

Jerzy Zdanowski

MUZULMANIE W ŚWIECIE ZACHODNIM. STARE I NOWE TOŻSAMOŚCI

Musulmanie w świecie zachodnim

Obecność skupisk mużulmanów w świecie zachodnim nie jest zjawiskiem nowym. Mieszkańcy Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej migrowali do Europy i USA od dawna i z wielu powodów, tak samo jak czynili to mieszkańcy Afryki Subsaharyjskiej, Półwyspu Indyjskiego czy Dalekiego Wschodu¹. Do połowy lat 90. ubiegłego stulecia największe skupisko mużulmanów w świecie zachodnim znajdowało się na kontynencie północnoamerykańskim².

Według danych szacunkowych z 1995 r., w USA mieszkało ok. 3 mln mużulmanów, a w Kanadzie – ok. 300 tysięcy. Największą grupą byli imigranci, następnie Afro-Amerykanie, a na trzecim miejscu – biali konwertycy³. Pierwsza duża fala zarobkowej emigracji mużulmańskiej do USA miała miejsce po otwarciu Kanału Sueskiego. Była to emigracja z Bliskiego Wschodu, Azji Środkowej, Afryki Północnej, Azji Południowo-Wschodniej i Europy Południowej. Emigranci podejmowali pracę w fabrykach na Środkowym Zachodzie, zwłaszcza w Detroit w przemyśle samochodowym, po

¹ *Un monde de migrants*, „Courrier International”, 28 XI–4 XII 1996; P. J. Opitz, *Flucht, Vertreibung, Migration 1945–1995*, „Aus Politik und Zeitgeschichte” 1995, t. 44–45, s. 3–15.

² O historii i korzeniach intelektualnych islamu w Ameryce Północnej piszą, m.in.: L. Poston, *Islamic Da'wah in The West. Muslim Missionary Activity and the Dynamism of Conversion to Islam*, New York–Oxford 1992; A. Wadud, *American Muslim Identity: Race and Ethnicity in Progressive Islam*, [w:] *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism*, red. O. Safi, Oxford 2003, s. 270–285.

³ W Kanadzie pierwszy spis uwzględniający mużulmanów został przeprowadzony w 1981 r. i mówił o 100 tys. osób wyznających islam. W 1991 r. było ich 253 tys., co stanowiło 0,94 procent populacji kanadyjskiej – zob. na ten temat: *Statistique Canada. Recensement 1991*, cat. no. 93-319; tab. 1; *The Muslim Community in North America*, wyd. E. H. Waugh, B. Abu-Laban, R. B. Qureshi, Edmonton 1983; Y. Yazbeck Haddad, *Muslims in Canada: A Preliminary Study*, [w:] *Religion and Ethnicity*, red. H. Coward, L. Kawamura, Waterloo 1978, s. 74–89.

jakimś czasie zamierzali jednak powrócić do swoich krajów. W Dearborn na przedmieściu Detroit do tej pory znajduje się kulturalna Mekka Arabów amerykańskich z czasów tamtej emigracji⁴. W następnych latach napływały kolejne fale muzułmanów do USA i Kanady – ostatnia z nich objęła Irańczyków po rewolucji Chomeiniego i doprowadziła do powstania dużego skupiska uchodźców irańskich w Los Angeles, których potocznie nazywa się tam „Los Iranians”. Poza Arabami, Pakistańczykami i Irańczykami, w USA obecni są muzułmanie z Bangladeszu, Turcji, Bośni, Indonezji, Malezji i krajów Afryki Subsaharyjskiej⁵.

Inne korzenie ma islam wśród rodowitych Amerykanów⁶. Pierwsza organizacja rdzennych muzułmanów powstała w ostatniej dekadzie XIX w. za sprawą Alexandra Russela Webba, dyplomaty, teozofa, który odkrył dla siebie islam będąc konsulem amerykańskim na Filipinach. Potem Webb podróżował po Indiach, gdzie poznał wielu wpływowych muzułmanów, którzy okazali mu pomoc moralną i finansową⁷. Drugą organizację rdzennych amerykańskich muzułmanów – The Nation of Islam – założył Farad Muhammad, Arab z Bliskiego Wschodu, który skupił wokół siebie w latach 50. głównie Afro-Amerykanów. Organizacja ta stała się znana za sprawą Malcolma X, charyzmatycznego rzecznika przywódcy – Elidżaha Muhammada. The Nation of Islam podjął ostrą krytykę społeczeństwa amerykańskiego pod kątem nierówności społecznych i dyskryminacji rasowej, właściwej bardziej chrześcijaństwu, lecz nie islamowi⁸. The Nation of Islam nadal jest największą organizacją sunnicką w USA, mimo że po 1975 r. oddzieliło się od niej kilka grup, z których najbardziej znana była grupa Louisa Farrakhana. Oddziaływanie tych grup ma charakter lokalny i ogranicza się do pojedynczych stanów albo poszczególnych środowisk. Grupy te – poza The Nation of Islam – są uznawane przez sunnickie imigranckie ośrodki teologiczne za hereetyckie⁹.

Współcześnie najwięcej wyznawców islamu w świecie zachodnim zamieszkuje Europę Zachodnią, głównie Francję, Niemcy, Wielką Brytanię, Belgię, Holandię, Szwajcarię i Włochy. Podawane liczby muzułmanów w Europie Zachodniej są w dużym stopniu szacunkowe, głównie ze względu na to, że diaspory w poszczególnych krajach składają się z wielu fal uchodźstwa i obejmują zarówno obywateli danego kraju, jak i imigrantów legalnych oraz nielegalnych. Dodatkową trudnością przy ocenie liczebności jest to, że w niektórych krajach, np. w Wielkiej Brytanii, do niedawna wyznanie nie służyło jako identyfikator przy spisywaniu ludności kraju. W latach 90.

⁴ Zob.: Y. Yazbeck Haddad, *Arab Muslims and Islamic Institutions in America: Adaptation and Reform*, [w:] *Arabs in the New World: Studies on Arab-American Communities*, red. S. Y. Abraham, N. Abraham, Detroit 1983, s. 64-81.

