturę, która go opracowała. Operuje pojęciami, które nie są związane z apologią. Historyczność przepisów Koranu nie wyklucza transcendencji zasady, która poprzez pryzmat *idżtihad*, dynamicznego elementu racjonalnego, pozwala na ponowne spojrzenie na tekst, opracowując ostateczne cele prawodawstwa, *makasid asz-szari'at*, tj.:

1. bycie: zachowanie integralności fizycznej i moralnej jednostki,
2. myślenie: rozum,
3. wierzenie: religijność człowieka, wiara, dążenie do transcendencji,

<sup>36</sup> M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, Paryż 1985, s. 133.

<sup>37</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, wyd. Quadrige/PUF, Paryż 1988, s. 186.

<sup>38</sup> T. Ramadan, *Les musulmans dans la laïcité...*, op. cit., s. 60.

<sup>39</sup> L. Babès, *L'Islam intérieur, Passion et désenchantement*, Al Bouraq, Paryż 2000, s. 11.

4. stawianie się: więź pokrewieństwa,
5. posiadanie: własność,
6. odczuwanie: honor,
7. ukazywanie się: estetyka.

*Szari'at*, droga normatywna, jest powrotem do źródła, z którego czerpiemy, by odnaleźć twórczy dynamizm dający władzę Koranowi i rozwijający żywiołowość bytu, egzegezę. Pozwala osiągnąć w nowych warunkach historycznych odwieczne cele Koranu, aby wyrazić wiarę poprzez wpisanie jej zasad do kodu kulturowego nowożytności. To umożliwi wzięcie pod uwagę środowiska, ogólnego kontekstu, przy jednoczesnym pojawieniu się nowego prawodawstwa. Ten wczesny pluralizm islamu jest całkowitym przeciwieństwem rozdrabniania jedności religijnej. Składa się on z różnorodnych punktów widzenia i dzięki zasadzie racjonalności, *idźtihad*, pozwala na ponowne wejrzenie do tekstu i na studiowanie go w sposób aktywnie otwarty i uzależniony od kontekstu. *Idźtihad* stał się warunkiem koniecznym i wystarczającym dla reformy intelektualnej. Wymaga obudzenia i uwolnienia się od *taklidu*<sup>40</sup>, ślepego naśladownictwa, dogmatyzmu i obskurantyzmu, co sprowadza się do naśladowania przeszłości i powtarzania formuł, bez stosowania metodologii. *Idźtihad* jest zatem wysiłkiem intelektualnym w zmieniających się okolicznościach, w którym *fatwa*, szczegółowa racjonalna wskazówka prawna, powinna być wypracowana. Ta adaptacja, dokonana dzięki dynamizmowi *istimbat*, wyciągu z tekstu, pozwala na integrację prawną w granicach ducha prawa. Chodzi tu zatem o odwołanie się do społeczeństwa, przy jednoczesnym zwrocie do źródeł normatywnych, które w wypadku sytuacji niejasnych dostosowują normy do kontekstu, pozostając wiernymi duchowi tekstu.

Przypomnijmy za Rogerem Garaudym, że Koran należy czytać w kontekście historycznym, w którym objawił on swoje wartości absolutne<sup>41</sup>. Ten wysiłek racjonalności tekstu jest *ciągłym ruchem dialektycznym i dynamicznym pomiędzy odnośnikami a środowiskiem*<sup>42</sup>, w funkcji nowych potrzeb, rozwoju mentalności i społeczeństw, zawsze w twórczej zgodzie. Tekst objawiony jest sam w sobie objawieniem okoliczności, wydajności, postępu, poszukiwania i stanu ducha. Ta droga, *szari'at*, pozwala człowiekowi osiągnąć w nowych warunkach historycznych odwieczne cele objawienia oraz pozwala mu stawić czoło sklerozie intelektualnej niektórych alimów, prawników, którzy podają się za obrońców Absolutu, a reprezentują skostniałe prawodawstwo.

Od XIII w. świat muzułmański przeżywa okres dekadencji intelektualnej i duchowej, która rodzi dogmatyzm, obskurantyzm i formalizm. Dla wszystkich tych elementów, wektorów tworzących islamu radyklanego nie istnieje inna odtrutka, jak tylko refleksja i weryfikacja wiary poprzez racjonalność. Skleroza ducha, paraliż sumienia i letarg umysłu stanowią składniki tej choroby zamknięcia *fikh* w konserwatyzmie odrzucającym możliwość naukowej lub materialnej interpretacji tekstów

<sup>40</sup> T.J. al-Alwani, *L'Ijtihad*, (trad. Rachid Messaoudi), International Institute Of Islamic Thought, London 1993, s. 20-23.

<sup>41</sup> R. Garaudy, *L'Islam Vivant*, La Maison des Livres, Algier 1986, s. 106.

<sup>42</sup> T. Ramadan, *Être Musulman Européen, Etudes des sources islamiques à la lumière du contexte européen*, (tłum. z angielskiego przez C. Dabback), Tawhid, Lyon 1999, s. 315.

i zamykającym się przed każdą próbą samokrytyczną, stawiając na przeszłość i jej kontynuację, i zachowując jego historyczny ciężar.

Dla islamu radykalnego religia jest polem ucieczki przed nowoczesnością. Wypracowuje strategię opozycji, w której dialog mylony jest z walką, a niemuzułmanin z wrogiem. Pomimo swoich pretensji do tworzenia wspólnego świata wyobrażeń, poprzez zajmowanie pozycji metodologicznie mechanicznych i technicznych, islam radykalny pozostaje mniejszością w dzisiejszej świadomości muzułmańskiej. Jako wyraz radykalizmu politycznego przyjmuje strategię wygnania, *hidżry*, imigracji takiej, jaka przypadła prorokowi, której wszyscy muzułmanie muszą doznać z obszaru bezbożnego, *dar al-kufr*, do domeny islamu, *dar al-islam*, a także buntu przeciw Szatanowi. Jest to wynik opuszczenia terenu przyjaznego Bogu w celu podboju innego terenu, którego użytkowanie wydaje się **łatwiejsze**, na drodze pozbawienia despoty kontroli poprzez tajną pracę nad masami.

Nasze społeczeństwo potrzebuje więcej etyki, która umożliwiłaby weryfikację prawa pod kątem zgodności z *obiektywną moralnością*<sup>43</sup>, głównie w dziedzinie wielokulturowości, bioetyki i debat społecznych. Należy rozważyć różnorodne punkty widzenia, ponieważ prawnicy muzułmańscy wprowadzili pojęcia *ichtilaf mubał*, „rozsądna niezgoda” oraz *idźma tanau*, „częściowy konsens”, nawiązując tym samym do Johna Rawlsa. Tak więc islam w swoich źródłach spisanych inspiruje zaangażowanie socjopolityczne, bez narzucania modelu czy nawet prawodawstwa chwilowego, które wprowadzałyby ograniczające i dogmatyczne ramy. Sfery transakcji społecznych i kultu zostaną przybliżone w sposób metodyczny i ukierunkowane – pierwsza przez pierwotne przyzwolenie, *al-ibaha al-aslijja*, a druga przez wierność tekstowi, *at-tawakuf*. Ta wierność zasadom objawionym pociąga za sobą podejście racjonalne do tekstów, akceptujące rozdzielenie sfer. Źródło jest to samo, Koran, ale wymowa związku inna.

Mohamed Iqbal (1876-1938), filozof i mistyk indyjsko-pakistański, odrzuca czytanie Koranu oczyma śmiertelników<sup>44</sup> i podejmuje wyzwanie wobec niezakończonych historii islamu uniwersalnego, globalizując w swojej zawartości miłość jako wymiar mistyczny, element społeczny, jako przejaw jedności na dobre i na złe oraz umysł krytyczny, jako motor cywilizacji. Zaprasza do *duchowej demokracji* pod przewodnictwem muzułmańskim, do społeczeństwa, w którym polityka byłaby instrumentem kontrolnym. Zachwala nową lekturę źródeł oddzielając poszczególne *usul*, korzenie od *furu* dedukcji. Odrzuca czytanie dosłowne Koranu, paraliżujące czyn, zabijające ducha krytycznego i rozważające przeszłość w ujęciu demagogicznym. Kultuwyuje smak wyzwania i krytyki, uważając Koran nie za schronienie w przeszłości, ale jako trampolinę w przyszłość, nie widząc w nim upolitycznionej wulgaty, ani w *szari'atu* całości środków represyjnych. Oferuje świeżość odnowy w perspektywie ustanowienia harmonii pomiędzy wartościami tradycyjnymi i warunkami życia nowożytnego. Jednakże potrzebnych jest kilka parametrów w celu owocnej konkretyzacji tego podejścia:

- burzenie: danych tradycyjnych,

<sup>43</sup> P. Valadier, *Un christianisme d'avenir, pour une nouvelle alliance entre foi et raison*, wyd. Seuil, Paryż 1999, s. 79.

<sup>44</sup> M. Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, (tłum. E. de Vitray-Meyerovitch), Du Rocher/UNESCO, Paryż/Monaco, maj 1996.

- budowa: ram etapu pod nieobecność koordynacji,
- odbudowa: otoczenia kształtującego dostosowanego do tekstu i kontekstu.

Historyczność formy przesłania koranicznego nie zaprzecza jego wartości absolutnej, ponieważ każdy prorok posiada własne podejście pedagogiczne, przy nauczaniu Koranu zwraca się do swojego narodu w jego języku<sup>45</sup>. Dostosowuje się do jego poziomu pojmowania, logiki i kultury tego narodu. To narzuca nam lekturę lingwistyczną, filozoficzną, antropologiczno-socjologiczną i historyczną kultur muzułmańskich naszego społeczeństwa i ich odnośników w piśmie. Islam nie obejmuje teodycei, ponieważ nie ma aspiracji teologicznych (w sensie dyskusji spekulacyjnych o Bogu), ale przyjmuje raczej podejście rozumienia interpretacyjnego w obliczu swojej kultury pisma. To umożliwi wpisanie religii w obszar społeczny bez wprowadzania laicyzmu, który byłby usunięciem, „śmiercią Boga”, jego zaprzeczeniem. Przeciwnie, chodzi tu *nie o boga, którego moc potwierdza się poprzez ograniczanie naszej wolności, ale o boga, którego własna doskonałość rozwija się wraz z rozszerzeniem naszej autonomii*<sup>46</sup>, wolności człowieka.

Niektóre wspólnoty muzułmańskie prezentują odpowiedzi mało solidne, niezręczne lub czasem wręcz milczą w obliczu presji psychologicznej pytań pod ich adresem. Nie chodzi tu o zamknięcie się przed pytaniami, ale ujęcie tematu w sposób przystępny, przy jednoczesnym zachowaniu obiektywizmu, o ostrożne ujęcie kwestii drażliwych w trosce o zachowanie równowagi. Siła tworząca w ujęciu tekstowym i kontekstowym, uruchamia dla muzułmanina jednocześnie i myśl i prawo<sup>47</sup>. Zasady w niej obowiązujące są uniwersalne, aktualizuje się jedynie ich praktyczne zastosowanie: *to poprzez uczestnictwo w codziennych wynalazkach nasza wiara znajduje dyskretnie nową twarz na czasy przyszłe*<sup>48</sup>. Muzułmanin staje się zatem aktywnym podmiotem historii, a nie tylko jej biernym przedmiotem. Tym samym naszemu społeczeństwu dane jest żyć w szerokim spektrum pamięci, a etyka humanistyczna może wносить wkład w przyszłość. Moja aktywność jako obywatela o muzułmańskiej duchowości zbliża mnie do mądrości mistrza Sadeka Charafa, błogosławiona Jego dusza, komentująca wers koraniczny *Takie dni zmieniamy kolejno wśród ludzi*<sup>49</sup>, *Zamiana doświadczeń pomiędzy ludźmi jest laboratorium wiary*, powiada on<sup>50</sup>. Istniejąca dzisiaj relacja pomiędzy państwem a religią, wymagająca głębokiej zmiany, zasługuje na rozważenie nowych alternatywnych modeli rozwiązywania konfliktów pomiędzy tymi obszarami.

Ciekawe byłoby pochylenie się nad szeregiem pytań nurtujących wspólnotę muzułmańską we współdziałaniu ze społeczeństwem wewnątrz jego struktur. Począwszy od problemu organizacji kultu muzułmańskiego w obliczu bezstronności władz, poprzez pytanie o adopcję dzieci przez pary homoseksualne, aż do pytania o noszenie chust na głowach w szkole, punkt widzenia obywatela muzułmańskiego ukazuje jak te wrażliwe kwestie mogą być podejmowane w imię duchowej obywatelskości.

<sup>45</sup> Koran, (14: 4).

<sup>46</sup> M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde...*, op. cit., s. 107.

<sup>47</sup> M. Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam...*, op. cit., s. 157.

<sup>48</sup> M. Maeschalck, *Jalons pour une nouvelle éthique...*, op. cit., s. 261.

<sup>49</sup> Koran, (3: 140).

<sup>50</sup> S. Charaf, *Aux Sagesses...*, op. cit.

## INSTYTUCJONALIZACJA ISLAMU W BELGII: OD NEUTRALNOŚCI DO OBYWATELI W NIEŁASCE

Belgia uznała formalnie islam jako jedną z religii obywateli kraju w 1974 r. i od tego czasu trwają wysiłki wyłonienia oficjalnej reprezentacji. Pod wpływem wydarzeń na arenie międzynarodowej media podniosą później kilka wrażliwych tematów, a następnie pod presją części muzułmanów władze będą dążyć do ustanowienia Rady Wykonawczej Belgijskich Muzułmanów (Executif des Musulmans de Belgique, EMB). Nie obędzie się bez szkód i frustracji.

Inicjatywa ustanowienia tego organu, zgodnie z planem opisanym w projekcie złożonym i zatwierdzonym przez rząd, wynika z jego protekcyjnego podejścia. Chodzi tu o wolę wprowadzenia pewnego rodzaju modyfikacji strukturalnej, pretendującej do umożliwienia islamowi i jego wspólnotie wiary przetrwania w łonie naszego społeczeństwa, zgodnie z normami wyznawanymi przez władze. Polityczna dyskusja o bezpieczeństwie wydaje się piętnować część belgijskiej wspólnoty muzułmańskiej jak również ich oficjalnego przedstawiciela w rozmowach, Radę Wykonawczą Belgijskich Muzułmanów, organ reprezentujący Walne Zgromadzenie Belgijskich Muzułmanów, będące w niełasce rządu i odsunięte w procesie nowych wyborów w marcu 2005 r.

Działając w taki sposób, minister odpowiedzialny za te kwestie podpisuje kapitulację demokracji. Niechęć wobec przedstawicieli muzułmańskich zasiadających w łonie EMB była niczym innym, jak chęcią przedstawienia archaicznego obrazu islamu, opozycyjnego wobec społeczeństwa i sposobem na zmanifestowanie zamiarów zwrócenia muzułmanów w kierunku uniwersalizmu i nowoczesności. W ten sposób, poprzez nakładanie kontyngentów imigracyjnych w sprzeczności z logiką demokratyczną, modyfikowana jest tożsamość socjologiczno-polityczna muzułmańskich obywateli belgijskich. Jest to policyjne i neokolonialne zarządzanie islamem w Belgii. Zadaniem rządu jest gwarantowanie, poprzez prawo bezstronności (o którym zdają się zapominać niektórzy nasi przywódcy polityczni, ingerujący w sposób skrajny w warunki organizacji kultu muzułmańskiego), demokratyzację wolności każdego z nas przy poszanowaniu ogółu, bez dzielenia wspólnoty narodowej na starcie przy użyciu praw szczególnego traktowania. Belgia znajdzie się zatem w kleszczach obcych krajów, takich jak Maroko czy Turcja, które upomną się o muzułmańskich obywateli belgijskich, spadkobierców ich kultury, w obliczu ich wiary muzułmańskiej. Jest to przejaw odrzucenia praw przez nasz rząd, który stoi w sprzeczności z artykułem 21 Konstytucji oraz ogranicza możliwość ekspresji, wyrażania i refleksji w łonie naszego zróżnicowanego społeczeństwa. Konstytucja została uchwalona dla wprowadzenia większej sprawiedliwości, a nie zwiększania władzy. Zasadniczy rozmach władz odzwierciedlający stan duszy społeczeństwa na obrzeżach odpowiedniej wspólnoty wiary wydaje się szlachetny, ale jeżeli prowadzi do dyktatu narzucającego modelowy stosunek obywatela muzułmańskiego do władzy, wówczas staje się nadużyciem politycznym. Prawo *screeningu* (weryfikacji kandydatów przez służby wywiadowcze – przyp. red.) wywołuje emocje i nadaje aktualnej dyskusji gwałtowny charakter, czyniąc z muzułmanina już nie obywatela dialogu, ale element podejrzany. Odnawiając EMB poprzez system głosowania nad prawem, pomimo negatywnej opinii rady państwa, sfera normatywna naszego pra-

wodawstwa, uważana za strukturę scalającą i harmonijną, staje się niczym nieelastyczną i zawziętą *szari'at*, zapośredniczona przez *fikh*, prawodawstwo typu manichejskiego, które spowodowało przemianę niektórych naszych polityków w nowych mufti, zdolnych do narzucania muzułmańskim obywatelom belgijskim zasad przeżywania ich „muzułmańskości”.

Ta kwestia pozostawi bolesne ślady u wielu muzułmańskich obywateli belgijskich. Nowa obywatelskość nie narodzi się z polityki ukierunkowanej na kwestie bezpieczeństwa, ale z polityki przywracającej zaufanie i dialog w służbie bliskości polityki społecznej. Muzułmanie belgijscy, spadkobiercy imigracji swoich rodziców, zasługują na to, by ich przeżycia zostały docenione dzięki reformie programów historii tak, aby zawierały one pamięć tych wydarzeń. Przegląd naszych podręczników do historii powinien prowadzić do podjęcia wyzwania *wpisanie modelu koegzystencji andaluzyjskiej do historii europejskiej a tym samym do akceptacji dziedzictwa muzułmańskiego*<sup>51</sup>, bez idealizowania tego systemu ani w kategorii teologii, ani antropologii. Niestety, Europa cierpi na historyczną amnezję swojego wymiaru muzułmańskiego i od czasu zamachów z 11 września 2001 r. w Stanach Zjednoczonych utrzymuje poprzez swoją politykę bezpieczeństwa *antysemityzm islamofobiczny*<sup>52</sup>, który prowadzi do stygmatyzacji muzułmańskich obywateli europejskich. Tymczasem trwa idealizacja jednej ze stron historii naszego własnego kraju, która wywołuje przerażenie. Przy okazji wystawy w 175 rocznicę Belgii (obchodzoną w 2005 r. – przyp. red.) wzbudzone są emocje, gdy przywoływana jest bolesna pamięć pod pretekstem świętowania momentu historycznego, „symbolicznie” silnego. To w Jerozolimie, potrójnym świętym mieście, siedzibie pokoju, minister belgijski otrzymuje miecz Godfryda z Bouillon. Poza nieprecyzyjnym datowaniem sugerującym, że pochodzi on z X w., dokładniejsze badanie byłoby bardziej niż wskazane, aby udowodnić, że miecz ten ustrzegł się przed zniszczeniem. Tymczasem liczni historycy przedstawiają tę postać jako człowieka żądnego krwi, barbarzyńcę i okrutnika, nieokazującego skrupułów przeciwnikowi. Daleki był on od wykonywania świętej misji, gdy masakrował saracenów i brukał Jerozolimę masakrując wszystkich żywych. Ten zwycięzca pierwszej wyprawy krzyżowej jest nam przedstawiany w programach historii jako bohater narodowy. Jak demokratyczny minister może honorować kryminalistę w sposób tak symboliczny? Żadna moralność humanistyczna nie może, w imię uniwersalnych wartości wychwalanych w naszym społeczeństwie, tłumaczyć człowieka będącego uosobieniem nienawiści i niesprawiedliwości. Działając w ten sposób Belgia wychwala terrorystę i wprowadza „apologię zbrodni przeciw ludzkości”, wspominając tę zbrodnię.

Nasza obywatelskość nakłania nas do stawienia czoła nowym czasom, które rozbudzają nacjonalizmy tożsamościowe wśród „mniejszości” Europy poprzez wysiłek, doskonalenie i postęp. To jest rodzaj *dżihadu*, wysiłku, ośrodka buntu przeciw kulturze nonsensu i chaosu. Buntu, który będzie nowym bodźcem do uczestniczenia w przyszłości, niebędącej jedynie prostą kontynuacją przeszłości, ale nieustającym budowaniem przyszłości, która już nastąpiła.

<sup>51</sup> S. Lathion, *De Cordoue à Vaulx-en-Velin, Les musulmans en Europe et les défis de la coexistence*, Médecine et Hygiène, Département Livre GEORG, Chêne-Bourg, Szwajcaria 1999, s. 10.

<sup>52</sup> R. Alili, *Islam parlé, islam parlant*, „Islam de France”, nr 2, L'Harmattan, Paryż 1998, s. 7.

Nasza strategia jest podwójna, obejmuje zarówno mobilizację, jak i odstąpienie. Mobilizacja pociąga za sobą bunt w imieniu duchowej obywatelskości, nie systemu wierzeń jak wyrażanie wiary poprzez ideologię, kulturę lub zwyczaj, ale sposobu pojmowania życia wynikającego z pewności, że ono ma sens. Odstąpienie wynika z rozważania postawy zaangażowania i konfrontacji, prowadzącej do zaczepnej dyskusji niezorowanej na wyrzeczenie, ale w dłuższej perspektywie na przygotowanie świadomości obywatelskiej poprzez inwestowanie w dziedzinę prawa naszych demokracji, będących nie miejscem, w którym każdy obywatel jest zliczany jako jednostka biologiczna, wzywana do głosowania przy urnach, aby czynnie uczestniczyć w iluzji, ale obszarem aktywnym, efektywnym i asocjacyjnym. Przyjęcie wyzwania, którym jest opracowanie w postaci kontekstowej dyskusji na temat *praxis* pozwoliłoby na wprowadzenie rozróżnienia pomiędzy człowiekiem, a jego aktem społecznym.

W tym wymiarze naszym celem jest podtrzymanie sprzeciwu wobec wszelkiej ingerencji i etatyzacji w obszarze religii. Nie akceptujemy pozycji widza, ani nawet obiektywnego sprzymierzeńca tego dryfowania, które dopuszcza politykę zabójstwa. Podejście „totalitarne” na zasadzie *ius utendi abutendi*, czyli prawa do korzystania i wykorzystywania stosowanego wobec nowych muzułmańskich obywateli belgijskich stało się charakterystyką polityki czynu dokonanego, niszczącej bezkarnie godność obywatelską.

Nasz model społeczeństwa nie powinien uważać się za jedyny możliwy nośnik norm i znaczenia. Niebezpieczne byłoby wdrażanie go w obiektywną rzeczywistość, którą każdy miałby czuć. Istnieją też inne społeczeństwa i inne systemy wartości, opracowane według odmiennych wyobrażeń, równie troszczących się o prawo, obowiązki i godność ludzką. Demokracja nie jest obszarem, w którym tożsamości muszą sobie przeczyć, aby stać się częścią wspólnoty, ponieważ wymaga ciągłych adaptacji. Nieakceptowanie tego jest przejawem radykalizmu myślącego etap naszej „neutralności laickiej” z uzasadnieniem przez absolut.

Jako obywatele belgijscy mierzymy się z olbrzymią odpowiedzialnością i angażujemy się w działalność społeczną, kulturalną i polityczną, sprzeciwiającą się wszelkim próbom gettoizacji. Proponujemy promowanie dialogu i partnerstwa, ale posługujemy się instrumentami tworzenia oporu kulturalnego, intelektualnego, społecznego i politycznego. Niezbędne jest tworzenie obszarów dialogu pomiędzy jednostkami odpowiedzialnymi za świeckie społeczeństwo a obywatelami muzułmańskimi. W zasadzie takie obszary winny się tworzyć z inicjatywy rządu, odbudowując zaufanie i konstruując społeczeństwo pozbawione uprzedzeń w kwestiach bezpieczeństwa i wszelkich form islamofobii.

## **WYBÓR ŻYCIA SEKSUALNEGO, ADOPCJA DZIECI PRZEZ PARY HOMOSEKSUALNE, PORNOGRAFIA...**

Nasze społeczeństwo zdaje się różnicować fronty swojego zaangażowania. Od dyskusji o eutanazji do klonowania, poprzez kwestie prawa do odrębności lub tożsamości, ważne jest, byśmy jako obywatele dążyli do wypośrodkowania naszych działań etycznych. Powinniśmy dążyć do etyki, ożywiającej prawo tak, by polityka

nie pozwalała na osłabienie wartości strukturalnych. Jako taka, będzie ona w stanie zachować pluralizm swoich punktów odniesienia poprzez inwestowanie w projekty naszych praw, w poszukiwaniu racji bytu.

W społeczeństwie postmodernistycznym życie charakteryzuje się absolutyzacją względności, co popycha człowieka w kierunku jedyne punktu odniesienia – przyjemności osobistej. To tutaj pojawiają się znaczniki *społeczeństwa depresyjnego*<sup>53</sup>, używając określenia Tony'ego Anatrelli. To, czego nasze społeczeństwa potrzebują, to nie zażarte dyskusje emocjonalne, ani nawet skupianie się na wypracowaniu nowych ram, ale prowadzenie głębokiego dialogu o możliwościach uniknięcia krzywdzenia ludzi na poziomie ich podstawowych praw oraz utrzymania nienegocjowalnych uniwersalnych wartości humanistycznych zarówno dla homoseksualistów, jak i heteroseksualistów, aby nie kształcić ich w negacji innych.

Kwestia homorodzicielstwa nie stanowi przedmiotu sporu w relacji religia/państwo, ale znajduje się na planie czysto antropologicznym, na którym ludzkość się strukturalizuje. Rodzina jest miejscem symbolicznego różnicowania, obszarem równowagi i komórką czułości. Uważam, że wybór życia seksualnego jednostki powinien się dokonywać tak, by nie przybierać formy radykalnej. To ludzie są podmiotami prawa, a nie ich orientacje seksualne czy filozoficzne. Dla zachowania ostrożności prawo winno przewidywać konsekwencje dla przyszłych pokoleń, które mogą destabilizować użytkowe zasady współżycia.

Nie jest konieczne organizowanie wszelkich aspektów psychicznych, seksualnych czy filozoficznych życia każdego z nas w postaci norm społecznych, aby twierdzić, że nasze społeczeństwo jest tolerancyjne i szanuje różnorodność. Domagamy się poszanowania wartości uniwersalnych w ramach szacunku dla różnych dążeń, kultur i metod, ale w tym celu zasady „humanizmu człowieka” winny być chronione i działać w imieniu i interesie zbiorowości.

Liberalizacja moralności, w imię emancypacji seksualnej, staje się w ten sposób widocznym znakiem tyranii wolności indywidualistycznej. Pornografia jest formą epatowania poniżającą wizją miłości czysto technicznej i mechanicznej. Formą zezwierzęcenia i przekroczeniem życia prywatnego, obnażaniem i poniżaniem intymności istoty ludzkiej. Natomiast *gay-pride* jest widoczną ekspresją populistyczną, formą ekshibicjonizmu nowo nawróconego ducha wspólnotowego, który podtrzymuje mit o swojej wyjątkowości.

Polityki represji wobec homoseksualistów stosowane w niektórych krajach muzułmańskich jako obrona zasad i dobra, nie są niczym innym, jak gwarancją dla opozycyjnych purytanów, którzy szybko zadowolają się faktem skazania homoseksualistów przez reżym saudyjski, egipski czy tunezyjski, bez wprowadzania żadnych reform, czy nawet poszanowania ich wyboru orientacji seksualnej w ich życiu prywatnym. Ta arena polityczna, sterowana potrzebami wyborczymi i podtrzymywana podłożem ideologicznym stosuje manipulacyjne metody obwiniania.

Nie chodzi tu o zaprzestanie zadawania pytań, ale o zapewnienie stałej dostępności tematu, przy jednoczesnym zachowaniu pełnego obiektywizmu. Jako element społeczny i duchowy potwierdzamy za mistrzem Sadekiem Charaf'em, błogosła-

<sup>53</sup> T. Anatrella, *Non à la société dépressive*, Flammarion, Paryż 1998.



wiona Jego dusza, że *Rozważanie przez każdy byt źródła jego życia, które przywiódło go na świat, jest znakiem humanizmu człowieka*<sup>54</sup>.

## NOSZENIE CHUSTY, GDZIE ZNAJUJE SIĘ UMIAR?

Lawina wypowiedzi przeciw noszeniu chusty przez muzułmanki bazuje na manipulacjach retorycznych, dramatyzujących rzeczywistość i sprowadzających debatę społeczną na fałszywe tory. Jest to oznaka nieodpowiedzialnego podejścia populistycznych polityków, podających się za nowych mufti, aby interpretować nam nowożytny islam, który winien być wyznawany przez europejskich muzułmanów i muzułmanki. Prowadzi to do poważnych demagogicznych odchyień, w których nasze społeczeństwo odnajduje swój pluralizm i przeżywa swoje sekciarskie ograniczenia. Wszyscy ci kapłani jedynej myśli przedstawiają noszenie chusty jako problem objawiający chorobę naszego społeczeństwa i podkreślają element tożsamościowy, charakter wspólnotowy i widmo islamofobii obecne w płaszczyźnie dyskursu, uważając kulturę dominującą za jedyną akceptowaną koncepcję wolności i rozkwitu kobiety. *A fortiori* wszystkich, którzy nie są objęci tą koncepcją, uważa się za obłąkanych i niebezpiecznych integrystów. To tutaj przejawia się wyższość dyskusji, maskującej swoją niezdolność do odpowiedzi na współczesne wyzwania poprzez przeinwestowanie wymiaru wrażliwości i wyciąganie prawowitości z języka laickiej retoryki, która pojawia się jako zakaz noszenia chusty w szkole pod pretekstem, że jest ono wyrazem przeciwstawnych wartości tzw. laickich i reakcyjnego rygoryzmu religijnego.

Niezależnie od tego, czy noszenie chusty jest przedmiotem wyboru czy też jest narzucone, niedopuszczalne jest uznawanie dziewczyny „osłoniętej” za winną. Usunięcie tych dziewczyn wpisuje się w przejaw licytacji logiki karzącej, ze szkodą dla rozwiązań pedagogicznych. Wśród wielu zażartych debat mają miejsce polemiki wokół „karty demokratycznej”, która stanowiłaby „niezbywalne i nienegocjowane wartości” „sprawiedliwego” państwa. Nowożytnie państwo jest w zasadzie nośnikiem uniwersalnego modelu zdolnego do zarządzania różnorodnością. Nie może czynić ze swojego laicyzmu, jak w przypadku Francji lub neutralności państwa, jak w przypadku Belgii, nowego credo ideologicznego, które jego obywatele winni wyznawać. Kwestia noszenia chusty w szkole publicznej ukazuje, w jaki sposób państwo podtrzymuje zamieszanie z powodu jednego elementu rzeczywistości kulturowej i religijnej wśród tylu innych, począwszy od „laickiej neutralności”, która funkcjonuje jako system zamknięty, gdy nie zgadza się na negocjacje.

Nasze społeczeństwa potrzebują szkoły-projektu, a nie zamkniętego sanktuarium ze swoimi nietrwałymi przekonaniem i wyłącznymi dogmatami. Szkoły, w której zwraca się uwagę na drugiego człowieka, a nie wyklucza poza system, po to, by można było wspólnie wychwalać sprawiedliwość i równość traktowania wobec ucisku. Nie chcemy ani poddania szkoły pod opiekę, ani nawet jakiegokolwiek ekspresji ideologicznej czy paternalistycznej, ale wolnego nauczania, w którym racjonalność pozwoliłaby każdemu zdobyć niezbędne narzędzia własnego rozkwitu w poszano-

<sup>54</sup> S. Charaf, *Aux Sagesses...*, op. cit.

waniu tego, czym jest, a nie przez zdławienie jego tożsamości. Przestrzeń „neutralna” nie jest przestrzenią wolną od wszelkich oznak przekonań religijnych. Liczne są znaki wyróżniające, które nie podają nazwy swojej religii, a są źródłem oznakowania i dyskryminacji, takie jak niektóre marki ubrań, telefonów komórkowych, T-shirtów ze zdjęciem Che Guevary czy innych symboli. Neutralność nie krępuje ani nie dusi przekonań religijnych, ale nie pozwala im wpływać na system szkolnictwa, ani na różnorodność naszych społeczeństw.

Obywatele powinni się mieć na baczności przed wszelkimi dyskusjami noszącymi znamiona roszczeń do uniwersalności, przed niektórymi senatorami traktującymi pewne kwestie bardzo jednostronnie. Opierają się szczególnie na artykułach 10 i 24 naszej Konstytucji, które dla jednych ustanawiają relację równości pomiędzy mężczyzną i kobietą, a dla drugich poświęcają wolność publicznego wyrażania poglądów, kultu i neutralności oficjalnego systemu szkolnictwa. Przypomnijmy, że w zasadzie nie powinno być żadnej ingerencji polityki w obszar kultu religijnego, zgodnie z artykułem 21 Konstytucji. Od roku 1948 Deklaracja Powszechna Praw Człowieka, przyjęta przez ONZ, gwarantuje każdej jednostce prawo do wolności myśli, sumienia i religii oraz głosi, że prawo to implikuje w szczególności:

*wolność do manifestowania swojej religii lub swoich przekonań, samodzielnie lub zbiorowo zarówno publicznie, jak i w osamotnieniu, poprzez szkolnictwo, praktyki, kult i wykonywanie rytuałów.*

W przypadku gdy dziewczęta noszące chusty są nieletnie, warto przypomnieć Konwencję Praw Dziecka, przyjętą przez ONZ w 1989 r., gwarantującą nieletnim wolność posiadania i wyrażania swojego zdania. W zasadzie nie powinno być przepisów ograniczających w kwestii dotyczącej wolności osobistej do przeżywania w pełni swoich wyborów religijnych. Sposób ubioru jest z pewnością zawsze bardzo znaczący i nie zależy li tylko od obyczajności i klimatu. Jeżeli stanowi formę wyrażania swoich przekonań, jest on chroniony przed ingerencją władz poprzez deklaracje gwarantujące poszanowanie podstawowych wolności. Okazuje się, że usunięcie dziewcząt noszących chusty wpisuje się w przejaw eskalacji karania i zamyka społeczeństwo w fałszywej debacie zachęcającej do konfrontacji tożsamościowych. Tutaj pojawia się pytanie o prawowitość tożsamości muzułmańskiej w społeczeństwie<sup>55</sup>.

Jesteśmy przekonani, że jedynie poprzez dialog i zaangażowanie sfery prawodawstwa i etyki naszych społeczeństw możemy sprawić, by debata stała się spokojna. Mogłoby to przybrać formę nawiązywania więzi partnerskich ze stowarzyszeniami feministycznymi, stowarzyszeniami rodziców uczniów, ligami praw człowieka, humanistami wszelkich przynależności duchowych, uczniami, nauczycielami oraz wszystkimi, którzy dążą do posiadania szkoły zorientowanej na emancypację, a nie eliminację, w celu zaznaczenia naszego sprzeciwu wobec szkoły podającej się za sanktuarium nieskazitelnego laicyzmu.

<sup>55</sup> N. Ouali, *Affirmation de soi et sécularisation des identités musulmanes*, [w:] *Voix et voies musulmanes de Belgique*, U. Manço (red.), FUSL, Bruksela 2000, s. 189.

## ZAKOŃCZENIE

Debata wydaje się być przedstawiana jako walka pomiędzy klerykami a antyklerykami, pomiędzy laikami a wierzącymi, pomiędzy demokratami a faszystami, pomiędzy konserwatystami a reformatorami, czy też pomiędzy tradycjonalistami a modernistami. Tylko poprzez uważne wsłuchiwanie się i dialog między wibracjami wielokulturowymi możemy skonkretyzować autentyczne poszanowanie „innego”. W ten sposób unikniemy wejścia w mentalność muzułmańsko-centryczną, która zaprowadziłaby nas do podejścia wspólnotowego. Można to uzyskać jedynie wychodząc od etyki odpowiedzialności, prowadzącej do etyki współpracy, przechodząc przez etykę przekonania, aby dojść do etyki pozdrowienia, spotkania, dialogu, świadectwa, a nie polemiki.

W ten oto sposób powraca idea „duchowej obywatelskości”, związanej z pytaniem o wybór innych i postawieniem swojego humanizmu w centrum naszych zainteresowań, nawet przed naszymi ideami. Wiąże się z tym konieczność odstąpienia o określenia siebie mianem mniejszości, i samodefiniowanie się jako obywatele o odmiennej wrażliwości. Chodzi tu o przeżycie *szari'atu*, który dla wielu wydaje się przestarzały, ale gdy jest realizowana w duchu humanistycznym i uniwersalnym, poza swoją dosłownością, staje się częścią integralną nieustannej walki obywatela-muzułmanina w obliczu sztuki życia zbiorowego, ponieważ uważa się on, z tego samego tytułu co inni, za „rozbudzone sumienie uciśnionych” wokół siebie. Jest on echem głosu występującego przeciwko nędzy w Afryce, upokorzeniu Palestyńczyków w Izraelu, przeciwko ingerencji Amerykanów i sojuszników w Iraku, logice bezpieczeństwa w Europie i Stanach Zjednoczonych oraz wszelkiej postaci antysemityzmu judeo-chrześcijańsko-islamofobicznego. Chodzi tu, na wzór Ernesta Blocha, o nauczanie się posiadania nadziei. Jak mówił mistrz Sadek Charaf, błogosławiona Jego dusza, *Ten, kto jest związany z Bogiem, nigdy nie traci nadziei*<sup>56</sup>.

*Z francuskiego przełożył Leszek Madeja*

---

<sup>56</sup> S. Charaf, *Aux Sagesses...*, op. cit.

## MUZUŁMANIE W EUROPIE

W Unii Europejskiej żyje od 12 do 13 milionów wyznawców islamu. Według ostatnich szacunków, krajem o największej liczbie muzułmanów jest Francja (4,5-5 milionów), następnie Niemcy (3,2-3,5 miliona) i Wielka Brytania (1,4-2 miliony).

Do niedawna obecność muzułmańska w Europie miała dyskretny charakter (*un islam discret*). Obecny wzrost zainteresowania tematyką islamu w Europie związany jest z jego wzrastającą widocznością, która zaskoczyła zarówno społeczeństwa i polityków, jak i samych europejskich działaczy muzułmańskich. Uznawanie tej widoczności za rezultat planowanego działania lub zorganizowany twór jest niewłaściwe i błędne.

Wszyscy jesteśmy zdumieni masowym powrotem do wykonywania praktyk religijnych. W tej sytuacji przed działaczami muzułmańskimi w Unii Europejskiej stoi prawdziwe wyzwanie, polegające na właściwym zorganizowaniu kultu religijnego, tak aby był on zgodny zarówno z umiarkowanymi zasadami i wartościami religii muzułmańskiej, jak również z wymogami europejskiej rzeczywistości.

Spółeczność europejska jest predestynowana do podjęcia wyzwania stopniowej integracji muzułmanów, ponieważ przestali oni stanowić element obcy i stali się jej własnym składnikiem. Nie mam na myśli cudzoziemców wyznania muzułmańskiego przybyłych z daleka, lecz obywateli europejskich aspirujących do prowadzenia spokojnego życia w godności i cieszących się zarówno uprawnieniami wypływającymi z posiadania obywatelstwa, jak i życiem w wierze.

Jeżeli sprostamy temu zadaniu, wówczas będziemy mogli powiedzieć, że budowla europejska jest wspólną konstrukcją, w której swój wkład posiadają wszyscy obywatele. Zatem każdy obywatel europejski jest zobowiązany do uczestnictwa w budowie zjednoczonej Europy z racji dysponowania prawem do wniesienia swojego wkładu; każdy ma prawo uczynić to zgodnie ze swoją historią, kulturą, przekonaniami religijnymi lub humanistycznymi.

Nie można byłoby pogłębić naszej refleksji ani rozprawiać o problematyce muzułmańskiej czy konstrukcji europejskiej, jeżeli nie przypomnielibyśmy w sposób precyzyjny znaczenia terminów, które będziemy stosować.

Co rozumiemy przez słowo „muzułmanie”? Czy termin „muzułmanin” posiada wymiar kulturowy – „populacja z kręgu kultury muzułmańskiej” czy dotyczy wymiaru religijnego i stosuje się go w odniesieniu do populacji identyfikowanej na podstawie praktyk religijnych? Prawdę mówiąc, żadna z tych definicji nie jest satysfakcjonująca.

Przez pojęcie „muzułmanie” rozumiemy wszystkie osoby wyznające wiarę muzułmańską opartą na pięciu fundamentach:

- Wiara w Jedyne Boga, który nie został poczęty i który nie począł;
- Wiara w jego proroków, wszystkich jego proroków, zaczynając od naszego ojca Adama, a szczególnie poprzez Noego, Jakuba, Mojżesza, Jezusa, kończąc na Mahomecie będącym pieczęcią wszystkich proroków;
- Wiara w księgi objawione prorokom;
- Wiara w istnienie aniołów;
- Wiara w Dzień Sądu Ostatecznego, podczas którego każdy złoży przed Bogiem sprawozdanie ze swoich uczynków.

Oczywiście to wiara a nie praktyka przyniesie zbawienie. Nikt nie ma prawa do zaniechania wiary, którą przyjął, i której zadeklarował wierność. Przyłączenie się do grona wyznawców jest swobodnym i osobistym wyborem, wynikającym przede wszystkim z intymnych relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem, bez udziału pośredników. Stosując modernistyczną terminologię chcemy podkreślić, iż cytat „nie ma przymusu w religii”<sup>1</sup> oznacza zapewnienie wolności sumienia. Możemy bez wahania stwierdzić, że światła lektura tekstu koranicznego potwierdza, iż człowiek dysponuje całą swoją wolnością i może pozostać wierny religii lub ją odrzucić.

Termin „konstrukcja europejska” odnosi się do ciągłości, ale jednocześnie dotyczy budowli przyszłości. Czym jest Europa? Przestrzenią geograficzną czy modelem cywilizacji? Tworem gospodarczym czy projektem politycznym? Jak artykułować różnorodne dążenia, aby stworzyć jedną tożsamość? To są niektóre z pytań, zadawane podczas budowania wspólnej Europy.

Prawdziwe jest twierdzenie, że kultura europejska ma swoje korzenie w cywilizacji grecko-lacińskiej i że pewną rolę w jej kształtowaniu odegrał również judaizm i islam. Niemniej jednak, w ciągu dwóch tysięcy najbardziej wpłynęło na jej kształt chrześcijaństwo. Kwestionowanie lub niwelowanie tego wpływu jest próbą zniekształcania historii.

Nasuwa się jeszcze inne pytanie, które dotyczy granic Unii Europejskiej, a nawet Europy. Nakazuje ono rozważyć problem granic geograficznych, kulturalnych i historycznych.

18 września 2004 r., kiedy Joseph Ratzinger był jeszcze jednym z kardynałów, debatowano na temat tożsamości chrześcijańskiej Europy używając następującej retoryki:

*Turcja ma nie wiele wspólnego z Europą pod względem historycznym i kulturowym. Włączenie jej do [zjednoczonej – przyp. tłum.] Europy byłoby wielkim błędem. Turcja powinna odgrywać rolę pomostu między Europą a światem arabskim. Turcja posiada fundament muzułmański. Jest bardzo odmienna od Europy, stanowiącej wspólnotę państw świeckich o korzeniach chrześcijańskich.*

<sup>1</sup> Koran (2: 256) – przyp. red.

Tekst projektu Konstytucji dla Europy stanowi:

*Unia opiera się na wartościach poszanowania godności ludzkiej, wolności, demokracji, równości, państwa prawa, jak również poszanowania praw człowieka, w tym praw osób należących do mniejszości. Te wartości są wspólne państwom członkowskim w społeczeństwie opartym na pluralizmie, niedyskryminacji, tolerancji, sprawiedliwości, solidarności oraz na równości kobiet i mężczyzn.*

Są mi bardzo bliskie słowa François Lepargneur mówiące o tym, że *dojrzałość społeczeństwa jest mierzona jej stosunkiem do mniejszości znajdujących się w jej wnętrzu.*

Proces budowania zjednoczonej Europy ma wymiar ekonomiczny, polityczny, społeczny, tożsamościowy i religijny. Europejscy muzułmanie potrafią wnieść swój wielki wkład w sferze ekonomicznej i politycznej nie tylko w wyniku aktywności finansowej i politycznej, ale przede wszystkim dzięki zaletom wypływającym z ich zaangażowania religijnego i duchowego, którymi są uczciwość, prawość i sprawiedliwość. Jest to konieczne szczególnie w czasach, kiedy takich wartości w tych sferach coraz bardziej brakuje i kiedy coraz bardziej popularne staje się przekonanie o tym, że powodzenie w życiu gospodarczym i polityce wymaga wyzbycia się tych cech. Obawa przed reakcją opinii publicznej i utratą pozycji politycznej, coraz bardziej utrudnia politykom wyrażanie poglądów zgodne ze swoimi przekonaniami. W ten sposób, polityk – wybrany w sposób demokratyczny w celu reprezentowania narodu – zdradza swoją misję i tworzy negatywny wizerunek pełnionego stanowiska politycznego.

Moim zdaniem, największym wyzwaniem jednoczącej się Europy jest wymiar społeczny. Europa jutra, bez silnego wymiaru społecznego, będzie wielkim chaosem. Jaki mógłby być wkład muzułmanów europejskich w tej dziedzinie? Jestem przekonany, że ich obowiązkiem jest pielęgnowanie i przenoszenie wartości solidaryzmu i wzajemnej pomocy. Solidaryzm i pomoc dla tych, którzy jej najbardziej potrzebują w rodzinach, solidaryzm i pomoc międzypokoleniowa. Czy zapomnieliśmy upalne lato w 2003 r. (we Francji – przyp. red.), kiedy to wiele tysięcy osób starszego pokolenia umarło w domach starości i w innych miejscach w całkowitej samotności, bez jakiegokolwiek współczucia rodziny? Czy możemy czynić pozory, że nie widzimy stale wzrastającej liczby bezdomnych, którzy na naszych ulicach spotykają się z pełną obojętnością. Nasze społeczeństwa powierzają sprawowanie opieki w tej dziedzinie państwu i jego instytucjom społecznym. Czy nie jest równie ważne, aby nasze dzieci poznały te wartości, szczególnie za pośrednictwem szkół. Ich deficyt pozostawia swobodę dla galopującej indywidualizacji, która niszczy wszystko na swojej drodze a na pierwszym miejscu to, co jest najbardziej wartościowe u człowieka: jego sumienie i humanizm. W ten sposób, obywatel wyznania muzułmańskiego atakuje kwintesencję swoich religijnych przekonań jakby one nie dostarczały mu wartości. „Karmimy was tylko dla oblicza Boga i nie chcemy od was ani nagrody, ani wdzięczności” (Koran, 76:9 – przyp. red.).

„Bycie dobrym muzułmaninem oznacza bycie dobrym obywatelem”. Te słowa pozostaną na zawsze naszą dewizą. Pożądanym rozwiązaniem byłoby umożliwienie jednostce zarówno pełnego uczestnictwa w życiu wspólnoty religijnej, jak i w życiu

wspólnoty obywateli. Muzułmanie europejscy podzielają opinię, że Europa umożliwia im bycie dobrymi muzułmanami. W imię swojej wiary, chcą angażować się społecznie w celu poprawy stanu rzeczy zarówno dla nich samych, jak i dla innych.

W tym miejscu chciałbym przybliżyć inny wymiar konstrukcji europejskiej: wymiar religijny. Nie ma znaczenia, czy Europa jest jednoreligijna czy wieloreligijna. Bardziej istotne jest raczej, aby być wrażliwym na próby wykluczenia „religii” ze społeczeństwa pod pretekstem uczynienia przestrzeni publicznej wolną od jej wpływów. Pozwolę sobie wrócić do pewnego, niezbyt odległego, okresu historii naszego kraju [Francji – przyp. tłum.], kiedy to wiosną 1906 r. – w pięć miesięcy po uchwaleniu prawa o rozdziale pomiędzy państwem a Kościołem – nasi deputowani oddawali się debacie poświęconej tej nowej regulacji. Niezależny deputowany, socjalista René Viviani, wygłosił w dniu 8 maja w Izbie Deputowanych słynną mowę:

*Oddzieliliśmy ludzkie sumienie od wiary. W chwili gdy nieszczęśliwy człowiek, zmęczony trudami dnia, uklęknął na kolanach, podnieśliśmy go i powiedzieliśmy mu, że ponad chmurami, są tylko urojenia. Gest wspaniały, zgasiliśmy na niebie światła, których już nie zapalimy więcej! Oto nasze dzieło, nasze dzieło rewolucyjne. Czy wierzycie, że to dzieło jest zakończone? Wprost przeciwnie, ono dopiero rozpoczyna się, ono wrze, ono nas przerasta.*

Na szczęście pogląd ten nie zwyciężył, pozostawiając miejsce do triumfu rozsądkowi. W moim przekonaniu, prawo z 1905 r. [o rozdziale państwa od Kościoła – przyp. tłum.] jest rezultatem rozsądnego kompromisu, który zachował to, co najważniejsze – gwarancję wolności sumienia, swobody kultu religijnego i neutralność państwa.

Muzułmanie europejscy pragną żyć w godności i spokoju, zgodnie ze swoją religią. Są przekonani, że ich praktyki religijne nie wykluczają obywatelskiej aktywności. Niepokoje muzułmanów wzrastają z dnia na dzień w związku z szerzeniem niesprawiedliwych stereotypów, które dotyczą ich za każdym razem, gdy na arenie międzynarodowej ma miejsce wydarzenie zagrażające integralności i bezpieczeństwu Europy. Niepokoją ich zarówno ekstremistyczne poglądy szerzone przez pewne grupy muzułmanów, jak również kampanie niektórych mediów i opinie polityków czerpiących korzyści z klimatu strachu i obaw wobec muzułmanów. Mieliśmy okazję obserwować takie zjawiska w wielu krajach europejskich, szczególnie po zamachach terrorystycznych z 11 września 2001 r.

Jaka jest zatem alternatywa dla nas, muzułmanów europejskich? Według mnie, rozwiązanie tego problemu powinno mieć charakter dwukierunkowy. Powinno być nakierowane na zewnątrz i do wewnątrz. W pierwszym przypadku, mam na myśli działania skierowane w stronę społeczności europejskiej. Chciałbym, aby jej członkowie postrzegali islam jako religię nacechowaną otwartością i tolerancją. Nie możemy pozwolić, aby to ekstremiści mówili w naszym imieniu. Drugie rozwiązanie odnosi się do społeczności muzułmańskiej. W islamie, wiedza poprzedza działanie; ma ona charakter uporządkowany i ukierunkowany. Tej tematyce, imam Al Buchari poświęcił cały rozdział zatytułowany „Konieczność występowania wiedzy przed słowem i czynem” w swoim autentycznym zbiorze hadisów.

Rozpowszechnianie treści Koranu jest zarazem koniecznością i obowiązkiem spoczywającym na odpowiedzialnych muzułmanach. Chodzi bowiem o to, aby prze-

kazać te wartości, których istota polega na wskazywaniu „złotego środka” zgodnie z uniwersalnymi celami islamu. „Złoty środek” wyklucza nadużycia i nadmierny liberalizm. Godzi przewodnictwo Boskie ze światłami rozumu, z poznaniem i wiedzą. Wyraża poszanowanie dla sprawiedliwej równowagi pomiędzy potrzebami materialnymi i duchowymi człowieka. Postrzega egzystencję jako równowagę pomiędzy poszukiwaniem tego, co pozaziemskie a dążeniem do dobrobytu w życiu doczesnym.

Oddajemy się lekturze fundamentalnych tekstów islamu, ponieważ odczuwamy potrzebę poznania podstawowych zasad tej religii, ich znaczenia i celowości. Z drugiej jednak strony, dosłowna ich wykładnia ma często tendencję do zawężania tego, co Bóg chciał uczynić elastycznym i szerokim w swym znaczeniu, do komplikowania tego, co jest od proste od podstaw i usztywniania tego, co było z natury swojej przeznaczone do ewolucji.

Żyjemy w czasach, gdy niektórzy specjaliści w dziedzinie teologii pozostają zaledwie na powierzchni tekstów [świętych – przyp. tłum.] i nie wnikają głębiej, aby odkryć nowe skarby. Ograniczają się do dosłownej interpretacji i opuszczają sekrety, które są zawarte głębiej. Prezentowany przez nich islam ma charakter fragmentaryczny i archaiczny, tak jak gdyby religia muzułmańska składała się z wielości zupełnie ze sobą niepowiązanych przepisów. Oni nie otaczają się opisami, które łączą jeden przepis z drugim, lecz ustalają relacje pomiędzy nieporównywalnymi w rzeczywistości uprawnieniami, wychwalając w imię islamu zasady nie będące nigdy jego komponentą. W tym okresie naszej historii na europejskich instytucjach muzułmańskich spoczywa wielka odpowiedzialność. Są one zobowiązane do podjęcia działań na rzecz przyszłych pokoleń europejskich muzułmanów i uświadomienia im wyzwań przed jakimi stoją.

Z myślą o naszych potomnych, powinniśmy uczynić bardziej przejrzystymi pewne koncepcje:

- Europa nie stanowi ani terytorium wojny<sup>2</sup>, ani terytorium podboju. Jest ojczystą ziemią muzułmanów i żąda od nich wsparcia i życzliwości.
- Należy rozważyć kształt muzułmańskich praktyk religijnych w Europie i wypracować w tej kwestii odpowiednie prawodawstwa dla mniejszości muzułmańskiej, uwzględniającego specyfikę europejską. Destrukcyjny wpływ na muzułmanów europejskich ma zaślepienie opiniami muzułmańskich szkół prawniczych, wypracowanych dla obcej rzeczywistości.
- Uczestnictwo muzułmańskie w budowie zjednoczonej Europy nie może pozostać wyłącznie męskim dziełem. Muzułmanka-Europejka również bierze udział w realizacji tego dzieła. Europejskie muzułmanki są obecnie podmiotem dwóch niesprawiedliwości. Pierwsza z nich pochodzi od pewnej grupy muzułmanów, którzy chcą podporządkować kobietę określonym obyczajom i tradycjom, nie mającym żadnych podstaw w religii muzułmańskiej. Druga niesprawiedliwość jest związana z żywołością, która pojawiła się w ostatnich latach w niektórych państwach europejskich i która celowo próbuje przeszkadzać muzułmankom

<sup>2</sup> Z arab. *dar al-harb* – tereny, na których znajdują się państwa będące w stanie wojny z muzułmanami. Przeciwstawia się je *dar al-islam*, terytorium, na którym panuje islam. Oba terminy pochodzą z prawa muzułmańskiego – przyp. red.



w rozporządzaniu swoją osobą i w prowadzeniu spokojnego i godnego życia zgodnie ze swoją religijnością.

O ile istnieje jeden fundamentalny wykład islamu, to mamy jednak do czynienia z wieloma różnicami w jego zastosowaniu. Sposób kultywowania tej religii przez europejskich muzułmanów jest uwarunkowany czynnikami kulturowymi i społecznymi. Jeżeli weźmiemy pod uwagę zdolność islamu do adaptacji w różnych warunkach oraz jego umiejętność integracji wartości kultur europejskich, to kwestia zgodności islamu z wartościami, które leżą u podstaw Europy, nie powinna być przedmiotem nieustających debat.

Europa stoi przed ważnym momentem swojej historii. Integracja społeczności wyznania muzułmańskiego – spokojna, bez namietności i z poszanowaniem godności praktyk kultu muzułmańskiego – to coś więcej niż tylko interes polityczny; to bogactwo Europy związane ze wzajemnym sąsiedztwem.

*Z francuskiego przełożyła Ilona Kielan-Glińska*

## BRYTYJSCY MUZUŁMANIE, 9/11 I 7/7

Wydarzenia z 7 lipca 2005 r. i 11 września 2001 r. miały tak ogromne konsekwencje dla islamu i muzułmanów na całym świecie, że jedynie czas pozwoli je ocenić. Czy mamy do czynienia ze zderzeniem cywilizacji? Może tak – może nie, ale coraz bardziej widoczna obecność muzułmanów w Europie już od kilku lat jest przez wielu postrzegana jako zagrożenie dla *status quo* społeczeństw europejskich. Moim zdaniem muzułmanie kwestionują dwa główne założenia:

- a) wywodzące się z europejskiej historii pojęcie przedwojennej obywatelskości oparte na jednorodności etnicznej i religijnej i rozumiane jako przeciwstawne do religijnego i kulturowego pluralizmu,
- b) założenie, że religia powinna być całkowicie prywatną sprawą i że wiara nie odgrywa żadnej roli w sferze publicznej.

Nazywam je założeniami a nie realiami społecznymi, ponieważ są one zakorzenione w nostalgicznych wizjach starożytności lub niedawnej przeszłości, które miały niewiele wspólnego z rzeczywistością. Na przykład wartości religijne zawsze odgrywały ważną rolę w Europie. Bez wpływów religijnych nie byłoby Solidarności w Polsce czy NHS (National Health Service) w Wielkiej Brytanii. Kiedy Europa ewoluje w poszukiwaniu swojej własnej tożsamości pojawiają się wewnętrzne niepokoje, które obracają się przeciwko najsłabszym społecznościom.

W niniejszym tekście pragnę pokrótce przedstawić brytyjskich muzułmanów, przyjrzeć się dotychczasowemu rozwojowi ich społeczności i tożsamości. Wcześniej jednak powinienem wspomnieć, że będę czasami używał słowa „społeczność” jako konstrukcji socjologicznej w odniesieniu do obecności muzułmanów w Wielkiej Brytanii, chociaż pojęcie to ma swoje ograniczenia. Po pierwsze, niektóre nurty w Europie odrzucają go ze względu na jego konotacje z życiem grupowym i „gettoizacją”. Przykładem może być Francja, gdzie każdy obywatel zajmuje szczególne miejsce w przestrzeni społecznej, a istota stosunków pomiędzy jednostką a państwem jest postrzegana jako negacja „społeczności” w rozumieniu brytyjskim. Drugą przyczyną związaną jest z faktem, że ze względu na ogromne zróżnicowanie populacji brytyjskich muzułmanów trudno jest mówić o jednolitej całości. Brytyjskich muzułmanów różnią nie tylko języki ojczyste, czy przynależność polityczna, ale także cechy reli-

gijne<sup>1</sup>. Przykładem mogą być różnice pomiędzy muzułmanami pochodzącymi z Gudżaratu/Afryki Wschodniej i żyjącymi w Leicester a tymi z Mirpuru, pochodzenia pakistańskiego żyjącymi w Bradford. Dotyczą one klasy społecznej, poziomu edukacji, kwalifikacji zawodowych i dochodów gospodarstw domowych, co prowadzi do różnej dynamiki tworzenia społeczności i interakcji w poszczególnych miastach. W związku z tym bardziej odpowiednie byłoby mówienie o „społecznościach” w liczbie mnogiej. Czynnikiem, który jednocześnie pogarsza i polepsza sytuację jest niejednoznaczność i wielość różnych socjologicznych definicji terminu „społeczność”.

## SPOŁECZNOŚCI MUZUŁMAŃSKIE W WIELKIEJ BRYTANII

W Zjednoczonym Królestwie mamy do czynienia z jedną z najbardziej różnorodnych społeczności muzułmańskich w Europie. Dla niektórych może być zaskoczeniem, że kontakty pomiędzy islamem i Wyspami Brytyjskimi mają wielowiekową tradycję. Zagadkowym przykładem jest wzmianka w języku arabskim o muzułmańskiej deklaracji wiary na monetach bitych przez króla Offę (zm. 796). Jedną z takich monet oraz datowaną na IX w. Krzyż Ballycottin, również z inskrypcją *bas mali*, znajdowały się do niedawna w Bibliotece Brytyjskiej (the British Library). Jednak pomimo tych wczesnych kontaktów pierwsi muzułmanie zaczęli tworzyć społeczności w Wielkiej Brytanii dopiero w XVIII w. Ponieważ imigrantami byli głównie żeglarze, większość tych społeczności powstawała na terenach głównych miast portowych, takich jak Liverpool, Newcastle czy Londyn. Dwie znaczące społeczności, w których ważną rolę odgrywali konwertyci, zostały utworzone w Woking (część Londynu – przyp. red.) i w Liverpoolu. Były one stosunkowo nieliczne i skupione na niewielkim obszarze. Liczniejsze grupy muzułmanów osiedliły się w Zjednoczonym Królestwie wiele lat później – dopiero po II wojnie światowej. Kluczowym powodem migracji było zapotrzebowanie na robotników w powojennej gospodarce. Ponadto możliwości edukacyjne i warunki ekonomiczne w niedawno zdekolonizowanych rejonach świata nie były zadowalające. W rezultacie tych czynników „odpychających i przyciągających” (ang. ‘push-pull’), na przestrzeni dwóch dekad do Zjednoczonego Królestwa przybyła znaczną liczbę muzułmanów, szczególnie z większych obszarów Pakistanu i Bangladeszu. Muzułmanie przybywali nie tylko z południowej Azji, ale również ze świata arabskiego, głównie z powodów edukacyjnych. Przez lata dołączali do nich muzułmanie pochodzący z Afryki, Europy i Dalekiego Wschodu, jak również konwertyci ze Zjednoczonego Królestwa, tworząc zróżnicowaną etnicznie społeczność. Około połowa z 1,6 mln<sup>2</sup> obecnie żyjących brytyjskich muzułmanów urodziła się w Zjednoczonym Królestwie.

Zjednoczone Królestwo nie posiada systemu oficjalnego uznawania religii, jaki funkcjonuje w niektórych krajach Unii Europejskiej, na przykład w Niemczech czy

<sup>1</sup> Chodzi tu, podział na ruchy muzułmańskie, który wykształcił się w islamie południowo-azjatyckim. Cztery podstawowe to ruch Brelwi, Dijobandi, Tablighi Dżama’at, Dżama’ati Islami – przyp. red.

<sup>2</sup> Liczba pochodzi ze spisu ludności 2001. Niektórzy twierdzą, że po uwzględnieniu tendencji wzrostowej oraz faktu, że pytanie miało charakter dobrowolny rzeczywista liczba w roku 2003 wyniosła około 1,8 mln. Zob. prace Muhammada Anwara z Warwick University.

Belgii. Brytyjski system jest o wiele bardziej złożony, oparty na mniej formalnych ustaleniach i pośrednich odniesieniach w systemie prawnym, które mogą dotyczyć poszczególnych mniejszości. Żydzi i Sikhowie są uważani za grupy etniczne i dlatego mają prawnie zapewnioną ochronę przed dyskryminacją. Istnieją także określone klauzule dotyczące przestrzegania prawa żydowskiego w sprawach osobistych. Ponieważ uzyskanie obywatelstwa Zjednoczonego Królestwa jest ogólnie rzecz biorąc łatwiejsze niż w innych krajach europejskich, większość członków grup mniejszościowych osiadłych w Zjednoczonym Królestwie jest obywatelami brytyjskimi.

Wraz z pojawieniem się imigrantów w latach 60. i 70. XX w. rozgorzała debata dotycząca ich pozycji i statusu. W początkowym etapie toczyła się ona w podobnym tonie jak w innych częściach Europy. Czy te mniejszości powinny być odsyłane do swoich krajów? Czy zabiorą one pracę Brytyjczykom? Czy będą stanowić obciążenie dla gospodarki? Prawdopodobnie najbardziej aktywnymi uczestnikami debaty byli, stojący na dwóch przeciwległych biegunach, Enoch Powel z Partii Konserwatywnej i Roy Jenkins z Partii Pracy. W rezultacie tej debaty wykrystalizowało się brytyjskie pojęcie wielokulturowości określanej jako: (...) *postępujący proces ujednolicania, lecz z zachowaniem kulturowej różnorodności, połączony z równymi szansami w atmosferze wzajemnej tolerancji*<sup>3</sup>.

Choć społeczności muzułmańskie w Zjednoczonym Królestwie zaczęły się formować już na początku XIX w., instytucje odgrywające obecnie znaczącą rolę były tworzone przez imigrantów przybyłych w czasie i po drugiej wojnie światowej. Pierwszą ważną inicjatywą związaną z tworzeniem organizacji muzułmańskich w okresie powojennym było powołanie do życia Muzułmańskiego Centrum Kulturowego (Islamic Cultural Centre) i Trustu Meczetów (Mosque Trust) w 1944 r. i późniejsze otwarcie Centralnego Meczetu Londyńskiego (Londyn Central Mosque) w Regents Park w 1977 r.

## DANE STATYSTYCZNE DOTYCZĄCE MUZUŁMANÓW W WIELKIEJ BRYTANII

Spis ludności przeprowadzony w 2001 r. był pierwszym w ostatnich latach, który zawierał pytanie o przynależność religijną<sup>4</sup>. Wprowadzenie tego pytania było kontrowersyjnym krokiem i w początkowej fazie wywołało liczne debaty wśród różnych społeczności religijnych Zjednoczonego Królestwa, a także w kręgach liberalnych. Ostatecznie wydawało się, że główne społeczności wyznaniowe je zaakceptowały. Liczba osób, które odpowiedziały na pytanie była zaskakująco duża – ponad 92% – biorąc pod uwagę fakt, że udzielenie odpowiedzi było dobrowolne. Około 15,5% populacji Zjednoczonego Królestwa stwierdziło, że nie deklaruje przynależności do żadnej religii. Niektóre dane dotyczące przynależności religijnej są nadal skorelowane z innymi czynnikami, takimi jak trudna sytuacja ekonomiczna, przestępczość, warunki mieszkaniowe i zatrudnienie. Podstawowe dane na ten temat są podawane do publicznej wiadomości począwszy od lutego 2003 r.

<sup>3</sup> R. Jenkins, *Essays and Speeches*, 1967, cytowane [w:] P. Lewis, *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims*, I.B. Tauris, Londyn 1994, s. 3.

<sup>4</sup> Podobne pytanie istniało wcześniej, lecz zostało usunięte w XIX w.

**Tabela 1. Dane ze spisu ludności 2001 dotyczące przynależności religijnej w Zjednoczonym Królestwie<sup>5</sup>**

<i>Przynależność religijna</i>	<i>Liczba</i>	<i>Odsetek w populacji</i>
chrześcijanie	42 079 000	71,6
muzułmanie	1 591 000	2,7
hinduiści	559 000	1,0
sikhowie	336 000	0,6
żydzi	267 000	0,5
buddyści	152 000	0,3
inni	179 000	0,3
ateiści	152 000	0,3
brak odpowiedzi	4 289	7,3

Ponieważ spis ludności z roku 1991 był oparty tylko na kategoriach etnicznych nie można dokonać wiarygodnego porównania z ostatnim spisem. Jednak analitycy w oparciu o grupy ze znaczącą populacją muzułmanów oszacowali ich liczbę w 1991 r. na 1,3-1,6 milionów.

## REGIONALNE ROZMIESZCZENIE MUZUŁMANÓW W ANGLII

Największe społeczności muzułmańskie zostały utworzone wokół dawnych miast przemysłowych, a prawie połowa muzułmanów żyje w obrębie obszaru londyńskiego. Pięć angielskich miast z największą populacją muzułmanów to:

Londyn	607 000
Birmingham	140 000
Manchester	125 000
Bradford	75 000
Kirklees	39 000

Spis lokalnych władz administracyjnych pokazuje, że największy odsetek muzułmanów występuje w londyńskiej dzielnicy Tower Hamlets (36,4%). Spośród dziesięciu samorządów lokalnych z największym udziałem muzułmanów, cztery (Tower Hamlets, Newham, Waltham Forest i Hackney) znajdują się w Londynie.

<sup>5</sup> Wszystkie przytoczone dane pochodzące ze spisu ludności objęte są prawem autorskim i można je znaleźć na stronie internetowej <http://www.statistics.gov.uk>.

**Tabela 2. Liczba muzułmanów w ogólnej liczbie mieszkańców danego samorządu lokalnego**

<i>Nazwa samorządu lokalnego</i>	<i>Liczba muzułmanów</i>	<i>Odsetek w populacji</i>	<i>Miejsce w rankingu</i>
Tower Hamlets	71 389	36,4	1
Newham	59 293	24,3	2
Blackburn z Darwen	26 674	19,4	3
Bradford	75 188	16,1	4
Waltham Forest	32 902	15,1	5
Luton	26 963	14,6	6
Birmingham	140 033	14,3	7
Hackney	27 908	13,8	8
Pendle	11 988	13,4	9
Slough	15 897	13,4	10

## ŻYCIE POLITYCZNE

Brytyjcy muzułmanie zaczęli wstępować do głównych partii politycznych w latach 60., a pierwszy radny, Bashir Maan, został wybrany w 1970 r. Do niedawna muzułmanie przynależeli niemal wyłącznie do Partii Pracy. Obecnie jest ponad 200 radnych<sup>6</sup>, 4 członków Izby Gmin, 5 członków Izby Lordów i 1 członek Parlamentu Europejskiego pochodzenia muzułmańskiego. Liczba muzułmanów będących członkami innych partii jest trudna do oszacowania.

**Tabela 3. Liczba radnych muzułmańskich w zależności od partii politycznej w 2000 r.**

<i>Partia</i>	<i>Liczba radnych muzułmańskich</i>
Pracy	166
Liberalnych Demokratów	27
Konserwatywna	20
Sprawiedliwości	6
<b>Razem</b>	<b>219</b>

Źródło: *Muslim Councillors in the UK: May 2000* opracowane przez *The Muslim News*, 2001.

Jak wynika z badań Instytutu Badań Polityki Społecznej (IPRR) występuje nadal poważny problem niedostatecznej reprezentacji przedstawicieli mniejszości etnicznych (także muzułmanów) na stanowiskach politycznych<sup>7</sup>. W raporcie wzywającym do szybkiego podjęcia działań stwierdzono, że jest tylko 12 posłów czarnoskórych lub pochodzenia azjatyckiego. Aby lepiej odzwierciedlić sytuację demograficzną w kraju liczba ta powinna wynosić około 47<sup>8</sup>. Tylko 2,5% radnych wywodzi się

<sup>6</sup> W oparciu o dane z roku 2000.

<sup>7</sup> R. Ali, C. O'Conneide, *Our House? Race and Representation in British Politics*, IPPR, Londyn, 2002.

<sup>8</sup> Według Muhammada Anwara liczba ta powinna uwzględniać około 20 posłów pochodzenia muzułmańskiego, zob. M. Anwar, *British Muslims: Socio-Economic Position*, [w:] *British Muslims: Loyalty and Belonging*, M. Seddon (red.), The Islamic Foundation and COF, Leicester 2003, s. 65.

z mniejszości etnicznych, podczas gdy powinno być ich około 6%. Zgromadzenie Londyńskie (Greater London Assembly – GLA) powinno liczyć około 6 ciemnoskórych i azjatyckich członków, w sytuacji gdy dziś jest ich tylko dwóch.

**Tabela 4. Szacunki IPPR dotyczące niedostatecznej reprezentacji przedstawicieli mniejszości etnicznych na stanowiskach politycznych**

	<i>Obecna sytuacja</i>	<i>Bardziej pożądana sytuacja</i>
Liczba posłów	12	47
Liczba radnych	2,5% (530)	6% (1 272)
Członkowie GLA	2	6

Źródło: R. Ali, C. O’Cinneide, *Our House?...*, op. cit.

Tradycyjnie muzułmanie są zdecydowanymi zwolennikami Partii Pracy. Jednak w ostatnich latach obserwujemy stopniowy wzrost poparcia także dla dwóch innych głównych partii politycznych. Prawdopodobnie wynika to z niezadowolenia z decyzji dotyczących polityki zagranicznej i wojny w Iraku. Powody popierania Partii Pracy mają swoje korzenie w stanowisku w sprawie imigracji przyjętym przez tę partię w latach 70. Związane są one także z faktem, że jako pracownicy fabryk pierwsza generacja muzułmanów miała silne powiązania ze związkami zawodowymi. W wyborach lokalnych w 2003 r. i powszechnych w 2005 r. Partia Pracy straciła znaczną liczbę mandatów. Chociaż nie ma jeszcze badań, które mogłyby wskazać przyczyny, uważa się, że dużą rolę w zmianie preferencji politycznych na korzyść Liberalnych Demokratów odegrały nastroje antywojenne. Na przykład w Leicester czterech muzułmańskich radnych (wszyscy z Partii Pracy) straciło mandaty. W tym samym czasie wybrano czterech nowych radnych pochodzenia muzułmańskiego, ale tym razem należących do Liberalnych Demokratów. Posłanka Partii Pracy z Leicester Patrycja Hewitt przyznała, że nie jest zdziwiona brakiem poparcia dla Partii Pracy wśród społeczności muzułmańskiej<sup>9</sup>. Kilka organizacji, w tym Muzułmańskie Stowarzyszenie Wielkiej Brytanii (Muslim Association of Britain), prowadziło głośne kampanie nawołujące muzułmanów do nie głosowania na Partię Pracy w ramach protestu przeciwko stanowisku rządu w sprawie wojny w Iraku. Szczególnie po wydarzeniach z 11 września 2001 r. społeczności muzułmańskie są poddawane dokładnej kontroli, dotyczącej zwłaszcza lojalności, przynależności i tożsamości.

## TOŻSAMOŚĆ<sup>10</sup>

Współczesne społeczeństwa kładą nacisk na znaczenie jednostki i tym samym pojęcie własnej tożsamości staje się bardzo ważne. Codziennie dokonywane przez nas wybory dotyczące ubioru, żywności, prasy itp. mówią bardzo dużo o tym, kim jesteśmy i – świadomie bądź podświadomie – odzwierciedlają nasze wyobrażenia

<sup>9</sup> P. Hetherington, *Lib Dem surge changes the landscape*, “The Guardian”, 2.05.2003.

<sup>10</sup> W celu zapoznania się z szerszą dyskusją o tożsamości brytyjskich muzułmanów zob. D. Hussain, *British Muslim Identity. British Muslims between Assimilation and Segregation*, Islamic Foundation, Leicester 2004.

o nas samych. Takie sygnały wysyłamy również dokonując wyboru wiary, filozofii życiowej, kariery czy związków międzyludzkich.

To nie jest już kwestia działań jednokierunkowych, gdyż ciągle wpływamy na innych i jesteśmy poddawani wpływom czynników zewnętrznych, takich jak otaczający nas ludzie, dominująca kultura czy warunki, w których żyjemy. Z powodu indywidualizacji społeczeństwa i załamania tradycyjnego sposobu pojmowania ról społecznych, pojęcie własnej tożsamości staje się bardziej znaczące. Jednostka osiągnęła większą możliwość kształtowania własnej tożsamości, bycia indywidualnością. Jak ujmuje to Giddens:

*Co robić? Jak działać? Kim być? Dla każdego, kto żyje w warunkach późnej nowoczesności, są to pytania najistotniejsze – i pytania, które każdy z nas na jakimś poziomie odpowiada, czy to w sposób dyskursywny, czy przez codzienne zachowania społeczne<sup>11</sup>.*

Giddens wskazuje także na powiązania pomiędzy poziomami mikro i makro, które rzutują na tożsamość społeczną i zmianę społeczną<sup>12</sup>. Socjologia nie może zrozumieć żadnego z tych poziomów rozpatrując je osobno. Jeśli na przykład mamy rozważyć zmiany moralności w Wielkiej Brytanii po II wojnie światowej – patrząc na związki pozamałżeńskie, wzrost liczby przestępstw natury moralnej czy zwiększoną obecność symboliki seksualnej w sferze publicznej, zmian tych nie można wytłumaczyć biorąc pod uwagę tylko poziom mikro lub makro. Nie zostały one wprowadzone przez instytucje społeczne ani przez państwo, ani też jednostki nie zmieniły spontanicznie swoich poglądów dotyczących moralnego zachowania. Większość tych zmian zaszła pod wpływem osłabienia autorytetu religijnego i wzrostu racjonalności i materializmu w społeczeństwie brytyjskim. Na zmiany te wpływały także inne czynniki społeczne. Zmiany w prawie dotyczącym rodziny oraz kobiecych i męskich ról społecznych mogłyby wywodzić się z poziomu makro, lecz popyt na nie miałyby swoje źródła na poziomie mikro. Zmiana w obrębie poziomu mikro byłaby wywołana przez ruchy społeczne na poziomie makro, które oczywiście wynikałyby z doświadczeń ludzi i niezadowolenia na poziomie mikro. Dlatego zmiana jest wynikiem kompleksowych interakcji sił mikro i makro. Instytucje takie jak media odgrywają znaczną rolę w kształtowaniu naszego wyobrażenia o sobie, o innych i o naszych związkach z innymi. Wiadomości i programy dokumentalne informują nas i relacjonują wydarzenia, a informacje te są dalej przetwarzane przez społeczeństwo i tworzą pewien ciąg przyczynowo-skutkowy. Stąd informacje pojawiające się w mediach nie tylko odzwierciedlają rzeczywistość, ale także ciągle ją kształtują.

### ZMIENNA I WIELORAKA NATURA TOŻSAMOŚCI

Foucault postrzega tożsamość jako coś, co nie jest w człowieku, lecz jest rezultatem interakcji zachodzących pomiędzy ludźmi. Ludzie nie posiadają prawdziwej tożsamości, raczej tożsamość jest tymczasową i ciągle zmieniającą się konstrukcją –

<sup>11</sup> A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Stanford University Press, 1991, s. 70 (tłum. polskie za A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, PWN, 2001, s. 89).

<sup>12</sup> D. Gauntlett, *Media, Gender and Identity: An Introduction*, Routledge, Londyn i Nowy Jork 2002.



tym samym jest ona względna. Dla Foucault pojęcie tożsamości jest powiązane z władzą. Władza, która może być zdefiniowana jako umiejętność wpływania na otoczenie, jest działaniem podejmowanym przez jednostkę. Władzy się nie posiada, lecz sprawuje, a tam, gdzie mamy z nią do czynienia, pojawia się też opór. Stąd tożsamości nie są dane, ale są wytworami zachodzących procesów i są stale tworzone i przekształcane poprzez społeczne interakcje<sup>13</sup>. Co więcej, tożsamości nie tylko są zmienne, ale jednostka rzadko posiada jedną tożsamość. Jedna osoba może jednocześnie być ojcem, mężem, synem, kuzynem, wujkiem, pracownikiem biurowym czy sportowcem, przechodząc bez wysiłku z jednej roli do innej czy nawet „zonglując” różnymi rolami w tym samym czasie i negocjując swoją drogę przez życie. Podobnie, przyglądając się takiej grupie religijnej jak brytyjscy muzułmanie, trzeba uwzględnić różne warstwy tożsamości.

Co rozumiemy przez tożsamość muzułmańską?

W poprzednich opracowaniach przedstawiłem trzy podstawowe elementy tworzące tożsamość muzułmańską:

1. Koncepcja samego siebie.
2. Koncepcja terytorium.
3. Koncepcja społeczności.

## 1. KONCEPCJA SAMEGO SIEBIE

Na muzułmańskie koncepcje własnej tożsamości wpływa kompleksowe współdziałanie wielu czynników, spośród których największy wpływ ma koncepcja Boga i związków człowieka z Bogiem. Dla muzułmanina, Bóg jest Jeden (koncepcja znana jako *tauhid*) i jest Kochającym i Miłosiernym Stwórcą, Żywicielem i ostatecznym Sędzią we wszystkich sprawach. Jest On Prawodawcą i Władcą (wśród innych Jego atrybutów), ale przede wszystkim jest On Współczujący, Wyróżniający i Sprawiedliwy. I chociaż człowiek został stworzony w naturalnym stanie czystości i dobroci jako namiestnik Boga (*chalifa*), jest podatny na słabości i roztargnienie. Dlatego jest zachęcany do tego, żeby zawsze pamiętał o swoim Panu (*zikr*), żeby był świadomy Boga (*takwa*) i spełniał swoje obowiązki jako *chalifa* z zachowaniem należytej sprawiedliwości i pilności. Ten silny związek człowieka z Bogiem ma zapewnić Bogu miejsce w centrum ludzkiego życia, a Duch Boży dotyka wszystkich działań człowieka zarówno na tym, jak i innym świecie. W rzeczywistości taki podział jest sztuczny, gdyż Bóg jest Przewodnikiem we wszystkich naszych sprawach. Aby przypominać o tym ludzkości, przez wieki Bóg wybierał posłańców, dając im natchnienie i objawienie. Teraz ten obowiązek spoczywa na wierzących, którzy są zachęcani do „wzywania do czynienia dobra”, do „promowania tego, co dobre i zniechęcania do zła”. Ten duchowy związek i boski kontekst (*rabbaniija*) wyznacza przestrzeń dla wielu różnorodnych ról życiowych człowieka. Dlatego muzułmanin jest poddanym Boga, co więcej także jego namiestnikiem, żyjącym nie tylko dla siebie, ale także by przynosić ludzkości dobro. Pojęcia tauhidu, *istichlafu*, *zikru*, *takwy* i *rabbaniija*, *inter alia*, tworzą rdzeń i są esencją życia muzułmanina.

<sup>13</sup> V. Kahani-Hopkins, N. Hopkins, *Representing British Muslims; the Strategic Dimension to Identity Construction*, „Ethnic and Racial Studies”, t. 25, nr 2, 2002, s. 288-309.