⁵ O Irańczykach w USA pisze M. Ansari, *Iranians in America: Continuity and Change*, [w:] *Rethinking Today's Minorities*, red. V. N. Parillo, New York 1991, s. 119-142.

⁶ O trudnościach liczbowej oceny tego zjawiska zob.: L. Poston (*Islamic Da'wah in the West...*), który podaje, że w 1982 r. w USA było ok. 5 tys. muzułmanów – Amerykanów o europejskich korzeniach. Nie jest to zjawisko o szerokim zasięgu. Badania ankietowe obejmują grupy liczące od kilkunastu do 200 osób, *op. cit.*, s. 162-163.

⁷ Zob.: S. S. Nyang, *Challenges Facing Christian-Muslim Dialogue in the United States*, [w:] *Christian-Muslim Encounters*, red. Y. Yazbeck Haddad, W. Z. Haddad, Gainesville 1995, s. 332.

⁸ W czerwcu 2000 r. słuchałem podobnych wypowiedzi ich przedstawicieli w Hyde Parku w Londynie.

⁹ Zob. na ten temat: C. E. Marsh, *From Black Muslims to Muslims: The Transition from Separatism to Islam, 1930-1980*, Metuchen 1984; M. F. Lee, *The Nation of Islam: An American Millenarian Movement*, Lampeter 1988.

najczęściej podawano, że w Europie Zachodniej mieszkało od 8 do 12 milionów obywateli wyznających islam¹⁰. Szacunki te wyprowadzono pośrednio na podstawie liczby legalnych imigrantów. W połowie lat 90. w krajach Unii Europejskiej miało ich przebywać ok. 17 mln, z czego 5,5 mln to obywatele innych krajów Unii. Z pozostałych 11,5 mln, około 90 procent, czyli 10 mln, było imigrantami z krajów pozaeuropejskich. Zakładano, że ok. 80 procent tej liczby stanowili muzułmanie, co oznaczało, że problem migrantów w Europie sprowadzał się do kwestii obecności w Europie diaspory muzułmańskiej. Przepuszczano jednocześnie, że emigrantów nielegalnych, w tym i muzułmanów, było kilkakrotnie więcej, jakkolwiek nikt nie był w stanie podać ich liczebności, nawet szacunkowej. Wyznawcy islamu stanowili najwyżej kilka procent populacji Unii Europejskiej¹¹.

Bez względu na różnice w ocenie liczebności muzułmanów w Europie Zachodniej, już sam fakt ich obecności ma istotne znaczenie i wiąże się z tym, że:

- 1) liczebność muzułmanów w Europie wykazuje stałą tendencją wzrostową (na przestrzeni dekady lat 90. liczba muzułmanów wzrosła o 1,5 mln),
- 2) istnieje opinia, że imigranci-muzułmanie w integracji ze społeczeństwami europejskimi z trudem wychodzą poza etap adaptacji, w związku z czym obecność skupisk muzułmanów będzie poważnym kulturowym wyzwaniem dla chrześcijańskiej Europy w nowym tysiącleciu¹²,
- 3) Europa Zachodnia, chcąc utrzymać obecne zasoby siły roboczej, będzie musiała korzystać z pracy cudzoziemców, głównie imigrantów-muzułmanów,
- 4) w diasporze muzułmańskiej następują poważne przeobrażenia ze względu na zmiany pokoleniowe: obecnie większość populacji muzułmanów w głównych krajach przyjmujących – Francji, Anglii i Niemczech – to ludzie młodzi, dla których kraj przyjmujący jest miejscem ich urodzenia¹³.

W końcu 1996 r. we Francji mieszkało według danych szacunkowych około 4,7 mln muzułmanów. Była to największa wspólnota wyznawców islamu w Europie i w całym świecie zachodnim. Około 3,1 mln osób z tej liczby pochodziło z krajów

¹⁰ W ostatnich opracowaniach naukowych podawane są liczby wyższe – od 9 do 15 mln – zob.: *Towards a Critical Islam: European Muslims and the Changing Boundaries of Transnational Religious Discourse*, [w:] *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, red. S. Allievi, J. S. Nielsen, Leiden 2003, s. 129.

¹¹ Zob.: J. S. Nielsen, *Muslims in Europe in the Late Twentieth Century*, [w:] *Christian-Muslim Encounters...*, s. 314-328; zbiorcze dane liczbowe, pochodzące ze źródeł OECD i źródeł krajowych, zawiera materiał D. Colemana, *New Light on Mediterranean Migration*, „International Migration” 1998, nr 2, s. 485-513. Także: F. Dasseto, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, Paris 1996; *L'islam et les musulmans dans l'Europe élargie*, red. B. Maréchal, Louvain 2001; dane liczbowe dotyczące poszczególnych krajów podają także autorzy rozdziałów w pracy zbiorowej *Muzułmanie w Europie*, red. A. Parzymies, Warszawa 2005.

¹² Formowaniu się takiego poglądu sprzyjały m.in.: zabójstwa emigracyjnych polityków irańskich w Europie po rewolucji w Iranie w 1979 r., sprawa Salmana Rushdiego, napięcia we Francji związane z noszeniem przez muzułmanki w szkołach chust, rozruchy z udziałem muzułmanów w Niemczech czy Wielkiej Brytanii, atak na Manhattan 9 września 2001 r., oraz zamachy bombowe w Madrycie i Londynie. Literatura na ten temat jest bardzo bogata – zob.: *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, red. J. L. Esposito, Oxford 1992; S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, „Foreign Affairs” 1993, vol. 72, nr 3, s. 22-49; idem, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996; J. Hippler, *The Islamic Threat and Western Foreign Policy*, [w:] *The Next Threat. Western Reception of Islam*, red. J. Hippler, A. Lueg, London 1995.

¹³ Wskaźnik przyrostu naturalnego wśród muzułmanów na Zachodzie stale spada.

Maghrebu (w tym 900 tys. Algierczyków, 400 tys. Marokańczyków, 200 tys. Tunezyjczyków i ok. 1,5 mln Francuzów pochodzenia maghrebskiego, spośród których ok. 400 tys. stanowili *harkis* przybyli do Francji po 1962 r. w związku z uzyskaniem przez Algierię niepodległości), 400 tys. – z innych krajów arabskich, 300 tys. – z krajów afrykańskich, 50 tys. z krajów azjatyckich (niearabskich). Konwertytów było około 50 tys., a liczbę nielegalnych imigrantów wyznających islam i osób ubiegających się o prawo stałego pobytu oceniano na 300 tysięcy. Z ogólnej liczby ok. 4,7 mln muzułmanów mieszkających we Francji, tylko ok. 1,5 mln posiadało obywatelstwo francuskie¹⁴.

W Niemczech w połowie lat 90. XX w. mieszkało ok. 2,7 mln muzułmanów (w tym ok. 2 mln bez obywatelstwa niemieckiego); stanowili oni ok. 3 procent ludności kraju. W grupie tej było ok. 2 mln Turków, 300 tys. Marokańczyków, 100 tys. Bośniaków, 22 tys. Irańczyków i 21 tys. Tunezyjczyków. Zbiorowość muzułmanów w Niemczech wyraźnie odbiegała swą specyfiką od tych, na przykład, we Francji. Muzułmanie napływali do Niemiec z krajów, które nie były koloniami niemieckimi, w związku z czym w momencie przybycia nie znali ani języka, ani kultury kraju przyjmującego. To tworzyło atmosferę sprzyjającą odrzuceniu ich przez ludność miejscową. Ponieważ byli odizolowanymi od społeczeństwa lokalnego, stawali się obiektem silnego oddziaływania rodzimych partii islamistycznych – głównie partii Rafah – które w kraju uchodźstwa tworzyły swoje organizacje. Tak mocne wpływy Rafah w środowisku tureckich imigrantów w Niemczech stworzyły wiele barier w procesie integrowania się uchodźców ze społeczeństwem przyjmującym. Przykładowo, gdy rodzice chcieli wysłać dzieci do szkół niemieckich, organizacje islamistyczne wywierały presję, aby chodziły one tylko do szkół koranicznych. Dlatego w szkołach niemieckich – w rejonach dużych skupisk muzułmanów, na przykład w berlińskiej dzielnicy Kreuzberg, wprowadzano nauczanie elementów tradycji i kultury tureckiej oraz zasad islamu¹⁵.

Według spisu powszechnego ludności w 2001 r., w Wielkiej Brytanii mieszkało prawie 1,6 mln osób – 2,7 procent ogółu ludności kraju – określających się jako muzułmanie¹⁶. Prawie 75 procent muzułmanów brytyjskich pochodzi z Azji Południowej (Pakistan, Bangladesz, Indie), jakkolwiek pierwszymi osadnikami na angielskiej ziemi byli żeglarze z Jemenu i Somalii. Od połowy lat 50. XX w., do Wielkiej

¹⁴ Zob.: „*Courrier International*”, 28 XI–4 XII 1996, s. 67; A. Sfeir, *Les réseaux d'Allah. Les filières islamistes en France et en Europe*, Paris 1997, s. 132; „*Arabist*” 1996, nr 118; o wcześniejszych trendach migracji do Francji ludności krajów Maghrebu pisze: A. Begag, *The French-Born Youth Originating in North-African Immigration. From Socio-Spatial Relegation to Political Participation*, „*International Migration*” 1990, nr 28, s. 81-87; R. Leveau, *The Islamic Presence in France*, [w:] *The New Islamic Presence in Western Europe*, red. T. Gerholm, Y. G. Lithman, London 1990, s. 107-123; G. Charlès, B. Lahouri, *Les vrais chiffres de l'islam en France*, „*L'Express*”, 4 XII 2003, s. 83.

¹⁵ Zob.: K. Kreiser, *Islam in Germany and the German Muslims*, „*Research Papers: Muslims in Europe*” 1985, nr 28, s. 9-29; R. Mandel, *A Place of Their Own: Contesting Spaces and Defining Places in Berlin's Migrant Community*, [w:] *Making Muslim Space in North America and Europe*, red. B. D. Metcalf, Berkeley–Los Angeles–London 1996, s. 147-166. Organizacja niemiecka Religionwissenschaftlicher Medien und Informationsdienst e.V. (REMID) podała, że w 2004 r. w Niemczech mieszkało 3,3 mln muzułmanów i że stanowili oni 4 procent ogółu ludności – patrz: <http://www.remid.de>.

¹⁶ Dane liczbowe w przypadku Wielkiej Brytanii są szacunkowe. Co prawda spis z 2001 r. po raz pierwszy zawierał pytanie o identyfikację etniczno-religijną, ale pozostawiał swobodę odpowiedzi na nie. Zob.: M. A. Nwar, *Muslims in Britain: 1991 Census and after Other Statistical Sources*, „*CSIS Paper*” 1993, nr 9; <http://www.statistics.gov.uk>.

Brytanii napływali masowo emigranci z Azji Południowej, wśród których znaczącą część stanowili muzułmanie, którzy w następnych 20 latach zdominowali brytyjską diasporę muzułmańską. Poza nimi do Wielkiej Brytanii przybywali też Arabowie, Malezyjczycy, Turcy cypryjscy. Początkowo imigranci pracowali w tradycyjnych gałęziach przemysłu, takich jak przemysł włókienniczy i metalowy oraz transport. Stąd skupiska muzułmanów formowały się w dużych miastach, takich jak Londyn, Manchester, Cardiff czy Sheffield. Ten układ rozmieszczenia zachował się do chwili obecnej, jakkolwiek rozszerzył się zasięg terytorialny muzułmanów. Zasadniczej zmianie uległa natomiast struktura demograficzna diaspory. Jeśli początkowo stanowili ją prawie wyłącznie mężczyźni, którzy oszczędności z pracy wysyłali do rodzin mieszkających w kraju wychodźstwa, to od lat 80. nastąpił masowy napływ do Wielkiej Brytanii rodzin imigrantów, co pociągnęło za sobą rozwój infrastruktury wspólnoty: budowę szkół, miejsc modlitwy, rozwój sektora usług, instytucji muzułmańskich itd. Jeszcze w końcu lat 60. w Wielkiej Brytanii było zaledwie kilka meczetów, ale w latach 80., wraz z napływem rodzin, ich liczba zaczęła szybko rosnąć i w 2001 r. było ich około 500. Większość brytyjskich muzułmanów pochodzenia azjatyckiego przybyła z krajów Commonwealthu i jako tacy, mają obywatelstwo drugiej kategorii, które pozwala im, między innymi, na zakładanie przedsiębiorstw; zapewnia prawo do głosowania i prawo do kandydowania w wyborach municypalnych. Ci, którzy mieszkają odpowiednio długo, otrzymują obywatelstwo brytyjskie, co rozszerza ich prawa z możliwością kandydowania w wyborach parlamentarnych włącznie¹⁷.