## 2. TERYTORIUM

Tradycyjne społeczności muzułmańskie nie były oparte na państwach narodowych, a muzułmanie żyli na obszarach, na których współlścili ludzie z rozmaitych środowisk etnicznych i językowych. Po dziś dzień trwa debata, jak legitymizować państwa narodowe w ramach islamu. Inną fundamentalną ideą w koncepcji przestrzeni jest rola religii w życiu publicznym. Zanim sekularyzacja została na stałe przyjęta w okresie postosmańskim, społeczeństwa muzułmańskie spotykały się z większym przenikaniem się życia religijnego, politycznego, gospodarczego i społecznego. Ernest Gellner komentuje, że związek islamu z władzą świecką (...) *ma jedną ważną socjologiczną konsekwencję: brak miejsca dla władzy świeckiej. Będąc samemu Cezarem, nie było potrzeby poddawać się Cezarowi*<sup>14</sup>.

Pomimo braku rozróżnienia na to, co cesarskie i to co boskie, wśród społeczeństw muzułmańskich zawsze istniało rozgraniczenie pomiędzy sferą publiczną i prywatną, a także między sferą polityczną i religijną, prowadzące *de facto* do podziału władzy. Jednakże nie mówiono o tym – szczególnie w przypadku tego ostatniego – w taki sposób, jak dzieje się to w nowoczesnych państwach świeckich. We wczesnej historii islamu muzułmańscy uczeni stworzyli dokładne terminy geopolityczne, definiujące sposób stosowania prawa w stosunku do muzułmanów żyjących wewnątrz oraz poza terytoriami muzułmańskimi. Regiony znajdujące się pod rządami muzułmanów zdefiniowano jako *dar al-islam* (dom islamu) a „inne” regiony były opisywane jako *dar al-harb* (dom wojny), *dar al-kufr* (dom niewiary), *dar al-ahd* i *dar as-sulh* (dom porozumienia), *dar al-amn* (dom bezpieczeństwa) itd. Stworzono wiele innych definicji, ale największe uznanie wśród naukowców zdobyły pierwsze dwie, prowadzące do tego, co Tarik Ramadan nazywa „binarną wizją świata”<sup>15</sup>: świata islamu i świata „innych”. Wszystko to miało poważny wpływ na prawodawstwo. Pomimo różnic występujących pomiędzy poszczególnymi szkołami, większość z nich niechętnie odnosiła się do życia muzułmanów poza *dar al-islam*. Pozwolenia były udzielane handlowcom, studentom, duchownym itp., ale były one uznawane raczej za wyjątki i przyznawane na określony krótki czas. Głównymi wyznacznikami *dar al-islam* były bezpieczeństwo osobiste, sprawiedliwość, wolność wyznania i unikanie korupcji. Można zastanawiać się nad sytuacją dziś, kiedy na skutek problemów politycznych niektórzy muzułmanie są zmuszeni do ucieczki z krajów muzułmańskich i poszukiwania schronienia w krajach zachodnich. Pamiętając o tych kryteriach niektórzy współcześni naukowcy kwestionują koncepcję binarnej wizji świata. – Czyż jest bowiem możliwe, aby w erze globalizacji istniała taka wizja, zwłaszcza że nie istnieje ogólnie przyjęta definicja *dar al-islam*, w opozycji do której można byłoby zdefiniować *dar al-harb*? Ponadto warto zauważyć, że są to terminy czysto prawnicze i nie mają podstaw w Koranie czy Sunnie. Koran przypomina, że: *do Boga należy Wschód i Zachód*<sup>16</sup>, że bez względu na standardy polityczne i moralne w różnych krajach cała ziemia należy do Stwórcy.

<sup>14</sup> E. Gellner, *A Pendulum Swing Theory of Islam*, [w:] *Sociology of Religion*, R. Robertson, Penguin 1976, s. 127-138.

<sup>15</sup> T. Ramadan, *To be a European Muslim*, Islamic Foundation, Leicester 1999.

<sup>16</sup> *Koran* (2:115).

### 3. SPOŁECZNOŚĆ

Koran relacjonuje historię wielu posłańców, których Bóg wysłał „do ich braci”<sup>17</sup>, którzy nie byli muzułmanami. Prorocy zwracali się do swoich społeczności „o ludu mój!”<sup>18</sup> (*kaumi*), stąd istnieje braterski związek pomiędzy muzułmanami i członkami społeczności w których żyją, bez względu na ich wiarę. Muzułmanin jest jednym z ‘nich’, ‘oni’ są częścią *kaumu*. Koran dalej wyjaśnia:

*O ludzie! / Oto stworzyliśmy was z mężczyzny i kobiety / i uczyniliśmy was ludami i plemionami / abyście się wzajemnie znali. / Zaprawdę, najbardziej szlachetny spośród was, / W obliczu Boga, / To najbardziej bogobożny spośród was!*<sup>19</sup>

Tym samym, mnogość kultur i grup etnicznych uchodzi za pozytywny czynnik poprawiający ludzkie życie, a nie za przyczynę uprzedzeń. Pojęcie *ummy*, które próbuje jednoczyć muzułmanów z całego świata, nie neguje obowiązków jednostki w stosunku do sąsiadów, rodaków czy części jej *kaum*. Koncepcja *ummy*, jakkolwiek teoretyczna by nie była, wykracza poza więzy rodzinne, językowe, regionalne czy etniczne. Takie więzy, nazwane przez czternastowiecznego historyka i socjologa muzułmańskiego Ibn Chalduna (zm. 1406) *asabijja*, są źle postrzegane, jeśli traktuje się je jako normatywne dla spójności grupowej. Wyrażając przywiązanie do społeczności narodowej i lokalnej, w debatach muzułmanów często pada pytanie o fizyczny wymiar przynależności. Czy jako obywatel, muzułmanin może angażować się w działania patriotyczne, z których najbardziej widoczne to wywieszanie flagi lub stanie na baczność podczas hymnu narodowego? Według szajcha Fajsala Mawlawiego:

*Muzułmanie żyjący w krajach niemuzułmańskich powinni szanować symbole tych krajów, takie jak hymn narodowy, flaga itp. Jest to część tego, czego wymaga współcześnie postawa obywatelska, tym samym ujęcie się za narodową flagą nie jest zakazaną formą lojalności. Jeśli muzułmanin ma zmienić złe działanie w kraju niemuzułmańskim może to zrobić poprzez dawanie, mądrość i uczciwe napominanie. Równocześnie, nie powinien przestrzegać żadnych przepisów, które wiążą się z nieposłuszeństwem w stosunku do Allaha*<sup>20</sup>.

Kolejnym często zadawanym pytaniem jest – „kim jesteś w pierwszej kolejności: muzułmaninem czy Brytyjczykiem?”. W świetle powyższej dyskusji o sprawiedliwości, takie pytanie jest bezzasadne. W rzeczywistości istnieją tutaj dwie odrębne tożsamości: pierwsza – tożsamość religijna i filozoficzna i druga – narodowa i terytorialna. Tak jak można być chrześcijaninem i Brytyjczykiem czy humanistą i Brytyjczykiem, tak można być muzułmaninem i Brytyjczykiem i nie należy doszukiwać się tutaj żadnych sprzeczności, napięć czy porównań.

Kluczowym punktem debat dotyczących muzułmanów deklarujących swoją tożsamość jako brytyjską lub nawet angażujących się w życie polityczne danego kraju zachodniego (który może być w konflikcie z częścią świata muzułmańskiego) jest

<sup>17</sup> Zob. Koran (7: 65), (7: 73), (7: 85), (11: 50), (11: 61), (11: 84).

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Koran (49: 13).

<sup>20</sup> <http://www.islamonline.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=79294> (data fatwy: październik 2002).

pojęcie lojalności (*wala*). Komu należna jest lojalność? Zgodnie z *fatwą* Europejskiej Rady Fatwy i Badań Naukowych *wala* może dotyczyć dwóch obszarów:

1. Lojalność w sprawach religijnych: odnosi się ona do lojalności wyznaniowej i wiąże się z wiarą w Allaha i stroniem od innych wierzeń, które stoją w sprzeczności z Jednością Allaha. Ten typ *wali* należny jest Allahowi, jego Posłańcowi i wyznawcom. Wszzechmogący Allah mówi:

*Waszym opiekunem jest Bóg, / Jego Posłaniec / i ci, którzy uwierzyli; / którzy odprawiają modlitwę, / którzy dają jałmużnę, / skłaniając się pokornie*<sup>21</sup>.

2. Lojalność w sprawach ziemskich związana jest z przeprowadzaniem transakcji między ludźmi żyjącymi w jednym społeczeństwie lub między różnymi społeczeństwami, bez względu na odległość czy religię. Dozwolone jest angażowanie się w transakcje handlowe z niemuzułmanami, a także w układy pokojowe i działania zgodne z zasadami i warunkami panującymi w tych krajach. Księgi o Praworządności (Books of Jurisprudence) zawierają wiele wzmianek o tego typu kontaktach<sup>22</sup>.

Lojalność jest wieloaspektowa i występuje na różnych płaszczyznach. Każdy z nas regularnie równoważy różne rodzaje lojalności: w stosunku do siebie samego i do swojej rodziny, swoich zobowiązań zawodowych i kariery, swoich przyjaciół, społeczności, narodu itp. Te rodzaje lojalności często się ścierają, ale nie tylko u muzułmanów, lecz wszystkich ludzi; na przykład człowiek z zamiłowaniem do przyrody może mieć poglądy dotyczące życia i konsumpcji, które stoją w sprzeczności z poglądami większości lub przynajmniej z polityką prowadzoną przez państwo. Życie w każdym społeczeństwie wiąże się z ciągłym godzeniem różnych wartości i poglądów, wierności i lojalności. Dlatego strukturę współczesnych konstytucji oraz międzynarodowych konwencji praw człowieka zaprojektowano w ten sposób, aby stworzyć przestrzeń dla wolności poglądów i wyznania.

## BRYTYJSKOŚĆ JAKO ZMIENNE ZJAWISKO

Kiedy ktoś stereotypowo postrzega Wielką Brytanię – jak zrobił to John Major mówiąc o długich cieniach na boisku do krykieta, ciepłym piwie, zielonych przedmieściach i starych pannach jadących na rowerach wśród porannej mgły do Kościoła – często pojawia się bardzo romantyczne i urokliwe wyobrażenie brytyjskości, a dokładnie w tym przypadku angielskości. Jak już kilkakrotnie wcześniej wspomniano, tożsamość nie jest statyczna, lecz dynamiczna. Historycznie patrząc Wyspy Brytyjskie gościły wiele różnych narodów, takich jak Celtowie, Rzymianie, Wikingowie, Normanowie, Saksonowie, a ostatnio, począwszy od XX w., emigrantów z prawie wszystkich części świata. Każda grupa dodała coś od siebie do obecnej brytyjskości. Zauważmy, że niektóre z bardzo popularnych symboli angielskości, takie jak Krzyż Świętego Jerzego, chrześcijaństwo, popołudniowa herbata, rodzina

<sup>21</sup> *Koran* (5: 55).

<sup>22</sup> <http://www.islamonline.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=78491> (fatwa z sierpnia 2002).

królewska czy ryba i frytki, zawierają jakieś obce elementy. Legenda o świętym Jerzym została przywieziona do Anglii przez krzyżowców wracających z Bliskiego Wschodu. Chrześcijaństwo również miało swoje początki na Bliskim Wschodzie, herbata pochodzi z Dalekiego Wschodu, rodzina królewska jest rezultatem międzynarodowych małżeństw, a ryba i frytki uznawane są za połączenie żydowskich i irlandzkich umiejętności kulinarnych. Nawet język angielski jest zaklasyfikowany do germańskiej rodziny języków wywodzącej się z rodziny języków indoeuropejskich. Podczas gdy brytyjskość stała się w ostatnich latach w zasięgu ręki ludzi o innym kolorze skóry, angielskość pozostaje bardziej nieosiągalna, często kojarzona z etnicznością i religią.

Lecz w zglobalizowanej erze zorientowanych proobywatelsko państw niezależnie od wybranej koncepcji narodowej tożsamości uzasadnione jest kwestionowanie stosowania kryteriów rasowych czy etnicznych przy definiowaniu tożsamości narodowej – pakistańskiej, walijskiej, szkockiej czy angielskiej. W państwach rozwiniętych i w większości innych państw świata naprawdę rzadko można znaleźć grupę ludzi całkowicie wyizolowanych rasowo. W związku z tym pojawia się pytanie – gdzie wyznaczyć granice? Czy zatrzymać się na napływie do Anglii ludności celtyckiej, saskiej i rzymskiej, na przybyciu Wikingów i Normanów czy też na ostatnich migracjach? Oczywiście odpowiedzią jest, że nie można wyznaczać takich granic; narody ciągle się zmieniają i nie można na podstawie pojedynczej wizji na zawsze zdefiniować narodu. Dla niektórych dobrym wyjściem będzie branie pod uwagę kolor skóry, dla innych będzie to kwestia kulturowa, dla jeszcze innych to sprawa wierności, ale nie mogą to być kryteria definiujące – często używa się ich w stosunku do ludzi podejrzewanych o brak poczucia przynależności, o bycie „innym” czy nielojalność. Biały człowiek pochodzenia anglosaskiego (co samo w sobie jest heterogeniczne), skandynawskiego, żydowskiego czy francuskiego rzadko będzie pytany o swoją angielskość czy brytyjskość – będzie ona uznana za pewnik. Takie założenie nie jest jednak przyjmowane w przypadku ludzi o innym kolorze skóry, szczególnie Azjatów i muzułmanów, zwłaszcza po wydarzeniach z 11 września 2001 r.

## KONSEKWENCJE WYDARZEŃ Z 11 WRZEŚNIA I 7 LIPCA

Tylko czas pokaże, jak poważne konsekwencje będzie miał 11 września dla historii ludzkości. Czy będzie miał takie znaczenie, jak protest Marcina Lutra przeciw Kościołowi katolickiemu, rewolucja przemysłowa czy upadek komunizmu? Nawet jeśli nie, to bez wątpienia konsekwencje wydarzeń z 11 września są znaczące.

Badając pojęcie tożsamości można zauważyć, że jest relacyjne i nie funkcjonuje w izolacji, lecz w określonym kontekście, który w przypadku brytyjskich muzułmanów zmienił się radykalnie po 11 września. Niektórzy z nich byli przetrzymywani w bazie Guantanamo, aresztowani pod zarzutem terroryzmu, dochodziło do przeszukiwań meczetów i domów, a Londyn został przez niektórych uznany za „centrum muzułmańskiego terroryzmu” (sic!). Społeczność brytyjskich muzułmanów znalazła się w centrum zainteresowań, co miało pewne ważne konsekwencje. Być może wydarzenia z 11 września i 7 lipca wystąpiły jedynie w roli katalizatora historii przyspieszając procesy zmian, które i tak miały nastąpić. Mogło się tak stać, ponieważ

konsekwencje tych wydarzeń nie są całkowicie pozytywne ani negatywne. Co więcej, w wielu przypadkach trudno jest je ocenić.

Rada Muzułmanów Wielkiej Brytanii wydała oświadczenie prasowe potępiające ataki 11 września trzy godziny po tym wydarzeniu, a dwa dni później zorganizowała konferencję prasową z udziałem wielu liderów muzułmańskich i zakończoną wydaniem podobnego oświadczenia. Niezliczona liczba innych organizacji muzułmańskich za pomocą stron internetowych, e-maili, oświadczeń prasowych, wypowiedzi i ulotek potępiła ataki. Mimo to zaczęły pojawiać się w zatrważającym tempie przepelnione nienawiścią maile, obraźliwe telefony, podpalenia meczetów i napaści na osoby posądzane o bycie muzułmanami. Organizacja Runnymede Trust spopularyzowała termin „islamofobia” publikując w 1997 r. raport *Islamofobia: Wyzwanie dla nas wszystkich*. Na problem islamofobii zwrócono też uwagę w 2000 r. w przygotowanym na zlecenie brytyjskiego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych przez Uniwersytet w Derby *Projekcie o Dyskryminacji Religijnej*. Kwestię tę porusza także w swym Raporcie *Przyszłość wielonarodowościowej Wielkiej Brytanii* z października 2000 r. Bikhu Parekh. Konkluzją opublikowanego w 2002 r. raportu Wydziału Psychologii Uniwersytetu w Leicester było stwierdzenie, że po 11 września brytyjscy muzułmanie częściej doświadczali dyskryminacji. Na szczelbu europejskim Centrum Monitorowania Rasizmu i Ksenofobii UE (EUMC) odnotowało w raporcie<sup>23</sup> znaczący wzrost liczby przypadków fizycznych i werbalnych ataków na muzułmanów oraz zwróciło uwagę na szczególną atmosferę dyskryminacji po 11 września.

Atmosfera ta pozwoliła na odrodzenie skrajnej prawicy w polityce brytyjskiej. Brytyjska Partia Narodowa rozpoczęła nową *Kampanię na rzecz wolnej od islamu Wielkiej Brytanii*. W jednej z ulotek dostępnych na jej stronie internetowej stwierdzono, że ISLAM oznacza Nietolerancję (Intolerance), Rzeź (Slaughter), Grabież (Looting), Podpalenie (Arson) i Molestowanie kobiet (Molestation of Women). Pojawiły się nawet próby wciągnięcia do tej kampanii Sikhów i hinduistów w celu wyizolowania muzułmanów jako wspólnego wroga. Brytyjska Partia Narodowa rozdała tysiące kaset, płyt CD i ulotek i w późniejszych wyborach lokalnych zdobyła poparcie, jakiego nigdy wcześniej nie miała. Ponadto w odpowiedzi na wzrost wpływów prawicy, nie chcąc stracić poparcia klasy średniej, rząd zaostrzył swoje stanowisko w sprawach imigracji i azylu.

To wszystko doprowadziło do polaryzacji poglądów na różnych szczeblach. Pomimo kreowania negatywnego obrazu muzułmanów i islamu przez media<sup>24</sup>, niektóre z nich wykazały się niewyobrażalną przed 11 września otwartością. Przykładem może być specjalny dodatek „Daily Telegraph” poświęcony islamowi<sup>25</sup> i kilka innych opinii, artykułów i programów. Na szczelbu politycznym, w atmosferze zmierzającej do ograniczenia swobód obywatelskich, wprowadzono w trybie pilnym nowe prawo antyterrorystyczne. Stworzone zostały także nowe możliwości dialogu z rządem, zorganizowano wiele spotkań z premierem i innymi ministrami wysokiego szczebla. Ostatnio ujawniono nawet nowy projekt ustawy przeciwdziałającej dyskryminacji

<sup>23</sup> J. Nielsen, C. Allen, *Anti-Islamic reactions within the European Union after the recent acts of terror against the USA*, European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, październik 2001.

<sup>24</sup> Zob. E. Poole, *Reporting Islam*, IB Tauris, Londyn 2002.

<sup>25</sup> Listopad 2001.

religijnej. W obliczu udokumentowanego wzrostu islamofobii w społeczeństwie, stworzono nowe szanse dialogu pomiędzy instytucjami religijnymi i kulturalnymi oraz między jednostkami a społecznościami. Współpraca muzułmanów i niemuzułmanów została umocniona za sprawą kampanii, takich jak „Stop wojnie” i zwiększone zaangażowania muzułmanów (szczególnie tych sympatyzujących z lewicą) w ruch antyglobalistyczny. W społeczności muzułmańskiej doszło także do polaryzacji poglądów i niekiedy do ich dalszej radykalizacji. Również do tej sytuacji odnosi się stworzone przez Francois Burgata pojęcie „obustronnej radykalizacji”. Ponieważ obserwując reakcje na wydarzenia 11 września oraz ataki na Afganistan i Irak można zauważyć stosowanie podwójnych standardów w kontaktach ze światem muzułmańskim. Wywołuje to poczucie coraz większej izolacji i wyobcowania, szczególnie wśród młodych muzułmanów. Widząc, że niektórzy wyznawcy islamu chcą mieć do czynienia z układem, który ich zdradził, zwracają się oni w kierunku radykalnych alternatyw leżących poza systemem państwowym, jak i tradycyjnymi strukturami społeczności muzułmańskiej. Trudno jest stwierdzić, jak duża część muzułmanów wybiera taką opcję, ale przeprowadzone na zlecenie brytyjsko-azjatyckiej gazety „Eastern Eye” badania opinii publicznej MORI z listopada 2001 r.<sup>26</sup> wykazały, że w kwestii wyrażania lojalności istnieją tylko drobne różnice pomiędzy muzułmanami i innymi azjatyckimi grupami religijnymi. Zadane pytanie brzmiało: „Jak lojalny, jeśli w ogóle, jesteś w stosunku do Wielkiej Brytanii?”

**Tabela 5. Rozkład odpowiedzi w badaniu MORI (%)**

	<i>Ogółem</i>	<i>hinduiści</i>	<i>muzułmanie</i>	<i>sikhowie</i>
Bardzo lojalny	49	62	42	55
Dość lojalny	41	30	45	40
Niezbýt lojalny	5	4	6	4
Wcale nielojalny	1	0	2	0
Nie wiem	4	3	5	1
Nie podano	*	1	0	0

Jedną z ważniejszych konsekwencji 11 września było przełamanie tabu dotyczącego występowania muzułmanów przeciwko ekstremizmowi wewnętrznemu. Przed 11 września większość muzułmanów unikała publicznego „prania swoich brudów”. Podobna postawa jest powszechna w wielu społecznościach, szczególnie tam, gdzie istnieje poczucie walki ze światem zewnętrznym (często dotyczącej rasizmu czy dyskryminacji). Można by oczekiwać, że po wydarzeniach 11 września społeczności muzułmańskie połączą siły, aby obronić się przed światem zewnętrznym. Jednak ludzie mieli poczucie, że właśnie takie zachowanie doprowadziło do umocnienia się małej, lecz znaczącej liczby ekstremistów. Po raz pierwszy liderzy głównych instytucji i społeczności zachodnich zaczęli zwracać uwagę na jednostki, które mogłyby przynieść islamowi złą sławę. Niektórzy domagali się nawet usunięcia radykalnych duchownych. Tarik Ramadan pisał w Szwajcarii o potrzebie krytykowania muzułmańskiego ekstremizmu, a Yusuf Islam wypowiedział słynne zdanie: „oni porwali

<sup>26</sup> *Eastern Eye*, 22 listopada 2001. Badanie zostało przeprowadzone przez MORI w dniach 10-14 października 2001.

moją religię”<sup>27</sup>. Muzułmańskie Stowarzyszenie Wielkiej Brytanii kategorycznie potępiło ataki samobójcze i ogłosiło je „grzechem głównym”<sup>28</sup>. W USA Hamza Yusuf oznajmił, że jeśli istnieją jacyś męczennicy 11 września to są to ludzie, którzy ryzykowali własnym życiem próbując ocalić ofiary ataku<sup>29</sup>. W następnych miesiącach i latach zaczęto poszukiwać sposobów radzenia sobie z ekstremizmem w społeczności muzułmańskiej z niespotykaną wcześniej szczerością i uczciwością<sup>30</sup>. Jak radzić sobie z gniewem, frustracją, nienawiścią i radykalizacją (w szczególności wśród młodych mężczyzn) i zahamować wzrost poparcia dla tendencji ekstremistycznych? Jak mogliśmy pozwolić na to, żeby islam, ta piękna duchowa melodia, został zagłuszony przez hałas tak potwornych i nikczemnych czynów? Wydarzenia z 7 lipca w Londynie na pewno sprawiły, że pytania te stały się bardziej dotkliwe dla brytyjskich muzułmanów. Atmosfera z pewnością nie była sprzyjająca – wojna z terroryzmem odczytywana przez wielu jako „Wojna z islamem” czy „Krucjata”, ataki na Afganistan i Irak, ogromna siła, z jaką USA wydaje się dominować światowe wydarzenia i niemal identyczna siła mediów w arbitralnym głoszeniu prawdy i kłamstwa; jak cynicznie skomentował Baudrillard w 1990 r. – Wojna w Zatoce nie miała miejsca. Takie wydarzenia stworzyły głęboko polityczny kontekst, w którym islam jest uznawany za pewnego rodzaju ogniwo. Być może największy wpływ na brytyjskich muzułmanów miał fakt, że wydarzenia takie jak 11 września (a także sprawa *Szatańskich Wersetów*, Wojna w Zatoce, a wcześniej czystki etniczne w Bośni) uwypuklają „muzułmańską” część tożsamości jednostki jako nadrzędną w stosunku do „etnicznej” czy „narodowej”. Sophie Gilliat-Ray sugeruje, że:

*Więzy narodowe wydają się być drugorzędnym elementem tożsamości dla wielu młodych brytyjskich muzułmanów. Biorąc pod uwagę fakt, że rasizm był zawsze głęboko zakorzeniony w części społeczeństwa brytyjskiego, poczucie „przynależności” do tego kraju może być nie-pewne. Równocześnie muzułmanie nie czują, że tożsamość oparta na pakistańskim pochodzeniu może stanowić ich prawdziwą tożsamość w tym kraju. Religia zapewnia wyjście z tego impasu identyfikacyjnego i daje solidne podstawy tożsamości opartej na uświęconych tradycjach mitach i rytuałach*<sup>31</sup>.

Kontekst wojny z terroryzmem sprzyja rozwojowi tożsamości muzułmańskiej z wtórną przynależnością etniczną, w odróżnieniu od grupy tożsamości etnicznych czy narodowych, które są luźno połączone nicią lekko religijnej tożsamości muzułmańskiej. Tym samym, tożsamość staje się bardziej upolityczniona a nie przede wszystkim duchowa. Ponieważ jest ona często tworzona w sytuacji opozycji, staje się także bardziej buntownicza.

Bieżąca dyskusja wokół motywów pełnych nienawiści ataków na Londyn 7 lipca stała się raczej monotonna, pełna generalizacji i uproszczeń. Bez gruntownego

<sup>27</sup> „The Independent”, październik 2001.

<sup>28</sup> Ulotka: *Terrorism and Islam: Exploding the Myths*, zob. <http://www.isb.org.uk>.

<sup>29</sup> *San Jose Mercury News*, 16 września 2001.

<sup>30</sup> Zob. np. M. Hashim Kamali, *Fanaticism and its Manifestation In Muslim Societies*, [w:] *The Empire and the Crescent: Global Implications for New American Century*, A. Malik (red.), Amal Press, Bristol, UK 2003, s. 175-207.

<sup>31</sup> S. Gilliat, *Back to Basics: The Place of Islam In the self-Identity of Young British Muslims*, [w:] *New trends and Developments in the World of Islam*, P.B. Clarke (red.), Luzac Oriental 1998, s. 92-103.



i dokładnego zrozumienia idei i emocji stojących za atakami, nie możemy radzić sobie skutecznie z takimi problemami.

Z pewnością nigdy się nie dowiemy, co działo się w umysłach ludzi, którzy dokonali tych czynów, ale można przenieść pewne skłonności i tendencje na szerszy grunt ideologiczny, będący wynikiem oddziaływania czynników teologicznych, społecznych i politycznych. Twierdząc, że „oni są przeciwko naszym wartościom” lub że „idea brytyjskiej wielokulturowości zawiodła” nie dotrzemy do sedna tych ataków. Również muzułmanie nie mogą po prostu powiedzieć, że ci ludzie „nie byli (prawdziwymi) muzułmanami” i się ich wyrzec.

Na tym nie kończy się jednak prostota argumentów. Dla niektórych chodzi o duchowość opartą na założeniu, że bardziej tradycyjna religijna praktyka doprowadziłaby automatycznie do pasywizacji społeczeństwa. Taki pogląd wiąże się być może z niezajomością faktu, że główne muzułmańskie ruchy antykolonialne XIX wieku – w Dagestanie, Nigerii, Sudanie i Libii i w innych miejscach – były inspirowane przez liderów sufickich. Inni snują hipotezy, że dokonał tego Sajjid Kutb. Powszechnie uznaje się, że późniejsze poglądy Kutba, szczególnie po przeżytych torturach w więzieniu, ruchy dżihadu wykorzystywały jako uzasadnienie dla binarnej wizji świata. Jednak hipoteza, że stanowią one ideologiczne źródło terroryzmu nie znajduje uzasadnienia. Dzieła Sajjida Kutba są czytane przez wielu muzułmanów na całym świecie. Ludzie są zdolni do rozpatrywania jego poglądów w szerszym kontekście i są świadomi, że są one odzwierciedleniem ważnego momentu w historii, podobnie jak ludzie czytający Teologię Wyzwolenia lub dzieła marksistowskich rewolucjonistów. Jednak krytycy Kutba i islamu politycznego nie zauważają, że wkrótce po opublikowaniu jego tekstu *Kamienie milowe/Drogowskazy* Bracia Muzułmanie przeciwstawili się jego poglądom publikując książkę (*Duat la Kudat* – Jesteśmy karnodziejami, nie sędziami) prezentującą treści alternatywne dla tezy o *dżahilijji* (ignorancji) Kutba.

Zjawisko stosowania przemocy jako środka protestu nie jest niczym nowym w muzułmańskiej historii. Na przestrzeni lat powstało kilka sekt, które usprawiedliwiały użycie siły, głównie dla osiągnięcia celów politycznych. Sytuacja taka może wynikać z pozornie niewinnego poszukiwania czystości, które ostatecznie wymyka się spod kontroli i doprowadza do tego, że nawet jednostka potrzebuje oczyszczenia przez „męczeństwo”. Obecna atmosfera być może nie sprzyja ponurej analizie problemów, ale ostatecznie należy podjąć próby zrozumienia nastawienia, które potencjalnie prowadzi do takich działań. Może to być bolesne doświadczenie dla wszystkich, skłaniające nas do stawania twarzą w twarz z trudnymi prawdami i niepowodzeniami. W tej sytuacji można powołać się na następujące czynniki, które są ze sobą powiązane i oddziałują na siebie w dynamiczny sposób.

#### A) CZYNNIKI TEOLOGICZNE

Istnieją poważne obawy co do sposobu interpretacji teologii muzułmańskiej w odniesieniu do pojęcia „Inny”. Chociaż nie brakuje tych, którzy widzą w islamie możliwość dialogu i współpracy, niektórzy uważają, że islam traktuje ‘o nas i o nich’. Podział ten uległ zaostrzeniu za sprawą takich pojęć, jak dar al-harb (dom wojny) i dar al-islam (dom pokoju), które wywodzą się z muzułmańskiej myśli geopolitycz-

nej. Począwszy od połowy XIX wieku w reakcji na stagnację myśli muzułmańskiej pojawiały się ruchy żądające reform. Niektóre sekciarskie konflikty wewnątrz społeczeństw muzułmańskich oraz problematyzacja Zachodu mogą być postrzegane w kontekście trudności związanych powolnym i bolesnym procesem „rekonstrukcji”<sup>32</sup> zachodzącym w świecie muzułmańskim. Istnieją pewne podobieństwa do chrześcijańskiej reformacji, jeśli chodzi o wątpliwości, niepokoje, kontrreformację i wywołany przez nie gwałtowny chaos, ale z drugiej strony występują znaczne różnice dotyczące stosowanych metod i ram czasowych. Muzułmanie zapewne spieraliby się, że islam ma własną metodę ciągłego dostosowywania się do nowych sytuacji, nazywaną *idżtihad*. Jednakże mogłyby pojawić się pewne różne opinie muzułmanów dotyczące wagi tej metody i łatwości jej stosowania.

#### B) CZYNNIKI OPARTE NA TOŻSAMOŚCI I OBYWATELSTWIE

Jak wynika z powyższych wywodów, przywództwo religijne w społecznościach muzułmańskich pozostało w dużej mierze konserwatywne. Nie było ono w stanie pogodzić się z zachodzącymi wśród wiernych procesami modernizacji i liberalizacji oraz z postępowymi debatami, odbywającymi się nie wśród duchowieństwa, lecz w kręgach akademickich (zwykle wykształconych na Zachodzie), gdzie istnieją większe możliwości prowadzenia debaty. Wszystko to oznaczało, że dla diasporycznej społeczności, jaką stanowią Brytyjczycy muzułmanie debaty wśród władz religijnych dotyczące znalezienia szerszego kontekstu dla wiary w środowisku europejskim pozostały w dużej mierze powierzchowne. Niemniej jednak, wielu ludzi zaakceptowało pojęcie bycia zarówno Brytyjczykiem, jak i muzułmaninem. Pojawiło się kilka *fatw* odnoszących się do obywatelstwa, głosowania i uczestnictwa w życiu publicznym, co mogło stanowić dobry punkt wyjścia do dalszych działań. Muzułmanie zaczęli na przykład analizować pojęcie społecznego kontraktu z państwem, tak więc ci mieszkający w Wielkiej Brytanii (lub w jakimkolwiek innym państwie) powinni stosować się do tego kontraktu, tak jak wszyscy inni obywatele. Oznacza to, że istnieje wyraźna wierność państwu na poziomie politycznym. Z tego powodu uczony z Leeds – szajch Abdullah al-Judai – w wydanej po 11 września fatwie stwierdził, że zakazuje się (*haram*) muzułmanom wyjazdu do Afganistanu i walki przeciwko siłom brytyjskim. *Fatwa* ta oparta była na wyraźnym precedensie opisanym w Koranie (8:72). Tam, gdzie pojawiają się rzekome sprzeczności pomiędzy byciem Brytyjczykiem i muzułmaninem, zwykle prowadzą one do pogłębienia binarnej wizji pojęcia ‘nas i ich’.

#### C) WYKLUCZENIE SPOŁECZNE

Na ten temat wiele już napisano. Dane pochodzące ze spisu ludności z 2001 r. pokazują, że w większości obszarów społeczno-ekonomicznych – takich jak zatrudnienie, edukacja, gospodarka mieszkaniowa, dochody, zdrowie, itp. – muzułmanie wypadają bardzo źle. Choć nie można uznać tej sytuacji za główną przyczynę wszystkich przypadków radykalizacji, prawdopodobnie jest ona ogólnym czynnikiem prowadzącym do wytworzenia atmosfery alienacji, co z kolei powoduje radykaliza-

<sup>32</sup> Celowo nie używam tu słowa „reformacja”, ponieważ nie zamierzam dogłębnie analizować tego kompleksowego tematu.

cję. Dlatego też jednostka pochodząca z dobrze przystosowanej i zamożnej rodziny może zostać pozbawiona swej pozycji, a co za tym idzie wykluczona.

#### D) GLOBALIZACJA I SPRAWY ZAGRANICZNE

W ciągu ostatnich dwudziestu lat za sprawą globalizacji i komunikacji masowej mogliśmy być świadkami niespotykanego wcześniej rozwoju wydarzeń. Nie możemy sobie pozwolić na ignorowanie wpływu, jaki na radykalizację młodych muzułmanów mogą mieć sprawy zagraniczne, takie jak wydarzenia na Bliskim Wschodzie czy bombardowanie Iraku. Jednakże ten problem sięga dalej – aż do ery kolonialnej, która miała ogromny wpływ na kształtowanie głównych ruchów i organizacji muzułmańskich w ciągu ostatniego wieku. Wygląda na to, że muzułmanie nie są jeszcze gotowi do dokonania zwrotu w kierunku postkolonialnego dyskursu o praktyce muzułmańskiej. To z kolei pokazuje, że osobiste i indywidualne doświadczenie nie zawsze jest ważne, ponieważ wspólna pamięć tworzy klimat dla wymiany doświadczeń. W związku z tym pojęcie *ummy* zostało poddane szczegółowej analizie. Jednakże wydaje się to być niepotrzebnym problematyzowaniem czysto naturalnych wartości religijnych. Przynależność do *ummy* wiąże się z zażyłością dającą się zaobserwować u wielu ludzi, czy to w formie globalnego anglikanizmu, katolickich związków z Watykanem, międzynarodowego socjalizmu, żydowskich odczuć w sprawie Izraela itp.

#### E) INFRASTRUKTURA SPOŁECZNA, WZORCE OSOBOWE I PRZYWÓDZTWO

Powszechnie uznaje się, że sytuacja demograficzna społeczności muzułmańskiej (52% stanowią ludzie poniżej 25 roku życia) jest poważnym powodem do obaw dotyczących takich kwestii, jak przestępczość (zwłaszcza wśród nieletnich) oraz radykalizacja. Odpowiednie pozytywne wzorce osobowe albo nie istnieją, albo nie mają wystarczającego wpływu na poszerzanie horyzontów i aspiracji młodych ludzi. Także przywództwo uznawane jest za czuły punkt, albowiem powszechne jest niezadowolenie z reprezentacji społeczności i z przywództwa. Być może jest to problem strukturalny dotyczący np. sposobu, w jaki społeczność udziela poparcie przywódcom. Zauważalny jest także brak klasy średniej, która dopiero zaczyna się rozwijać. Raport Scarmana dotyczący zamieszek w Brixton wzywał do wzmocnienia klasy średniej w społecznościach afrykańsko-karaibskich. Może to stanowić częściowe rozwiązanie także dla społeczności muzułmańskiej, która pozostaje w tyle za społecznościami afrykańsko-karaibskimi w sprawach migracji, osiedlania się i integracji. Jest to spowodowane faktem, iż społeczność muzułmańska w Zjednoczonym Królestwie powstała w wyniku migracji niewykwalifikowanych i w większości niepiśmiennych emigrantów, którzy stali się klasą robotniczą. Z założenia nie ma w tym oczywiście nic złego, ale sytuacja ta ma poważne implikacje dla przywództwa w społeczności.

#### WNIOSKI

Dlaczego pytania o tożsamość i obywatelstwo są tak ważne dla brytyjskich muzułmanów? Niewątpliwie z powodu konsekwencji udzielanych odpowiedzi. Akceptując

to, że są Brytyjczykami i że Wielka Brytania jest ich domem, muzułmanie podejmują dyskusję dotyczącą dwóch ważnych kwestii:

1. Jak znaleźć dla siebie miejsce w Wielkiej Brytanii?
2. Jak uczestniczyć w życiu społecznym Wielkiej Brytanii, to jest w życiu 'mojego narodu'?

W obliczu obu tych wyzwania muzułmanie stają się bardziej otwarci na ludzi wokół nich (i vice versa). Dlatego mamy do czynienia z coraz większym wzajemnym zrozumieniem i zaufaniem oraz docenianiem tego, co łączy ludzi – podobieństw jest zdecydowanie więcej niż różnic. Obowiązkiem muzułmanów jest nie tylko dbanie o swoje prawa i przywileje, lecz także angażowanie się i pomaganie w procesie budowania społeczeństwa. Dlatego konieczne jest, żeby muzułmanie zrozumieli, że to jest ich społeczeństwo i że ludzie wokół, to ich ludzie. Jeżeli chcą oni naprawdę przyczynić się do rozwoju brytyjskiego społeczeństwa, musi dojść do otwartej szczerzej rozmowy i obustronnych działań.

Mahomet uchodził za Godnego Zaufania, Uczciwego i Prawdomównego. Jak wielu muzułmanów żyjących w Wielkiej Brytanii szczydzi się taką reputacją? Muzułmanie muszą koniecznie uporządkować swoje własne podwórko i walczyć z uprzedzeniami, które źle wpływają na ich wizerunek. Muszą oni także dobrze poznać swój naród. Jak wielu muzułmanów może się pochwalić znajomością brytyjskiej historii, literatury i tradycji? Jak wielu z nich aktywnie współpracuje z niemuzułmańskimi współobywatelami? A jak wielu prawie w ogóle nie ma kontaktu z niemuzułmanami w codziennym życiu? Dopóki muzułmanie nie poczują pulsu społeczeństwa, będą mówić do ludzi, a nie rozmawiać z nimi, przez co ich słowa nie odniosą większego skutku. To pokazuje, dlaczego muzułmanie muszą zaakceptować i zrozumieć swoją brytyjskość.

Proces budowania tożsamości brytyjskiego (europejskiego) zachodniego muzułmanina może również skłaniać ludzi do spojrzenia na islam przez pryzmat zasad a nie ich stosowania. W procesie odkrywania swojej nowej brytyjskiej tożsamości muzułmanie powinni ponownie rozważyć ważne kwestie, takie jak np. udział kobiet w życiu społecznym, stosunek do wyznawców innych religii, udział w życiu politycznym i zaangażowanie w tworzenie społeczeństwa obywatelskiego. Bez wątpienia będzie to miało duży wpływ nie tylko na muzułmanów żyjących jako mniejszości, lecz na całą *ummę* muzułmańską i na sposób w jaki kultura będzie powiązana z islamem. Chociaż wielu muzułmanów często mówi o „kulturze muzułmańskiej”, trudno jest wskazać jeden jej konkretny przejaw i nazwać go „muzułmańskim” odrzucając inne. Islam jest raczej tłem moralnym, a nie kulturą samą w sobie. Wyjaśnienia to różnorodne przejawy kultury muzułmańskiej, z którymi możemy się zetknąć na całym świecie, od Maroka do Malezji. To jednak nie znaczy, że jest wiele „islamów”, jest za to wiele sposobów wyrażania muzułmańskiego stylu życia. Islam łączy wartości i idee, które prowadzą do manifestacji kultury w tych częściach świata, gdzie te wartości są zaszczepiane. Ta manifestacja związana jest silnie ze społeczeństwem i jest podatna na zmiany. Tym samym, z biegiem czasu staniemy się świadkami rozkwitu brytyjskiej kultury muzułmańskiej.

Aklimatyzacja kulturowa jakiegokolwiek grupy ludzi jest skomplikowanym zjawiskiem i potrzeba czasu, a nawet pokoleń, aby te naturalne socjologiczne procesy

mogły zająć. W miarę dojrzewania społeczności brytyjskich muzułmanów staje się coraz bardziej oczywiste, że stosowanie „testów krykieta”<sup>33</sup> czy „testów lojalności” nie jest właściwą drogą. Zresztą, jak stosować takie testy, jeśli drużyna krykieta dowodzona jest przez kogoś, kto nazywa się „Nasser Hussain”, a drużyna piłkarska trenowana jest przez „Svena Gorana Erikssona”?

*Z angielskiego przetłoczyła Ewa Superson*

---

<sup>33</sup> Stwierdzenie Lorda Tebitta, które przyciągnęło dużą uwagę mediów. Uważał on, że można ocenić brytyjskość osoby na podstawie informacji o popieranej przez nią drużynie krykieta, jeśli np. Anglia miałaby grać z Pakistanem.

## FRANCUSCY MUŻULMANIE W WALCE O RÓWNOŚĆ PRAW OBYWATELSKICH – LATA 80. I 90. XX W. (POKOLENIE *BEURS*)

Podczas jednej z najbardziej znanych światowych wystaw kolonialnych, która odbyła się w Paryżu w 1931 r.<sup>1</sup>, prezentowano kulturę podbitej przez Francję części świata muzułmańskiego. Wiele milionów Francuzów mogło poznać w ogólnym zarysie religię i sztukę Orientu. Islam był wówczas zaledwie ekspozycją ograniczoną do murów pawilonów wystawienniczych, a i obecność emigrantów z krajów muzułmańskich we Francji odbierano jako zjawisko efemeryczne. Jednak po dekompozycji systemu kolonialnego, islam stał się szybko drugą pod względem liczby wyznawców religią Heksagonu, a kolejne fale emigracji (m.in. z Algierii, Maroka, Tunezji, Senegal, Mali i Turcji) przekształciły ten kraj w republikę wielokulturową. Łagodna i niekonsekwentna polityka imigracyjna państwa francuskiego, która do końca lat 60. XX w. w dużej mierze opierała się na zasadzie *laissez-faire*, sprzyjała ruchom migracyjnym w kierunku Francji. Elity rządzące życzyły sobie jednak, aby cudzoziemcy – masowo zapraszani do uczestnictwa w odbudowie przemysłowej Francji – wyjeżdżali z tego kraju tak szybko, jak tylko skończy się zapotrzebowanie na tanią siłę roboczą.

Wielu przedstawicieli pierwszego pokolenia imigrantów z krajów muzułmańskich wolało odseparować się od francuskiego społeczeństwa, które nie miało stać się ich rodzimym, ewentualnie rozpląnąć się w tłumie i zasymilować na tyle, aby ułatwić sobie tymczasowy pobyt we Francji. Ich uczestnictwo w stowarzyszeniach społecznych również miało ograniczony i dyskretny charakter. Najczęściej były to zrzeszenia (*amicales*) pozostające pod opieką służb dyplomatycznych i konsularnych ich ojczystych państw muzułmańskich<sup>2</sup>. W ciągu kolejnych dekad powstało wiele stowarzyszeń kulturalno-oświatowych i religijnych, które powoli zaczęły tworzyć spe-

---

<sup>1</sup> Szerzej na temat wystawy zatytułowanej: „Wycieczka po świecie w jeden dzień” (*Le tour du Monde en un jour*) patrz: N. Bancel, P. Blanchard, S. Lemaire, 1931! *Tous à l'Expo*, „Le Monde Diplomatique”, Janvieur 2001, <http://www.monde-diplomatique.fr/2001/01/LEMAIRE/14672>.

<sup>2</sup> H. Tinq, *La France et l'islam. L'implantation de l'islam en France. Trois générations de musulmans*, „Le Monde” 13.10.1994.

cyficzna przestrzeń kulturową – wypełnianą elementami etnicznymi krajów pochodzenia – niezbędną do życia dla tych, którzy postanowili pozostać na obczyźnie. Wcześniejszą epokę historii imigracji we Francji cechowała intensywna rotacja cudzoziemców. Ci, którzy zmuszeni byli przebywać tutaj przez dłuższy czas, często planowali powrót w bliższej lub dalszej perspektywie do kraju swoich przodków. Byli i tacy, którzy wracali tam tymczasowo, gdy kończył się okres dobrej koniunktury gospodarczej. Przez granice przemierzały setki Maghrebczyków w okresie święta ofiarowania *Aid al-Kabir*; część wyjazdów miała charakter wakacyjno-urlopowy. Pomimo problemów związanych z przystosowaniem się do warunków francuskich, emigrantów z Maghrebu cechował niski wskaźnik powrotów do ojczystych krajów<sup>3</sup>.

Kryzys gospodarczy (1973-1974) zmusił francuskich decydentów do podjęcia zdecydowanych kroków w sferze polityki migracyjnej, zmieniając tym samym dotychczasowe oblicze czasowej imigracji muzułmańskiej. Wraz z kontynuacją procesu łączenia rodzin, dopuszczeniem możliwości tworzenia stowarzyszeń przez cudzoziemców i masowym powstawaniem kolejnych miejsc kultu, imigranci pochodzenia muzułmańskiego zaczęli być coraz bardziej zauważalni przez francuskie społeczeństwo a ich religia przestała być jedynie „statkiem, którym podróżuje się z Tangeru do Marsylii i z powrotem”<sup>4</sup>. Od 1975 r. rozpoczęto procedurę przyjmowania kolejnych fal przybyszów zamorskich w ramach akcji łączenia rodzin, co w ogromnym stopniu wpłynęło na losy mniejszości muzułmańskiej we Francji. Srowadzenie żon i dzieci przez pozostających tu muzułmanów zmieniło ich optykę na dobre. Uczyniło z populacji imigranckiej społeczność osiadłą, która zaczęła wiązać swoją przyszłość z V Republiką. Francja stała się miejscem narodzin kolejnych pokoleń muzułmanów, którzy wychowywali się i kształcili w odmiennych warunkach niż ich rodzice. Jednym z sygnałów obecności dzieci imigrantów na terenie Heksagonu, był protest w formie strajku głodowego – z inicjatywy katolickiego księdza Christiana Delorme i protestanckiego pastora Jeana Costil – podjęty w zakładzie przemysłowym w Lyonie (kwiecień 1981) przez pracowników pochodzenia imigracyjnego. Był to sprzeciw wobec wydalania z Francji młodych Algierczyków<sup>5</sup>. Ponieważ wydarzenie to przypadło na okres trwającej kampanii prezydenckiej, kandydujący François Mitterrand udzielił swojego poparcia głodującym, a lokalna elita prawnicza Lyonu i ponad setka intelektualistów podpisało się pod manifestem zatytułowanym: „Nie dla Francji apartheidu” (*Non à la France de l'apartheid*).

W przedostatniej dekadzie XX w. mniejszość muzułmańska we Francji liczyła już ponad 3 miliony osób<sup>6</sup>. Potwierdzają to badania statystyczne Państwowego Instytutu Statystyki i Badań Gospodarczych (INSEE), które informują, iż w 1982 r. na terytorium francuskim przebywało ok. 1 565 000 emigrantów z krajów północno-afrykańskich i z Turcji (800 000 Algierczyków, 450 000 Marokańczyków, 190 000 Tunezyj-

<sup>3</sup> R. Escallier, *Une région bouleversée par les flux migratoires*, [w:] *L'État du Maghreb*, C. Lacoste, Y. Lacoste (red.), Paris 1991, s. 95.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Y. Gastaut, *L'immigration et l'opinion en France sous la V<sup>e</sup> République*, Paris 2000, s. 412.

<sup>6</sup> H. Tinq, *La France et l'islam...*, op. cit.

czyków, 125 000 Turków). Gilles Kepel dodaje do tej liczby 450 000 *harkisów*<sup>7</sup> i ich potomków, a także trudną do oszacowania liczbę dzieci pochodzących z rodzin algierskich robotników, cudzoziemców poddanych naturalizacji oraz konwertytów<sup>8</sup>. Zatem społeczność muzułmańska powinna liczyć od 2 500 000 do 3 000 000 osób, przy czym termin „muzułmanie” jest tutaj dość nieprecyzyjny. Wynika on bowiem z prostego założenia, iż skoro islam jest religią dominującą w kraju pochodzenia tych emigrantów, to zapewne jest im bliska religia i kultura muzułmańska<sup>9</sup>.

Wyodrębnienie zbiorowości religijnej, która przebywa we Francji – w czasach nam współczesnych już trzecie pokolenie – nastrocza wiele problemów metodologicznych. Z jednej strony, są one związane z brakiem pytania o religię we francuskich spisach ludności (ostatnie takie pytanie postawiono w 1968 r.), co utrudnia pełne oszacowanie liczby wyznawców islamu mieszkających we Francji. Z drugiej zaś, kluczową sprawą jest określenie terminu „muzułmanie”, który wiąże się z potrójną znaczeniowością i może wskazywać albo na religijność danej osoby (muzułmanie religijni) i/lub bliskość kulturową (m. kulturowi), ewentualnie również na pochodzenie etniczne (m. etniczni)<sup>10</sup>. W niniejszym artykule będę operować terminem „beurowie”<sup>11</sup> w odniesieniu do drugiego i trzeciego pokolenia muzułmanów, z których większość urodziła się, wychowała i wykształciła (lub kształci nadal) we Francji. Warto jednak zasygnalizować, że francuska prasa słowem tym określa także tych młodych imigrantów pochodzenia maghrebskiego, którzy – wprawdzie mieszkają od dawna na terytorium Heksagonu – ale nadal posiadają status cudzoziemców (często z braku prawnej możliwości, czasami z wyboru)<sup>12</sup>. Beurowie wchodzą w zakres szerszego pojęcia jakim są „francuscy muzułmanie”<sup>13</sup>, dlatego w niniejszym rozdziale będę stosować wymiennie te dwa terminy.

<sup>7</sup> Termin ten odnosi się do Algierczyków walczących po stronie Francji podczas wojny o niepodległość Algierii (1954-1962). Około 25 000 z nich przybyło na teren dawnej metropolii po zakończeniu działań zbrojnych. Zostali oni osiedleni głównie w południowo-wschodnich departamentach i w okolicach Paryża. Posiadali obywatelstwo francuskie, ponieważ Algieria – inaczej niż pozostałe kraje podbite przez Francję – w okresie kolonialnym została administracyjnie związana z Heksagonem jako terytorium zamorskie (trzy departamenty), a jej obywatele – na mocy Statutu organicznego z 1947 r. – stali się obywatelami Francji. Szerzej na temat „harkisów” patrz: A. Kasznik-Christian, *Wojna algierska 1954-1962, u źródeł niepodległej państwowości*, Łódź 2001, s. 117.

<sup>8</sup> G. Kepel, *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*, Paris 1991, s. 12.

<sup>9</sup> Wskaźniki procentowe dotyczące liczebności wyznawców islamu w krajach afrykańskich, będących źródłem największej emigracji w kierunku Francji, są bliskie 100 proc. (Algieria – 99%, Maroko – 95%, Tunezja – 92%). Dotyczy to również Turcji (98%). Mniej muzułmanów mieszka w państwach Afryki Zachodniej i Środkowej, podporządkowanych niegdyś administracji francuskiej (m.in. Senegal – 90%, Niger – 85%, Mali – 75%, Gwinea – 70%, Czad – 50%, Wybrzeże Kości Słoniowej – 25%, Benin – 16%). Źródło: J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, tom 2, Warszawa 1998, zob. Aneks II (*Islam na świecie*), s. 224-227.

<sup>10</sup> Szerzej: K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli. Muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Kraków 2005, s. 42-45.

<sup>11</sup> We francuskiej publicystyce i piśmiennictwie naukowym używa się słowa *beurs*.

<sup>12</sup> Patrz: przykład młodej „beurette” opisany [w:] R. Sole, *Les Franco-Maghrébins et l'élection présidentielle. Des beurs dans l'isolement*, „Le Monde” 25.02.1988.

<sup>13</sup> W skład francuskich muzułmanów wchodzi również inne osoby wyznające islam (m.in. pochodzenia tureckiego, irańskiego) mieszkające we Francji.



Przyjmując kryterium obywatelstwa (*Code de la nationalité*), do francuskich muzułmanów możemy zaliczyć osoby pochodzenia muzułmańskiego, które są obywatelami Francji na podstawie: 1) *ius sanguinis* (gdzie jedno lub oboje ich rodziców posiada obywatelstwo francuskie), 2) *ius soli* (jeżeli urodziły się one na terytorium francuskim; w przypadku dzieci cudzoziemców mamy do czynienia z automatycznym przyznaniem obywatelstwa dopiero po przekroczeniu 18 r.ż.), 3) procedury naturalizacji (dotyczą rezydentów przebywających we Francji co najmniej od pięciu lat, okres ten może ulec skróceniu do dwóch lat w przypadku absolwentów uczelni wyższych lub osób zajmujących się ważną działalnością usługową), 4) małżeństwa (po dwóch lub trzech latach od dnia zawarcia związku)<sup>14</sup>. Szacuje się, że około połowy populacji muzułmańskiej we Francji posiada obywatelstwo francuskie. Wśród tej grupy znajdują się trzy kategorie osób: 1) członkowie rodzin algierskich, które osiedliły się we Francji po wojnie o niepodległość Algierii, lub w okresie poprzedzającym to wydarzenie, 2) muzułmanie pochodzenia maghrebskiego urodzeni na terytorium francuskim po 1 stycznia 1963 r. (nazywani Franko-Maghrebczykami z racji posiadania podwójnego obywatelstwa) oraz 3) konwertyci<sup>15</sup>.

W latach 80. XX w. weszło w życie dorosłe pokolenie francuskich muzułmanów, które rozpoczęło rozważania nad swoją tożsamością, zadając sobie pytanie: „kim właściwie jesteśmy?”<sup>16</sup>. Ci młodzi ludzie, dyskryminowani w życiu gospodarczym ze względu na swój rodowód kolonialny, stanęli przed koniecznością samookreślenia i walki o egzekucję przysługujących im praw obywatelskich w europejskim państwie demokratycznym. Gilles Kepel wskazuje dwie strategie adaptacji do społeczeństwa przyjmującego, stosowane przez tę grupę społeczną<sup>17</sup>. Jedną z nich był zwrot w kierunku islamu a drugą działalność społeczno-polityczna na rzecz równouprawnienia. Dla zwolenników pierwszego rozwiązania, islam był czynnikiem podbudowującym ich wartość osobistą, czynił ich bardziej widocznymi w przestrzeni publicznej, a nade wszystko jednoczył jako mniejszość religijną, pomimo odmienności etnicznych i językowych. Długo postawę władz francuskich wobec petycji społeczności muzułmańskich, składanych w sprawie swobody kultu religijnego, cechowało zaskoczenie, a ich odpowiedzią były uniki i niechęć. Postawa rządzących wypływała przede wszystkim z zażenowania prawdą, którą świetnie ujął Max Frisch w słowach: „chcieliśmy rąk do pracy, a przyjechali ludzie”<sup>18</sup>.

Zwrot w kierunku islamu nie był oczywiście wyłącznym sposobem muzułmanów na zaznaczenie swojej obecności w krajobrazie francuskim. Przyczyniło się również do tego ich liczne uczestnictwo w ruchach społecznych (m.in. *SOS Racisme, France Plus, Jeunes Arabes de Lyon et banlieues*). Nadzrędnym celem tych młodych aktywistów było podkreślenie swojej przynależności do społeczeństwa francuskiego i dążenie do odnalezienia w nim miejsca należnego obywatelom. Odbywało się to m.in.

<sup>14</sup> *Comment devient-on citoyen français?*, [http://www.vie-publique.fr/decouverte\\_instit/citoyen/citoyen\\_1\\_1\\_0\\_q3.htm](http://www.vie-publique.fr/decouverte_instit/citoyen/citoyen_1_1_0_q3.htm).

<sup>15</sup> F. Lamand, *L'islam en France. Les musulmans dans la communauté nationale*, Paris 1986, s. 27-29.

<sup>16</sup> Por. G. Kepel, R. Leveau, *Les musulmans dans la société française*, 1998, s. 10.

<sup>17</sup> G. Kepel, *Les banlieues de l'islam...*, op. cit., s. 14-15.

<sup>18</sup> M. Frisch, *Schweiz als Heimat? Versuche über 50 Jahre – La Suisse comme patrie? Éssais sur cinquante années*, Frankfurt 1990, s. 219. Cytat powołuję za: K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli...*, op. cit.

poprzez mobilizację młodego pokolenia i zwrócenie uwagi opinii publicznej na problemy tej części społeczeństwa francuskiego, a przede wszystkim na niedoskonałości procesu integracji. Ideologia tych organizacji była dość zróżnicowana, ale w wielu przypadkach nie akcentowano elementów religijnych, pozostawiając je w sferze życia prywatnego i rodzinnego. Starano się bowiem unikać różnic, które podkreślałyby odmienną mniejszości w stosunku do reszty społeczeństwa. Islam – jako podstawowy element odróżniający – był traktowany przez wielu z nich jak temat wstydlivy<sup>19</sup>. Integracja społeczna i ekonomiczna była dla francuskich muzułmanów niemal podstawową potrzebą, a dla władz V Republiki stała się nie lada wyzwaniem.

## NARODZINY RUCHU „BEURÓW” – DRUGIEGO POKOLENIA MUZUŁMANÓW WE FRANCJI

Abstrahując od żywej we francuskiej publicystyce dyskusji na temat tego, czy islam można pogodzić z zasadami obowiązującymi w demokratycznym państwie (a więc i z ideą obywatelstwa) czy nie, chciałabym w tym miejscu skupić się na zjawisku ruchu beurów (*beurs*), które pojawiło się w latach 80. XX w. i było związane z dążeniem do emancypacji tej nowej grupy społecznej.

Neologizm „beur” powstał w wyniku inwersji słowa *Arabe* (franc. Arab), stosowanej w slangu (*verlan*) językowym, używanym na paryskich przedmieściach. Jeszcze w latach 70. XX w. zaczęli w ten sposób nazywać siebie młodzi muzułmanie pochodzący z Afryki Północnej (z Maghrebu), ponieważ termin „Arabowie” posiadał negatywne konotacje związane z przeszłością kolonialną<sup>20</sup>. Francuska opinia publiczna poznała to słowo w 1981 r., wówczas gdy swoją działalność rozpoczęło Radio „Beur” (później również stacja telewizyjna), będące jedną z pierwszych licencjonowanych radiostacji lokalnych w Paryżu. Do dalszego sukcesu tego terminu przyczyniły się – jak łatwo się domyślić – francuskie media, dla których było ono stosunkowo łatwe i chwytliwe.

W latach 80. XX w. pojawił się specyficzny rodzaj muzyki (*rai*) wykonywanej przez beurów<sup>21</sup>, postawały filmy o bliskiej im tematyce (m.in. słynny obraz Mathieu Kassovitz *La Haine* – 1995), a także tworzono prozę stanowiącą fenomen literacki dla krytyków. Były to przede wszystkim nowele o charakterze autobiograficznym, opisujące życie prawdziwych osób lub fikcyjnych bohaterów i ukazujące problemy tożsamościowe tej generacji muzułmanów<sup>22</sup>. Najczęściej miejsce akcji tych powieści było ograniczone symbolicznymi granicami *banlieues* (franc. przedmieścia).

<sup>19</sup> Por.: C.W. de Wenden, *How can one be Muslim? The French Debate on Allegiance, Intrusion and Transnationalism*, *International Review of Sociology* nr 8 (2), 1998, s. 275-290.

<sup>20</sup> A.G. Hargreaves, *Immigration, "race" and ethnicity in contemporary France*, London-New York 1995, s. 105.

<sup>21</sup> Początki tego gatunku muzycznego są związane z Oranem w Algierii. We Francji zyskał on popularność dzięki takim wykonawcom, jak: Khaled, Cheb Mami, Chaba Zahouania. Jednym z najbardziej znanych utworów – także w Polsce – jest piosenka Khaleda pt. *Aïcha*.

<sup>22</sup> A.G. Hargreaves, *Voices from the North African Community in France: Immigration and Identity in Beur Fiction*, Oxford 1997, s. 47.

Francuscy muzułmanie, którzy urodzili się we Francji, ale których korzenie etniczno-kulturowe były związane z emigracją, żyli na pograniczu dwóch kultur: arabsko-muzułmańskiej i francuskiej. W ich formowaniu istotną rolę odgrywał rodzinny przekaz tradycji islamu i francuski system świeckiej edukacji. Ten drugi element odróżniał ich od pokolenia rodziców, których kontakty społeczne były zawężone do grona członków własnej grupy etnicznej. Beurowie zaś nieustannie wchodzili w interakcje z resztą społeczeństwa. Jako pełnoprawni obywatele francuscy – z racji urodzenia na terytorium dawnej metropolii po 1 stycznia 1963 r. – domagali się akceptacji dla swojej odmienności i równoprawnego traktowania w sferze publicznej, a przede wszystkim w życiu zawodowym. Pokolenie *beur* – wychowywane przez rodziców nie posiadających praw politycznych, wyalienowanych od reszty społeczeństwa i należących do grupy pracowników fizycznych wykonujących najgorzej płatne prace – dorastało w atmosferze wrażliwych francuskich przedmieść, nazywanych gettami etnicznymi. Ich szanse wydostania się stamtąd były związane nie tylko ze zdobyciem odpowiedniego wykształcenia, ale również z pokonaniem krzywdzących stereotypów. Termin *beur* – jak wskazuje Alec Hargreaves – kojarzył się z niskim statusem społecznym i wyłączeniem z głównego nurtu spraw publicznych<sup>23</sup>. Zasadniczym powodem przybycia do Francji dla większości imigrantów z krajów muzułmańskich była chęć wzbogacenia się lub po prostu zabezpieczenia bytu swojej rodziny. Postrzegani jako tania siła robocza – uzależnieni od wskaźników ekonomicznych, planów produkcyjnych francuskich przedsiębiorców, polityki aktualnego rządu i żądań opozycji – wielokrotnie odczuwali niechęć rodzimego społeczeństwa, szczególnie w okresach recesji gospodarczych. Negatywne stereotypy obciążające Arabów (obejmujące także Berberów), kojarzone z okresem kolonialnym, przetrwały do czasów nam współczesnych. Silnie oddziaływały one na świadomość rdzennych Francuzów (*Français de souche*), w wielu przypadkach będąc przyczyną dyskryminacji w życiu gospodarczym Francji. Od początku przedostatniej dekady XX stulecia zwiększała się liczba incydentów o charakterze rasistowskim skierowanych przeciwko młodzieży pochodzenia arabskiego. W czerwcu 1983 r. zginął młody Maghrebczyk zastrzelony przez policjantów, co wywarło istotny wpływ na rozwój dalszych wydarzeń. Wyłonienie się ruchu *beurów* było związane z atmosferą aktów rasistowskich na tle koloru skóry lub orientalnie brzmiącego nazwiska. Jocelyne Cesari potwierdza, że „logika antyrasistowska stanowiła wspólny punkt wszystkich form mobilizacji młodego pokolenia”<sup>24</sup>. Pod względem formalnoprawnym większość *beurów* była obywatelami Francji, ale w rzeczywistości nazywano ich „synami imigrantów” (*fils d’immigrés*), „imigrantami nowego pokolenia” (*immigrés de la nouvelle génération*), czy nawet francuskimi imigrantami (*immigrés français*). Nie sprzyjał im także klimat debat na temat zmian w prawie o obywatelstwie (*Code de la nationalité*) i opanowania imigracji, podgrzewany przez populistyczne hasła wzrastającego w siłę Frontu Narodowego Le Penna.

<sup>23</sup> A.G. Hargreaves, *The Beurgeoisie: mediation or mirage*, „Journal of European Studies” 27 (1998), s. 90.

<sup>24</sup> J. Cesari, *Être musulman en France. Associations, militants et mosquées*, Paris 1994, s. 191.

## MARSZ NA RZECZ RÓWNOŚCI I PRZECIW RASIZMOWI – 1983 R.

Punktem kulminacyjnym ruchu beurów był „Marsz na rzecz Równości i przeciw Rasizmowi” (*Marche pour l'égalité et contre le racisme*), zorganizowany wspólnie przez grupę młodzieży z Lyonu wywodzącą się z imigracji oraz stowarzyszenie SOS-Przyszłość z Minguettes z Christianem Delorme i Jeanem Costil na czele, wspieranymi przez ruchy lewicowe i Czerwony Krzyż<sup>25</sup>. 15 października 1983 r. 32 manifestantów wyruszyło z dzielnicy Cayolle w Marsylii w kierunku Paryża, gdzie dotarli 3 grudnia w liczbie około 80 tys. Marsz ten, w zamysle swoich pomysłodawców, miał obudzić Francję (*réveiller la France*) i w istocie dokonał tego, uświadamiając rodowitym Francuzom narodziny społeczeństwa wielokulturowego<sup>26</sup>. Twórcy idei „Marszu Beurów” (*Marche des Beurs*, pod taką nazwą przeszedł on do historii) odwołali się do modelu Mahatmy Ghandiego i Martina Luthera Kinga stosując pokojową symbolikę mającą wskazywać melanż kulturowy. Beurowie domagali się Francji otwartej na ich odmienność. Żądali respektowania swoich praw wynikających z posiadania obywatelstwa francuskiego a nie wyłączonego obarczania obowiązkami. Wśród bardziej szczegółowych postulatów pojawiła się kwestia umożliwienia imigrantom – nie posiadającym obywatelstwa – prawa do głosowania oraz wydłużenia okresu ważności karty pobytu. We francuskiej prasie i piśmiennictwie naukowych dominuje przekonanie, że rok 1983 r. ujawnił chęć integracji młodych muzułmanów mieszkających we Francji. Kilkaset osobistości ze świata polityki i kultury – przede wszystkim o poglądach lewicowych – podpisało się pod deklaracją solidarności z ideami ruchu, potwierdzając wieloetniczny charakter Francji<sup>27</sup>. Symboliczny charakter miało również dołączanie do Marszu znanych postaci życia publicznego (m.in. Jean-Marie Lustiger, Françoise Gaspard). Z kolei ugrupowania prawicowe zachowały daleko idącą wstrzemięźliwość i nie wyraziły zdecydowanego poparcia dla postulatów beurów.

Podobne marsze – choć już o mniejszym znaczeniu – zostały zorganizowane w kolejnych latach (1984, 1985). Szczególną aktywnością wyróżniło się wówczas stowarzyszenie o nazwie „Convergence 84”, które zastosowało bardziej radykalną retorykę. Wśród jego haseł znalazło się żądanie zerwania z paternalistycznym wizerunkiem ubogiego emigranta z Maghrebu i promowanie odpowiedzialnej i zaangażowanej społecznie nowej generacji obywateli pochodzenia imigracyjnego<sup>28</sup>. Symbolem marszu w 1984 r. stał się motorower a hasłem przewodnim: „Francja jest jak motorower, który potrzebuje mieszaniny (w sensie paliwa a dokładnie chodziło o kulturowy melanż), aby mógł posuwać się do przodu”<sup>29</sup>. Pięć kilkudziesięcioosobowych grup motocyklistów wyruszyło z pięciu miast (Dunkierki, Strasburga, Marsylii, Tuluzy i Briestu) w kierunku Paryża. Kolejny marsz, który wyruszył z Bordeaux w 1985 r., nazwany został „marszem na rzecz praw obywatelskich”. Jego *novum* polegało na nadaniu znaczenia konieczności uczestnictwa w życiu politycznym

<sup>25</sup> Y. Gastaut, *L'immigration...*, op. cit., s. 412-413.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 412.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 414.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 416-417.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 417.

i korzystania z przywilejów posiadania obywatelstwa (szczególnie z prawa wyborczego)<sup>30</sup>.

Pierwszoplanową rolę podczas mobilizacji drugiego pokolenia imigrantów odegrały takie organizacje, jak: *SOS Racisme* oraz *France Plus*, które motywowały młodzież pochodzenia maghrebskiego do większej aktywności w sferze publicznej nie tylko w imię własnych interesów, ale również dla swoich bliskich (rodziców, sióstr i braci urodzonych poza granicami Francji) nie posiadających praw obywatelskich<sup>31</sup>. *SOS Racisme* apelowała do Francuzów o egalitaryzm w sferze prawa i postępy w dziedzinie integracji społecznej i ekonomicznej. Wraz ze stowarzyszeniem Młodych Arabów z Lyonu i Przedmieść (*Jeunes Arabes de Lyon et banlieues*) organizowała koncerty muzyczne i inne wydarzenia kulturalne, które były skutecznym sposobem na przyciągnięcie uwagi młodzieży muzułmańskiej.

Inna ważna organizacja o nazwie *France Plus* została utworzona w 1985 w środowisku studenckim uniwersytetu w Paris-Villetaneuse przez grupę studentów pochodzenia maghrebskiego<sup>32</sup>. Jej działania były nakierowane głównie na problem obecności dzieci imigrantów na listach wyborczych podczas wyborów municypalnych i parlamentarnych. *France Plus* chciała również zainteresować losami beurów francuskie partie polityczne. Jedna z ulotek, rozpowszechnianych przez tę organizację, zawierała odważny slogan: „Jutro ja będę prezydentem”<sup>33</sup> a inna apelowała: „Głosuj dziś, aby Twoi rodzice mogli głosować jutro”<sup>34</sup>. Przewodniczący *France Plus*, Arezki Dahmani, mówił w wywiadzie dla „Le Monde”, iż „wybór jednego beura ma większe znaczenie niż zorganizowanie szeregu manifestacji antyrasistowskich”<sup>35</sup>. W 1988 r. organizacja ta zgłosiła do udziału w wyborach lokalnych 572 kandydatów, którzy wystartowali z list wszystkich partii politycznych, z wyjątkiem Frontu Narodowego<sup>36</sup>. Do ciekawszych inicjatyw *France Plus* należy zorganizowanie lotu samolotem czarterowym nad Francją pod hasłem „czarter na rzecz integracji”<sup>37</sup>, będącego odpowiedzią na niechlubny „czarter 101 Malijczyków” odesłanych do swojej ojczyzny. Podobna akcja, nazwana „czarterem praw obywatelskich”, została podjęta w następnym roku przed wyborami municypalnymi przewidzianymi na marzec 1989. Pomysłem aktywistów z *France Plus* był również „euroczarter” (maj/czerwiec 1989) zorganizowany przed wyborami do Parlamentu Europejskiego, w wyniku których dwóch kandydatów uzyskało mandat deputowanego.

<sup>30</sup> J. Cesari, *Être musulman...*, op. cit., s. 195.

<sup>31</sup> R. Sole, *Un entretien avec le président de France Plus. "L'élection d'un beur vaut mieux que plusieurs manifestations antiracistes" nous déclare M. Arezki Dahmani*, „Le Monde” 07.04.1990.

<sup>32</sup> R. Sole, *Les Franco-Maghrébins et l'élection présidentielle...*, op. cit.

<sup>33</sup> R. Rivais, *Le vote beur Les quatre saisons de France Plus*, „Le Monde” 05.07.1988.

<sup>34</sup> R. Sole, *Les Franco-Maghrébins et l'élection présidentielle...*, op. cit.

<sup>35</sup> R. Sole, *Un entretien avec le président de France Plus...*, op. cit.

<sup>36</sup> J. Zdanowski, *Muzułmanie we Francji*, [w:], *Muzułmanie w Europie*, A. Parzymies (red.), Warszawa 2005, s. 446.

<sup>37</sup> J. Cesari, *Être musulman...*, op. cit., s. 199.

## BEUROWIE A FRANCUSKIE PARTIE POLITYCZNE W KOŃCU XX W.

Udział przedstawicieli mniejszości muzułmańskiej w wyborach parlamentarnych we Francji zwiększał się stopniowo w latach 90. XX w., ale nie osiągnął na tyle znaczącej liczby, aby zrealizować swój podstawowy cel, jakim było stworzenie reprezentacji politycznej we francuskiej Izbie Deputowanych. Wprawdzie w 1997 r., przed wyborami samorządowymi w Alzacji, powstała Partia Muzułmanów Francuskich (*Parti des Musulmans de France*), utworzona przez środowisko *harkisów*, ale jej działalność zakończyła się bardzo szybko, tuż po wyborach<sup>38</sup>. Najwięcej kandydatów *beurs* i *black* (neutralne określenie Francuzów pochodzenia afrykańskiego w przeciwieństwie do *noir*) odnotowano, jak dotąd, podczas głosowania w czerwcu 2002 r. Według szacunków Forum Obywateli z kręgu Kultur Muzułmańskich (*Forum citoyen des cultures musulmans*)<sup>39</sup> wśród 8424 kandydatów, 123 było pochodzenia imigracyjnego z krajów Maghrebu i Czarnej Afryki<sup>40</sup>. Niemniej jednak znaczące partie polityczne pozostawiały na swoich listach niewiele wolnych pozycji dla kandydatów imigracyjnych. Inaczej czyniły mniejsze partie lewicy, szczególnie w wyborach lokalnych, gdzie łatwiej dawało się odczuć obecność muzułmanów w regionie i potrzebę ich reprezentacji.

Aktywność polityczną drugiego i trzeciego pokolenia francuskich muzułmanów ogranicza w dużej mierze negatywny klimat tworzony wokół imigracji we Francji i etnicyzacja polityki. Dyskusja dotycząca zjawiska obecności we Francji kilkumilionowej rzeszy imigrantów nabrała poważnego znaczenia, gdy zaczęto ich mówić w kontekście zagrożenia tożsamości narodowej, bezpieczeństwa publicznego, a nawet terroryzmu<sup>41</sup>. Wszystkie partie polityczne odczuwały szczególną potrzebę wypowiedzenia się w tej sprawie. W konsekwencji – jak pisze Alec Hargreaves – od lat 80., a następnie 90. XX w. następowało stopniowe upolitycznienie problemu imigracji i etnicyzacja francuskiej polityki migracyjnej<sup>42</sup>. Jej przykładem było nawoływanie niektórych środowisk do ograniczenia napływu przybyszów z krajów Trzeciego Świata, wprowadzenia kwot etnicznych, a nawet masowej repatriacji imigrantów arabskich. W tej ostatniej kwestii przodował skrajnie prawicowy Front Narodowy. Jego przywódca, Jean-Marie Le Penn, w swoich ostrych wypowiedziach, wskazywał imigrantów jako przyczynę wszelkich problemów trapiących V Republikę i rozłaczał przed jej obywatelami apokaliptyczne wizje. Wytykał poprzednim władzom, iż cierpiąc na postkolonialne wyrzuty sumienia przygarnęły setki tysiące Arabów; a ci, z kolei, korzystając z opieki socjalnej, rozmnażają się w zastraszającym tempie<sup>43</sup>

<sup>38</sup> J. Zdanowski, *Muzułmanie...*, op. cit., s. 444.

<sup>39</sup> X. Ternisien, *Le Forum des jeunes musulmans propose ses idées aux candidats*, „Le Monde” 31.03.2002.

<sup>40</sup> S. Zappi, *Les partis ont peu promu de candidats «black» ou «beur»*, Le Monde 09.06.2002.

<sup>41</sup> Por. V. Guiraudon, *Immigration policy in France*, „U.S.-France Analysis”, January 1, 2002, <http://www.brook.edu/fp/cusf/analysis/immigration.htm>.

<sup>42</sup> A.G. Hargreaves, *Immigration, “race” and ethnicity...*, *Être musulman...*, s. 182-183.

<sup>43</sup> G. Dobiecki, *Ramadan, MacDonald i żmija islamizmu*, „Rzeczpospolita” 30.11.2001. Niełatwo jest spotkać wypowiedzi w tym tonie na łamach francuskiej prasy. Media we Francji cechuje dążenie do załagodzenia sytuacji i zachowywanie pozorów w duchu poprawności politycznej. Autor artykułu z „Rzeczpospolitej” – wieloletni korespondent, mieszkający we Francji – podobne opinie słyszy na ulicach miast, w kawiarniach i pubach.

i zagrażają chrześcijańskiej tożsamości współczesnej Francji oraz jej bezpieczeństwu wewnętrznemu.

Tradycyjnym sojusznikiem muzułmanów, niezbyt jednak lojalnym, była francuska lewica. W 1983 r. prezydent Francji Francois Mitterrand przyjął w swoim pałacu przedstawicieli Marszu na rzecz Równości i przeciw Rasizmowi. Ale dopiero w 1995 r. Partia Socjalistyczna (*Parti Socialiste*) zaczęła przyjmować na swoje listy wyborcze kandydatów elity beurów, a wiele lat później (2001) to samo uczyniły pozostałe ugrupowania lewicowe i Zieloni<sup>44</sup>. PS utworzyła nawet w swoich strukturach specjalne stanowisko odpowiedzialne za kontakty z elektoratem pochodzenia maghrebskiego<sup>45</sup>. Georges Morin, który objął tę funkcję, w wywiadzie dla „Le Monde” zapewniał, że jest przekonany o konieczności przyspieszenia integracji politycznej młodych Francuzów pochodzenia maghrebskiego i umożliwienia im znaczącej obecności na listach wyborczych zarówno na poziomie lokalnym, jak i europejskim. W drugiej połowie lat 90., w czasach wzrostu znaczenia ultrapravicowej formacji Le Penna, muzułmańscy politycy padli ofiarą powszechnego myślenia, iż „posiadanie Araba na swojej liście wyborczej zwiększa szanse Frontu Narodowego”<sup>46</sup>. Socjaliści zdradzili swoją słabość wobec tej logiki i oddalili się od muzułmańskiego elektoratu, nie umieszczając na listach wyborczych beurów w 1998 r. Dopiero kilka lat później w 2001 r. przed wyborami municypalnymi Biegun Republikański (*Pôle républicain*) Jean-Pierre’a Chevènementa wprowadził na swoją listę aż 23 kandydatów pochodzenia imigracyjnego<sup>47</sup>.

Wielu muzułmanów uważa, iż żadna z francuskich partii politycznych nie jest wolna od zarzutów. Prawicy wytyka się przyjęcie konserwatywnego „prawa Pasqua”, odesłanie lotem czarterowym setki Malijczyków do ich ojczyzny (w tym kilku bezprawnie, jak się później okazało) oraz niekorzystne propozycje zmian prawa o obywatelstwie (*Code de la nationalité*). Z kolei Partia Socjalistyczna nie zgodziła się na przyznanie prawa do udziału w wyborach lokalnych cudzoziemcom (wielu z nich to członkowie rodzin francuskich muzułmanów), a ponadto nie zajęła jasnego stanowiska podczas wydarzeń w Cisjordanii i Gazie<sup>48</sup>. Natomiast Partia Komunistyczna podpadła zaangażowaniem niektórych swoich polityków lokalnych w „politykę buldożerów”, polegającą na niszczeniu blokowisk imigranckich. Z badań przeprowadzonych przez CEVIPOF (*Centre d'étude sur la vie politique française*) na temat politycznych preferencji beurów, wynika iż w końcu lat 80. XX w. 83% z nich popierało lewicę (więcej niż imigranci wyznania katolickiego – 58% i rdzenni Francuzi – 42%)<sup>49</sup>. Jeden na pięciu Franko-Maghrebczyków zadeklarował możliwość wstąpienia w szeregi Partii Komunistycznej lub Zielonych. Natomiast partie prawicowe – co nie powinno dziwić – wręcz odstraszały młodych beurów. Co ciekawe, badania wykazały również, iż o wiele bardziej zaangażowane politycznie od mężczyzn są młode muzułmanki.

<sup>44</sup> S. Zappi, *Les partis ont peu promu de candidats...*, op. cit.

<sup>45</sup> T. Brehier, *Une place significative sur les listes socialistes pour les Français d'origine maghrébine*, „Le Monde” 18.01.1989.

<sup>46</sup> S. Zappi, *Les partis ont peu promu de candidats...*, op. cit.

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> R. Sole, *Les Franco-Maghrebins et l'élection présidentielle...*, op. cit.

<sup>49</sup> Ibidem.

Francuskie partie polityczne nie mogą jednak pozostać całkiem obojętne wobec potencjalnego elektoratu o korzeniach maghrebskich. Według szacunków dziennika „Le Monde” z 1988 r. francuskich wyborców pochodzenia maghrebskiego było około 800 000., w tym: 350 000 *harkisów* i ich potomków, 300 000 dzieci imigrantów z Maghrebu, które urodziły się już we Francji i 150 000 naturalizowanych cudzoziemców<sup>50</sup>. Na początku XXI stulecia mówi się już o 2 milionach muzułmanów uprawnionych do udziału w wyborach (w tym potomków emigrantów z Turcji, Iranu i innych państw islamu). To siła, z którą francuscy politycy powinni się liczyć.