W Holandii w 1999 r., 695,6 tys. obywateli tego kraju określało się jako osoby „pochodzenia muzułmańskiego”, co stanowiło 4,6 procent populacji kraju (ponad 15 tys.). Ponieważ w 1992 r. w Holandii mieszkało ok. 483 tys. wyznawców islamu, oznaczało to wzrost ich liczby w ciągu 7 lat o 30 procent. Jednocześnie w 1999 r. w Holandii przebywało sporo ponad milion imigrantów, również pochodzących ze świata islamu, które dopiero starały się o obywatelstwo holenderskie. Wśród muzułmanów-obywateli holenderskich najbardziej liczne były grupy pochodzące z Turcji (284,7 tys.) oraz Maroka (247,4 tys.), a następnie z Surinamu (35,6 tys.), Iraku (28,5 tys.), Somalii (26 tys.), Iranu (17,4 tys.), Pakistanu (15,1 tys.), Afganistanu (15 tys.) i Egiptu (10 tys.)¹⁸.

W Belgii liczba muzułmanów, pochodzących głównie z Maroka, a dalej – z Turcji, Algierii i Tunezji wyniosła w 2001 r. ok. 380 tys., co stanowiło 3 procent populacji¹⁹. W Hiszpanii w 2001 r. mieszkało legalnie 324 tys. cudzoziemców pochodzących z krajów muzułmańskich, przede wszystkim z Afryki Północnej, a także ok. 80 tys. obywateli hiszpańskich wyznających islam (chodzi o Ceutę i Melillę), ok. 25 tys. konwertytów, zwłaszcza w Andaluzji, oraz duża grupa imigrantów nielegalnych.

¹⁷ Zob.: J. S. Nielsen, *op. cit.*, s. 316; T. J. Winter, *Islam in England. Strands for the Splicing*, „Q-News” 1999 (May); „British Muslims Monthly Survey” 1997, numery za: luty, marzec, kwiecień i maj.

¹⁸ Zob.: N. Landman, *The Netherlands*, [w:] *L’islam et les musulmans...*, red. B. Maréchal, Louvain 2001, s. 155.

¹⁹ Cyt. za: E. Juszcak, *Muzułmanie w Belgii*, [w:] *Muzułmanie w Europie...*, s. 405; także: M. Kanmaz, *The Recognition and Institutionalization of Islam in Belgium*, „The Muslim World” 2002, vol. 92, nr 1-2, s. 99-114.

Łącznie liczba wyznawców islamu wyniosła 600 tys.²⁰ Znacząca liczebnie zbiorowość muzułmanów zamieszkuje również Włochy. Według różnych źródeł włoskich, w tym kraju w 2001 r. przebywało legalnie od 600 do 800 tys. osób wyznających islam. Główną grupą imigrantów z punktu widzenia liczebności; byli we Włoszech Marokańczycy (ok. 30 procent muzułmańskich imigrantów), a drugą z kolei – Albańczycy²¹.

Wspólnota czy wspólnoty?

Wśród imigrantów muzułmańskich na Zachodzie wyraźne jest zróżnicowanie etniczne i kulturowe oraz tendencja do organizowania się zgodnie z podziałami etnicznymi. Dotyczy to głównie sunnitów nie-Arabów. Charakterystyczna jest w tym względzie wypowiedź jednego Pakistańczyka, który powiedział: „Tak, modlimy się razem, ale potem Pakistańczycy wracają do swojej curry, a Arabowie – do swoich kebabów”²². W USA Arabowie-sunnici są do pewnego stopnia zintegrowani w ramach organizacji o nazwie The Federation of Islamic Associations. Do ogólnoamerykańskich organizacji sunnickich należą: The Islamic Society of North America, The Islamic Circle of North America oraz Tabligh. Ta trzecia ma charakter bractwa mistycznego i odnosi największe sukcesy w integrowaniu swoich członków²³. Bardziej zintegrowani są szyici. W Ameryce Północnej główny ośrodek szyitów-dwunastoimamowców skupia Irańczyków, Arabów oraz ludność z Azji Południowo-Wschodniej. Generalnie środowisko muzułmanów amerykańskich jest silnie zróżnicowane, a między muzułmanami rdzennymi i imigrantami występują w wielu przypadkach diametralne różnice, jeśli chodzi o poziom wykształcenia, pozycję społeczną i status majątkowy. Ten fakt jest dla przywódców niektórych organizacji muzułmańskich wyzwaniem i pobudza ich do działań na rzecz zbudowania wzorcowej wspólnoty nawiązującej do idealnego społeczeństwa. Amerykańska koncepcja *melting pot* czy kanadyjska idea społeczeństwa jako „mozaiki kulturowej”, mają wiele wspólnego z muzułmańską koncepcją *ummy* – społeczeństwa eksponującego cechy wspólne, ale nie odrzucającego różnorodności²⁴.

Sytuacja ta dodatkowo sprzyja integracji imigrantów muzułmańskich ze społeczeństwem północnoamerykańskim, tym bardziej że na drodze do osiągnięcia jednorodności północnoamerykańskiej *ummy*, stoi bardzo wiele przeszkód, do których można zaliczyć: rasizm imigrantów wobec muzułmanów Afro-Amerykanów; niechęć muzułmanów Afro-Amerykanów do imigrantów-muzułmanów jako obcych, konflikty na tle interpretowania zasad i tekstów religijnych, uprzedzenia rdzennych

²⁰ Cyt. za: R. Stryjewski, *Muzułmanie w Hiszpanii*, [w:] *Muzułmanie w Europie...*, s. 466; także: J. Moreras, *Muslims in Spain: Between the Historical Heritage and the Minority Construction*, „The Muslim World” 2002, vol. 92, nr 1-2, s. 129-142.