Obecnie jednym z najprężniejszych ruchów obywatelskich młodych muzułmanów jest wspomniane wyżej Forum Obywateli z kręgu Kultur Muzułmańskich (FCCM, *Forum citoyen des cultures musulmans*), które zostało założone w kwietniu 2001 r. przez Hakima El-Ghissani, redaktora naczelnego popularnego magazynu dla muzułmanów „La Medina” i Rahida Nekkaza. Celem FCCM jest „rozwijanie świadomości obywatelskiej Francuzów wywodzących się z kultur muzułmańskich, tak aby zajęli oni należne im miejsce w społeczeństwie francuskim”<sup>51</sup>. W końcu 2001 r. Forum zaangażowało się w kampanię wpisywania kandydatów pochodzenia imigracyjnego na listy wyborcze. W jej wyniku 17 000 *beurów*, popieranych przez 120 stowarzyszeń, znalazło się na tych listach w 45 francuskich miastach. W wydany w grudniu 2001 r. dokumencie zatytułowanym „89 propozycji na rzecz sprawiedliwej Francji”, wiele miejsca poświęcono sprawom szkolnictwa, bezpieczeństwa, sprawiedliwości i obywatelstwa. W tym tekście młodzi muzułmanie wskazują m.in. konieczność przeciwdziałania klęsce szkolnictwa, która leży u podstaw dręczącego ich braku szans w życiu zawodowym, ale także domagają się uznania wolnymi od pracy dni świąt muzułmańskich. Co ciekawe, ci nowi obywatele francuscy – dla równowagi – uważają za konieczność ustanowienie święta laickości (*une fête de la laïcité*). Standardowym postulatem jest oczywiście sugestia – skierowana do partii politycznych – dotycząca umożliwienia dostępu kandydatów pochodzenia imigracyjnego do list wyborczych<sup>52</sup>.

## BILANS RUCHU BEURÓW

Dwudziesta rocznica Marszu *Beurów*, która minęła niedawno, była doskonałą okazją do podjęcia próby podsumowania osiągnięć tego ruchu zarówno dla francuskich mediów, jak i środowisk muzułmańskich. Pytanie o dalekosiężne skutki Marszu jest zarazem pytaniem o obecną pozycję społeczno-ekonomiczną drugiego i trzeciego pokolenia muzułmanów i bezpośrednio implikuje konieczność postawienia kwestii dotyczącej efektywności francuskiego modelu integracji. W literaturze naukowej i publicystyce spotykamy opinie podkreślające, iż pomimo początkowej przychylności społeczeństwa wobec postulatów ruchu *beurów*, pozytywne skutki tego zjawiska pozostały skromne i otworzyły drogę dla innego rozwiązania, jakim stała się reislamizacja młodzieży muzułmańskiej. Wielu młodych Francuzów pochodzenia imigracyjnego często wybiera postępowanie według zasady, iż „lepiej być

<sup>50</sup> G. Morin, *Confusion! Combien de beurs?*, „Le Monde” 27.04.1988.

<sup>51</sup> X. Ternisien, *Le Forum des jeunes musulmans...*, op. cit.

<sup>52</sup> *Ibidem*.



muzułmaninem niż bezrobotnym”<sup>53</sup>. Zwrot w kierunku islamu, który postępował w środowisku imigracyjnym od drugiej połowy lat 70. XX w. pod wpływem różnych wydarzeń w świecie arabsko-muzułmańskim<sup>54</sup> osiągnął swoje apogeum w latach 90. Trzeba jednak podkreślić, że nie uczynił on z młodych muzułmanów integrystów, ale – jak o sobie mówią – Francuzów wyznania muzułmańskiego (*Français de confession musulman*), lojalnych wobec praw V Republiki.

Tylko nieliczni przedstawiciele mniejszości muzułmańskiej osiągnęli sukces w życiu zawodowym tworząc podstawy muzułmańskiej klasy średniej, która zyskała miano „beurżuazji”. Do znanych twórców kultury wywodzących swoje korzenie z imigracji należą m.in.: piosenkarz Karim Kacel, aktor Smain czy pisarze: Mehdi Chafre i Nacer Kettane. Popularną postacią i dumą narodową francuskich kibiców piłki nożnej jest Zinedine Zidane – Francuz algierskiego pochodzenia, urodzony w Marsylii. Niemniej jednak trudności związane z awansem społecznym bywają nie do pokonania przez młodych mieszkańców przedmieść, szczególnie tych o gigantycznym bezrobociu, zwanych w politycznej nomenklaturze „strefami miejskimi o szczególnej wrażliwości” (*zones urbaines sensibles*). O rozmiarze panującej w nich frustracji mogliśmy się przekonać w trakcie zamieszek pod koniec 2005 r.

Pozytywnym efektem ruchu beurów był intensywny rozwój aktywności społeczno-kulturalnej i stopniowe wkraczanie przedstawicieli mniejszości muzułmańskiej do polityki, szczególnie na poziomie lokalnym. Po 1983 r. rozpoczął się okres powstania różnych stowarzyszeń młodych Francuzów pochodzenia imigracyjnego. Dowodzi to o wzroście świadomości obywatelskiej wśród francuskich muzułmanów, którzy – pomimo swojej dwukulturowości – poczuli się we Francji jak „u siebie”, zapragnęli kształtować swoje najbliższe otoczenie i chcieli zaznaczyć tutaj swoją obecność. Na przedmieściach Paryża i innych miast zaczęły powstawać kluby osiedlowe i dzielnicowe, grupy teatralne oraz lokalne rozgłośnie i kluby sportowe<sup>55</sup>. Socjolog, Henryk Skorowski pisze, iż przekonanie o „byciu u siebie” świadczy o poczuciu obywatelskości<sup>56</sup>, która w sferze kulturowej przejawia się różnymi inicjatywami twórczymi zmierzającymi do zachowania i kultywowania wartości własnej lokalnej kultury<sup>57</sup>. Jeśli odniesiemy te słowa do społeczności muzułmańskich we Francji wyda się oczywiste, że stają się one coraz bardziej zakorzenione we francuskim pejzażu i pogodzone ze swoją przynależnością do niego.

Pojęcie obywatelskości jest kojarzone przez mniejszość muzułmańską głównie z równouprawnieniem w sferze społeczno-gospodarczej i z możliwością głosowania (zarówno czynne i bierne prawo wyborcze)<sup>58</sup>. Według *France Plus* udział muzułma-

<sup>53</sup> Por.: C.W. de Wenden, *How can one be Muslim?...*, op. cit.

<sup>54</sup> M.in.: wojna Jom Kippur w 1973 r., wzbogacenie się państw arabskich na handlu ropą, sukcesy ruchu fundamentalistycznego w latach 70., rewolucja Chomejniego w Iranie – 1979 r. Warto tutaj zaznaczyć, że wydarzenia te nie były decydującym czynnikiem, który spowodował zwiększenie zainteresowania imigrantów islamem.

<sup>55</sup> M. Widy, *Życie codzienne w muzułmańskim Paryżu*, Warszawa 2005, s. 21.

<sup>56</sup> H. Skorowski, *Samorząd terytorialny szkołą obywateli*, „Życie katolickie” nr 9-10 1990, s. 42.

<sup>57</sup> Por.: H. Skorowski, *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*, Warszawa 1996, s. 151-155.

<sup>58</sup> Por. J. Cesari, *Être musulman...*, op. cit., s. 201.

nów w życiu publicznym umożliwiłby odejście od negatywnej konotacji terminów: „imigrant” i „Francuz pochodzenia imigracyjnego” w kierunku postrzegania kolejnych pokoleń francuskich muzułmanów wyłącznie w kategoriach wartościowych obywateli, niczym nie różniących się od reszty społeczeństwa. Jak wskazuje historia, równoprawne traktowanie tej grupy społecznej bywa kwestionowane we Francji pod wpływem różnych wydarzeń religijno-politycznych (m.in. sprawa francuskojęzycznego wydania „Szatańskich wersetów” Salmana Rushdiego, afera chustkowa, wojna w Zatoce Perskiej, rozwój terroryzmu muzułmańskiego), podczas których pierwszoplanową rolę odgrywa islam. Francuscy muzułmanie padają wówczas ofiarą amalgamatu, łączącego islam z integryzmem i terroryzmem, a często stawiane pytanie o kompatybilność religii muzułmańskiej z demokracją podgrzewa i tak już nieprzyjemną atmosferę wokół nich.

## SPOŁECZNOŚĆ MUZUŁMAŃSKA W POLSCE

Liczbę muzułmanów w Polsce szacuje się najczęściej na nie więcej niż 30 000 osób<sup>1</sup>, co stanowi mniej niż 0,07% mieszkańców Polski. Jednocześnie jest to chyba najbardziej medialna mniejszość w naszym kraju, a materiały dotyczące muzułmanów, głównie w kontekście potencjalnego zagrożenia, jakie stanowią, stale goszczą w polskiej prasie, radiu i telewizji.

Historia kontaktów Polski ze światem islamu datuje się od X w. naszej ery<sup>2</sup>, a historia muzułmańskiego osadnictwa na ziemiach polskich ma już ponad 600 lat<sup>3</sup> jednak obecnie ta niewielka, zdominowana do lat 90. ubiegłego wieku przez Tatarów społeczność, ulega gwałtownym przeobrażeniom. Obecnie poza Tatarami tworzą ją konwertyci oraz muzułmanie napływowi oraz ich potomstwo<sup>4</sup>. Na tą ostatnią z wymienionych grupę składają się zarówno osoby w pełni zintegrowane ze społeczeństwem polskim, jak i niedawno przybyli imigranci, którzy niekiedy nie są w stanie porozumieć się z Polakami, w tym tacy, którzy traktują Polskę jako kraj tranzytowy. Jednocześnie społeczność muzułmańska jest bardzo różnorodna, jeśli chodzi o stosunek do swojej religii, a w jej skład wchodzi zarówno muzułmanie etniczni, których z islamem łączy niewiele ponad muzułmańsko-brzmiące imię, czy tatarskie korzenie oraz muzułmanie religijni<sup>5</sup> – od pietystycznych po radykalnych<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Dane szacunkowe, gdyż nie ma żadnych dokładnych danych na temat liczby wyznawców w Polsce. Szerzej omawiam tę problematykę w kolejnym podrozdziale.

<sup>2</sup> Czyli od czasu pierwszej udokumentowanej obecności na ziemiach polskich muzułmańskiego podróżnika i kupca Ibrahima Ibn Jakuba z Tortozy.

<sup>3</sup> M. Dziekan, *Historia i tradycje polskiego islamu*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, A. Parzymies (red.), Dialog, Warszawa 2005, s. 199.

<sup>4</sup> Kolejne generacje muzułmanów napływowych należy traktować jako osobną kategorię, zwłaszcza w Polsce. Marginalna liczba wyznawców islamu w Polsce sprawia, że druga generacja muzułmanów napływowych jest w znacznie mierze zasymilowana ze społeczeństwem polskim, a tylko w nielicznych przypadkach można mówić o osobach dwukulturowych.

<sup>5</sup> Podział na etnicznych, kulturowych i religijnych muzułmanów za: K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Nomos, Kraków 2005, s. 43-45.

<sup>6</sup> K. Górak-Sosnowska, *Organizacje muzułmańskie w Polsce*, 2006; opracowanie wykonane w ramach badań statutowych „Instytucje religijne i religijność w krajach Unii Europejskiej” prowadzonych przez prof. dr hab. E. Firlit (sygn. 02/S/0006/06).

Niniejszy tekst omawiający kolejno liczebność i skład etniczny społeczności mużulmańskiej, oraz największe mużulmańskie organizacje i media – w tym także strony internetowe – stanowi próbę opisu tych przeobrażeń. W ostatniej jego części analizuję społeczność mużulmańską pod kątem kluczowej dla tej książki kategorii, jaką jest *obywatelskość*.

## SPÓŁECZNOŚĆ MUŻULMAŃSKA W POLSCE – LICZEBNOŚĆ I SKŁAD ETNICZNY

Określenie nawet przybliżonej liczby mużulmanów w Polsce napotyka na wiele trudności. Pierwszą, kluczową dla naukowca, jest brak jakichkolwiek danych oficjalnych. W Polsce, podobnie jak w większości krajów Europy, w spisach powszechnych ludności nie zadaje się pytania o przynależność religijną. Natomiast niewielka liczba i duże rozproszenie terytorialne mużulmanów nie pozwala oszacować ich liczby na podstawie jakichkolwiek innych badań kwestionariuszowych o mniejszej próbie, ze względu na zbyt duży poziom ewentualnego błędu. Danych takich nie zamieszcza „Mały rocznik statystyczny” z 2005 r.<sup>7</sup>, natomiast rocznik z 2003 r. (z danymi na za 2001 r.) podaje tylko liczbę 5123 członków Mużulmańskiego Związku Religijnego (odtąd MZR)<sup>8</sup>.

Warto jednak zaznaczyć, że dane MZR, jak i drugiego zarejestrowanego w Polsce mużulmańskiego związku wyznaniowego, jakim jest Liga Mużulmańska (odtąd LM) w RP są oparte jedynie na szacunkach, a listy członków nie są na bieżąco weryfikowane i aktualizowane. Co więcej, zarówno przedstawiciele MZR jak i LM przyznają, że większość mużulmanów w Polsce nie należy do żadnej organizacji.

Dane z Narodowego Spisu Powszechnego za rok 2002 pozwalają na dokonanie pewnych oszacowań liczby przyjezdnych mużulmanów<sup>9</sup> na podstawie pytań o kraj urodzenia, narodowość oraz używanego w domu języka. Warto jednak podkreślić, że szacunki te obarczone są dużym błędem, gdyż nawet w krajach o dużej przewadze mużulmanów występują mniejszości religijne, co więcej przedstawiciele tych mniejszości mogą być bardziej mobilni i nadreprezentowani w środowisku emigrantów. Należy również zwrócić uwagę, że dla każdego z pytań ze spisu istnieje grupa kilkuset tysięcy osób, które nie odpowiedziały na powyższe pytania, co bardzo negatywnie wpływa na trafność wyliczeń.

<sup>7</sup> *Mały Rocznik Statystyczny Polski 2005*, GUS 2005, [http://www.stat.gov.pl/opracowania\\_zbiory\\_cze/maly\\_rocznik\\_stat/2005/index.htm](http://www.stat.gov.pl/opracowania_zbiory_cze/maly_rocznik_stat/2005/index.htm).

<sup>8</sup> A. Nalborczyk, *Status prawny mużulmanów w Polsce i jego wpływ na organizację ich życia religijnego*, [w:] *Mużulmanie w Europie...*, op. cit., s. 229.

<sup>9</sup> Z wykluczeniem najnowszej fali emigracji, która miała miejsce po 2002 r., jak i uchodźców przebywających w ośrodkach, którą to kwestię omawiam szerzej w kolejnym podpunkcie.

Tabela 1. Szacunkowa liczba muzułmanów w Polsce według danych NSP

Kraj urodzenia		Narodowość		Używany język	
Bośnia i Herc. (40%)	1836	Afgańska (99%)	111	Albański	96
Kazachstan (47%)	1851	Algierska (99%)	273	Arabski	1835
Uzbekistan (88%)	227	Arabska	459	Perski	108
Turcja (99,8%)	166	Egipska (90%)	132	Turecki	390
Algieria (99%)	116	Irańska (98%)	186		
Syria (90%)	77	Libańska (59,7%)	174		
Liban (59,7%)	65	Marokańska (98,7%)	113		
Irak (97%)	56	Palestyńska (84%)	229		
		Syryjska (90%)	312		
		Tatarska	495		
		Tunezyjska (98%)	102		
		Turecka (99,8%)	232		

Dane za: tab. wynikowa nr 26, 33, 34 NSP 2002, dane w (%) oznaczają odsetek muzułmanów w kraju podany za CIA The World Factbook (w przypadku Palestyny – Strefa Gazy i Zachodni Brzeg liczone łącznie).

Gdyby oceniać liczbę przyjezdnych do Polski muzułmanów po kraju urodzenia można by ją oszacować na około 2000 osób. W przybliżeniu tym zakładam, że znaczna część emigrantów bośniackich to muzułmanie, natomiast większość imigracji kazachskiej stanowi polska katolicka Polonia. Według narodowości byłoby to około 2500 ludzi. Przy czym Tatarów nie należy zaliczać do grupy muzułmanów przyjezdnych, a ich liczba wydaje się znacznie zaniżona z tego powodu, że całkiem słusznie traktują oni siebie jako mniejszość etniczną, a nie narodowościową. Natomiast szacunki na podstawie używanego w domu języka pozwalają oceniać liczbę przyjezdnych do Polski muzułmanów na około 2000. Jeszcze raz jednak należy podkreślić ogromny margines błędu takich szacunków wynikający przede wszystkim z braku danych.

Jeszcze inną pośrednią metodą szacowania liczby przyjezdnych do Polski muzułmanów przy użyciu danych urzędowych są statystyki uchodźców ubiegających się w Polsce o azyl. W tym przypadku największym problemem jest fakt, że wielu z tych uchodźców krótko po przyjeździe do Polski wyjeżdża dalej na Zachód, a te osoby, które za pierwszym razem nie dostały statusu uchodźcy mogą się o niego ubiegać kilka razy z rzędu, stąd też liczba osób ubiegających się o azyl w ciągu ostatnich kilku lat znacznie przewyższa faktyczną liczbę uchodźców żyjących na terenie kraju. Dlatego też dla celów badawczych przyjąłem, że do społeczności muzułmańskiej zaliczę tylko te osoby z krajów muzułmańskich, które otrzymały status uchodźcy<sup>10</sup>.

W Polsce od 1992 do 2000 r. takich osób było niewiele ponad tysiąc, z czego nawet jeśli wliczyć, że większość uchodźców z krajów o przewadze muzułmanów sama wyznawała tę religię mamy niewiele ponad dziewięćset ludzi, a licząc bar-

<sup>10</sup> Celowo nie uwzględniam tutaj osób, którym wydano zgodę na pobyt tolerowany, gdyż uznaje, że są oni w Polsce niejako „w zawieszaniu” i w związku z brakiem prawa do zasiłku często opuszczają nasz kraj.

dziej realistycznie i biorąc pod uwagę fakt, że część uchodźców bośniackich wróciła do domów można zmniejszyć te szacunki do 700 osób.

**Tabela 2. Nadane statusy uchodźcy w Polsce w latach 1992-2000 według krajów pochodzenia**

<i>Kraj pochodzenia uchodźców</i>	<i>Liczba nadań w latach 1992-2000</i>
Afganistan	48
Armenia	10
Białoruś	13
Bośnia-Hercegowina	387
Etiopia	58
Gruzja	11
Irak	39
Iran	16
Jugosławia	24
Liban	24
Rosja	42
Rumunia	10
Rwanda	13
Somalia	183
Sri Lanka	61
Sudan	18
Syria	14
Bezpaństwowcy	14
Inne	76

Dane za: *Statystyki*, UNHCR, <http://www.unhcr.pl/statystyki/index.php>.

Zdecydowany wzrost zarówno jeśli chodzi o liczbę zgłaszanych wniosków, jak i przypadków przyznania statusu można natomiast zauważyć w ostatnich latach, co jest spowodowane przede wszystkim gwałtownym wzrostem liczby uchodźców czeczeńskich<sup>11</sup>, którzy stanowią ponad 80% wszystkich uchodźców w Polsce. Łącznie status uchodźcy w Polsce przyznano 1204 Czeczeńcom<sup>12</sup>. Jeśli do tego doliczyć niewielką grupę obywateli Afganistanu, Iraku i Pakistanu oraz Etiopczyków, Sudańczyków i Somalijczyków oraz wliczyć grupę uchodźców z lat 1992-2000 można powiedzieć, że w Polsce legalnie żyje około 2000 muzułmańskich uchodźców, a kilka

<sup>11</sup> Jest to związane z wybuchem tzw. drugiej wojny czeczeńskiej w 2000 r. (pierwsza rozpoczęła się w 1994 r., ale nie spowodowała takiej fali uchodźców).

<sup>12</sup> Warto również zauważyć, że jeśli poza grupą osób, które już otrzymały status doliczymy tych, którzy na niego oczekują (większość z ponad 3000 osób czekających na decyzję w jednym z kilkunastu polskich ośrodków dla uchodźców) oraz bliżej nieznaną liczbę Czeczeńców, którym nie przyznano statusu i którzy zostali w Polsce nielegalnie mamy do czynienia z kilkutyśięcną mniejszością muzułmańską, która może w przyszłości wpłynąć na kształt islamu w Polsce. Oczywiście o ile znajdzie w Polsce pracę i postanowi się osiedlić, co jednak nie będzie możliwe bez poprawienia poziomu edukacji czeczeńskich dzieci (stanowiących prawie połowę uchodźców), jak i specjalnych programów integracyjnych – w tym intensywnych kursów językowych dla dorosłych.

tysięcy bądź oczekuje na decyzję, bądź przebywa w Polsce nielegalnie. Przy czym wśród tych 2000 osób niewielka część<sup>13</sup> mogła być uwzględniona we wcześniej omawianym przeze mnie Narodowym Spisie Powszechnym.

**Tabela 3. Liczba uchodźców czeczeńskich w Polsce**

Rok	Liczba wniosków o status uchodźcy	Liczba uznanych wniosków
2005	6244	265
2004	7182	305
2003	5333	202
2002	2938	209
2001	1324	199
2000	966	24

Zestawienie własne na podstawie danych Urzędu ds. Repatriacji i Cudzoziemców.

Kolejnym źródłem informacji o liczbie przyjezdnych muzułmanów jest liczba wydanych cudzoziemcom pozwoleń na pracę, wiz czy zezwoleń na osiedlenie. Jednak należy wziąć pod uwagę, że istniejące dane nie pozwalają na określenie czasu pobytu, powodów zgłoszenia się z wnioskiem, jak i dalszych losów danej osoby. Stąd też nie dokonuje dokładnych analiz. Można jednak uznać na podstawie danych Urzędu ds. Repatriacji i Cudzoziemców na lata 2000-2005, że liczba muzułmanów, którzy w ten sposób przyjechali i zostali w Polsce nie przekracza kilku tysięcy osób. Natomiast według danych GUS w 2002 r. Polskę zamieszkiwało ponad 6 tys. osób urodzonych w państwach muzułmańskich<sup>14</sup>. Wadą wszystkich prezentowanych powyżej zestawień jest to, że obejmują one tylko (przede wszystkim w przypadku danych NSP) cudziemców, na dodatek pochodzących z krajów muzułmańskich, natomiast niewiele mówią o muzułmanach posiadających obywatelstwo polskie, czy to od urodzenia, czy też ze względu na wieloletnie przebywanie w naszym kraju<sup>15</sup>, jak i cudzoziemcach przybyłych do Polski z krajów, gdzie muzułmanie stanowią zdecydowaną mniejszość.

Z tego właśnie powodu próbując ustalić liczbę muzułmanów w Polsce warto przytoczyć ustalenia obecnego przewodniczącego Ligi Muzułmańskiej w RP Samira Ismaila<sup>16</sup>, który szacuje liczbę muzułmanów w Polsce na około 25-30 tysięcy osób, dzieląc przy tym napływ muzułmanów na cztery grupy. Pierwsza, najstarsza to

<sup>13</sup> Dane spisowe prawdopodobnie nie objęły większości uchodźców z kilku powodów, jednym z nich nie objęcie spisem osób ubiegających się o azyl, drugim bariera językowa, a trzecim fakt, że znaczna część z czeczeńskich uchodźców przebywających na terenie Polski przybyła do naszego kraju po 2002 roku.

<sup>14</sup> Dane za: K. Górak-Sosnowska, *Organizacje muzułmańskie w Polsce...*, op. cit. Wyliczenia autorki na podstawie: *Migracje zarobkowe ludności 2002*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 2003, s. 330-333. W przypadku niektórych państw niemuzułmańskich o znaczących mniejszościach muzułmańskich ustalenie liczby muzułmanów w ogólnej liczbie imigrantów nie było możliwe (np. Czeczeńcy wśród imigrantów rosyjskich, Palestyńczycy wśród imigrantów izraelskich).

<sup>15</sup> Do tej grupy można zaliczyć studentów z krajów arabskich i afrykańskich, którzy przybyli do Polski na studia w latach 70. i początku 80.

<sup>16</sup> Informacje te pochodzą z oficjalnych materiałów Ligi Muzułmańskiej, jak i wielu rozmów z Samirem Ismailem.

Tatarzy, przybyli do Polski pomiędzy XIV a XVIII w., z tego okresu pozostało do czasów nam współczesnych około 5000 Tatarów. Druga grupa pochodzi z czasu zaborów i migracji muzułmanów zamieszkujących Imperium Rosyjskie głównie z Kaukazu, ale także niewielkich grup Persów i Arabów, liczebność potomków tej fali przybyszów wynosi również około 5000 osób<sup>17</sup>. Trzecią grupę stanowią przybysze z krajów muzułmańskich (głównie arabskich) przybyli do Polski od drugiej połowy XX w. do chwili obecnej, w tym studenci, biznesmeni, uchodźcy i członkowie korpusu dyplomatycznego, przewodniczący LM szacuje ich liczebność na 10-15 tysięcy. Ostatnią grupę stanowią Polacy, którzy przeszli na islam w liczbie od 3 do 5 tysięcy.

Szacunki mówiące o 20-30 tys. muzułmanów w Polsce (w tym 5 tysiącach Tatarów) podawane są również przez Muzułmański Związek Religijny, polskie media (np. przy okazji afery związanej z publikacją karykatur Mahometa), orientalistów, czy popularnonaukowe broszurki<sup>18</sup>.

Podsumowując rozważania na temat liczby muzułmanów przyjmuję, że liczebność w Polsce oscyluje wokół 20 000, z czego około połowy stanowią muzułmanie napływowi, przybyli do Polski w ciągu kilku-kilkunastu ostatnich lat, czy to z powodów biznesowych, rodzinnych, edukacyjnych czy też ze względu na grożące im we własnym kraju niebezpieczeństwo (uchodźcy). Dołączyli oni do liczącej około 5000 osób społeczności tatarskiej, kilku tysięcy dobrze wykształconych i zasymilowanych muzułmanów przebywających w Polsce przynajmniej kilkadziesiąt lat oraz około tysiąca<sup>19</sup> nowych polskich muzułmanów, którzy niedawno przyjęli islam. Pomijając Tatarów i wspomnianych powyżej Czechenów, do większych grup etnicznych można zaliczyć także Arabów (między innymi Egipcjanie, Palestyńczycy, Syryjczycy, Algierczycy, Irakijczycy), Turków, Persów, Pakistańczyków i Bośniaków.

Patrząc na tak znaczący napływ nowych muzułmanów (w stosunku do liczby 5000 osiadłych na polskim terenie Tatarów) nie należy się dziwić słabnącej w środowisku muzułmańskim pozycji najstarszego i do niedawna prawie wyłącznie tatarskiego związku wyznaniowego, jakim jest Muzułmański Związek Religijny. Warto przy tym zaznaczyć, że zdecydowana większość z obecnych w Polsce muzułmanów to muzułmanie *etniczni* bądź *kulturowi*, którzy są muzułmanami ze względu na swoje pochodzenie i/lub wychowanie, natomiast nie są zaangażowani w życie swojej wspólnoty i prawdopodobnie nie przestrzegają rygorystycznie wszystkich zasad islamu. Szerzej o tym, ile jest w Polsce muzułmańskich organizacji, aktywistów działających na rzecz *Ummy* oraz o wzajemnych powiązaniach i formach komunikacji piszę w następnej części tekstu.

<sup>17</sup> Wydaje się jednak, że liczba ta jest zawyżona, a większość z tej grupy albo wyjechała z Polski, albo uległa całkowitej asymilacji tracąc również swoją religię.

<sup>18</sup> A. Marek, A. Nalborczyk, *Nie bój się islamu*, Więź, Warszawa 2005.

<sup>19</sup> Niektórzy przedstawiciele związków wyznaniowych (w tym cytowany przeze mnie przewodniczący LM) mówią nawet o kilkutyśnięj grupie nowych muzułmanów, jednak wydaje się, że jest to liczba zawyżona. Również w ocenie MZR liczba nowych muzułmanów nie przekracza 1000 osób. Są to głównie orientaliści i arabiści, artyści i przedstawiciele wolnych zawodów, kobiety wychodzące za mąż za muzułmanów, jak i ludzie młodzi poszukujący nowej drogi życia.



## SPOŁECZNOŚĆ MUZUŁMAŃSKA W POLSCE – WYBRANE ORGANIZACJE I PRZESTRZEŃ WZAJEMNEJ KOMUNIKACJI

Do lat 80. dyskutując o obecności muzułmanów w Polsce myślało się tylko i wyłącznie o Tatarach i Muzułmańskim Związku Religijnym. Mimo to, że obecnie sytuacja ta uległa zmianie MZR<sup>20</sup> jest wciąż największym i najbardziej liczącym się muzułmańskim związkiem wyznaniowym. Został on założony w 1925 r., w celu zjednoczenia polskich wyznawców islamu. W 1936 r., na mocy Ustawy z 21 kwietnia o stosunku państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 30, poz 240 z 1936 r.), stał się jedyną organizacją wyznaniową reprezentującą polskich muzułmanów<sup>21</sup> (Nalborczyk 2005, s. 230). Obecny przewodniczącym MZR jest Tomasz Miśkiewicz, który tytułuje się jednocześnie muftim Rzeczypospolitej Polskiej<sup>22</sup>.

W skład MZR wchodzi osiem gmin muzułmańskich, w tym trzy przedwojenne w Warszawie, Kruszyńskich i Bohonikach, trzy utworzone przez osoby przesiedlone z terenów anektowanych przez Związek Radziecki po drugiej wojnie światowej (Białystok, Gdańsk i Gorzów Wielkopolski) oraz dwie powstałe całkiem niedawno w Poznaniu i Bydgoszczy. Do MZR należą też jedyne trzy oryginalne meczety w Polsce, dwa zabytkowe drewniane w Bohonikach i Kruszyńskich i jeden nowy w Gdańsku, w pozostałych miastach jako domy modlitwy służą przerobione domy mieszkalne<sup>23</sup>.

Obecnie według szacunków MZR do Związku należy około 5000 muzułmanów – sunnitów, w tym większość stanowią Tatarzy. Jednak z rozmów z przedstawicielami MZR wynika, że jeśliby liczyć osoby, które opłacają składki i regularnie pojawiają się na modlitwach liczbę członków należałoby zmniejszyć przynajmniej o połowę. Obecnie na kierunek zmian zachodzących w MZR ma, wykształcony w Arabii Saudyjskiej, mufti Tomasz Miśkiewicz, który zarządza również przedstawicielstwem na Polskę Światowego Zgromadzenia Młodzieży Muzułmańskiej (WAMY). Jednocześnie MZR szkoli nowych imamów w Arabii Saudyjskiej i współpracuje z tamtejszymi organizacjami, które wspierały go choćby w trakcie przygotowywania obchodów 80-lecia MZR czy V Zjazdu Młodzieży Muzułmańskiej Państw Nadbałtyckich, Białorusi oraz Obwodu Kaliningradzkiego. Dawne ziemie tatarskie,

<sup>20</sup> Oficjalna strona Związku, na której jest dużo dodatkowych informacji znajduje się pod adresem: <http://www.mzr.pl>.

<sup>21</sup> Postanowienia tego nie akceptują pozostałe organizacje muzułmańskie, również polskie MSWiA zarejestrowało jako związek wyznaniowy Ligę Muzułmańską, jak i dwie inne mniejsze związki (Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej, Stowarzyszenie Muzułmańskie Ahmadiyya) oraz dwie organizacje czerpiące z tradycji muzułmańskiej, a mianowicie Związek wyznaniowy wiara Baha'i w Polsce i Zachodni Zakon Sufi w Polsce (patrz: *Wykaz kościołów i związków wyznaniowych działających na podstawie odrębnych ustaw*, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, [http://www.mswia.gov.pl/index\\_wai.php?dzial=92&id=222](http://www.mswia.gov.pl/index_wai.php?dzial=92&id=222), sierpień 2006).

<sup>22</sup> Przez członków pozostałych organizacji nazywany jest naczelnym muftim MZR, a nie Rzeczypospolitej Polskiej.

<sup>23</sup> W tym najbardziej okazały jest budynek w Warszawie, który jest niekiedy uznawany jako meczet (obecnie dzięki dotacjom z Arabii Saudyjskiej MZR buduje w Białymstoku nowy meczet, wraz ze szkołą), dużym budynkiem dysponuje także centrum Ligi Muzułmańskiej we Wrocławiu.

czyli ziemie leżące na wschód od Polski są również głównym kierunkiem działalności międzynarodowej tej organizacji<sup>24</sup>.

Do statutowych celów MZR, zgodnie z nowym statutem uchwalonym w 2004 r., należy przede wszystkim reprezentowanie muzułmanów i dbanie o ich interesy, opieka nad istniejącymi cmentarzami, domami modlitwy i meczetami oraz dbanie o rozwój nowych, jak propagowanie islamu oraz pogłębianie wiedzy o tej religii. Nowy statut zezwolił również na członkostwo w MZR muzułmanom nie posiadającym polskiego obywatelstwa<sup>25</sup>. Brak takiej możliwości był między innymi jednym z powodów założenia innych muzułmańskich stowarzyszeń i związków religijnych.

Warto zwrócić uwagę na specyficzny punkt statutu, świadczący o chęci objęcia swoim działaniem wszystkich muzułmanów w Polsce, wedle którego każde dziecko muzułmanów (wystarczy nawet, że jedno z rodziców jest muzułmaninem) mieszkających na terenie którejś z gmin MZR, po osiągnięciu pełnoletności staje się automatycznie członkiem zwyczajnym MZR. Tym samym zostaje wpisane do rejestru członków zwyczajnych związku (§ 4 ustęp 2). Dużo większe obostrzenia dotyczą osób, które zmieniły wiarę, co ma przeszkodzić w zbyt pochopnym przyjmowaniu neofitów zmieniających wyznanie pod wpływem mody bądź zachcianki, jak i prawdopodobnie ogranicza szanse gwałtownego przejścia władzy w danej gminie, przy pomocy dużej liczby nowych wyznawców.

Organizacją konkurencyjną, czy też jak oficjalnie mówią działacze obu organizacji uzupełniającą dla Muzułmańskiego Związku Religijnego, jest Liga Muzułmańska w RP<sup>26</sup> zarejestrowana przez MSWiA jako związek wyznaniowy w styczniu 2004 r., a nieformalnie istniejąca od pięciu lat. Powstała ona z połączenia się Stowarzyszenia Studentów Muzułmańskich<sup>27</sup> (powstanie w 1986 r., rejestracja w 1991 r.) oraz Muzułmańskiego Stowarzyszenia Kształcenia Kulturalnego<sup>28</sup> (rejestracja w 1996 r.), zaś proces powstawania tych organizacji dobrze odzwierciedla rozwój islamu w Polsce. Założenie SSM było spowodowane napływem do Polski, w ramach wymiany z krajami socjalistycznymi, kilkuset studentów arabskich, z których część poza wyznawaniem ideałów lewicowych, pragnęła czynnie praktykować swoją religię. Założenie MSKK związane było z faktem, że wielu tych studentów nie wróciło do swoich krajów, natomiast po zakończeniu studiów chciało dalej działać w jakiejś organizacji. Liga Muzułmańska była natomiast logicznym następstwem i rozszerzeniem działalności MSKK, które było założone jako stowarzyszenie i jako takie nie mogło spełniać wszystkich funkcji o charakterze religijnym. Dodatkowo dorastać zaczęło drugie pokolenie muzułmanów, już urodzonych i wychowanych w Polsce, co wiązało się

<sup>24</sup> Współpraca międzynarodowa organizacji muzułmańskich w Polsce jest kluczowa zarówno dla ich przetrwania, jak i przede wszystkim rozszerzenia działalności, gdyż ze względu na niewielką liczebność muzułmanów w Polsce, jak i ich rozproszenie niezbędne jest dofinansowanie, jak i wsparcie merytoryczne z zagranicy.

<sup>25</sup> Choć powinni zamiast tego legitymować się kartą stałego pobytu.

<sup>26</sup> Oficjalna strona organizacji (wciąż w rozbudowie) znajduje się tutaj – <http://www.islam.info.pl>.

<sup>27</sup> Oficjalna strona stowarzyszenia to <http://www.islam.org.pl>.

<sup>28</sup> Oficjalna strona stowarzyszenia dostępna pod adresem: <http://www.islam.com.pl>.

z potrzebą jego edukacji „w duchu muzułmańskim”<sup>29</sup>, stąd konieczność założenia związku wyznaniowego.

Liga Muzułmańska w RP posiada siedem oddziałów terenowych: krakowski, poznański, katowicki, warszawski, lubelski, białostocki i łódzki. Struktura ta jest odzwierciedleniem posiadanej na danym terenie liczby członków, których LM ma łącznie 120, przy czym liczba osób zaangażowanych w działalności Ligi, ale nie będących formalnie jej członkami, sięga – w zależności od kryterium stopnia zaangażowania – od kilkuset do kilku tysięcy. Obecnym przewodniczącym tej organizacji jest Samir Ismail, a podstawowym kierunkiem współpracy zagranicznej są organizacje muzułmańskie z Europy Zachodniej, zaś sama LM jest członkiem największej sieci europejskich organizacji muzułmańskich, jaką jest FIOE (Federacja Organizacji Muzułmańskich w Europie).

Pozostałe organizacje muzułmańskie nie prowadzą ani tak rozbudowanej działalności, ani się skupiają tyłu członków. Warto jednak wymienić jedyną zarejestrowaną w Polsce organizację szyicką – Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej. Według danych organizacji jego działalność datuje się od 1937 r., a oficjalnie zarejestrowane zostało w 1989 r.<sup>30</sup>. Na jej czele stoi Naczelny Imam Mahmud Taha Żuk<sup>31</sup>, a poza oddziałem warszawskim posiada także prężnie działający oddział w Bydgoszczy, na czele którego stoi imam Rafał Ahmed Berger<sup>32</sup>.

## PRZESTRZEŃ WZAJEMNEJ KOMUNIKACJI

Polscy muzułmanie, poza kontaktem z oficjalnymi oddziałami związków wyznaniowych obejmujących swoim zasięgiem Warszawę, Bydgoszcz, Lublin, Wrocław, Białystok, Poznań, Kraków, Katowice, Łódź, Gdańsk i Gorzów Wielkopolski oraz corocznymi zjazdami muzułmańskimi organizowanymi przez MZR i LM<sup>33</sup>, na co dzień komunikują się jedynie z wąskim kręgiem swoich muzułmańskich znajomych. Natomiast w celu zwiększenia liczby swoich kontaktów, jak i zdobycia większej wiedzy o islamie często sięgają po Internet<sup>34</sup>. Dotyczy to szczególnie młodego pokolenia muzułmanów, jak i w szczególności konwertytów.

<sup>29</sup> Strona prowadzona przez LM dla kobiet i dzieci dostępna jest pod adresem: <http://www.muzulmanka.pl>.

<sup>30</sup> Niestety, oficjalna strona stowarzyszenia (<http://www.al-islam.prw.pl>) obecnie nie działa, natomiast dobrze rozbudowana jest nieoficjalna strona szyitów w Polsce dostępna pod adresem: <http://www.al-islam.org.pl>.

<sup>31</sup> Mahmud Taha Żuk jest zaangażowany także w działalność Stowarzyszenia Muzułmańskiego Ahmadiyya, które wzbudza wiele kontrowersji wśród pozostałych polskich muzułmanów, głównie przez negatywnie ocenianą ideologię i reformy, jakie ruch ahmadijja wprowadził do islamu.

<sup>32</sup> Dawniej aktualizowana strona Rafała Bergera znajduje się tutaj – <http://www.republika.pl/rberger/>.

<sup>33</sup> Na każdym z zjazdów, które odbyły się w tym roku na początku lipca, było obecnych po kilkuset muzułmanów.

<sup>34</sup> Wyjątkiem są tutaj Tatarzy zamieszkujący region białostocki (w tym Bohoniki i Kruszyniany), gdzie ze względu na zamieszkiwanie terenów wiejskich, bliskie sąsiedztwo i starszy wiek osiadłych tam Tatarów Internet nie jest tak rozpowszechniony i dominują kontakty osobiste.

Zdecydowanie największym i jedynym na bieżąco aktualizowanym serwisem informacyjnym prowadzonym przez anonimowych polskich muzułmanów jest serwis <http://www.islam-in-poland.org>. Do zeszłego roku działało przy nim forum, ale ze względu na kontrowersyjne treści, jak i dużą liczbę czytelników atakujących w swoich wypowiedziach islam i muzułmanów zostało zastrzeżone i jest dostępne tylko dla poleconych muzułmanów pod adresem <http://forumislam.prv.pl/>, co znacznie odbiło się na znaczeniu samego forum, jak i aktywności jego uczestników.

Nowym i obecnie szybko rozwijającym się forum muzułmańskim jest strona <http://www.islam.fora.pl>, natomiast bardzo popularne forum tylko dla kobiet jest dostępne pod adresem <http://www.muzulmanki.yoyo.pl/forum/index.php>.

Ze względu na dużą liczbę użytkowników warto wspomnieć o dwóch forach niemuzułmańskich, na których dyskutuje się o islamie i jego wyznawcach. Jednym z nich jest forum dla osób będących w związkach międzykulturowych, czyli głównie Polek, które wyszły za mąż za Arabów (niekoniecznie muzułmanów) dostępne pod adresem <http://www.salam.yoyo.pl>, drugim forum prowadzone przez arabistów, orientalistów oraz badaczy społecznych specjalizujących się w problematyce muzułmańskiej – <http://www.arabia.pl>. Do tego dochodzi wiele stron prywatnych, blogów i for o mniejszej oglądalności<sup>35</sup>, gdzie ekspertami od islamu są często młodzi ludzie, którzy niedawno przeszli na islam. Cytując komentarz jednej z muzułmank: *obecnie jest więcej stron i for dla kobiet niż aktywnych muzułmank, a niekiedy ekspertami są nastolatki, które kilka miesięcy temu wypowiedziały szahadę*<sup>36</sup>.

Zdecydowanie gorzej w rzeczywistości wirtualnej prezentuje się wymiana informacji w obiegu papierowym. Z wielu roczników i kwartalników o charakterze muzułmańskim i tatarskim obecnie w miarę regularnie ukazuje się jedynie wydawane przez LM czasopismo „As-Salam. Muzułmański Magazyn Społeczno-Kulturalny”. Pozostałe zawiesiły swoją działalność bądź wychodzą jako nieregularne periodyki.

Jedyną w miarę rozbudowaną działalnością wydawniczą są publikacje o charakterze edukacyjnym, przede wszystkim przybliżające podstawy islamu. Publikacje te jednak wydawane są poza oficjalnym obiegiem, np. nie mają numeru ISBN i nie są dostępne w normalnej sprzedaży<sup>37</sup>.

Zamykając rozważania na temat form komunikacji wewnątrz środowiska muzułmańskiego można powiedzieć, że znajdują się one w fazie intensywnego rozwoju, przy czym powoli zarysowuje się przewaga Internetu jako podstawowego źródła informacji, jak i porozumiewania się. Wiąże się to przede wszystkim ze wspomnianym przeze mnie znacznym rozproszeniem (terytorialnym i organizacyjnym) muzułmanów, jak i ich niewielką liczbą. Tym samym nie ma wystarczającej liczby odbiorców, by rozwinęła bardziej kosztowne formy propagowania islamu, jak i integracji własnego środowiska, jakim są np. własne tygodniki i czasopisma, stacje radiowe, itp.

<sup>35</sup> Rozbudowana lista stron o islamie dostępna jest tutaj – <http://www.islam.fora.pl/viewtopic.php?t=41>, jednak niektóre z podanych tam linków prowadzą do stron bądź już nie działających, bądź nieaktywnych od kilku lat.

<sup>36</sup> Wypowiedź zaczerpnięta z wywiadu autora z jedną z młodych muzułmank (A., lat 26).

<sup>37</sup> Poza siedzibami organizacji muzułmańskich można je zakupić jedynie przez Internet.

Jednocześnie, co ważne szczególnie z punktu widzenia pozostałych polskich obywateli, wspólnota muzułmańska jest w Polsce bardzo zamknięta i trudno dostępna dla osób nie zajmujących się tą tematyką. Brak rozpoznawalnych przez ogół społeczeństwa autorytetów wypowiadających się w kwestiach islamu jest szczególnie widoczny w sytuacjach kryzysowych, np. podczas ostatniej tzw. afery karykaturowej, związanej z opublikowaniem przez jedną z duńskich gazet karykatur Mahometa. Gwałtowny wzrost zainteresowania kwestią muzułmańską w społeczeństwie polskim nie mógł zostać zaspokojony z powodu braku wypracowanych kanałów komunikowania się, a o kwestiach islamu w mediach często wypowiadali się politolodzy, specjaliści od stosunków międzykulturowych, międzynarodowych, orientaliści czy religioznawcy, natomiast słabo słyszalny był głos polskich muzułmanów<sup>38</sup>. Tutaj najczęściej zarzutów padało pod adresem największych organizacji muzułmańskich MZR i LM, a w szczególności ich statycznych i słabo rozbudowanych stron internetowych, będących w dzisiejszych czasach jednym z podstawowych źródeł informacji każdego dziennikarza.

## SPOŁECZNOŚĆ MUZUŁMAŃSKA W POLSCE – POSTAWY OBYWATELSKIE

Postawy polskich muzułmanów wobec omawianej w tej książce obywatelskości można podzielić na trzy zasadnicze nurty. Pierwszy z nich reprezentują Tatarzy i Muzułmański Związek Religijny, a polega on na nie podejmowaniu tego tematu. W rozmowach, jakie przeprowadzili członkowie ARABII.pl w ciągu kilku ostatnich miesięcy przewija się pogląd, że skoro Tatarzy żyli w Polsce od sześciuset lat, z dziada pradziada są obywatelami polskimi, angażują się w życie społeczne tam gdzie uważają za stosowne, to nie ma potrzeby dodatkowo łączyć kwestii obywatelskości z byciem muzułmaninem. Zaś podkreślanie tej kwestii może spowodować wręcz odwrotny skutek, czyli wywołać przekonanie, że muzułmanie z jakiegoś powodu muszą się bardziej starać niż inni.

Dodatkowo większość polskich Tatarów nie wyróżnia się z otoczenia, większość Tatek nie nosi tradycyjnego stroju muzułmańskiego i nie zakrywa włosów, a lekko skośne oczy nie są czynnikiem, który identyfikuje daną osobę z islamem. Również media polskie odnoszą się pozytywnie do Tatarów, w przeciwieństwie do muzułmanów pochodzenia arabskiego, którzy zazwyczaj występują w kontekście zamachów terrorystycznych. Stąd też pewnie brak w statucie MZR punktów dotyczących integracji ze społeczeństwem polskim<sup>39</sup>, czy walki z nietolerancją i dyskryminacją.

<sup>38</sup> Wyjątek stanowił Muzułmański Związek Religijny, przede wszystkim dzięki muftiemu Tomaszowi Miśkiewiczowi, ale już dodzwonienie się do meczetu w Warszawie bądź uzyskanie podstawowych materiałów o islamie online było bardzo utrudnione, na co wielokrotnie skarżyli się w trakcie rozmów z ARABIA.pl polscy dziennikarze.

<sup>39</sup> Niektórzy muzułmanie zarzucają nawet Tatarom, a tym samym MZR zbyt dużą integrację z Polakami i odejście od swoich muzułmańskich korzeni, jak i zbytnią laicyzację. Zabawnym przykładem próby pogodzenia oczekiwań wobec tego, jak powinna zachować się „prawdziwa muzułmanka”, a jak zachowują się i żyją Tatarzy w Bohonikach jest przewodniczka po tamtejszym meczecie, która w zależności od tego, kim są zwiedzający meczet oprowadza gości w swoim codziennym ubraniu bądź zakłada, cytując dosłownie jej wypowiedź: *suknieę co kobiety arabskie noszą, co mi ją mama Tomka Miśkiewicza (muftiego MZR) dała*. O szoku, jaki może to wywołać

Diametralnie odmienną postawę przyjęła druga licząca się organizacja, jaką jest Liga Muzułmańska, która w swoim statucie wprost odnosi się do kwestii integracji ze społeczeństwem polskim oraz dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego z jednej strony i walki z nietolerancją z drugiej<sup>40</sup>. Wynika to zarówno z faktu, że w Lidze zdecydowaną przewagę mają muzulmanie napływowi, którzy ze względu na ciemną karnację skóry częściej stykają się z problemami nietolerancji i dyskryminacji, a również muzulmanki działające w Lidze częściej zakładają tradycyjny strój muzulmański i chustę, co spotyka się czasami z wulgarnymi komentarzami niektórych przechodniów.

Różnice w podejściu do tego problemu wpływają również na wspomnianą wcześniej przeze mnie współpracę międzynarodową obu organizacji. Tatarzy z MZR częściej szukają porad *stricte* religijnych i odwołują się do wiedzy i doświadczeń saudyjskich, gdy członkowie Ligi, dorastający w krajach muzulmańskich, interesują się kwestią pogodzenia islamu, z życiem, w po części obcym dla nich środowisku i stąd współpraca z FIOE i organizacjami muzulmańskimi z Europy Zachodniej, które mają doświadczenie w tej kwestii. Pozytywna integracja oraz szerzenie idei al-Wasatijja<sup>41</sup> znalazły się także wśród głównych priorytetów Rady Naczelnej Ligi Muzułmańskiej<sup>42</sup>. Najpełniej dążenia te oddaje ogłoszona 15 września 2005 r. „Deklaracja Muzułmańska”<sup>43</sup>, której jeden z podstawowych punktów mówi, że:

*Muzułmanie w Polsce, wyznając islam i będąc obywatelami swego kraju, są przekonani, że ich obowiązkiem jest działać na rzecz pożytku ogółu obywateli, spełniać gorliwie nałożone na nich obowiązki i równocześnie domagać się przynależnych im praw. Islam zaleca, aby muzulmanin był aktywny w życiu społecznym, wydajny i zabiegający o pożytek dla innych obywateli.*

Jeszcze inną drogę wybrali muzulmanie skupieni wokół serwisu [www.islam-in-poland.org](http://www.islam-in-poland.org) uznając, że idea islamu obywatelskiego wypacza prawdziwy obraz islamu, a muzulmanie powinni skupić się przede wszystkim na działaniach na rzecz swojej wspólnoty, gdyż jakiegokolwiek współdziałanie ze społeczeństwem niemuzułmańskim prędzej czy później doprowadzi do konfrontacji zasad islamu z prawem bądź zwyczajami obowiązującymi resztę społeczeństwa. Z tego też powodu dążenia

---

u tradycyjnych muzulmanów świadczy felieton brytyjskiego muzulmanina opublikowany na stronach ARABII.pl, pt. *W poszukiwaniu polskich Tatarów – relacja brytyjskiego muzulmanina z podróży do Bohonik i Kruszynian*: <http://www.arabia.pl/content/view/279042/2/>.

<sup>40</sup> Statut LM podaje, że do podstawowych celów działania należy między innymi: Integracja ze społeczeństwem polskim z zachowaniem tożsamości muzulmańskiej; Podjęcie pozytywnej i kreatywnej współpracy w różnych sferach życia, w ramach społeczeństwa polskiego, pomiędzy członkami Ligi i wyznawcami innych religii; Obrona praw człowieka, zwalczanie wszelkich przejawów rasizmu i nietolerancji.

<sup>41</sup> Al-Wasatijja (z arab. *wasat* – środek) oznacza praktykowanie islamu w sposób umiarkowany, z równowagą, a zatem odrzucenie skrajności, takich jak asymilacja i laicyzacja – które zniszczyłyby tożsamość muzulmańską i izolacja i radykalizacja – które doprowadziłyby do marginalizacji muzulmanów. Dalekosiężnym celem al-Wasatijji jest pozytywna integracja, rozumiana jako aktywne uczestnictwo w życiu społecznym przy zachowaniu swojej tożsamości muzulmańskiej – por. wywiad z Samirem Ismailem – przewodniczącym Ligi Muzułmańskiej, przeprowadzony przez Marka Kubickiego w lipcu 2006.

<sup>42</sup> S. Ismail, „As-Salam. Muzułmański Magazyn Społeczno-Kulturalny”, nr 3, 2006, s. 2.

<sup>43</sup> Pełny tekst dostępny jest pod adresem: <http://www.arabia.pl/content/view/280706/2/>, lipiec 2006.

prawdziwych muzułmanów powinny koncentrować się nie na integracji ze społeczeństwem polskim, ale na budowie wspólnoty muzułmańskiej. Co więcej według niektórych anonimowych autorów serwisu zwolenników działań obywatelskich w ramach islamu nie powinno się uznawać za prawdziwych muzułmanów.

Widać więc, że poglądy polskich muzułmanów na temat obywatelskości islamu obejmują pełne spektrum poglądów, od zdecydowanego poparcia, poprzez postawę obojętną, do bycia zdecydowanie przeciw. Niestety, liczba zwolenników ostatniego poglądu jest niemożliwa do oszacowania. Co więcej na dzień dzisiejszy działalność organizacji muzułmańskich, jak i samych muzułmanów, kończy się przede wszystkim na deklarowaniu postaw wobec ruchów obywatelskich w islamie, gdy w szczególności po Lidze Muzułmańskiej, należałoby oczekiwać działań zmierzających do realizacji wskazywanej ideologii<sup>44</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Podsumowując tekst na temat islamu w Polsce chciałbym ponownie podkreślić pewne najważniejsze kwestie. Pierwsza z nich dotyczy dosyć dużej arbitralności wydawanych przeze mnie, jak i przez innych badaczy islamu w Polsce opinii niemalże na każdy temat, zaczynając od dokładnej liczby muzułmanów, poprzez ich przynależność instytucjonalną, aż do poparcia dla poszczególnych poglądów na tematy polityczne, społeczne czy religijne.

Główną przyczyną takiego stanu rzeczy jest przede wszystkim fakt, że przeważająca większość polskich muzułmanów nie uczestniczy aktywnie w życiu swojej wspólnoty traktując islam jako element życia prywatnego i tym samym wymykając się jakimkolwiek statystykom zarówno zewnętrznym, jak i wewnętrznym (muzułmańskim).

Wydaje się jednak, że można wskazać pewne kluczowe dla muzułmanów w Polsce punkty. Pierwszym z nich są gwałtowne przeobrażenia demograficzne i napływ do Polski nowych muzułmanów, co w przyszłości może spowodować marginalizację dominującej do tej pory w Polsce mniejszości muzułmańskiej, jaką są Tatarzy<sup>45</sup>. Konsekwencją tych przeobrażeń jest powstanie Ligi Muzułmańskiej, co biorąc pod uwagę niemal identyczne cele statutowe oraz formy i teren działania, jak i fakt, że w Polsce mamy do czynienia wciąż z relatywnie niewielką grupą muzułmanów może prowadzić do sporów kompetencyjnych, przede wszystkim jeśli chodzi o reprezentowanie interesów muzułmańskich na forum publicznym.

Druga kwestia jest całkowicie niezależna od muzułmanów mieszkających w Polsce i dotyczy sytuacji politycznej na Bliskim Wschodzie oraz związanej z tym tematem (przynajmniej w środkach masowego przekazu) kwestii międzynarodowego

---

<sup>44</sup> Dobrym przykładem takich działań są dwa ostatnie coroczne zjazdy Ligi, gdzie dzięki odpowiedniemu doborowi mówców temat ten był jednym z częściej poruszanych na wykładach i seminariach.

<sup>45</sup> Zagrożenie to dostrzegają władze MZR o czym świadczy fakt, że w planach działania tej organizacji na najbliższe miesiące znalazł się punkt o zacieśnianiu współpracy z LM i innymi organizacjami muzułmańskimi – M. Kubicki, *Plany MZR-u na najbliższe miesiące*, <http://www.arabia.pl/content/view/283747/2/>

terroryzmu. Rozwój konfliktu w Libanie, działania Iranu na rzecz zdobycia broni atomowej, zamachy w Iraku i Palestynie czy zamachy terrorystyczne w Madrycie i Londynie powodują wzrost niechęci społeczeństwa polskiego do muzułmanów, a zwłaszcza muzułmanów pochodzących z krajów arabskich<sup>46</sup>. Stawia to przed muzułmanami w Polsce wiele nowych wyzwań przede wszystkim w zakresie działań informacyjnych i wizerunkowych. Oznacza to jednocześnie, że kluczowa staje się kwestia przekonania polskiej społeczności o tym, że bycie dobrym muzułmaninem jest tożsame, a przynajmniej nie stoi na przeszkodzie z byciem dobrym obywatelem.

---

<sup>46</sup> Patrz wyniki badań CBOS – K. Górak-Sosnowska, *Platoniczna islamofobia?*, <http://www.arabia.pl/content/view/282077/2/>.



## PROBLEMY KOMUNIKACJI POMIĘDZY MUŻULMANAMI I SPOŁECZEŃSTWEM – ANALIZA RZECZYWISTOŚCI I PRZYKŁADY PRAKTYCZNE<sup>1</sup>

Analizując strategie, jakie obierają muzułmanie, aby zwiększyć swoje szanse w Niemczech i aby spotkać się z uznaniem, takim jak inne grupy społeczne, można wskazać na kilka rozwiązań.

Najlepiej powodzi się tym, którzy w największym stopniu odcięli się od muzułmańskiej ortopraksji. Są to m.in. laicy Turcy i zeświecczeni Irańczycy, Afgańczycy i Libańczycy, którzy coraz częściej realizują się w polityce, zarządzaniu, nauce i zawodach społecznych. Przodują w tym Turcy. Z pewnością znaczenie ma tutaj fakt, że na początku lat 80., po puczu w Turcji, grupa lewicujących nauczycieli i związkowców znalazła schronienie w Niemczech. Utworzyli oni organizacje, m.in. Związek Turecki, który dysponuje całym wachlarzem cech i kompetencji umożliwiających im włączenie społeczne: znajomością języka, wewnętrznym zróżnicowaniem, profesjonalizacją, odpowiednim sposobem myślenia. Reasumując, można powiedzieć, że ta grupa imigrantów dysponuje zasobami umożliwiającymi jej integrację – wykształceniem, doświadczeniem związkowym i aktywnością polityczną. Z tych powodów jej integracja jest najbardziej zaawansowana.

Stosunkowo dobrze powodzi się alewitom<sup>2</sup>. Także w ich przypadku można mówić o dużych staraniach mających na celu przezwyciężenie barier językowych i kulturowych. Starają się oni podwyższyć swój poziom profesjonalizmu, wykształcenia i samoorganizacji. Ich celem jest nie tylko odnalezienie się w państwie, jego prawodawstwie i tradycjach kulturowych, ale również tworzenie nowych impulsów.

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł ukazał się w zbiorze: *Vom Dialog zur Kooperation. Die Integration von Muslimen in der Kommune. Dokumentation eines Fachgesprächs*, Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen, nr 12, Berlin-Bonn, maj 2002 pt. *Probleme der Kommunikation zwischen Muslimen und der Mehrheitsgesellschaft – Analyse und praktische Beispiele*, s. 9-27.

<sup>2</sup> Alewici są fenomenem tureckim. W perspektywie historycznej wpisują się w szyizm, w ramach którego wykształciła się ich heterodoksja. Szacuje się, że co trzeci Turek – zarówno w Turcji, jak i w Niemczech – jest alewitą. Alewici organizują się w związkach kulturowych, które pielęgnują ich tradycje. Część alewitów ma orientację komunistyczną, inni zaś zwracają się w stronę religii.

Stopień samoorganizacji jest wysoki. Aby podać tylko jeden przykład: Alewickie Tygodnie Kultury odbyły się w Berlinie w 2002 r. po raz jedenasty, a czas ich trwania wydłużono do czterech tygodni.

W ich własnym domu kultury odbywają się imprezy religijne i kulturowe. Równolegle do nich mają miejsce akademie katolickie i ewangelickie oraz wykłady i sympozja fundacji Friedriecha Eberta i Heinricha Bölla. W kreuzberskich kinach i domach kultury odbywają się projekcje filmów i liczne koncerty. Zasoby integracyjne, jakimi dysponują alewici, pokrywają się częściowo z zasobami zlaicyzowanych Turków. Po części czerpią oni z doświadczeń mniejszości religijnej, która przez wieki musiała się chronić przed sunnicką większością i wypracowała umiejętność dopasowywania się. Alewici wielokrotnie przekonywali się, jak ważne jest posiadanie sprzymierzeńców. Z tego względu wytworzyli koncepcje partnerstwa o podłożu religijnym.

W porównaniu do nich, muzułmańskie organizacje sunnickie są raczej powściągliwe. Im bliżej jądra ortopraksji tym bardziej kręte są drogi do integracji. DITIB<sup>3</sup> jako jednostka tureckiej administracji państwowej stanowi temat sama w sobie, jako że administracji obcych państw nie da się zintegrować. Z tego względu chciałabym wyłączyć ją z niniejszych rozważań. Pominięte zostaną również organizacje sufickie. Lokalnie przejawiają swój własny potencjał i zdolności do społecznej integracji, co wymaga odrębnej uwagi.

Zamiast tego skoncentrowałam się w niniejszym opracowaniu na dwóch muzułmańskich organizacjach tureckich, które stały się widoczne na arenie krajowej. Są to Unia Muzułmańskich Centrów Kulturowych (VIKZ – Verband Islamistischer Kulturzentren)<sup>4</sup> oraz Muzułmańska Wspólnota Milli Görüş (IGMG – Islamische Gemeinschaft Milli Görüş)<sup>5</sup>. Na podstawie wielu obserwacji postaram się określić, jakie elementy ich struktur przyczyniają się do tego, że komunikacja z tymi organizacjami każdorazowo kończy się niepowodzeniem. Najpierw omówione zostaną przyczyny wewnętrzne, a następnie zewnętrzne.

## SŁABE PUNKTY WEWNĘTRZNEJ KOMUNIKACJI

Na pierwszy rzut oka VIKZ i IGMG mają wiele podobieństw. Obydwie organizacje powstały w ramach *ruchów protestu i mobilizacji* (Eisenstadt). Duchowi przodkowie tych organizacji szukali już w XIX wieku odpowiedzi na nowoczesność. W XX

<sup>3</sup> DITIB – *Diyanet Isleri Türk-Islam Birliği* (Dyrektoriat Unii Turecko-Muzułmańskiej) – przyp. tłum.

<sup>4</sup> Związek Muzułmańskich Centrów Kulturowych (VIKZ) jest organizacją turecko-muzułmańską o nastawieniu pietystycznym. W Niemczech ma około 300 oddziałów lokalnych. Misją VIKZ jest przekazywanie wiedzy religijnej wiernym, aby mogli żyć zgodnie z zasadami religii. Dzieci i młodzież zapoznawani są z podstawami muzułmańskiej praktyki religijnej. Obok nich kształceni są w Niemczech pomocnicy kaznodziejów (*chodže*). W Turcji VIKZ jest jedną z największych prywatnych organizacji zajmujących się edukacją, posiada 1800 internatów i szkół (podstawowych i gimnazjalnych).

<sup>5</sup> IGMG jest jedną z głównych organizacji muzułmanów tureckich w Niemczech. W kraju ma 47 000 członków, oraz około 200 000 stałych sympatyków. Po 11 września IGMG znalazła się na celowniku opinii publicznej w związku z infiltracją fundamentalistów i celem służb specjalnych oraz innych środków ostrożności.

wieku, w reakcji na wymuszoną modernizację w Turcji, zintensyfikowało się dążenie do tworzenia ruchów społecznych, które oddziaływały na niższe warstwy społeczne. W Europie obydwie te organizacje oferowały dom dla imigracji wiejskiej, pozbawionej doświadczeń miejskich i wykształcenia. Umiejętności umożliwiające integrację, które organizacje te oferowały swoim członkom, odnosiły się do kształtowania lokalnego rozwoju społeczności i przesłania religijnego wraz z takimi aspektami, jak samoorganizacja, duchowość i sposób życia.

Obydwie organizacje dążą do stworzenia bardziej sprawiedliwego świata. W kontekście niniejszych rozważań nie jest istotne, w jaki sposób koraniczna zasada sprawiedliwości miałyby zostać urzeczywistniona w praktyce. Chciałabym zwrócić uwagę na dwa odmienne przykłady prowadzenia wywodu. Koran wzywa wiernych, aby *dokładali starań na drodze islamu (dżihad)*. VIKZ stara się tego dokonać poprzez pogłębione praktyki duchowe. Natomiast IGMG porusza wszystkie sprężyny, aby zmobilizować młodzież i kobiety do aktywności w dziedzinach socjalnych i społecznych.

W latach 1996-2000 VIKZ wykazywał znaczące dążenia integracyjne, które spotkały się z odpowiednią reakcją ze strony otoczenia, aż do śmierci starego przywódcy duchowego. Nowy wprowadził zmiany dotyczące wewnętrznej polityki religijnej i od tego czasu organizacja zamknęła się w sobie niczym ślimak w skorupie. Obecnie kontaktów ze światem zewnętrznym jest niewiele, nie mówiąc już o w jakikolwiek sposób zorganizowanej, ustrukturyzowanej komunikacji. Można powiedzieć, że VIKZ nie funkcjonuje na razie jako partner integracji. Na podstawie moich wieloletnich doświadczeń z tą wspólnotą uważam, że bynajmniej nie odbiera ona wrogo społeczeństwa niemieckiego, po prostu w pewnym sensie stało się jej ono obojętne.

Rozwój ten nie ma z góry określonego kierunku. Zależnie od dominującego w organizacji poglądu co do jej roli oraz ram politycznych i społecznych, VIKZ może kierować swoją dynamikę zarówno w kierunku otwarcia, jak i zamknięcia. W chwili obecnej celem organizacji jest przede wszystkim ocalenie własnej duchowości, która według niej została narażona na niebezpieczeństwo na skutek otwarcia na świat zewnętrzny. To, że w ten sposób całej generacji dzieci urodzonych w Niemczech odcina się dostęp do społeczeństwa niemieckiego jest faktem, z którym osoby za to odpowiedzialne najwyraźniej się pogodziły, bowiem duchowość jest cenniejsza.

Z kolei Muzułmańska Wspólnota Milli Görüş przez lata kultywowała w sobie pewien poziom niechęci wobec niemuzułmańskiego społeczeństwa większościowego, co sprawiło, że istniejące możliwości zostały przytłumione. Chodzi mi o to, że organizacja ta używa swoich doświadczeń z dyskryminacją jako motoru wewnętrznej mobilizacji: członków organizacji wiąże ze sobą status ofiary. Podejście takie ograniczyło dążenia do poznania środowiska, co mogłoby się przełożyć na zdobycie umiejętności sprzyjających włączeniu społecznemu. Jak dziś przyznają sami działacze organizacji, nagannie zaniedbane zostały kompetencje językowe, ale także wiedza o funkcjonowaniu urzędów i instytucji, kontakty z sąsiadami i wiele więcej.

Perspektywa Wspólnoty Milli Görüş ograniczała się przez długi czas do własnej organizacji, w dalszej kolejności organizacji braterskich i konkurencyjnych, a następnie wrogów politycznych. Niemieckie społeczeństwo zajmowało w tej hierarchii co najwyżej najbardziej skrajne miejsce. To, czego można było się dowiedzieć bądź

nauczyć „z zewnątrz” pokrywało się ze słowem *kufira*, które oznacza mniej więcej: *wszystko pogańskie i dekadentkie, czym nie należy się zajmować*. Ta postawa wobec niemieckiego środowiska zdecydowanie zwiększyła spójność wewnętrzną grupy, jednak w ciągu 30 lat nie przyniosła jej członkom i sympatykom – w dużej mierze słabo wykształconym – znaczącej wiedzy na temat państwa, w którym żyją.

W przypadku obydwu organizacji mamy zatem do czynienia z pewnymi słabymi punktami, które utrudniają im kontakt z niemieckim środowiskiem. Choć powody tego są odmienne, rezultat w każdym wypadku jest taki sam – a mianowicie izolacja. Można wskazać na następujące problemy strukturalne:

- Obieg wewnętrznej komunikacji prawie nie dotyka obiegu zewnętrznej komunikacji. Aby sprostać wymaganiom świata zewnętrznego (zapytania prasy, zaproszenia do dialogu międzyreligijnego itp.) w obydwu organizacjach powołano specjalnych pośredników odpowiedzialnych za dialog. Pośrednicy ci występują w imieniu organizacji i poruszają się na styku świata zewnętrznego z wewnętrznym. Odpowiedzialność za kontakt spoczywa w wielu przypadkach praktycznie na jednej osobie.
- Pomiędzy muzułmańskimi i niemuzułmańskimi rozmówcami istnieje znaczna przepaść społeczna, intelektualna i strukturalna. Często dzieci z rodzin robotniczych wychodzą naprzeciw doświadczonym w dialogu przedstawicielom polityki i kościoła. Honorowi działacze lokalnych meczetów muszą zatem rozmawiać z osobami, które profesjonalnie zajmują się dialogiem, w ramach pełnionych przez siebie funkcji.
- Związki meczetowe i organizacje muzułmańskie nie dysponują zazwyczaj strukturami, które przygotowałyby do dialogu i ułatwiały sprzężenie zwrotne informacji. W związku z tym pozostaje niewiele miejsca na zasadnicze i przyszłościowe rozważania dotyczące sposobu podejścia do rozmów i możliwości, jakie w związku z nimi stoją przed muzułmanami.
- Nie tylko nie istnieją kanały komunikacji, ale także po dziś dzień nie istnieje średni szczebel zarządzania, który mógłby pełnić funkcję zbiornika gromadzącego doświadczenia zewnętrzne oraz ich przetwornika. Istnienie średniego poziomu zarządzania zakłada formalizację organizacji. W rzeczywistości zaś istniejące struktury organizacyjne funkcjonują w dużej mierze nieformalnie, co z kolei ułatwiło powstanie niekwestionowanych hierarchii.
- Konstelacja ta utrudnia przejrzystą politykę informacyjną w ramach wspólnoty religijnej, która byłaby dostępna dla każdego.
- Druga generacja zlaicyzowała się w dużej mierze w latach 80. i w związku z tym oddaliła się od organizacji muzułmańskich. Obecnie dochodzi do konfrontacji patriarchów z generacją wnucząt. Ta dokształca się, przejawia także chęć dalszego rozbudowywania życia wspólnoty, jednak strukturalnie nie otrzymuje miejsca w organizacji. Można zatem mówić o niejawnym konflikcie generacji. W realiach tureckich niezwykle trudne – jeśli w ogóle możliwe – jest przebicie się przez generację dziadków. Dla patriarchów jest nie do pomyślenia, aby dzielić swoją władzę z dwudziesto- czy trzydziestolatkami.

Uwagi te dotyczą męskiego potomstwa. Miejsca kobiet nie rozważa się w żadnej z organizacji, nikt nie podejmuje tematu braku równouprawnienia płci.

## Tworzenie wspólnoty religijnej jako czynnik integracji?

Organizacje muzułmańskie uchodzą wśród muzułmańskich partnerów integracji za twardy orzech do zgryzienia. Rzeczywiście, w przeciwieństwie do organizacji laickich, zeświecczonych albo heterodoksyjnych muzułmanów jak alewici, dysponują one jedynie wspólnotą jako zasobem umożliwiającym integrację. Rozkładając konstrukcję wspólnoty na czynniki pierwsze wygląda ona tak: patriarchalna, bez administracji średniego szczebla, zamknięta w sobie, z tłącym się konfliktem pokoleń, nie uwzględniająca możliwości kobiet, z zaledwie jednym pośrednikiem odpowiedzialnym za dialog balansującym na granicy między wnętrzem i zewnątrz, oraz ze wspólnie podzielanym przekonaniem o braku zrozumienia, które od czasu do czasu zostaje potwierdzone przez komunikację ze światem zewnętrznym.

Wychodzę jednak z założenia, że potencjał integracyjny obydwu organizacji – tworzenie lokalnej wspólnoty i przekazywanie przesłania religijnego – mógłby odegrać istotną rolę. Wystarczy spojrzeć za granicę, aby zobaczyć ich potencjał. W Holandii i w Szwajcarii to właśnie Muzułmańska Wspólnota Milli Görüş postrzegana jest jako najlepszy, bo najbardziej wiarygodny i pragmatyczny partner do rozmów. W obydwu państwach wcześniej dostrzeżono rolę, jaką w koncepcji integracji odgrywa tworzenie wspólnoty lokalnej oraz przekazywanie wiedzy religijnej. Państwo holenderskie wspierało zatem na początku lat 80. gminy meczetowe dotacjami oraz środkami strukturalnymi. To zaś zaowocowało w ciągu 20 kolejnych lat powstaniem dynamicznej, komunikatywnej i zdolnej do włączenia społecznego struktury. Dorosła nowa generacja, która mogła prowadzić działalność religijną, identyfikować się z islamem, a zarazem postrzegać się jako podpora społeczeństwa. W szczególności te organizacje, które rozpoczęły swoją działalność jako ruchy protestu i mobilizacji, uzyskały możliwość wykorzystania swojego potencjału w innych dziedzinach. Milli Görüş z jego społecznymi żądaniami, aby świat stał się lepszym miejscem, aby zapanowała sprawiedliwość społeczna, zapewnił sobie w Holandii możliwość włączenia się w system prac społecznych.

Z faktu tego można wysnuć następującą tezę: niemieckie ramy instytucjonalne i związane z nimi oczekiwania wobec partnerów integracji przełożyły się odpowiednio na kształt obydwu tutejszych organizacji. Zamiast strukturalnej przepuszczalności wspierano społeczne zamknięcie. Dążenia do aktywnej komunikacji po obydwu stronach ustąpiły podprogowej wrogości. Inaczej mówiąc, nieumiejętna komunikacja wynika też z przyjętych przez państwo założeń. W żadnym razie nie rozgrzeszam tym samym organizacje muzułmańskich, wskazuję raczej na pewną wzajemność, która sprawiła, że mur pomiędzy społeczeństwem większościowym i sunnickimi wspólnotami muzułmańskimi jest tak wysoki. Coś utwierdziło je w ich pierwotnej postawie protestu i mobilizacji, a wręcz doprowadziło do usztywnienia. W kolejnej części chciałabym to „coś” nazwać.

## STREFY ZAGROŻENIA W DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNYM

Pierwszy przykład nieudanej komunikacji dotyczy wizyty członków Akademii Katolickiej w berlińskim meczecie kobiecym *Valide-i-Sultan* w listopadzie 1999 r. Berliński VIKZ utrzymywał w tym czasie wymianę z kręgiem zainteresowanych

katolików, którzy spotykali się w Akademii Katolickiej. Zanim ustalono termin tej właśnie wizyty, miały już miejsce wzajemne odwiedziny. Część laickiej wspólnoty była obecna na katolickiej mszy, a krąg katolicki złożył wizytę w głównym meczecie Związku w Berlinie. Ponadto we wrześniu rozpoczął się cykl wspólnych wykładów. Nawet jeżeli działalność ta stawała się coraz bardziej intensywna nie oznaczało to, że główni działacze VIKZ byli poinformowani o tym kontakcie ze światem zewnętrznym. Komunikacja zewnętrzna nie miała nigdy znaczenia dla religijnej komunikacji wewnętrznej i przyciągała uwagę jedynie w przypadku wizyt, które wymagały obecności większej liczby członków. A zatem w dialog międzyreligijny zaangażowana była tylko niewielka liczba wiernych z VIKZ.

W listopadzie 1999 r. VIKZ zaprosił katolickiego partnera, aby przedyskutować kwestię dyskryminacji kobiet na miejscu, w meczecie kobiecym, z obecnymi tam kobietami. To, co tam się wydarzyło, było być może do przewidzenia dla partnera obytego w dialogu, jednak nie dla nowicjusza, jakim był VIKZ. Wypróbowany system komunikacji wewnętrznej nie podolał nowym wyzwaniom i w kulminacyjnym momencie załamał się. Kobiety w kobiecym meczecie, których wizyta bezpośrednio dotyczyła, przekonały się o tym na własnej skórze.

Dzięki temu posunięciu – które odbyło się w ramach otwarcia związku na świat zewnętrzny i rokowało dobre kontakty z kościołami – berliński VIKZ znalazł się na grząskim gruncie. Faktycznie związek dysponował niewielkim doświadczeniem, które mógłby wykorzystać, aby ocenić wymagania niemuzułmańskiego partnera. Przewodniczący starał się oceniać pytania tak sprawiedliwie, jak tylko się dało, jednak nie wykorzystał właściwych ku temu kanałów, aby przekazać je innym członkom wspólnoty i aby je omówić. Pytanie o równouprawnienie płci w swojej wspólnocie rozumiał w kategoriach religijnego ideału, nie zdając sobie sprawy z tego, że na płaszczyźnie organizacyjnej w ogóle ono nie istniało. Nie zdawał sobie również sprawy z tego, że jego partnerzy brali pod uwagę właśnie ten aspekt. Patrząc wstecz można powiedzieć, że o tych wszystkich sprawach nie miał pojęcia i się nad nimi nie zastanawiał.

Zanim przejdę do opisu samego wieczoru, chciałabym najpierw przedstawić, w jaki sposób podział płci odbija swoje piętno na sposobie obiegu wewnętrznej komunikacji w VIKZ. Pomimo wielu różnic, opis ten może się spotkać z pewnym zrozumieniem wśród przedstawicieli organizacji katolickich, ponieważ częściowo ich wewnętrzna komunikacja oparta jest na tym samym pryncypium.

Na szczycie hierarchii VIKZ znajdują się wykształceni lub charyzmatyczni przewodnicy płci męskiej, w rękach których spoczywają wszelkie decyzje dotyczące wspólnoty. Generują oni nowe orzeczenia i wprowadzają je w obieg na zasadzie komunikatów. Na niższym poziomie znajdują się ci, których obowiązują owe komunikaty – a więc kobiety i dzieci. Droga, jaką przebywają informacje, by z pięter administracji udać się do pokoi dla kobiet, uzależniona jest od wielu czynników. Wiele z nich po prostu tam nie dociera.

W czasie wizyty nie istniała bezpośrednia wymiana informacji pomiędzy berlińskim imamem naczelnym a ok. 25 żeńskimi chodżami<sup>6</sup>. Kobiety tworzyły swój własny krąg,

<sup>6</sup> Chodża (tur. *hoca*), to określenie ludzi uczonych, przede wszystkim uczonych teologów zarówno kobiet, jak i mężczyzn; używa się go także wobec osób ogólnie szanowanych, jak również (nieformalnie) wobec profesorów na uczelniach wyższych – przyp. tłum.

który autonomicznie kształtowały. Do istotnej wymiany informacji pomiędzy płciami dochodziło w małżeństwie w ramach komunikacji między mężem i żoną. Jednak nie dotyczyło to większości chodź, bowiem nie były one jeszcze zamężne. Dla nich źródłem informacji była żona naczelnego imama. To ona przekazywała im nowinki. Następnie zaś chodźe przekazywały je sobie w ramach grup modlitewnych.

A zatem kluczowe punkty przepływu informacji tworzyły: żona naczelnego imama i grupy modlitewne. Kto nie brał udziału w grupie modlitewnej dowiadywał się o ustaleniach i decyzjach dopiero kilka dni później. Jeżeli żona naczelnego imama nie była poinformowana, stanowiło to zagrożenie dla całej komunikacji. A w czasie zaplanowanej wizyty w meczecie kobiecym właśnie tak było. Jak powiedziała później jedna z chodź:

*Naczelnny imam poinformował nas dwa dni wcześniej, ale miałam wrażenie że chodzi o niewielką wizytę, podczas której miałybyśmy oprowadzić gości po domu. Aysegül dowiedziała się dopiero pół godziny wcześniej, że ma także coś powiedzieć. A ona przecież nie mówi dobrze po niemiecku! Dopiero co wróciła z Turcji i trochę zapomniiała niemiecki. Inne kobiety umiały przecież o wiele lepiej mówić, zwłaszcza chodźe z Hermannplatz, one wszystkie dokształcały się zawodowo. Jednak najgorsze dla nas było to, że przewodniczący okręgu przyprowadził ze sobą wszystkich męskich chodźów. Siedzieli i szczyrzyli zęby. Pomyślałam sobie, że się wyśmiewają i mogą teraz zobaczyć, że nie stanęłyśmy na wysokości zadania<sup>7</sup>.*

W czasie wizyty istniał dodatkowy problem, a mianowicie to, że w Berlinie nie było wśród kobiet naczelnnej chodźy, starszej kobiety, która miałaby doświadczenie w kazaniach i mogłaby w razie konieczności, przy odrobinie talentu improwizatorskiego, wziąć sprawę w swoje ręce. Wszystkie chodźe miały 21-23 lata, większość z nich była niezamężna i od dłuższego czasu były zdane na siebie. Prowadziły lekcje, jednak nie podtrzymywały – ponieważ ze względu na brak związków małżeńskich – kontaktu z organizacją, nie mówiąc o świecie zewnętrznym.

Żona ówczesnego naczelnego imama nie znała dobrze niemieckiego i z tego powodu nie mogła wyczuwać dynamiki komunikacji zewnętrznej. W każdym razie wydaje się, że jej mąż nie przekazał jej informacji w odpowiednim momencie. To zazwyczaj niezawodne źródło informacji nie zdało więc egzaminu. Naczelnny imam sam w sobie tworzył kolejną barierę. Trzymał się jak dotąd z dala od dialogu międzyreligijnego, również ze względu na niedostateczną znajomość języka niemieckiego. Rzeczywiście warto się nad tym zastanowić: naczelnym imamom są odpowiedzialni wyłącznie za stronę duchową i koncentrują się całkowicie na nauczaniu. Szybko rozwijające się kontakty z Akademią Katolicką nie wchodziły w zakres jego odpowiedzialności i mogły mu łatwo umknąć.