²¹ Cyt. za: R. Stryjewski, *Muzułmanie we Włoszech*, [w:] *Muzułmanie w Europie...*, s. 533.

²² Cyt. za: Y. Yazbeck Haddad, *Muslims in Canada...*, s. 80.

²³ Na temat Tablighu zob.: M. Ahmad, *Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tabligh Jamaat of South Asia*, [w:] *Fundamentalism Observed*, red. M. E. Marty, R. S. Appleby, Chicago-London 1991, s. 457-530; B. D. Metcalf, *New Medinas. The Tabligh Jama'at in America and Europe*, [w:] *Making Muslim Space in North America and Europe...*, s. 110-130.

²⁴ Zob. na ten temat: Z. Husaini, *Muslims in the Canadian Mosaic: Socio-Cultural and Economic Links with Their Countries of Origin*, Edmonton-Alberta 1990, s. 20-25.

mużulmanów do napływowych w związku z roszczeniem tych drugich do prawa do właściwego rozumienia islamu. Obserwowana jest również niechęć do mieszania się grup etnicznych i rasowych na skutek małżeństw. Do wyjątków należą przypadki zawierania małżeństw między mużulmanami Afro-Amerykanami oraz mużulmanami z Bliskiego i Środkowego Wschodu²⁵.

Sytuacja mużulmanów w Europie Zachodniej, mimo że pod wieloma względami podobna do tej w USA czy Kanadzie, jest też jednocześnie odmienna. Poza nielicznymi rdzennymi mieszkańcami, zbiorowość mużulmańską tworzą imigranci. Zbiorowość ta jest silnie zróżnicowana kulturowo i podzielona, a nawet skłócona z powodu starych konfliktów, które narodziły się jeszcze w kraju wychodźstwa i zostały przeniesione do kraju emigracji. Nie są na przykład jednorodną grupą tureccy mużulmanie w Niemczech, gdyż poza podziałem na sunnitów i szyitów (alawitów), wśród samych sunnitów istnieje główna grupa Sulaymanli oraz mniejsze – Nursi i Milli Gourus. Podobnie wyglądają stosunki między algierskimi Berberami a algierskimi Arabami we Francji, nacechowane niechęcią czy wręcz wrogością²⁶.

Zróżnicowanie społeczności mużulmanów w Europie ze względu na kraj pochodzenia, język, zwyczaje i obyczaje, nakazuje dużą ostrożność w traktowaniu ich jako jednej wspólnoty. Różnice etniczne, historyczne, środowiskowe, zawodowe czy wreszcie na poziomie życiowego doświadczenia jednostki – rzutują na możliwości politycznego integrowania się mużulmanów, zarówno w skali kontynentu, jak i poszczególnych krajów. Okazuje się, że łatwiej współpracują ze sobą podobne grupy i środowiska działające w kilku krajach, niż różne grupy i środowiska działające „po sąsiedzku”, w tym samym kraju czy regionie. W ten sposób istnieją środowiskowe paneuropejskie ruchy Pakistańczyków, Marokańczyków, Tunezyjczyków, alawitów, ale nie ma federacji organizacji mużulmańskich w takich krajach, jak: Wielka Brytania, Belgia czy Niemcy. Można podać przykłady wspólnych akcji, jak na przykład wystąpienie 60 lokalnych stowarzyszeń w Birmingham w 1986 r. w sprawach programów szkolnych, czy wystąpienie lokalnych mużulmańskich grup religijnych i etnicznych w Północnej Nadrenii-Westfalii w 1989 r. także w sprawie oświaty – choć w tym wypadku była to integracja przejściowa, związana z konkretną sprawą, której rozstrzygnięcie zakończyło ścisłe współdziałanie poszczególnych grup. Najbardziej integrującym czynnikiem okazała się sprawa Rushdiego w 1989 r., ale nawet i wówczas w Wielkiej Brytanii działały dwa ogólnokrajowe komitety meczetów, a w Niemczech główne stowarzyszenie Turków-sunnitów zakwestionowało prawomocność fatwy Chomeiniego skazującej pisarza na śmierć.

Nie oznacza to, że możliwości integracji na bazie politycznej zostały przekreślone raz i na zawsze, należy bowiem brać pod uwagę ważne zmiany środowiskowe i pokoleniowe, do jakich doszło na przestrzeni ostatnich dekad. Wspólnoty mużulmańskie w Europie Zachodniej formowały się na bazie napływu do Europy robotników, ludzi słabo wykształconych, którzy w strukturze społeczno-zawodowej

²⁵ Pisze o tym: F. M. Denny, *The Umma in North America: Muslim "Melting Pot" or Ethnic "Mosaic"?*, [w:] *Christian-Muslim Encounters...*, s. 342-356.

²⁶ Szerzej o tym pisze: P. Silverstein, *Realizing Myth Berbers in France and Algeria*, „Middle East Report” 1996, vol. 26, nr 20.

kraju przyjmującego lokowali się na niższych jej szczeblach. Z czasem sytuacja uległa zmianie. Nowe pokolenia są lepiej wykształcone, zajmują wyższe stanowiska w strukturze zawodowej niż ich ojcowie. Ponadto napływ do Europy muzułmanów – wysokiej klasy specjalistów – w ramach ogólnoswiatowego „drenażu mózgów”, sprawia że środowisko muzułmańskiej inteligencji jest już na tyle znaczące, iż może domagać się większego udziału w życiu politycznym kraju ich pobytu²⁷.