I tak kolejne elementy układały się w całość. Chodźe otrzymały decydujące informacje zbyt późno i nie starczyło im czasu na przygotowanie. Jeszcze większym obciążeniem okazało się dla nich to, że przewodniczący okręgu, sprzyjając relacjom z otoczeniem zewnętrznym, jeszcze bardziej naruszył granice pomiędzy płciami. Później tłumaczył mi:

*Mówiłem im już dwa miesiące temu, ale myślały, że chodzi o grupę, którą należy oprowadzić. Powiedziałbym o tym jeszcze raz naczelnemu imamowi dwa dni wcześniej, ale te kobiety...*

<sup>7</sup> F/SG 7, dnia 25.11.1999.

*Niech pani zobaczy, wziąłem ze sobą dzisiaj rano młodych chodźów (mężczyzn) na dyskusje religijne z kościołami i gminą żydowską. To dla nich dobre, bo mogą tam coś zobaczyć i czegoś się nauczyć! Ale kobiet wziąć nie mogę. Nie mogę przecież do każdej rozmowy ściągać Siostry Y. (kierowniczka Akademii Muzułmańskiej w Kolonii, GJ)? Nasze kobiety też powinny się uczyć, w jaki sposób się prezentować, a mogą to ćwiczyć właśnie przy takich okolicznościach!<sup>8</sup>*

Przewodniczący obwodu przekazał więc wiadomość o planowanej wizycie, jednak nie był świadomy tego, że informacja ta nie dotarła. Mówiłam już, że we wspólnocie religijnej o silnej ortopraksji, takiej jak VIKZ mężczyźni i kobiety są równi według zasad religii, mają również równy dostęp do zbawienia, które transmitowane jest przez wymiar duchowny. Dla praktyki życia codziennego w związku oraz sposobu jego organizacji wiążące są natomiast reguły nierówności. Jednak nie są one w ogóle (albo prawie w ogóle) zauważane.

Współwystępowanie idealnej równości i organizacyjnej nierówności można zauważyć w wielu innych wspólnotach religijnych. W tej wspólnocie religijnej nie stanowi ono tematu. Rzeczywista różnica między mężczyznami i kobietami w życiu codziennym kryje się za idealną równością. Odmienne role płciowe i związane z nimi nierówny dostęp do władzy i słabości, reprezentacji i niewidzialności, małej i dużej odległości od centrum i opisany powyżej dostęp/brak dostępu do komunikacji przyjmowane są jako „naturalne” i uprawomocnione przez islam.

Przewodniczący obwodu był świadomy faktu, że chodźe obydwu płci powinni wpierv odbyć szkolenie, aby w ogóle być zdolnym do komunikacji w ramach dialogu międzyreligijnego. Dla młodych mężczyzn dostrzegał on jednak możliwości korzystania z inicjatyw na miejscu. Zastanawiając się nad tym, czy nie wyciągnąć ręki także do kobiet, wskazał jednak chętniej na ich własne kompetencje. Gdy w końcu okazało się, że przybyło stu gości, a kobiety najwyraźniej nie były przygotowane, postanowił sam poprowadzić wieczór:

*Pan X postawił stół i stanął za nim. Dosyć długo mówił o kobietach, że istnieje równouprawnienie i że pozycja kobiety w islamie jest bardzo wysoka. Po jego lewej stronie siedzieli młodzi imamowie, ale ani razu się nie odezwali. Po prawej siedziały chodźe. Patrzyły w podłogę i przysuwały się coraz bardziej do siebie, tak że utworzyły koło i można było widzieć tylko ich plecy. Potem, po około godzinie, udzielił on głosu jednej z kobiet. Ta się zaczerwieniła, powiedziała kilka zdań, przerwała, powiedziała jeszcze „dowiedziałam się o tym dopiero pół godziny temu” i wybiegła z pokoju<sup>9</sup>.*

W ten sposób poniesiono kompletną klęskę. Przewodniczący obwodu chciał zaprezentować tego wieczoru równość płci w islamie. Nie miał pojęcia, co oznacza mówienie o równouprawnieniu i nie zdawał sobie sprawy z nierównego położenia kobiet. Obraz, jaki zaproponował odwiedzającym, dokładnie potwierdził uprzedzenia. Kobiety, które zostały wprawione w zakłopotanie poprzez napływ gości, zablokowały się kompletnie poprzez obecność młodych, nieżonatych muzułmanów. Przysuwały się coraz bardziej do siebie, aż w końcu widać było jedynie ich plecy.

<sup>8</sup> Wywiad z M/SG 15, dnia 2.12.1999 r.

<sup>9</sup> F/A 1 (gość), dnia 26.11.1999 r.



W tym miejscu należy sobie uzmysłwić, że kobiety, którym udało się zostać chodźkami, cechują się ponadprzeciętną inteligencją, mają za sobą szkolenie językowe i nauczyły się dzięki kazaniom występować publicznie. Zresztą niektórzy goście tego wieczoru byli tego świadomi:

*Biedne kobiety! Nikt im wcześniej nic nie powiedział. To nie można było od nich oczekiwać, aby tak od razu bez skrępowania się wypowiadały. Później, podczas oprowadzania było całkiem dobrze. Wtedy, na górze, w swoich własnych pokojach opowiadały swobodnie. Potrafiły bardzo dobrze formułować myśli. My też musieliśmy się dopiero nauczyć, jak występować publicznie<sup>10</sup>.*

Można zatem powiedzieć, że zabierając się za dialog międzyreligijny przy jednoczesnym braku refleksji na temat podziału płci, VIKZ porwał się z motyką na słońce. Na skutek tego doszło do publicznego zawstydzenia żeńskich chodźki. Kobiety nie zostały wcześniej poinformowane i nie mogły być poinformowane, ponieważ rozdział płci zakazywał mężczyznom bezpośrednich kontaktów z kobietami. Odpowiedzialny za dialog międzyreligijny pomylił równouprawnienie z ugruntowaną religijnie ideą równości i zainscenizował całe spotkanie w dość naiwny sposób, acz w dobrej wierze. Wprowadzenie do jednego pokoju niezamężnych kobiet i mężczyzn, oraz olbrzymie zakłopotanie, jakie to wywołało, stało się ofiarą poniesioną w imię sprostania oczekiwaniom partnera dialogu.

W pamięci zbiorowej nie zachowało się fiasko wewnętrznej komunikacji. Nie podjęto również tematu nierówności pomiędzy kobietami i mężczyznami w organizacji. Winę zrzucano natomiast na osobę odpowiedzialną za dialog. Mówiło się o tym, jak to „zdradziecko wydał” kobiety i „zaprezentował” je obcym chrześcijanom, aby sprostać ich życzeniom. I tę właśnie interpretację zdarzeń owego wieczoru zaakceptowano we wspólnocie. Przypadek ten z pewnością przyczynił się do zmiany orientacji berlińskiego związku – z dialogu na zamknięcie, pół roku po śmierci starego przewodnika religijnego. Wieczór przyczynił się także rok później do odwołania ze stanowiska przewodniczącego obwodu przez 85% członków wspólnoty. I tak zakończyła się kariera godnego zaufania i sympatycznego partnera dialogu międzyreligijnego.

## **BUDOWA MECZETU JAKO OGNISKO WZAJEMNEJ NIEUFNOŚCI<sup>11</sup>**

Aby zilustrować stosunek Muzułmańskiej Wspólnoty Milli Görüş do świata zewnętrznego wybrałam przykład nie dotyczący dialogu międzyreligijnego. Organizacja postrzega się jako stwarzająca warunki do życia religijnego, nie ona jednak nim zawiaduje. Także komunikację zewnętrzną pozostawia lokalnym meczetom, skupionym zazwyczaj w niezależne zrzeszenia. Milli Görüş ułatwia dialog i z taką funkcją występuje w zupełnie odmiennym obszarze komunikacji. Jej partnerzy rozmów znajdują się w administracji publicznej, wśród polityków i w społecznościach

<sup>10</sup> F/A 4 (gość), dnia 28.11.1999.

<sup>11</sup> Ta część badań przygotowana została z Emel Topcu-Bestrich. Przeprowadzałyśmy osobne wywiady z muzułmanami i porównywałyśmy później nasze wyniki. Dzięki temu możliwe było dosyć dokładne naszkicowanie wewnętrznych poglądów.

lokalnych. Przypadek, który chciałabym pokrótce opisać dotyczy nieudanych rozmów na temat budowy nowego meczetu Mevlana przy Kottbuser Tor.

W październiku i listopadzie 2001 r. w celu opisanego konfliktu odwiedziłyśmy naczelnego Muzułmańskiego Zrzeszenia w Berlinie (Islamische Föderation Berlin – IFB), przewodniczącego meczetu Mevlana (który jest również przewodniczącym Milli Görüş w Berlinie), imama meczetu Mevlana, odpowiedzialnego za budowę architekta, miejską radę budowlaną<sup>12</sup> i dzielnicowego pełnomocnika ds. obcokrajowców. Dziesięć wywiadów pozwoliło wskazać podwaliny fiaska procesu komunikacji.

## PRZEBIEG KOMUNIKACJI

W 1999 r. Islam Vakfi, zwany także Fundacją Meczetową kupuje od właściciela prywatnego działkę przy Skalitzerstrasse 131. Organizacja jest elementem łączącym niezależną IFB, dwanaście powiązanych z nią meczetów oraz berlińską gałąź Muzułmańskiej Wspólnoty Milli Görüş. Jest ona organem wykonawczym, który kupuje dla meczetów działki, w ich imieniu negocjuje z władzami i podejmuje wzmoczone działania w sytuacji, gdyby interesy IFB bądź którejś z organizacji meczetowych zostałyby zagrożone. Za działkę przy Skalitzerstrasse zapłaciła 2,85 mln DM. Później dowiedziała się, że faktycznie działka była warta około 1,5 mln DM. Kreuzberg należał w czasie zakupu do specjalnej strefy inwestycyjnej, co przekładało się także na ustalone ceny gruntu. Konsolidacja z Friedrichshain zmieniła nieco później ten status.

Zdaniem miejskiej rady budowlanej widoczny meczet dobrze wkomponowałby się w krajobraz dzielnicy, a budowla taka odpowiadała jej potrzebom. Chociaż postrzegała zarówno meczet Mevlana, jak i fundację meczetową jako Milli Görüş (co nie do końca było zgodne z faktami), zgodziła się jednak na budowę meczetu. Na pytanie o różnice w cenie, przedstawiciele miejskiej rady budowlanej stwierdzili, że fundacja meczetowa nie sprawdziła przed zakupem ceny w katastrze (księdze gruntów) ani nie skorzystała z doradcy. Fundacja twierdzi na to, że zleciła przeprowadzenie niezależnej wyceny. Niezależnie od tego, jak było naprawdę, komunikacja pomiędzy obiema stronami zdaje się szwankować już na przedpolu. Gdy fundacja meczetowa dowiedziała się, że została oszukana, osiągnęła punkt kulminacyjny pozywając nie – jak można by przypuszczać – właściciela działki, ale władze dzielnicy. Zarzut dotyczył tego, że zniesiono status strefy inwestycyjnej, aby w ten sposób udaremnić budowę meczetu.

Mimo to, latem 2000 r. fundacja meczetowa przedłożyła do miejskiej rady budowlanej projekt budowy ponad 2000 m<sup>2</sup>, na który otrzymała pozwolenie. Tego dnia można było mówić o porozumieniu między obiema stronami. Zielone światło się zapaliło i możliwe było rozpoczęcie budowy. Jednak kolejne miesiące przyniosły decydom wątpliwości: czy opłaca się, przy tak wysokich nakładach finansowych, budować tak relatywnie niewielki budynek? Czy gmina będzie gotowa raz jeszcze na taki wydatek? Poproszono architekta o przygotowanie kolejnego projektu budynku, który tym razem miał być większy i bardziej przestronny. Nowy projekt budowy

---

<sup>12</sup> Niem. *Stadtbaurat* – odpowiednik polskiego wydziału architektury i budownictwa urzędu miasta – przyp. tłum.

zakładał 3500 m<sup>2</sup>. Miejska rada budowlana go odrzuciła. Projekt był sprzeczny z przepisami budowlanymi. Nie ma miejsca na wyjście zapasowe, drogi ewakuacyjne przebiegają przez sąsiadującą działkę, budynek jest zbyt duży, fasada zbyt wystawna, a minarety – za wysokie. Rada proponuje jednak architektowi, aby przygotował trzeci projekt pośredni.

Projekt trzeci złożono zimą 2000 r. Architekt przedkłada ten sam plan, tym razem uzupełniony o *shopping mall* pod budowlą. Argumentuje to twierdząc, że klasyczny meczet zawsze stanowi połączenie życia religijnego i społecznego, a zatem istnienie sklepików jest umotywowane religijnie. Dla gminy Mevlana *shopping mall* byłby o tyle rozwiązaniem, że pozwoliłby na zmniejszenie coraz bardziej uciążliwego zadłużenia. Także ten projekt zostaje odrzucony przez miejską radę budowlaną, bowiem budynki o charakterze komercyjnym i religijnym należą do osobnych kategorii. Na to prawnik fundacji meczetowej ogłasza w prasie, że zuchwała rada dyskryminuje kreuzberskich muzułmanów. Rada odbiera tę publiczną wypowiedź jako potwarz, co na dobre przekreśla dalsze kontakty.

## RÓŻNE PUNKTY WIDZENIA

### PUNKT WIDZENIA GENERACJI ZAŁOŻYCIELI

Przewodniczący Milli Görüş i meczetu Mevlana należał do pierwszej generacji imigrantów, nie mówił po niemiecku i poświęcił swoje życie na działalność w Milli Görüş. Jego struktura komunikacji zdaje się nie przecinać w żadnym punkcie ze światem zewnętrznym. A zatem swoją wiedzę o tym świecie brał od osób trzecich. Podobnie było w przypadku naczelnego imama oraz imama meczetu Mevlana. Także oni nie znali niemieckiego i jeżeli chodzi o wiedzę na temat świata zewnętrznego zdani byli na informacje i tłumaczenia osób trzecich. Ważna grupa aktorów była więc odcięta od życia społecznego i swoistego sposobu podejmowania decyzji. Moje pytanie o to, dlaczego przy zakupie działki nie skorzystano z doradztwa zostało skwitowane przez przewodniczącego meczetu Mevlana następujący w sposób: zamiar zakupu istniał już 15 lat temu. Dlaczego teraz miałyby być potrzeby doradca? Rozmówcy pomijali także kwestię skandalu prasowego, natomiast podnosili problem wrogości i ignorancji społeczeństwa niemieckiego wobec muzułmanów.

Rozkładając na czynniki pierwsze: obydwaj imamowie i przewodniczący meczetu odczuwali przede wszystkim falę niezrozumienia. W ich własnych oczach, starali się dobrze robić, jednak spotkali się z odmową i potwarzami ze strony administracji dzielnicy z jej zaleceniami, a także ze strony prasy, oraz społeczeństwa niemieckiego. Szczegóły komunikacji i inne atrybucje mogły im tymczasem umknąć. O tym, co się działo wiedzieli wyłącznie przez „oczy” i „uszy” *odźwiernego (gatekeeper)*, jakim była fundacja meczetowa.

### PUNKT WIDZENIA „ODŹWIERNEGO”

Za kontakty pomiędzy budującym i dzielnicą odpowiadała w imieniu meczetu Mevlana fundacja meczetowa. Ważną rolę odgrywali dwaj aktorzy – jeden to prawnik, a drugi – architekt. Obydwaj wychowali się w kraju i studiowali na niemieckich

uczelniah. Obowiązki „odźwiernego” pomiędzy starszą generacją muzułmańskich dygnitarzy a niemieckim społeczeństwem pełnił przede wszystkim prawnik. Był on członkiem Milli Görüş i został powołany na stanowisko w ramach konsolidacji gmin. Trzymał się z tyłu i stamtąd interweniował. Natomiast na pierwszym planie występował architekt. Był to relatywnie młody człowiek, świeżo po studiach, a jego pierwszym zadaniem był właśnie projekt meczetu Mevlana. Architekt był wprawdzie muzułmaninem, ale nie był członkiem Milli Görüş. To sprawiło, że został zaklasyfikowany do świata zewnętrznego. W międzyczasie stał się kozłem ofiarnym nieudanych rozmów. Zarzucano mu to, że był niedoinformowany i że został źle zrozumiany przez miejską radę budowlaną.

Rozkładając na czynniki pierwsze: to tu w fundacji meczetowej znajdowały się kluczowe figury, które strzegły bram do świata zewnętrznego. Będąc podwójnymi tłumaczami miały one możliwość selekcji informacji w bilateralnej komunikacji i przedstawiania ich niekorzystnie dla świata zewnętrznego. W ten sposób poszczególne wydarzenia można było zawsze sprowadzić do mianownika i w razie potrzeby zatuszować błędne szacunki. Gdy rozmowy faktycznie przyniosły fiasko, słabszy z „odźwiernych” – architekt – stał się kozłem ofiarnym. W ten sposób fundacja meczetowa mogła nadal pełnić swoje funkcje i cała sieć powiązań pozostawała nienaruszona. Aby móc lepiej zrozumieć sposób funkcjonowania Muzułmańskiej Wspólnoty Milli Görüş oraz jej współpracę z lokalnymi zrzeszeniami, konieczne jest bardziej dogłębne zbadanie roli „odźwiernych” – niż miało to miejsce w niniejszym opracowaniu.

#### **PUNKT WIDZENIA MIEJSKIEJ RADY BUDOWLANEJ**

W trakcie trwania sporu w skład miejskiej rady budowlanej wchodził burmistrz dzielnicy. Ten zaś uważał, że Kreuzberg potrzebuje meczetu w centralnym miejscu. Był zatem gotów wspierać nową budowę przy Kottbusser Tor, nie przywiązując wagi do tego, kto jest inwestorem. Dzięki tak liberalnemu podejściu zyskał sobie wrogów zarówno we własnym kręgu politycznym, jak i wśród opozycji. Podobnie jak oni, założył bez wdawania się w szczegóły, że inwestorem meczetu Mevlana jest Milli Görüş. Tymczasem rozmowy prowadził wyłącznie z fundacją meczetową, ewentualnie z prawnikiem i architektem. Początkowe opóźnienia rozmów z miejską radą budowlaną ze strony fundacji, wieńcząca go kłótnia w sądzie dotycząca wartości działki, nieadekwatne żądania wysunięte w drugim i trzecim projekcie budowy, a zwłaszcza bezkarne żądanie łączenia biznesu i religii („zwykłego, marnego handlu detalicznego”), wszystko to utwierdziło radę w przekonaniu, że wdała się ona w rozmowy z Milli Görüş i oto zbiera owoce tego posunięcia. Do tego doszedł jeszcze obraźliwy głos prawnika i publiczne oskarżenia, jakoby rada utrudniała budowę meczetu i dyskryminowała muzułmanów.

Gdy później okazało się w Kreuzbergu, że fundacja meczetowa starała się uzyskać dopłatę wysokości miliona DM z programu wsparcia, a jednocześnie dokonała zakupu pięciu innych działek, miejska rada budowlana utwierdziła się w swojej nieufności wobec Milli Görüş. „A więc pieniądze są!” – padł krótki komentarz. W ten sposób wywołano widmo petrodolarów, które podług popularnej prasy, zasilają Milli Görüş i przyczyniały się do rozprzestrzeniania się organizacji.

Rozkładając na czynniki pierwsze: zdaje się, że lokalna opinia publiczna nigdy nie zastanowiła się poważnie, czy fundacja meczetowa jest rzeczywiście Milli Görüş, czy nie. Podobnie pytanie, czy meczet Mevlana działał jako samodzielna gmina i być może nawet starał się sfinansować budowę poprzez zbiórkę pieniędzy, przegrało z powszechną nieufnością wobec tej organizacji. Faktycznie IFB i związane z nią 12 meczetów starały się organizacyjnie odciąć od Milli Görüş. Część rozgoryczenia po stronie muzułmańskiej można zatem wyjaśnić tym, że nikt nie brał ich starań na poważnie, co więcej, nie zostały one w ogóle wzięte pod uwagę.

## NA KONIEC

Stwierdziłam na początku, że w przeciwieństwie do laickich, zeświecczonych bądź heterodoksyjnych muzułmanów jak alewici, jedynym zasobem umożliwiającym integrację, jakim dysponują organizacje sunnickie jest ich wspólnota. Ta zaś konstruowana jest w następujący sposób: patriarchalna, bez administracji szczebla średniego, zamknięta w sobie, z tłącym się konfliktem pokoleń, nie uwzględniająca możliwości kobiet, z pojedynczymi „odźwiernymi” na granicy między wnętrzem i zewnątrz, oraz z raz po raz potwierdzającym się w ramach komunikacji zewnętrznej wspólnym odczuciem niezrozumienia czy nawet wrogości. Wydaje się, iż jest specyfiką Berlina to, że lokalna warstwa muzułmańskich dygnitarzy składa się nadal przede wszystkim z tzw. *self made men*. Chodzi tu o ludzi bez żadnego wykształcenia (bądź z minimalnym), ale za to z umiejętnościami samoorganizacji i talentem do improwizacji. Są to patriarchowie, którzy chętnie czynią dobro, ale nie dają sobie nic powiedzieć i nadal znajdują się „na obczyźnie”. Wszystko, czego nie są w stanie pojąć tłumaczą wrogością społeczeństwa niemieckiego. W przekonaniu tym umacniają ich „odźwierni”.

Obydwa przywołane powyżej przykłady komunikacji międzyreligijnej – VIKZ i zakończonej fiaskiem budowy meczetu – mają co prawda odmienny charakter, jednak można w nich zauważyć wiele zgodności:

- W obydwu przypadkach odpowiedzialność za kontakt spoczywała praktycznie na jednym człowieku. Za komunikację bilateralną i informacje ze świata zewnętrznego odpowiadali ciągle „odźwierni”. Jednak tam, gdzie przekazuje się informacje może dochodzić do generalizacji, skrótów, bagatelizowania niektórych faktów, czy po prostu ich pominięcia. Ze względu na swoje kluczowe pozycje „odźwierni” uzyskali we wspólnotach moc definiowania.
- W obydwu przypadkach muzułmańscy dygnitarze nie zdawali sobie sprawy, czego dokładnie oczekiwali bądź wymagali ich niemuzułmańscy partnerzy.
- Gdy kontakt ze światem zewnętrznym w obydwu organizacjach nie powiódł się, znaleziono wewnętrznego kozła ofiarnego. Częściowo jednak winą obarczono także świat zewnętrzny. Były to obce żądania, oczekiwania i przepisy, których nie rozumiano; co więcej, obie organizacje czuły, że padają ich ofiarą. To zaś przyczyniało się do faktu, że w kolektywnej pamięci wspólnoty funkcjonowały wyłącznie doświadczenia negatywne jako zniekształcony obraz. Istnieje wiele przykładów na to, że taki zniekształcony obraz w dużej mierze wpływa na późniejsze decyzje zbiorowe.

Innymi słowy komunikacja pomiędzy powyżej przedstawionymi muzułmańskimi wspólnotami i światem zewnętrznym przebiega niczym przez igielne ucho. Pojawia się zatem pytanie, czy obok dialogu międzyreligijnego nie mogłyby powstać inne pośrednie instancje, które pomogłyby zniwelować wyraźny deficyt integracyjny wspólnot muzułmańskich. Aby to osiągnąć należałoby jednak uporać się z kilkoma barierami. Warto na zakończenie je wymienić:

- Pierwsza bariera związana jest z koncepcją integracji, która zorientowana jest wokół debaty dotyczącej *jedności kulturowej* (i prawa do religijnej/kulturowej tożsamości) *versus asymilacji* (i obowiązku lojalności). Poprzez taką polaryzację doszło właśnie do tworzenia przepaści. Zamiast wykorzystać kontakty zewnętrzne i z ich pomocą tworzyć życie wspólnoty, obydwie organizacje szukały oparcia w swojej tożsamości religijnej: VIKZ w swojej zainspirowanej sufizmem duchowości, a IGMG w swoich postulatach ratowania społeczeństwa przed nim samym.
- Może wydawać się to paradoksalne, ale drugą barierą jest dialog międzyreligijny. Nie tyle jego właściwy cel – wspólne omawianie kwestii religijnych, co raczej rola „straży pożarnej”, która została mu przypisana. Można nawet mówić o tym, że dialog międzyreligijny wpadł w pułapkę. Co prawda, jedynie w przypadku tego rodzaju dialogu można w ogóle mówić o ofercie komunikacji, jednak w najlepszym razie pełni on rolę zderzaka pomiędzy dwiema nieufnymi wobec siebie stronami. Dialog międzyreligijny zmusza do tego, aby cały czas określać i podtrzymywać specyfikę swojej religii. Jego klęska była tym większa, że obok dialogu nie doszło do komunikacji strukturalnej, która opierałaby się na szerszych podstawach społecznych.
- Można zatem wyprowadzić jeszcze jedną tezę: integracja nie może być zorientowana na debatę pomiędzy tożsamością kulturową a nakazem dopasowania się, ale powinna nieść ze sobą możliwości i umiejętności włączenia społecznego na możliwie wielu płaszczyznach. Chodzi mi tutaj o prawo dla osób, które mają się zintegrować, do włączenia społecznego i tam gdzie chcą i gdzie im pasuje, jak również konieczność tworzenia własnych sposobów włączenia społecznego, które je umożliwią. W przypadku idealnym każda umiejętność włączania społecznego powinna spotkać się z jej możliwością. Oczywiście tak nie jest. Już w przypadku indywidualnych sposobów integracji można mówić o wielu brakach. Integracja grupowa jest mniej elastyczna niż integracja indywidualna i z tego względu trudniejsza.

Taka koncepcja integracji zakłada na pierwszym miejscu strukturalną komunikację i społeczną kooperację. W ten sposób powstałoby lepsze środowisko dla rozwoju dialogu międzyreligijnego. Różne części społeczeństwa zajmowałyby się bowiem pragmatycznymi rozwiązaniami, mającymi na celu integrację, a wtedy nie istniałby tak duży nacisk na sam dialog – spełniałby on zatem swoją zasadniczą rolę umożliwiając zaspokojenie wspólnie odczuwanej potrzeby rozmowy i podtrzymując tradycje religijne, etykę, duchowość i ideały religijne.

## „ZAKASUJĄC RĘKAWY W IMIĘ ALLAHA” – AKTYWNOŚĆ OBYWATELSKA WŚRÓD LONDYŃSKICH MUŻULMANÓW

*Nigdy nie wątp w to, że mała grupa rozumnych,  
zaangażowanych obywateli może zmienić świat.  
W rzeczywistości tylko oni to robią.*

Margaret Mead

Proces laicyzacji nie przebiega w tym samym tempie wśród różnych grup wchodzących w skład brytyjskiego społeczeństwa. W niektórych środowiskach religia wciąż pozostaje dla ludzi bardzo silnym bodźcem, motywującym ich do działania, natomiast w innych przestała być ważnym punktem odniesienia. Osoby, które wierzą, że kieruje nimi jakaś boska siła, są zdolne do wielkich poświęceń wspierając czynnie zarówno konstruktywną, jak i szkodliwą społecznie działalność. Przykładem tej ostatniej jest chociażby niedawny zamach terrorystyczny na londyńską sieć transportu, przeprowadzony przez trzech mużulmanów urodzonych w Wielkiej Brytanii i jednego pochodzącego z Jamajki. W wyniku zamachu samobójczego, dokonanego 7 lipca 2005 przez dzieci imigrantów, którzy uczynili Wielką Brytanię swym nowym domem, 56 osób straciło życie, a setki zostało poważnie rannych.

Przykłady konstruktywnej działalności religijnej, zwłaszcza wśród mużulmańskiej populacji w Wielkiej Brytanii i innych krajach Europy, są mniej znane, gdyż nie są sensacyjne, przez co nie trafiają na pierwsze strony gazet. Nie znaczy to jednak, że takowe nie istnieją. Artykuł ten rzuca światło na wybrane przykłady społecznie użytecznej aktywności młodych brytyjskich mużulmanów, której źródeł należy szukać w islamie. Moim głównym celem w niniejszym tekście jest przeanalizowanie relacji pomiędzy islamem jako religią mniejszości, a głównymi elementami obywatelskości, rozumianej jako zjawisko socjologiczne, tj. poczuciem tożsamości i uczestnictwem społecznym. Jedną z tez, jakich będę starał się dowieść jest to, że istnieje bliski związek między aktywnością społeczną młodych wyznawców islamu a ich samookreśleniem się jako mużulmanie i jako obywatele. Zanim jednak naświetlę to zagadnienie oraz związki między głównymi elementami obywatelskości, konieczne jest, aby pokrótce naszkicować szerszy kontekst empiryczny i teoretyczny, w którym funkcjonują.

## OD MUŻULMAŃSKIEGO IMIGRANTA DO MUŻULMAŃSKIEGO OBYWATELA

Powstanie rozmaitych mużulmańskich środowisk w zachodniej Europie, obejmujących dziś około 14 milionów osób, było jedną z najważniejszych zmian religijnych w tej części świata od czasów Reformacji<sup>1</sup>. Społeczności te ukształtowały się w wyniku migracji ekonomicznych po II wojnie światowej. W niektórych państwach ich powstanie było konsekwencją bilateralnych umów o rekrutacji pracowników pomiędzy europejskimi krajami (np. Niemcami, Holandią czy Belgią), a ich rządowymi partnerami w świecie mużulmańskim, w innych natomiast (np. Francji czy Wielkiej Brytanii) napływ imigrantów ekonomicznych był w mniejszym stopniu kontrolowany przez władze i oparty w głównej mierze na związkach kolonialnych. Należy podkreślić, że początkowo imigranci byli przeważnie samotnymi mężczyznami, których określano mianem „osób dojeżdżających do pracy z innego kontynentu” i nie przywiązywali oni wielkiej wagi do religii. Religia praktykowana była „tam”, w domu, a nie we Francji, Wielkiej Brytanii czy w Niemczech, żeby wspomnieć tylko kraje o najliczniejszych mniejszościach mużulmańskich. Mówiąc o Pakistańczykach w Wielkiej Brytanii, Jones zauważa, że *imigrant żył i pracował w Anglii dla swojej rodziny, która, jak możemy się domyślać, modliła się w jego imieniu*<sup>2</sup>. Naturalnym miejscem religii była rodzina, tak jak to miało miejsce w przypadku przybyszów z innych grup etnicznych.

Nie powinno zatem dziwić, że rola islamu jako sposobu życia, który nie tylko rządzi praktykami religijnymi i określa zasady moralne, ale także definiuje relacje społeczne, małżeństwo, rozwód, pokrewieństwo, kwestie ekonomiczne i polityczne, zdecydowanie wzrosła po tym, jak do imigrantów dołączyły ich żony i dzieci. Od wczesnych lat 70. islam zaczął być coraz bardziej widoczny w sferze publicznej krajów Unii Europejskiej. Działo się tak między innymi w wyniku procesu reunifikacji rodzin, który poszerzył zakres interakcji między autochtonami i alochtonami<sup>3</sup> oraz innych zmian w nowo powstałych społecznościach mużulmańskich. Innym czynnikiem, który miał na to wpływ były przeobrażenia o charakterze zewnętrznym w stosunku do omawianych społeczności, a zwłaszcza ogólne upolitycznienie islamu, spowodowane między innymi przez: islamską rewolucję w Iranie, fatwę wydaną przez ajatollaha Chomejniego zachęcającą mużulmanów do zgładzenia Salmana Rushdiego autora książki „Szatańskie wersety”, dojście do władzy Talibów w Afganistanie, oraz ataki terrorystyczne z 11 września 2001 r.

Jedną z właściwości islamu jako religii imigrantów jest jego głęboka „etniczacja”. Dla znacznej większości mużulmanów, którzy spędzili przeważającą część życia poza Europą, religia jest nierozzerwalnie związana z przynależnością etniczną. Bycie Marokańczykiem, Turkiem czy Pakistańczykiem, *ex definitione* oznacza dla nich bycie mużulmaninem. Zatem, islam imigrantów funkcjonuje w dużej mierze w obrębie symbolicznych granic etnicznych. Poprzez przypisywanie charakteru religijnego

<sup>1</sup> Wysoki poziom zróżnicowania religijnego, kulturowego i etnicznego wśród europejskich społeczności mużulmańskich sprawia, iż niektórzy specjaliści mówią nie o jednym, ale o „wielu islamach” w Europie (F. Dassetto, *Islams du nouveau siècle*, Editions Labor, Bruxelles 2004; K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: Mużulmanie w krajach Europy Zachodniej*, Nomos, Kraków 2005).

<sup>2</sup> T. Jones, *Britain's Ethnic Minority*, Policy Studies Institute, London 1993, s. 24.

<sup>3</sup> Obcokrajowcami (od greckiego ‘alo’ – inny i ‘chiton’ – ziemia).



pewnym praktykom etnicznym, islam sakralizuje<sup>4</sup> „etniczność”, nadając praktykom etnicznym dodatkowej wagi. W ten sposób religia chroni je przed przekształceniami<sup>5</sup> lub w razie potrzeby, legitymizuje ewentualne zmiany<sup>6</sup>.

Inną cechą „islamizacji przeszczepionej”, żeby użyć poetyki Felice Dassetto i Alberta Basteniera (1984), którzy byli jednymi z pierwszych naukowców badających muzułmańską obecność w Europie, jest jego ograniczenie głównie do sfery prywatnej. Mimo że, jak wcześniej wspomniałem, islam zaczął odgrywać coraz ważniejszą rolę w sferze publicznej już od kryzysu naftowego w latach 70. i przyspieszenia procesu łączenia rodzin, dla większości muzułmanów, plasujących się w najniższych warstwach europejskich społeczeństw, naturalnym miejscem religii był dom i sfera prywatna. Muzułmanie nie domagali się uznania swej religii w sferze publicznej, gdyż czuli się wygodnie ze swobodami, jakie zaoferowały im europejskie demokracje. Islam stał się stałym elementem debat publicznych dopiero od końca lat 80., kiedy to wybuchły dwie afery: Rushdiego<sup>7</sup> oraz muzułmańskich chustek<sup>8</sup>.

W ostatnich latach islam w Europie Zachodniej przestał być tylko religią imigrantów i stał się wiarą urodzonych w Europie obywateli. Jednocześnie nie jest już tylko wyznaniem, z którym człowiek się rodzi i które traktuje bezrefleksyjnie jako część swojej tożsamości etnicznej, ale staje się w coraz większym stopniu religią z wyboru (jeden z elementów branych pod uwagę w zindywidualizowanym procesie tworzenia tożsamości)<sup>9</sup>. Indywidualizacja religijności muzułmanów europejskich przejawia

<sup>4</sup> Poprzez „sakralizację”, mam tu na myśli „proces, za pomocą którego człowiek zabezpiecza i wzmacnia zbiór uporządkowanych interpretacji rzeczywistości, reguł i prawomocności” – por. H. Mol, *Identity and the Sacred*, Basil Blackwell, Oxford 1976, s. 15.

<sup>5</sup> K. Pędziwiatr, *Islam Amongst the Pakistanis in Britain: The Interrelationship Between Ethnicity and Religion*, [w:] *Religion in a Changing Europe: Between Pluralism and Fundamentalism*, M. Marczevska-Rytko (red.), Wydawnictwo Uniwersyteckie im. Marie Curie-Skłodowskiej, Lublin 2003.

<sup>6</sup> Taka rola religii, polegająca na wzmacnianiu symbolicznych granic etnicznych, została zauważona także przez naukowców badających niemuzułmańskie społeczności imigrantów. Patrz: J. Marzec, *The Role of the Polish Roman Catholic Church in the Polish Community of the UK – A Study in Ethnic Identity and Religion*, Community Religion Projects, The University of Leeds 1998; P. Rutledge, *The Role of Religion in Ethnic Self Identity: A Vietnamese Community in Oklahoma*, University Press, New York 1985.

<sup>7</sup> Afera Rushdiego wybuchła po opublikowaniu przez Salmana Rushdiego w 1988 książki pt. *Szatańskie wersety* będącej opisem transformacji tożsamości imigrantów. Wielu muzułmanów w Europie, a pośród nich szczególnie brytyjscy brelwici, uznali książkę Rushdiego za rozmyślną próbę szkalowania i zniesławienia proroka islamu. Domagali się jej ocenzurowania, a gdy ich żądania nie zostały spełnione poparli irańską fatwę zachęcającą muzułmanów do zgładzenia autora *Szatańskich wersety* (por. F. Dassetto, *Islams...*, op. cit.). Tytuł książki *Szatańskie wersety* nawiązuje do to słów zachęcających do czczenia bogiń *Lat*, *Manat* i *Uzzy*, które rzekomo miał podszeptać prorokowi szatan, i które miały być częścią sury 53 (Gwiazda).

<sup>8</sup> Afera chustkowa wybuchła po tym, gdy trzy uczennice zostały wydalone ze szkoły na przedmieściach Paryża (Creil), dlatego że przyszły na lekcje w hidżabach (muzułmańskich chustach). Sąd Najwyższy, do którego zaskarżona została decyzja władz oświatowych, wydał wyrok przedkładający regułę niedyskryminacji i wolności praktykowania religii nad ogólną zasadę laickości, czyli polityczną i religijną neutralność sfery usług publicznych. Zamiast wprowadzania ogólnego zakazu noszenia chust w szkołach (co nastąpiło w 2004), sędziowie sugerowali ocenianie i analizowanie indywidualnych przypadków tego typu praktyk i ich ewentualnej niekompatybilności z zasadą laickości.

<sup>9</sup> N. Tietze, *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, L'Harmattan, Paris 2002.

się nie tylko w osobistym wyborze sposobu praktykowania religii (tj. indywidualizacji praktyk religijnych), ale również we własnej interpretacji wierzeń religijnych (tj. indywidualizacji przekonań religijnych).

Najważniejsza różnica pomiędzy pierwszym i kolejnymi pokoleniami muzułmańskimi w Europie tkwi nie tyle w ich statusie prawnym, czyli obywatelskości w wąskim sensie prawnym (określanej w naszym kraju mianem obywatelstwa), co przede wszystkim w różnicach tożsamości, aktywności społecznej oraz rozumieniu praw i obowiązków obywatelskich. Pierwsze pokolenie jest albo 'denizenami'<sup>10</sup> nie posiadającymi żadnych praw politycznych (np. muzułmanie pierwszego pokolenia w Niemczech i Belgii) albo 'niepełnymi obywatelami', to znaczy obywatelami, którym brakuje podstawowych zasobów kulturowych pozwalających na wybór pomiędzy różnymi formami działania (np. we Francji i Wielkiej Brytanii). Ich dzieci zazwyczaj mogą cieszyć się nie tylko pełnią praw obywatelskich, ale również szerokim wachlarzem kompetencji pozwalających im na korzystanie z tych praw w sposób efektywny. Posiadają oni nie tylko wszystkie prawa przynależne autochtonom ale, co ważniejsze, rudymenarną wiedzę<sup>11</sup>, kompetencje i umiejętności, które pozwalają im aktywnie angażować się w rozmaite przedsięwzięcia obywatelskie. Jak pokazują rozliczne badania przeprowadzane wśród młodych muzułmanów w Europie<sup>12</sup>, obywatelskość (obok religii) jest często głównym elementem ich samodefinicji<sup>13</sup>.

## MUZUŁMANIE W DEBATACH OBYWATELSKICH

Burzliwe debaty na temat praw i obowiązków wyznawców islamu jako mniejszości na Zachodzie toczące się zarówno w kręgach muzułmańskich, jak i niemuzułmańskich, są częścią ogólnego renesansu pojęcia obywatelskości. Wzmoczone zainteresowanie problematyką obywatelskości, trwające co najmniej od początku lat 90., spowodowane jest między innymi obawami o spójność społeczeństw oraz o zdolność obywateli do brania udziału w życiu społecznym w sytuacji narastającej w społeczeństwach europejskich indywidualizacji, niepewności sytuacji na rynku pracy, czy też osłabienia tradycyjnych ośrodków socjalizacji, takich jak rodzina, partie polityczne i związki zawodowe<sup>14</sup>. Debata publiczna na temat obywatelskości, która w latach powojennych koncentrowała się na tym, co społeczeństwo robi, co mogłoby robić, albo co powinno robić dla jednostki, toczy się ostatnio na odmienny

<sup>10</sup> Pojęcie zaczerpnięte z T. Hammar, *Democracy and the Nation State: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration*, Aldershot, Avebury 1990.

<sup>11</sup> Zawiera ona między innymi podstawową znajomość systemów społecznych i politycznych państw, w których mieszkają, umiejętność zdobywania i przetwarzania informacji, interpretacji dyskusji politycznych oraz debatowania.

<sup>12</sup> Więcej o różnicach pomiędzy „islamem imigrantów” i „islamem obywateli”, vide: K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli...*, op. cit., s. 204-210.

<sup>13</sup> J. Cesari, *Muslim Minorities in the West: The Silent Revolution*, [w:] *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe*, J. Esposito, F. Burgat (red.) Rutgers University Press 2003, s. 264; B. Maréchal, S. Allievi, F. Dassetto, J. Nielson, *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*, Brill, Leiden 2003.

<sup>14</sup> O przyczynach renesansu obywatelskość traktują szerzej m.in.: F. Constant, *La cityenneté*, CLEFS, Paris 1998 oraz M. Martiniello, *La cityenneté à l'aube du 21<sup>e</sup> siècle*, Fondation Roi Baudouin, Bruxelles 2001.

temat. Dziś ważne jest już nie tylko, co społeczeństwo robi dla jednostek, ale przede wszystkim, co jednostka może zrobić dla społeczeństwa<sup>15</sup>. Jednocześnie na nowo definiowane są prawa i obowiązki obywatela, oraz co właściwie oznacza bycie obywatelem. Ta sprawa jest bardzo ważna dla dzieci muzułmańskich imigrantów urodzonych w Europie, które świadome swoich praw oraz posiadając podstawowe narzędzia (przynajmniej kulturowe), mogą z nich efektywnie korzystać.

Jak już wcześniej zostało to zasygnalizowane, w niniejszym artykule, obywatelskość jest rozpatrywana nie w wąskim sensie prawnym (jako obywatelstwo), lecz jako zjawisko społeczne polegające na przynależności jednostek do wspólnot politycznych, oraz konsekwencjach jakie owa przynależność rodzi. Wąskie, prawnicze rozumienie tego pojęcia. Nie obejmuje bowiem pełnego zakresu i znaczenia udziału człowieka w życiu współczesnych, wysoce zróżnicowanych społeczeństw. Z socjologicznego punktu widzenia, obywatelskość obejmuje nade wszystko aktywne włączanie się jednostek w życie społeczne, poprzez np. przynależność do rozmaitych klubów, stowarzyszeń, zorganizowanych grup celowych oraz miejsc kultu. Choć przynależność polityczna, umocowana czynnym i biernym prawem wyborczym, jest niezwykle ważna, to esencją obywatelskości jest zaangażowanie się jednostek w społeczeństwie obywatelskim<sup>16</sup>. Obywatelskość nie wyraża jedynie formalnego statusu prawnego, lecz kształtuje i umacnia tożsamość człowieka. Elementami obywatelskości są więc nie tylko prawa i obowiązki, ale również uczestnictwo i tożsamość. Wszystkie te elementy Delanty nazywa 'kluczowymi składnikami przynależności grupowej'<sup>17</sup>.

Jednym z ważniejszych głosów muzułmańskich w debatach nad obywatelskością, które w ostatnich latach stały się coraz częstsze, jest Tarik Ramadan<sup>18</sup>. Jest on autorem jednej z najbardziej rozbudowanych oraz szeroko spopularyzowanych wśród młodego pokolenia europejskich muzułmanów (szczególnie wśród nowych muzułmańskich elit) koncepcji „pobożnej obywatelskości”<sup>19</sup>, głoszącej iż członkowie społeczności islamskich powinni być jednocześnie muzułmanami i obywatelami<sup>20</sup>. Urodzony w Genewie wnuk Hasana al-Banny (założyciela Braci Muzułmanów) przedstawia swoją ideę jako kompromis pomiędzy francuską polityką asymilacji wymagającą od obywateli prywatyzacji religii i angielską polityką wielokulturowości

<sup>15</sup> B. Turner, *Citizenship, Religion and Social Solidarity: Islam and European Integration*. Artykuł zaprezentowany podczas spotkania grupy Trans-Islam, 28 listopada 2003 r. w Oxfordzie.

<sup>16</sup> G. Delanty, *Citizenship in a Global Age: Society Culture, Politics*, Open University Press; Buckingham & Philadelphia 2000, s. 4; por. także B. Turner, *Citizenship, Religion...*, op. cit.

<sup>17</sup> G. Delanty, *Citizenship in a Global Age...*, op. cit.

<sup>18</sup> Więcej informacji o Tariku Ramadanie, np.: F. Frégosi, *Les contours discursifs d'une religiosité citoyenne: laïcité et identité islamique chez Tariq Ramadan*, [w:] *Paroles de l'islam*, F. Dassetto (red.), Maisonneuve & Larose, Paris 2000; Mohsen-Finan, *Promoting A Faith-based Citizenship: The Case of Tariq Ramadan*, [w:] *New European Identity and Citizenship*, R. Leveau et al. (red.), Ashgate, London 2002 lub K. Pędziwiatr, *Umiarkowany reformator czy podstępny ekstremista*, „Rzeczpospolita” 16.09.2004.

<sup>19</sup> N. Mohsen-Finan, *Promoting...*, op. cit.

<sup>20</sup> Tę ideę dobrze wyraża slogan *Français, oui, et musulmans aussi* (fr. dosł. – „Francuzi, tak, i muzułmanie także”) jednej z młodzieżowych organizacji muzułmańskich we Francji (l'Union des Jeunes Musulmans, L. Babès, *L'islam positif: La religion des jeunes musulmans de France*, Les Editions de l'Atelier, Paris 1997, s. 152.

prowadzącą do budowania *desz pardesz* (w urdu – „domów z dala od domu”) i społecznej gettoizacji muzułmanów. Według Ramadana muzułmanie muszą być przede wszystkim lojalni w stosunku do państw i społeczeństw, w których żyją, gdyż *szari’at wymaga szczerzej obywatelskości*<sup>21</sup>. Poza tym powinni mieć pozytywny stosunek uczuciowy do państw, w których mieszkają i szeroką wiedzę na ich temat, po to, by móc pokojowo i harmonijnie współżyć z innymi obywatelami. Muzułmanie mieszkający w Europie, zdaniem Ramadana, nie powinni postrzegać tego kontynentu jako *dar al-harb* (arab. terytorium wojny), ale jako *dar asz-szahada* (arab. terytorium „dawania świadectwa”), i ich obowiązkiem jest promowanie dobra i równości w oparciu o podstawowe prawdy wiary islamu.

Największy nacisk w swej koncepcji obywatelskości Ramadan kładzie na aktywną postawę obywatelską, przywołując tym samym słynną maksymę Barucha Spinozy, iż „obywatelem nikt się nie rodzi, tylko staje”. W jednym ze swoich artykułów Ramadan twierdzi: „tutaj, czy gdziekolwiek indziej, muzułmanie nie rodzą się, aby być tylko obserwatorami”<sup>22</sup>. Podobnie do Zygmunta Baumana<sup>23</sup> podkreśla on, iż wolność indywidualna może być jedynie produktem wysiłku grupowego i że człowiek może „uwolnić się” od rozmaitych sił ograniczających jego działania w sferze publicznej jedynie poprzez aktywny udział w jej kreowaniu. Zdaniem Tarika Ramadana muzułmanie mogą żyć w niemuzułmańskim środowisku tylko wówczas, gdy poprzez swoją pracę, studia lub inną aktywność mogą być społecznie przydatni. Tu przytacza przykład proroka Józefa, który mieszkając na obczyźnie (w Egipcie), zaproponował swoje usługi politeistycznemu królowi<sup>24</sup>.

Tarik Ramadan wydaje się bardzo dobrze zaznajomiony z ideami promowanymi przez teoretyków radykalnej demokracji, którzy dowodzą, że aktywne zaangażowanie w sferze publicznej jest najlepszym sposobem zdobywania praw, oraz że istnieje bardzo bliski związek pomiędzy uczestnictwem i tożsamością. Feministki i kulturowi pluraliści wykazali, że polityka jest nie tylko sprawą partycypacji, ale także krytycznego spojrzenia na niektóre z założeń na temat władzy i tożsamości w teoriach liberalnych i wspólnotowych. Ruth Lister, podkreśla na przykład, że obywatelskość jako aktywne uczestnictwo jest wyrazem ludzkiej sprawczości (ang. ‘agency’) na arenie politycznej. Autor koncepcji ‘pobożnej obywatelskości’ kładzie szczególny nacisk na działanie, gdyż świetnie zdaje sobie sprawę z bliskiego związku pomiędzy aktywnym uczestnictwem w życiu społecznym i tożsamością.

Jego koncepcja obywatelskości nie byłaby jednak „pobożna” gdyby brakowało jej elementów duchowości i prozelityzmu (arab. *dawa*). Poza tym, że muzułmanie europejscy powinni poprzez swoją aktywność w sferze publicznej przyczynić się do budowania bardziej sprawiedliwych społeczeństw, ich powinnością jest też przypominanie ludziom o duchowości i Bogu<sup>25</sup>. Choć elementy tradycyjnego islamistycznego dyskursu, głoszącego m.in. potrzebą poszerzenia strefy wpływów religii

<sup>21</sup> T. Ramadan, *To Be a European Muslim*, The Islamic Foundation, Leicester 1999.

<sup>22</sup> T. Ramadan, *Une Présence musulmane, une vision*, 2004. Artykuł dostępny na stronie: <http://www.tariqramadan.com>.

<sup>23</sup> Z. Bauman, *In Search of Politics*, Polity Press, Cambridge 1999.

<sup>24</sup> T. Ramadan, *To Be a European Muslim...*, op. cit., s. 167.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 166.

w sferze publicznej nie są łatwo identyfikowalne w książkach i wypowiedziach Tarika Ramadana, to projekt „uduchowiania” Zachodu przez europejskich muzułmanów może być postrzegany jako jeden z nich. Jego krytycy zarzucają mu również brak krytycyzmu wobec spuścizny założyciela Braci Muzułmanów. Ponadto dowodzą, że jego koncepcja pobożnej obywatelskości nie ma nic do zaproponowania niepraktykującym muzułmanom<sup>26</sup>, oraz że jest zbyt wąska dla tych muzułmanów, którzy pragną zachować swoją etniczną odrębność<sup>27</sup>.

## MUZUŁMAŃSKA „POBOŻNA OBYWATELSKOŚĆ” W PRAKTYCE

Zaprezentowawszy szerszy kontekst empiryczny i teoretyczny, w którym sytuuje się temat niniejszego artykułu, czas teraz przejść do sedna sprawy, czyli zaprezentowania, w jaki sposób koncept „pobożnej obywatelskości” jest wcielany w życie przez młodych europejskich muzułmanów. Aby to zrobić postanowiłem skupić się na organizacji, której członkowie otwarcie przyznają, że jedną z osób, która odegrała bardzo ważną rolę w ukształtowaniu ich rozumienia islamu oraz jego roli społecznej jest Tarik Ramadan. Stowarzyszenie to nosi nazwę The City Circle (odtąd CC)<sup>28</sup> i jest jedną z setek muzułmańskich organizacji istniejących w Wielkiej Brytanii, która jest domem dla niespełna 2 milionów muzułmanów, i jedną z dziesiątek, które funkcjonują w stolicy<sup>29</sup>. Zostało ono powołane do życia w 1999 r. przez grupę młodych muzułmanów, spośród których część pracuje bądź pracowała w londyńskiej dzielnicy finansowej the City, stąd taka nazwa grupy. Zarząd organizacji ograniczony jest do niewielkiej liczby 10 członków, jednakże w jej działalności aktywnie bierze udział ponad 120 młodych muzułmańskich Londyńczyków z różnych grup etnicznych i kulturowych. W przeciwieństwie do większości muzułmańskich organizacji w Wielkiej Brytanii, CC zarówno w swojej nazwie, jak i w materiałach promocyjnych powstrzymuje się od bezpośrednich odwołań do islamu i nie wyjawia swej przynależności do mniejszości muzułmańskiej. Woli natomiast odwoływać się do kategorii

<sup>26</sup> O. Roy, *L'individualisation de l'islam européen contemporain*, [w:] *Paroles de l'islam*, F. Dassetto (red.), Mairie de Paris & Larose, Paris 2000.

<sup>27</sup> Wywiad z D. Jahjah'ą, przywódcą Europejskiej Ligi Arabskiej, dostępny na stronie internetowej Open Democracy, <http://www.opendemocracy.net>.

<sup>28</sup> Materiały do tego artykułu zostały zebrane przeze mnie podczas badań terenowych w Londynie, w lipcu i sierpniu 2005 roku. W trakcie badań przeprowadziłem osiem wywiadów pogłębionych (trwających przeciętnie od 45 minut do 2 godzin) z najbardziej aktywnymi członkami The City Circle (czterema kobietami i czterema mężczyznami, głównie pochodzenia południowoazjatyckiego) oraz wielokrotnie brałem udział w cotygodniowych spotkaniach dyskusyjnych organizowanych przez to stowarzyszenie. Wszystkie nazwiska moich rozmówców zostały zmienione, aby zapewnić im pełną anonimowość.

<sup>29</sup> Populacja muzułmanów w Londynie wynosi 607 000 osób, co stanowi ok. 8% całej populacji tego miasta. Są co najmniej dwie istotne różnice pomiędzy obrazem populacji muzułmańskiej w kraju oraz w jego stolicy. Podczas gdy poza Londynem muzułmanie pochodzenia południowoazjatyckiego przewyższają liczbowo tych z innych grup etnicznych, w Londynie mieszka niemalże tyle samo muzułmanów z subkontynentu indyjskiego (Pakistan, Bangladesz, Indie) co z innych regionów świata. Inną ważną różnicą jest fakt, że kiedy w Wielkiej Brytanii największą liczebnie grupą muzułmanów stanowią osoby pochodzenia pakistańskiego, w samym Londynie to osoby pochodzące z Bangladeszu (24% z pośród całej populacji muzułmańskiej miasta – 143 000) stanowią najliczniejszą grupę muzułmanów.

zawodowych – np. pracowników dzielnicy finansowej City lub do szerszego grona profesjonalistów. Ma to istotne konsekwencje praktyczne. Religijnie neutralny status nie tylko pozwala stowarzyszeniu ściśle współpracować z innymi muzułmańskimi i niemuzułmańskimi grupami i organizacjami (np. Komisją Fulbrighta), ale także angażuje w swą działalność muzułmanów z różnych środowisk kulturowych i etnicznych.

Pierwszym mottem CC było *stworzenie dobrze zorganizowanej i mądrej społeczności muzułmańskiej*. Na początku swego istnienia grupa ta nie różniła się zatem specjalnie od rzeszy innych muzułmańskich stowarzyszeń działających w kraju. Z biegiem czasu jednak organizacja podjęła szereg inicjatyw społecznych (które zostaną poniżej szczegółowo omówione), mających na celu poprawę sytuacji nie tylko populacji muzułmańskiej, ale całego społeczeństwa. Dziś CC określa się mianem *'otwartej grupy ludzi, którzy chcą promować rozwój niezależnej tożsamości brytyjsko–muzułmańskiej, a także wspomagać proces integracji społecznej, poprzez budowanie dwustronnych strategicznych sojuszy pomiędzy środowiskami muzułmańskimi i niemuzułmańskimi'*<sup>30</sup>. W tym sensie stowarzyszenie to stanowi ważną część nowej muzułmańskiej elity<sup>31</sup>, która wyłoniła się w ostatnich latach w Londynie i która próbuje, poprzez różne projekty, po pierwsze rozwiązywać choćby niektóre z problemów, z którymi na co dzień zmaga się populacja muzułmańska, a także choć częściowo rozwiązać problem społecznej niepewności<sup>32</sup>. Elita ta składa się z osób, które zjadły swe islamistyczne zęby w różnego typu rodzaju studenckich stowarzyszeniach muzułmańskich lub muzułmańskich organizacji młodzieżowych (np. Federation of Student Islamic Societies, Young Muslims Organisation, Young Muslims, The Muslim Association of Britain Youth) i po ukończeniu studiów zdecydowały się kontynuować swoją działalność w takiej czy innej organizacji muzułmańskiej. Na ogół, ich współpraca z lokalnymi i ogólnokrajowymi instytucjami ma charakter konstruktywnego dialogu. Takie stanowisko jest widoczne, np. w wypowiedzi jednego z członków założycielskich CC:

*Nie jesteśmy zainteresowani nawracaniem, o którym mówią niektórzy muzułmanie, lecz upodabnianiem się do siebie, konwergencją. My, różne wspólnoty razem, zbliżające się do siebie na poziomie wspólnych interesów, wartości, celów i wspólnej przyszłości (wywiad z Sadzidem).*

Jednocześnie dążą oni do tego, aby uznawano i szanowano ich jako rodowitych obywateli, i aby komponent religijny ich tożsamości również został uznany.

Zanim przytoczę więcej informacji na temat CC i zaprezentuję, w jaki sposób londyńscy muzułmanie działający w tej organizacji realizują w praktyce ideę „pobożnej obywatelskości” ważne jest, by najpierw rzucić światło na zasoby, czyli na podstawowe środki, dzięki którym mogą dokonywać wyboru pomiędzy różnymi form-

<sup>30</sup> Zobacz: <http://www.thecitycircle.com>.

<sup>31</sup> Poprzez muzułmańską „elitę” mam na myśli aktorów społecznych, którzy bezpośrednio lub pośrednio biorą udział w podejmowaniu decyzji, które są istotne dla przyszłości populacji muzułmańskiej oraz całego społeczeństwa brytyjskiego.

<sup>32</sup> Przegląd dorobku naukowego na temat lokalnych elit można znaleźć np. [w:] O. Tilleux, *Contribution à l'étude des modes de fonctionnement des élites locales*, „Recherches Sociologique”, nr 1, 2003; B. Triveli, *Se penser comme élites: entre mythe et bilan*, „Recherches Sociologique”, nr 1, 2003.

ami działania, oraz przejść od formalnej do bardziej substancjalnej formy obywatelskości. Idee Verby, Schlozmana i Brady'ego, którzy na podstawie swych badań nad polityczną aktywnością w Stanach Zjednoczonych stworzyli Model Obywatelskiego Wolontariatu, opartego na socjologicznej teorii mobilizacji zasobów, bardzo się tutaj przydają. W swym modelu podkreślają oni, że poziom zaangażowania w dobrowolną działalność zależy od trzech środków: czasu, pieniędzy i umiejętności obywatelskich<sup>33</sup>.

Każdego rodzaju aktywność społeczna jest czasochłonna, dlatego też ludzie, którzy decydują się na wolontariat, muszą posiadać nadwyżki wolnego czasu, które gotowi są poświęcić określonej działalności. Poza tym, potrzebują też pieniędzy, ponieważ często pracując *pro bono*, nie tylko nie uzyskują za swoją pracę zapłaty, ale niekiedy muszą zainwestować znaczne sumy z własnych środków finansowych<sup>34</sup>. Ponadto Verba et al. podkreślają, że ci, którzy posiadają niezbędne przymioty komunikacyjne i organizacyjne, które stanowią trzon umiejętności obywatelskich, chętniej włączają się w rozmaite projekty w sferze publicznej. Kiedy mamy do czynienia z połączeniem się zasobów finansowych i czasowych z owymi umiejętnościami obywatelskimi, ludzie nie tylko chętniej się angażują, ale też gdy to robią, to są bardziej skuteczni<sup>35</sup>.

Verba, Schlozman i Brady rozróżniają pomiędzy pozycjami społecznymi, w których mają swe źródło wyżej wymienione zasoby (np. pochodzenie respondenta, jego zawód, wykształcenie, zaangażowanie w organizacjach) a samymi zasobami. To pozwala im przeanalizować procesy zdobywania zasobów w kontekście zróżnicowania pozycji społecznych. Analizując za pomocą tej metody zjawisko amerykańskiego wolontariatu obywatelskiego, naukowcy doszli do wniosku, że w zależności od natury instytucji i stopnia zaangażowania w niej obywateli, rodziny, szkoły, miejsca pracy, stowarzyszenia, a także miejsca kultu (np. meczety) dostarczają w różnych ilościach trzech wyżej wymienionych zasobów<sup>36</sup>.

Czy rezultaty badań Verby et al. można odnieść do przypadku członków CC? Czy młodzi londyńscy muzułmanie podtrzymują główną tezę Modelu Obywatelskiego Wolontariatu, głoszącą iż istnieje bardzo bliski związek pomiędzy stopniem zaangażowania ludzi w działalność dobroczynną, a zasobami wolnego czasu, środków finansowych i umiejętności obywatelskich? Nie ma tutaj, niestety, miejsca na zaprezentowanie wyczerpujących informacji na temat zasobów, jakie są w posiadaniu działaczy CC i źródeł ich pochodzenia. Spróbuję jednak krótko omówić najbardziej widoczne cechy głównych członków tej organizacji, z punktu widzenia posiadanych przez nich zasobów oraz źródeł ich pochodzenia.

Wszyscy czołowi działacze CC, z którymi przeprowadzałem wywiady, poświęcają co najmniej godzinę dziennie działalności dla dobra stowarzyszenia. Najbardziej zaangażowanym trudno było nawet odpowiedzieć na pytanie o to, ile czasu prze-

<sup>33</sup> S. Verba, K. Schlozman, H. Brady, *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*, Harvard University Press 1996, s. 4.

<sup>34</sup> Na przykład były sekretarz generalny Brytyjskiej Rady Muzułmańskiej, Jusuf Bhailok, podczas swej drugiej kadencji (2001-2002) wydał 50 000 funtów z własnych pieniędzy, na działalność organizacji The Muslim Council of Britain.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 272.

znaczącą na pracę dla dobra organizacji. Stała się ona bowiem integralną częścią ich życia i nie postrzegają jej już jako osobnej kwestii (wywiad z Rajaa i Aisha). Inwestują dużo czasu, kierując różnymi projektami CC, pomimo tego że prawie każdy z nich pracuje na pełnym etacie, a połowa ma liczne zobowiązania rodzinne. Pełnoetatowe zatrudnienie jest głównym źródłem innego istotnego zasobu, jakim są środki finansowe. Jak zauważył jeden z moich respondentów:

*CC jest organizacją, do której należą ludzie, którym nieźle się powodzi, którzy zajmują dobre stanowiska i mają niezłe pensje, a z czasem ich zarobki będą wzrastać, ponieważ pracują w najlepszych firmach* (wywiad z Ahmadem).

To finansowe zabezpieczenie pozwala członkom CC czuć się pewniej, nie tylko podejmując inicjatywy mające na celu rozwiązanie niektórych problemów populacji muzułmańskiej w kraju (np. kryzysu przywództwa religijnego), ale także gdy próbują zmierzyć się z szerszymi problemami społecznymi (np. problemem bezdomności). Ta pewność zauważalna jest na przykład w następującej opinii jednego z moich rozmówców:

*CC jest organizacją niezależną finansowo, w której ludzie gotowi są sięgnąć po pieniądze do własnych kieszeni i przekazać część z nich na rzecz organizacji. Jesteśmy w tej dobrej sytuacji, że możemy powiedzieć komuś – chcemy wykonać dla was projekt i zaangażować w niego nie tylko własnych wolontariuszy, ale także własne środki finansowe* (wywiad z Yusufem).

Jak wspominałem powyżej, jedną z podstawowych różnic pomiędzy prawną interpretacją pojęcia obywatelskości i jego szerszym socjologicznym rozumieniem, jest to iż to drugie uwzględnia nie tylko formalne prawa, ale także narzędzia, które pozwalają obywatelom korzystać z tych praw. W ich skład wchodzi między innymi: umiejętności mówienia i pisania, podstawowa wiedza na temat systemu społecznego i politycznego kraju, w którym mieszkają, zdolności zdobywania i przetwarzania informacji, a także interpretowania dyskursu politycznego. Wszystkie te narzędzia są elementami umiejętności obywatelskich, których pierwszemu pokoleniu muzułmanów, żyjących początkowo poza Europą, często brakuje. Z drugiej strony, muzułmanie urodzeni w Europie, jeśli nawet nie zdobyli kapitału kulturowego w postaci dobrego wykształcenia (zinstytucjonalizowany kapitał kulturowy), to posiadają znacznie szerszą od swoich rodziców wiedzę, na temat mechanizmów rządzących europejskimi społeczeństwami, którą zdobyli podczas procesu socjalizacji (ucieleśniony kapitał kulturowy<sup>37</sup>). Czołowi członkowie CC posiadają nie tylko znaczne zasoby ucieleśnionego kapitału kulturowego, ale także jego zinstytucjonalizowaną wersję. Wszyscy bowiem posiadają dyplomy wyższych uczelni, a często tych najbar-

<sup>37</sup> Oba terminy są używane w znaczeniu, jakie nadał im Pierre Bourdieu, tj. jako „długotrwałe dyspozycje ciała i umysłu, w tym w szczególności „dobre maniery”, gust kulturowy, smak, znajomość form kultury wysokiej, konwencji kulturowych i towarzyskich” (ucieleśniony kapitał kulturowy, P. Bourdieu, *The Forms of Capital*, [w:] *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, J. Richardson (red.), Greenwood Press, New York 1986, s. 243-245) oraz jako „sformalizowane wykształcenie, w szczególności potwierdzone przez dyplomy prestiżowych uczelni” (zinstytucjonalizowany kapitał kulturowy, s. 248).



dziej prestiżowych, londyńskiego University College, i uniwersytetów w Cambridge i Oxford.

Uniwersytety są niewątpliwie jednymi z najważniejszych miejsc, gdzie działacze CC zdobywali umiejętności obywatelskie, ale nie jedynym<sup>38</sup>. Wielu respondentów stwierdziło, że to wydarzenia życia codziennego ich rodzin skłoniły ich do podjęcia pracy w wolontariacie. Sądził przyznał na przykład, że: *mój ojciec zawsze był zaangażowany w działalność społeczną. To była jego pasja i najwyraźniej przeszła również na mnie* (wywiad z Sajidem). Podobna opinie wyraża również Shazad, który wspomina, iż: *moi rodzice zawsze interesowali się sprawami publicznymi poprzez, na przykład, wspomaganie akcji charytatywnych. Myślę, że to odegrało dużą rolę podczas kształtowania mojej własnej postawy*. Jeśli nie sami rodzice, to bardzo często rodzeństwo moich rozmówców wpłynęło na ich decyzję o aktywnym włączeniu się w pracę wolontariacką na rzecz społeczności muzułmańskich tak w kraju, jak i za granicą. Ich starsi bracia i siostry, którzy przed nimi zapisali się do studenckich stowarzyszeń muzułmańskich i zaczęli działać w rozmaitych organizacjach muzułmańskich, często byli dla nich wzorami do naśladowania. Podczas gdy większość wyznawców islamu w kraju pochodzi z niższych warstw społecznych, prawie wszyscy członkowie zarządu CC z którymi rozmawiałem, pochodzą z praktykujących rodzin klasy średniej. W tym sensie nie są oni dziećmi typowych muzułmańskich imigrantów, którzy z reguły są słabo wykwalifikowanymi robotnikami, ale wywodzą się z warstwy społecznej ekonomicznie uprzywilejowanej.

Wyniki moich badań potwierdzają decydującą rolę rodziny nie tylko jako źródła umiejętności obywatelskich i przygotowania do pracy w wolontariacie, ale także jako siatki rekrutacyjnej, analizowanej szczegółowo w literaturze socjologicznej na temat kapitału społecznego<sup>39</sup>. Podtrzymują również opinię Whitley'a, który zasugerował, że wolontariat społeczny wymaga nawiązania współpracy i zbudowania zaufania pomiędzy jednostkami, zanim jeszcze wkroczą one w życie grupowe, oraz potwierdzają olbrzymią wagę sieci nieformalnych (tu rodziny) w mobilizowaniu ludzi do działania dla dobra swych społeczności. Moje rozmowy z członkami CC pokazują ponadto, że takie wartości kształtowane w rodzinie, jak: osobowość jednostki, poczucie satysfakcji w życiu, indywidualna moralność czy tożsamość społeczna nie powinny być ignorowane w analizie poziomu zaangażowania obywatelskiego. Biorąc pod uwagę biografie niektórych spośród moich respondentów, można stwierdzić, że ich przygotowanie do pracy w wolontariacie, zdobyte w środowisku rodzinnym, było tak zaawansowane, że ich aktywne włączenie się w projekty muzułmańskiego społeczeństwa obywatelskiego nastąpiło niemalże automatycznie.

Moje wywiady pogłębione z działaczami CC pokazują także, że poza środowiskiem rodzinnym, kluczową rolę w rozbudzaniu świadomości politycznej młodych

<sup>38</sup> Rolę muzułmańskich społeczności uniwersyteckich w politycznej mobilizacji brytyjskiej młodzieży muzułmańskiej opisałem w pracy pt.: *Publiczna mobilizacja islamu w Europie: Możliwe rezultaty aktywności muzułmańskich społeczności studenckich*, którą przedstawiłem w czasie szkoły letniej USCIA na temat *Radykalizmu religijnego*, Antwerpia 15-24.10.2005.

<sup>39</sup> Por. Np. V. Lowndess, *Women and Social Capital: A Comment on Hall's Social Capital in Britain*, „European Journal of Political Science”, 30, 2000, s. 533-540; A. Portes, *The Two Meanings of Social Capital*, „Sociological Forum”, Vol. 15, Nr 1, 2000, s. 1-12; P. Whitley, *The Origins of Social Capital*, [w:] *Social Capital and European Democracy*, J. Van Deth et al. (red.), Routledge, London 1999.

londyńskich muzułmanów, odegrało szersze otoczenie społeczne. Socjalizacja członków CC w atmosferze etniczno-religijnej mobilizacji, w dużym stopniu uwarunkowała ich poczucie zorganizowanej działalności. Te wpływy są bardzo wyraźnie widoczne w następującej wypowiedzi Sajida:

*Dorastałem w latach 80., kiedy bardzo ważne były ideologie... Zimna wojna, Afganistan... Potem, gdy rozpocząłem studia na uniwersytecie, wybuchła wojna w Bośni. Ta sprawa irytowała zarówno wielu muzułmanów, jak i niemuzułmanów. Towarzyszyły temu uczucia gniewu i bezradności. Nasuwały się pytania: dlaczego Zachód nic robi? Czemu jedynie bezczynnie się przygląda? Dlaczego!? Czy dlatego, że chodzi o muzułmanów? To wszystko sprawiło, że bardziej się zainteresowałem tymi kwestiami (wywiad z Sajidem).*

## DLACZEGO „ZAKASYWAĆ RĘKAWY”?

Wymieniwszy najważniejsze zasoby umożliwiające członkom CC wcielanie idei „pobożnej obywatelskości” w życie oraz opisawszy główne konteksty, w których weszli w ich posiadanie, warto zaprezentować na kilku przykładach, w jaki sposób używają oni tych zasobów w działalności społecznej. Jednocześnie naświetlone zostaną najważniejsze z motywów, które popchnęły ludzi aktywnych w tej organizacji do pracy wolontariackiej. Posiadanie podstawowych zasobów pozwalających na aktywne zaangażowanie się w sferze publicznej, nie wyjaśnia jeszcze, dlaczego niektórzy ludzie „zakasują rękawy” – jak to określił jeden z moich rozmówców – i aktywnie włączają się w rozmaite projekty wolontariackie. Poniżej zaprezentowane zostaną główne inicjatywy CC oraz przeanalizowane zostaną dominujące motywy kierujące ludźmi, którzy za nimi stoją.

Wśród wielu projektów realizowanych przez organizację, najważniejsze miejsce zajmują programy edukacyjne, takie jak opieka nad studentami, szkołka sobotnia czy klub Jannah. W projekcie opieki nad studentami aktywnie uczestniczy 25 członków CC. Jego głównym celem jest pokazanie studentom wybranego college’u w londyńskiej dzielnicy Tower Hamlets – jednego z najbiedniejszych obszarów kraju, charakteryzującego się jednocześnie największym zagęszczeniem muzułmanów<sup>40</sup> – że istnieje *inne, lepsze życie, do którego mogą aspirować* (wywiad z Jasmíną). Opieka obejmuje przede wszystkim doradztwo zawodowe, prezentowanie studentom wzorców osobowych, które mogą naśladować, a także przekazywanie im takich praktycznych umiejętności, jak wypełnianie podań o pracę, czy techniki prezentacji podczas rozmów kwalifikacyjnych. Projekt Szkoły Sobotniej ma z kolei zapewnić dodatkowe wykształcenie uczniom w przedziale wiekowym 8-19 lat. W ciągu ostatnich 6 lat z pomocy 90 nauczycieli – wolontariuszy, skorzystało około 1000 dzieci. Głównym zadaniem tego projektu jest utrwalenie wiedzy uczniów z zakresu przedmiotów wchodzących w skład obowiązkowego programu nauczania (matematyki, języka angielskiego i francuskiego, nauk ścisłych i przyrodniczych) oraz motywowanie ich, aby dążyli do doskonałości we wszystkim, czego się podejmują. Trzecia inicjatywa edukacyjna CC, klub Jannah, ma wymiar bardziej religijny – jej celem jest nauczanie

<sup>40</sup> Tower Hamlets jest jedną z siedmiu dzielnic miejskich Wielkiej Brytanii, gdzie większość mieszkańców stanowią muzułmanie – V. Dodd, *Racial integration increasing*, „The Guardian” 15.11.2005.

dzieci w wieku od 3 do 11 lat zintegrowanej metody studiowania Koranu i języka arabskiego<sup>41</sup>.

Wszystkie wspomniane projekty mają, według ludzi, które je prowadzą, ten sam cel, mianowicie „stworzenie zrównoważonej i rozumnej jednostki” (wywiad z Szazadem). *Skupiamy się na tym, aby muzułmańskim dzieciom szło dobrze w szkole, ponieważ tylko w ten sposób mogą w przyszłości zdobyć lepszą pracę i osiągnąć w życiu sukces* (wywiad z Sajidem). Inicjatywy te wynikają też z negatywnej oceny obecnej sytuacji muzułmanów w kraju, a zwłaszcza z analiz, które wskazują na słabe osiągnięcia muzułmańskich dzieci w szkołach. Ta właśnie główna motywacja do prowadzenia przez CC programów edukacyjnych wyraźna jest w następującym stwierdzeniu: *Intelektualnie jesteśmy zacofani, ekonomicznie też pozostajemy w tyle. Wystarczy spojrzeć na wskaźniki. Muzułmanie mają tak wiele do nauczenia się!* (ibidem) Jednak, to nie tylko chęć poprawienia wyników muzułmańskich dzieci w szkole mobilizuje członków CC do angażowania się we wspomnianych wyżej projektach. Prawie każda z osób, z którymi rozmawiałem, posiada także silną potrzebę dzielenia się swym osobistym sukcesem z innymi. Sajid ujął to w ten sposób: *My już go osiągnęliśmy (osobisty sukces – K.P.), więc musimy teraz spróbować przekazać swoje umiejętności społeczności i pomóc innym dojść tak daleko, jak my* (ibid.) Ahmed wyraził to samo pragnienie, podkreślając jednak swą uprzywilejowaną ekonomicznie pozycję:

*Podstawowym powodem, dla którego jestem w CC jest chęć spłacenia długu jaki mam wobec społeczeństwa. To prosta filozofia – jesteś na uprzywilejowanej pozycji – jak możesz się odwdziżyć? (wywiad z Ahmedem).*

Także Yasmin, jedna z osób kierujących programami edukacyjnymi, dobrze wykształcona i wychowana w dostatku, czuje że uprzywilejowana pozycja obliguje ją do pomocy innym, znajdującym się w gorszej sytuacji. Dwóch działaczy CC zwróciło uwagę na to, że kobiety z organizacji, o wiele bardziej zainteresowane konkretną pracą aniżeli polityką reprezentacji, odegrały kluczową rolę szczególnie przy tworzeniu programu stowarzyszenia na początku jego istnienia.

Programy edukacyjne zajmują prawdopodobnie najważniejsze miejsce wśród wszystkich inicjatyw CC. Jednak to sesje piątkowe są projektem, dzięki któremu organizacja zdobyła szerszą popularność. Celem tych cotygodniowych spotkań, w których bierze udział zazwyczaj ok. 100 osób, jest między innymi stworzenie forum dyskusji na tematy dotyczące muzułmańskiej populacji w Wielkiej Brytanii. Choć większość mówców i słuchaczy to muzułmanie, wśród uczestników tych sesji można spotkać również ludzi innego wyznania. Jedno ze spotkań po zamachach z 7 lipca 2005 r., poświęcone *zbrodniczemu wypaczaniu muzułmańskich tekstów*<sup>42</sup>, zostało sfilmowane przez BBC Panorama. Dwa tygodnie później publiczność zarzuciła pytaniami Rogera Mosey’a, szefa wiadomości telewizyjnych BBC, kiedy próbował wyjaśnić, jak działa BBC i jak stacja postrzega świat<sup>43</sup>. W ostatnich latach, zwłaszcza po atakach

<sup>41</sup> Więcej informacji o tych projektach zobacz: <http://www.thecitycircle.com>.

<sup>42</sup> Więcej informacji o tej konkretnej sesji CC na stronie: [http://www.thecitycircle.com/events\\_full\\_text2.php?id=350](http://www.thecitycircle.com/events_full_text2.php?id=350).

<sup>43</sup> Więcej informacji o tej konkretnej sesji CC na stronie: [http://www.thecitycircle.com/events\\_full\\_text2.php?id=351](http://www.thecitycircle.com/events_full_text2.php?id=351).

terrorystycznych z 11 września 2001 i 7 lipca 2005 debaty CC przestały odgrywać rolę jedynie wewnętrznego forum dyskusji społeczności muzułmańskiej. W miarę jak coraz więcej opiniotwórczych gazet przytaczało opinie wyrażane podczas tych sesji<sup>44</sup>, rósł wpływ piątkowych spotkań na dyskurs dotyczący islamu w kraju i w całej Europie. W ten sposób, paradoksalnie, organizacja, która nie aspiruje do reprezentowania muzułmańskiej populacji w kraju czy przemawiania w jej imieniu – w przeciwieństwie do np. Muzułmańskiej Rady Wielkiej Brytanii, Brytyjskiego Forum Muzułmańskiego czy Unii Organizacji Muzułmańskich – odegrała istotną rolę w kształtowaniu debaty na temat prawdopodobnych przyczyn i skutków ataków terrorystycznych w Londynie. W ten sposób CC mogło uniemożliwić pewnym grupom zdominowanie dyskusji na temat islamu w Wielkiej Brytanii oraz zaproponować bardziej złożone i mniej stronnicze spojrzenie na fakty.

Wywiady z członkami CC potwierdziły wyniki wcześniejszych badań, które sygnalizowały rozczarowanie muzułmanów wynikające z obrazu islamu stworzonego przez media i ich niepokój związany z rosnącymi nastrojami antymuzułmańskimi<sup>45</sup>. Rozmowy te pokazały także, że przynajmniej wśród głównych członków organizacji istnieje bardzo mocne poczucie możliwości skutecznego działania i siły pozwalającej na zwalczanie stereotypowych wizji islamu. Rosnące antymuzułmańskie nastroje są jednym z czynników, który mobilizuje działaczy CC do bardziej aktywnego włączania się w dyskusje publiczne na temat islamu. Według Layli, upublicznianie spraw, które do niedawna muzułmanie uważali za „prywatne”, jest konieczne, aby zmienić obecną sytuację. *Nie możesz oczekiwać od ludzi zrozumienia, jeśli nie jesteś gotowy zaangażować się na tym poziomie* – podkreślała (wywiad z Laylą). To samo silne przekonanie o wyjątkowości obecnej sytuacji i potrzebie działania, wyraził Sadzid: *Inteligentni muzułmanie mają tak ważną rolę do spełnienia, że nie mogą tylko siedzieć i nic nie robić, bo inaczej zdominują nas świry* (wywiad z Sajidem). To oświadczenie pokazuje również wyraźnie, jak silnie przekonani o własnej wartości są niektórzy członkowie muzułmańskiej elity.

Cotygodniowe spotkania CC nie tylko wzbogacają krajowe debaty na temat islamu i zapewniają wielu ich uczestnikom intelektualną i duchową strawę, ale tworzą także ważne miejsce spotkań ludzi podzielających te same poglądy. Zatem, seminaria te powinny być postrzegane jako bardzo istotne narzędzia tworzenia społecznego kapitału<sup>46</sup> lub podstaw sieci społecznej współpracy pomiędzy młodymi muzułmańskimi profesjonalistami w globalnym mieście. Pragnienie poznania innych muzułmańskich profesjonalistów, było właściwie jedną z pierwszych przyczyn powołania do życia CC. Świadczy o tym wypowiedź jednego z założycieli organizacji:

*Początkowo polegało to na tym, że ludzie zbierali się na krótkich wykładach, ale tak naprawdę po to, by pójść potem wspólnie na curry. Nikt nikogo nie znał. W Londynie trudno nawiązy-*

<sup>44</sup> Zobacz np.: M. Bunting, *Orphans of Islam*, „The Guardian” 18.07.2005; Z. Sardar, *Beyond blame and shame: what we must do now*, „New Statesman” 25.07.2005; E. Mosood, *Muslim Journey*, „The Prospect” 08.2005; K. Pędziwiatr, *Islam przeciw bombom*, „Gazeta Wyborcza” 08.08.2005.

<sup>45</sup> Por. Marechal et al., *Muslims...*, op. cit.

<sup>46</sup> Poprzez „kapitał społeczny” rozumiem za Putnamem: „relacje pomiędzy jednostkami, społeczne sieci powiązań i wzajemne zaufanie, które z nich wynika” – R. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon and Schuster, New York 2000, s. 19.

*wać kontakty z innymi, ponieważ jest to ogromne miasto; w mniejszych poznawanie ludzi jest łatwiejsze (wywiad z Rajaa).*

Jak można się dowiedzieć z opisu pierwszych sesji organizacji, niektóre osoby odpowiedzialne za jej powołanie, dopiero co przybyły do Londynu i stworzenie CC było dla nich sposobem na poznanie innych ludzi. Fakt, że dziś założyciele stowarzyszenia mają licznych przyjaciół wśród innych jego członków<sup>47</sup> oznacza, że spełniło ono bardzo skutecznie swą funkcję bazy dla współpracy społecznej. Głównym efektem tworzenia tej sieci współpracy jest budowanie wiążącego kapitału społecznego, ponieważ większość przyjaciół działaczy CC, poznanych podczas spotkań i projektów, to muzułmanie. Pozwala ono jednak także budować pomostowy kapitał społeczny (zwłaszcza na poziomie instytucjonalnym), gdyż CC ściśle współpracuje z dużą liczbą organizacji niemuzułmańskich.

Zrozumienie sukcesu CC w tworzeniu kapitału społecznego wśród praktykujących młodych muzułmanów wymaga świadomości tego, jak ubogie jest życie towarzyskie niektórych brytyjskich wyznawców islamu. Fenomen ten został bardzo dokładnie opisany przez mojego rozmówcę, który zauważył, że: *jeśli nie jesteś w związku małżeńskim, islam może być samotnym miejscem. Ponieważ nie chcesz zrobić czegoś, co jest złe, mówisz sobie – wolę nigdzie nie wychodzić* (wywiad z Ahmadem). W jego opinii islam, w takiej wersji w jakiej naucza się go w Wielkiej Brytanii, kładzie bardzo silny nacisk na to, co wolno robić, a czego nie, co jest *halal* (arab. „dozwolone”), a co *haram* (arab. „zakazane”) w efekcie czego powstaje znaczna, niewyjaśniona *szara strefa pomiędzy halal i haram*. Co więcej, Ahmad zauważył, że praktykujący muzułmanie, niepewni, co jest dozwolone, a co zakazane, mają skłonność do trzymania się z daleka od tej „niejasnej strefy”, która obejmuje sporą część życia towarzyskiego. Nawet jeśli wiedzą, jakie rozrywki są dopuszczalne, a nie chcą ograniczać się do grania w kręgle, potrzebują ludzi o podobnych poglądach, z którymi mogliby spędzać czas, oraz miejsc w których mogliby ich spotkać. CC zapewnia młodym muzułmanom zarówno kobietom<sup>48</sup>, jak i mężczyznom takie miejsce, i dlatego organizacja ta zdołała przyciągnąć do siebie tak wielu młodych.

CC dzięki swoim cotygodniowym zebraniom nie tylko czyni z islamu „mniej samotne miejsce” dla praktykujących muzułmańskich kawalerów i niezamężnych muzułmanek, poprzez wypełnianie luki pomiędzy tym, co jest *halal* i *haram*. Organizacja przyczynia się także do tworzenia alternatywy dla kultury picia, które jest najbardziej popularnym wśród młodych Brytyjczyków sposobem spędzania wolnego czasu. Przestrzeganie przez wyznawców islamu zakazu spożywania alkoholu pociąga za sobą *odmowę wspólnego biesiadowania* oraz *odrzućcie społeczny kontakt* – jak to ujęła Mary Douglas<sup>49</sup>, a w praktyce oznacza wykluczenie z bardzo ważnej sfery brytyjskiej kultury. Praktykujący muzułmanie muszą zatem szukać innych możliwości towarzyskich oraz innych aspektów kultury tego kraju, zgodnych z zasadami

<sup>47</sup> Badania pokazały, że niektórzy członkowie CC nie tylko zawarli nowe przyjaźnie z ludźmi związanymi z projektami organizacji czy uczestnikami piątkowych sesji, ale poznali też w stowarzyszeniu swych przyszłych małżonków.

<sup>48</sup> CC prowadzi w północnym Londynie żłobek dla 2-4-latków, co pozwala młodym matkom spotykać się z innymi ludźmi i współpracować z nimi.

<sup>49</sup> M. Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Pantheon Books, New York 1970, s. 40.

islamu. Chęć stworzenia mocnej alternatywy dla kultury picia jest jednym z najbardziej powszechnie przywoływanych motywów powołania do życia organizacji CC. Jeden z jej członków przyznał:

*Kiedy pracowałem, czułem się spięty, ponieważ nie uczestniczyłem w kulturze pubów i wszystkim co z nią się wiąże ...nie byłem tym zainteresowany. Odczuwałem silną potrzebę znalezienia innej, dozwolonej formy spędzania czasu, w której my, muzułmanie, moglibyśmy się spotykać i bawić bez martwienia się o alkohol i podobne sprawy” (wywiad z Sajidem).*

Mimo że grupa CC nie rozwiązała problemu wszystkich młodych londyńskich muzułmanów, to zapewniła przynajmniej części z nich pewne alternatywne formy rozrywki.

## ZAANGAŻOWANIE W IMIĘ ALLAHA

W poprzednich akapitach opisałem niektóre z inicjatyw podejmowanych przez członków CC i przedstawiłem bezpośrednie motywy, jakimi się oni kierowali przy zakładaniu organizacji oraz przy rozwijaniu różnych projektów. W ostatniej części pracy chciałbym przyrzeć się bliżej głębokim strukturom, które warunkują aktywność muzułmańskich Londyńczyków, to znaczy kwestii tożsamości. Spróbuję udowodnić, że charakter zaangażowania członków CC jest ściśle powiązany z ich specyficznym rozumieniem tożsamości religijnej i obywatelskiej i ich wzajemnym przenikaniem się. W tym sensie, podzielam zdanie Ruth Lister, która w jednej ze swych książek sugeruje, że

*ludzka aktywność, osadzona w relacjach społecznych, jest ściśle związana poczuciem, że jest się w stanie coś osiągnąć (...) zaangażowanie obywatelskie wymaga w pierwszej kolejności wiary, że ma się możliwość działania; aktywność obywatelska, zwłaszcza zbiorowa, w zamian wzmacnia to poczucie<sup>50</sup>.*

Słusznie dowodzi ona, że sprawczość nie opiera się tylko na możliwości wyboru i działania, ale także na zdolności świadomościowej, która jest ważna dla tożsamości jednostki. Zanim jednak pokażę, jak poczucie zdolności skutecznego działania młodych Brytyjczyków jest ugruntowane w tożsamości religijnej i obywatelskiej, trzeba wyjaśnić, co rozumiemy przez „tożsamość”.

Z szerokiego wachlarza definicji tego fenomenu społecznego, ta zaproponowana przez Manuela Castells'a wydaje mi się najbardziej użyteczna w odniesieniu do analizowanego przypadku. Dla autora *The Information Age* „tożsamość” jest procesem konstruowania znaczenia na gruncie wybranego atrybutu kulturowego lub zbioru powiązanych ze sobą atrybutów kulturowych, którym nadawane jest pierwszeństwo nad innymi źródłami znaczenia<sup>51</sup>. „Znaczenie” natomiast definiowane jest jako symboliczna identyfikacja przez aktora społecznego celu działań<sup>52</sup>. Ponadto biorąc pod uwagę fakt, że społeczna konstrukcja tożsamości zawsze ma miejsce w kontekście naznaczonym

<sup>50</sup> R. Lister, *Citizenship: Feminist Perspective*, Macmillan Press, London 1997, s. 38.

<sup>51</sup> M. Castells, *The Power of Identity*, Blackwell, Oxford 1997, s. 6.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 7.

przez relacje siły, Castells proponuje rozróżnienie pomiędzy trzema formami i źródłami budowania tożsamości. Są nimi legitymizacja, sprzeciw i projekt<sup>53</sup>.

Pierwsza forma tożsamości – tożsamość legitymizująca – jest wprowadzona przez dominujące instytucje społeczne celem rozszerzenia i zrjonalizowania ich dominacji nad aktorami *społecznymi*. Takim rodzajem tożsamości jest, na przykład obywatelskość w sensie w jakim jest ona rozumiana w klasycznej literaturze, czyli jako narodowość<sup>54</sup>. Tożsamość sprzeciwu jest z kolei tworzona przez ludzi, którzy czują, że są niedoceniani lub napiętnowani przez logikę dominacji. Moim zdaniem, bardzo dobrym przykładem tego typu tożsamości jest tożsamość europejskich muzułmanów, którzy próbują oprzeć się naciskom asymilacyjnym ze strony niemuzułmańskich społeczeństw i ich w większości świeckich instytucji. I wreszcie, tożsamość-projekt to według Castells'a sytuacja, w której aktorzy społeczni na podstawie dostępnych im narzędzi kulturowych, budują nową tożsamość, *dążąc do zdefiniowania* na nowo swej pozycji w społeczeństwie i w ten sposób zmiany jego ogólnej struktury społecznej. Tutaj autor podaje przykład ruchu feministycznego, gdy wychodzi on z okopów sprzeciwu opartego na kobiecej tożsamości i prawach kobiet, aby bardziej dynamicznie zwalczać patriarchy<sup>55</sup>. Według mnie, innym przykładem tożsamości-projektu są starania urodzonych w Europie muzułmanów, aby zachować swą tożsamość religijną, a jednocześnie w pełni uczestniczyć we wszystkich sprawach dotyczących społeczeństw, w których żyją, być jednocześnie muzułmanami i obywatelami, co rzuca wyzwanie nie tylko tradycyjnemu rozdziałowi na sferę publiczną i prywatną, ale także istniejącym strukturom władzy. W tym sensie proponuje postrzegać wysiłki CC zmierzające do wygosparowania przestrzeni dla muzułmańskiego dziedzictwa i wartości zarówno w sferze publicznej, jak i prywatnej jako część szerszej tożsamości-projektu.

Jako tożsamość-projekt, muzułmańska tożsamość obywatelska, wyposaża ludzi w określony obraz rzeczywistości, a także w listę reguł, które nią rządzą. Jedną z najważniejszych cech tej tożsamości, które zaobserwowałem podczas wywiadów z członkami CC, jest ściśle powiązanie tożsamości religijnej z działalnością. Dla każdego z moich rozmówców bycie muzułmaninem oznacza automatycznie bycie aktywnym członkiem społeczeństwa zaangażowanym we wszystkie sprawy, które go dotyczą. Jeden z nich ujął to w ten sposób:

*bycie muzułmaninem oznacza zmienianie świata na lepsze. Jeśli nie chcesz tego robić, nie przechodź na islam. Jeżeli nie jesteś muzułmaninem od urodzenia, nie ma sensu, żebyś się nawracał, jeśli nie chcesz zmieniać świata. Wyznawaj inną religię, która jest łatwiejsza. Religię, która nie każe ci się modlić pięć razy dziennie czy pościć w czasie Ramadanu. Jeżeli generalnie nie chcesz niczego zmieniać, nie trudź się. Idź, zajmij się czymś prostszym. Decydowanie się na podjęcie takiego wysiłku oznacza, że pragniesz czegoś lepszego na koniec (wywiad z Ahmadem).*

Silne poczucie możliwości efektywnego działania Ahmada, oparte na religijnej tożsamości, wynika też z silnego przekonania, że pozytywne zmiany są możliwe, wymagają tylko odrobiny wysiłku. Podobnie myśli Sajid:

<sup>53</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>54</sup> Np. T. Marshal, *Citizenship and Social Class*, Cambridge University Press, Cambridge 1950.

<sup>55</sup> Ibidem.

*Jeśli robię to, co robię, to dlatego że wierzę iż w dniu sądu ostatecznego będę musiał stanąć przed obliczem Bóg i wytłumaczyć mu dokładnie, co robiłem przez 80 czy 90 lat swego życia. Chcę móc wtedy powiedzieć coś więcej niż to, że dorosłem, zdobyłem pracę, itd. ...To wszystko jest ważne. Nie krytykuję innych ludzi, ale jeśli Bóg daje ci więcej możliwości, wtedy masz też większe obowiązki.*

Również jego poczucie możliwości działania ma swe źródło w islamie, a dokładniej, w świadomości potrzeby rozliczenia się przed Bogiem z dni spędzonych na ziemi i z tego, czy zrobił użytek ze specjalnych cech, w które został wyposażony, czy nie. Tu znów pojawia się idea często przywoływana przez członków muzułmańskiej elity, że są oni zobligowani do podjęcia działania i zmierzenia się z problemami społecznymi, jako że są wyposażeni w odpowiednie do tego środki.

Ważną cechą tożsamości religijnej członków CC jest także jej wszechobejmująca natura. Odnosi się to zarówno do sfery osobistej, jak i organizacyjnej. Na poziomie osobistym oznacza, że bycie muzułmaninem, według moich rozmówców, ma wpływ na wszystko co człowiek robi. Bycie przede wszystkim wyznawcą islamu pozwala także młodym Londyńczykom naznaczonym różnymi rodzajami tożsamości, zjednoczyć je wszystkie w jedną. W tym sensie, islam integruje różne elementy ich tożsamości. Natomiast na poziomie organizacyjnym wszechobejmująca natura religijnej tożsamości powoduje, że CC nie podjęłaby żadnego działania sprzecznego z islamem i oraz takiego, które byłoby sprzeczne z jego czterema zasadami: *adalem* (sprawiedliwością), *hikmą* (mądrością), *rahmą* (miłosierdziem) oraz *ihsanem* (łaską). Jak zauważył jeden z członków CC *wszystko, co ta organizacja robi, musi być zakorzenione w islamie* (wywiad z Sajidem).

Dla zdecydowanej większości moich respondentów znaczenia terminów muzułmanin i obywatel są do siebie bardzo zbliżone. Dla wielu z nich symboliczne granice tożsamości religijnej zawierają również granice tożsamości obywatelskiej i *vice versa*. Bycie dobrym obywatelem i muzułmaninem to dla nich niemal to samo. Zauważyć to można, na przykład w stwierdzeniu Rady:

*Myszę, że byłoby nie w porządku być wyznawcą islamu, a nie być dobrym obywatelem. To jest sprzeczne. Jako muzułmanin powinieneś być szczodry, tolerancyjny i zamieniać zło w dobro. Więc jeśli nagle stwierdzasz – nie czuję się obywatelem – lub – nie podejmę się tego – wyrzekasz się wszystkich wartości, jakie reprezentuje islam (wywiad z Radżą).*

Ścisły związek pomiędzy tożsamością religijną i obywatelską jest także widoczny w opinii wyrażonej przez Sajida:

*Obywatelskość polega na tym w jaki sposób umiejscawiasz się w świecie. Ludzie, którzy mówią – nie angażuj się w dunji (w tym świecie – K.P.) – nie rozumieją założeń islamu, które są skonstruowane dla tego świata, a nie dla świata po śmierci. O tamten świat się zatroszczy Bóg. Nie czeka na nas żadne wyzwanie w przyszłym świecie. To ten świat się liczy, a obywatelskość jest jego częścią (wywiad z Sajidem).*

Mieszanie znaczeń słów „muzułmanin” i „obywatel” jest także powodem, dla którego czołowi członkowie CC uznają za fałszywą debatę na temat lojalności i tego, czy ktoś jest przede wszystkim Brytyjczykiem czy wyznawcą islamu. Jak zauważyła jedna z nich:



*Tych dwóch spraw (bycia Brytyjką i muzulmanką – K.P.) nie można porównać. Za każdym razem odpowiedź będzie ta sama – przede wszystkim posłuszeństwo wobec Allaha i wiary. Ale to nie znaczy, że nie jestem przywiązana i lojalna wobec miejsca, w którym żyję. Związek z Bogiem pozwala mi lepiej rozumieć jego dzieło. Allah sprawia, że jestem lepszą obywatelką, gdziekolwiek żyję, ponieważ noszę ten szacunek w sobie” (wywiad z Aishą).*

Istotną cechą samookreślenia się działaczy CC jako brytyjskich muzulmanów, na której chciałbym się skupić, jest ich bardzo silne przywiązanie emocjonalne do miejsca, w którym żyją. Tym miejscem jest w pierwszej kolejności Londyn, a dopiero później Wielkiej Brytania. Moje badania wykazały, że przedstawiciele muzulmańskiej elity skupieni w CC cechują się o wiele silniejszą identyfikacją lokalną (z miastem) aniżeli identyfikacją narodową (z państwem). Opisywali oni Londyn jako między innymi *dom, najlepsze miejsce do życia, jedyne miejsce, jakie posiadają* (wywiady z Laylą, Rajaa i Shazad) Jedna z nich, która spędziła większość życia w innym mieście, stwierdziła:

*Nie sądzę, abym mogła nazwać jakiegokolwiek inne miejsce, poza Londynem, swoim domem. Myślę, że mogłabym podróżować za granicę i prawdopodobnie żyć tymczasowo gdzieś indziej, ale zawsze wracałabym do Londynu. Uważam go za swój dom, dom moich dzieci i wnuków. To jest miejsce, w którym żyję, do którego należę i myślę, że nie pasowałabym nigdzie indziej (wywiad z Rajaa).*

Wśród najważniejszych rzeczy, do których czują się w Londynie szczególnie przywiązani, są wielokulturowość, barwność oraz otwartość. Według mnie, ta silna lokalna identyfikacja ma szczególny wpływ na aktywne włączanie się członków organizacji CC w rozmaite projekty obywatelskie. Tym samym moje badania potwierdzają hipotezę Stürmera i Kampmeiera<sup>56</sup>, którzy zasugerowali, że utożsamianie się z lokalną społecznością odgrywa znaczącą rolę w wolontariacie na rzecz tej społeczności i zaangażowaniu w sprawy lokalne.

Członkowie CC niekoniecznie uważają lokalne problemy za ważniejsze od kwestii narodowych i międzynarodowych. Zdają sobie jednak sprawę z tego, że to głównie na poziomie lokalnym mogą „zmieniać świat” i dlatego też na nim się przede wszystkim koncentrują. Jeden z moich rozmówców zauważył, iż

*rozwiązywanie problemów globalnych jest bezużyteczne jeśli mój sąsiad głoduje. Chociaż problemy muzulmańskie sprawiają mi ból, muszę skupić się na tym, co jest w zasięgu moich możliwości. Nie można rozwiązywać problemów wszystkich ludzi jednocześnie. Musimy od czegoś zacząć, a poziom lokalny jest na to sposobem (wywiad z Shazad).*

Takie podejście cechuje omawianą organizację nie tylko podczas prowadzenia opisywanych wcześniej programów edukacyjnych, ale także w czasie realizowania takiego projektu, jak *Dokarmianie londyńskich bezdomnych*. Już od kilku lat członkowie stowarzyszenia podczas ramadanu (miesięcznego postu) zbierają pieniądze, a następnie zebrane środki przeznaczają na kupno i transport posiłków do jednego lub

<sup>56</sup> S. Stürmer, C. Kampmeier, *Active Citizenship: The Role of Community Identification in Community Volunteerism and Local Participation*, „Psychologica Belgica” (wydanie specjalne: Social Identity and Citizenship), 43, 2003, s. 103-122.

kilku londyńskich schronisk dla bezdomnych o zróżnicowanej etnicznie, rasowo i religijnie klienteli. Tylko w czasie ramadanu w roku 2003 CC rozprowadziło ponad 2700 posiłków do przytułków. Tak jak w innych projektach, najważniejszy czynnik popychający ich do realizacji tego projektu ma podłoże religijne. W tym konkretnym przypadku, odwołują się oni do wersetów sury *Al-Insan* (arab. „człowiek” – przyp. tłum.), która mówi: *Karmimy was tylko dla oblicza Boga i nie chcemy od was ani nagrody, ani wdzięczności (76:9)*<sup>57</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszego artykułu było naświetlenie relacji pomiędzy islamem jako wyznaniem mniejszości i obywatelnością. Wykazał on między innymi, iż cechujące członków elity muzułmańskiej aktywistyczne rozumienie tożsamości religijnej, ma istotny wpływ na ich uczestnictwo społeczne oraz że to uczestnictwo w zamian umacnia ich tożsamość religijną i obywatelską. Zrozumienie tych złożonych procesów jest ważne nie tylko w celu lepszego poznania prawidłowości muzułmańskiego aktywizmu, ale ponad wszystko, po to aby przynajmniej minimalnie wspomóc muzułmańskie populacje w Europie, w transformacji od islamu imigrantów do islamu obywateli.

Wyłonienie się urodzonej w Europie elity muzułmańskiej, będącej w stanie przełożyć swą religię na język zrozumiały dla niemuzułmańskich członków danego społeczeństwa, jest jedną z najważniejszych zmian, jakie nastąpiły w tych społecznościach w ostatnich latach. Jak słusznie zauważył Edward Said, szansa na to, aby islam pokojowo zakorzenił się w europejskich społeczeństwach zależy w znacznej mierze od zdolności jego wyznawców do wpływania na treści i charakter informacji na temat islamu przekazywanych przez media i grupy lobbingowe, poprzez między innymi zbudowanie zachodniego muzułmańskiego społeczeństwa obywatelskiego, które będzie podzielało większość opinii i zainteresowań swych współobywateli, a jednocześnie potrafiło przetłumaczyć je na język islamu<sup>58</sup>. Oznacza to także powstanie większej ilości grup obywateli muzułmańskich, podobnych do opisywanych w tekście członków organizacji CC, którzy z jednej strony, nie pozwolą dyskusji publicznej przekroczyć pewnych granic zdrowego rozsądku i wkroczyć w strefę wyobrażonych mitów i koszmarów, a z drugiej, nie będą się bali rozmawiać otwarcie i krytycznie o problemach społeczności muzułmańskich i próbować je rozwiązywać.

*Z angielskiego przełożyły Agnieszka Czuber i Justyna Woźniakowska*

<sup>57</sup> Więcej informacji na temat tego projektu na stronie: <http://www.thecitycircle.com/projectfeeding.php>.

<sup>58</sup> E. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Vintage Books, New York 1997, s. 150.

## FRANCJA-NIEMCY: RELIGIJNOŚĆ INDYWIDUALNA I PROBLEMY INSTYTUCJONALNE<sup>1</sup>

Zamachy z 11 września sprawiły, że islam i jego relacje z nowoczesnością znalazły się w centrum uwagi. Czy te akty terroru wskazują na nieprzekraczalną barierę między religią muzułmańską a społeczeństwami zsekularyzowanymi, czy też trzeba je postrzegać jako produkt „przyspieszonej, wykorzenionej nowoczesności”<sup>2</sup>? Pytania takie niosą zawsze ryzyko, że terroryzm muzułmańskich radykalistów zostanie obrany za punkt wyjścia do analizy islamu. Takie podejście prowadzi w istocie do dwóch zubożonych perspektyw. Pierwsza polega na sprowadzaniu wszystkich narodów świata muzułmańskiego, lub wszystkich osób wiary muzułmańskiej, do jednego wymiaru ich egzystencji: religii. Druga postrzega islam jako homogeniczną całość, w której zasady religijne są jedynym sposobem tłumaczenia zjawisk społecznych (odczytywanie orientalistyczne)<sup>3</sup>.

### DLA KAŻDEGO JEGO TRADYCJA

Zadaniem nauk społecznych jest zarówno badanie świata muzułmańskiego w różnorodności sposobów jego wyrażania, jak i odkrywanie warunków społecznych, ekonomicznych i politycznych tej pluralizacji. Można tu postawić pytanie o to, w jaki sposób następuje strukturalizacja tożsamości muzułmańskich w społeczeństwach europejskich oraz jak przebiegają ich relacje systemami instytucjonalnymi danych państw. Starając się w niniejszym tekście odpowiedzieć na te pytania, skoncentruję się na sposobach, opisywania samych siebie przez młodych muzułmanów z dwóch krajów europejskich: Francji i Niemiec.

---

<sup>1</sup> Artykuł ukazał się w oryginale pod tytułem *France-Allemagne: religiosité individuelles et enjeux institutionnels* w książce *L'avenir de l'islam en France et en Europe. Les entretiens d'Auxerre*, M. Wieviorka (red.), Balland, Paris 2003, s. 89-100.

<sup>2</sup> J. Habermas, *Glauben und Wissen. Die Rede des diesjährigen Friedenspreisträgers des Börsenvereins des deutschen Buchhandels*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 15.10.2001.

<sup>3</sup> Patrz: F. Burgat, *De l'islamisme au post-islamisme, vie et mort d'un concept*, Esprit 8-9, no. Août-Septembre 2001.

W obu społeczeństwach różne formy islamizacji tożsamości pośród przedstawicieli drugiego i trzeciego pokolenia imigrantów<sup>4</sup>, ukazują bardzo zindywidualizowany sposób apropiacji tradycji. Na skutek tych identyfikacji, islam staje się środkiem umożliwiającym modelowanie doświadczenia społecznego, nadawanie sensu wydarzeniom, biografiami lub warunkom życia. W ten sposób możemy zaobserwować, w jakim stopniu otoczenie społeczno-ekonomiczne wpływa na religijność muzułmanów – i wzajemnie – zwłaszcza wśród młodych dorosłych, żyjących w pewnej niepewności ekonomicznej. W centrum tych religijności znajdujemy zarówno konstrukcje „innych”, odwołujące się do instytucjonalnego zarządzania stosunkami pomiędzy religią i polityką, jak i niektórymi reprezentacjami islamu, na które możemy się natknąć wśród większości członków społeczeństwa. W tym sensie treść tożsamości muzułmańskich wpisuje się dokładnie w kontekst narodowy i zmienia się wraz problemami instytucjonalnymi danego państwa. Dlatego też formy religijności mobilizujące porównywalne treści, mogą przybierać różne znaczenia polityczne w każdym kraju.

Hipotezy te opierają się na badaniu jakościowym, które przeprowadziłam w latach 1995-1998 wśród muzułmanów między 16. a 30. rokiem życia. Ramy ich codziennego życia zostały określone poprzez różne piętrzące się problemy społeczne, zwłaszcza przez pogarszające się warunki życia w niektórych dzielnicach miast. Moje badania miały miejsce w trzech tzw. „trudnych” dzielnicach: Val d’Argent w Argenteuil (na przedmieściach Paryża), Neuhoef (dzielnicy Strasburga) i Wilhelmsburg (dawnej dzielnicy robotniczej w Hamburgu).

## OD ISLAMU ETYCZNEGO DO ISLAMU UTOPIJNEGO

Brak perspektyw na przyszłość połączony z poczuciem zamknięcia w obrębie dzielnicy, oznaczać może, między innymi, ryzyko utraty przez jednostkę poczucia czasu, które kieruje społeczeństwem. Czas staje się synonimem nudy, a przestrzeń traci na znaczeniu, gdyż wszelka mobilność nie ma sensu. Człowiek nie steruje czasem: zostaje mu on narzucony. Ruchy przybierają formę błąkania się. W końcu wszystkie relacje społeczne odsyłają do automarginalizacji. W tych warunkach zwrócenie się do islamu, np. odmawianie pięciu codziennych modlitw, może stać się środkiem strukturalizującym czas. Również mobilność nabiera wówczas sensu, ponieważ posiada się cel – salę modlitwy w dzielnicy czy meczet w centrum miasta (jak w Strasburgu). Taki typ miejsca stanowi konkretną przestrzeń, od której rozchodzą się różne cele. Identyfikacja z islamem może, w tej sytuacji, stać się etyką, tzn. sztuką prowadzenia własnego życia. Obowiązki religijne dostarczają pewnej orientacji tam, gdzie wcześniej wszystko zdawało się przypadkowe i pozbawione sensu. Kenan, który mieszka w Wilhelmsburgu, wyraża ten wymiar w następujący sposób:

*Bez religii... niejako pływamy w świecie bez ograniczeń, niczym kupa złomu. Mój przyjaciel pił, można powiedzieć, że próbował wszystkiego... Przez pewien czas brałem w tym udział.*

<sup>4</sup> F. Khosrokhavar, *L’islam des jeunes*, Flammarion, Paryż 1997; H. Frese, *Den Islam ausleben: Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora*, Transcript Verlag, Bielefeld 2002; S. Nökel, *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitik. Eine Falistudie*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2002; N. Tietze, *Jeunes musulmans de France et d’Allemagne. Les constructions subjectives de l’identité*, L’Harmattan, Paryż 2002.

*Właściwie nie stało mi się nic złego (...). W ten sposób nabrałem doświadczenia, zobaczyłem, że to nie ma granic, żyć w ten sposób (...). Jeśli bym tak kontynuował, tzn. nie zwrócił się do tego, do czego się zwróciłem – mojego pnia religijnego – ja także znalazłbym się teraz gdzieś na ulicy, bez żadnego celu.*

Zbliżenie do religii niekoniecznie musi prowadzić do takiej perspektywy, opierającej się przede wszystkim na teologicznej koncepcji *haram* (tego co zabronione) i *halal* (tego co dozwolone). Może ono również doprowadzić do poczucia odnalezienia „prawdy” w sposób niespołeczny. Mourad, który mieszka w Wilhelmsburgu, tak opisuje swoją wiarę: „Nie można powiedzieć, że znam prawdę, jeśli nie możemy jej udowodnić, np. wzorem matematycznym, rysunkiem (...). Prawda jest tym, o czym jesteśmy przekonani”. Ten student inżynierii medycznej jest dumny z tego, że jest pierwszą osobą w rodzinie, która zdała maturę i dostała się na uniwersytet – w przeciwieństwie do wielu jego przyjaciół z dzielnicy. Jednocześnie sukces osobisty przyniósł mu także doświadczenie dystansu w stosunku do miejsca jego pochodzenia, powodujące dwuznaczność jego awansu społecznego. Młody mężczyzna usiłuje znieść sprzeczności i napięcia na swojej drodze poprzez identyfikację z islamem. Jego relacja z matką, która życzy sobie jego powrotu do Turcji, ilustruje sposób, w jaki religia pozwala mu poradzić sobie w niektórych sytuacjach:

*Ta decyzja [zamieszkania w Turcji] nie zależy zresztą tylko ode mnie, ale również od moich rodziców. Oni także decydują. Chcą dla mnie jak najlepiej (...). Ale ja także. Nie jestem przekonany, aby jechać do Turcji, ale muszę teraz zdobyć się na kompromis. W każdym razie muszę się zastanowić (...). Przede wszystkim, ponieważ stawiam na pierwszym miejscu moją wiarę, powinienem się najpierw zastanowić nad tym aspektem sprawy. Czy to cokolwiek zmienia, że jesteśmy w Niemczech czy Turcji? Tak naprawdę to nie zmienia niczego.*

Islam jest tutaj uchwycony w kategoriach wiary. To „wiara” pozwala Mouradowi wyzwolić się od wpływu swojej matki, bez jednoczesnego zrywania kontaktu z nią. Istotnie zostaje w Niemczech, ale jako muzułmanin, tzn. mimo wszystko w zgodzie z regułami świata swojej matki. W tym samym czasie dystansuje się od swojego pochodzenia, relatywizując, zgodnie ze swoją wiarą, znaczenie granic państwowych. Dla muzułmanina problem kraju, w jakim żyje, przestaje być ważny. Religia jest przeżywana jako utopia, która otwiera każdemu przestrzeń pozbawioną nacisków społecznych i granic narodowych.

## ISLAM JAKO PRZYNALEŻNOŚĆ

Gdy wykluczenie opiera się na dyskryminacji rasowej lub stygmatyzacji danej dzielnicy, islam jawi się jako element potwierdzający przynależność. Wiara staje się tłem. Sedno „islamizacji” nie polega już na wierze w siłę ponadspołeczną (w utopię), jak u Mourada; nie leży też w obróceniu zasad religii w etykę, jak u Kenana. Główny element identyfikacji stanowi wymiar ideologiczny. Hakim, który żyje w Argenteuil, chce na przykład zorganizować w swojej dzielnicy elitę – elitę muzułmańską, zdolną wytłumaczyć młodym, że islam proponuje porządek społeczny – w jego oczach – sprawiedliwszy od „indywidualistycznego kapitalizmu”.

Islam niekoniecznie musi się być główną regułą konstruowania przynależności. Kader (z Argenteuil) pości w ramadan, gdyż „stało się to obyczajem w dzielnicy”! Wszyscy, którzy należą do społeczności dzielnicy, są muzułmanami. Kader będzie również muzułmaninem, aby zintegrować się z grupą. Identyfikacja religijna jawi się tu jako jeden z elementów służący wypracowaniu pewnej kultury, która definiuje się poprzez odniesienie do symboliki przedmiść we Francji czy do „niemieckiej turszczyzny” w Republice Federalnej<sup>5</sup>.

W większości tych procesów młodzi muzułmanie łączą ze sobą, w różnych proporcjach, zasady wiary i przynależności. Każda osoba posługuje się własną metodą, by ustrukturalizować swoje osobiste doświadczenia, albo by nadać sens swojej pozycji w społeczeństwie. Zasada „wierzenia” opiera się na dwóch wymiarach: z jednej strony na potrzebie uczynienia społeczeństwa zrozumiałym i wiarygodnym, z drugiej strony na aspiracji przynależenia „gdzie indziej”<sup>6</sup>. „Wierzenie” zawiera więc w sobie dwie dynamiki: pierwszą w kierunku porządku i orientacji na wymiar społeczny, implikujący etyczny wyraz islamu; oraz drugi, usiłujący wzniesić się ponad wymiar społeczny i nadający religijności pewną konotację utopijną<sup>7</sup>. Zasada przynależności opiera się z kolei na apropracji tradycji. Odwołuje się do historii islamu, Koranu i jego interpretacji, jak również do wydarzeń politycznych mających miejsce w krajach cywilizacji muzułmańskiej. Ta pamięć pozwala stworzyć poczucie wspólnoty. Dogmaty i rytuały stają się odtąd zarówno elementami wprowadzającymi porządek do relacji społecznych, jak i środkami służącymi integracji grupy, którą odróżnia się odtąd od innych. W tej perspektywie identyfikacja z religią zakłada zawsze fazę ideologiczną i kulturową.

Cztery bieguny, które sumują rozmaite manifestacje religijności muzułmańskiej to: islam etyczny, islam utopijny, islam ideologiczny i islam kulturowy. We Francji, tak jak w Niemczech, młodzi muzułmanie poruszają się między tymi różnymi formami akcentowania swojej religii.

## KSZTAŁT FRANCUSKIEGO I NIEMIECKIEGO ISLAMU IDEOLOGICZNEGO

Choć obserwujemy, z jednej i z drugiej strony Renu, pewną liczbę podobnych lub porównywalnych sposobów wyrażania swojej muzułmańskości, nie mają one tego samego znaczenia w przestrzeni publicznej obu tych państw. Należy wziąć tu pod uwagę specyfikę kontekstów instytucjonalnych obu państw, która nie pozostaje bez wpływu na identyfikacje religijne. Stąd właśnie wyłonienie się różnych kształtów islamu we Francji i Niemczech.

<sup>5</sup> Opis tej „niemieckiej turszczyzny” znajduje się [w:] N. Tietze, „La ‘turcite’ allemande: Les difficultés d’une nouvelle construction identitaire, „CEMOTI”, nr 24, 1997, s. 251-270.

<sup>6</sup> Patrz: M. de Certeau, *Le croyable. Préliminaires à une anthropologie des croyances*, [w:] *Exigences et perspectives de la sémiotique*, H. Parret, H. Ruprecht (red.), Amsterdam 1985, s. 689-707.

<sup>7</sup> Utopia ma, według definicji, jaką proponuje Paul Ricoeur, funkcję propozycji alternatywnej w porządku społecznym, jest tym, co przeszkadza horyzontowi oczekiwań współgrać z polem doświadczenia – por. *Idéologie, utopie, politique*, [w:] *Du texte à l’action II*, Paryż, Seuil, 1986, (s. 311-448 i s. 430). Nastawienie utopijne nie zna ani żadnych sprzeczności, ani żadnych niemożliwości w łączeniu rzeczy pożądaných i realnych. *Logika utopii* – tłumaczy dalej Paul Ricoeur – *staje się więc logiką wszystkiego albo niczego, która pcha jednych do uciekania w pisanie, innych do zamknięcia się w nostalgii zagubionego rajy, jeszcze innych do niekontrolowanego zabijania.*

Różnice w sposobach rozdziału religii i polityki, jak również w zasadach neutralnego charakteru państwa, prowadzą do zróżnicowanego, publicznego wyrażania tożsamości religijnej. We Francji wszystkie sposoby określania siebie jako muzułmanki muszą pozostawać w zgodzie z laickością jako ogólnym kontekstem instytucjonalnym a także z tem ideologicznym. „Muzułmaństwo” staje się widoczna w społeczeństwie nawet wówczas, gdy skonfrontowana zostaje z organizacją laicką przestrzeni publicznej. Hakim (Argenteuil), krytyczny wobec „kultury kapitalistycznej” i martwiący się o uznanie „wspólnoty muzułmańskiej” przez władze polityczne, buduje w ten sposób konfliktową widoczność wokół swojej identyfikacji z islamem: przekształca tę ostatnią w projekt społeczeństwa alternatywnego, podkreślając jednocześnie swoje poczucie bycia Francuzem. Ten projekt, skierowany ku budowaniu wspólnoty muzułmańskiej, stanowi dla niego ideologiczny sposób wytyczenia jasnej granicy między „wami” (Francuzami, kapitalistami, chrześcijanami itp.) i „nami” (młodymi z osiedli mieszkaniowych, ofiarami rasizmu, biednymi muzułmanami).

Taki ideologiczny wymiar jego religijności służy mu do tłumaczenia napięcia społecznego, które w zasadzie nie powinno mieć miejsca według modelu laickiego. Laickość obiecuje w istocie wszystkim mieszkańcom integrację socjalną i ekonomiczną pod warunkiem, że każdy ograniczy wyrażanie swojej specyficznej przynależności kulturalnej i religijnej do sfery prywatnej. Tymczasem istnienie „gorszych” dzielnic, to znaczy przestrzeni miejskich, w których kumulują się problemy socjalne i ekonomiczne, prowadzi do budowy trwałego dystansu z resztą społeczeństwa, a zarazem przeczy obietnicom laicyzmu. Wyrazić tę sprzeczność – taki jest często cel, konstrukcji ideologicznych młodych muzułmanów.

W Niemczech, gdzie wspólnoty religijne mogą korzystać ze statusu prawa publicznego (*Körperschaft des öffentlichen Rechts*) i gdzie wszyscy „porządni obywatele” otrzymują edukację religijną, ta sama forma islamu ideologicznego nie będzie tłumaczyła krytyki społeczeństwa i w żadnym wypadku nie będzie niosła ze sobą projektu alternatywnego. Za Renem, wręcz przeciwnie, ideologizacja religii reprezentuje drogę do integracji: pozwala na przekształcenie różnicy między cudzoziemcami (*Ausländer*) i Niemcami w różnicę pozytywną i słuszną, odróżniającą różne wyznania. Nie jest się już więcej „imigrantem, na którego patrzy się z ukosa”, ale muzułmaninem, mogącym rozmawiać jak równy z równym z chrześcijaninem z dzielnicy (a nie z Niemcem z dzielnicy). Aktywista społeczny, Ertekin, który mieszka w Wilhelmsburgu, uczęszcza więc na wszystkie zebrania publiczne w swojej dzielnicy, by reprezentować interesy „parafii muzułmańskiej” (*islamische Gemeinde*), jak sam to określa. Przestrzeń publiczna w Niemczech jest zbudowana w taki sposób, że postawa ta czyni z niego obywatela Niemiec, to znaczy lokalnego mieszkańca, takiego jak inni, zainteresowanego dobrem ludzi, którzy żyją tam, gdzie i on.

Zauważmy także, że ta faza ideologiczna wyrażania islamu przekłada również na sposób ubierania się. W ten sposób w Niemczech, gdzie „muzułmaństwo” służy przekształceniu różnicy stygmatyzującej w pozytywną, opierającą się na wyznaniu, młodzi nie afiszują się ze strojami muzułmańskimi, ich wygląd przypomina raczej, pod pewnymi względami, wygląd drobnych przedsiębiorców. Jest to metoda, zamiany podkreślania swojej odrębności wyznaniowej na podkreślanie swojej inte-

gracji socjalnej i ekonomicznej. We Francji młodzi muzułmanie, pojmujący swoje warunki socjalne w sposób konfliktowy, ubierają się albo w stroje wyraźnie muzułmańskie (takie jak *Tablighi*), albo w stylu „przedmieść”, z adidasami i czapkami z daszkiem – w prowokujący sposób dając innym do zrozumienia, że jest się muzułmaninem. Przeciwnie do muzułmanów w Niemczech, nie starają się sprawiać wrażenia osoby „zintegrowanej”, ale raczej podkreślać zerwanie czy dystans wobec ‘zakorzenionej’ klasy społecznej.

## OBYWATELSKOŚĆ LAICKA I OBYWATELSKOŚĆ LOKALNA: DWA MODELE

To, co odróżnia kształt islamu ideologicznego we Francji i w Niemczech nie zależy tylko od odrębnej regulacji religii w przestrzeni publicznej. Moje badania ukazują ogromną wagę poziomu lokalnego w działaniach podejmowanych przez muzułmanów niemieckich, jak również charakter polityczny tożsamości muzułmańskiej we Francji. Jest to druga wielka różnica. Francuski system centralny nadaje każdej publicznej islamizacji ‘ja’ charakter narodowy i polityczny, co jest zjawiskiem nieznanym w Republice Federalnej, gdzie żądania muzułmanów są rozpatrywane na poziomie lokalnym i muszą być regulowane przez władze danego *Landu*.

W Niemczech lokalny szczebel polityczny pozwala muzułmanom – jak na razie postrzeganym jako „inni” – stać się berlińczykami, hamburczykami, reńczykami itd. We Francji identyfikacja z dzielnicą określa pozycję społeczną muzułmanów. Tożsamość lokalna nie otwiera w tych warunkach przestrzeni politycznej: przypisuje odrębność muzułmańską do problematyki społecznej przedmieść, z którą państwo próbuje sobie poradzić na szczeblu ogólnokrajowym. Wyjątkowość sytuacji w Strasburgu wykazuje, jak ważna jest lokalność w zarządzaniu odmiennością skonstruowaną na bazie identyfikacji z islamem. Muzułmanie w Neuhoft kierują się ze swoimi sprawami do władz miasta, podczas gdy w Argenteuil to państwo pozostaje zwyczajowym adresatem wszystkich żądań. Z tego względu każdy problem podniesiony przez muzułmanów tego paryskiego przedmieścia natychmiast urasta do rangi krajowej. Inaczej jest w Neuhoft, gdzie wszelka krytyka jest rozpatrywana nie przez państwo ani pod kątem prawa republikańskiego, ale poprzez środki polityczne, podejmowane przez władze samorządowe. Paradoksalnie, tożsamościom muzułmańskim łatwiej stać się bardziej „francuskimi” czy „europejskimi” w Strasburgu niż we „Francji środkowej”.

Trzecią różnicą między Francją i Niemcami jest inne pojmowanie różnic kulturowych i częściowo problemu ich uznania. Federalna struktura Niemiec wprowadza wymiar kulturowy w przestrzeń publiczną, ustalając różnicę regionalną opierającą się między innymi na przynależności do protestantyzmu lub katolicyzmu. Uznanie różnicy kulturowej przekłada się od dawna na politykę integracji: imigranci byli postrzegani jako różni do tego stopnia, że mogli tylko – tak zresztą jak ich dzieci – pozostać cudzoziemcami. Ich sprawy religijne były od tego czasu powierzane odpowiednim władzom danego kraju, w naszym przypadku głównie Turcji. Jeśli nawet sytuacja nie prezentuje się tak samo po reformie kodeksu narodowościowego w 2000 r., muzułmanie pozostają niemniej zasymilowani z kulturą zagraniczną, która



nie stanowi części przestrzeni publicznej<sup>8</sup>. Fakt, iż coraz trudniej jest odróżnić muzułmanów od Niemców, stanowi więc prawdziwe wyzwanie dla społeczeństwa. To także jest powodem, dla którego chusty młodych kobiet lub uczennic nie stanowią *a priori* problemu w Niemczech. Trudności zaczynają się jednakże w momencie, gdy chcą one potwierdzenia swoich ambicji i wykazania swoich kompetencji zawodowych<sup>9</sup>. Przyjęcie islamu etycznego (przeżywanego jako etyka), bardzo słabo zauważalne w przestrzeni publicznej, staje się odtąd dla tych młodych muzułmanków środkiem: pozwala im sprzeciwić się zamknięciu w innej kulturze i uwolnić się od paternalizmu pedagogicznego społecznej większości. We Francji, w zamian za to, ta sama forma religijności będzie sposobem na harmonijne połączenie „muzułmańskości” i chęci odniesienia sukcesu.

W obu krajach islam jako utopia pozostaje za każdym razem środkiem budowania wspólnoty przy jednoczesnym dystansowaniu się od szerszego społeczeństwa i kreowaniu przestrzeni, gdzie zanikają ograniczenia życia społecznego. To dlatego wydarzenia wspólnotowe toczą się w konkretnych miejscach: meczetach lub salach modlitw. Taka forma koresponduje całkowicie z modelem oddzielania spraw publicznych od prywatnych, polityki od religii. Muzułmanie ci nie odczuwają sprzeczności ani z francuską laickością, ani z niemieckimi regulacjami dotyczącymi religijności w przestrzeni publicznej.

Niektórzy muzułmanie francuscy wyrażają swój islam utopijny także w przestrzeni publicznej. W tym wypadku nie ograniczają swoich środków wyrazu islamu do konkretnych momentów czy miejsc. Międzynarodowy ruch *Tabligh*, który odnosi znaczne sukcesy wśród młodych, dobrze ilustruje tę postawę. Jego adepci, *Tablighi*, noszą ubrania odwołujące się do tradycji strojów pakistańskich. Ich sposób bycia opiera się na podkreślaniu odrębności w stosunku do społeczeństwa, a konkretniej w stosunku do mody, konwencji, konsumpcji, przy jednoczesnej manifestacji swojej krytyki wobec laickości i panującego indywidualizmu. W Niemczech takie publiczne potwierdzanie islamu nie owocuje w budowie dynamiki konfliktowej. Religia zajmuje tam prawowite miejsce w przestrzeni publicznej i „orientalizm” ubrań będzie postrzegany jako wyrażanie własnej kultury przez osoby, które nie należą do społeczeństwa niemieckiego. Ci muzułmanie – „cudzoziemcy” nie poddają w wątpliwość ideałów, które organizują przestrzeń publiczną, i większość społeczeństwa pozostanie raczej obojętna na tego typu sposoby wyrażania siebie. Warto zresztą zauważyć, że ruch *Tabligh* daleki jest tutaj od osiągnięcia takiego sukcesu, jak wśród młodzieży we Francji.

Ostatnią formę tożsamości muzułmańskiej, jaką napotykaemy wśród młodych uosabiają ci, którzy próbują przekształcić stygmatyzację społeczną w pozytywny obraz grupy. Takie zastosowanie islamu nie stara się nadać jasności problemowi socjalnemu, ale stanowi raczej narzędzie szerszej kultury młodzieżowej, która kontestuje silniej lub słabiej społeczną większość. W Niemczech ci młodzi określają siebie wprawdzie jako imigranci tureccy, przed napomknięciem o swojej identyfikacji z islamem, podczas gdy we Francji definiują siebie przede wszystkim przez pryzmat kultury przedmieść lub danej dzielnicy.

<sup>8</sup> Reforma kodeksu narodowościowego ułatwia otrzymanie obywatelstwa niemieckiego i wprowadza ponadto możliwość jego nadania na zasadzie prawa ziemi.

<sup>9</sup> Patrz: S. Nökel, *Die Töchter der Gastarbeiter and der Islam...*, op. cit.

## NAPRAWDĘ „ŻLI TERRORYŚCI”

Ta mnogość i elastyczność form identyfikacji z islamem sprawia, że organizacja wspólnoty wiernych jest niesamowicie trudna. Organizacje muzułmańskie kontrolują tylko częściowo praktyki i treści religijne mobilizowane przez konkretne jednostki, co dobrze ilustruje fragmentaryzacja pejzażu organizacyjnego we Francji. Logicznym jest, że w tych warunkach organizacja islamu francuskiego, którą ministrowie spraw wewnętrznych i kultu próbują opracować od końca lat 80. napotyka liczne przeszkody. W Niemczech kilka wielkich organizacji muzułmańsko-tureckich dominuje na religijnym rynku muzułmanów i zdaje się mieć znacznie mniej trudności w regulowaniu indywidualnych religijności.

Jednak spoglądając na nie z bliska obserwujemy, że na łonie organizacji praktyki ulegają pluralizacji, jak we Francji. W obu przypadkach mamy do czynienia z powstawaniem dystansu między pokoleniami i wyłanianiem się różnych orientacji religijnych. Przywołać tu można przypadek Mehmeta, młodego sportowca, fana Erbakana – polityka tureckiego z dawnej partii muzułmańskiej Refah. Uważa on, że niemiecka organizacja muzułmańska bezpośrednio odwołująca się do tej partii (Milli Görüş) jest „bardziej cool” od kontrolowanych przez państwo tureckie meczetów Diyanetu<sup>10</sup>, stowarzyszeń religijnych, przeznaczonych, w oczach tego młodego człowieka, dla starych ludzi o poglądach nacjonalistycznych. Ale kiedy dochodzi do kwestii, gdzie pójdzie, by uczyć Taekwondo, staje się bardziej pragmatyczny. Milli Görüş chciałby, by pracował w jego klubie młodzieżowym. Ale finansowany przez miasto Hamburg Dom Młodzieży płaci lepiej. A więc Mehmet, mimo że jest żarliwym obrońcą prozelitycznej działalności Milli Görüş w dzielnicy, optuje za drugą ofertą.

Ci młodzi ludzie nie są „złymi” muzułmanami. Przyswoili sobie nowoczesność i pogodzili z przeciwnościami oraz coraz szybszymi zmianami, jakie dotyczą islam. Nie podporządkowują się tradycji muzułmańskiej, odstupując od swojej indywidualności na korzyść wspólnoty wiernych, ale stwarzają z niej narzędzie do konstruowania konfliktu społecznego na bazie swojej marginalnej pozycji w społeczeństwie. Islam jawi się jako skuteczny środek do konstruowania konfliktu społecznego lub odmienności, tam gdzie różnice między imigrantami i rdzennymi mieszkańcami rozplynęły się w dominującym modelu konsumpcyjnym. Większości tych młodych muzułmanów chodzi o przeciwstawienie się nakazowi przystosowania się do normy państwowej, która stara im się wmówić, jak należy żyć, by być „dobrym obywatelem”. Sposób, w jaki opisują swój stosunek do islamu tłumaczy chęć nadania w sposób autonomiczny treści temu pojęciu politycznemu.

Niestabilny charakter form religijności niesie zawsze ze sobą ryzyko, że wierzący skończy na porzuceniu swojej indywidualności na rzecz grupy. Taka dynamika zależy od warunków, w jakich indywidualność powstaje. Jeśli chęć osiągnięcia indywidualnej autonomii napotyka przeszkody, które wydają się nie do ominięcia, wiara może być jedyną możliwą drogą, by się wyzwolić. Dana osoba próbuje odtąd rozpuścić się w apokaliptycznych i utopijnych wizjach, co implikuje pewną przemoc

<sup>10</sup> Diyanet – Dyrektoriat do Spraw Religijnych przy biurze premiera Turcji. Poprzez utworzoną w 1982 r. przez Dyrektoriat Unię Turecko-Muzułmańską (*DITIB – Diyanet İsleri Türk-Islam Birliği*) kontroluje on większość organizacji muzułmańskich w kraju – przyp. tłum.

wobec siebie i innych. Znaczna większość muzułmanów to tymczasem „zli terroryści”, ponieważ żyją „momentami muzułmańskości”. Przeciwnie, bycie terrorystą wymaga dyscypliny i absolutnej identyfikacji z organizacją lub grupą. Większości muzułmanów, którzy rozwijają swoją religijność, krążąc między różnymi typami jej wyrażania, brakuje tych cech.

W Niemczech, a zwłaszcza w Hamburgu, gdzie mieszkało wielu terrorystów z 11 września, istnieje zresztą ogromna przepaść między muzułmanami drugiego pokolenia, wywodzących się z imigracji i środowiskiem islamu radykalnego, składającego się raczej ze studentów i handlowców, niedawno przybyłych do Niemiec, których doświadczenie społeczne i polityczne jest zupełnie inne. Aż do chwili obecnej śledztwa policyjne nie wykazały więzi między tymi dwoma środowiskami, nawet gdy ocierają się one o siebie na ławkach uniwersytetu technicznego w mieście, w tych samych filiach naukowych. Obserwacje, według których we Francji istnieje związek między zwyczajnymi muzułmanami i siecią terrorystyczną, wskazują natomiast na polityczny status islamu w kraju.

Gdy islam może stać się łatwo projektem alternatywnym dla społeczeństwa, inaczej mówiąc, gdy nie znajduje prawowitego ujścia w politycznej przestrzeni publicznej, ryzyko tendencji radykalnych wzrasta.

*Z francuskiego przełożyła Marta Minakowska*

## TRANSFORMACJE OBYWATELSKOŚCI I RELIGIJNOŚCI WŚRÓD MŁODYCH FRANCUSKICH MUZUŁMANÓW<sup>1</sup>

Od około dziesięciu lat zaobserwować można we Francji wyłanianie się świadomości religijnej wśród młodych francuskich muzułmanów, przyjmowanej i wyrażanej zależnie od aktualnej sytuacji narodowej i międzynarodowej oraz interakcji pomiędzy percepcją i ekspresją dominującej kultury narodowej. Na dowód wystarczy wspomnieć dyskusje w mediach, w których określenie *beurs, młodzi Francuzi pochodzenia maghrebskiego* jest zastępowane określeniem *młodzi muzułmanie* – kategorią przypisującą religijny charakter tożsamościom, które nie są ostatecznie jedynie religijne. Z jednej strony osoby, zwłaszcza młode, pochodzące z Maghrebu są powszechnie kojarzone z islamem. Z drugiej, koncentracja debat publicznych wokół tej religii (włączając na przykład powrót afery chust muzułmańskich i ustawy ograniczającej noszenie symboli religijnych w szkołach) przyczyniła się do wzmocnienia poczucia solidarności i przynależności do jednej grupy, zjednoczonej wokół islamu.

Nie należy jednak pojmować wspólnoty muzułmanów we Francji jako jednolitej całości. Według Oliviera Roy'a

*postrzeganie europejskich muzułmanów jako wspólnoty nie jest sprawą faktu, lecz konceptu, i to nie ze względu na różnorodność etniczną i lingwistyczną krajów pochodzenia, lecz przede wszystkim z powodu zróżnicowania strategii grupowych i osobistych zachowań nakierowanych na wprowadzenie islamu do społeczeństw europejskich<sup>2</sup>.*

Aby zobaczyć jak różnorodne są we Francji sposoby przeżywania i wyrażania własnej religii przez muzułmanów należy więc wziąć pod uwagę cechy wynikające ze zróżnicowania pokoleń<sup>3</sup>, pochodzenia etnicznego, płci czy też poziomu integracji społecznej i ekonomicznej.

<sup>1</sup> Referat pt. *Recompositions citoyennes et religieuses: Subversion des contours normatifs de la citoyenneté et invention de modalités propres d'appartenance chez de jeunes Français musulmans pratiquants*, wygłoszony na konferencji *Migrations, religions et sécularisation. L'impact des migrations sur les modèles nationaux (Europe et Amérique du Nord)* zorganizowanej przez CEPIC w dniach 17-18.06.2005.

<sup>2</sup> O. Roy, *Naissance d'un islam européen*, „Esprit” nr 1, styczeń 1998, s. 11.

<sup>3</sup> W ten sposób islam dzieci, wybrany, a nie automatycznie odziedziczony, przeciwstawiony jest tradycyjnemu, wspólnotowemu islamowi rodziców. Więcej na ten temat por. F. Khosrokhavar,

Wychodząc poza dyskusje dotyczące utworzenia Francuskiej Rady Kultu Muzułmańskiego (CFCM – Conseil Français du Culte Musulman), artykuł niniejszy zwraca uwagę na słowa samych członków omawianej grupy, w celu rozważenia zbyt często ignorowanej mnogości indywidualnych i subiektywnych przejawów religijności i obywatelskości wśród francuskich muzułmanów. Ocena wpływu CFCM na analizowaną grupę społeczną nie jest możliwa, bez uprzedniej refleksji nad różnymi sposobami internalizacji muzułmańskich symboli religijnych we Francji.

Na podstawie wyników badań jakościowych przeprowadzonych w ramach rozprawy doktorskiej w dziedzinie studiów politycznych pośród trzydziestu pięciu młodych<sup>4</sup> muzułmanów pochodzenia maghrebskiego mieszkających na północy Francji (muzułmanów z pochodzenia) przeanalizowane zostaną tu ich wyobrażenia na temat swojej roli jako obywateli oraz możliwości, jakie wyobrażenia te stwarzają w celu wyrażenia swojej przynależności do społeczeństwa. Analiza empiryczna sposobów, w jaki identyfikują się oni – lub nie – ze wspólnotą narodową oraz zarys integralnej z ich systemem postaw logiki, pozwala lepiej zrozumieć czasem bardzo burzliwe reakcje wywołane przez utworzenie CFCM, szczególnie, jeśli chodzi o kwestię reprezentatywnego charakteru tej organizacji.

Jednym z oczywistych celów tego badania jest poddanie dyskusji jednolitego i wąskiego obrazu młodych muzułmanów we Francji. Istnieje dziś tendencja kładąca religijny akcent na tożsamości, które nie są konieczne ani też ostatecznie religijne. Tożsamość muzułmańska nie jest jednak jedyną, którą te młode osoby dysponują, a wiele z nich nawet jej nie rozumie. Naszym celem było więc spotkanie tych młodych ludzi, którzy potencjalnie mają predyspozycje, aby być muzułmanami z powodu swojego północnoafrykańskiego pochodzenia i określenie, jakie wyobrażenia mają oni o swojej roli jako obywateli, oraz jakie są ich sposoby wyrażania swojej „zwykłej obywatelskości”.

Wybór badań jakościowych był oczywisty. Taka metoda umożliwiła zrozumienie, kim jest każda z badanych osób w społeczeństwie oraz ustalenie związku pomiędzy procesem identyfikacji a społecznymi doświadczeniami. Metodą badawczą przyjętą w tym badaniu jest zatem wywiad pogłębiony, pozwalający ukazać indywidualne doświadczenia związane z procesem identyfikacji oraz uchwycić znaczenie tych doświadczeń dla poszczególnych osób.

Określenie poszczególnych sposobów identyfikacji obywatelskiej, religijnej i społecznej poszczególnych osób oraz różnych form wyrażania swojej przynależności

---

*L'islam des jeunes*, Flammarion, Paris 1997; A. Lamchichi, *Islam et musulmans de France. Pluralisme, laïcité et citoyenneté*, L'Harmattan, Paris 1999 oraz N. Tietze, *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, L'Harmattan, Paris 2002.

<sup>4</sup> Osoby biorące udział w badaniu były w wieku 18-35 lat i pochodziły z Lille oraz okolic. Usiłując w jak największym stopniu zróżnicować profil informatorów jako kryterium wyboru przyjęte zostały jedynie takie zmienne, jak wiek, pochodzenie z Maghrebu i muzułmańskie korzenie. Ponieważ badana grupa nie była wystarczająco liczna, aby mogła stanowić próbę reprezentacyjną całej społeczności muzułmańskiej we Francji za kryterium wyboru przyjęta została raczej atypowość. Wśród respondentów byli zarówno ortodoksyjni muzułmanie, jak i homoseksualista pozostający w konflikcie ze swoją rodziną, zakrywająca głowę chustą religijną muzułmanka, jak również młoda dziewczyna, która uciekła z domu w wieku 18 lat oraz grupa osób harmonijnie łącząca szereg różnych przynależności i powiązań religijnych i społecznych. Ta różnorodność pozwala zauważyć, jak złożoną grupą jest społeczność francuskich muzułmanów.

doprowadziło nas do opracowania typologii składającej się z czterech kategorii: *praktykujących Francuzów, zaadaptowanych, kontrahentów* oraz *neo-współnotowców*. Każda z tych grup stosuje selekcję, dostosowanie lub podkreśla komplementarny charakter różnych przynależności. Oczywiście należy podkreślić, że naszkicowana typologia jest konstrukcją teoretyczną, pozostaje zatem tworem sztucznym. Pozwala ona zrozumieć różne podejścia do obywatelskości, nie powinna być jednak traktowana jako wierne odzwierciedlenie rzeczywistości. Należy traktować te typy jako elastyczne i dynamiczne środki poznania różnych strategii obywatelskich przyjmowanych przez tych młodych ludzi. W rzeczywistości większość z nich stosuje kombinacje różnych typów lub nawet przechodzi z jednego w drugi, zależnie od swojej ewolucji w społeczeństwie.

## PRAKTYKUJĄCY FRANCUZI

To, co wyróżnia pod względem tożsamości grupę przyjmującą pierwszy wzór postawy obywatelskiej, to wyłączna lojalność narodu. Należą do niej ludzie, którzy „praktykują Francję”, dla których bycie Francuzem oznacza podzielenie narodowej kultury, mentalności i historii. *Praktykujący Francuzi* promują partykularystyczną koncepcję obywatelskości. Przyjmują narodowy punkt odniesienia w samookreśleniu oraz wykazują zapał i poparcie dla idei republikańskich. Chcąc za wszelką cenę usunąć cechy różniące ich od reszty społeczeństwa, świadomie przyjmują symbole i rytuały narodowe oraz – w pewnym stopniu – francuskie dziedzictwo historyczne i bezwarunkowo podzielają poczucie wspólnego losu z innymi współobywatelami. Ich styl życia, sposób myślenia i bycia, jak Francuzi, może być zilustrowany symbolicznym obrazem impregnacji. Włączają się oni entuzjastycznie w obchody nocy sylwestrowej oraz Bożego Narodzenia, pamiętając o wszystkich istotnych elementach tych świąt, takich jak prezenty czy indyk – oczywiście *halal!* Wzór obywatelskości, który rozwijają, oparty jest na czasoprzestrzennych i świątecznych więziach z Francją. Nie negując swoich północnoafrykańskich korzeni, w swojej koncepcji obywatelskości dają oni pierwszeństwo więziom łączących ich z Francją, ich prawdziwą ojczyzną. Ich różne przynależności, począwszy od najbardziej osobistych (rodzina, pochodzenie, kultura, islam) aż do najbardziej uniwersalnych, współlistnieją zgodnie nie wypierając się wzajemnie.

Z powodu poczucia wspólnego dziedzictwa i jedności, *praktykujący Francuzi* czują się zaangażowani w życie swoich współobywateli i zobligowani do wypełniania swoich obowiązków obywatelskich, szczególnie poprzez polityczne uczestnictwo. Ich obywatelskość przejawia się bardziej w zaangażowaniu politycznym, aniżeli społecznym. Prawo do głosowania jest postrzegane przez nich jako nakaz. Głosują regularnie, nie dlatego że pragną wyrazić swoją opinię, lecz ponieważ chcą podkreślić swoją przynależność do narodu. Wypełnienie obowiązku wyborczego jest sposobem uhonorowania ich rodziców, którzy w większości nie mieli tego prawa.

Ten model obywatelskości jest ściśle związany z marginalną identyfikacją religijną. *Praktykujący Francuzi* przyjęli ideę rozdziału sfery publicznej i prywatnej i bez względu na to, czy są wierzący czy nie, zaakceptowali i bronią zasady świeckości banalizując, w pewnym sensie, przynależność religijną. Przynależność ta nie jest dla

nich kryterium wyróżniającym, lecz sprawą prywatną. *Moje credo to: muzułmanin w domu, obywatel na zewnątrz* (Samir).

Wygląda to tak, jakby przynależność do Francji narzuciła im dystans wobec islamu. Nawet, jeśli uważają się za wierzących, *praktykujący Francuzi* postrzegają religię jedynie w relacji wertrykalnej jako sprawę ściśle osobistą.

W większości przypadków, *praktykujący Francuzi* wywodzą się z rodzin klasy średniej (rzemieślników i handlarzy) o miejskim pochodzeniu, utrzymujących wirtualny kontakt z krajem pochodzenia. Z jednej strony, ich rodzice wyemigrowali w młodym wieku i niektórzy mieli możliwość otrzymania edukacji we Francji (z tego powodu francuski jest językiem używanym w domu). Z drugiej strony, od samego początku inwestowali we Francji w domy prywatne w dzielnicach społecznie mieszanych i nie brali poważnie pod uwagę możliwości powrotu do kraju pochodzenia. Maghreb jest dla *praktykujących Francuzów* ziemią obcą.

Byli więc wychowywani w niepraktykujących rodzinach muzułmańskich, które kładły nacisk na ich wykształcenie i sukces społeczny. Materialne i symboliczne zaangażowanie tych rodzin sprzyjało ustanowieniu uprzywilejowanych więzi z Francją i zanikowi identyfikacji z krajem pochodzenia.

Doświadczenia obywatelskości są u *praktykujących Francuzów* oparte na klasycznej symbolice republikańskiej wskazującej na bezwarunkową lojalność wobec państwa oraz zdecydowaną z nim identyfikację.

## ZAADAPTOWANI

Drugi model, *zaadaptowanych*, gromadzi twórców szczególnego rodzaju przywiązania narodowego. Ich obywatelskość częściowo przeciwstawia się francuskiemu modelowi integracji, nie pozostawiającemu alternatywy wobec „francuskości” lub indywidualizmu. Odrzucają oni również otwarcie republikańską i asymilacyjną koncepcję obywatelskości<sup>5</sup> „po francusku”, która jest dla nich równoznaczna ze zniknięciem. Wynajdują nowe sposoby przynależności do społeczeństwa nazywając siebie równocześnie Francuzami i muzułmanami. Obie strony ich podwójnej tożsamości współistnieją bez interferencji, zachowując wzajemne relacje. Możemy tutaj zaobserwować przeformułowanie miejsc poszczególnych tożsamości w sferze publicznej.

Podobnie, jak to miało miejsce w poprzednim modelu, obywatelskość *zaadaptowanych* polega na niezaprzeczonej identyfikacji. Osoby przyjmujące taką postawę są Francuzami i podkreślają swoją przynależność państwową. Z drugiej strony, w przeciwieństwie do *praktykujących Francuzów*, jest dla nich niemożliwe pozostawanie lojalnym jedynie wobec Francji bez zatracenia siebie samych, tego, kim są. A są Francuzami i muzułmanami równocześnie i nierozdzielnie.

Pozostając pomiędzy pragnieniem, aby ich obecność w społeczeństwie była postrzegana jako normalna a chęcią bycia uznanym w swojej odrębności, grupa ta przyjmuje postawę podwójnej przynależności: uniwersalnej oraz indywidualnej i jedynie w ten sposób mogą przyjąć francuskie dziedzictwo, nie przyjmują jednak całkowicie francuskiej historii z jej „przodkami Galijczykami”, negującej ich historię osobistą i rodzinną. Wypowiedź Alego jest tego doskonałym przykładem: *Dla mnie*

<sup>5</sup> „Liberation” 27.10.2003.

święto narodowe to 12 lipca 1998 r. To dwie bramki Zidane'a, pamiętacie? Jedna po drugiej! (Ali)<sup>6</sup>.

Osoby przyjmujące tę postawę stawiają opór, aby nie zniknąć w globalnym społeczeństwie. Takie aspiracje są widoczne w domaganiu się otwarcia sekcji muzułmańskich<sup>7</sup> na cmentarzach, wskazujących także na chęć zadomowienia się w danym miejscu oraz zapuszczania korzeni na francuskim gruncie. Prawo do korzystania z muzułmańskich cmentarzy lub sekcji potwierdza chęć afirmacji wolności religijnej (nawet, jeśli chodzi o kwestię śmierci) oraz silne pragnienie bycia uznanym w swojej indywidualności oraz zintegrowanym we francuskim krajobrazie religijnym. „Integracja polega przede wszystkim na dezintegracji ciała tu, we Francji”<sup>8</sup>.

*Niektóre rzeczy mnie naprawdę zasmucają, na przykład pochówek, nie chcę żadnej sekcji! Bo to nie jest sekcja, to co nam przydzielili w Roubaix: w Roubaix miasto dało nam taki trójkąt [pokazuje kształt rękoma] Powinniście zobaczyć jedną z tych sekcji! Oni mają tam dużo miejsca! Myślę, że muzułmanie, że to jest nasze prawo, żebyśmy mieli muzułmański cmentarz. Kiedy byłem w Algierii widziałem wiele francuskich cmentarzy. Widziałem wiele cmentarzy francuskich, cmentarzy żydowskich, katolickich, nie rozumiem, dlaczego nie mamy tego prawa, ale to już jest polityka (Ali).*

Przekonani, że islam ma do odegrania istotną rolę we Francji, członkowie tej grupy walczą o uznanie swoich praw kulturowych oraz religijnych w sferze publicznej. Stawiają sobie za cel zwalczanie dyskryminacji skierowanej przeciwko ich religii oraz zmianę negatywnego obrazu muzułmanów. Ich religijna aktywność w sferze publicznej funkcjonuje jako pewien rodzaj etniczności rozwiniętej w odpowiedzi na wykluczenie społeczne i materialne. Rozdarcie pomiędzy pragnieniem osiągnięcia awansu społecznego, a siłą przywracającą ich na „ich miejsce” – czyli miejsce dzieci imigrantów, status którego nie godzą się przyjąć, zaadaptowani przedstawiają siebie jako ofiary dyskryminacji. Czując, że są traktowani w inny sposób, wykorzystują istnienie nierówności, by domagać się uznania swojej „tożsamości dyskryminowanych”.

*Nie powinno być tyle stereotypów i przesądów dotyczących islamu. Telewizja też nam tu nie pomoże. Telewizja, z tym swoim zniesławianiem i dyskryminowaniem islamu jest naprawdę zatrważająca! [później] Część moich zajęć, co również wymaga czasu, dotyczy problemu uznania równych praw oraz walki z rzeczywistą nierównością, która dotyka muzułmanów w tym kraju! Chodzi mi o to, że kiedy czytamy akty prawne, takie jak ustawa z 1905 r. czy całą historię francuskiego laicyzmu, to możemy powiedzieć, że jest to piękne, dobrze napisane! W pełni zgadzam się ze wszystkimi wielkimi myślicielami z początku wieku, ale rzeczywistość jest inna! Można tu zauważyć pewien rodzaj policyjnego traktowania tematu, powiedziałbym kolonialnego zarządzania, a do tego jeszcze kwestia fałszywych obrazów i obaw, zachowywanie jakiejś podejrzliwości w całej tej sprawie. Musimy to wszystko pokonać! (Ali).*

Za słowami Alego, mówiącego o „kolonialnym zarządzaniu” islamem we Francji, kryje się cały bagaż historii upokorzeń epoki kolonialnej, co może być zaobserwowane

<sup>6</sup> Mowa tu o bramkach strzelonych przez Zinedin Zidana podczas meczu finałowego Pucharu Świata z Brazylią, które przyniosły Francji zwycięstwo – przyp. red.

<sup>7</sup> C. Bertossi, *Les frontieres de la citoyennete en Europe. Nationalite, residence, appartenance*, L'Harmattan, Paris 2001, s. 210-217.

<sup>8</sup> Patrz np.: J. Cesari, *Musulmans et republicains*, Complexe, Bruxelles 1997, s. 102-107.



w sposobie, w jaki ci młodzi ludzie postrzegają samych siebie i obrazie ich samych, jaki jest im przekazywany przez otaczające środowisko. Należy jeszcze dodać, że pełne niepokoju spojrzenie na islam i podejrzenia dotyczące nielojalności francuskich muzułmanów, są dla nich niesłychanie trudne do zniesienia, co jest widoczne w reakcji Al-Fatihy na poprzedzające utworzenie CFCM wezwanie, sformułowane przez ówczesnego ministra spraw wewnętrznych odpowiedzialnego za sprawy wyznaniowe Jean-Pierre Chevenement, do ratyfikowania tekstu prawnego na temat laickości, który stanowiłby podstawę przyszłej muzułmańskiej reprezentacji.

*Noszę ze sobą całą spuściznę, całą filozofię, a ktoś próbuje mi powiedzieć: „Dobra, twoja przynależność (do Francji) zaczyna się od tej daty (podpisania umowy – przyp. red.)”! Ale dla mnie ona istnieje! To nie ja stwarzam problem, tylko polityka! To mnie szokuje, bo próbują mnie wyróżniać, wytykać. Mówią o obywatelach, że obywatel jest areligijny, asekualny, a-cokolwiek zechcesz! Ale kiedy chodzi o wspólnotę muzułmańską, przyklejają ci etykietkę muzułmanina i mówią: będziesz uznany jako obywatel, jeśli podpiszesz umowę. Pakt moralny istnieje od dawna! I nie było z tym żadnego problemu! Wszystko jest jasne. I mówienie o tym teraz mnie szokuje! Osobiście czuję się obrażana! Jestem rozczarowana, naprawdę, jestem sfrustrowana (Fatima).*

Zniesławianie religii muzułmańskiej, a przede wszystkim muzułmańskiej kultury jest dla tych osób niemożliwe do zaakceptowania. *Zaadaptowani* oczekują równego traktowania. Na przemian występujące u nich pragnienia bycia uznanym, prawa do bycia innym oraz bycia niezauważanym.

*Chcielibyśmy otworzyć centrum kulturalne, duże miejsce, przestronne i jasne, naprawdę duże, nie biuro, nie tego potrzebujemy! Duże miejsce z salami na lekcje języka arabskiego, historii, gotowania, mody, kaligrafii, sami widzicie, że potrzeba dużo miejsca. Jest wiele rzeczy, które trzeba rozwinąć. (...) Rozumiecie, co chcę powiedzieć? Poszliśmy po wsparcie finansowe do DRAC<sup>9</sup> i powiedzieli nam jasno: wy nie zajmujecie się kulturą, idźcie do FAS<sup>10</sup>! To jest coś dla was, tam są pieniądze dla Arabów! (Ali).*

Grupa ta wytworzyła dla siebie model obywatelskości, który nie neguje jej historii ani odrębności kulturowej. Obywatele „jak wszyscy”, jak o sobie mówią, chcą zarazem potwierdzić swoją indywidualność, aby nie zniknąć w tłumie. Wychodzi na to, że chcieliby „być uznani we Francji, aby nigdy więcej nie być zauważanymi”<sup>11</sup>. To pośród osób należących do tej grupy zauważyć można najwyraźniejsze symboliczne znaczenie utworzenia CFCM.

Zwolenników tej postawy charakteryzuje holistyczne podejście do religii, dlatego definiując samych siebie podkreślają czynnik religijny, organizujący ich światopogląd; są muzułmanami zarówno w środku, jak i na zewnątrz. Przypisywanie islamu

<sup>9</sup> Direction Régionale des Affaires Culturelles – Dyrekcja Regionalna do Spraw Kultury – przyp. red.

<sup>10</sup> Fonds d'action sociale – Fundusz Akcji Socjalnej został prawnie ustanowiony 29 grudnia 1958 r. i jest autonomiczną instytucją publiczną. Istniał podczas wielu przeobrażeń społecznych wśród imigrantów we Francji (takich, jak zmiana z imigracji pracowniczej w długoterminową imigrację rodzinną). Organizacja ta powstała, aby pomagać imigrantom pierwszego pokolenia, jednak rozszerzyła swoją działalność na drugie pokolenie i na kobiety.

<sup>11</sup> C. Neveu, *Espace public et engagement politique. Enjeux et logiques de la citoyenneté locale*, L'Harmattan, Paris 1999, s. 239.

jedynie do sfery prywatnej życia jest dla nich niepojęte, gdyż to właśnie islam reguluje ich codzienne zachowania, inspiruje ich działania i stanowi podstawę ich wartości. Normy religijne (jakie ustanawiają i osobiście rozumieją) są postrzegane jako silne zobowiązania. I właśnie dlatego, że są muzułmanami, powinni być respektowani przez Francję i prawa Republiki.

Przywiązani do polityczno-prawnej koncepcji obywatelskości, członkowie tej grupy również uważają uczestnictwo w wyborach za bardzo ważne. Głosowanie nie jest jednak przez nich postrzegane jako obowiązek, który należy wypełnić, lecz prawo, z którego chcą korzystać. Umożliwia im ono wyrażenie tego, kim są i funkcjonuje jako „dokument tożsamości”, który sprawia, że są widoczni w społeczeństwie.

Ich obywatelskość pozostaje bardziej „uczestnicząca” i walcząca niż polityczna *sensu stricte*. Według nich „dobry muzułmanin to dobry obywatel”. Nie tylko przekonują, że relacja między islamem a państwem nie jest tak dramatyczna, lecz nawet wykazują związek przyczynowo-skutkowy zachodzący pomiędzy swoją religijnością i obywatelskością. Status obywateli francuskich oraz przynależność religijna obliguje ich do angażowania się w konkretne działania (głównie lokalne) mające na celu walkę ze słabymi wynikami w nauce, przestępczością, bezdomnością itd.

Dzięki przetwarzaniu idei republikańskich i dostosowywaniu ich do własnego systemu wartości, ich podwójna tożsamość jest spójna. Tożsamość o dwóch twarzach pozwala im uniknąć sprzeczności pomiędzy pragnieniem uhonorowania pamięci o swoich rodzicach, a osobistą integracją społeczną we Francji i równocześnie chęcią dopasowania się.

Środowisko rodzinne pozostaje dla *zaadaptowanych* źródłem identyfikacji kulturowej. W nim również pielęgnowana jest także pamięć o pochodzeniu i o imigracyjnej przeszłości. Wywodzą się więc z tradycyjnych rodzin praktykujących przywiązujących dużą wagę do stosunków z krajem pochodzenia. W tej grupie zauważyć można również brak małżeństw mieszanych, co jest postrzegane jako misja zachowania oryginalnej tożsamości.

Ich rodzice przybyli do Francji później niż rodzice *praktykujących Francuzów* i często wywodzą się z niewykształconych, środowisk wiejskich. Posiadają wprawdzie podstawową znajomość mówionego języka francuskiego, ale potrzebują pomocy swoich dzieci w załatwianiu spraw urzędowych. Ich ojcowie wyemigrowali w wieku dorosłym, powrócili do kraju pochodzenia, aby się ożenić, a następnie w latach 70. skorzystali z prawa umożliwiającego łączenie rodzin, sprowadzając swoje żony do Francji. Matki nigdy nie zajmowały się żadną pracą poza domem, a ich znajomość francuskiego jest bardziej ograniczona niż ojców.

## KONTRAHENCI

Trzeci model w naszej typologii, kontrahenci podkreślają swoją autonomię i sprzeciwiają się przypinaniu im etykietek czy przypisywaniu ich do jakiegokolwiek grupy (co jest widoczne w słowach Louisy poniżej). Obiektywnie i subiektywnie noszą oni różne znaki identyfikacyjne, lecz odrzucają pomysł utożsamienia się z jednym z nich, w szczególności wyrażenia przynależności do jednej, konkretnej grupy. Oznacza to dla nich poświęcenie własnej integralności, wyparcie się samego

siebie, wyobcowanie i zniknięcie w grupowym „my”. Ich obywatelskość ma raczej charakter „działalności politycznej” niż jakiejś konkretnej przynależności, dotyczy bardziej ich statusu, aniżeli ich tożsamości.

[reagując na pokazany artykuł pod prowokacyjnym tytułem „Zidane, ikona integracji”]  
*Cóż, uważam, że to głupie! To mnie nie dotyczy. Nie czuję się reprezentowana przez tę osobę ani się z nim nie identyfikuję, nic z tych rzeczy! Osobiście nie mam nic przeciwko niemu, ale znów jesteśmy szufladkowani. Jeśli nie powiedzie się nam w sporcie, to powinno w dziedzinie socjalnej, bo jesteśmy w tym dobrzy! A jeśli się nam nie powiedzie i tutaj, to możemy iść do Transpolu<sup>12</sup>, bo jesteśmy niezłymi ochroniarzami! Myślę, że oni to wykorzystują [Puchar Świata '98] żeby nam o tym przypomnieć. Bo od dzieciństwa powtarzano mi: „Będziesz dobrym pracownikiem socjalnym!” Moi nauczyciele mi to powtarzali. Albo mój nauczyciel w-fu: „Jesteś dobra w sporcie, powinnaś zrobić karierę w lekkoatletyce!” I ciągle ubierają nas w stereotypy! Dla mnie Zidane to czysty stereotyp! (Louisa).*

Osoby przyjmujące taką postawę czują tylko jedną przynależność: do całej ludzkości. Ich obywatelskość jest dobrowolnym przyłączeniem się i dlatego jest pojmowana jako rodzaj kontraktu. Według nich dobry obywatel to taki, który posiada cnoty moralne oraz, w najlepszym przypadku, poczucie kolektywnego obowiązku. Jedynym zobowiązaniem, tak właśnie rozumianym, jest dla nich zobowiązanie wobec własnego sąsiedztwa: każda jednostka powinna przyczynić się do harmonijnego współistnienia. Nigdy jednak żadna odpowiedzialność nie może zaprzeczyć ich odrębności i indywidualności.

Taka koncepcja obywatelskości opiera się na relacjach społecznych między jednostkami i nie poddaje się władzy. Wykraczamy tu poza przynależność terytorialną.

Osoby przyjmujące ten model obywatelskości raczej nie są patriotami. Podobnie jak *zaadaptowani* udział w wyborach postrzegają jako prawo zabrania głosu i podkreślenia ich uprzywilejowanego miejsca w życiu politycznym. W przeciwieństwie do poprzedniego modelu, nie korzystają z tego prawa, aby wyrazić kim są, lecz aby powiedzieć, co myślą, wyrazić swoje opinie. To pragnienie bycia indywidualnie zauważonym za to, co się ma do powiedzenia, może ich prowadzić do przyjęcia niekonwencjonalnych form uczestnictwa politycznego takich, jak manifestacje czy petycje, czyli takie środki wyrazu, które nie wymagają pośrednictwa, bardziej odpowiadające ich systemowi wartości.