Integracja z krajem przyjmującym

Integrowanie się imigrantów z nowym środowiskiem kraju przyjmującego zależy od wielu czynników. Z jednej strony są to warunki istniejące w kraju imigracji, takie jak: polityka imigracyjna kraju przyjmującego, możliwości absorpcyjne gospodarki tego kraju, nastawienie społeczeństwa przyjmującego do imigrantów. Z drugiej – czynniki obejmujące zachowania samych imigrantów w nowym środowisku, które można uznać za subiektywne czynniki procesu integracji. Zachowania te i postawy są konsekwencją tego, że miejsce ich nowego pobytu, społeczeństwo ich przyjmujące oraz sam fakt migracji są przez nich postrzegane i oceniane przez pryzmat rodzimych wartości kulturowych. Ten czynnik był przez długi czas pomijany, i w badaniach nad integracją imigrantów, i w polityce integracyjnej wielu rządów. Dopiero z czasem okazało się, że samo nastawienie imigrantów do sytuacji, w jakiej się znajdują oraz kulturowe uwarunkowania tego nastawienia odgrywają niezwykle istotną rolę. Charakterystyczna była w tym względzie dyskusja, która toczyła się w 1997 r. w środowisku muzułmanów w Wielkiej Brytanii na temat tego, czy muzułmanie brytyjscy powinni brać udział w wyborach samorządowych, czy też nie. Wiele publikatorów brytyjskich zwróciło wówczas uwagę na to, że muzułmanie, mając zagwarantowane ze strony kraju przyjmującego pewne ważne warunki do integracji – w tym przypadku prawo do uczestniczenia w wyborach lokalnych – wciąż byli na etapie zastanawiania się nad tym, czy z prawa tego skorzystać, czy też nie.

Jeśli mowa o pierwszej grupie czynników – warunki istniejące w kraju przyjmującym, które sprzyjają lub nie integracji – to w grę wchodzi także zaszczość historyczna. Wśród badaczy wspólnot muzułmańskich w USA istnieje zgodność, że w pierwszej fali migracji do USA, około 10 procent stanowili muzułmanie. Niewolnicy-muzułmanie byli gorzej traktowani od swoich braci-animistów i nie pozwalano im na zachowanie religii. Właśnie w tamtych czasach należy szukać ideowych źródeł wielu współczesnych ruchów odnowy religijnej wśród Afro-Amerykanów²⁸. Badania ankietowe wykazują, że wśród muzułmanów-imigrantów z późniejszych fal migracji do USA, istnieje silne poczucie marginalizacji w społeczeństwie amerykańskim,

²⁷ Zob.: O. Roy, *Muslims in Europe: From Ethnic Identity to Religious Recasting*, „ISIM Newsletter” 2000, nr 5, s. 1.

²⁸ Zob.: B. Davidson, *Lost Cities of Africa*, Boston 1959, s. 74-75; I. van Sertima, *They Came before Columbus*, New York 1976; S. S. Nyang, *Islam in North America*, [w:] *The World's Religions*, red. S. Sutherland et al., London 1988, s. 521-522; A. Wadud, *American Muslim Identity: Race and Ethnicity in Progressive Islam...*, s. 275.

zwłaszcza marginalizacji politycznej²⁹. Jednocześnie występuje wyraźne rozumienie tego, że ich tożsamość religijno-etniczna w ramach społeczeństwa amerykańskiego nie jest definiowana negatywnie przez amerykańskie prawo³⁰.

Taki stan świadomości tworzy mocne podstawy do integracji z systemem politycznym kraju pobytu oraz do odpolitycznienia stosunków z innymi grupami religijnymi. O tym, że środowisko muzułmanów w USA umacnia się i społecznie, i ekonomicznie, świadczy szybki przyrost liczby meczetów, ośrodków kulturalnych i stowarzyszeń religijnych. W 1930 r. w USA było 30 meczetów, ale w 1999 r. zarejestrowanych zostało już ok. 2100, przy tym ponad 50 procent z nich zostało zbudowanych po roku 1980³¹.

W Europie status prawny imigrantów i warunki integracji ze społeczeństwem przyjmującym różnią się – i to czasami znacznie – w zależności od kraju pobytu. Jeśli, na przykład w Wielkiej Brytanii i Francji są obywatelami tych państw, to w Niemczech ciągle mają ograniczone prawa do uzyskania obywatelstwa. We Francji reforma prawa o obywatelstwie z 1993 r. ograniczyła jednak możliwości automatycznego otrzymywania obywatelstwa tak, iż dzieci urodzone we Francji z rodziców cudzoziemców musiały między 16 a 21 rokiem życia zgłaszać chęć uzyskania obywatelstwa przy spełnieniu warunku mieszkania we Francji, nieprzerwanie przez co najmniej 5 lat. Podobnie dzieci urodzone we Francji z rodziców, którzy mieszkali w Algierii przed 3 lipca 1962 r. mogły ubiegać się o obywatelstwo jedynie pod warunkiem, iż chociaż jedno z rodziców mieszkało we Francji nieprzerwanie przez minimum 5 lat³². W Niemczech, do czasu zmiany ustawy w 1999 r., obywatelstwo było powiązane z narodowością niemiecką. Nowa ustawa odeszła od zasady *ius sanguinis* i przyznała obywatelstwo nie-Niemcom, ale głównie dzieciom rodziców narodowości nie-niemieckiej urodzonym w Niemczech³³.

Jeśli chodzi o subiektywne czynniki integracji, a więc postrzeganie przez samych imigrantów ich sytuacji w kraju przyjmującym, to w przypadku muzułmanów jest ono zdeterminowane przez sięgające początków islamu stanowisko jurystów muzułmańskich w sprawie emigracji. Oparte jest ono na przesłankach religijnych i dzieli świat na 2 części: tzw. dom islamu (*dar al-islam*) i dom wojny (*dar al-harb*), który należy rozumieć jako świat niemuzułmański. Takie widzenie świata łączy się z oczekiwaniem, że muzułmanie, którzy znaleźli się w świecie niemuzułmańskim, opuszczą go jak najprędzej i powrócą do domu islamu. Stanowisko to wynika z rozumienia islamu jako systemu ogarniającego wszystkie aspekty życia indywidualne-

²⁹ Zob.: S. S. Nyang, *Christian-Muslim Dialogue...*, s. 338. Warto zasygnalizować zjawisko emigracji Arabów-chrześcijan do Ameryki. Emigracja ta liczy ponad 100 lat i ma większe sukcesy na polu polityki w USA i Kanadzie, niż Arabowie-muzułmanie (Arabowie-chrześcijanie są członkami Senatu, Izby Reprezentantów USA oraz kanadyjskiego parlamentu); zob.: M. W. Suleiman, *Arabs in America: Building a New Future*, Wichita 2000.