Taki kontraktowy model obywatelskości jest logicznie powiązany z marginalną identyfikacją religijną. Bez względu na to, czy są ateistami czy osobami okazjonalnie praktykującymi, zwolennicy tego modelu domagają się całkowitej autonomii w sferze religii. Nie zauważa się wśród nich religijności większej niż zwykle emocjonalne lub kulturowe powiązanie.

Kontrahenci pragną wyjść poza ich pierwotne środowisko społeczne i mają aspiracje lepszego sposobu życia, niż ten, który jest udziałem klasy robotniczej. Ich środowiska rodzinne nie są jednolite, jednak wygląda na to, że udało im się stworzyć własny system wartości będący albo reakcją na edukację otrzymaną w rodzinie, albo jej kontynuacją.

<sup>12</sup> *Transpole* to towarzystwo transportu miejskiego metropolii Lille na północy Francji.

Niektórzy z nich chcieli wyzwolić się ze swojego środowiska społecznego, które uważali za zbyt ciasne. Ich rodziny – głównie pochodzenia berberskiego, uboższego i wiejskiego – cechuje poczucie wspólnoty i skrupulatne, lub wręcz przesadne przestrzeganie tradycji i rytuałów przodków. Podstawowym językiem komunikacji w domu jest dialekt arabski.

Ich ojcowie przybyli do Francji w latach 60. jako młodzi mężczyźni szukający pracy głównie w przemyśle tekstylnym, pobrali się w tradycyjny sposób w kraju pochodzenia i dziesięć lat później sprowadzili do Francji swoje żony. Zarówno ojcowie, jak i matki nie otrzymali żadnego, lub prawie żadnego wykształcenia. Praktykują oni pobożnie islam żywiąc nadzieję, że ich dzieci pójdą w ich ślady. Wszystkie ich plany na przyszłość nakierowane są na kraj pochodzenia, gdzie zainwestowali w nieruchomości. Pobyt we Francji jest postrzegany jako tymczasowy.

Inni, wychowani w rodzinach przyjmujących strategię asymilacji, nie chcieli przezywać rozpoczętego w domu procesu socjalizacji, lecz woleli go kontynuować. Do tej grupy należą na przykład dzieci pochodzenia algierskiego, uważane za trzecie pokolenie imigrantów. Ich rodzice przybyli do Francji w bardzo młodym wieku, mieli możliwość kształcenia się i opanowali język francuski zarówno w mowie, jak i w piśmie. Ich matki pracują zawodowo poza domem i nie noszą chust mużulmańskich. Rodzinne wyprawy do kraju pochodzenia są rzadkością. W większości przypadków, rodziny te mają zdystansowany stosunek do religii i tradycji i jedynym miejscem, gdzie rodzima kultura jest widoczna, jest kuchnia.

## NEOWSPÓLNOTOWCY

Dla zwolenników ostatniego, czwartego typu obywatelskości, *grupy neowspółnotowej*, bycie mużulmaninem jest sprawą priorytetową. Traktowanie islamu jedynie jako sprawy przynależącej do sfery prywatnej jest ich zdaniem niedopuszczalne. Akcent, jaki kładą na religijność prowadzi ich do manifestowania obywatelskości kontestującej. Wybrawszy podporządkowanie się prawu bożemu przed ludzkim, osoby należące do tej grupy z własnej woli pozostają na marginesie otaczającego ich środowiska. Są obywatelami, ale ten fakt nie ma dla nich znaczenia i wydaje się ich nie dotyczyć. Są oni, w pewnym sensie, „Francuzami niechętnymi, by być Francuzami”, subiektywne identyfikowanie się z Francją nic dla nich nie znaczy, co można zobaczyć w wypowiedzi Harouna:

*Powiedziałbym, że jestem praktykującym mużulmaninem i niepraktykującym Francuzem... Chodzi mi o to, że jestem praktykującym mużulmaninem, bo staram się poświęcić najbardziej, jak potrafię religii – cóż, nie zawsze to wychodzi, ale taki mam cel! A jestem niepraktykującym Francuzem, bo w ogóle nie interesuję się polityką, na przykład nie chodzę na wybory... Jednak wiem, a nawet jestem pewien, że udział w codziennym życiu to też jedna z ról mużulmanina, ale ja tę część zaniedbuję!*

Biorąc pod uwagę ich sytuację społeczną możemy zauważyć, że wygląda to tak, jakby chcieli się z góry wykluczyć ze środowiska, z którego i tak zostaliby wykluczeni, a islam rekompensuje im brak innych możliwych pól identyfikacji. Ortopraksa jest tutaj zasadą. Próbuje dostosować swoje najprostsze i najmniej znaczące

czynności do tego, co postrzegają jako normę religijną, oczekują publicznego uznania tego, kim są jako wspólnota (muzułmanami). Nie domagają się integracji indywidualnej, lecz kolektywnej. Obracają się w sferze własnych znaczeń, przekraczającej granice państwa, które uważają za sztuczne. Ich punkt odniesienia nie jest więc narodowy, lecz ponadnarodowy i stanowi go *umma*, ekstraterytorialna wspólnota wierzących.

Przyjmując taką *neowspólnotową* postawę, rozumieją uczestniczenie w życiu obywatelskim jako lobbying, pozwalający im na zdobycie odrębnych praw. Wobec tego, ich zaangażowanie w życiu społecznym, jeśli ma miejsce, posiada silny charakter religijny.

*W tej chwili uważam, że mój udział w wyborach nie ma znaczenia. Tak! Dla mnie pójście na wybory to... Jestem pewien, że nie byłbym w stanie pokazać tej tożsamości, którą... Mój głos nikomu by teraz nie pomógł! Jesteśmy zbyt małą grupą, żeby nasze opinie były brane pod uwagę (Haroun).*

Są posłuszni prawu bożemu przed prawem ludzkim. Wszystkie ich czynności nakierowane są na Allaha i uzyskanie zbawienia. W ten sposób pozostają na marginesie jakiegokolwiek zaangażowania obywatelskiego.

Grupę *neowspólnotową* tworzą ludzie, którzy spotkali się z niepowodzeniem w szkole, niektórzy z nich byli zamieszani w drobne przestępstwa i czują z tego powodu wstyd. Przynależność do *ummy* pozwala im stworzyć bezpieczne, przyjazne terytorium, stanowiące upewniającą niszę tożsamościową odseparowującą ich od wrogości środowiska narodowego, z którego czują się wykluczeni.

## KONKLUZJA

Ta panorama typów, wyłoniona na podstawie badania doświadczeń religijnych i obywatelskich grupy młodych osób pochodzących z Maghrebu, wykazała prawdziwą różnorodność sposobów przeżywania islamu oraz rozumienia przynależności do Francji. Przyjmowane przez nich strategie „bycia tutaj” są owocem wzajemnie się wykluczających, a niekiedy sprzecznych kombinacji „francuskości”, religii, kultury kraju pochodzenia, postkolonialnej pamięci zbiorowej, itd. Ich stosunki z Francją są zależne od subiektywnego dostosowania wszystkich tych elementów, gdyż każda z osób próbuje stworzyć własne możliwości pogodzenia bycia odmiennym i życia w społeczeństwie, indywidualizmu i uniwersalizmu.

Religia przodków, bez względu na to, czy w danym momencie jest przez nich w pełni przyjęta, przetwarzana czy też odrzucona, funkcjonuje oczywiście jako wyznacznik tożsamości, ale nie stanowi jedynego punktu identyfikacji. Akcent kładziony na tożsamość religijną i manifestowanie symboli islamu, nawet jeśli wydaje się to być bardzo widoczne w dzisiejszych czasach, dotyczy jedynie mniejszości, podczas gdy większość uważa religię za sprawę osobistą.

Te młode dzieci imigrantów dysponują wieloma polami identyfikacji (narodowe, lokalne, etniczne, religijne, społeczne, zawodowe, dotyczące pokolenia, grupa dzieci imigrantów, pamięć postkolonialna itd.) i korzystają z różnych źródeł w celu zdefiniowania samych siebie w danym kontekście społeczno-politycznym. Moje badania

pokazują, że w swoich aspiracjach, światopoglądzie i sposobie życia nie zawsze znacząco różnią się od swoich rówieśników, należących do tej samej klasy społecznej.

Prezentacja różnych portretów muzułmanów obywateli pomaga lepiej zrozumieć rozkwit rozmaitych organizacji i stowarzyszeń, jaki nastąpił po otwarciu CFCM (a także powrót tematu chust muzułmańskich). Społeczność muzułmańska nie tylko krytykuje zauważane w procesie konsultacji i wyboru przedstawicieli pozostałości kolonializmu (np. w ingerencji państwa w obsadzanie stanowisk w biurze CFCM), ale również kwestionuje sam cel powołania takiej instytucji zapytując, czy chodziło o organizm mediacyjny reprezentujący islam we Francji w jego wymiarze wyznaniowym czy też o reprezentację całej muzułmańskiej populacji zamieszkującej Francję.

Wybór Regionalnych Rad Kultu Muzułmańskiego (CRCM – Conseil Regionaux du Culte Musulman) przez delegatów z 75% centrów religijnych we Francji<sup>13</sup> ograniczyło przedstawicielstwo francuskich muzułmanów do osób praktykujących, uczęszczających do meczetów, po cichu potępiających zdecydowaną większość opisanych w tym artykule populacji, obywateli Francji o muzułmańskim pochodzeniu.

Utworzenie Francuskiej Rady Laickich Muzułmanów (CFML – Conseil Français des Musulmans Laïques) 24 maja 2003 r. pod przewodnictwem Amo Ferhati, Rady Muzułmańskich Demokratów (DM – Conseil des Democratres Musulmans) z Abderahmanem Dahmanem 18 października 2003 r., Laickiej Konwencji dla Równouprawnienia (CLE – Convention Laïque Pour l'Égalité des Droits<sup>14</sup>), Obywatelskiego Forum Kultur Muzułmańskich (FCCM – Forum Citoyen des Cultures Musulmanes) oraz Laickiego Ruchu Francuskich Muzułmanów (MMLF – Mouvement des Musulmans Laïques de France) przez, między innymi Rachida Kaci i Soheiba Bencheikh jest wynikiem pragnienia posiadania takiego instytucjonalnego przedstawicielstwa islamu we Francji, które byłoby otwarte na różnorodność wyrażania przynależności religijnej z jednej strony, nie ograniczającego głosu muzułmańskiego we Francji do wymiaru religijnego z drugiej, i w końcu nie ignorującego społecznej i ekonomicznej sfery życia muzułmanów francuskich.

Islam we Francji przestaje być islamem imigrantów, lecz dzieli się na wiele odmian. Przeszedł różne transformacje i zmiany w sposobie wyrażania wiary i przynależności religijnej, które nie są widoczne w reprezentującej islam francuski CFCM.

*Z francuskiego przełożyli Agnieszka Roethel i Konrad Pędziwiatr*

<sup>13</sup> „Le Monde” 5.04.2003.

<sup>14</sup> CLE zrzesza głównie dyrektorów przedsiębiorstw skoncentrowanych na problemie integracji ekonomicznej francuskich muzułmanów, nie wahających się podjęcia kwestii dyskryminacji pozytywnej.

## MŁODZI MUZUŁMANIE Z WIELOKULTUROWEGO ROTTERDAMU: „PŁYTKA” WIZJA OBYWATELSKOŚCI<sup>1</sup>

Rotterdam jest jednym z tych miast europejskich, na którym imigracja odcisnęła wyjątkowo silne piętno. Drugie miasto Holandii, a największy port na świecie, liczy 600 000 mieszkańców. Jeśli uwzględni się najbliższe przedmieścia, liczba ta wzrasta do ponad miliona. Wśród tych 600 000 mieszkańców 43% stanowią imigranci pierwszego lub drugiego pokolenia. Są oni dość młodzi – 2/3 młodzieży uczęszczającej do szkół pochodzi z rodzin imigranckich. Przeważająca większość tych młodych osób mówi w swych domach w języku innym niż niderlandzki. Tak jak wszędzie, istnieje silna koncentracja imigrantów w określonych dzielnicach.

Imigranci z Rotterdamu, podobnie jak pozostali imigranci Holandii mają swoje źródło w przeszłości kolonialnej państwa oraz w napływie słabo wykwalifikowanych pracowników z basenu Morza Śródziemnego w latach 60. i 70. Od tego czasu obserwuje się kontynuację tego trendu, a jednocześnie następuje zmiana. Jak wszędzie w Europie, tak i tutaj łączenie rodzin imigrantów, uchodźcy, ubiegający się o azyl, nowa ludność napływowa czy też nielegalni imigranci tworzą główną bazę imigracji. Najliczniejsze w Rotterdamie społeczności imigrantów to Surinamczycy, Turcy oraz Marokańczycy. Wśród Surinamczyków grupy muzułmańskie wywodzące się z Indii stanowią mniejszość. Natomiast zdecydowana większość Turków i Marokańczyków jest z muzułmanami i dlatego swoje dalsze rozważania skupię na tych dwóch społecznościach.

### BADANIE, JEGO LOKALNY KONTEKST I UCZESTNICZY

W dalszej części przedstawię wyniki badania przeprowadzonego wśród młodzieży muzułmańskiej w Rotterdamie<sup>2</sup>. Praca ta, oparta na reprezentatywnym bada-

<sup>1</sup> Artykuł ukazał się w oryginale pod tytułem *Les jeunes musulmans d'un Rotterdam pluriculturel; une vision 'maigre' de la citoyennete* w książce *L'avenir de l'islam en France et en Europe. Les entretiens d'Auxerre*, M. Wieviorka (red.), Balland, Paris 2003, s. 101-110.

<sup>2</sup> K. Phalet, C. van Lotringen i H. Entzinger, *Islam in de multiculturele samenleving. Opmattingen van jongeren in Rotterdam*, Utrecht, Europejskie Centrum Badań nad Migracją i Etnicznymi Sto-

niu sondażowym, koncentruje się na ich orientacji religijnej, narodowej, kulturowej i politycznej, czyli na tematach bardziej skomplikowanych niż warunki mieszkaniowe, praca czy szkoła, o których traktuje większość sondaży. Należy podkreślić, że badanie miało miejsce w 2000 r., czyli na rok przed wydarzeniami z 11 września 2001 r., które wystawiły na próbę relacje międzykulturowe w wielu krajach świata. Jednak wpływ tych wydarzeń na sytuację i położenie mniejszości muzułmańskiej w Europie Zachodniej pozostaje nieznany.

Ponadto nasze badanie miało miejsce przed lokalnymi wyborami z marca 2002 r. i przed wprowadzeniem ustaw z maja tego samego roku, które wzburzyło, spokojnym, aż do tej pory, pejzażem politycznym Holandii. Pim Fortuyn, polityk populistyczny, zamordowany na kilka dni przed wyborami w znaczący sposób zmienił dyskurs publiczny i polityczny na temat imigracji. Przyjął on zdecydowanie stanowisko antymuzułmańskie, określając islam jako zagrożenie dla zachodnich wolności. Dzięki Fortuynowi upadły pewne tabu dotyczące skutków imigracji. W konsekwencji duża część imigrantów, zwłaszcza muzułmanów, poczuła się naznaczona, zaś relacje pomiędzy różnymi społecznościami stały się coraz bardziej napięte.

„Fortuyniści” mają swoje korzenie w Rotterdamie. Sam Fortuyn tam mieszkał i zebrał 37% głosów w lokalnych wyborach w marcu 2002 r. Z dnia na dzień jego partia stała się najważniejszą w mieście, a jej stronnicy zajmują dziś trzy z siedmiu urzędów w lokalnych władzach (w Holandii mer nie zawsze jest wybierany, lecz nominowany przez królową). Program nowej lokalnej władzy zerwał dość radykalnie z podejściem „wielokulturowości” poprzedników, w dużej mierze zainicjowanym przez socjodemokratów. Nowe władze przyjęły stanowisko raczej asymilacyjne, kładąc szczególny nacisk na bezpieczeństwo w licznie zamieszkanym przez imigrantów dzielnicach. Należy wziąć pod uwagę fakt, iż przestępczość i poczucie braku bezpieczeństwa stanowią w Rotterdamie duży problem odczuwany zarówno przez ludność miejscową, jak i przez imigrantów.

Powróćmy teraz do wyników naszych badań. Badanie zostało przeprowadzone w formie wywiadów bezpośrednich z 300 Turkami i 300 Marokańczykami w wieku 18-30 lat. Około połowa z nich urodziła się w Holandii. Pozostali są imigrantami z pierwszego pokolenia: część z nich przybyła tu w dzieciństwie ze swoimi rodzicami, niektórzy przyjechali, żeby zawrzeć związek małżeński ze swoimi ziomkami. W tej grupie wiekowej chodziło o próbkę reprezentatywną dla populacji tureckiej i marokańskiej w Rotterdamie (czyli też reprezentatywną dla ogółu populacji w Holandii). Przeprowadziliśmy również wywiady z grupą 300 młodych Holendrów „autochtonów” będących w tym samym wieku oraz zamieszkujących te same dzielnice, co imigranci. Zatem badani Holendrzy niekoniecznie stanowią próbkę reprezentatywną dla populacji Rotterdamu pochodzenia niderlandzkiego. Chodzi tu zwłaszcza o tę część populacji, która ze względu na fizyczną bliskość ma ściśle i intensywne relacje z imigrantami.

---

sunkami (Ercomer; 2000). Kompletny tekst raportu jest dostępny w języku holenderskim na stronie <http://www.ercomer.org>. Streszczenie tego raportu po angielsku ukazało się w numerze 5 (kwiecień 2001) „Equal Voices”, czasopiśmie traktującym o obserwowanych zjawiskach rasizmu i ksenofobii w Wiedniu (<http://www.eumc.eu.int>).



W badaniu tym zastosowaliśmy technikę skalowania. Łącząc odpowiedzi uzyskane na liczne pytania dotyczące tego samego tematu, stworzyliśmy skale, które reprezentują opinie naszych respondentów na dany temat. Metoda ta, często stosowana w psychologii społecznej, pozwala uzyskiwać wiarygodne wyniki i gwarantuje największą spójność odpowiedzi.

Uzupełnijmy jeszcze opis naszych badanych przez następujące charakterystyki:

- w obu grupach przebadano 50% mężczyzn i 50% kobiet (w przypadku pytaných Holendrów autochtonów stosunek ten wynosi 45 do 55 na korzyść kobiet). Jednakże znaleźliśmy raczej mało różnic w odpowiedziach udzielanych przez obie płcie,
- 30% Turków i Marokańczyków nadal uczęszcza do szkół w stosunku do 40% autochtonów,
- 37% Turków i Marokańczyków pracuje w stosunku do 49% Holendrów,
- 9% Turków i 17% Marokańczyków jest na bezrobociu, zaś 5,5% wśród respondentów holenderskich,
- 18% Turków i 9% Marokańczyków zajmuje się tylko pracami porządkowymi, podczas gdy wśród autochtonów liczba ta nie przekracza 3%,
- 13% Turków i 17% Marokańczyków deklaruje, że posiada wyłącznie obywatelstwo holenderskie,
- 37% Turków ma obywatelstwo tureckie, a 54% Marokańczyków obywatelstwo marokańskie,
- 47% Turków i 28% Marokańczyków ma podwójne obywatelstwo – holenderskie i swego kraju pochodzenia. Te ostatnie liczby też z pewnością odzwierciedlają politykę rządu holenderskiego prowadzoną w latach 90., która popierała posiadanie podwójnego obywatelstwa.

## ISLAM ZACHOWUJE SWOJĄ WAŻNOŚĆ, CHOĆ EWOLUUJE

Nasze badania podkreślają przede wszystkim bardzo ważną rolę, jaką nadal odgrywa islam w życiu badanych pochodzenia imigracyjnego: 87% młodych Turków i 94% Marokańczyków zapewniało nas, że islam ma dla nich duże osobiste znaczenie. Nie zmieniło się to w drugim pokoleniu. Zapytani o ścisłe przestrzeganie zasad islamu, 36% Turków i 41% Marokańczyków twierdzi, że przestrzega wszystkich lub prawie wszystkich reguł. Natomiast 50% Turków i 40% Marokańczyków przyznało, że nie podporządkowuje się im prawie w ogóle lub nigdy. Pozostali plasują się pośrodku. Warty m zauważenia jest fakt, że islam bardziej rygorystycznie przestrzegany jest przez mężczyzn niż przez kobiety. W środowiskach chrześcijańskich występuje odwrotna tendencja.

Ogólny trend wskazuje, że islam w dalszym ciągu zajmuje centralne miejsce w życiu młodzieży, ale jego interpretacja i znaczenie zmieniają się. Islam staje się bardziej indywidualny, przyzwala na większą swobodę działania w kwestiach osobistych i w indywidualnej interpretacji. W ten sposób islam staje się bardziej orientacją kulturową, a nie wyłącznie religijną. Jednak pomimo przemian, jakie dokonują się w docenianiu i interpretacji islamu, rola, jaką odgrywa religia w życiu tych młodych imigrantów nadal jest o wiele bardziej znacząca niż w przypadku ich holen-

derskich rówieśników. W odróżnieniu od młodych imigrantów, 55% Holendrów uznaje się za niereligijnych, co stanowi znikomy procent w przypadku Turków, a wśród Marokańczyków prawie nie występuje.

Wydaje się również, iż nasi rozmówcy posiadają wizję bardziej pluralistyczną niż ta wywodząca się z islamu tradycyjnego mierzona w skali akceptowania zróżnicowanych poglądów. 30% Turków i 26% Marokańczyków twierdzi na przykład, że odrzuca kulturę zachodnią, co oznacza, że większość z tych dwóch grup jednak jej nie odrzuca. Należy w tym miejscu dodać, że 44% respondentów holenderskich przyznaje, że odrzuca kulturę islamu. Nietolerancja występuje więc w obu grupach, jednak przede wszystkim w tej większościowej. Okazało się, że wielkie debaty na temat integracji, nowoczesności i zmian mają raczej miejsce wewnątrz społeczności muzułmańskich niż pomiędzy muzułmanami a autochtonami. Debata na temat noszenia chust przez kobiety doprowadziła w ten sposób do stanowczego podziału opinii wewnątrz samych grup: 29% Turków i 51% Marokańczyków jest za; natomiast 46% Turków i 33% Marokańczyków oponuje, przy czym charakterystyczne jest, że w tej właśnie grupie przeważają kobiety. Zaskoczyło nas to, że w tej kwestii młodzi Holendrzy wydają się być bardziej tolerancyjni: chusta nie stanowi dla 70% z nich żadnego problemu, a tylko 14% się sprzeciwia. Sytuacja nie przedstawia się oczywiście tak samo dla imigrantów i autochtonów, ale ci pierwsi są bardziej podzieleni i stanowczy w swoich opiniach niż ci ostatni.

Nasze pytania o związek między religią a polityką ukazały ponadto, że islam naszych młodych respondentów niewiele ma wspólnego z obrazem nietolerancji czy fundamentalizmem, do którego przywiązują się niektórzy autochtoni. Pod tym względem odpowiedzi Turków czy Marokańczyków nie różnią się prawie wcale od wypowiedzi Holendrów. 66% Turków i Marokańczyków jest zdania, że wiara jest osobistą sprawą między Bogiem a jednostką. Dla porównania opinię tę podzieliła 80% Holendrów. 33% Marokańczyków i 31% Turków uważa, że wiara powinna mieć „głos polityczny”. Zdanie to podzieliła 15% Holendrów. I w końcu tylko 1% Turków i 2% Marokańczyków twierdzi, że polityka powinna opierać się tylko na wierze, opinię tę podzieliła 4% Holendrów. Jeśli zaklasyfikuje się tę ostatnią opinię jako fundamentalistyczną, to doprowadzi to do zdumiewającego wniosku, że fundamentalistów jest więcej wśród autochtonów niż wśród muzułmanów. Jednakże zdecydowana większość członków każdej z trzech grup podkreśla ważność bardzo wyraźnego rozgraniczenia religii i polityki.

## SFERA PUBLICZNA I SFERA PRYWATNA

W tym samym kontekście należy interpretować wyniki naszych badań odnośnie rozróżnienia między sferą publiczną a prywatną. Dla prawie wszystkich respondentów różnica jest dokładnie określona. 80% Marokańczyków i 75% Turków jest przekonanych, że adaptacja w sferze publicznej, czyli asymilacja jest konieczna. Deklarują gotowość podporządkowania się regułom społeczeństwa niderlandzkiego pod warunkiem, że Holendrzy zaakceptują ich jako współobywateli. Natomiast w sferze prywatnej chęć zaadaptowania się wyraża 32% Turków i 35% Marokańczyków. Patrząc z drugiej strony na sprawę, interesujące jest, w jaki sposób młodzi autochtoni

respektują prawo młodzieży muzułmańskiej do wyróżniania się na tym tle, choć poziom ich akceptacji jest znacznie niższy niż od młodych muzułmanów. Dla 94% zapytanych Holendrów imigranci powinni przystosować się w sferze publicznej, a już tylko 57% jest tego samego zdania w stosunku do sfery prywatnej. Oznacza to, że wyraźna 43%-owa mniejszość Holendrów nadal uważa, że imigranci mają prawo zachować swoją tożsamość w sferze prywatnej.

Co oznaczają te opinie? Zapytaliśmy badanych, w jakim stopniu utożsamiają się oni z takimi charakterystycznymi, zachodnimi wartościami społeczeństw europejskich i instytucji liberalnych, jak: równość (w tym również równość płci), pluralizm, wolność, indywidualizm. Odnaleźliśmy niewielkie różnice między tymi trzema grupami. Kilka zasygnalizowanych różnic ma tendencję do zanikania wraz ze wzrostem poziomu szkolnictwa i długością pobytu w Holandii. To właśnie te dwa czynniki wydają się mieć największy wpływ na proces adaptacji.

Natomiast w sferze prywatnej obserwuje się zmiany jednocześnie znaczące i bardziej trwale z jednej strony wśród młodych muzułmanów tych dwóch narodowości, z drugiej wśród młodych autochtonów. Przede wszystkim chodzi o wcześniej już wspomnianą rolę religii w życiu prywatnym. Mimo że interpretacja islamu ewoluje w stronę mniej wspólnotowego, a bardziej indywidualistycznego, to młodzież wciąż przywiązuje dużą wagę do spraw religijnych – większą niż ich autochtoniczni rówieśnicy. Po drugie, istnieje ogromna przepaść dzieląca muzułmanów i autochtonów w kwestii dotyczącej rodziny. Zdecydowana większość młodzieży tureckiej i marokańskiej nie aprobeuje partnerskich relacji między rodzicami a dziećmi, jakie obserwują w większości rodzin holenderskich.

Podobnie mniejszość, aczkolwiek znacząca, czyli 40% Turków i 33% Marokańczyków deklaruje wolność wyboru przyszłego współmałżonka (bez interwencji rodziców). W przypadku Holendrów jest to 85%. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że według ostatnich wyników, między 70 a 80% młodych Turków i Marokańczyków w Holandii znajduje sobie współmałżonka we własnym kraju rodzinnym (lub kraju ich rodziców). Rząd holenderski podjął środki mające na celu obniżenie tego wskaźnika, tłumacząc, że zjawisko to spowalnia proces integracji drugiego pokolenia. Ewidentnie ujawnia to napięcie, jakie zrodziło się między dążeniami politycznymi a wolnością wyboru współmałżonka.

I wreszcie, warto podkreślić, że postawy młodych muzułmanów różnią się w dużym stopniu od postawy młodych Holendrów w kwestiach etycznych, takich jak: aborcja, eutanazja czy akceptacja homoseksualizmu w życiu publicznym. Jednocześnie należy zauważyć, jak wielka liczba młodych muzułmanów jest w stanie pogodzić wymagania czasami wzajemnie sprzeczne, które stawiane są przez dwa systemy wartości, z którymi muszą się konfrontować. Jest to obserwowalne wśród młodych kobiet, które często musiały przyjąć rolę pośrednika kulturowego między swymi rodzinami a światem zewnętrznym.

## KU TOŻSAMOŚCI PRZEKRACZAJĄCEJ GRANICE NARODOWE

Jeden z wyników naszego badania, który wzbudził duże zaniepokojenie wśród polityków ma swoje źródło w bardzo słabej identyfikacji z holenderskim państwem

narodowym. Znakomita większość Turków (79%) i Marokańczyków (59%) uznaje się przede wszystkim za Turków lub Marokańczyków. Tylko 3% Turków i 7% Marokańczyków mówi o sobie jako o Holendrach. 22% Marokańczyków i 16% Turków czuje się równie Turkami i Marokańczykami, co Holendrami. Co więcej, ich zaangażowanie w sprawach tożsamości tureckiej i marokańskiej jest o wiele bardziej intensywne niż zaangażowanie młodych autochtonów w sprawach tożsamości holenderskiej.

Identyfikacja narodowa dużej części naszych badanych nie idzie w parze z ich obywatelstwem (przypominamy, że około połowa osób z badanej próby posiada obywatelstwo holenderskie, czy to jako jedyne czy też podwójne). Ta silna identyfikacja z krajem pochodzenia, jest o tyle dziwna, że większość imigrantów pochodzenia tureckiego lub marokańskiego jest gotowa zaadaptować się do dominujących wartości publicznych, na co dostarczają wystarczających dowodów.

Jest kilka możliwych wyjaśnień tego paradoksu. Pierwsze z nich dotyczy „etniczności” młodych imigrantów. Znalazłszy się w środowisku kompletnie różnym od kraju ich pochodzenia, stali się bardziej świadomi swojego pochodzenia. Różnice te zdaje się bardziej uwypuklać niż zacierać tradycyjnie wielokulturowe podejście i polityka integracji rządu holenderskiego. W efekcie, silna identyfikacja z państwem pochodzenia przejawia się w takich aspektach, jak dobra znajomość życia politycznego kraju rodzinnego oraz popularność kanałów telewizyjnych i prasy wydawanej w rodzimym języku. Zjawisko to jest szczególnie zauważalne wśród Turków, z których 77% deklaruje, że ogląda regularnie lub wyłącznie tureckie kanały telewizyjne a 60% jest w stanie wymienić przynajmniej cztery partie polityczne w Turcji. Dla porównania: tylko 14% badanych Turków znało nazwy trzech partii, które w czasie przeprowadzania sondażu tworzyły rząd holenderski (w przeciwieństwie do 41% młodych Holendrów). Jeśli chodzi o Marokańczyków, to chociaż znajomość marokańskiego życia politycznego oraz kontakty z krajem rodzinnym są trochę bardziej ograniczone niż w przypadku Turków, to identyfikacja z Marokiem pozostaje znacząco silniejsza niż z Holandią.

Czy ten rodzaj postawy jest bardziej symboliczny czy też ci młodzi imigranci potrafią z powodzeniem żyć także w innym świecie? Podkreślaliśmy, że prawie wszyscy badani obracali się w mieszanym pod względem etnicznym środowisku przyjaciół: tylko 22% Marokańczyków i Turków utrzymuje, że przyjaźni się wyłącznie z rodakami, taką samą opinię wyraziło 13% Holendrów (prawie wszyscy badani zamieszkują dzielnice zróżnicowane etnicznie).

Zapytani o uczestnictwo w organizacjach „etnicznych”, 47% Turków i 50% Marokańczyków przyznało, że działało w jednej lub kilku organizacjach w ciągu zeszłego roku. Jednocześnie 37% Turków i 43% Marokańczyków było aktywnych w organizacjach „holenderskich”. Wśród autochtonów liczba ta wzrasta do 60%. Oczywiście jest, że działania tych młodych ludzi daleko wykraczają poza granice poszczególnych społeczności, do których przynależą. Chodzi tu zwłaszcza o dość silną korelację między uczestnictwem w działalności „etnicznej” i „autochtonicznej”: to zazwyczaj te same osoby są aktywne w obu typach tych organizacji zarówno wśród Turków, jak i wśród Marokańczyków. Zjawisko to powinno być interpretowane raczej jako manifestacja swego rodzaju transnacionalizmu niż jako oznaka etniczności. Młodzi

imigranci bardzo dobrze czują się w obu środowiskach i dlatego w życiu obu aktywnie uczestniczą. Nie zmienia to jednak faktu, że młodzi imigranci definiują siebie jako Turcy lub Marokańczycy, a nie jako Holendrzy. Przywiązanie do kraju macierzystego wśród imigrantów drugiego pokolenia nieznacznie maleje (bardziej wśród Marokańczyków niż wśród Turków) i jest zastępowane raczej przez tożsamość muzułmańską niż holenderską.

Na poziomie lokalnym, wszystko wygląda inaczej. Identyfikacja z Rotterdamem plasuje się na drugim miejscu wśród każdej z trzech grup: 71% Holendrów, 46% Turków i 33% Marokańczyków postrzega się przede wszystkim jako Rotterdamczycy. W większości przypadków dla tych osób tożsamość lokalna jest nawet ważniejsza niż tożsamość holenderska (z wyjątkiem autochtonów, którzy obie te tożsamości stawiają na równi). W rezultacie nasuwa się wniosek, że słabe przywiązanie do tożsamości holenderskiej wśród młodych imigrantów pochodzenia tureckiego i marokańskiego niekoniecznie przekłada się na brak uczestnictwa w życiu społecznym czy nieznanomość lub nieakceptację głównych wartości narodu holenderskiego. Wydaje się jednakże, że młodzież ta ma problem z utożsamianiem się z państwem narodowym, jakim jest Holandia. Chociaż połowa z nich posiada paszporty holenderskie, to odnosi się wrażenie, że traktują to w sposób bardziej instrumentalny niż sentymentalny.

Mówiąc językiem nauk politycznych, wyniki naszego badania świadczą o *płytkiej a nie pogłębionej* interpretacji pojęcia obywatelskości przez większość imigrantów. Większość młodzieży identyfikuje się z fundamentalnymi wartościami demokratycznymi, w tym również z instytucjami politycznymi (choć nie uczestniczą w wyborach tak licznie jak autochtoni). Jednak to, czego najbardziej im brakuje, to poczucia bycia częścią narodu, którego członkowie podzielialiby przekonanie o wspólnotowości i solidarności, często powstałe na bazie wspólnej historii.

Jedno z głównych wyzwania, które stawia przed nami migracja, sprawiająca, że nasze społeczeństwo ma charakter coraz bardziej heterogeniczny, to zmuszenie nas do przemyślenia przyszłości klasycznego państwa narodowego. Trzeba będzie zastanowić się, czy ta płytka wizja obywatelskości wystarczy, żeby zachować nasze instytucje oraz żeby zagwarantować wystarczający poziom spójności społecznej. Jeśli „klasyczny” nacjonalizm nie jest już w stanie pełnić tej funkcji, to co go zastąpi na planie ideologicznym? Transnacjonalizm, wielokulturowość, globalizacja?

Wyniki naszych badań są zbyt ubogie, aby pozwolić nam na wyciągnięcie daleko idących wniosków. Pewnym sygnałem zachęcającym może być fakt, że jednak prawie wśród wszystkich młodych imigrantów zaobserwowano interioryzację kluczowych wartości zachodnich. Ci młodzi są do nich równie silnie przywiązani jak do swej tożsamości muzułmańskiej, zreinterpretowanej na sposób europejski.

*Z francuskiego przełożyła Zofia Cwiertniewicz*

## MUZUŁMANIE WE WŁOSKIEJ SFERZE PUBLICZNEJ: ORGANIZACJE MUZUŁMAŃSKIE W TURYNIE I TRIEŚCIE<sup>1,2</sup>

Praca przedstawia wstępne wyniki projektu badawczego dotyczącego procesu wzajemnego dostosowywania się muzułmanów i lokalnych instytucji we Włoszech<sup>3</sup>. Badanie oparte jest na dwóch bardzo różnych od siebie studiach przypadku z Turynu i Triestu. Z pewnością zdecydowanie szerszy ogląd sytuacji mogłoby dać porównanie z innymi przypadkami. Dałoby to również możliwość zaakcentowania wielości lokalnych rozwiązań i ich interakcji z narodowym dyskursem na temat islamu.

Dyskurs o islamie zarówno na poziomie narodowym, jak i na europejskim, przeskadza w rozwoju sytuacji na poziomie lokalnym, jednocześnie wpływ tegoż rozwoju na inne konteksty lokalne pokazuje złożoność i różnorodność relacji społeczności muzułmańskich z państwem i lokalnymi instytucjami we Włoszech.

Turyn jest dużym miastem przemysłowym, Triest zaś niewielkim miastem portowym. W Turynie obecność muzułmanów jest zauważalna (szacunkowo około 13 000 osób), podczas gdy w Trieście społeczność ta liczy mniej niż tysiąc osób (odpowiednio 1,4% i 0,4% populacji)<sup>4</sup>. Oba miasta są położone blisko granicy, niemniej jednak granice te mają bardzo różny charakter<sup>5</sup>. Ten fakt wpływa na reakcje ludzi wobec muzułmańskich imigrantów, ale także na sposób postrzegania siebie przez same organizacje muzułmańskie. Są one świadome, iż muszą wchodzić w in-

---

<sup>1</sup> Artykuł ukazał się pod tytułem *Being Muslims in the Italian Public Sphere: Islamic Organizations in Turin and Trieste* w książce *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, W. Shadid, P. van Koningsveld (red.), Peeters, Leuven 2002, s. 87-106.

<sup>2</sup> Jestem wdzięczna Rymowi Brahimi, Silvio Ferrarieremu, Susan Miller, Raulowi Pupo, Markowi Sedgwickowi, Emmanueli Trevisan, a zwłaszcza Giuseppe Sciortino, którzy przeczytali szkic tej pracy i pomogli mi uściślić moje stanowisko. Odpowiedzialność za treść ponoszę jednakże w pełni ja.

<sup>3</sup> Badania terenowe w Turynie prowadziłam od kwietnia do lipca 1996, w październiku 1996 oraz w marcu 2001, w Trieście zaś w grudniu 2000 oraz lutym 2001.

<sup>4</sup> Triest liczy sobie 240 000 mieszkańców, Turyn – 900 000.

<sup>5</sup> Turyn leży niedaleko wewnętrznej granicy Unii Europejskiej (z Francją), podczas gdy Triest leży na granicy ze Słowenią.

terakcje nie tylko w miejscu osiedlenia, ale również w miejscach „tranzytowych”, dokąd stale przybywają lub przez które przejeżdżają wciąż nowi ludzie.

## ISLAM WE WŁOSKIM SYSTEMIE POLITYCZNYM

We Włoszech wolność wyznania zagwarantowana jest przez Konstytucję<sup>6</sup>. Artykuł 8 daje każdej grupie wyznaniowej możliwość podpisania konkordatu (*intesa*) z państwem, jeżeli spełni ona określone warunki<sup>7</sup>. Relacje państwa z Kościołem katolickim są regulowane przez ustawę z roku 1985, będącą rewizją Traktatów Laterańskich z roku 1929. Po raz pierwszy zaczęło to dotyczyć innych wyznań w 1984 r., kiedy *Tavola Valdese* podpisała *intese* z państwem włoskim i dodano Artykuł 8<sup>8</sup>. Główne organizacje muzułmańskie we Włoszech przedstawiły wspólną roboczą wersję *intesy* w roku 1998<sup>9</sup>, ale nie zanoś na to, aby rząd w najbliższym terminie ją zaakceptował.

Podpisanie *intesy* jest nie tylko aktem prawnym, ale i politycznym. Na obie strony ma zatem wpływ klimat polityczny w danym momencie. Tak właśnie dzieje się w przypadku propozycji traktatu ze strony organizacji muzułmańskich. Choć nie możemy uważać państwa włoskiego za neutralne wobec islamu<sup>10</sup>, to możemy mówić o neutralności postępowania prawnego<sup>11</sup> oraz o niechęci państwa do zajęcia oficjalnego stanowiska w tej sprawie, która bardzo prawdopodobnie wywoła spory i nie przyniesie wielkich korzyści politycznych.

<sup>6</sup> Artykuły 8, 19 oraz 20.

<sup>7</sup> Oprócz innych warunków, musi realnie reprezentować większość (jeśli nie wszystkich) członków ubiegających się o to wyznanie.

<sup>8</sup> Po *Tavola Valdese* porozumienie podpisały jeszcze zgromadzenia Adwentystów Dnia Siódmego, Zgromadzenia Boże we Włoszech, Kościół ewangelicko-augsburski we Włoszech oraz Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich we Włoszech.

<sup>9</sup> Wcześniej trzy projekty *intesy* były przedstawione rządowi; pierwszy przez UCOII w 1990 r., drugi przez AMI w 1993 r., trzeci zaś przez COREIS w 1997 r. Zobacz też: M. Tedeschi, *Verso un'intesa tra la Repubblica Italiana e la Comunità islamica d'Italia*, „Il diritto di famiglia e delle persone”, nr 25, 1996; S. Berlingo, *La prospettive di un'intesa con l'Islam in Italia*, „Anuario de derecho eclesiastico del Estado”, nr 14, 1998; *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, E. Ferrari (red.), Il Mulino, Bologna 2000. W celu porównania poszczególnych projektów, zob. *Osservatorio delle Libertà ed Istituzioni religiose* – Università degli Studi di Milano, *Sinossi delle bozze d'intesa*, A. Ferrari, C. Chinni (red.), <http://www.giurisprudenza.unimi.it>. Informacje o UCOII: <http://www.islam-ucoui.it>, o AMI: <http://www.shell.spqr.net/islam>, o COREIS: <http://www.coreis.it>.

<sup>10</sup> Zobacz A. Zolberg, L. Litt Woon, *Why Islam is Like Spanish: Cultured Incorporation in Europe and the United States*, „Politics & Society”, nr 27 (1), marzec 1998, s. 16: *Neutralność państwa, która pozwala imigrantom religijnym na organizowanie się, ale tylko wtedy, gdy robią to w cichej lub nawet jawnej zgodzie z obowiązującymi na miejscu osiedlenia normami, może być przyrównane do polityki słabej i sterowanej asymilacji. W rzeczywistości proponowane modele intesy są mocno wzorowane na modelu z 1929 r., odnoszącym się do Kościoła katolickiego: (...) daje się zauważyć tendencję (...) traktowania islamu tak, jak gdyby mógł się zorganizować na wzór scentralizowanych kościołów chrześcijańskich, z hierarchiczną biurokracją obdarzoną autorytetem wśród wiernych. Takie podejście doprowadziło do konfliktów pomiędzy muzułmanami na temat przywileju reprezentowania wspólnoty w rozmowach z władzami.* (1999, s. 19).

<sup>11</sup> Nawet gdy obowiązujące prawo uprzywilejowuje Kościół katolicki, zwłaszcza w sprawie edukacji religijnej.

Opinia społeczeństwa włoskiego na temat islamu uległa w ostatnich czasach znacznemu pogorszeniu, a przyczyną tego jest nie tyle zachowanie muzułmanów we Włoszech, co krajowe spory polityczne. Partie, takie jak Liga Północna (*Lega Nord*) prowadząc swe kampanie wyborcze pod hasłami walki z imigracją i zachowania tożsamości narodowej jednoznacznie wskazują na islam i imigrantów muzułmańskich jako jeden ze swoich celów<sup>12</sup>.

Bardziej istotny jest fakt, że niektórzy znani politolodzy i ważni przedstawiciele Kościoła zaczęli podkreślać kwestie, które uważają za problematyczne, upatrując ich źródeł w osiedlaniu się we Włoszech coraz większej liczby muzułmanów<sup>13</sup>. Uważają oni, iż głównymi problemami są muzułmańska „teokratyczna” wizja świata, zagrożenie włoskiej tożsamości oraz inne zwyczaje społeczeństw muzułmańskich (np. relacje męsko-damskie, poligamia, itd.<sup>14</sup>). Warto zauważyć, że identyczne argumenty były wysuwane w latach 20. XX w., kiedy to muzułmanom nie wolno było osiedlać się we Włoszech, gdyż ich religia była uważana za „sprzeczną z moralnością społeczną”<sup>15</sup>.

Wspomniane stwierdzenia, które odbiły się szerokim echem w prasie, spowodowały że coraz szersze kręgi społeczne zaczęły przyjmować pozycje otwarcie antymuzułmańskie, coś co wcześniej uważane było za nie do zaakceptowania.

Imigranci muzułmańscy zaczęli osiedlać się we Włoszech całkiem niedawno (we wczesnych latach 80.). Dziś islam jest drugą po katolicyzmie religią we Włoszech

<sup>12</sup> *Włoskie partie prawicowe, których próby otwartości na imigrantów i szacunek dla nich były do niedawna podawane jako przykład (...) w roku 2000 zwracają się w kierunku nietolerancji oraz ksenofobicznej agresji – zarówno partie marginalne, jak i tworzące jądro prawej strony sceny politycznej. Liga Północna odgrywa teraz ważną, niejednokrotnie wiodącą rolę.* (G. Zincone, *Commissione per le politiche di integrazione degli immigrati*, 2000, s. XVII, tłum. aut.). Zob. też. idem, s. XXII. Jako przykład takiego dyskursu zob. *Quaderni padani*, Speciale: Padania Islam, 1999, V, no 22/23, marzec-czerwiec, s. 117, art. 1 (s. 3-4) zatytułowany *Contro i tre peggiori morbi della storia* (Przeciwko trzem najgorszym chwastom w historii), podpisany „Brenno”, zaczyna się od stwierdzenia, że trzema największymi katastrofami w historii były Imperium Rzymskie, komunizm oraz islam. Islam jest tym groźniejszy, że wciąż istnieje i się rozwija. Dalej pojawiają się obraźliwe i szalone określenia (*beloe ferite, branco rabbioso*) skierowane przeciwko jakiemukolwiek dialogowi czy otwarciu na imigrantów muzułmańskich, traktowanych jako epigoni inwazji, rozpoczętej (i stale przez zwolenników Padanii kontrolowanej) w VIII w. Większość innych artykułów jest utrzymana w tej konwencji. Zob. też Baget Bozzo, *Contro l'Islam*, „La Padania” 6.09.2000, gdzie autor mówi, iż zadaniem Ligi Północnej jest bronić Padanii (tj. północnych Włoch) przed odwiecznym wrogiem chrześcijaństwa – islamem. Krytyczny pogląd zamieszczony jest w E. Trevisan Semi, *From Judeophobia to Islamophobia in the Italian Media with Special Focus on the Northern League Party Media*, [w:] *Proceedings of the Third Beryl Stone Symposium* in Tabà on „Mediating the Other: Jews, Christians, Muslims and the Media”, 12-14 luty 2000.

<sup>13</sup> G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei Saggio sulla società multietnica*, Rizzoli, Milano 2000; tenże, *Gli islamici e noi italiani*. „Corriere della Sera” 25.10.2000; G. Biffi, *Conferenza episcopale dell'Emilia Romagna*, 2000. Zob. przypisy 79 i 80. Odpowiedź krytyczną zob. *Noi, l'Islam, la Lega, il Cardinale Biffi e Sartori*, wywiad G.C. Bosetti z M. Walzerem, „Caffé Europa”, 105, <http://www.caffeeuropa.it/archivi/attualita.html>.

<sup>14</sup> Świadkowie Jehowy są również prześladowani za ich inne zwyczaje (odmowa transfuzji krwi, itd.).

<sup>15</sup> F. Scaduto (*Il diritto ecclesiastico vigente in Italia*, t. 2, Turyn 1984), jeden z twórców włoskiego prawa kanonicznego, uważał islam i Mormonów za wyznania, które nie mogą być we Włoszech uznane (L. Musselli, *Islam e ordinamento italiano: riflessioni per un primo approccio al problema*, „Il diritto Ecclesiastico” nr 103, 1992, s. 624), a *ratio excludendi* była poligamia.



jeśli wziąć pod uwagę liczbę wiernych. Liczba wyznawców islamu jest szacowana na ponad 500 000<sup>16</sup>, spośród których muzułmanie narodowości włoskiej stanowią od 50 do 60 tys. Ta sytuacja jest oczywiście płynna i w przyszłości z pewnością będzie przybywało muzułmanów włoskich – czy to z powodu naturalizacji, czy też z powodu narodzin drugiego pokolenia imigrantów, którzy będą otrzymywać obywatelstwo włoskie niemalże automatycznie.

Jakkolwiek każdy we Włoszech ma gwarantowaną swobodę wyznania, *intesa* dotyczyć będzie tylko tych muzułmanów, którzy posiadają włoskie obywatelstwo. Niemniej jednak korzyści płynące z jej podpisania dotyczyć będą wszystkich, bez względu na fakt posiadania obywatelstwa. Posiadanie obywatelstwa przez część włoskich muzułmanów oraz lepsze rozumienie przez nich zasad działania włoskich instytucji, po części wyjaśnia, dlaczego włoscy muzułmanie (zarówno napływowi, jak i rodzimi<sup>17</sup>) tak swobodnie wyrażają opinie i są niemal jedynymi uznawanymi przywódcami obecnych organizacji muzułmańskich – zarówno na poziomie krajowym, jak i lokalnym. Przywódcy Unii Wspólnot i Organizacji Muzułmańskich we Włoszech (UCOII)<sup>18</sup>, Muzułmańskiej Wspólnoty Wyznaniowej (COREIS) i Stowarzyszenia Włoskich Muzułmanów (AMI), to muzułmanie – obywatele Włoch<sup>19</sup>.

Zrozumienie interakcji pomiędzy rzadziej zabierającą głos, ale bardziej widoczną wspólnotą muzułmańskich imigrantów a włoskimi liderami jest kwestią kluczową, która rzadko jest podnoszona w debatach publicznych oraz w badaniach społecznych. To, jak ci pierwsi pojmują swoją przynależność religijną, jak odbierają swoją pozycję we włoskim społeczeństwie, jakie są ich potrzeby i priorytety, jest w zasadzie nieznaną.

To prowadzi nas do drugiego problemu. We Włoszech często mówi się, że islam i imigracja – oraz towarzyszące im jako produkt uboczny uprzedzenia wobec muzułmanów oraz wobec imigrantów – są znacznie bardziej ze sobą powiązane niż gdzie

<sup>16</sup> Jak wszędzie indziej w Europie, we Włoszech statystyki dotyczące liczby muzułmanów są obiektem dyskusji. Por. R. Leveau, O. Schmidt di Friedberg, *Presence de l'Islam en Europe*, [w:] *Problemes d'histoire des religions. Pluralisme religieux et laicites dans l'Union Europeenne*, A. Dierkens (red.), Editions de l'Universite de Bruxelles, Bruxelles, 1994; O. Schmidt di Friedberg, *Debuts d'une realite: l'Islam en Italie*, [w:] *L'Islam et les musulmans dans le monde*, M. Arkoun, R. Leveau, B. Eli Jisr (red.), Centre Culturel Hariri, Bejrut 1993; O. Schmidt di Friedberg, *Strategies des migrants et positionnement de l'islam en Italie*, [w:] *Islam(s) en Europe. Approches d'un nouveau pluralisme culturel europeen*, R. Leveau (red.), Centre Marc Bloch, Berlin 1998; S. Allevi, F. Dassetto, *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*, Edizioni Lavoro, Roma 1993. Nie ma oficjalnych danych dotyczących wyznawanej religii przez imigrantów. Szacunki oparte są na ich narodowości (np. Marokańczycy = muzułmanie, Peruwiańczycy = katolicy). Caritas di Roma, *Immigrazione – Dossier Statistico 2000*, Anterem, Roma 2000, s. 227, szacuje, że całkowita liczba muzułmanów imigrantów to 544 000, co stanowi 36,5% całkowitej liczby imigrantów.

<sup>17</sup> Konwertyci to ok. 10 000 osób, naturalizowani muzułmanie – 50 000. Por. S. Allevi, *Immigrazione islamica e conversioni all'islam. Una nuova dimensione dell'Europa delle religioni*, „Studi Emigrazione” nr 37 (137), 2000, s. 28.

<sup>18</sup> UCOII został założony w 1990 r. i grupuje część związków lokalnych. Por. S. Allevi, F. Dassetto, *Il ritorno dell'islam...*, op. cit.; R. Leveau, O. Schmidt di Friedberg, *Presence de l'Islam en Europe...*, op. cit.

<sup>19</sup> Przypadek CICI (Muzułmańskiego Centrum Kulturowego Włoch – *Centro Islamico Culturale d'Italia*) jest inny, gdyż jego zarząd stanowią ambasadorzy krajów muzułmańskich akredytowani we Włoszech.

indziej. Muzułmanin staje się synonimem imigranta, a imigrant synonimem niebezpieczeństwa<sup>20</sup>.

W związku z powyższym, tożsamość muzułmańska i tożsamość imigranta są tym samym nie tylko w oczach opinii publicznej, ale również wśród wielu muzułmańskich imigrantów. Organizacje muzułmańskie często działają jako grupy interesu, wysuwające żądania zarówno „imigranckie” (socjalne i ekonomiczne), jak i „muzułmańskie” (religijne)<sup>21</sup>. Niektóre organizacje włoskich muzułmanów, jak np. AIII<sup>22</sup> walczą przeciwko takiej strategii, podczas gdy inne korzystają z niej z lubością zdając sobie sprawę, że dzięki niej mogą postawić daną sprawę bardziej twardo.

## „UJEŹDŻANIE TYGRYSA”: ISLAM JAKO KAPITAŁ SPOŁECZNY

Moja hipoteza robocza<sup>23</sup> mówi o tym, że stworzenie muzułmańskiej wspólnoty we Włoszech jest nie tylko sprawą wielkich organizacji, ale również wymaga zaangażowania luźno związanej siatki ludzi i musi brać pod uwagę doświadczenia życia codziennego. Konteksty lokalne znajdują się oczywiście pod wpływem dyskursu i działań ogólnopaństwowych, ale nie są przez nie bezpośrednio określone. Wręcz przeciwnie, sposób rozwiązywania problemów na szczeblu lokalnym determinuje zwykle postępowanie na szczeblach wyższych.

W moim przekonaniu imigranci z krajów muzułmańskich w momencie osiedlenia się w Europie muszą podjąć decyzję, czy uważają wyznawany przez siebie islam za pozytywny „kapitał społeczny”, przydatny w relacjach ze społeczeństwem włoskim, czy też przeciwnie – jako przeszkoda lub element nieprzydatny we wzajemnej komunikacji<sup>24</sup>. Ten wybór, którego każdy – świadomie bądź nie – musi dokonać, wyjaśnia zarówno indywidualne zachowania w życiu codziennym, jak i stanowiska polityczne przyjmowane przez muzułmanów.

Kiedy muzułmanin/muzułmanka przybywa do Włoch, zdaje sobie w pełni sprawę, iż zachowania, przekonania i praktyki życia codziennego związane z islamem, nie są codziennością dla większości Włochów, i nie są przez nich ani rozumiane, ani szeroko akceptowane<sup>25</sup>. Są oni więc zmuszeni wybierać, czy chcą 1) nie odwoływać się do islamu w życiu codziennym poprzez zaprzestanie praktykowania religii lub traktować religię jako część prywatnej sfery życia; 2) ograniczyć relacje społeczne do kręgu współwyznawców, z którymi dzieli się określony światopogląd;

<sup>20</sup> A. Zolber, L. Litt Woon, *Why Islam is Like Spanish...*, op. cit. s. 6.

<sup>21</sup> O. Schmidt di Friedberg, *Debuts d'une realite...*, op. cit., s. 180 i dalej, zob. też Y. Soysal, *Changing Parameters of Citizenship and Claims-making: Organized Islam in European Public Spheres*, „Theory and Society”, nr 26 (4), 1997, s. 509.

<sup>22</sup> Międzynarodowy Włoski Związek ds. Informacji na Temat Islamu.

<sup>23</sup> O. Schmidt di Friedberg, *Strategies des migrants et positionnement de l'islam en Italie...*, op. cit.

<sup>24</sup> Tak jest w przypadku wielu Albańczyków, którzy nie uważają reislamizacji swego stylu życia za rzecz przydatną we Włoszech.

<sup>25</sup> To może powodować depresję i problemy psychologiczne. Niektórzy młodzi imigranci pochodzenia muzułmańskiego dochodzą do wniosku, że skoro zasady, które znają, nie obowiązują we Włoszech, to nie ma żadnych zasad. To zaś prowadzi do ich deprawacji. W Turynie marokański psycholog znający muzułmańską psychologię religijną pracuje nad rozwiązywaniem tego typu problemów – por. *Personal communication*, Sued Benchdim, Turyn, 30.03.2000.

3) „ujeżdżać tygrysa”, czyli próbować używać praktyki religijnej do tego, aby bardziej efektywnie wchodzić w interakcje z otaczającym społeczeństwem, jednocześnie akcentując swoją tożsamość religijną. To, którą strategię dany muzułmanin lub muzułmanka wybiorą zależy rzecz jasna od indywidualnych przekonań, możliwości, wyborów, jak również od środowiska, w którym przyszło im się osiedlić (np. czy istnieje tam już zorganizowana i silna społeczność muzułmańska).

Jeśli zaakceptujemy taki punkt widzenia, wówczas wyznawanie islamu może być traktowane jako „kapitał społeczny”<sup>26</sup>. Przez to sformułowanie<sup>27</sup> rozumiemy sieć relacji, jakie jednostka jest w stanie nawiązać oraz potencjał zasobów społecznych jakim dysponuje, za pomocą których jest w stanie realizować swoją strategię nie pozostając w izolacji. Kapitał ten może w ogóle nie być używany (przypadek 1), może być ograniczony do wąskiej grupy ludzi, co powoduje powstanie wąskiej społeczności (przypadek 2), czy to przez przypadek, czy też z braku alternatywy. W przypadku 3, może być używany jako zewnętrzny kapitał społeczny pomocny w interakcjach ze społeczeństwem włoskim.

Islam może być używany jako kapitał społeczny zarówno przez imigrantów, jak i przez muzułmanów-Włochów (w tym konwertytów)<sup>28</sup>. Może to być kapitał pozytywny, gdy przeważa współpraca i wzajemne zaufanie, lub kapitał negatywny, jeżeli jest postrzegany jako przeszkoda w indywidualnej integracji, jeśli kontrola społeczna w obrębie grupy jest na tyle wysoka, że znacząco ogranicza działania jednostkowe lub zakłada wykluczanie outsiderów. Aby zilustrować tę hipotezę roboczą użyję przykładów z własnych badań terenowych w Turynie i Trieście.

## ISLAM NA POZIOMIE LOKALNYM

Spółeczeństwo włoskie jest wysoko zbiurokratyzowane. Bardzo mało można załatwić bez pisemnego zezwolenia, wypełniania formularzy, stania w kolejkach po zaświadczenia i dokumenty, bez czekania odpowiednio (czy raczej nieodpowiednio) długo. Muzułmańscy obywatele i rezydenci, podobnie do innych mieszkańców kraju muszą, czy chcą czy nie chcą, dostosować się do tych reguł. W rezultacie wszyscy,

<sup>26</sup> Zob. też Y. Soysal, *Changing Parameters of Citizenship and Claims-making...*, op. cit, s. 510.

<sup>27</sup> Koncepcja „kapitału społecznego” była ostatnio stosowana nie tylko do jednostek, ale też do społeczności i narodów, tracąc trochę ze swego heurystycznego potencjału. Definicja i przegląd różnych stanowisk [w:] A. Portes, *Social Capital: its Origins and Applications in Modern Sociology*, „Annual Review of Sociology”, 24, 1998. Dla Bourdieu kapitał społeczny to: *wypadkowa obecnych i potencjalnych zasobów, powiązanych z posiadaną siecią mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanych relacji, wzajemnego poznania i uznania* (1985, s. 248, cytowane w A. Portes, *Social Capital...*, op. cit., s. 3). Dla Putnama *kapitał społeczny (...)* odnosi się do cech organizacji społecznej, takich jak zaufanie, normy oraz sieci, które mogą zwiększyć efektywność społeczeństwa jako koordynatora działań (R. Putman, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton 1993, s. 167). Por. J. Coleman, *Social Capital in the Creation of Human Capital*, „American Journal of Sociology”, nr 94, 1998; A. Bagnasco, *Teoria del capitale sociale e political economy comparata*, „Stato e mercato”, 57, grudzień 1999; A. Pizzorno, *Perche si paga il benzinalo. Note per una teoria del capitale sociale*, „Stato e mercato”, 57, grudzień 1999; M. Woolcock, *Social Capital and Economic Development: Towards a Theoretical Synthesis and Policy Framework*, „Theory and Society”, nr 27, 1998.

<sup>28</sup> O konwersji na islam por. S. Allievi, *I nuovi musulmani...*, op. cit.

nawet ci zorientowani ku interakcjom w obrębie społeczności muzułmańskiej nie unikną prędzej czy później kontaktu z instytucjami państwowymi i lokalnymi, choćby z racji konieczności skorzystania z ich usług, np. przy wyrobieniu karty stałego pobytu czy pozwolenia na pracę. Podczas tego kontaktu imigranci nabywają ważne umiejętności.

Podobnie jeśli jakaś organizacja muzułmańska chce odgrywać rolę publiczną, musi posiadać umiejętność radzenia sobie z biurokracją nawet na wyższym poziomie, po to, by skutecznie realizować swoje cele statutowe, jak i po to, by pełnić rolę pośrednika pomiędzy władzami państwowymi i posiadającymi niskie (włoskie) kompetencje kulturowe członkami społeczności muzułmańskich. Bliskie związki z burmistrzem, radą miejską, policją, ale także ze związkami zawodowymi, Kościołem czy nawet uniwersytetami i mediami, są kluczowe dla takich organizacji nie tylko ze względu na większą rolę, jaką dzięki nim mogą odegrać w mieście, ale choćby po to, aby mogły po prostu istnieć. Tak podstawowe sprawy, jak zapewnienie alternatywy dla wieprzowiny w szkolnych stołówkach czy posługa religijna dla więźniów zależy również od wytworzonych przez liderów organizacji sieci powiązań i ich zdolności negocjacyjnych. Im silniejsze te relacje, tym silniejszy wpływ organizacji, niezależnie od jej rozmiaru, choć rzecz jasna im efektywniejsza organizacja, tym więcej członków przyciąga.

Lokalne negocjacje oparte na kontaktach osobistych są tak samo ważne, jak podstawy prawne funkcjonowania islamu w kraju. Instytucjonalizacja islamu na poziomie ogólnonarodowym może nawet stanowić zagrożenie dla współpracy na poziomie lokalnym. Nie tylko dyskurs ogólnonarodowy, ale i wydarzenia zagraniczne mogą mieć negatywny wpływ na interakcje na poziomie lokalnym. Wydarzenia lokalne mogą też mieć oddźwięk w całym kraju, tak jak np. sprawa meczetu w Lodi, gdzie Liga Północna zmobilizowała ludzi przeciwko jego otwarciu<sup>29</sup>. Wydarzenie to stało się punktem zwrotnym, który zmienił nastroje o 180 stopni, zamroził negocjacje i zaprzepaścił uzgodnienia oparte na wzajemnym zaufaniu w innych miejscach (podobna sytuacja miała miejsce w Trieście).

Nabywając zdolności do interakcji na poziomie lokalnym muzułmańscy imigranci budują jednocześnie powiązania zagraniczne. Mogą się one różnić w zależności od typu grupy oraz kontaktów osobistych, które każda z nich zdołała nawiązać. Sieci te próbują ominąć lub zignorować szczybel kontaktów narodowych i przechodzą ze szczybla lokalnego od razu na międzynarodowy zarówno w Europie, jak i na Bliskim Wschodzie.

Nieco powyżej napisałam, że islam może być używany jako kapitał społeczny albo wewnątrz grupy (przypadek 2), albo na zewnątrz niej (przypadek 3). W przypadku drugim może się to przyczynić do zbudowania wspólnoty, która jest bardziej tradycjonalistyczna niż ta, z której oryginalnie się wywodzi, czyli tzw. wspólnoty „hipertradycjonalistycznej”. Uciekając od przemian we własnym kraju, muzułmański

<sup>29</sup> W mieście Lodi w Lombardii muzułmanie poprosili o działkę na meczet. Otrzymali ją od lewicowej Rady Miasta, ale partie prawicowe rozpoczęły kampanię przeciwko tej decyzji (październik 2000). Sprawa ta znalazła szeroki oddźwięk w mediach, zajmowali stanowisko różni politycy i intelektualiści, przedstawiciele społeczności muzułmańskich z Mediolanu i innych miast. Zob. też <http://www.islamitalia.it/italia/moschealodi/html>.

emigrant poszukuje wyspy tradycjonalizmu we Włoszech, odizolowanej od reszty społeczeństwa. Stara się stworzyć we Włoszech swoją „Medynę”, która w jego kraju nigdy nie istniała. We Włoszech bycie obcym bardzo szybko staje się negatywnym kapitałem społecznym<sup>30</sup>, bycie muzułmaninem jest zaś sposobem na ominięcie tej trudności, oferuje bowiem przynależność do specjalnej wspólnoty. Dla takich imigrantów islam jest azylem: gdy napotykają na trudne warunki życia, powrót do islamu oznacza znalezienie sensu życia i miejsca w społeczeństwie.

Braki w umiejętnościach i wiedzy religijnej wśród większości muzułmańskich imigrantów powodują, że czasami trudno jest im pozostać w kontakcie ze źródłami myśli religijnej. Kontakt z lokalnymi meczetami, centrami muzułmańskimi we Włoszech oraz poza granicami kraju, oraz korzystanie z Internetu pomagają im zapełnić tę lukę. Inaczej niż w innych krajach europejskich, takich jak Niemcy, Austria czy Wielka Brytania, imamowie w większości lokalnych organizacji muzułmańskich nie pochodzą z krajów muzułmańskich, ale są wybierani spośród muzułmanów mieszkających we Włoszech<sup>31</sup>. Może to wynikać z faktu, że społeczność muzułmańska we Włoszech jest ciągle młoda, i rozdrobiona etnicznie (nie ma dominującego kraju pochodzenia imigrantów<sup>32</sup> oraz wspólnego języka innego niż włoski), ale może też być specyfiką włoskiego islamu.

Taka sytuacja otwiera szerokie pole do działania samozwańczym kaznodziejom, którzy czasami troszczą się nie tyle o to, by zaspokajać potrzeby religijne swych współwyznawców co o to, by poprzez odgrywanie roli przywódcy umocnić swą pozycję społeczną. Meczet może zostać wówczas centrum kontroli społecznej, wyznaczając barierę nie tylko między muzułmanami i niemuzułmanami, ale także między „prawdziwymi” muzułmanami (tymi przywiązanymi do tradycji np. postu i modlitwy) i innymi muzułmanami. Istnienie takiego centrum kontroli społecznej może popychać niektórych ludzi, którzy wiedli świecki tryb życia do religijnej ortodoksji. Tworzy też zapotrzebowanie na konformizm narzucając pewne wzorce zachowania, które choć nie są wymagane przez włoskie społeczeństwo (np. w dziedzinie ubioru), to odgrywają ważną rolę w uzyskiwaniu akceptacji społeczności muzułmańskiej.

Budowa tych wspólnot i sprawowanie przez nie kontroli nad wypełnianiem norm społecznych może być postrzegane przez niektórych członków za upewniające, zwłaszcza tych, dla których wspólnota religijna jest głównym punktem odniesienia. Z drugiej strony, powstawanie takich wspólnot może być postrzegane z niepokojem gdyż może ono powodować napięcia wśród tych muzułmanów, którzy preferują życie według włoskich świeckich norm i świeckie zachowania, ale jednocześnie nie chcą zrywać więzów ze współwyznawcami. Jest to przypadek muzułmańskich kobiet, które starają się znaleźć kompromis pomiędzy włoskim i muzułmańskim sposobem ubierania się. Ich ubiór uważany jest przez większość Włochów za zbyt muzułmański, a przez muzułmanów za zbyt świecki.

<sup>30</sup> Nie zawsze tak było. Włosi byli niegdyś znani ze swej ksenofilii.

<sup>31</sup> Wyjątkami są CICI (*Centro Islamico Culturale d'Italia*) w Rzymie oraz ICI (*Istituto Culturale Islamico*) w Mediolanie, imamowie którzy pochodzą z al-Azhar.

<sup>32</sup> Marokańczycy stanowią większość muzułmanów we Włoszech, ale nie są w większości pośród obecnych przywódców.

Niemniej jednak rola kontroli społecznej i aktywności „misyjnej” niektórych organizacji muzułmańskich może mieć pozytywny wpływ na niektórych imigrantów. W przypadku ludzi młodych reislamizacja może być skutecznym narzędziem w walce z handlem narkotykami oraz alkoholizmem<sup>33</sup>.

Islam może też być dla niektórych liderów organizacji zewnętrznym kapitałem społecznym (przyrządek 3). Jednostki, które wcześniej nie odgrywały żadnej roli publicznej, nagle jako muzułmanie, chcąc czy nie chcąc, znajdują się w świetle reflektorów i muszą nieustannie odpowiadać na pytania dziennikarzy oraz wygłaszać opinie na temat islamu, imigracji, współżycia różnych kultur czy religii. Często biorą oni udział w publicznych debatach czy negocjacjach, i ich poglądy, zachowanie i wygląd znacznie wpływają na odbiór islamu przez społeczeństwo<sup>34</sup>. Według niektórych konwertytów takie zaangażowanie pomaga im w przedkładaniu swoich żądań jako muzułmanów, a ich wiodąca rola może wprowadzić w większą sieć powiązań z włoskim społeczeństwem.

## TURYŃSKIE STUDIUM PRZYPADKU

W latach 60. Turyn był miastem imigracji ze wschodnich i południowych Włoch<sup>35</sup>, a dziś jest centrum rosnącej imigracji z Afryki Północnej. Największą grupę imigrantów tworzą Marokańczycy przybyli głównie z regionów Casablanki i Churibki (fr. Khouribga). Większość z nich pracuje jako robotnicy i domokrażcy, jednak istnieje również aktywna mniejszość pracująca jako sklepikarze. Ci ostatni starają się zaspokajać popyt na specjalne produkty, zgłaszany przez populację imigrantów (np. mięso *halal*). Co więcej, ich oferta jest również odpowiedzią na zapotrzebowanie na „egzotyczne” produkty wśród Włochów.

Marokańczycy z Turynu tworzą również nieformalne więzi gospodarcze z innymi miastami włoskimi (Genua, Mediolan), a także z Francją oraz Marokiem. Bliskość Francji powoduje łatwość nawiązania i utrzymania transgranicznych kontaktów osobistych i zawodowych. Wiele produktów, które można znaleźć w turyńskich sklepach, pochodzi z Francji, wielu francuskich Marokańczyków przyjeżdża zaś co tydzień do Turynu w interesach<sup>36</sup>, lub w odwiedziny do krewnych. Marokańczycy odgrywają również główne role w lokalnych organizacjach muzułmańskich, przyczyniając się do organizacji codziennego życia religijnego i społecznego. W ten sposób bez przerwy kontaktują się i negocjują z lokalnymi instytucjami.

Fakt, że wielu imigrantów pozostaje wciąż bez stałego miejsca osiedlenia, powoduje, że w mieście dochodzi do aktów przemocy. Na skutek zamieszek, w których udział brali Marokańczycy oraz miejscowi, kilkakrotnie na pierwszych stronach gazet poddawano w wątpliwość możliwość pokojowej koegzystencji<sup>37</sup>. Podczas gdy miej-

<sup>33</sup> Tutaj nie działają one w sposób inny niż związki i organizacje katolickie.

<sup>34</sup> To jest domena niektórych liderów AIII i CIML (Mediolańskie i Lombardzkie Centrum Muzułmańskie), zwłaszcza Abdelwahida Pallavicini (AIII) oraz Abdurrahmana Pasquini (CIML).

<sup>35</sup> Fiat i przedsiębiorstwa z nim związane przyciągnęły wielu Włochów z Południa.

<sup>36</sup> Wywiad z Q., Marokańczykiem, Mediolan, 11.10.1998.

<sup>37</sup> Por. O. Schmidt di Friedberg, *La cohabitation dans le nord de l'Italie: Marocains et Senegalais a Turin et a Brescia*, „Migrations Societe”, nr 55, 1998.

scowi mają tendencję do szufladkowania młodzieży z Afryki Północnej jako dealerów narkotyków, niektórzy młodzi Marokańczycy reagują zwiększoną agresją, często walcząc z policją, aby chronić siebie nawzajem. Niektóre grupy wypracowały nawet swoje własne sieci ze swoistym kodeksem honorowym.

Swieckie organizacje imigrantów, związki muzułmańskie i instytucje starają się na różne sposoby kontrolować sytuację. Zwykle współpracują ze sobą, ale czasem dochodzi do konfrontacji. Wtedy organizacje muzułmańskie pokazują duże możliwości mobilizacyjne w porównaniu z innymi organizacjami. Niemniej jednak poważne nieporozumienia mogą się pojawić, gdy organizacje te zaczną prowadzić dyskurs zarówno na poziomie wewnętrznym, jak i zewnętrznym, lub gdy instytucje te będą za bardzo polegały na swoim samowznaczym muzułmańskim przewodnictwie, nie wiedząc tak naprawdę, do jakiego stopnia reprezentują stanowisko i odczucia zbieżne z większością społeczności.

W Turynie typowym przykładem jest sprawa mobilizacji kobiet muzułmańskich<sup>38</sup> mająca na celu uzyskanie prawa do zdjęcia do dokumentów w czadorze: przedstawiana jako walka o prawa muzułmanów, a tak naprawdę walka między różnymi organizacjami o demonstrację, która jest w stanie działać sprawniej (zarówno walka wewnętrzna, jak i o „pokazanie się” we Włoszech). Tak naprawdę zaś, fotografowanie kobiet w czadorze lub bez nigdy nie było problemem dla włoskiej policji czy organów władzy, i rozwiązano go na szczeblu lokalnym.

Dziś w Turynie funkcjonuje około osiem sal modlitw i centrów muzułmańskich<sup>39</sup>. Jest również cmentarz muzułmański, gdzie grzebani są także muzułmanie z innych rejonów Włoch.

Jako pierwsze, zostały założone centra Corso San Martino oraz Via Berthollet (San Salvario). To drugie, powstało w roku 1974, z inicjatywy studentów medycyny i rolnictwa pochodzących z Maszreku, związanych z Włoskim Związkiem Studentów Muzułmańskich (USMI). Większość spośród nich wróciła później do swoich krajów i dziś centrum, podobnie jak i inne, jest zarządzane przez Marokańczyków.

Jednym z ważniejszych ośrodków obecnie jest Corso Giulio Cesare (Porta Palazzo). Został on otwarty w 1995 r. i miał być z założenia „otwarty na miasto”, tj. zarówno dla muzułmanów, jak i innych ludzi<sup>40</sup>. Dla muzułmanów oferuje on meczet, przedszkole, naukę arabskiego oraz religii, szkolenia dla imigrantów oraz program resocjalizacyjny dla młodzieży mającej problemy z prawem. Dla innych osób, w tym dla nauczycieli i pracowników opieki społecznej, prowadzone są zajęcia z kultury muzułmańskiej, jak również warsztaty o tematyce muzułmańskiej dla szkół podstawowych i ponadpodstawowych. Centrum jest również w kontakcie z innymi organizacjami

<sup>38</sup> Lokalna debata na temat roli kobiet miała dwóch głównych adwersarzy: imama Bubriki Busztę, popierającego czador, skromność i wykluczenie kobiet z życia publicznego po jednej stronie, oraz Sueda Benchdima, konsultanta Ministerstwa Sprawiedliwości Republiki Włoch, popierającego świeckość, równouprawnienie i bardziej niezależny styl życia, po drugiej. Przegląd różnych stanowisk zob. np. Lano, „La Repubblica” 2.02.1999, zob. też Y. Soysal, *Changing Parameters of Citizenship and Claims-making...*, op. cit., s. 516. oraz <http://www.members.xoom.it/xmenu/miscellanea/allah.html>.

<sup>39</sup> Oficjalna organizacja muzułmańska w Turynie jest wciąż „w powijakach”. Podczas gdy powstają nowe centra, stare są likwidowane, zamykane lub zmieniają nazwy.

<sup>40</sup> Wywiad z F., Marokańczykiem, Turyn, 12.07.1996.

muzułmańskimi. Chociaż na modlitwach piątkowych obecni są przedstawiciele ponad 20 narodowości, Marokańczycy przeważają liczebnie. Utrzymują oni stosunki zarówno z władzami lokalnymi (z burmistrzem, policją), jak i ze związkami zawodowymi.

Jeden z liderów wspólnoty jest również właścicielem rzeźni<sup>41</sup>. Przyjechał on do Turynu z Churibki w Maroku w 1986 r. aby studiować informatykę. Tuż po przyjeździe nawiązał kontakt z salą modlitw na Via Berthollet, wówczas jedną z najaktywniejszych w północnych Włoszech. Został jednym z jej najbardziej zaangażowanych członków:

*Byłem aktywny społecznie: musieliśmy „wysprzątać” centrum miasta, to znaczy zrobić dwie rzeczy. Po pierwsze, działać na polu edukacji – nauczyć ludzi (tj. Magħrebczyków), żeby byli uprzejmi, nie pili alkoholu, nie kradli, nie używali ordynarnego języka. Po drugie, dosłownie wysprzątać – zebrać śmieci, gdyż nasza okolica (ulice otaczające Via Berthollet w rejonie San Salvario) jest strasznie brudna. Zebraliśmy ludzi, zaprowadziliśmy do meczetu, porozmawialiśmy z nimi i nakarmiliśmy.*

Mówi też, że chce otrzymać włoskie obywatelstwo, ponieważ: *tu muzułmanie mogą swobodnie wyznawać wiarę, a w krajach arabskich, wie Pani...*

Tak jak w innych państwach europejskich, muzułmanie włoscy w pełni doceniają konstytucyjną swobodę wyznania i bardzo szybko reagują, gdy się jej nie przestrzega<sup>42</sup>.

Jedną z pierwszych nisz gospodarczych, opanowanych przez turyńskich muzułmanów był ubój zwierząt, sektor wcześniej przez nich nie zajmowany, mimo wzrastającej populacji wyznawców islamu.

*Na rynku Porta Palazzo niektórzy włoscy rzeźnicy uświadomili sobie, że mogą zarobić na oferowaniu mięsa halal i wynajmowali sprzedawców z Maroka i Tunezji, aby napisali na szyldach „mięso halal”, lecz nie było to związane z prawdą. Zwalczyliśmy ich i chcieliśmy ich pozwać do sądu, teraz wszyscy z wyjątkiem jednego zdjęli te szyldy<sup>43</sup>.*

Rzeźnie mieszczą się obecnie w głównym obszarze handlowym (Porta Palazzo). Większość rzeźników jest powiązana ekonomicznie z sieciami meczetów. Poza aspektem ekonomicznym, podkreślają również, że jest to usługa świadczona muzułmanom przez muzułmanów<sup>44</sup>. Wszystkie rzeźnie są zlokalizowane blisko meczetów<sup>45</sup>.

Pierwsza rzeźnia została otwarta w 1992 r. *Na początku meczet sprowadzał mrożone mięso halal z Mediolanu<sup>46</sup>, ale to nie wystarczało.* W 1992 r. muzułmanie należący do centrum Via Berthollet zdecydowali o otwarciu spółdzielni prowadzącej rzeźnię oraz

<sup>41</sup> Wywiad z A. Marokańczykiem, Turyn, 24.04.1996.

<sup>42</sup> Patrz niżej, zwłaszcza przypis 81.

<sup>43</sup> Wywiad z A. Marokańczykiem, Turyn, 24.04.1996.

<sup>44</sup> Wywiad z A. Marokańczykiem, Turyn, 24.04.1996.

<sup>45</sup> W rejonach San Salvario i Porta Palazzo.

<sup>46</sup> Rytualny ubój zwierząt jest dużo bardziej rozwinięty w Mediolanie, gdzie w 1994 r. było 21 muzułmańskich rzeźni, głównie prowadzonych przez Egipcjan i ich zatrudniających. Por. M. Bonecchi, *In Egira a Milano. Uoghi e modi dell'Islam milanese*, praca magisterska, Scuola regionale per operatori sociali, Milano 1995. Dziś ich liczba musiała ulec co najmniej potrojeniu. W Turynie jest 13 muzułmańskich rzeźni.



pizzerię i kebabownię. *Spółdzielnia nie była częścią centrum mużułmańskiego, ale byli to ludzie, których wszyscy znaleźliśmy z widzenia, którzy uczestniczyli w piątkowych modlitwach*<sup>47</sup>. Podczas święta Id (al-Fitr – przyp. red.) rzeźnia kupuje barany na zamówienie; klient idzie do rzeźnika, aby wybrać żywego barana dla siebie i po sprawdzeniu przez weterynarza jest on zarzynany.

Muzułmański rytualny ubój jest typowym przykładem lokalnego przystosowania się. Jest on w Turynie legalny, a władze sanitarne zezwalają na istnienie mużułmańskich rzeźni<sup>48</sup>. Wcześniej takie samo prawo było zastosowane wobec żydów, gdyż istniała koszerna rzeźnia, teraz już zamknięta (najprawdopodobniej z powodu braku klientów). Obecnie część żydów kupuje mięso w mużułmańskich sklepach<sup>49</sup>.

*Wcześniej ubój zwierząt podczas Id był nielegalny, ale teraz wszystko jest już uzgodnione z Radą Miasta. Burmistrz jest zadowolony. W 1996 r. Id wypadł w niedzielę, niemniej zarówno weterynarz, jak i pracownicy rzeźni zgodzili się ją otworzyć i pomóc nam w uboju*<sup>50</sup>.

Prawo włoskie zezwala mużułmanom i żydom na ubój według ich zasad, ale decyzja zależy również od lokalnych władz sanitarnych i od kierownika każdej z prywatnych rzeźni, zwłaszcza drobiu, który jest ubijany na miejscu.