³⁰ Por.: G. Schmidt, *Dialectics of Authenticity: Examples of Ethnification of Islam Among Young Muslims in Sweden and the United States*, „The Muslim World” 2002, vol. 92, nr 1-2, s. 1-18.

³¹ Zob.: A. Lotfi, *Creating Muslim Space in the USA*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 2001, vol. 12, nr 2, s. 235-254.

³² Zob.: J. Cesari, *Être musulman en France. Associations, militants et mosquées*, Paris-Aix-en-Provence 1994, s. 37.

³³ Na temat obywatelstwa w Niemczech zob.: B. Frezer Stowasser, *The Turks in Germany: From Sojourners to Citizens*, [w:] *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, red. Y. Yazbeck Haddad, Oxford 2002, s. 52-63.

go i grupowego człowieka – od prawa po politykę, od pożywienia po obrzędy – w związku z czym gorliwy muzułmanin nie może przebywać długo na ziemi nie-islam, gdyż obce otoczenie stwarza niebezpieczeństwo nawet nieświadomego odstąpienia od zasad wiary. Nasuwa się w tym miejscu pytanie, co decyduje o tym, że dane terytorium czy dany kraj jest lub nie jest domem islamu. W tej kwestii znajdujemy dwie odpowiedzi. Jedna, wyrażona przez purystów, brzmi, że dom islamu jest jednoznacznie tam, gdzie muzułmanie stanowią większość i są rządzani przez muzułmański rząd. Druga, bardziej elastyczna, głosi, że dom islamu może być także tam, gdzie muzułmanie są w mniejszości i są rządzani przez niemuzułmański rząd, który wszakże pozwala im praktykować ich religię. Rodzące się w toku tych dyskusji konstrukcje myślowe zmierzają do uzasadnienia długotrwałej, jeśli nie stałej, obecności na ziemi nie-islam i akcentują przy tym, że obecność ta jest dobrowolnym wyborem i nie opiera się na przymusie³⁴. Ogniskową w tej sferze rozważań jest pojęcie *hidżry*.

Hidżra wiąże się z samymi początkami islamu i wówczas oznaczała wymuszoną emigrację (ucieczkę) z kraju niemuzułmańskiego (Mekki) do ziemi islamu (Medyny). Historia odnotowała wiele wypadków masowego opuszczania przez muzułmanów terytorium, które przechodziły pod rządy niemuzułmanów. Najprawdopodobniej ich setki tysięcy opuściły Andaluzję i udały się do Afryki Północnej po podboju chrześcijańskim. Taka sytuacja miała również miejsce w 1873 r. na Kaukazie po podboju tego obszaru przez Rosję. Wielu muzułmanów przenieśli się wtedy do Imperium Osmańskiego. Dziesiątki tysięcy muzułmanów indyjskich opuściło Indie w 1921 r. i osiadło w Afganistanie. Podobnie było pod podziałe Indii na 2 państwa w 1947 r. Obecnie niektóre kręgi na Zachodzie podnoszą sprawę konieczności powrotu muzułmanów do *dar al-islam*. W 1990 r. przywódca organizacji algierskiej Front Islamique du Salut wezwał muzułmanów pochodzenia północno-afrykańskiego mieszkających we Francji, aby powrócili do Afryki Północnej. W Wielkiej Brytanii organizacji pod nazwą *Muhadżirun* (nazwa nawiązuje do ucieczki Mahometa z Mekki do Medyny) kierowana przez Umara Bakriego Muhammada, zaapelowała do muzułmanów brytyjskich, aby wracali do prawdziwej ziemi islamu. Jednocześnie przywódca ten wyraził ubolewanie, że poza Afganistanem (rządzonym wówczas przez talibów) w świecie nie ma prawdziwej ziemi islamu³⁵.

Jednak nie wszyscy opuszczali tereny niemuzułmańskie, na których znaleźli się bądź w rezultacie dobrowolnej migracji, bądź w wyniku procesów, na które nie mieli wpływu. Część decydowała się mieszkać na takich terenach jako mniejszość. Dla nich ważna była religijna argumentacja pozostawiania na terenach niemuzułmańskich. Prawdopodobnie pierwszym przypadkiem wydania fatwy (orzeczenia teologów) w tej sprawie była wypowiedź szejka Al-Mazariego z XII w., zezwalająca na obecność muzułmanów na chrześcijańskiej Sycylii. Podobne sytuacje miały miejsce w Hiszpanii w wieku XV i XVI w związku z rekonkwistą i pozostawianiem muzułmanów na terenach odzyskiwanych teraz przez chrześcijan. W takiej samej sytuacji zna-

³⁴ Por.: K. Ablu El Fadl, *Striking a Balance: Islamic Legal Discourse on Muslim Minorities*, [w:] *Muslims on the Americanization Path?*, red. Y. Yazbeck Haddad, J. Esposito, Atlanta 1998, s. 64.

³⁵ Por.: O. Roy, *Globalised Islam...*, s. 107-108.

leżli się Tatarzy po zdobyciu Kazania w 1552 r. przez Rosję, oraz muzułmanie osmańscy na Bałkanach w miarę wypierania Imperium Osmańskiego z Bałkanów. W 1909 r. znany teolog egipski Raszi Rida wydał orzeczenie o tym, że muzułmanie z Bośni-Hercegowiny mogą pozostać na terenach przejętych przez Austro-Węgry od Imperium Osmańskiego³⁶.