*Mówi się, że jesteśmy bardziej niehigieniczni niż tradycyjne rzeźnie. Do dziś na przykład nie uzyskaliśmy pozwolenia na ubój indyków. Nasza metoda jest też postrzegana jako bardziej okrutna, ale to nieprawda. Nawet weterynarz w rzeźni powiedział, że śmierć następuje szybciej w wyniku naszej metody niż w wyniku tradycyjnych metod. Problem w tym, że do naszej metody potrzeba więcej ludzi. Jest ona jednak również bardziej higieniczna*<sup>51</sup>.

Jeden z kierowników rzeźni<sup>52</sup>, choć bardzo nastawiony na współpracę ze wspólnotą i świadomy religijnej funkcji swojego sklepu, podkreśla, że nie ma, i nie powinno być, różnic między ludźmi żyjącymi w sąsiedztwie. Nie chce być uznawany za Algierczyka (albo Kabyla albo kogoś innego), Araba czy mużułmanina, ale za „jednego z mieszkańców Turynu”. Podkreśla, że skoro w sąsiedztwie mieszkają katolicy i żydzi, protestanci i ateści, Piemontczycy i Południowcy, czemu nie może wśród nich być też Arabów czy mużułmanów? *Wszystkie podziały są fałszywe, mówi.*

*Wcześniej, kiedy imigranci we Włoszech byli mało liczni, szanowało się i doceniało obcokrajowców. W islamie jest tak samo, my (tj. mużułmanie) jesteśmy równi, ale jednocześnie różni, każdy odzwierciedla jednak w sposobie bycia swój kraj pochodzenia.*

Strategie wypracowane przez wspólnoty i organizacje mużułmańskie w Turynie wydają się iść zarówno w kierunku budowania lokalnej jedności, jak i intensywnych

<sup>47</sup> Wywiad z A., Marokańczykiem, Turyn, 24.04.1996.

<sup>48</sup> O prawnych aspektach mużułmańskiego i żydowskiego uboju rytualnego we Włoszech por. Roccella, *Macellazione e alimentazione*, [w:] *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunita islamiche...*, op. cit., s. 201-221; E. Francesca, *Introduzione alle regole alimentari islamiche*, Istituto per l'Orientale C.A. Nallino, Roma 1995, gdzie w załączniku znajdują się włoskie regulacje prawne na ten temat.

<sup>49</sup> Wywiad z E., Marokańczykiem, Turyn, 12.07.1996.

<sup>50</sup> Wywiad z A., Marokańczykiem, Turyn, 24.04.1996.

<sup>51</sup> Wywiad z C., Algierczykiem, Turyn, 12.07.1996.

<sup>52</sup> Wywiad z C., Algierczykiem, Turyn, 12.07.1996.

interakcji z lokalną społecznością i jej instytucjami. Podczas gdy jednostki zwykle wybierają jedną z opcji i traktują drugą jako całkowicie sprzeczną, organizacje zwykle wybierają obie i nie widzą w tym nic niestosownego. Muzułmański ubój rytualny był możliwy dzięki bliskim związkom i intensywnym negocjacjom muzulmańskich przywódców z przedstawicielami władz. Co więcej, to władze poprosiły muzulmanów o pomoc (i otrzymały ją) w utrzymaniu spokoju wśród społeczności muzulmańskiej po zamieszkach, w których zginął marokański imigrant<sup>53</sup>. Z drugiej strony, dyskurs o skorumpowaniu społeczeństw zachodnich, inicjowany przez imamów w niektórych meczetach przyciąga do nich nowych ludzi. Umacnia to pozycję organizacji muzulmańskich, a tym samym są one poważniej traktowane przez władze. Niemniej jednak taki podwójny dyskurs, choć przynosi pozytywne efekty w krótkim okresie (rozrost organizacji), może się okazać mało efektywny w perspektywie długookresowej. Nieporozumienia na temat prawdziwych przyczyn obierania takiej strategii przez organizacje muzulmańskie mogą prowadzić do zatrzymania interakcji i przyczynić się do spadku zaufania do wszystkich organizacji muzulmańskich.

Tak samo zgubne może się okazać popieranie samozwańczych liderów. Mogą zostać bowiem szybko zdetronizowani przez następców, jeżeli okażą się nieskuteczni w popieraniu muzulmańskich żądań, jak również integracji z Włochami, zwłaszcza gdy mają u boku silną alternatywną organizację świecką.

## TRIEST – STUDIUM PRZYPADKU

W Trieście obecność muzulmanów ma długą tradycję i związana jest ze specyficzną historią miasta. Jako największy port Austro-Węgier do końca I wojny światowej, Triest okazywał tolerancję wyznaniową aż od czasów Marii Teresy. Synagoga i dwie cerkwie to po dziś dzień jedne z najpiękniejszych i najważniejszych budowli miasta. Istnieje również kilka zborów protestanckich oraz cmentarze wszystkich wyznań. Meczetu nie ma, ale jest stary „turecki” cmentarz muzulmański, założony w 1849 r.<sup>54</sup> głównie dla Bośniaków służących w armii austro-węgierskiej i tymczasowo osiedlonych w mieście. Cmentarz należał do rządu Imperium Osmańskiego<sup>55</sup>. Niedawno konsul turecki odnowił go ze środków przyznanych przez Włoską Izbę Handlowo-Przemysłową<sup>56</sup>.

Po 1918 r. wzrost świadomości narodowej i podział na państwa narodowe zamiast przynależności do wielonarodowych imperiów doprowadził do stopniowego zaniku kosmopolitycznej i wielojęzycznej atmosfery, wcześniej charakterystycznej dla miasta.

<sup>53</sup> Por. O. Schmidt di Friedberg, *La cohabitation dans le nord de l'Italie...*, op. cit.

<sup>54</sup> Cesarstwo Austro-Węgier oficjalnie uznało islam na swoim terytorium w 1874 r. Pierwsza ustawa (z 20.05.1874) pozwoliła społecznościom wyznaniowym innym niż Kościół katolicki na oficjalną działalność. To była podstawa do uzyskania specjalnych przywilejów bliskich do tych, które miał Kościół katolicki. Całkowite uznanie islamu, zgodnie z hanaficką wykładnią, miało miejsce 15.07.1912, kiedy ustawa z 1874 r. została rozszerzona o wiele punktów. Ustawa z 1912 r. była kluczowa dla austriackich muzulmanów, kiedy ubiegali się oni w 1979 r. o uznanie Muzułmańskiego Związku Wyznaniowego jako osoby prawnej w roku 1979. Rozmowa z Sabine Kroissenbrunner, 18.03.2000.

<sup>55</sup> V. Grassi, *Il cimitero „ottomano” di Trieste*, „Oriente moderno”, 4 (10-12), 1985, s. 223-238.

<sup>56</sup> Rozmowa z Z. Włochem, Triest, 6.12.2000.

Okres faszyzmu i II wojny światowej, okupacja miasta przez wojska marszałka Tito (maj-czerwiec 1945) i kolejne starcia w czasie, gdy miasto było pod kontrolą Aliantów (1945-1954) pozostawiło głębokie ślady w sferze socjalnej i politycznej, jak również pomiędzy poszczególnymi grupami etnicznymi i kulturalnymi, które obecnie są daleko od zaleczenia<sup>57</sup>.

Chociaż bliskość granicy może czasem tworzyć napięcie wśród lokalnej społeczności, sama idea bycia „najeżdżanym” przez obcych oraz wzrost przestępczości wynika raczej z napięć ogólnonarodowych niż ze zmiany lokalnych warunków. Miasta graniczne mają swoje własne mechanizmy dostosowawcze i dlatego właśnie dyskurs ogólnonarodowy raczej szkodzi niż pomaga w rozwiązywaniu miejscowych problemów.

Dziś muzułmanów w Trieście mieszka około tysiąca, większość to nowi imigranci. Ich pochodzenie jest bardzo zróżnicowane, znacznie bardziej niż gdzie indziej we Włoszech, z większym odsetkiem osób pochodzących z Europy Wschodniej i Bliższego Wschodu. Z powodu istnienia w mieście Międzynarodowego Centrum Fizyki Teoretycznej UNESCO oraz Międzynarodowej Agencji ds. Energii Atomowej (IAEA), założonej przez laureata Nagrody Nobla, Pakistańczyka Abdusa Salama, w Trieście mieszka tymczasowo również sporo muzułmańskich uczonych i intelektualistów. Z powodu handlu portowego Triest zamieszkują czasowo marynarze oraz kierowcy ciężarówek (głównie z Egiptu, Turcji, Libanu i ZEA), którzy również korzystają z rozmaitych usług triesteńskiego meczetu.

Grupa muzułmańskich studentów powiązanych z USMI istniała w Trieście od 1982 r. Stworzyła ona rdzeń Muzułmańskiego Centrum Kultury w Trieście i Friuli-Venezia Giulia, założonego w listopadzie 1988 i powiązanego z UCOII. W roku 1995, z powodu otwarcia centrum muzułmańskiego w Udine, centrum skróciło nazwę jedynie do „Muzułmańskie Centrum Kultury w Trieście”. Jest ono uznawane przez władze, ale jego sala modlitw znajduje się w prywatnym mieszkaniu w centrum miasta<sup>58</sup>.

W Trieście znalezienie świeżego mięsa *halal* jest niemożliwe<sup>59</sup>, ale w odróżnieniu od czasowo przebywających tu muzułmanów, lokalna społeczność nie uważa tego za istotną sprawę. Tamtejsi muzułmanie stosują się do bardziej liberalnej fatwy, pozwalającej im jeść „mięso zwierząt, zabitych przez Ludzi Księgi, czyli żydów i chrześcijan”. Podkreślają, że zasada ta ma solidne oparcie, tzn. jest to regulacja (*hukm*) wydana przez ważnego *alima* z Jordanii, Abd al-Aziza al-Chajata, po jego wizycie w Niemczech<sup>60</sup>. Jeden z triesteńskich muzułmanów przyznaje, że denerwuje

<sup>57</sup> Dzisiaj nadal nawiązuje się do *Risiera di san Sabba*, nazistowskiego obozu śmierci od września 1943 do kwietnia 1945 r., oraz do *Foibe*, kompleksu jaskiń, gdzie w okresie okupacji jugosłowiańskiej zabijano ludzi, a ich ciała wrzucano do jam. Jest to używane zarówno przez polityków prawicowych, jak i lewicowych jako argument w dyskusji. Por. R. Pupo, *Guerra e dopoguerra al confine orientale d'Italia (1938-1956)*, Del Bianco, Udine 1999.

<sup>58</sup> Rozmowa z V., Palestyńczykiem, Triest, 16.02.2001.

<sup>59</sup> W Trieście można nabyć mrożone mięso baranie *halal* z Nowej Zelandii oraz mrożony drób z Francji. Rozmowa z Z., Włochem, Triest, 6.12.2000.

<sup>60</sup> Al-Khayat, *Hukm al-atimat wa-l-zabaih fi-l-islam. Hadi al-Islam*, Ministry of the Awqaf f the Affairs and of the Scared Places in Islam, Amman 1981. Regulacje nt. jedzenia i uboju rytualnego (*Hukm al-atima wa-l-daba'ih fi-l-islam*), *Hadi al-islam* (Przewodnictwo islamu), s. 19-44. Dr al-Chajat, dzie-

się, kiedy inni muzułmanie robią problem z powodu sposobu zabijania zwierząt. To według niego komplikuje relacje muzułmanów z niemuzułmanami, a poza tym to, co ważne w muzułmańskiej pobożności i religijności, to na pewno nie sprawa mięsa<sup>61</sup>. Ponadto rynek mięsa *halal* nie jest aż tak wielki, aby przyciągać biznesmenów. W sukurs przyszedł rabin Triestu, który otrzymawszy pozwolenie na ubój drobiu i bydła, zasugerował władzom muzułmańskim, że we wspólnym interesie obu społeczności leży współpraca w zakresie kupna i uboju zwierząt<sup>62</sup>.

W kwietniu 1997 r., po ukazaniu się w prasie lokalnej wywiadu<sup>63</sup> z przewodniczącym lokalnego Centrum Muzułmańskiego, Rada Miasta, wśród której ów przewodniczący ma wielu przyjaciół, zdecydowała z własnej inicjatywy, że byłoby dobrze dać społeczności muzułmańskiej miejsce pod budowę meczetu. Burmistrz zgodził się, gdyż uważał, że przywróciłoby to kosmopolityczny charakter miasta i wypełniłoby lukę kulturową. Niemniej jednak centrum muzułmańskie odrzuciło pierwszą ofertę, ponieważ działka była zbyt daleko, a poza tym trzeba by było wysiedlić zamieszkujących na niej Cyganów<sup>64</sup>. Ostatnio niektórzy prawnicy radni silnie oprotestowali plany budowy meczetu<sup>65</sup>.

Muzułmanie triesteńscy są bardzo ostrożni i patrzą nie tylko na inne miasta włoskie, ale także na słoweński Koper i chorwacką Rijekę i ich społeczności. Jako że łączy ich z nimi i ich niemuzułmańskimi obywatelami wspólne położenie i historia, nie zwracają oni uwagi na granice państwowe. W Koperze mieszka ok. 400 muzułmanów, którzy mogą być w przyszłości zainteresowani choćby triesteńskimi rzeźniami<sup>66</sup> (Triest uważany jest przez część północno-zachodnich Bałkanów za główne miejsce handlu). Niemniej jednak na razie, z powodu braku ograniczeń w uboju na słoweńskich terenach wiejskich, problem nie istnieje. Muzułmanie z Triestu traktują jako przestrogę sytuację muzułmanów z Rijeki, tworzących największą społeczność

---

kan Wydziału Prawa Muzułmańskiego (*szari'at*) na Uniwersytecie Jordańskim, był zaproszony w Berlinie przez dyrektora Instytutu Weterynarii Ministerstwa Zdrowia, aby sprawdził lokalne praktyki uboju i udzielił porad prawnych. Kluczowy jest paragraf „Regulacje uboju zwierząt przez Ludzi Księgi” (*Hukm dābā'ih ahl al-kitāb*), s. 36. Opinia *alima* jest taka, że mięso zwierząt zarzynanych przez Ludzi Księgi jest „dopuszczone do spożycia przez Prawo” (*halal akluha szaran*). Opiera on swoją opinię na wcześniejszych regulacjach w hadisie al-Buchariego: *powiedz to sam (w imieniu Pana) nad tym (nad jedzeniem) i potem spożyj je (sammu alajhi antum wa-kulu)*; oraz na Koranie (sura Stół zastawiony, wers 4): *Dziś dobre rzeczy są wam dozwolone (al-jaum uhillā lakum at-tajjibat)*.

<sup>61</sup> Rozmowa z V., Palestyńczykiem, Triest, 16.02.2001.

<sup>62</sup> Rozmowa z Z., Włochem, Triest, 6.12.2000.

<sup>63</sup> „Il Piccolo”, 19.04.1997, s. 11. Odwiedzający Centrum dziennikarze byli zaskoczeni, gdy dowiedzieli się, że mieści się ono w zwykłym mieszkaniu i nie ma własnego budynku. Zob. też: „Il Piccolo”, 10.07.1998, s. 13; 27.10.1998, s. 19; 8.12.1998, s. 18; „Vita Nuova” 24.03.2000, s. 10 oraz gazetę „Primorske Novice” z Kopera, dodatek kulturalny, 10.03.2000, s. 24.

<sup>64</sup> Rozmowa z Z., Włochem, Triest, 06.12.2000.

<sup>65</sup> „Il Piccolo”, różne artykuły ze stycznia 2000 r., np. Maranzana w numerze z 29.01.2000, s. 25; w numerze z 21.12.2000, s. 2 oraz „Il Manifesto” z 22.12.2000, s. 3, cała strona z artykułami na ten temat, jeden z nich to wywiad z Sergio Ujcich z Muzułmańskiego Centrum w Trieście.

<sup>66</sup> Triest i Koper leżą bardzo blisko siebie (ok. 20 km) i ludzie z Kopera często przyjeżdżają do Triestu na zakupy.

w regionie (115 000). Z własnych funduszy kupili oni działkę, aby zbudować meczet. Ich projekt został zablokowany przez lokalne władze w połowie realizacji<sup>67</sup>.

Opór lokalny oraz echa sprawy meczetu w Lodi spowodowały, że Centrum Muzułmańskie w Trieście tymczasowo zawiesiło działania, mające doprowadzić do budowy meczetu. Częściowo jest to związane ze zmianami politycznymi, które zaszły w Trieście, ale też z wpływem narodowego dyskursu i atmosfery. Przedstawiciel centrum muzułmańskiego powiedział, iż nie chciał, by sprawa meczetu została wykorzystana przez prawicowych polityków w kontekście nadchodzących wyborów. Stwierdził, że centrum dalej zamierza poszukiwać miejsca na meczet, ale będzie czekać z przedkładaniem propozycji na „bardziej odpowiednie czasy”<sup>68</sup>.

Jeden z przedstawicieli triesteńskich muzułmanów powiedział, że jego zdaniem obarczenie organizacji muzułmańskich większą odpowiedzialnością ułatwi kontrolę nad muzułmańską imigracją, która niepokoi społeczeństwo włoskie, i doprowadzi do sytuacji, że tylko „dobrym” muzułmanom zezwoli się na stały pobyt we Włoszech. Zasugerował, że aby otrzymać pozwolenie na pobyt, najpierw muzułmanin powinien otrzymać z meczetu świadectwo uczęszczania tam przez 3 miesiące. Jego opinia wzbudziła wielkie poruszenie wśród słuchaczy. Powiedziana w dobrej wierze („dobry muzułmanin jest dobrym obywatelem”<sup>69</sup>) i zaprezentowana świadomie jako niemożliwe do spełnienia marzenie, pokazuje jak różne są koncepcje wolności osobistej. Niektórzy zinterpretowali tę wypowiedź jako znak, że organizacje muzułmańskie chcą osiągnąć coś więcej niż przywództwo moralne wśród swoich współwyznawców. Moim zdaniem pokazuje to brak zrozumienia między częścią przywódców muzułmańskich we Włoszech a włoskim społeczeństwem. Część Włochów jest oczywiście uprzedzona do islamu, a muzułmanie są często nieświadomi, że nie przywiązując wagi do spraw, które są ważniejsze dla Włochów i używając innego języka dialogu, nie promują ani zrozumienia, ani nie wywołują ciepłych uczuć wobec islamu. Krótko mówiąc, przywódcy włoskich muzułmanów (urodzeni we Włoszech i na obczyźnie) posiadają bardzo małe zdolności przekazywania swoich prawdziwych poglądów tak, żeby zrozumieli je niemuzułmanie, niezależnie od tego, czy robią to świadomie czy nie<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Rozmowa z Z., Włochem, Triest, 06.12.2000.

<sup>68</sup> Rozmowa z Z., Włochem, Triest, 06.12.2000. Por. Maranzana, „Il Piccolo”, 18.10.2000, s. 13; Terzoli w: in Come, V, nr 120, 15.12.2000, s. 17, wywiad z Sergio Ujćciem z Centrum Muzułmańskiego w Trieście oraz burmistrzem, Ricardo Iliciem.

<sup>69</sup> V., Palestyńczyk, opinia wygłoszona publicznie podczas debaty przy okrągłym stole, zorganizowanej przez Włosko-Somalijskie Towarzystwo Kulturalne „Sagal” w Trieście 1.12.2000 r., na temat „Islam i imigracja, czy integracja jest możliwa?”.

<sup>70</sup> Jestem przekonana, że w przypadku rzecznika z Triestu było to uczynione nieświadomie. Dalsza dyskusja z nim i jego współwyznawcą pokazała, że w istocie tak było. Niemniej jednak, nie jest to regułą. Por. Frisina, 1999, który zaznacza, że wizyty uczniów szkół średnich w mediolańskim meczecie, przygotowywane i dobrze widziane przez liderów tamtejszych wspólnot muzułmańskich, zwykle kończą się głębokim rozczarowaniem i wzmocnieniem negatywnego postrzegania islamu. Winę za to ponosi autorytarne i dogmatyczne podejście przewodnika, zapewnianego przez meczet.

## Tworzenie muzułmańskiego społeczeństwa obywatelskiego?

Rozpowszechnianie się uprzedzeń wobec muzułmanów i działania niektórych partii politycznych (Liga Północna, Forza Italia, Sojusz Narodowy) oraz sprzeciwianie się budowie meczetów przez włoskie grupy opiniotwórcze, dają – bardziej zaradnym członkom organizacji muzułmańskich – możliwość podkreślenia niesprawiedliwego stosowania praw konstytucyjnych oraz wzrostu uprzedzeń w umysłach społeczeństwa<sup>71</sup>. Muzułmanów ciągle prosi się o to, aby potwierdzili swoją zdolność do integracji ze społeczeństwem, zamiast czegoś przeciwnego – czekania na dowód niemożności integracji. Przypomina to sytuację, w której czeka się aż oskarżony udowodni swoją niewinność zamiast czekać aż prokurator udowodni jego winę.

Stanowi to dobrą okazję do podkreślenia braku prawdziwych informacji o islamie i uwypuklenia odpowiedzialności mediów<sup>72</sup>. Meczet jest często opisywany jako miejsce schronienia fundamentalistów i grup terrorystycznych, jako miejsce niezdrowych i dzikich praktyk wymierzonych w kobiety i zwierzęta<sup>73</sup>.

Jednocześnie niektórzy imamowie podkreślają rolę meczetu w kontroli społecznej, mówiąc, iż wiele problemów wynikających z obecności imigrantów wynika właśnie z jej braku. Jeśli nawet taki rodzaj kontroli byłby czasem przydatny dla niektórych włoskich (i nie tylko włoskich) instytucji, nie prowadziłyby on w żadnym wypadku do zwiększenia wolności osobistej.

Zmartwieniem zarówno dla włoskiej, jak i odpowiadającej jej, choć cichej muzułmańskiej części społeczeństwa, jest właśnie siła społecznej kontroli meczetów i organizacji muzułmańskich<sup>74</sup>. Dlatego właśnie czasem chcieliby oni zapobiec formalizacji istniejących organizacji muzułmańskich oraz zdobyciu przez nie hegemonii. Według niektórych lepiej jest nie mieć w pobliżu meczetu niż mieć taki ograniczający swobodę.

Z drugiej strony, radykalnie prawicowa opinia publiczna we Włoszech bardziej niepokoi się muzułmańskimi imigrantami jako obcymi kulturowo, i nie jest to zwią-

<sup>71</sup> Zob. też A. Zolber, L. Litt Woon, *Why Islam is Like Spanish...*, op. cit., s. 19: *Mieszkając w zsekularyzowanej chrześcijańskiej Europie, wielu muzułmanów postrzega europejskie żądania wolności religijnej jako sprzeczne, ponieważ spotyka się z niewielkim zrozumieniem opinii publicznej i napotyka wiele trudności w życiu zgodnie z zasadami islamu. Z perspektywy imigrantów, opinie Włochów zdają się być inne niż pluralistyczne stanowiska, które przeważają w sferze religijnej wśród chrześcijan i, w mniejszym stopniu, żydów. Oprócz częstych oskarżeń wobec władz lokalnych o nieposzanowanie praw człowieka, muzułmanie są przekonani, że prawodawstwo i regulacje administracyjne nie obejmują w równym stopniu ich społeczność i że ignorancja i nieczułość dominują w podejściu do mniejszości religijnych. Generalnie muzułmanie zdają się podejrzewać władze o ukrytą politykę dyskryminacji islamu.*

<sup>72</sup> Por. G. Soravia, *L'immagine dell'Islam nei media italiani*, Commissione per le politiche di integrazione degli Ministri, Roma, maj 1999, working paper nr 7; C. Marletti, *Televisione e Islam. Immagini e stereotipi dell'Islam nella comunicazione italiana*, Nuova Eri, Torino 1995.

<sup>73</sup> Wiele artykułów i listów do prasy wiązało meczet z przemocą wobec kobiet, obrzezaniem kobiet oraz ubojem rytualnym. Muzułmańscy czytelnicy, kiedy zdają sobie z tego sprawę, zwykle są szokowani i głęboko urażeni.

<sup>74</sup> Por. K. Allam, *Commissione per le politiche di integrazione degli immigranti*, 2000, s. 345.

zane z tym „jak” i „jaki” islam jest wprowadzany<sup>75</sup>. Jak podają Zolberg i Litt Woon<sup>76</sup>, islam jest przez Włochów uważany za „intruza” w „chrześcijańskiej Europie”<sup>77</sup>.

Podczas gdy dla części włoskiej świeckiej opinii publicznej islam jest zagrożeniem dla demokracji i sekularyzmu, dla innych jest zagrożeniem dla lokalnej katolickiej tożsamości. Interesującym jest fakt, że zwykle argumenty obu stron są przytaczane razem i ludzie zdają się nie traktować ich jako przeciwne, lub po prostu nie zauważają tego<sup>78</sup>.

Większość muzułmańskich imigrantów z obywatelstwem włoskim lub kartą pobytu jest nieświadoma debaty o islamie, która właśnie się toczy; większość tej debaty choć ich dotyczy nie toczy się z ich udziałem, w wyniku czego ich omija. To, co muzułmanie odczuwają, to rosnąca wrogość w życiu codziennym, którą odwzajemniają, ponieważ nie rozumieją jej przyczyn. Ich pogląd na islam (religia pokoju, porządku i moralności) nie jest taki sam, jak włoskiej opinii publicznej (religia nienawiści, przemocy i oporu wobec Zachodu).

Rosnący sprzeciw wobec islamu wśród włoskiej opinii publicznej oraz niektóre oświadczenia rozmaitych organizacji powodują, że niektórzy muzułmanie, którzy do tej pory nie zabierali głosu (często pozwalając włoskim niemuzułmańskim bojownikom czy intelektualistom na walkę zamiast nich<sup>79</sup>) zaczynają sami zajmować stanowisko. Ci intelektualiści muzułmańscy, dotąd pozostający poza debatą, zaczęli uświadamiać sobie, że nie mogą tak dalej robić. Jesteśmy świadkami budzenia się ze snu muzułmańskiej opinii publicznej, która zaczyna reagować na kampanie medialne oraz polityczne stanowiska, niezależnie od tego, czy wypowiadający się muzułmanie są członkami organizacji muzułmańskich czy nie. Tak było i w sprawie meczetu w Lodi i w sprawie meczetu Via Meda w Mediolanie<sup>80</sup>, a także w odpo-

<sup>75</sup> Zob. też E. Said: *Dziś islam jest definiowany negatywnie jako ten, z którym Zachód radykalnie się nie zgadza, i to napięcie radykalnie ogranicza wiedzę na jego temat.* (1997, s. 163) *Przekonanie, że islam jest średniowieczny, niebezpieczny, wrogi i stwarza zagrożenie dla „nas” (...) jest wspólne dla kultur oraz państw i może być jasno zdefiniowane: Wypowiedzi władz w tym duchu mogą już być niemalże cytowane, można robić do tego odniesienia, kłótnie o poszczególne zasady, którymi kieruje się islam, mogą być wszczynane na ich podstawie – przez każdego, nie tylko ekspertów czy dziennikarzy. I w rezultacie taka idea powoduje rodzaj podejścia a priori każdego, kto chce dyskutować lub tylko powiedzieć coś na temat islamu.* (*Covering Islam. How the Media and the Experts Determine how we See the Rest of the World*, Vintage Books, New York 1997, s. 157).

<sup>76</sup> A. Zolberg, L. Litt Woon, *Why Islam is Like Spanish...*, op. cit., s. 5.

<sup>77</sup> O ostatnich wydarzeniach we Włoszech zob. G. Zincone [w:] *Commissione per le politiche di integrazione degli immigranti*, 2000, XVIII: *Publiczne manifestowanie ksenofobii stało się w tym samym czasie groźne i śmieszne. W roku 2000 możemy przywołać incydent z meczetem w Lodi – marsz przeciwko przydzieleniu przez miasto działki na budowę meczetu, (...), burmistrza Rovato proszącego niechrześcijan o odejście co najmniej 15 m od głównego kościoła (...),* (tłum. aut.)

<sup>78</sup> Por. G. Biffi, *La città di San Petronio nel terzo millennio. Nota pastorale*, „Documenti Chiese locali”, nr 96, 12.09.2000, Edizioni Dehoniane, Bologna.

<sup>79</sup> Por. jako przykłady polemikę z książką Sartoriego autorstwa F. Dassetto, *Gli abbagli del professor Sartori*, „Intersos”, październik 2000 oraz G. Zincone, *Che lo straniero resti straniero*, „L'indice”, XVIII, no. 2, luty 2001.

<sup>80</sup> Grupa włoskich muzułmanów powiązana z COREIS poprosiła i otrzymała od mediolańskiej rady miejskiej pozwolenie na przekształcenie będącego ich własnością budynku na meczet. Niektórzy prawnicy przedstawiciele władz sprzeciwili się temu i nieskutecznie próbowali zorganizować demonstrację. Por. „La Stampa” 2.11.2000 oraz <http://www.coreis.it>.

wiedzi na stwierdzenia politologa Giovanniego Sartoriego<sup>81</sup> oraz kardynała Biffiego<sup>82</sup>, którzy twierdzili, że muzułmańscy imigranci są zagrożeniem dla tożsa-

<sup>81</sup> Sartori podaje ten pogląd w swej książce (G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei Saggio sulla societa multi-etnica...*, op. cit.) oraz w kilku artykułach w prasie. Jego artykuł wstępny w „Corriere della Sera” z 25.10.2000 miał oddźwięk nie tylko we Włoszech, ale też w Hiszpanii. Jego pogląd może być zreferowany następująco: Muzułmanie są innym przypadkiem niż pozostali emigranci, gdyż są „inwazyjni”. Oznacza to, że proszą o „ustępstwa” i „przywileje”. Po tym następuje niekompletna lista muzułmańskich żądań, skupiająca się nie na tych możliwych do spełnienia i realistycznych, ale za to na mogących oddziaływać na wyobraźnię Włochów. Muzułmanów podejrzewa się o infibulację czy poligamię z przyczyn religijnych, ale w celu wytworzenia zamkniętej społeczności, która będzie odmawiać integracji i spowoduje chaos społeczny, zwłaszcza jeśli otrzyma prawo głosu. Pomijając niektóre błędy merytoryczne w tym wywodzie (infibulacja nie jest muzułmańską praktyką), Sartori zdaje się twierdzić, że homogeniczność jest jedynym warunkiem funkcjonowania społeczeństwa, ma mało wiary w skuteczność włoskiego prawa i instytucji, myśli że wolność wyznania nie stosuje się do wszystkich (większość żądań muzułmanów jest zgodna z konstytucją) i przemilcza fakt, że uznawanie muzułmanów za z góry odmiennych spowoduje uformowanie się defensywnie nastawionych zamkniętych społeczności. Tymi słowami charakteryzuje muzułmanów w swojej książce: (...) *Europejska ksenofobia koncentruje się na muzułmanach i Arabach, zwłaszcza gdy są oni muzułmanami (sic!). To oznacza, że jest to przede wszystkim reakcja odrzucenia kulturowo-religijnego. Kultury azjatyckie są również dalekie od zachodnich, ale są to wciąż kultury świeckie, w sensie że nie ma w nich elementu fanatyzmu czy zbrojnej walki w imię religii. Kultura islamu nie jest świecka, i nawet gdy nie ma w niej fanatyzmu, ciągle muzułmańskie spojrzenie na świat jest teokratyczne (podkr. aut.) i nie akceptuje rozdziału kościoła od państwa, polityki od religii (...)* Prawo koraniczne nie uznaje praw człowieka (...) jako uniwersalnych i niezbywalnych praw jednostki (...). (Ibidem, s. 48-49, tłum. aut.). Polemika por. F. Dassetto, *Gli abbagli del professor Sartori...*, op. cit., oraz G. Zincone, *Che lo straniero resti straniero...*, op. cit. W prasie por. np. „La Stampa”, 26.09.2000, s. 23, artykuły Riotta i Salvadori.

<sup>82</sup> Kard. Biffi wypowiada się w swoim liście pasterskim z września 2000 (G. Biffi, *Conferenza episcopale dell'Emilia Romagna...*, op. cit), który spowodował wybuch emocji i debatę katolickich przedstawicieli oraz w szerszym gronie włoskiej opinii publicznej zarówno katolickiej, jak i świeckiej. Stanowisko kardynała jest znane głównie dzięki wywiadom i artykułom publikowanym w prasie. 14 września wszystkie ważne gazety opisały sprawę, a w wielu z nich debata na jej temat zajęła całą pierwszą i kilka wewnętrznych stron. Komentarze i reakcje można było śledzić przez cały październik i listopad. O wiele mniej osób zapoznało się z właściwą treścią listu kardynała. Podana przez prasę brzmi następująco: Muzułmanie są zagrożeniem dla włoskiej tożsamości, gdyż mają inną kulturę i religię, są zagrożeniem dla katolickich Włoch, gdyż mają inną, konkurującą religię, są zagrożeniem dla Włoch świeckich, gdyż nie znają, ani nie akceptują rozdziału religii i polityki. Państwo powinno preferować imigrantów katolików (lub przynajmniej niemuzułmanów), gdyż łatwiej integrują się ze społeczeństwem, będąc mniej różnymi kulturowo. Z listu można wywnioskować, że: miasto Bolonia będzie stało w obliczu „wyzwań i niewiadomych” (s. 5), z którymi zetknie się w najbliższej przyszłości w celu „zachowania swojej tożsamości” (s. 21). List podkreśla historyczną, społeczną, kulturową i religijną tożsamość Bolonii (nie jej świecką tożsamość, która była i jest istotna) (s. 7-20). Dwa wyzwania najbliższej przyszłości to przybycie ludzi z dalekich i różnych krajów oraz rozprzestrzenianie się „niechrześcijańskiej kultury wśród chrześcijan” (s. 21). Pierwsza wzmianka na temat muzułmanów jest na s. 22 (z 33). List podkreśla wagę głoszenia Ewangelii wszystkim, włączając w to muzułmanów. Daje też katolikom rady, jak postępować z muzułmanami, aby uniknąć nieporozumień. Zob. też. *Conferenza episcopale dell'Emilia Romagna*, 2000. Następujące cytaty zawierają fragmenty, które uważam za najbardziej problematyczne odnośnie muzułmanów (tłum. aut.): *Musimy bardzo poważnie potraktować kwestię zachowania tożsamości narodu. Włochy nie są pustynią, czy rzadko zamieszkałym łądem, bez historii, bez żywych tradycji, bez kulturalnego i duchowego dziedzictwa, aby zamieszkiwali je przypadkowi ludzie (...)* (s. 24). *Biorąc pod uwagę pokojowe i owocne współżycie, jeśli nie możliwą i pożądaną integrację, warunki dla przybyszów nie są zawsze sprzyjające. Władze cywilne muszą wziąć to pod uwagę.* (s. 24). (...) *przypadek muzułmanów musi być traktowany ze szczególną uwagą. Mają (...)*



mości kulturowej Włoch oraz stwarzają problemy społeczne i prawne. Jak można było oczekiwać, prasa wymogła odpowiedzi na te stwierdzenia od liderów poszczególnych społeczności muzułmańskich. W Turynie był to imam Bubriki Buszta, który zgodnie z praktyką wypracowaną przez włoskie (i inne europejskie) organizacje muzułmańskie poprosił o respektowanie praw jednostek oraz o to, by zasady konstytucyjne w pełni odnosiły się do muzułmanów<sup>83</sup>.

Dla niektórych świeckich intelektualistów muzułmańskich impulsem do rozpoczęcia debaty są istniejące uprzedzenia wobec islamu<sup>84</sup>. Byli oni dotychczas zdecydowani nie używać islamu jako kapitału społecznego (przypadek 1), pracując nad asymilacją z włoskim społeczeństwem na jego zasadach<sup>85</sup>. Często budowali oni bardzo wymyślne sieci społeczne o szerokim zasięgu i są bardzo mocno zakorzenieni w lokalnym środowisku. Teraz postrzegają narodową debatę przeciwko islamowi jako zagrożenie dla wieloletniej adaptacji nauki oraz kompromisu i reagują decydując się na „ujeżdżanie tygrysa”, nagle uaktywniając uśpioną dotąd tożsamość religijną i używając jej do „renegocjacji” swojej pozycji we włoskiej sieci społecznej (przypa-

---

*inny dzień postu, niekompatybilne z naszym prawem rodzinne, ich pojęcie kobiety różni się znacząco od naszego (...)* Ogólnie ich pogląd na nasze życie publiczne jest wyraźnie fundamentalistyczny. Tak więc utożsamianie religii i polityki jest częścią ich niekwestionowanej i niemożliwej do wyrzeczenia wiary. Nawet jeśli czekają na ogłoszenie tego żądania i domagają się większości (s. 24). (...) Będzie dobrze, jeśli nikt nie będzie lekceważył ani zapominał, że katolicyzm, który już nie jest „oficjalnym wyznaniem w kraju” pozostaje niemniej jednak „religią historyczną” narodu włoskiego i głównym źródłem jego tożsamości oraz inspiracją naszej wielkości. Dlatego jest niezasadne przyrównywanie go do innych form religii czy kultury (...) (s. 24). Odnosząc się do wywiadu, którego udzielił 10 lat temu, kard. Biffi podsumowuje: *Myszę, że (...) Europa albo powróci do chrześcijaństwa albo stanie się muzułmańska. Bez przyszłości jest „kultura nihilizmu” lub wolność bez granic i zawartości, sceptycyzm. (...) Nihilizm, podparty hedonizmem i libertariańskim nienasyceniem, nie będzie w stanie oprzeć się spójnemu przekazowi ideologicznemu islamu, który niewątpliwie się pojawi (...)* (s. 26). Podsumowując, kardynał wydaje się traktować tożsamość jako coś niezmienne i nie dostrzega wagi kultury świeckiej we Włoszech. Opiera się na stereotypach bez dowodzenia, że włoscy muzułmanie do nich przystają (fundamentalizm, groźba „inwazji”). Zastanawiałam się, czy list był pisany z myślą o tej części społeczeństwa, która jest bliska ideologicznie Lidze Północnej i dystansowała się od Kościoła. Ostatnie stanowiska Ligi na temat katolicyzmu będącego częścią włoskiej tożsamości i o aborcji, jak również częste cytowanie listu przez jej przywódców zdają się potwierdzać te przypuszczenia. Por. też La Spina („La Stampa” 09.06.2000, s. 9).

<sup>83</sup> Zob. zwłaszcza wywiad z Bubrikim Busztą („La Stampa” 14.09.2000, s. 7), gdzie mówi o tym, że jest 1) zdziwiony stwierdzeniami Biffiego, 2) muzułmanie w Turynie są w dobrych stosunkach z tamtejszymi reprezentantami kościoła, 3) praktykowanie islamu jest gwarancją uczciwości i Włosi powinni o tym wiedzieć, 4) przestępczość to nie tylko domena imigrantów i osoby wszystkich narodowości i wyznań powinni połączyć siły w jej zwalczaniu, 5) muzułmanie proszą tylko o respektowanie Konstytucji, 6) Muzułmanie chcą żyć w sprawiedliwości. Zob. też „La Stampa” 15.09.2000, s. 34; „Il Messaggero dell'Islam”, nr 80, 12.1990-01.1991; zob. też Y. Soysal, *Changing Parameters of Citizenship and Claims-making...*, op. cit.

<sup>84</sup> Por. Allam, *Lettera aperta a Biffi*, „La Stampa” 28.09.2000, s. 25.

<sup>85</sup> *Nigdy bym nie wpadł na to, aby używać mojego wyznania w celu zrobienia kariery politycznej. Ale panujący obecnie klimat zmusza mnie do wejścia na scenę publiczną. Jako naukowiec, zdaję sobie w pełni sprawę z obecnej sytuacji, w której strona europejska wyolbrzymia negatywny stereotyp muzułmanina, podczas gdy muzułmańska zdaje się forsować ideę wycofania się w granice jedynie swojej wspólnoty – rozmowa z Chalidem Fuadem Allamem, Triest 6.03.2000.*

dek 3). Ludzie ci używają lokalnie wypracowanych powiązań do działań na szczeblu narodowym, poprzez media i partie polityczne<sup>86</sup>.

Said<sup>87</sup> zauważa, że na zachodzie media rządzą nastrojami społeczeństwa i że samymi mediami rządzą różne lobby kulturalne. Szansa na zakorzenienie się islamu w społeczeństwach europejskich w sposób pokojowy zależy zatem również od możliwości przyswajania tych informacji przez członków wspólnoty muzułmańskiej<sup>88</sup>. To oznacza, że należy budować nowoczesne, zachodnie społeczeństwo muzułmańskie, które podziela większość poglądów i zainteresowań swoich członków, ale jednocześnie dostosowuje je, aby pasowały do islamu w ich rozumieniu<sup>89</sup>. Jak twierdzi Said<sup>90</sup>, nadszedł czas aby zmienić pojmowanie islamu z „towaru” na „partnera w rozmowie”. To oznacza, że islam ma przestać być czymś egzotycznym, przedmiotem badań ekscentrycznych specjalistów czy religią dla nieprzyjaźnie nastawionych obcych. Mówiąc krótko, nie może być już traktowany lokalnie i banalizowany. To zaś musi też oznaczać obecność w społeczeństwie grupy kompetentnych muzułmańskich obywateli, którzy nie pozwolą dyskursowi publicznemu wyjść poza ramy zdrowego rozsądku i zamienić się w debatę o stworzonych przez siebie mitach czy koszmarach.

Staralam się dowieść, iż narodowa debata o islamie i jej odbiór przez media może oddziaływać na lokalne procesy adaptacji muzułmańskich imigrantów oraz obywatele Włoch. Dyskurs narodowy powoduje bowiem, że muzułmanie, którzy już wygodnie umiejscowili się w lokalnych społecznościach, są zmuszeni wbrew swej woli do swoistego pojawienia się na scenie i wzięcia udziału w ogólnonarodowym starciu, na które nie zawsze mają ochotę.

*Z angielskiego przełożył Jacek Duda*

<sup>86</sup> Jeden z nich (z Triestu) niebawem wystartuje w wyborach z ramienia Partii Zielonych.

<sup>87</sup> E. Said, *Covering Islam...*, op. cit.

<sup>88</sup> Najprawdopodobniej Sartori nie zdecydowałby się na cytowanie stwierdzeń wyjętych z kontekstu, na robienie ahistorycznych uwag na temat judaizmu czy chrześcijaństwa (takich, na jakie pozwolił sobie w odniesieniu do islamu), gdyż mogłoby to spowodować spadek szacunku wobec niego wśród innych naukowców i opinii publicznej.

<sup>89</sup> Jak mi wiadomo, nie ma we Włoszech dziennikarzy-muzułmanów, chociaż są dziennikarze należący do innych mniejszości religijnych. Por. C. Marletti, *Televisione e Islam*, s. 16; G. Soravia, *L'immagine dell'Islam nei media italiani...*, op. cit., s. 42.

<sup>90</sup> E. Said, *Covering Islam...*, op. cit.

## TURECKIE MASS MEDIA W NIEMCZECH. BARIERA CZY SZANSA SPOŁECZNEJ INTEGRACJI?

*Integrację mniejszości narodowych i religijnych można analizować na wiele sposobów. Jednym z nich jest określenie związku pomiędzy korzystaniem ze środków masowego przekazu i integracją społeczną. Zagadnieniu temu, w kontekście integracji Turków w Niemczech, poświęcił swoje badanie prof. Kai Hafez z Uniwersytetu w Erfurcie. Ujęcie problemu integracji Turków przez pryzmat mediów, z których korzystają, jest podejściem ciekawym i praktycznie niespotykanym w polskiej literaturze przedmiotu. Poniższy artykuł stanowi skróconą i zmodyfikowaną wersję studium pt. Türkische Mediennutzung in Deutschland. Hemmnis oder Chance der gesellschaftlichen Integration?, wykonanego w 2002 r. na zlecenie Urzędu Prasy i Informacji Rządu Federalnego Niemiec – KGS.*

W ramach niniejszego jakościowego projektu badawczego na temat korzystania z mediów przez Turków przeprowadzono 93 wywiady z rodzinami, jak i pojedynczymi osobami. Projekt stanowi uzupełnienie reprezentatywnego badania ilościowego na ten sam temat zrealizowanego przez GöfaK Medienforschung GmbH<sup>1</sup> na zlecenie Urzędu Prasy i Informacji Rządu Federalnego Niemiec i dotyczy przede wszystkim motywów korzystania z mediów niemieckich i tureckich. Głównym jego celem jest zbadanie związku pomiędzy doбором mediów a integracją społeczną. Czy korzystanie z mediów tureckich ogranicza, a z niemieckich stymuluje integrację?

Pytanie to jest istotne zwłaszcza z punktu widzenia osób, korzystających przede wszystkim z mediów tureckich, które można pogrupować w następujący sposób: czy czytają tureckie gazety dlatego, bo nie są zainteresowane tym, co się dzieje w Niemczech, bo uważają swój pobyt w tym kraju za tymczasowy, czy może dlatego że mają zastrzeżenia do niemieckiego ustroju i konstytucji (teza o społeczeństwie równoległym)? A może osoby te starają się zintegrować i stać niemieckimi obywatelami, a mimo to 'konsumują' przede wszystkim media tureckie?<sup>2</sup>. A jeśli tak – czy

---

<sup>1</sup> *Mediennutzung und Integration der türkischen Bevölkerung in Deutschland*; wyniki badania przeprowadzonego dla Urzędu Prasy i Informacji Rządu Federalnego Niemiec; kierownik projektu: prof. dr. H. Weiß, GöfaK Medienforschung GmbH, Potsdam 2001.

<sup>2</sup> Teza o strategicznej etniczacji za H. Naficy, *The Making of Exile Cultures. Iranian Television in Los Angeles*, Minneapolis, London 1993, s. 197.

chodzi przede wszystkim o podtrzymywanie diasporycznego kontaktu z ojczyzną? I czy nie prowadzi to do napięcia psychospołecznego, wynikającego z tego, że osoba taka mieszka w środowisku, którego ramy gospodarczo-polityczne w pełni akceptuje, jednak nie może brać udziału w dyskursie publicznym (np. z powodów językowych), albo tego nie chce? Aby odpowiedzieć na te i inne pytania utworzono typologię użytkowników mass mediów (por. poniżej).

Interpretacja rozmów bazuje na założeniu, że różne strategie doboru mediów (tylko niemieckie, tylko tureckie, albo oba rodzaje) odwołują się do różnych płaszczyzn integracji. Od integracji politycznej (systemowej) odróżnia się integrację społeczną i kulturową. Płaszczyzny te w różny sposób związane są z korzystaniem z mass mediów. Zakłada się, iż media oddziałują w najmniejszym stopniu na płaszczyznę polityczną i społeczną integracji ze względu na utrwalony system wartości, zaś w największym na płaszczyznę kulturową. Należy jednak pamiętać, że oddziaływanie mediów na proces integracji nie może być oparte na naiwnym założeniu, że media nieuchronnie wywierają istotny wpływ na sposób myślenia i zachowania ich użytkowników. Wiele zmiennych może zmniejszyć ich oddziaływanie<sup>3</sup>.

Niniejszy projekt wykazał, że nie istnieje jednoznaczny związek między korzystaniem z mediów tureckich i/lub niemieckich a postawami społeczno-politycznymi. Wyszczególniono zatem sześć typów użytkowników mass mediów, aczkolwiek możliwe są dalsze podziały:

<i>Użytkownik</i>	<i>Media</i>
wychodźca kulturowy	wyłącznie tureckojęzyczne
wychodźca polityczny	wyłącznie tureckojęzyczne
użytkownik z diaspory	wyłącznie tureckojęzyczne
użytkownik dwukulturowy	niemieckie i tureckojęzyczne
użytkownik transkulturowy	wyłącznie niemiecko-tureckie
użytkownik asymilacyjny	wyłącznie niemieckie

Powyższa typologia nie neguje indywidualności respondentów, a wręcz przeciwnie – umożliwia przypasowanie i systematyzację różnorodnych wypowiedzi użytkowników mass mediów, nie pozbawiając ich złożoności. Celem badania jest uzyskanie informacji, jakie typy osobowości, biografie i wizje integracji kryją się za daną kategorią użytkownika mediów.

## PROFIL WYCHODZCY KULTUROWEGO

Spośród tureckich imigrantów<sup>4</sup> to wychodźca kulturowy korzysta najczęściej z mass mediów tureckich. Do Niemiec przybył z przyczyn ekonomicznych i odnalazł się w niemieckim systemie politycznym, który darzy większym zaufaniem niż turecki – według niego zbyt mało efektywny.

<sup>3</sup> K. Hafez, *Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung*. Band 1: Theoretische Grundlagen, Baden-Baden 2002, s. 118.

<sup>4</sup> Wywiady m.in.: Nazife, Arslan, Sevim, Muhsine.

Kulturowy wychodźca jest sercem i duszą w Turcji, czuje się z nią związany, nawet jeżeli powrót w rodzinne strony okazuje się niemożliwy (dzieci w Niemczech, renta). Samo pojęcie „kulturowego wychodźcy” wskazuje na to, że przynajmniej pod kątem kulturowym i emocjonalnym dana osoba znajduje się nie tam, gdzie by chciała, bowiem została zmuszona zamieszkać w innym miejscu. Tureckie mass media stanowią zatem istotny element codziennej podróży do „wirtualnej ojczyzny” – Turcji. W Niemczech często brakuje kulturowemu wychodźcy akceptacji, zaś w niemieckich środkach masowego przekazu – podobnie jak w niemieckim społeczeństwie – sympatii i zainteresowania tureckimi przybyszami. Stan ten wywołuje nostalgię za Turcją, która może zniweczyć wszelkie próby bliższego nawiązania kontaktu z Niemcami w samym zarodku. Badania KOMTECH<sup>5</sup> wskazują, że istnieje pozytywna korelacja pomiędzy uczuciem alienacji w Niemczech a konsumpcją tureckich mediów: „Im więcej ogląda się niemiecką telewizję, tym słabsza chęć powrotu do ojczyzny”<sup>6</sup>.

Wychodźcy kulturowi starają się pozostać w kontakcie z Turcją nie tylko w sposób bezpośredni (urlopy itp.), ale także poprzez tureckie media, jednak nie zawsze im się to udaje. Konsumpcja tureckich mass mediów może jednak prowadzić nawet do poczucia wyobcowania, w przypadku gdy prezentowany w mediach obraz Turcji zdecydowanie różni się od tego, jaki pamięta emigrant z czasu swojego pobytu w tym państwie (np. z czasów dzieciństwa). W Turcji dokonują się obecnie znaczące przemiany polityczne i społeczno-gospodarcze, których osoby przebywające od dziesiątek lat na emigracji nie są w stanie w całości ogarnąć<sup>7</sup>. Chociaż więc tureckie mass media mogą przyczynić się do umocnienia ich więzów z krajem ojczystym, kryją w sobie również potencjał wyobcowania. Stare obrazy i identyfikacje często zakłócają nie dające się łatwo zaklasyfikować kognitywne i emocjonalnie obrazy i wrażenia (w sensie „dysonansu poznawczego” L. Festingera)<sup>8</sup>. Należy dodać, że owo wyobcowanie jest dla kulturowych wychodźców o tyle trudniejsze do zniesienia, że w ich percepcji świata nie ma miejsca na alternatywę – orientację dwukulturową, ani na silniejsze przywiązanie się do Niemiec.

Trudno jest jednoznacznie określić, w jakim stopniu konsumpcja tureckich mediów sprzyja duchowej i emocjonalnej stabilizacji, gdyż poszczególni respondenci różnią się w tym zakresie. 41-letnia Leyla, asystentka lekarza uważa, że: „Turek jest spontaniczny (...) Większość Turków, którzy odbierają telewizję turecką, jest bardzo szczęśliwa. Ci, którzy nie mogą tego zrobić, są bardzo smutni”<sup>9</sup>. Leyla argumentuje swoją opinię wskazując na to, że tureckie mass media oferują możliwość ucieczki przed monotonią życia codziennego. Jest to efektywny sposób ze względu na fakt, że wiele informacji w tureckich środkach masowego przekazu nie ma związku z życiem codziennym Turków w Niemczech. Media z dalekiego świata jako światowa forma ucieczki przed problemami współczesnego społeczeństwa? Widać tu, że Turcy (podobnie jak inni emigranci) dysponują pewnym potencjałem, w przeci-

<sup>5</sup> *Fernsehnutzung der türkischen Bevölkerung in Herne*, projekt badawczy na zlecenie KOMTECH, Solingen, marzec 2001; kierownik projektu: prof. dr. Klaus Merten.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 17, 19.

<sup>7</sup> Por. podobne spostrzeżenia w Wielkiej Brytanii: A. Aksoy, K. Robins, *Thinking across Spaces. Transnational Television from Turkey*, „European Journal of Cultural Studies” 3, 2000, s. 343-365.

<sup>8</sup> L. Festinger, *Theorie der kognitiven Dissonanz*, Bern 1978.

<sup>9</sup> Wywiad: Leyla.

wieństwie do większości ludzi wychowanych w Niemczech, którym brakuje nie tylko kompetencji językowych, ale i doświadczeń z innych części świata. Z tego względu nie można oceniać kulturowych wychodźców jednoznacznie negatywnie, ponieważ pielęgnują nie tylko kontakty osobiste – przynajmniej w ramach społeczności tureckiej, ale wychodzą naprzeciw „trendom globalizacyjnym” kultywując swoje kulturowe preferencje w oderwaniu od kontekstu lokalnego i narodowego.

Jednak nie należy idealizować statusu wychodźców kulturowych. Niewystarczająca znajomość niemieckiego dyskursu publicznego często ogranicza możliwość reakcji na zmiany społeczne w najbliższym otoczeniu emigrantów w Niemczech. 30-letnia Aynur, która korzysta zarówno z niemieckich, jak i tureckich mediów, ale mieszka w dzielnicy, w której wielu Turków korzysta wyłącznie z tureckich środków masowego przekazu, opisuje swojego ojca w następujący sposób: „Zwiększająca się liczba tureckich stacji telewizyjnych, które można odbierać w Niemczech, nie wpłynęła na jej [Aynur – przyp. KGS] zasób informacji. Uważa natomiast, że np. jej ojciec, który ogląda wyłącznie turecką telewizję i czyta wyłącznie tureckie gazety ma ograniczony sposób widzenia. Czyta *Hürriyet* od A do Z. Codziennie ogląda tureckie wiadomości, chociaż zawsze pokazują w nich to samo, i przełącza tylko kanały (...). Nie rozmawia na tematy związane z Niemcami, bo korzysta wyłącznie z tureckich mediów”<sup>10</sup>.

Gdyby tureckie rodziny nie składały się często z kulturowych wychodźców i użytkowników dwukulturowych – jak Aynur – i gdyby młodsze pokolenie nie opowiadało starszemu o tym, czego dowiedziało się z niemieckich mediów, całe rodziny byłyby odcięte od istotnych dla nich informacji (np. o ubezpieczeniach społecznych, przepisach nt. imigracji i in.). Ze względu na możliwość ucieczki, tureckie media wywołują u kulturowych wychodźców uczucie zadowolenia, jednak w tym samym zakresie umacniają poczucie marginalizacji związane z językiem niemieckim, kulturą i najważniejszymi tematami dyskursu publicznego. Wielu kulturowych wychodźców codziennie styka się z Niemcami w życiu zawodowym, a niezajomość podstawowych tematów medialnych może stanowić barierę komunikacyjną w kontaktach międzyludzkich.

Fakt, że w tej samej rodzinie żyją kulturowi wychodźcy i użytkownicy dwukulturowi, i że zazwyczaj do pierwszej kategorii należy starsze pokolenie (tzw. pierwsza generacja), do drugiej (bądź do kategorii użytkowników asymilacyjnych) zaś w większości osoby, które w Niemczech spędziły chociaż część swojej młodości, wskazuje na to, że pierwszy kontakt wychowanego w Turcji starszego pokolenia z Niemcami był często chybiony. „Chybiony” oznacza na przykład to, że bez intensywnego kursu językowego osoba o średnim poziomie wykształcenia potrzebuje do pięciu lat, zanim w wystarczającym stopniu będzie w stanie rozumieć treści przekazywane przez niemieckie środki masowego przekazu. W związku z tym po przybyciu do Niemiec konieczne wydaje się intensywny kurs językowy, po to aby uniknąć utrwalenia zwyczaju korzystania wyłącznie z mediów tureckich.

Przeprowadzone wywiady wskazały równocześnie na to, że większość wychodźców kulturowych – pomimo braku integracji w sferze kulturowej i społecznej – zin-

<sup>10</sup> Wywiad: Aynur.

tegrowana jest z niemieckim systemem państwowym (nawet jeżeli często nie są niemieckimi obywatelami, ale mieszkającymi w Niemczech obcokrajowcami z tureckim paszportem). Wychodźca kulturowy korzysta z tureckich mass mediów po to, aby utrzymać kontakt ze swoją ojczyzną, a nie dlatego że identyfikuje się z państwem tureckim czy tureckim systemem politycznym bądź gospodarczym. Często korzystanie z mediów tureckich absolutnie nie wyklucza krytyki państwa tureckiego. Na przykład Arslan, lat 33, właściciel agencji reklamowej, korzysta w zdecydowanej większości z mediów tureckich i większość roku cierpi na nostalgię, jednak nie przeszkadza mu to darzyć większym zaufaniem system niemiecki niż turecki, który uważa za mniej demokratyczny.

Stosunek wychodźców kulturowych do Turcji jest ambiwalentny, bowiem z jednej strony zakłada silne przywiązanie do kultury, ojczyzny i narodu, z drugiej zaś dystans do systemu, którego polityczne i gospodarcze niedociągnięcia nierzadko były powodem emigracji. Segregacja kulturowa idzie więc w parze ze słabą identyfikacją z tureckim systemem i – w porównaniu – silną afiliacją do państwa niemieckiego, które co prawda również jest krytykowane ze względu na politykę imigracyjną, ale w gruncie rzeczy uważane jest za bardziej wiarygodne. Postawa ta przejawia się często w dystansie wobec tureckich wiadomości i informacji z zakresu polityki oraz wyłamywaniu się z tureckiego świata mediów – nawet jeśli jest ono ograniczone i sporadyczne. Niektórzy emigranci kulturowi korzystają nadal prawie wyłącznie z tureckich mediów, jednak wiadomości oglądają w telewizji niemieckiej<sup>11</sup>.

Strategia korzystania z mediów przez kulturowych emigrantów pozostawia wiele do życzenia z punktu widzenia kształcenia politycznego, należy jednak pamiętać, że także w społeczeństwie niemieckim większość obywateli nie interesuje się sprawami społecznymi i politycznymi. W związku z tym teza o strukturalnie większym zagrożeniu społeczno-politycznym ze strony wychodźców kulturowych, wymagałaby udowodnienia. Wskazują na to wywiady: niemalże wszyscy respondenci znacznie bardziej ufają „systemowi” niemieckiemu – zwłaszcza konstytucji, państwu prawa i biurokracji (mniej partiom) niż państwu tureckiemu<sup>12</sup>. Potwierdza to także przeprowadzone na reprezentacyjnej próbie przez GöfaK Medienforschung GmbH badanie i niereprezentacyjne studium ilościowo-empiryczne Fundacji Konrada Adenauera<sup>13</sup>. Wyniki te są o tyle istotne, że często uważa się, iż imigranci związani są politycznie z Turcją, co zaowocowało tezą o tureckim „społeczeństwie równoległym” w Niemczech. Ale to właśnie krytyka polityki i gospodarki tureckiej stoi u podłoża emigracji Turków do Niemiec – to nią tłumaczą swój pobyt tu i niemożność powrotu tam.

Ponadto respondenci wielokrotnie podkreślali, że bardziej wiarygodny jest dla nich system niemiecki aniżeli turecki. System obdarzony jest większym zaufaniem niż społeczeństwo i kultura niemiecka, które przeważnie kojarzone są z ksenofobią. W tym sensie kulturowy wychodźca dokonuje „duchowego szpagatu”. W tureckiej

<sup>11</sup> M.in. wywiad: Arslan.

<sup>12</sup> Ze względu na to, że zdecydowana większość respondentów ma w tej sprawie podobny pogląd poszczególnie źródła nie zostaną podane.

<sup>13</sup> *Türken in Deutschland: Einstellungen zu Staat und Gesellschaft*, kierownik projektu: U. von Wilamowitz-Moellendorff, Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin 2001.

polityce i gospodarce nie widzi wiele dobrego i z tego względu nie myśli raczej o powrocie. Z drugiej strony stara się oddalić od siebie „społeczny chłód” w Niemczech oraz braki językowe, które utrudniają mu dostęp do kultury niemieckiej, za pomocą tureckich mass mediów. Mówiąc krótko, kulturowy wychodźca jest politycznie zintegrowany (w takim sensie, że ufa niemieckiemu systemowi), ale społecznie i kulturowo zdeintegrowany.

W tym kontekście interesujące wydają się spostrzeżenia Asu Aksoy na temat transformacji tureckiego rynku mass mediów, zwłaszcza oferty telewizyjnej. Dzięki Show-TV, obecnie najbardziej popularnemu tureckiemu kanałowi, oraz innym prywatnym kanałom telewizyjnym, osłabła rola TRT<sup>14</sup> – która postrzegała Turków w Niemczech jako „piątą kolumnę” państwa tureckiego<sup>15</sup>. Prywatne kanały promują inny wizerunek Turcji. Zamiast zamkniętej koncepcji tureckiej kultury narodowej, pojawia się według Aksoy „orientacja metropolityczna” w znacznym ukształtowana przez globalizację<sup>16</sup>. Nie dochodzi jeszcze do radykalnego otwarcia – podobnie jak w przypadku innych stacji narodowych<sup>17</sup>. Komerccjalizacja przyniosła jednak zróżnicowanie, dzięki któremu użytkownicy mediów z diaspory stają się prawomocnymi udziałowcami globalizacji, ponieważ mogą korzystać z własnej kultury niezależnie od barier geograficznych.

## PROFIL WYCHODZCY POLITYCZNEGO

Innym typem użytkownika mediów jest wychodźca polityczny. Korzysta on przede wszystkim z mass mediów tureckich, przy czym pomimo lat spędzonych w Niemczech nadal całkowicie identyfikuje się z państwem tureckim i tureckim interesem narodowym. Istnieją dwa rodzaje wychodźców politycznych: lojalny i opozycyjny wobec państwa. W przeciwieństwie do wychodźcy kulturowego, wychodźca polityczny nie tylko pielęgnuje więzi z kulturą, krajem i narodem tureckim, ale ponadto czuje się w pełni związany z państwem tureckim, którego system – choć nie idealny – uważa ogólnie za lepszy. Wychodźca polityczny kultywuje negatywny wizerunek Niemiec, który – w odróżnieniu od wychodźcy kulturowego – wyklucza zaufanie wobec niemieckiego systemu, a przynajmniej instytucji. Przeciwwstawia się wszelkim próbom integracji i asymilacji z dwoma wyjątkami: 1) zazwyczaj przestrzega on przepisów niemieckiego prawa, aby 2) pracować.

Dalej posuniętą integrację uważa wychodźca polityczny za bezpodstawną. Jego lojalność wobec państwa tureckiego, którą często przesadnie akcentuje, powiązana jest ze strategią separacji, którą nieraz aktywnie wspiera w ramach tureckich nacjonalistycznych ugrupowań, takich jak Szare Wilki bądź nacjonalistyczno-fundamentalistycznych, jak Milli Görüş<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> TRT – Türkiye Radyo Televizyon, Tureckie Radio i Telewizja – przyp. tłum.

<sup>15</sup> A. Aksoy, K. Robins, *Thinking across Spaces...*, op. cit., s. 354.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> K. Hafez, *Medien – Kommunikation – Kultur: Irrwege und Perspektiven der Globalisierungsdebatte*, [w:] *Weltkulturen unter Globalisierungsdruck. Erfahrungen und Antworten aus den Kontinenten*, R. Tetzlaff (red.), EINE Welt – Texte der Stiftung Entwicklung und Frieden, tom 9, Bonn 2000, s. 93-117.

<sup>18</sup> Por. na ten temat: analiza Milli Gazete od 12.1995 do 9.06.1996, Zentrum für Türkeistudien, Essen, czerwiec 1996.



Sahin, lat 39, handlarz używanymi samochodami, jest typem wychodźcy politycznego, lojalnego wobec państwa, nawet jeżeli sympatyzuje z radykalną młodzieżową organizacją nacjonalistyczną Szare Wilki, której działalność jest zakazana w Turcji<sup>19</sup>. Nie przejawia najmniejszego zainteresowania mass mediami niemieckimi i krytykuje zmiany w telewizji tureckiej, w której coraz bardziej dominują programy rozrywkowe. Te nowe prywatne kanały telewizyjne można według niego „odhaczyć”, uważa je za „otumaniające” i niebezpieczne zwłaszcza dla młodzieży, ponieważ pokazują fałszywy obraz rzeczywistości. Jednocześnie zdaje się być rozeznany w gazetach tureckich, które przez wielu Turków krytykowane są ze względu na jednostronność i nacjonalizm. Sahin jest lojalnym wychodźcą politycznym także z tego względu, że należy do mniejszości bezkrytycznej wobec starego tureckiego dziennikarstwa.

Dosyć osobliwe może wydawać się, że właśnie ten typ użytkownika mediów, który w największym stopniu wykazuje tendencje etnocentryczne, nie jest poruszony dynamicznie rosnącą ofertą tureckich kanałów telewizyjnych i przyrostem tureckich widzów w Niemczech. Wynika to z jego politycznego nastawienia – poszerzenie oferty stacji o programy rozrywkowe postrzega krytycznie, a nowe tendencje w politycznym dyskursie tureckim uważa raczej za szkodliwe. Wychodźca polityczny jest zwolennikiem zmonopolizowanego przez TRT kemalizmu, albo sympatykiem islamu politycznego, którego w mass mediach nie znajdzie, gdyż tureckie państwo posterbakanowskie<sup>20</sup> stara się go unikać. Kemaliści mogą być nastawieni negatywnie do dużych gazet, które krytykują za kampanie polityczne i propagandę<sup>21</sup>. Jednak generalnie media starego typu współgrają z gustami wychodźców politycznych, pomimo to, że przez wszystkich innych użytkowników mediów są ostro krytykowane.

Istnieje tu jeden istotny wyjątek – wychodźcy polityczni pochodzenia kurdyjskiego. Przedstawiona tu typologia dotyczy zarówno Kurdów, jak i innych przybyłych z Turcji imigrantów, jednak wielu z nich [Kurdów – KGS] znajduje się w konfrontacji z państwem tureckim. Powoduje to, że część z nich – właśnie wychodźcy polityczni – odrzuca zarówno media niemieckie, jak i tureckie. W tym kontekście istotna wydaje się opowieść jednego z tureckich respondentów, który nie chce być wymieniony z imienia. Sam nie jest Kurdem, ale zauważył, że gdy do tureckiej kawiarni przyszedł wysoki rangą przedstawiciel PKK<sup>22</sup>, siedzący tam kurdyjski chłopak natychmiast spuścił głowę, wstał i wyszedł – a dopiero co oglądał z innymi tureckimi gośćmi transmisję meczu Galatasaray. Respondent dowiedział się, że tego typu konsumpcja mass mediów nie jest dobrze widziana w kręgach PKK, ponieważ sprzyja zacieśnieniu więzów między Turkami a Kurdami.

## PROFIL UŻYTKOWNIKA Z DIASPORY

Użytkownik z diaspory jest ostatnim typem konsumenta mass mediów, który całkowicie bądź w przeważającej mierze korzysta z mediów tureckich. W przeci-

<sup>19</sup> Wywiad: Sahin.

<sup>20</sup> Necchmetin Erbakan był premierem Turcji w latach 1996-1999 – przyp. red.

<sup>21</sup> M.in. wywiad: Erdem (2).

<sup>22</sup> PKK – Partiya Karkerên Kurdistan, Kurdyjska Partia Pracy – przyp. tłum.

wieństwie do wychodźców, jego wybór nie jest związany z uczuciem *being displaced* (wykorzeniem), a więc z przeświadczeniem, że będąc w Niemczech znajduje się w niewłaściwym miejscu. Pogodził się ze swoim statusem członka mniejszości narodowej, a z tureckich mediów korzysta przede wszystkim dlatego, ponieważ język turecki jest jego językiem ojczystym. Użytkownik z diaspory nie był dzieckiem, gdy przybył do Niemiec, a wykonywane przez niego prace nie wymagały perfekcyjnej znajomości języka niemieckiego. Jednak nie cierpi on na nostalgię; zapuścił korzenie w Niemczech – także jeśli chodzi o społeczną integrację – i ani myśli o powrocie do Turcji.

Sevinc jest 54-letnim pracownikiem fizycznym i od 30 lat mieszka w Niemczech. Rodzinę odwiedza regularnie dwa razy do roku, ale już zbyt długo mieszka w Niemczech, tu także wychowała swoje dzieci, aby myśleć o powrocie do Turcji<sup>23</sup>. Małżeństwa z Niemcem sobie nie wyobraża, ale ma niemieckich przyjaciół i uważa Niemcy „w pewnym sensie” za ojczyznę. Nie przeszkadza jej to jednak w korzystaniu przede wszystkim z mediów tureckich – zarówno TRT, jak i stacji prywatnych. W swojej świadomości jest cały czas Turczynką, co ilustruje pytanie o to, czy uważa się za Turczynkę, Niemkę czy niemiecką Turczynkę. Odpowiedziała – jest się albo Turczynką albo Niemką.

Turgay, lat 32, kierowca autobusu, przyjechał dosyć późno do Niemiec, ale jest społecznie dobrze zintegrowany (niemieccy znajomi, brak perspektywy powrotu). Jednak problemy językowe dają mu się we znaki, gdyż późno przyjechał, a w wieku 20 lat znajomość języka można poprawić niemal wyłącznie na odpowiednim kursie, albo mając odpowiedni zawód<sup>24</sup>. Gdyby Turgay był lekarzem albo prawnikiem, dzisiaj byłby prawdopodobnie użytkownikiem dwukulturowym albo nawet asymilacyjnym. Problemy językowe są głównym powodem korzystania przede wszystkim z mediów tureckich. Zatem użytkownik z diaspory nie dąży do podtrzymania kulturowych więzów z ojczyzną czy społecznością turecką w Niemczech, a raczej korzysta z mediów tureckich, ponieważ nie opanował wystarczająco szybko i biegle języka niemieckiego.

Użytkownik z diaspory, który zamieszkał na stałe w Niemczech, nie tylko pokłada większe zaufanie w niemieckim systemie politycznym. Jest także – w przeciwieństwie do obu wychodźców – zdecydowanie lepiej zintegrowany społecznie. A więc, użytkownik z diaspory jest zintegrowany politycznie i społecznie, natomiast zdeintegrowany pod względem kulturowym i w związku z tym skazany wyłącznie na turecki dyskurs. Jednak uwieńczona sukcesem integracja społeczna niewiele ma wspólnego z preferencjami medialnymi. Należy zatem inaczej ocenić sam fakt korzystania wyłącznie z tureckich mass mediów, gdyż w przypadku użytkowników z diaspory nie przeczy on politycznej czy społecznej integracji. Integracja kulturowa i otwarcie na media niemieckie stają się w coraz większym stopniu opcją, a nie warunkiem koniecznym udanej integracji.

Jak bardzo stabilna może być taka sytuacja ilustruje przykład Memduha, 46 lat, krawca, który od 21 lat mieszka w Niemczech<sup>25</sup>. On także, ze względów językowych,

<sup>23</sup> Wywiad: Sevinc.

<sup>24</sup> Wywiad: Turgay.

<sup>25</sup> Wywiad: Memduh.

korzysta przede wszystkim z tureckich mass mediów, jednak jest zintegrowany także poza społecznością turecką. Ma niemieckich przyjaciół, nie ma ochoty na powrót do Turcji i ufa społeczeństwu niemieckiemu, chociaż jego córka, która nosi chustę wielokrotnie spotkała się z dyskryminacją, m.in. podczas rozmów kwalifikacyjnych. Memduh uważa, że jest to „normalna” reakcja na coś nieznanego, do czego społeczeństwo niemieckie musi się dopiero przyzwyczaić i nie uważa tego za powód do kulturowej „ucieczki”.

Tego rodzaju postawy, bazujące na wartościach, takich jak zaufanie czy tolerancja, mają niewiele wspólnego z rodzajem konsumowanych mass mediów. Świadczy o tym przykład Emine, lat 26, gospodyni domowej, która jest dwukulturowym użytkownikiem mediów<sup>26</sup>. Do Niemiec przyjechała jako dziecko, bliższy jest jej niemiecki system polityczny i gospodarczy, ale również spotkała się z dyskryminacją, gdyż nosi chustkę. Wyciąga jednak z tego inne niż Memduh wnioski – narzeka, jak ciężko jest zaprzyjaźnić się z Niemcami. Pod względem społecznym Emine czuje się w Niemczech nieswojo. Jej przykład potwierdza powyższą tezę – konsumpcja mediów niemieckich nie musi być dowodem udanej integracji społecznej. Otwartość kulturowa i rodzaj dyskursu często nie są w stanie zmienić systemu wartości, ani stworzyć sprzyjającego integracji klimatu.

## PROFIL UŻYTKOWNIKA DWUKULTUROWEGO

Użytkownik dwukulturowy<sup>27</sup> charakteryzuje się tym, że korzysta zarówno z niemieckich, jak i z tureckich mass mediów. Postrzega on dwujęzyczność jako korzyść, przekładającą się na możliwość zakotwiczenia w dwóch państwach i kulturach, co nie wyklucza jednak konfliktów tożsamości. Z tego powodu, również w badaniu GöfaK Medienforschung GmbH użytkownicy dwukulturowi odgrywają istotną rolę, ponieważ często dobierają media pod kątem funkcji jakie pełnią. Niemieckie media służą do pozyskiwania wiadomości, zaś tureckie konsumowane są ze względów emocjonalnych – dla rozrywki, kontaktu z Turcją, albo po prostu dlatego, że jest to „dobra zabawa”. Użytkownicy dwukulturowi korzystają z tureckich mediów również w celach informacyjnych, choć nie uważają się dzięki nim lepiej poinformowani<sup>28</sup>. Tak więc granica podziału funkcjonalnego jest często płynna.

W trakcie badania okazało się, że użytkownicy dwukulturowi cechują się dużym stopniem krytycyzmu zarówno wobec niemieckich, jak i tureckich mass mediów. Dwukulturowa konsumpcja mediów zdaje się sprzyjać wzrostowi kompetencji w zakresie mass mediów, zwłaszcza że umożliwia porównywanie i zestawianie ze sobą różnych dyskursów na ten sam temat. Przykładem takiego zróżnicowanego podejścia jest Aynur, lat 30, bezrobotna, [która]: „(...) korzysta przede wszystkim z mediów niemieckich. Tureckich używa, aby się ‘wyłączyć’, albo ‘umierać ze śmiechu’. (...) Programy rozrywkowe są dla niej bardzo zabawne, ponieważ są banalne i przez to można przy nich odreagować. Kocha muzykę turecką, z tego względu

<sup>26</sup> Wywiad: Emine.

<sup>27</sup> M.in. wywiady: Sahbattin, Mülayim, Behcet, Hülya, Filiz, Nurcan (2), Eray, Rukiye, Yavus, Danyal.

<sup>28</sup> Wywiad: Cengiz.

interesują ją informacje o poszczególnych gwiazdach. (...) Aby podtrzymać kontakt z ojczyzną czyta tureckie książki, które wypożycza z biblioteki bądź przywozi ze sobą z Turcji. Turcja jest dla niej zupełnie innym światem niż ten, który pamięta z dzieciństwa”.

Użytkownicy dwukulturowi często krytykują ukierunkowanie na państwo „klasycznych” mediów w Turcji<sup>29</sup>. Porównując media niemieckie i tureckie niektórzy z nich zauważają, że szczególnie wiele mediów klasycznych skłania się ku kampaniom nacjonalistycznym bądź da się u nich zauważyć nacjonalistyczną nutkę<sup>30</sup>. Krytyka nie omija tych mediów niemieckich, które przedstawiają zniekształcony obraz Turcji, oraz analogicznie tureckich – które niedostatecznie informują o Niemczech<sup>31</sup>.

Jeżeli można mówić o pewnej ogólnej tendencji wśród użytkowników dwukulturowych, to jest to przekonanie o tym, że niemieckie media są bardziej poważne i informatywne<sup>32</sup>. Z kolei media tureckie cechują się według respondentów lepszą jakością – jednak wyłącznie jeśli chodzi o programy rozrywkowe (ale już nie wiadomości czy programy informacyjne). Użytkownik dwukulturowy różni się zdecydowanie od wychodźcy politycznego i kulturowego ze względu na kompetencje w zakresie „obchodzenia się” z niemieckimi mediami oraz obustronne zaufanie, jakim darzy zarówno niemiecką, jak i turecką opinię publiczną, co umożliwia mu dwukulturową integrację. Użytkownik dwukulturowy jest gotów do dialogu kulturowego, otwarty na różne tematy i ma chęć na konfrontację z niemieckim społeczeństwem. To właśnie ta kulturowa otwartość stanowi sedno specyfiki użytkowników dwukulturowych. Nie oznacza to jednak, że są oni automatycznie bardziej zintegrowani niż wychodźcy polityczni czy kulturowi na innych płaszczyznach (oprócz kulturowej jest jeszcze polityczna i społeczna).

Trafnie ujmuje to Nurcan (1), lat 32, pracownik biurowy. Zapytana, czy jej zdaniem konsumpcja niemieckich mass mediów przez tureckich imigrantów sprzyja ich pozytywnemu nastawieniu do Niemiec i życia w tym państwie, odpowiada, że nastawienie takie powstaje zanim zaczyna się korzystać z niemieckich mediów<sup>33</sup>. Inaczej możliwa byłaby taka sytuacja, że imigrant korzysta co prawda z mediów niemieckich, a mimo to w pozostałych wymiarach nie jest zintegrowany.

Granice integracji użytkowników dwukulturowych wskazuje Gönül, lat 22, asystentka dentysty. Wychowała się w Niemczech i czuje się tu dobrze, ale wyszła za Turka i nie wyobraża sobie małżeństwa z Niemcem: „Nie żebym miała coś przeciw Niemcom” mówi, „ale niemieccy mężczyźni w ogóle mnie nie interesują”<sup>34</sup>. Podobnie Muzaffer, lat 46, mechanik samochodowy, uważa przyjaźń z Niemcami za rzecz normalną, ale już nie małżeństwo, które jego zdaniem rozpadłoby się na skutek różnic kulturowych, religijnych i w mentalności<sup>35</sup>. Przykłady te ilustrują, że preferencje kulturowe czy religijne to nie kwestia kompozycji mass mediów. Bywa, że

<sup>29</sup> M.in. wywiady: Sahbattin, Eray.

<sup>30</sup> Wywiad: Fatma.

<sup>31</sup> Wywiad: Rukiye, Yavus.

<sup>32</sup> M.in. wywiady: Sevda, Nurcan (2), Filiz, Hülya.

<sup>33</sup> Wywiad: Nurcan (1).

<sup>34</sup> Wywiad: Gönül.

<sup>35</sup> Wywiad: Muzaffer.

w ramach jednej rodziny niektóre osoby uznają małżeństwa dwukulturowe za coś normalnego, inni zaś za trudne<sup>36</sup>. Zatem otwartość na media tureckie i niemieckie nie musi się przekładać na bezgraniczne otwarcie kulturowe, nawet jeżeli generalnie dwukulturowość, wyrażająca się m.in. w sposobie korzystania z mediów, promuje otwartość kulturową. Uwidacznia się to także w tym, że niektórzy użytkownicy dwukulturowi uznają zarówno Niemcy, jak i Turcję za swoją ojczyznę i unikają jednoznacznego opowiadania się po którejś ze stron<sup>37</sup>. Korzystanie z niemieckich i tureckich mediów może być zatem symptomem tworzącej się dwunarodowości.

## PROFIL UŻYTKOWNIKA TRANSKULTUROWEGO

Użytkownik transkulturowy jest póki co kategorią teoretyczną, ponieważ żaden z respondentów nie pasuje do tego modelu. Według definicji użytkownik transkulturowy podobny jest do dwukulturowego pod tym względem, że preferuje zarówno treści niemieckie, jak i tureckie, jednak z różnych powodów nie korzysta z niemieckich i tureckich mediów. Albo nie pozwala mu na to czas, albo z jego punktu widzenia życie Turków w Niemczech nie jest odzwierciedlane ani przez media tureckie ani niemieckie. Szuka on zatem możliwości syntezy w nowych turecko-niemieckich mass mediach (np. czasopismo „Etap”, berlińskie Radyo Metropol FM, i in.). Ze względu na to, że oferta mediów transkulturowych jest ograniczona (poza Berlinem), korzystanie z nich można zaklasyfikować jako wariant dwukulturowego korzystania z mediów. Innymi słowy, wielu użytkowników korzysta z oferty mediów transkulturowych, ale niemal nikt nie korzysta wyłącznie z nich – tj. rezygnuje z mediów tureckich oraz niemieckich.

Jednak motyw ten obecnie odgrywa istotną rolę, a mianowicie przy planowaniu i rozbudowie oferty turekojęzycznej oferty medialnej w Niemczech, a także w przypadku konkretnych grup docelowych – np. twórców i odbiorców niemiecko-tureckiego hip-hopu.

## PROFIL UŻYTKOWNIKA ASYMILACYJNEGO

Znaczną kategorię wśród tureckich imigrantów korzystających z mass mediów stanowią użytkownicy asymilacyjni. Nie korzystają oni praktycznie w ogóle z mediów tureckich, nawet jeżeli znają język turecki na tyle biegle, by swobodnie rozmawiać. Jednak świat medialny użytkownika asymilacyjnego ogranicza się wyłącznie do mediów niemieckich, przy czym ich dobór zależy od warstwy społecznej, wykształcenia, wpływów środowiska i innych, nawet jeśli przeciętnie większość respondentów preferuje programy rozrywkowe prywatnych niemieckich stacji telewizyjnych<sup>38</sup>. Jeżeli użytkownicy ci zdołali sobie wyrobić zdanie na temat mediów tureckich, to uważają że są one kiepskiej jakości, w związku z czym nie widzą powodów, dla których mieliby z nich korzystać<sup>39</sup>. Jest to ocena bazująca często na sporadycznym

<sup>36</sup> Wywiad: Nazife, Sabri.

<sup>37</sup> M.in. wywiady: Mehmet (2), Erdem (2), Cengiz, Pinar.

<sup>38</sup> *Mediennutzung und Integration der türkischen Bevölkerung in Deutschland...*, op. cit., s. 114.

<sup>39</sup> M.in. wywiad: Tuncer.

kontakcie z tureckimi mediami, a nieraz wyłącznie na uprzedzeniach, bowiem użytkownik asymilacyjny – w przeciwieństwie do dwukulturowego – nie dysponuje możliwością porównania.

Olcay, lat 25, akuszerka urodzona w Niemczech może być postrzegana jako wzorcowy przykład uwieńczonej sukcesem integracji: korzysta wyłącznie z mediów niemieckich, tureckiego humoru, z którym zetknęła się przypadkowo w telewizji, nie rozumie, co więcej nie jest w stanie wyobrazić sobie życia w Turcji, ponieważ kraj ten zna jedynie z wizyt u rodziny<sup>40</sup>. Użytkownik asymilacyjny jest zatem przeciwieństwem wychodźcy. Uczucie obcości pojawia się co najwyżej w kontakcie z turecką kulturą, wyrażoną za pomocą tureckich mass mediów – inaczej niż w przypadku wychodźców, którym uczucie to towarzyszy w przypadku zetknięcia z kulturą niemiecką i niemieckimi mediami. W przeciwieństwie do użytkowników dwukulturowych asymilacjoniści interesują się turecką kulturą w niewielkim stopniu, jeżeli już śledzą wydarzenia w Turcji, to przede wszystkim za pośrednictwem mediów niemieckich. Jednym z powodów są braki językowe, bowiem znajomość języka tureckiego ogranicza się w przypadku użytkowników asymilacyjnych do poziomu konwersacji.

Dyskusyjne jest, czy po pewnym czasie kolejne generacje imigrantów przeobrażą się wyłącznie w użytkowników asymilacyjnych, ze względu na malejące kompetencje językowe i coraz mniejszy kontakt z Turcją. Należy tu jednak odróżnić dwie zasadnicze kwestie:

- Faktem jest, że młodszy imigranci oraz ci, których proces socjalizacji przebiegał przede wszystkim w Niemczech, korzystają przeciętnie w większym stopniu z mediów niemieckich – to wykazało badanie GöfaK Medienforschung GmbH.
- Nie jest jednak zasadne twierdzenie, że powyższa strategia doboru mass mediów automatycznie przekłada się na całkowitą integrację społeczną. Nawet jeżeli statystycznie ujmując, lepiej zintegrowana jest młodzież preferująca media niemieckie, nie oznacza to, że każdy użytkownik asymilacyjny jest zintegrowany pod kątem politycznym i społecznym.

Pogląd, jakoby użytkownik asymilacyjny był idealnym przykładem integracji, ponieważ korzystanie wyłącznie z mediów niemieckich wzmacnia integrację polityczną, społeczną i kulturową i nie powoduje zagrożenia etniczności – jak w przypadku mediów tureckich, wymaga omówienia. Również użytkownicy asymilacyjni mogą postrzegać Turcję jako swoją ojczyznę – niezależnie od faktu, że wychowali się w Niemczech. Wskazuje to na siłę oddziaływania socjalizacji pierwotnej w rodzinie, która kształtuje tożsamość, w większym stopniu niż socjalizacja medialna. W przypadku konfliktu społecznego użytkownik asymilacyjny może więc solidaryzować się z mniejszością, nawet jeżeli w normalnej sytuacji nie stanowi ona dla niego punktu odniesienia. Przeprowadzone na Wolnym Uniwersytecie w Berlinie badanie wśród tureckiej młodzieży wykazało, że według wielu młodych ludzi pochodzenia tureckiego nie uważa „emocjonalnej segregacji i społecznej integracji” za wzajemnie się wykluczające<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Wywiad: Olcay.

<sup>41</sup> H. Merklens, *Zwischen Integration und Segregation*, „Die Welt” 31.05.2001.

Ahmet, lat 25, aktor, wychował się w Niemczech i korzysta niemalże wyłącznie z mediów niemieckich, jednak ze względów religijnych i kulturowych nie może sobie wyobrazić małżeństwa z Niemką<sup>42</sup>. Podobnie Gökhan, lat 29, bezrobotny, który wychował się w Niemczech i korzysta w zasadzie wyłącznie z mediów niemieckich, a Niemcy uważa za swoją ojczyznę, ale gdyby ożenił się z kobietą inną niż Turczynka, zatraciłby część siebie<sup>43</sup>. Postawy te są na tyle mało problematyczne, że występują we wszystkich społeczeństwach – warto wspomnieć, że i wielu katolików preferuje wyłącznie małżeństwa endogeniczne. Problemem jest jednak to, że wielu respondentów niezależnie od stopnia asymilacji, nadal czuje się nie do końca zaakceptowana w Niemczech,<sup>44</sup> tak więc myślenie w kategoriach etniczno-religijnych może stanowić również reakcję na dyskryminację.

Dopasowany do zwyczajów niemieckich sposób korzystania z mass mediów nie jest gwarancją wykształcenia się transkulturowego i liberalnego światopoglądu, ponieważ może nie mieć wpływu na system wartości. Formuła „im więcej niemieckiej telewizji tym bardziej pozytywny stosunek do Niemiec” jest więc nieco przesadzona. Dla użytkowników asymilacyjnych wskazane są nie tyle programy transkulturowe – niemiecko-tureckie, ale stworzenie w mediach niemieckich niszy dla aktorów i prezenterów pochodzenia tureckiego. Nie chodzi tu o liczbę programów, ale o zwiększenie obecności imigrantów tureckich na kluczowych pozycjach w mass mediach. Jest to o wiele bardziej przekonujący znak, że instytucje społeczne (tu: media) i społeczeństwo są gotowe do całkowitej integracji imigrantów.

## SPOSOBY KORZYSTANIA Z MEDIÓW A STRATEGIE KULTUROWEJ INTEGRACJI

Sposób korzystania z mediów ma związek ze stopniem otwartości na niemiecki i/lub turecki dyskurs publiczny, a w związku z tym wpływ także na kulturę, w tym polityczną. Konsumpcja mediów może być wskaźnikiem integracji kulturowej i językowej, ale nie społecznej czy politycznej. Wychodźcy kulturowi żywią często nie mniejsze (a w nieraz większe) zaufanie do niemieckiego systemu niż młode pokolenie użytkowników asymilacyjnych. Społeczna i zawodowa integracja użytkowników z diaspory może być nie gorsza – jeśli nie lepsza – niż użytkowników dwukulturowych bądź asymilacyjnych. Oczywiście stopień integracji kulturowej jest często ważnym wskaźnikiem samopoczucia w Niemczech, brak integracji kulturowej może wpłynąć na poczucie wyobcowania w państwie, w którym się mieszka.

Istnieje zarazem wiele wartości i postaw społecznych, które są niezależne od przyjętej strategii korzystania z mediów. Korzystanie z mediów niemieckich przez użytkowników dwukulturowych i asymilacyjnych zwiększa ich umiejętność odnalezienia się w społeczeństwie i być może osłabia ich antyniemieckie nastawienie. Ale to tylko hipoteza. Tego typu otwarcie na niemieckie media wynika bowiem zazwyczaj z zaawansowanej już uprzednio integracji społecznej, albo idzie z nią w parze. Twierdzenie, że integracja jest warunkiem, a nie następstwem korzystania z mediów niemieckich wydaje się słuszne.

<sup>42</sup> Wywiad: Ahmet (2).

<sup>43</sup> Wywiad: Gökhan.

<sup>44</sup> M.in. wywiady: Ahmet (2), Sedat, Huriye.

To z kolei wskazuje na konieczność zmiany polityki integracyjnej, która w zakresie mediów ogranicza się jak dotąd do powierzchownego pytania – „ile mediów niemieckich a ile tureckich?” oraz „w jaki sposób zwiększyć udział mediów niemieckich?”. Należy wiedzieć, że nie każda forma korzystania z mediów tureckich jest barierą dla integracji. Zaś tam, gdzie rzeczywiście jest, należy zadać sobie pytanie: „W jaki sposób należy oddziaływać na poszczególne grupy, aby umożliwić im lepszą medialną i kulturową integrację?”. Oto niektóre z propozycji:

Otwartość kulturową **wychodźców** można wspierać za pomocą oferty medialnej, która byłaby dwujęzyczna, ale z dużą liczbą programów po turecku. Programy powinny nawiązywać do nostalgii wychodźców kulturowych, łączyć ze sobą elementy tradycyjne i nowoczesne kultury tureckiej oraz zaspokajać głód informacji politycznych i społecznych. Za pomocą takich mieszanych turecko-niemieckich kanałów, programów i audycji można starać się stopniowo ukierunkować kulturowych wychodźców na media niemieckie. Istotne jest przy tym, aby kampania medialna była elementem szerszego projektu integracyjnego, bowiem otwartość kulturowa bazuje na zaufaniu wobec Niemiec, a tego nie da się osiągnąć wyłącznie za pomocą mass mediów.

Tego typu oferta medialna mogłaby być również skierowana do **użytkowników z diaspory**. Są oni bardziej gotowi niż wychodźcy, aby przeorientować się na opcję dwukulturową, ponieważ integracja społeczna sprawiła, że mają zaufanie do niemieckiego społeczeństwa, nie tylko do państwa i gospodarki, ale także ludzi i kultury. Oferta dla użytkowników z diaspory musi być również dwujęzyczna, jednak w mniejszym stopniu dotyczyć Turcji, bowiem ze względu na integrację społeczną i większą identyfikację z Niemcami są bardziej otwarci na niemiecką kulturę i społeczeństwo.

Dla **użytkowników dwukulturowych** istotne jest stworzenie nowych ofert medialnych o charakterze wielo- bądź transkulturowym. Istniejące media tureckie i niemieckie powinny zróżnicować swoje oferty. Użytkownicy dwukulturowi chcieliby znaleźć w mediach niemieckich więcej informacji o życiu społecznym i kulturalnym w Turcji. Jednocześnie potępiają cenzurę i kontrolę w mass mediach tureckich i są otwarci na nowe perspektywy i sposoby interpretacji. Postulują bardziej wyważony obraz Turcji w mediach niemieckich, co nie oznacza, że podoba im się państwowa orientacja i ograniczenia wielu mediów tureckich.

Jeżeli chodzi o **użytkowników asymilacyjnych**, to mają oni podobne preferencje jak konsumenci niemieccy. Jednak pewne zastrzeżenia wobec pełnej integracji (małżeństwa, pojęcie ojczyzny etc.) mogą wskazywać na to, że klimat społeczny nawet dla trzeciej generacji imigrantów urodzonych i wychowanych w Niemczech, nie budzi pod każdym względem ich zaufania. W związku z tym z punktu widzenia użytkowników asymilacyjnych istotne jest zwiększenie obecności osób pochodzenia tureckiego w niemieckich mass mediach, zwłaszcza na kluczowych stanowiskach – dziennikarzy, prezenterów i aktorów – ale nie w „wielokulturowych rezerwach”, tylko normalnej ofercie.

\* \* \*

Opracowując dane do typologii zebrano także kilka ciekawych spostrzeżeń, które mogą odpowiedzieć na pytanie o związek między korzystaniem z mass mediów a integracją:



- **Programy rozrywkowe:** Programy rozrywkowe z Turcji (odbierane przez satelitę) oglądane są przeważnie ze względu na oferowaną rozrywkę. Nie można wiązać z tym silnego politycznego przywiązania widzów do Turcji.
- **Krytyka mediów:** Tureccy konsumenci mediów są krytyczni. Często zarzucają tureckim mediom brak obiektywizmu, pogoń za sensacjami, brak profesjonalizmu i silny nacjonalizm. Jednocześnie zauważają, że poziom tureckiego dziennikarstwa się poprawił. Krytyka mediów zmniejsza przynajmniej częściowo podatność na manipulację ze strony mediów, zmierzając do samodzielnej oceny ich zawartości.
- **Niemiecko-Turecka ARTE:** Idea niemiecko-tureckiej stacji telewizyjnej znajduje duży aplauz wśród użytkowników mediów ze wszystkich kategorii. Co prawda niewielu z nich ma konkretne wyobrażenia co do kształtu takiej telewizji, jednak mogłaby ona z pewnością wzbogacić ofertę programową dla społeczności imigranckiej.
- **Zmiany pokoleniowe:** Młodzież znacznie częściej wybiera media niemieckie. Stara się uciec z „medialnej emigracji” swoich rodziców i tym samym dopasowuje swoje preferencje do rówolatków. Wielu młodych ludzi nie czyta tureckich gazet i nie ogląda wiadomości, korzystając przede wszystkim z niemieckich programów rozrywkowych. Dają się więc zauważyć braki w zakresie wiedzy na tematy polityczne.
- **Znajomość języka:** Dorośli imigranci potrzebują bez kursu językowego zazwyczaj 4-5 lat (z kursem 1-2), aby zrozumieć przekaz niemieckich mediów. Im więcej czasu zajmie im nauka języka tym bardziej prawdopodobne jest to, że ich preferencje dla mediów tureckich utrzymają się. Dzieci mówią o wiele lepiej po niemiecku niż ich rodzice, często posługują się dwoma językami, jednak w przypadku języka tureckiego ich zasób słów ogranicza się do poziomu umożliwiającego konwersację. Wielu młodych Turków nie rozumie wiadomości po turecku, a jeśli już to powierzchownie.
- **Mniejszości:** Członkowie mniejszości etnicznych, jak Kurdowie cechują się różnorodnymi sposobami korzystania z mediów. Nie ma tu jednego wzoru. Część z nich – politycznie zorganizowana – korzysta z mediów kurdyjskich (częściowo w języku tureckim), a wielu Kurdów krytykuje media tureckie ze względu na sposób przedstawienia kwestii kurdyjskiej. Jednak większość Kurdów korzysta zarówno z mediów niemieckich, jak i tureckich, w podobny sposób jak Turcy.
- **Integracja z Unią Europejską:** Turcy często krytykują niemieckie media za zbyt pesymistyczny, zaś tureckie za zbyt optymistyczny, sposób przedstawiania kwestii integracji Turcji z Unią Europejską. Prezentowane opinie są zbyt mocno spolaryzowane. Turecka opinia publiczna oczekuje bardziej zróżnicowanych i dogłębnych analiz problemu.
- **Wizerunek zagranicy:** Często krytykowany jest wizerunek Niemiec w tureckich mass mediach jako zbyt pozytywny, za to wizerunek Turcji w mediach niemieckich jest zbyt negatywny. Niemcy przedstawiane są jako zaprzyjaźnione państwo i wzór sukcesu gospodarczego, chociaż wielu tureckich imigrantów korzystało tu z pomocy społecznej. Ze względu na ten pozytywny stereotyp Niemiec, niektórzy tureccy dziennikarze raz po raz wszczynają kampanie przeciw konkretnym oso-

bom z Niemiec, którym zarzucają przekroczenie granic etycznych. Dziennikarstwo niemieckie jawi się jako bardziej przewidywalne i solidne. Jednak tureccy widzowie zarzucają mu zbytnią „anatomizację” wizerunku Turcji i subtelną antyturcką nutkę.

- **Wizerunek obcokrajowców:** Wielu Turków uważa, że niemieckie media sprzyjają ksenofobii i są za nią współodpowiedzialne, aczkolwiek wyniki badań nie pozwalają na jednoznaczną ocenę tego zjawiska. Krytykuje się wizerunek Turków, którzy przedstawiani są przez pryzmat pierwszej generacji imigrantów i sprzedawców kebabów, handlarzy warzywami i kobiet w chustkach, podczas gdy nowoczesna turecka młodzież, absolwenci studiów, lekarze, prawnicy i przedsiębiorcy pozostają niezauważeni. Wielu respondentów zauważa również negatywny wizerunek islamu w mass mediach oraz tendencję do utożsamiania Turków z przestępczością i przemocą. Tureckim mass mediom zarzucają natomiast instrumentalizację tego negatywnego wizerunku.

#### LISTA RESPONDENTÓW<sup>45</sup>:

Ahmet, 25, aktor  
 Arslan, 33, grafik  
 Aynur, 30, bezrobotna  
 Behcet, 46, fryzjer  
 Cengiz, pracownik socjalny  
 Danyal, 30, student  
 Emine, 26, gospodyni domowa i maturzystka  
 Eray, 41, handlarz materiałami z recydingu  
 Erdem  
 Fatma, 26, studentka  
 Filiz, prawniczka  
 Gökhan, 29, bezrobotny  
 Gönül, 22, asystentka dentysty  
 Huriye, 36, urzędniczka  
 Hülya, 24, studentka  
 Leyla, 41, asystent lekarza  
 Mehmet, 40, sprzedawca  
 Memduh, 46, krawiec  
 Muhsine, 51, gospodyni domowa  
 Muzaffer, 46, mechanik  
 Mülayim, 39, prawnik  
 Nazife, 56, robotnica  
 Nurcan (1), 32, pracownik biurowy/ nauczycielka jogi  
 Nurcan (2), 27, pracownik księgarni / studentka  
 Olcay, 25, akuszerka  
 Pinar, 19, maturzystka  
 Rukiye, 48, krawcowa

<sup>45</sup> Wymienione są tylko te osoby, których wypowiedzi przytoczone zostały w niniejszej wersji opracowania.

Sabri, 56, pracownik fizyczny  
Sahbattin, 22, student  
Sahin, 39, handlarz używanymi samochodami  
Sedat, 28, bezrobotny  
Sevda, 24, studentka  
Sevim, 60, pielęgniarz  
Sevinc, 54, pracownik fizyczny  
Tuncer, 30, pielęgniarz  
Turgay, 32, kierowca autobusu  
Yavus, 18, bezrobotny

*Z niemieckiego przełożyła Katarzyna Górak-Sosnowska*

## WIZERUNEK ISLAMU W POLSCE NA PRZYKŁADZIE PODRĘCZNIKÓW SZKOLNYCH<sup>1</sup>

Dyskusje na temat obecności muzułmanów w Europie cechuje często jednokierunkowość. Zagadnienia związane z ich integracją na Starym Kontynencie – jawiącą się jako problem kluczowy – rozpatrywane są bowiem przede wszystkim z punktu widzenia możliwości i granic przystosowania się samych muzułmanów do realiów europejskich. Warto by jednak odwrócić ten problem i zastanowić się, jakie warunki do efektywnej integracji i funkcjonowania w społeczeństwie stwarzają muzułmanom zamieszkiwane przez nich państwa. Czy dyskusje na temat społecznego i politycznego życia muzułmanów oraz możliwości pogodzenia islamu z demokracją czy nowoczesnością, nie powinny być poprzedzone analizą stosunku społeczeństw poszczególnych państw do muzułmanów oraz ich wyobrażeń na temat islamu?

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie wizerunku islamu w wybranych polskich podręcznikach do gimnazjów oraz liceów. Ujęcie sposobu postrzegania islamu przez pryzmat podręczników szkolnych wydaje się istotne i praktyczne przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, zagadnienie to nie zostało jeszcze zbadane<sup>2</sup> w przeciwieństwie do innych płaszczyzn ujmowania wizerunku islamu w Polsce – np. w środkach masowego przekazu<sup>3</sup> bądź w badaniach sondażowych<sup>4</sup>. Po drugie, należy

---

<sup>1</sup> Artykuł ten jest polską, rozszerzoną wersją referatu *Perception and Misperception of Islam in Polish Textbooks* wygłoszonego na seminarium *The Islamic world through the lens of European textbooks* zorganizowanym przez Georg-Eckert-Institut für Internationale Schulbuchforschung w Brunzswiku, 20-21.02.2006.

<sup>2</sup> Jednym z nielicznych badań jest raport dr. M. Pawelczaka pt. *Obraz Arabów i cywilizacji islamskiej w polskich podręcznikach do historii* przygotowany dla UNESCO w ramach programu *A comparative study of school textbooks within the framework of Euro-Arab dialogue*. Obejmuje on podręczniki do historii z pierwszej i trzeciej klasy gimnazjum, a dotyczy wizerunku Arabów.

<sup>3</sup> Por. np. A. Nalborczyk, *The Image of Islam and Muslims in the Polish Mass Media before and after 11 September 2001*, „TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften”, 15, 2004; A. Nalborczyk, *Polski dziennikarz patrzy na islam. Jaki wizerunek muzułmanów przekazują polskie media*, „Tygodnik Powszechny”, nr 37, 15.09.2002; A. Marek, *Obraz islamu i Arabów w wybranych tytułach opinio-twórczej prasy polskiej w 2001 roku*, „Bliski Wschód. Społeczeństwa – polityka – tradycje”, nr 1, Warszawa 2004.

<sup>4</sup> Należy jednak pamiętać, że problem wizerunku islamu i jego wyznawców w Polsce ma w tych badaniach znaczenie marginalne i zazwyczaj pojawia się przy okazji innych badań – np. stosunku

się spodziewać, że duży wpływ na sposób postrzegania islamu przez młode pokolenie – oprócz rodziny i mass mediów – będzie miała szkoła. Po trzecie, pomimo to, że islam na większą skalę pojawił się w polskich podręcznikach zaledwie kilka lat temu, istnieją liczne paralele pomiędzy wyobrażeniami Polaków na temat tej religii, a sposobem prezentowania jej w podręcznikach. Z tego właśnie względu jakościowa analiza treści podręczników poprzedzona zostanie krótką prezentacją wyników badań sondażowych i ankietowych dotyczących wizerunku islamu w Polsce.

## WIZERUNEK ISLAMU W POLSCE W ŚWIETLE BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH

W przeciwieństwie do niektórych państw Europy Zachodniej Polska ma długą tradycję koegzystencji z muzułmanami. W kontekście sposobu postrzegania współcześnie muzułmanów w Polsce istotny wydaje się nie tylko sam fakt ich kilkusetletniej obecności na ziemiach polskich, ale również jej pokojowy charakter<sup>5</sup>. Tatarzy, autochtoniczni polscy muzułmanie, zamieszkują Polskę od ponad 600 lat i stanowią uwieńczony sukcesem przykład integracji, a nawet asymilacji. Od społeczeństwa polskiego odróżnia ich tylko religia, stanowiąca *najtrwalszy wyznacznik samoidentyfikacji Tatarów jako Polaków wyznania muzułmańskiego*<sup>6</sup>. Jest ich obecnie od 3 do 5 tysięcy. Szacuje się, że muzułmanów napływowych przebywa w Polsce trzykrotnie więcej<sup>7</sup>, jednak mimo to muzułmanie stanowią marginalną populacją w skali kraju (około 0,06%). Tak niewielka liczba muzułmanów ma przynajmniej dwie konsekwencje:

- W przeciwieństwie do wielu innych państw Unii Europejskiej, w Polsce jako kraju stosunkowo homogenicznym religijnie, nie mamy do czynienia z wieloma problemami związanymi z zarządzaniem różnicowaniem religijnym.
- Większość Polaków nigdy nie spotkała muzułmanina – a zatem ich wiedza o islamie i jego wyznawcach bazuje przede wszystkim na źródłach wtórnych (środki masowego przekazu, publikacje).

Stosunek Polaków do muzułmanów wyróżnia się na tle respondentów z innych państw Unii Europejskiej. Odczuwają oni bowiem relatywnie niewielkie zagrożenie muzułmańskim ekstremizmem i skłonni są rzadziej przypisywać lokalnym muzuł-

do innych narodów (CBOS), poczucia zagrożenia terroryzmem etc. Dane na temat stosunku Polaków do islamu i muzułmanów można uzyskać również z międzynarodowych ośrodków sondażowych, np. Pew Research Center – por. *Support for Terror Wanes among Muslim Public. Islamic Extremism: Common Concern for Muslim and Western Publics*, Pew Research Center, 14.07.2005.

<sup>5</sup> W niektórych państwach europejskich (np. Hiszpania, Włochy, Austria, Grecja) muzułmanie mają również długą tradycję, jednak ich koegzystencja nie zawsze przebiegała pokojowo i bezproblemowo.

<sup>6</sup> M. Dziekan, *Islam w Polsce*, [w:] *Islam w Europie*, A. Parzymies (red.), Dialog, Warszawa 2005, s. 233.

<sup>7</sup> Wątek islamu w Polsce pojawia się w analizowanych podręcznikach rzadko. Jeden podręcznik do historii zawiera następującą wzmiankę: *W Polsce działa obecnie kilka stowarzyszeń islamskich, między innymi Muzułmański Związek Religijny. Liczbę wyznawców islamu w Polsce szacuje się na około 5 tysięcy. Polscy muzułmanie to przede wszystkim Tatarzy mieszkający w Polsce od ponad sześciu stuleci [HG5]*. Nie warto polemizować z liczbą stowarzyszeń muzułmańskich, która wynosi co najmniej kilkanaście, natomiast znamienne jest postrzeganie islamu w Polsce wyłącznie przez pryzmat Tatarów. Dotyczy to zarówno błędnych informacji co do liczby muzułmanów w Polsce, jak i do liczebnej dominacji tatarskiej.

manom wzrost poczucia tożsamości muzułmańskiej. Według badań zrealizowanych przez *Pew Research Center* w czerwcu 2005 r., Polacy ponad dwukrotnie rzadziej niż Hiszpanie i trzykrotnie rzadziej niż mieszkańcy innych państw Europy Zachodniej objętych badaniem, uważają że muzułmanie manifestują swoją tożsamość muzułmańską czy też stają się bardziej zorientowani na przynależność do własnej społeczności. Zagrożenie ze strony ekstremistów muzułmańskich odczuwają dwukrotnie rzadziej<sup>8</sup>. Nie powinno to dziwić, zważywszy, że oba pytania dotyczą „własnych” muzułmanów, a z tymi Polska nie miała jak dotychczas praktycznie żadnych problemów.

Jednak relatywnie niewielkiemu poczuciu zagrożenia ze strony islamu i jego wyznawców nie towarzyszy sympatia Polaków do tej kategorii społecznej. A wręcz przeciwnie. Według badania *European Values Survey* zrealizowanego w latach 1999-2000 niemalże 30% badanych Polaków nie chciałoby mieć za sąsiadów muzułmanów – więcej (nieraz ponad dwukrotnie) niż w państwach Europy Zachodniej. W tym samym czasie w Niemczech i w Holandii niewiele ponad 10% respondentów nie chciałoby mieszkać obok muzułmanów, a we Francji – niewiele ponad 15%<sup>9</sup>. Badanie *EVS* zostało zrealizowane przed 11 września, atakami w Madrycie i w Londynie oraz zamieszkami na paryskich przedmieściach, więc obecnie zapewne zdecydowanie więcej osób deklarowałoby niechęć wobec muzułmańskich sąsiadów. Nie zmienia to jednak faktu, że i w tamtym okresie Europę Zachodnią zamieszkiwało nieporównywalnie więcej muzułmanów niż Polskę i już wtedy państwa te miały pewne problemy ze skuteczną ich integracją.

Niewielki kontakt Polaków z muzułmanami, który w większości wypadków ogranicza się do zakupu kebabu bądź wycieczki do Egiptu oraz relatywnie niewielkie zagrożenie ze strony muzułmanów w Polsce, połączone z relatywnie dużą niechęcią wobec nich, może skłaniać do przyjęcia tezy o platonicznej islamofobii<sup>10</sup>. Są to uczucia niechęci wobec praktycznie nieistniejących muzułmanów.

Innym zjawiskiem związanym z postrzeganiem islamu w Polsce jest tzw. „arabizacja islamu”. Polega ona na kojarzeniu islamu przede wszystkim z Arabami, co może działać w dwie strony: Arabowie „ponoszą odpowiedzialność” za islam, a więc negatywny stosunek do islamu jako religii jest transponowany w większym stopniu na Arabów niż na inne grupy etniczne/narodowe; oraz – Arabowie stanowią większość wyznawców islamu. Obydwa zjawiska można pośrednio zaobserwować analizując wyniki badań.

Na przykład w 2001 r., tuż po zamachach 11 września zapytano respondentów o skojarzenia ze słowem „islam” – „Arabowie” byli trzecim najczęściej wymienianym skojarzeniem, a kolejna grupa uzyskała mniej niż 2%<sup>11</sup>. Na „arabizację islamu” wska-

<sup>8</sup> *Support for Terror Wanes among Muslim Public...*, op. cit., s. 17-18.

<sup>9</sup> Wyczerzenia własne na podstawie danych *EVS*.

<sup>10</sup> Pojęcie to w kontekście antysemityzmu użył Jerrold Post. Platoniczny antysemityzm, który obserwowano *nota bene* w Europie Wschodniej, to antysemityzm wobec praktycznie nieistniejących Żydów, analogicznie do miłości platonicznej – a więc miłości bez seksu. Na temat islamofobii por. K. Pędziwiatr, „Allah-toni” – czyli rzecz o wymiarach islamofobii, [w:] *Współczesne problemy świata islamu*, M. Malinowski, R. Ożarowski (red.) (w druku).

<sup>11</sup> Skojarzenie ze słowem „islam”, *OBOP*, październik 2001. Warto wspomnieć, że drugim najczęściej pojawiającym się skojarzeniem był „terroryzm”. Należy to jednak wiązać z czasem, w jakim

zuje również inne badanie niereprezentatywne (por. przypis 7), w którym dwóch na trzech studentów uważa, że „Większość muzułmanów to Arabowie”, a ośmiu na dziesięciu, że „Kraje arabskie to Irak, Iran i Jordania”. Jeżeli chodzi o drugą stronę „arabizacji islamu” to widać ją pośrednio w badaniach CBOS dotyczących stosunku do narodów świata. Według tych badań Arabowie od trzech lat cieszą się najmniejszą sympatią i największą niechęcią Polaków (odpowiednio 8 i 70% w 2005 roku). Uwzględnieni w badaniu począwszy od 2005 roku Turcy cieszą się niemalże dwukrotnie większą sympatią i znacznie mniejszą niechęcią (odpowiednio 14 i 53%), którą można przyrównać do deklarowanej niechęci wobec innych tradycyjnie mniej lubianych w Polsce narodów (np. Chińczycy – 47%, Romowie – 65%, Rosjanie – 61%, Ukraińcy – 50%)<sup>12</sup>. Można zatem domniemywać, że na szczególnie negatywny stosunek do Arabów wpływa w jakimś stopniu częstsze kojarzenie ich, aniżeli Turków, z islamem. Potwierdzają wyniki przywoływanego już niereprezentatywnego badania ankietowego wskazujące na silny związek pomiędzy nastawieniem respondentów do islamu i sympatią do Arabów<sup>13</sup>.

Niewielka liczba muzułmanów w Polsce, sposób konstruowania przekazów medialnych na temat islamu i państw muzułmańskich przez dziennikarzy<sup>14</sup>, negatywny wizerunek islamu w świadomości Polaków, a przy tym zapotrzebowanie na uwzględnienie informacji o islamie także w programach nauczania często przekładają się na sposób konstruowania narracji dotyczących islamu w podręcznikach szkolnych.

## ISLAM W PODRĘCZNIKACH SZKOLNYCH

Problematyka związana z islamem i ludami muzułmańskimi zajmuje w polskich podręcznikach niewiele miejsca, zazwyczaj nie więcej niż tuzin stron łącznie. Islam i muzułmanie pojawiają się przede wszystkim w podręcznikach do historii, geografii i WOS. W przypadku podręczników do historii obecność muzułmanów związana jest z poszczególnymi okresami historycznymi i ułożona jest w programie nauczania chronologicznie. W zależności od klasy podręczniki te obejmują zazwyczaj takie kategorie, jak: narodziny islamu (działalność Mahometa, powstanie kalifatu, nauka arabska), wyprawy krzyżowe (przyczyny, przebieg, konsekwencje), ekspansja mongolska i turecka (zazwyczaj prezentowane w kontekście polskim), kolonializm i najnowsza historia (kwestia Palestyny, konflikty etniczne i/lub religijne w świecie islamu).

---

przeprowadzono badanie. Wyniki te potwierdza inne, niereprezentatywne badanie zrealizowane na grupie ponad 300 studentów warszawskich uczelni. „Arabowie” byli czwartym najczęstszym skojarzeniem ze słowem „islam” – por. K. Górak-Sosnowska, W. Widera, *Studenci Warszawy a islam. Wiedza – postawy – skojarzenia*, „Przegląd Orientalistyczny” (w druku).

<sup>12</sup> *Stosunek do innych narodów*, CBOS, grudzień 2005.

<sup>13</sup> Osoby lubiące Arabów będą skłonne postrzegać islam jako religię pokoju, zaś osoby darzące Arabów niechęcią będą w islamie dostrzegać nietolerancję a nawet przyczynę do terroryzmu – por. K. Górak-Sosnowska, W. Widera, *Studenci...*, op. cit.

<sup>14</sup> Por. A. Marek, A. Nalborczyk, *Nie bój się islamu. Leksykon dla dziennikarzy*, Więź, Warszawa 2005.

Prezentacja islamu i muzułmanów w podręcznikach do geografii jest bardziej zróżnicowana. W gimnazjum świat islamu przedstawiany jest w klasie II w ramach geografii świata. W zależności od podręcznika „reprezentantem świata islamu” jest Turcja, Egipt i/lub państwa bałkańskie; nieraz spektrum świata islamu jest znacznie szersze i obejmuje Indonezję, państwa Zatoki, Turcję i Azję Centralną [GG4]<sup>15</sup>. Podręczniki do geografii w liceum obejmują geografę społeczno-ekonomiczną, a więc świat islamu prezentowany jest przez pryzmat gospodarki (rolnictwo, ale i surowce naturalne), problemów społeczno-politycznych (konflikty) i kulturowych (islam jako religia) świata. W podręcznikach do WOSu islam pojawia się w ramach problemów związanych z ładem światowym i terroryzmem.

W sposobie opisywania islamu i muzułmanów w podręcznikach szkolnych można zauważyć pewną dychotomię. Gdy przedstawiane są informacje faktograficzne, takie jak klimat, uprawy, surowce naturalne – w przypadku geografii czy przebieg wojen, daty, zasięg kolonializmu – w przypadku historii, są one opracowane w sposób raczej obiektywny i nie zawierają stereotypów. Jednak w przypadku opisów islamu jako religii i kultury sposób narracji staje się nieraz wartościujący i nacechowany stereotypami. Z tego właśnie względu w niniejszym opracowaniu zdecydowano się na ograniczenie analizy wyłącznie do sposobu prezentacji islamu jako religii. Biorąc pod uwagę stosunek Polaków do islamu wątek ten wydaje się szczególnie istotny, znacznie bardziej niż analiza narracji np. wojen polsko-tureckich<sup>16</sup>. Analiza nie obejmuje wszystkich dostępnych na rynku podręczników, a jedynie losowo wybrane z wykazu podręczników szkolnych przeznaczonych do kształcenia ogólnego przez MEiN<sup>17</sup>. Z tego względu nie jest ona reprezentatywna. Jej celem nie jest ocena wszystkich podręczników dostępnych w Polsce, ale zwrócenie uwagi na ryzyko związane z pewnymi narracjami dotyczącymi islamu i jego wyznawców.

## MAHOMET I JEGO OBJAWIENIE

Początki islamu, poprzedzone nieraz wzmiankami o Arabii przedmuzułmańskiej, są opisane w każdym podręczniku do historii z I klasy. Narracja składa się zazwyczaj z przedstawienia sylwetki Mahometa, opisu filarów islamu, ekspansji Arabów oraz wkładu arabskiego w rozwój nauki.

W większości przypadków objawienie Mahometa, kluczowe dla tego opisu, prezentowane jest w sposób neutralny, np.:

<sup>15</sup> Mając na uwadze przejrzystość artykułu wprowadzono oznaczenia symboliczne cytowanych i przywoływanych podręczników według następującego klucza: pierwsza litera oznacza przedmiot (G dla geografii, H dla historii i W dla WOSu), druga szkołę (G – gimnazjum, L – liceum). Trzecia pozycja to numer porządkowy. Wykaz cytowanych podręczników znajduje się na ostatniej stronie.

<sup>16</sup> Pomińnięte zostaną również uwagi na temat błędnych wyrażen i terminów pojawiających się w polskich podręcznikach w kontekście islamu – np. „mahometanie”, „wyznawcy proroka” o muzułmanach, „islamiści” o fundamentalistach muzułmańskich, „mahometanizm” o islamie, „szyityzm” – zamiast „szyizm”, etc.

<sup>17</sup> Wykaz podręczników szkolnych przeznaczonych do kształcenia ogólnego dopuszczonych po 10 marca 1999 r., MEiN, <http://www.mein.gov.pl/podrecz/podrecz/wykaz.php>.



*Mahomet, (...) miał około 40 lat, gdy usunął się z czynnego życia i oddał medytacjom. Doznał wtedy wizji, w których archanioł Gabriela objawił mu zasady religii islamu. Zaczął głosić nową religię jako prorok, czyli wysłannik Boga-Allaha. [HG10; 20]*

Jednak w niektórych podręcznikach objawienie Mahometa przedstawione zostało w sposób, który może sugerować, jakoby prorok wymyślił swoją religię, jak w tych dwóch przykładach:

*Mahomet (...) wiele podróżował, ale ostatecznie osiadł w Mekce, gdzie oznajmił mieszkańcom, że został wybrany przez archanioła Gabriela na proroka. Gabriel polecił miał Mahometowi, by recytował słowo Boże i nauczał w ten sposób „prawdziwej wiary”. [HL11]*

*Na początku VII wieku Mahomet, mieszkający w Mekce, zaczął głosić wiarę w jednego Boga – Allaha. Twierdził, że jest prorokiem Allaha, czyli tym, który mówi w jego imieniu. [HG9; 58]*

W powyższym przypadku, dla lepszego zrozumienia poruszanego tematu bardziej właściwa wydaje się perspektywa muzułmańska, mówiąca że Mahomet był prorokiem, a nie świecka wersja wydarzeń, w myśl której Mahomet chciał zreformować stosunki społeczne panujące w Mekce i dlatego uciekł się do koncepcji monoteizmu.

Opisując narodziny islamu niektórzy autorzy nawiązują do elementów wspólnych dla trzech wielkich religii monoteistycznych. Niektórzy z nich akcentują różnice, inni wskazują na podobieństwa między tymi trzema religiami:

*Muzułmańska wizja Boga stanowi kontynuację i rozwinięcie monoteizmów bliskowschodnich. Z czasem idea Boga w islamie stawała się coraz bardziej abstrakcyjna, niewyraźna w kategoriach ludzkich doznań. [HL1, 404]*

*Jak można zauważyć, w islamie są elementy zaczerpnięte zarówno z religii wyznawanej przez Żydów, jak też z chrześcijaństwa. Islam jednak bardzo się różni od tych religii, np. w przeciwieństwie do chrześcijaństwa nie uznaje Trójcy Świętej ani boskości Jezusa, którego muzułmanie uznają za jednego z proroków. [HG9; 58]*

Wskazywanie na wspólne korzenie islamu i chrześcijaństwa wydaje się niezmiernie istotne, zwłaszcza że islam stosunkowo często traktowany jest jako religia zupełnie odrębna wobec chrześcijaństwa<sup>18</sup>. Na potrzebę tę zwraca uwagę jeden z autorów: często chrześcijanie zdają się nie pamiętać, że słowo „Allah” nie jest wcale imieniem własnym i po arabsku znaczy po prostu „Bóg” [HL1; 405]. W innych podręcznikach wątek chrześcijańsko-muzułmański pojawia się w nieco odmiennym ujęciu:

<sup>18</sup> Potwierdzają to wyniki niereprezentatywnego badania na studentach. Z twierdzeniem: Islam jest w pewnym sensie kontynuacją chrześcijaństwa, tak jak chrześcijaństwo jest w pewnym sensie kontynuacją judaizmu zgodziło się zaledwie 25% badanych, przeciwnych była prawie połowa. Świadczy to o tym, że badani studenci postrzegają islam jako religię odrębną wobec chrześcijaństwa. Uzyskane wyniki mogą wskazywać z jednej strony na małą znajomość innych religii monoteistycznych, z drugiej zaś na potrzebę wysublimowania chrześcijaństwa spośród innych religii. Osoby wierzące i bardziej religijne są bowiem mniej skłonne przyznać islamowi korzenie chrześcijańskie, a tym samym traktują swoją religię jako autonomiczną względem islamu (a może nawet i judaizmu) – por. K. Górak-Sosnowska, W. Widera, *Studenci...*, op. cit.

W VI w. w mieście Mekka urodził się Mahomet. Towarzysząc w podróży kupieckich swojemu strojowi, poznał różne ludy i religie. Wielkie wrażenie wywarły na nim opowiadania chrześcijan i Żydów o jednym Bogu. Niedługo sam ogłosił się prorokiem natchnionym przez Boga. [HG4; 160]

Wcześniej został sierotą i wychował się w domu stryja, któremu towarzyszył w podróży kupieckich. Dzięki temu poznał różne ludy i ich religie. Jak głosi legenda, podczas jednej z takich wypraw chrześcijański mnich powiedział Mahometowi, że jest on wysłannikiem Boga i prorokiem. [HG3; 108]

Mahomet oparł swoją religię na wcześniejszych monoteizmach i zetknął się zarówno z chrześcijaństwem, jak i judaizmem podczas swoich podróży, co może wskazywać na pewne inspiracje. Podobnie legenda o chrześcijańskim mnichu, (zapewne chodzi o św. Sergiusza), jest muzułmańska, a jej celem jest uprawomocnienie misji Mahometa. Jednak przedstawienie objawienia proroka wyłącznie w sposób jak powyżej, nie podając innych informacji, pozbawia islam swojej unikatowości i oryginalności – czyniąc z niego kopię chrześcijaństwa, która nie powstałaby „bez pomocy” chrześcijan i żydów. Wydaje się, że fragment ten zyskałby, gdyby uzupełnić go o materiały źródłowe pokazujące szerszy kontekst całego wydarzenia.

## DOGMATY ISLAMU I KONCEPCJA DŻIHADU

W większości analizowanych podręczników pojawia się chociaż krótkie omówienie podstawowych zasad islamu – obowiązków każdego religijnego muzułmanina oraz wyznania wiary<sup>19</sup>. Zazwyczaj prezentacja ogranicza się do krótkiego, lakonicznego wymienienia pięciu filarów islamu, często z błędnie dodanym filarem szóstym – *dżihadem*<sup>20</sup>, tłumaczonym jako „święta wojna”. Pojęcie to funkcjonuje jednak również często w oderwaniu do filarów islamu. Jeden z bardziej obrazowych sposobów narracji, który został wykorzystany w tytule niniejszego opracowania, przedstawiony jest poniżej:

*Arabowie to spokojny lud kupiecki. Dwóch podróżnych na wielbłądach nie budzi w nas obawy. Aż trudno sobie wyobrazić, że ci ludzie stanęli do „świętej wojny z niewiernymi”, podbili świat i przez wieki stanowili zagrożenie dla Europy. Ale tak było. [HG4; 160]*

Inni autorzy również nawiązują do koncepcji *dżihadu*, jednak w sposób bardziej subtelny:

<sup>19</sup> Jednak i tu zdarzają się błędy. Jeden z autorów podaje, że muzułmanie wierzą w *demony*, zapewne mając na myśli dżinny [HG7; 123], zaś inny twierdzi, że zasady islamu zobowiązują wyznawców islamu do *pielgrzymowania do świętych miejsc islamu (szczególnie do Mekki)* a najważniejszymi miejscami pielgrzymek są: Mekka, Medyna i *Góra Arafat* (sic!) [GL5; 67-68]. Należy jednak podkreślić, że niektórzy autorzy podręczników zwracają uwagę na to, że *do powinności dobrego muzułmanina należy dobre traktowanie innych ludzi, pomaganie słabszym, bycie uprzejmym i cierpliwym.* [HG3; 109].

<sup>20</sup> Filary islamu (arab. *arkan al-islam*) to: wyznanie wiary (*szahada*), pięciokrotna modlitwa (*salat*), jałmużna (*zakat*), pielgrzymka do Mekki (*hadżdż*) oraz post w miesiącu ramadan (*saum*). Na temat *dżihadu* por. poniżej.

Zgodnie z zasadami Koranu religijne obowiązki wyznawcy islamu sprowadzają się do pięciu powinności (filarów): wyznania wiary, modlitwy (pięć razy dziennie z twarzą zwróconą w kierunku Mekki), jałmużny, postu, pielgrzymki do Al-Kaby. Niektórzy wyznawcy islamu uważają, że istnieje jeszcze jeden nakaz – świętej wojny (dżihad). [GL2; 28]

Święta wojna (dżihad) jest szóstym, lecz nieobowiązkowym filarem (sic!) islamu [HG7; 123] (...) piąty obowiązek nakazuje muzułmaninowi odbycie przynajmniej raz w życiu pielgrzymki do Mekki. Niektóre odłamy islamu głoszą obowiązek prowadzenia świętej wojny. [HG3; 109]

Niepokojące wydaje się wymienianie przez autorów „jednym ciągiem” filarów islamu i „świętej wojny” – nawet jeżeli wspominają, że nie dotyczy ona wszystkich muzułmanów bądź nie jest obowiązkowa. W ten sposób sugeruje się bowiem, jakoby była ona dla muzułmanów równie (albo niemalże równie) ważna, jak podstawowe dogmaty ich wiary.

O ile powyższe fragmenty mogą co najwyżej sugerować, niektóre podręczniki do historii wprost informują uczniów o tym, że obowiązkiem każdego muzułmanina jest „święta wojna”:

Muzułmanie mieli obowiązek rozszerzania swej religii przez dżihad (dosł. z arabskiego – „święta wojna) (sic!). Religia stała się po raz pierwszy w dziejach powodem wczyniania wojen. Podboje Arabów były wojnami religijnymi. Wierzyli oni, że poległy w walce z „niewiernymi” idzie prosto do nieba. [HG4; 162]

Według nauki Mahometa, aby dostąpić zbawienia wiecznego, muzułmanie muszą przestrzegać zasad religijnych, oddawać cześć Bogu i szerzyć swą religię nie tylko słowem, ale i orężem, czyli prowadzić „święte wojny” (...) Muzułmanie od początku z fanatyzmem zaczęli rozszerzać swoją wiarę drogą podbojów (...) W podbitych krajach Arabowie gorliwie szerzyli swą religię. [HG2]

[Religia islamu] podcięła dotychczasowe więzy społeczne i polityczne, wysuwając na plan pierwszy braterstwo ludów skupionych teraz wokół jednego Boga, *Allaha*, oraz ideę ich wspólnej walki o szerzenie prawdziwej wiary wśród niewiernych. [HL11]

Niewątpliwie jedną z przyczyn, dla których Arabowie rozpoczęli podboje i wykroczyli poza Półwysep Arabski była wspólna religia, która stała się elementem jednoczącym. Funkcjonujące dotychczas pojęcie *ghazw*, oznaczające regularne zdobywanie środków w drodze ataków na plemiona nie sprzymierzone zyskało dodatkowy kontekst religijny (i w islamie zaczęło funkcjonować jako *kital*)<sup>21</sup>. Jednak przedstawianie *dżihadu* wyłącznie jako wojny religijnej i obowiązku muzułmanów, nawet jeżeli jest używane w kontekście VII – wiecznej ekspansji arabskiej, może budzić niepewność co do teraźniejszości: czy *dżihad* jest nadal obowiązkiem muzułmanów i jedyną drogą do zbawienia?

Innym problemem jest samo zawężenie pojęcia *dżihad* wyłącznie do świętej wojny, pomijając zasadnicze znaczenie tego słowa – *dokładanie starań w dążeniu do jakiegoś celu*. Kolejnym jest specyfika klasycznego islamu, w którym nie istnieje rozróżnienie między *sacrum* i *profanum* – wszystko jest *sacrum*. A zatem każda czynność wyko-

<sup>21</sup> J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Dialog, Warszawa 1997, s. 34-35.

nywana przez muzułmanów ma charakter religijny. Wydaje się, że należałoby poszerzyć opis podbojów o te informacje, ponieważ inaczej ukazują islam i muzułmanów w jednoznacznie złym świetle. Tylko niektórzy autorzy zwracają uwagę na ten problem:

*Jednym z ważnych i skomplikowanych pojęć islamu, często błędnie interpretowanych w kulturze europejskiej, jest "dżihad". W Koranie „dżihad” stanowi określenie wszelkich działań, w tym zbrojnych, podejmowanych w imię walki ze złem. [HL1: 405]*

W kontekście *dżihadu* warto wspomnieć o innym pojęciu związanym z nim – w świadomości opinii publicznej – a mianowicie "islamskim terroryzmem". Większość autorów podręczników do historii i WOSu omawiając pojęcie i przejawy terroryzmu podaje – oprócz przykładów związanych z muzułmanami – także informacje o terroryzmie niemuzułmańskim (np. ETA, IRA) podkreślając, że zjawisko to nie ogranicza się wyłącznie do islamu [WL2; 291]<sup>22</sup>. Tylko jeden autor doszukuje się początków terroryzmu w działalności XI – wiecznych asasynów, tytułując jeden z podrozdziałów „zaczątek muzułmańskiego terroru na wielką skalę” [WL1; 118].

## STATUS KOBIETY W ŚWIECIE ISLAMU

Niektóre podręczniki (zazwyczaj do geografii) podejmują wątek statusu kobiet w islamie i w świecie islamu. Niemalże wszystkie wskazują na jej znacznie gorszą pozycję w społeczeństwie – czasami omawiając brak swobód obywatelskich w państwach muzułmańskich, nieraz wątek sytuacji kobiet pojawia się we fragmentach dotyczących wielożeństwa, bądź obyczajowości w świecie islamu. Jednym z najczęściej pojawiających się wątków jest nakaz zakrywania twarzy (sic!) w państwach muzułmańskich:

*Przywódca ruchu **ajatollah** Chomeini ogłosił powstanie Islamskiej Republiki Iranu, w której prawem państwowym stało się prawo religijne (koraniczne). W istocie przestała obowiązywać wolność sumienia i wyznania. Wprowadzono ścisłą segregację płci w miejscach publicznych, na przykład w środkach komunikacji. Kobiety muszą zasłaniać twarz i w myśl prawa islamskiego pozostają własnością mężów. [HG8; 192]*

Informacja jakoby kobiety miały w państwach muzułmańskich obowiązek zakrywania twarzy (nie włosów!) znajduje się również w kilku innych podręcznikach [GG3; GG6] i w dużej mierze pokrywa się z wiedzą potoczną na ten temat. W przywoływanym już niereprezentatywnym badaniu ponad ośmiu na dziesięciu studentów zgadzało się z twierdzeniem, że „w większości państw muzułmańskich kobiety muszą zakrywać twarz”<sup>23</sup>.

Pomimo to, że większość autorów jest przekonana o upośledzeniu kobiet w państwach muzułmańskich, niektórzy z nich starają się wskazać na reformy, zmierzające do poprawy ich sytuacji. Często jednak zabiegi te wywołują efekt odwrotny od zamierzonego:

<sup>22</sup> Autor podkreśla nawet w definicji terroryzmu: *Terroryzm (nie tylko islamski)...* [WL2; 291].

<sup>23</sup> K. Górak-Sosnowska, *Kobieta w świecie islamu. Wyobrażenia studentów warszawskich uczelni*, [w:] *Oblicza Wschodu*, M. Broda, M. Dziekan (red.), Elipsa, Warszawa 2004, s. 123-140.

(...) Jednocześnie w wielu krajach islamskich powoli następuje częściowa liberalizacja życia społecznego. Kobiety uzyskują dostęp do urzędów i szkół wyższych, a kontrola życia obywateli jest mniej restrykcyjna. [HG5]

Jeszcze w 1922 r. Turcja była państwem, w którym zdecydowanie dominował islam. Kobiety nie miały praw wyborczych i musiały poza domem zasłaniać twarze. Powszechnie praktykowano poligamię (wielżeństwo). Stosowano alfabet arabski. [GG3; 53]

Obydwa fragmenty niby wskazują na poprawę sytuacji kobiet, jednak obarczone są stereotypowymi założeniami, jakoby kobiety nie miały dotychczas dostępu do szkół wyższych (w pierwszym przypadku) oraz jakoby w 1922 r. w większości „cywilizowanych” państw zachodnich kobiety od dawna cieszyły się czynnym i biernym prawem wyborczym (w przypadku drugim). Tymczasem rzeczywistość jest inna: w niektórych konserwatywnych państwach Zatoki (i nie tylko) na uczelniach studiuje więcej studentek niż studentów (choć należy pamiętać, że w skali całego świata arabskiego studiuje mniej kobiet niż mężczyzn), zaś w 1922 r. w wielu państwach europejskich kobiety dopiero zdobywały prawa wyborcze, a w Stanach Zjednoczonych uzyskały je zaledwie dwa lata wcześniej.

Czasami również argumentacja świadcząca o gorszej sytuacji kobiet jest również dyskusyjna i nieprzekonująca dla osób znających realia niektórych państw muzułmańskich:

[o Arabii Saudyjskiej] Zgodnie z prawem szari’atu złodziejowi ucina się rękę; kobiety nie mają praktycznie żadnych praw, na przykład Rada Konstytucyjna (Konstytucyjna – sic!) składa się wyłącznie z mężczyzn. Działalność partii politycznych jest zakazana. XV-wieczny poziom rozwoju społecznego hamuje w dużym stopniu rozwój gospodarczy kraju. [GL2; 185]

W Radzie Konsultacyjnej (*Madżlis Asz-Szura*) Arabii Saudyjskiej, organie doradczym króla, nie zasiadają kobiety, jednak należy pamiętać, że jest to dziedziczna monarchia absolutna, w której do króla należy najwyższa władza ustawodawcza, wykonawcza i sędziowska<sup>24</sup>. A zatem wpływ Rady Konsultacyjnej na jego decyzje jest raczej niewielki – niezależnie od tego, kto w niej zasiada.

W wielu państwach muzułmańskich konieczne wydają się reformy zmierzające do poprawy sytuacji kobiet – zwłaszcza w zakresie edukacji, ale również zwiększenia ich aktywności zawodowej i politycznej. Nie należy jednak tego przypisywać wyłącznie muzułmańskiemu kręgowi kulturowemu, bowiem problemy te dotyczą również innych regionów rozwijających się. Co więcej, świat islamu jest wewnętrznie zróżnicowany – także jeśli chodzi o sytuację kobiet. Podkreśla to tylko jeden autor:

*Sam islam, przyjęty przez tak wiele różnych ludów, ogromnie się zróżnicował. Mieszkające na wyspach Oceanu Indyjskiego muzułmanki, zgodnie ze zwyczajami i klimatem pokazujące się publicznie nago, w niczym nie przypominały szczelnie skrywających swe ciała Arabek.* [HL6; 270]<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Arabowie. Słownik encyklopedyczny, M. Dziekan (red.), PWN, Warszawa 2001, s. 47.

<sup>25</sup> Opis mieszkańek wysp Oceanu Indyjskiego pochodzi najprawdopodobniej z relacji Ibn Battuty (1304-1377) na temat Malediwów, gdzie kobiety nie zasłaniały twarzy i nosiły rodzaj fartuchów,

Sposób niektórych narracji dotyczących statusu kobiet w islamie odpowiada nie tyle faktom, co raczej wyobrażeniom o nich. A zatem własne przekonania wpływają na sposób narracji. Jeżeli autor jest przekonany o złej sytuacji kobiet w świecie islamu może napisać, że muszą one zasłaniać twarze, nawet jeśli w rzeczywistości dzieje się to w niektórych tylko państwach, a obowiązek taki funkcjonował chyba wyłącznie w Afganistanie talibów. W ten sposób wcześniejsze założenie – nawet jeśli błędne – zyskuje nową argumentację i w oczach autora zostaje potwierdzone.

## PODZIAŁ NA SUNNITÓW I SZYITÓW

Problem podziału muzułmanów na sunnitów i szyitów podejmuje niewielu autorów, jest on jednak ciekawy z dwóch powodów. Po pierwsze, dlatego że omawiając to zagadnienie autorzy często ulegają mylnemu przekonaniu, jakoby sunnici – w przeciwieństwie do szyitów – uznawali sunnę<sup>26</sup>; po drugie, ze względu na „iranizację szyizmu” – czyli postrzeganie tego odłamu islamu wyłącznie przez pryzmat sytuacji społeczno-politycznej w Iranie.

Jak wspomniano, wielu autorów tłumaczy podział na sunnitów i szyitów odmiennym stosunkiem do sunny, nie zaś – jak było to faktycznie – sporem o władzę w ummie:

*W późniejszych czasach do Koranu dodano Sunnę. Jest to księga opisująca życie Mahometa. Nie wszyscy muzułmanie ją przyjęli – islam podzielił się na sunnitów, uznających także Sunnę jako źródło wiary, i szyitów (dosł. z arabskiego – „niedowiarków”) (sic!), odrzucających Sunnę. Podział ten trwa do dziś. [HG4; 161]*

*Uzupełnieniem Koranu jest zredagowana w XI w. Sunna („zwyczaj”, „tradycja”, „droga”), stanowiąca zbiór opowieści o życiu i czynach Mahometa. Nie wszyscy jego wyznawcy (sic!) uznali jednak Sunnę, domagając się powrotu do czystej nauki proroka, czyli oparcia się tylko na Koranie. W rezultacie powstał wśród muzułmanów trwający do dziś rozłam na dwie zwalczające się grupy religijne: szyitów (zwolenników Koranu) oraz ortodoksyjnych sunnitów (uznających także Sunnę). [HG11]*

*Na skutek różnic w interpretacji Świętej Księgi, a przede wszystkim sunny, islam podzielił się na dwa podstawowe odłamy: sunnitów (dziś około 90% wiernych) i szyitów (głównie ludność Iranu). [HG3; 124]*

W drugim przykładzie sunnici zostali uznani za bardziej ortodoksyjnych niż szyici, a z kontekstu trudno wywnioskować dlaczego. W innym podręczniku z kolei szyici zostali uznani za bardziej ortodoksyjnych, najprawdopodobniej ze względu na „iranizację szyizmu”:

---

które okrywały je od pępka aż do stóp, podczas, gdy resztę ciała mają obnażoną – por. M. Ibn Battuta, *Osobliwości miast i dziwy podróży*, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 239.

<sup>26</sup> Sam termin „sunna” tłumaczony jest zazwyczaj poprawnie. Tylko jeden autor wyjaśnia błędnie, że: [sunna] zawiera ona zbiór uczynków, które wskazują prawidłowy sposób postępowania (czyich? – przyp. KGS). Przedstawia również wskazówki proroków konkretyzujące ogólne przepisy Koranu. [HG3; 124]

Muzułmanie dzielą się na dwa podstawowe odłamy. Sunnici uważają się za „ludzi tradycji i wspólnoty”. Odrzucają dążenie do sprawowania władzy świeckiej i są mniej ortodoksyjni. Szyici zamieszkali głównie w Iranie przestrzegają rygorystycznie zasad wiary, co silnie zaznacza się w obyczajowości. Uważają również, że duchowni (imamowie) powinni sprawować również władzę świecką. [GL2; 29]

Wydaje się, że przekonanie o panującej w Iranie ortodoksji zaważyło na postrzeganiu szyitów jako bardziej rygorystycznie przestrzegających zasady wiary.

## „ARABIZACJA ISLAMU”

Jednym z problemów pojawiających się w różnym natężeniu w większości podręczników jest tzw. „arabizacja islamu”. Przybiera ona odmienne formy w podręcznikach do historii i do geografii.

W tych pierwszych (a nieraz i w drugich) słowa „Arab” i „muzułmanin” są nieraz używane jako synonimy:

*Rok ucieczki Mahometa z Mekki do Medyny Arabowie uznają za początek swojej rachuby czasu – i na tej samej stronie – Rok 622, kiedy to Mahomet musiał uchodzić z Mekki do Medyny, wyznacza początek muzułmańskiej rachuby czasu. [HG9; 59]*

*W znajdującej się w centrum miasta świątyni Kaaba przechowywany jest, czczony przez wszystkich Arabów, Czarny Kamień. [HG3; 108]  
[podtytuł:] Terroryzm arabski (islamski) [WL1: 120]*

Podane przykłady wskazują z jednej strony na utożsamianie muzułmanów z Arabami, podczas gdy w rzeczywistości nie stanowią oni więcej niż ćwierć wyznawców islamu, z drugiej zaś na „islamizację” samych Arabów – podczas gdy część z nich nie jest wyznania muzułmańskiego.

W podręcznikach do geografii „arabizacja islamu” polega może nie tyle na dominującej pozycji Arabów w prezentacji świata islamu, co na pomijaniu w niej innych regionów, które w mniejszym stopniu są kojarzone z islamem:

*[Islam] Najważniejsze grupy wyznawców: Bliski Wschód, Afryka Północna i Zachodnia. Europa Południowo-Wschodnia, Malezja [GL5; 68]*

*Wyznawcy islamu, liczące 1165 milionów, zamieszkują głównie kraje arabskie Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, a także Iran, Afganistan, Pakistan, Bangladesz, Indonezję. [GL2; 28]*

W pierwszym przykładzie autor pominął największe pod względem liczby wyznawców państwo muzułmańskie – Indonezję, wymieniając jednak jej sąsiada. W drugim przykładzie pominięto niearabską część Afryki, Malezję oraz Turcję, a w obydwu – muzułmańskie republiki byłego ZSRR w Azji Centralnej. Nie jest rzeczą łatwą wymienić wszystkie regiony, w których znajdują się znaczne populacje muzułmańskie (np. mniejszość muzułmańska w Indiach jest bardziej liczebna niż populacja Pakistanu), jednak ograniczenie geograficznego zasięgu świata islamu do Bliskiego Wschodu i okolic, może tylko umocnić „arabizację islamu” w świadomości uczniów.

## WSPÓLNA PŁASZCZYZNA?

Sposób narracji zagadnień związanych z islamem i muzułmanami w polskich podręcznikach w dużej mierze odzwierciedla powszechne wyobrażenia o tej religii i jej wyznawcach. Islam przedstawiany jest często z perspektywy zachodniej, nieraz etnocentrycznie, w oderwaniu od swojej specyfiki kulturowej. Wskazuje na to jeden z autorów:

*Tendencja do arbitralnego orzekania o winie i wartości innych cywilizacji jest tak silna, że nie pozwala nam na rzetelne dokonywanie ich oceny. Trudno nam jest się też zgodzić, że nasze oceny zależą od przyjętego systemu wartości, preferencji, przyzwyczajzeń. Brak zrozumienia kultury islamu przez ludzi należących do kultury zachodniej powoduje, że postępowanie wyznawcy islamu jest w ich ocenie absolutnie irracjonalne i fanatyczne. [GL1; 59]*

Innym wymiarem jest nieznajomość islamu jako takiego spowodowana z jednej strony niewielką liczbą samych muzułmanów i dominacją wtórnych źródeł informacji – najczęściej ze środków masowego przekazu oraz powszechnie panujących i już chyba dosyć mocno zakorzenionych wyobrażeń na temat islamu i jego wyznawców. Należy podkreślić, że nieznajomość nie zawsze musi być jednoznaczna z niechęcią. Nieraz sami autorzy starają się „usprawiedliwić” bądź „tłumaczyć” islam, chociaż sposób ich argumentacji bywa dyskusyjny:

*[Podział na sunnitów i szyitów] Wewnętrzne spory od początku rozpałały emocje religijne i powodowały wzrost wrogości wobec niewiernych. Tradycyjnie tolerancyjny dla innych wyznań islam stał się więc z czasem religią wyjątkowo represyjną. W tym tkwi źródło współczesnej niechęci islamu do innych religii. [HL11]*

*[W państwach muzułmańskich obecnie] Rozwija się coraz więcej fundacji i organizacji walczących o prawa człowieka. Większość ma na celu walkę ze zwyczajami plemiennymi zakorzenionymi w kulturze arabskiej i niemającymi nic wspólnego z religią islamską. Jednym z przykładów jest ochrona kobiet przed zabójstwami przez ich braci i ojców. Są to tak zwane honorowe zabójstwa dokonywane na kobietach, które dopuściły się pozamałżeńskich kontaktów z mężczyznami. [HG5]*

W pierwszym przykładzie współczesna niechęć islamu do innych religii przypisywana jest podziałowi na sunnitów i szyitów – jako efekt uboczny zbyt wielkich emocji religijnych. W drugim „dobremu” islamowi przeciwstawiana jest „zła” kultura arabska, która ma usprawiedliwiać ten pierwszy.

Nie należy zapominać o przykładach prezentujących muzułmanów w pozytywnym świetle. Przy okazji prezentacji islamu i działalności Mahometa i wczesnej ekspansji kalifatu w zdecydowanej większości podręczników jeden podrozdział poświęcony jest rozwojowi arabskiej nauki oraz jego wpływowi na naukę i kulturę europejską. Wielu autorów, omawiając wojny krzyżowe, wskazuje na to, że Arabowie byli tolerancyjni wobec chrześcijan (nieraz przeciwstawiając ich Turkom, np. [HG7, HG10, HG12]). Niektóre podręczniki w całości prezentują islam w sposób możliwie obiektywny, uwzględniając specyfikę kulturową i starając się przybliżyć ją uczniom (np. [HG10, GL1, GG4]). Jednak wiele innych – co zostało wykazane powyżej – zdecydowanie utrudnia wzajemne zrozumienie i poznanie, a co więcej



nasila i utrwała i tak rozpowszechnione stereotypy. W tym miejscu należy podkreślić, że rzetelna wiedza właśnie na temat islamu jest współcześnie niezmiernie ważna i potrzebna. Muzułmanie to nie „obcy” z egzotycznych krajów, ale coraz częściej mieszkańcy polskich miast i miejscowości – sąsiedzi, znajomi, koledzy z pracy czy ze szkoły. Kontakty z nimi staną się zatem nieuniknione, jak nie w kraju to za granicą, zaś utrwalone w procesie socjalizacji wtórnej stereotypowe wyobrażenia o muzułmanach i islamie z pewnością nie będzie sprzyjać wzajemnym relacjom. Co więcej, może doprowadzić do poczucia niezrozumienia, a nawet alienacji i marginalizacji samych muzułmanów.

Trudno jest ocenić wpływ podręczników szkolnych na obecne wyobrażenia młodzieży o islamie. Jeszcze trudniej zdiagnozować, w jakim stopniu wpłyną one na jej przekonania w przyszłości, gdy zwiększy się udział tej kategorii społecznej w populacji dorosłych – a tym samym w ogólnopolskich badaniach sondażowych. Już teraz można zauważyć liczne podobieństwa pomiędzy wizerunkiem islamu w świadomości Polaków, a tym w wielu polskich podręcznikach. Jednak w przeciwieństwie do tego pierwszego, drugi jest dodatkowo usankcjonowany – wynika bowiem z programu i treści nauczania.

#### LISTA CYTOWANYCH PODRĘCZNIKÓW

##### Historia:

- [HL1]: T. Cegielski, M. Kurkowska, *Człowiek i historia, część 3: czasy nowożytne do 1815 roku*, WSiP, Warszawa 2003.
- [HG2]: L. Chmiel, *Historia*, Muza Szkolna, Warszawa 2000.
- [HG3]: S. Jankowiak, *Historia I*, Arka, Poznań 1999.
- [HG4]: G. Kucharczyk, P. Milcarek, M. Robak, *Przez tysiąclecia i wieki. Cywilizacja starożytności i średniowiecza*, WSiP, Warszawa 2002.
- [HG5]: G. Kucharczyk, P. Milcarek, M. Robak, *Przez tysiąclecia i wieki. Cywilizacje XIX i XX wieku*, WSiP, Warszawa 2002.
- [HL6]: H. Minakowska, *Historia dla maturzysty. Średniowiecze*, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2003.
- [HG7]: K. Przybysz, W. Jakubowski, M. Włodarczyk, *Historia dla gimnazjalistów. Starożytność i średniowiecze*, Oficyna Edukacyjna Krzysztof Pazdro, Warszawa 2001.
- [HG8]: H. Tomalska, *Historia. Polska i świat w XX wieku*, Juka, Warszawa 2001.
- [HG9]: L. Trzcionkowski, L. Wojciechowski, *Historia: starożytność i średniowiecze*, Demart, Warszawa 2003.
- [HG10]: M. Tymowski, *Podróż przez wieki: średniowiecze*, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2002.
- [HL11]: A. Wypustek, M. Wójcik, *Historia 1. Ze świata do Polski przez Europę*, PPWK, Warszawa 2002.
- [HG12]: E. Wipszycka, *Historia. U źródeł współczesności. Średniowiecze*, WSiP, Warszawa 2000.

## Geografia:

- [GL1]: J. Kop, M. Kucharska, E. Szkurlat, *Geografia społeczno-ekonomiczna*, PWN, Warsaw 2003.
- [GL2]: J. Korba, J. Mordawski, W. Wiecki, *Geografia i człowiek. Geografia 2*, Operon, Gdynia 2003.
- [GG3]: J. Mordawski, J. Makowski, M. Augustyniak, *Geografia. Azja i Europa. Wybrane problemy*, Wydawnictwo M. Rożak, Gdańsk 2000.
- [GG4:] F. Plit, *Geografia świata, część II*, WSiP, Warszawa 2000.
- [GL5]: H. Staniów, P. Staniów, *Geografia 2: świat*, Nowa Era, Warszawa 2003.
- [GG6]: M. Walczak, A. Witek-Nowakowska, *Wędrówki geograficzne. Podręcznik dla klasy II gimnazjum*, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2002.

## WOS:

- [WL1]: Z. Smutek, J. Maleska, B. Surmacz, *Wiedza o społeczeństwie, część II*, Operon, Gdynia 2004.
- [WL2]: *Wiedza o społeczeństwie*, A. Wojtaszczyk (red.), WSiP, Warszawa.

---

## Informacja o autorach

---

**Fouad Alaoui** – urodzony w Maroku doktor neuropsychologii, sekretarz generalny Unii Organizacji Islamskich Francji (l'Union des Organisations Islamiques de France – UOIF) – jednej z najważniejszych organizacji muzułmańskich we Francji, wiceprezydent Francuskiej Rady Kultu Muzułmańskiego (Conseil Français du Culte Musulman – CFCM).

**Marek Dziekan** – prof. dr hab., kierownik Katedry Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki Uniwersytetu Łódzkiego; pracownik Zakładu Arabistyki i Islamistyki Uniwersytetu Warszawskiego; autor ponad 200 prac naukowych, popularnonaukowych i przekładów, w tym książek poświęconych przedmuzułmańskiej Arabii oraz problematyce klasycznej i współczesnej cywilizacji arabsko-muzułmańskiej m.in. *Arabia magica* (1993), *Symbolika arabsko-muzułmańska* (1997), *Polacy a świat arabski* (1998), *Historia Iraku* (2002), współautor i redaktor naukowy słownika encyklopedycznego *Arabowie* (2001); redaktor naczelny *Rocznika Orientalistycznego* oraz członek redakcji *Studiów Arabistycznych i Islamistycznych*.

**Han Entzinger** – profesor Socjologii na Uniwersytecie Erasmusa w Rotterdamie (Holandia). Autor licznych publikacji z zakresu socjologii migracji, stosunków etnicznych i polityk integracyjnych; wydał m.in. *Migration Between States and Markets: Research in Migration and Ethnic Relations* (red., 1994). Prezydent Komitetu Badań nad Migracjami Międzynarodowego Stowarzyszenia Socjologicznego (International Sociological Association – ISA).

**Katarzyna Górak-Sosnowska** – asystent w Katedrze Socjologii Szkoły Głównej Handlowej, sekretarz Stowarzyszenia ARABIA.pl, sekretarz redakcji rocznika „Bliski Wschód: społeczeństwa – polityka – tradycje”; autorka kilkunastu artykułów poświęconych społeczno-gospodarczym problemom świata arabskiego oraz islamowi w Polsce i w Europie, współredaktor książki *Kuwejt – historia i współczesność* (2005).

**Kai Hafez** – profesor na Uniwersytecie w Erfurcie (Niemcy), kierownik Katedry Komunikacji i Analiz Porównawczych Systemów Medialnych; specjalizuje się w komunikacji (m.in. mediach i transformacji politycznej w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej, mediach i imigracji w Europie) oraz naukach politycznych (m.in. islam polityczny, konflikt bliskowschodni); autor 16 monografii i prac zbiorowych, m.in. *Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung* (2 tomy, 2002), redaktor m.in. *Der Irak – Land zwischen Krieg und Frieden* (2003), *Media Ethics in the Dialogue of Cultures* (2003).

**Dilwar Hussain** – pracownik Fundacji Islamskiej (Islamic Foundation – IF) i komisarz Komisji Równości Rasowej (Commission for Racial Equality – CRE). Autor licznych publikacji na temat Islamu w Europie i Wielkiej Brytanii; współredaktor książek *British Muslims: Loyalty and Belonging* (2004) i *British Muslims: Between Assimilation and Segregation* (2004).

**Gerdien Jonker** – dr, pracownik naukowy Georg Eckert Institute for International Textbook Research, Brunshwik (Niemcy); zajmuje się mniejszościami muzułmańskimi w Unii Europe-

jskiej, historią i pamięcią religijną, oraz komunikacją; autorka monografii *The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia* (1995), *Eine Wellenlänge zu Gott: Der Verband der islamischen Kulturzentren in Europa* (2002), współredaktor m.in. *Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces* (2006).

**Iłona Kielan-Glińska** – absolwentka Instytutu Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie; doktorantka tamże; zajmuje się historycznymi i socjologicznymi aspektami obecności muzułmanów w Europie, a zwłaszcza we Francji; jest autorką artykułów na temat islamu we Francji.

**Paweł Kubicki** – absolwent Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych UW; od 2003 r. asystent w Instytucie Gospodarstwa Społecznego SGH; współzałożyciel i skarbnik Stowarzyszenia ARABIA.pl; poza kwestią muzułmańską interesuje się także problematyką społeczeństwa obywatelskiego oraz wykluczeniem społecznym; jest autorem kilku artykułów publicystycznych o tematyce muzułmańsko-arabskiej, obecnie w trakcie realizacji grantu badawczego nt. muzułmanów w Polsce.

**Yacob Mahi** – pracownik Université Libre de Bruxelles (Belgia) i nauczyciel islamu w jednej z brukselskich szkół średnich; jeden z założycieli stowarzyszenia Obecność Muzułmańska (Présence Musulmane – PM) skupiającego przedstawicieli muzułmańskich stowarzyszeń oraz osoby niezrzeszone dążącego do aktywizacji obywatelskiej muzułmanów oraz do zdynamizowania relacji pomiędzy różnymi organizacjami muzułmańskimi na poziomie lokalnym, narodowym i ponadnarodowym.

**Konrad Pędziwiatr** – pracownik Katholieke Universiteit Leuven (Belgia) i jeden ze współredaktorów strony internetowej <http://www.euro-islam.info>; autor licznych publikacji naukowych i popularnonaukowych na temat migracji, wielokulturowości i islamu w Europie; We wrześniu 2005 ukazała się jego książka pt. *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej* przedstawiająca podstawowe informacje na temat najliczniejszych zachodnioeuropejskich populacji muzułmańskich oraz analizująca zachodzące w nich procesy.

**Michaël Privot** – pracownik Europejskiej Sieci Przeciwko Rasizmowi (European Network Against Racism – ENAR); wiceprezydent Forum Europejskich Muzułmańskich Organizacji Młodzieżowych i Studenckich (Forum of European Muslim Youth and Student Organisations – FEMYSO) z siedzibą w Brukseli, starającej się reprezentować interesy młodych muzułmanów na forum ogólnoeuropejskim.

**Ottavia Schmidt di Friedberg** – zmarła 8.09.2003 r. badaczka migracji afrykańskich do Europy oraz islamu we Włoszech; autorka licznych publikacji naukowych i monografii, m.in. *Islam, solidarność i praca: senegalscy muzułmanie muridzi we Włoszech* (1994).

**Tomasz Stefaniuk** – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Marii Skłodowskiej-Curie w Lublinie, przewodniczący lubelskiego oddziału Ligi Muzułmańskiej, redaktor czasopisma muzułmańskiego „As-Salam. Muzułmański Magazyn Społeczno-Kulturalny”; zajmuje się filozofią kultury i historii, a zwłaszcza problemem jedności i wielości cywilizacji.

**Nikola Tietze** – dr, pracownik Hamburger Institut für Sozialforschung (Niemcy); Autorka licznych artykułów na temat islamu w Europie oraz książki *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne: Les constructions subjectives de l'identité* (2001).

**Bassam Tibi** – profesor na Uniwersytecie w Getyndze, pracuje w Zakładzie Nauk Politycznych; staże w charakterze *visiting professor* m.in. na Uniwersytecie w Harvardzie, St. Gallen, Islamic University of Jakarta i Berkeley; autor licznych publikacji poświęconych światowi islamu, fundamentalizmowi oraz islamowi w Europie, w tym ponad 20 książek, m.in.: *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik* (2002), *Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden?* (2000), *Der Islam und Deutschland. Muslime in Deutschland* (2000), *Einladung in die islamische Geschichte* (2000). W języku polskim ukazała się jedna jego książka *Fundamentalizm religijny* (1997).

**Nancy Venel** – dr, pracownik Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Francja); Autorka książki pt. *Musulmans et citoyens* (2004).

## Informacja o Stowarzyszeniu ARABIA.pl

Stowarzyszenie ARABIA.pl powstało w listopadzie 2003 r., przekształcając się z nieformalnego portalu internetowego. Do celów statutowych ARABIA.pl należy:

- upowszechnianie w Polsce wiedzy na temat krajów arabskich i muzułmańskich, oraz o Polsce w świecie arabskim,
- wspieranie i promowanie dialogu polsko-arabskiego i chrześcijańsko-muzułmańskiego,
- współpraca z instytucjami naukowymi zajmującymi się problematyką świata muzułmańskiego.

Ponad 60 000 internautów miesięcznie odwiedza portal internetowy prowadzony przez Stowarzyszenie ARABIA.pl dostępny pod adresem <http://www.arabia.pl>, prezentujący problematykę polityczną, społeczną, kulturową i gospodarczą świata arabskiego. Portal zawiera zarówno informacje bieżące z krajów arabskich, jak i związane z przedmiotową problematyką artykuły, felietony, reportaże i tłumaczenia. Niedawno została uruchomiona wersja angielska i czeska. Równocześnie funkcjonuje arabska wersja językowa portalu, zawierająca informacje o Polsce, przeznaczona dla arabskiego odbiorcy. Jest to jedyny tego typu portal aktualizowany na bieżąco.

Stowarzyszenie ARABIA.pl prowadzi swoją działalność na terenie całego kraju organizując bądź współorganizując liczne imprezy naukowe, kulturalne, biznesowe oraz edukacyjne promujące kulturę i świat arabski – zarówno seminaria naukowe, kursy wiedzy o islamie i świecie arabskim, dni kultury arabskiej, wystawy, pokazy filmów arabskich i strojów, a także imprezy muzyczne. W tym zakresie Stowarzyszenie współpracowało m.in. z Uniwersytetem Warszawskim, Szkołą Główną Handlową, Uniwersytetem Łódzkim, Uniwersytetem Gdańskim, Uniwersytetem Opolskim, Collegium Civitas, Szkołą Wyższą Psychologii Społecznej w Warszawie i Wrocławiu a także Amnesty International, UNHCR oraz miesięcznikiem „Więź”. Od października 2005 r. Stowarzyszenie wspólnie z Polskim Komitetem ds. UNESCO prowadzi edukacyjny program dla młodzieży gimnazjalnej i licealnej *W kręgu kultury islamu*, mający na celu zwalczanie stereotypu muzułmanina.

Stowarzyszenie współpracuje z Ministerstwem Spraw Zagranicznych oraz ambasadami państw arabskich w Polsce. Efektem współpracy z Ambasadą Kuwejtu są dwie publikacje *Kuwejt – historia i współczesność*, K. Górak-Sosnowska, I. Szybiłska (red.), SGH, Warszawa 2005 oraz M. Kubarek *Miraze i oazy. Su'ad as-Sabah i inne poetki kuwejckie*, Elipsa, Warszawa 2006. Niniejsza publikacja stanowi kolejną pozycję w dorobku Stowarzyszenia. ARABIA.pl jest także wiarygodnym partnerem dla polskich mediów elektronicznych, gazet i czasopism, radia i telewizji.

W skład Stowarzyszenia ARABIA.pl wchodzi absolwenci i studenci arabistyki, oraz pracownicy naukowcy i doktoranci Uniwersytetu Warszawskiego oraz Szkoły Głównej Handlowej. Członkami-założycielami Stowarzyszenia są prof. dr hab. Janusz Danecki – kierownik Centrum Bliskowschodniego SWPS oraz prof. dr hab. Marek M. Dziekan – kierownik Katedry Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki Uniwersytetu Łódzkiego.

Siedziba Stowarzyszenia ARABIA.pl mieści się w lokalu Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Arabskiej w Warszawie.

### Dane teleadresowe:

Stowarzyszenie ARABIA.pl  
ul. Wilcza 23/27  
00-554 Warszawa  
tel/faks: (022) 629 19 27  
e-mail: [arabia@arabia.pl](mailto:arabia@arabia.pl)  
<http://www.arabia.pl>