W rozważaniach współczesnych autorów *hidżra* występuje w kontekście współczesnych emigracji muzułmanów, ale tym razem z ziemi islamu do ziemi niemuzułmańskiej. Specyficzne są przyczyny nowej emigracji i inna argumentacja pozostawiania na tej ziemi. Część teologów stoi na pozycjach zachowawczych i uważa, że obecność na ziemi nie-islam nie może być trwała; że muzułmanie powinni powrócić do *dar al-islam*. Niektórzy z nich postrzegają *dar al-harb* jako *dar al-kufr*, czyli 'dom pogaństwa', przez co jeszcze bardziej podkreślają konieczność opuszczenia Zachodu przez muzułmanów³⁷. Inna grupa imamów prezentuje bardziej otwarte poglądy i uważa, że w danym momencie ziemia obca stwarza większe możliwości i perspektywy niż biedny dom islamu. Sytuacja taka jest zrzędzeniem Opatrzności i stwarza możliwości głoszenia islamu innym narodom, a jednocześnie pozwala zebrać doświadczenia prowadzące do zreformowania islamu wśród muzułmanów w ich macierzystym domu. Tariq Ramadan, znany intelektualista muzułmański ze Szwajcarii, uważa, że Zachód stwarza korzystniejsze warunki dla rozwoju myśli religijnej niż wiele krajów muzułmańskich, którymi rządzą dyktatorskie reżimy ingerujące we wszystkie dziedziny życia człowieka, w tym i w jego życie religijne³⁸. Autor ten proponuje traktować Zachód jako *dar asz-szahada* – dosł. 'dom dawania świadectwa' – ze względu na to, że mieszkający tu muzułmanie muszą na co dzień zaświadczać o wartościach ich wiary i unikać zachowań niezgodnych z duchem swej religii³⁹. W 1994 r. grupa alimów wydała na spotkaniu w Château-Chinon fatwę orzekającą, że z powyższych powodów Europa nie jest *dar al-harb*⁴⁰.

Jak jednak muzułmanie powinni się zachowywać w innym kulturowo otoczeniu, które tworzy niebezpieczeństwo odstąpienia od norm islamu w codziennym życiu? Zwolennicy trwałej obecności muzułmanów w świecie niemuzułmańskim mówią krótko: muzułmanie w takiej sytuacji muszą mieć możliwość praktykowania religii, wypełniania jej zaleceń (*ibadat*). Nie muszą wszakże przestrzegać zasad prawa muzułmańskiego (szarii) poza jedną zasadą: muszą unikać *riby*, czyli uprawiania lichwy⁴¹. W podobnym duchu wypowiada się Tareq Oubrou, znany działacz francuskich organizacji muzułmańskich i zwolennik integrowania się wspólnot ze środowiskiem kraju przyjmującego. Oubrou zaczął propagować zwrot *l'islam de France* (islam francuski) zamiast *l'islam en France* (islam we Francji) dla podkreślenia trwałości powiązań muzułmańskich imigrantów z Francją i zajął stanowisko, zgodnie z którym

³⁶ Por.: K. Ablu El Fadl, *Striking a Balance...*, s. 64.

³⁷ Por.: T. Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford 2004, s. 73.

³⁸ Idem, *Les musulmans dans la laïcité. Responsabilité et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Lyon 1994, s. 101.

³⁹ Idem, *Western Muslims and the Future of Islam...*, s. 77.

⁴⁰ Zob.: P. Mandaville, *Digital Islam: Changing the Boundaries of Religious Knowledge*, „ISIM Newsletter” 1999, nr 2, s. 127.

⁴¹ K. Ablu El Fadl, *Striking a Balance...*

muzułmanie żyjący jako mniejszość, powinni traktować szarię jako moralno-etyczne ramy dla ich zachowań, a nie kodeks przepisów prawnych⁴².

Innym kierunkiem – skrajnym – uzasadniającym obecność poza tradycyjną strefą ziemi islamu jest definiowanie każdego miejsca na ziemi jako przestrzeni islamu. Tak stawiają sprawę aktywiści Tablighu (misjonarze głoszący za swoim mistrzem Maulaną Iliasem, zm. w 1944 r., powrót do islamu z początków *ummy*) oraz muridzi (bractwo mistyczne założone przez Amadu Bambę w Senegalu (zm. w 1927). „*Dar al-islam* jest tam, gdzie ja jestem” – mówi młody murid z Toronto. „Taubę [miejsce pochówku szejka Bamby] niesiemy w swoich sercach” – dodaje. Podobne zjawisko ujawniło się we Francji w czasie debat nad noszeniem chust przez kobiety mułmańskie. Oto jedna z wypowiedzi, jakie padły ze strony mułmanów w czasie burzliwych debat. „Myślicie, że jesteście po prostu we Francji, a tymczasem jest to ziemia, która należy tylko do Allaha. Naszą misją jest koronizacja tej ziemi”. Muridzi z Marsylii mówią, że Tauba jest teraz w Marsylii, a szyici wszędzie tam, gdzie się znajdują (np. w Trynidadzie), odtwarzają tradycje Kerbeli w drodze rytualnych procesji *ta'zije* i obrzędów portretujących wydarzenia z 660 r.⁴³

Powyższe zachowania oznaczają dążenie do sakralizacji fizycznej przestrzeni kraju pobytu i włączanie jej do sfery własnej przestrzeni kulturowej; oznaczają swego rodzaju zawłaszczanie otoczenia i to nie tylko w sensie duchowym, lecz i fizycznym. Świadczy o tym również inne zjawisko – zmiana nastawienia do obiektów kultu. W tradycji mułmańskiej rytuał religijny nie potrzebuje uświęconego miejsca, w islamie nie ma formuły konsekracji miejsca modlitwy. Tradycyjnie nawet meczet nie był miejscem tylko modlitwy, lecz miejscem innej działalności. Sytuacja taka była uwarunkowana normatywną niechęcią do sakralizacji jakiegokolwiek obiektu w obawie przed możliwością wkroczenia na obszar politeizmu. Tradycyjnie w islamie nie przywiązywano wagi do wyglądu miejsca modlitwy, dla rytuału najważniejsze było praktykowanie, a nie sam budynek. Angielskie słowo *mosque* jest rozumiane jako miejsce modlitwy, a nie określony budynek. Jak anegdota może brzmieć wypowiedź jednej angielskiej mułmanki, która mówi, że idzie na modlitwę do *mosque*, wiedząc że idzie do wypożyczonej sali w kościele anglikańskim. W tradycji amerykańskiej słowo *mosque* jest jeszcze luźniej związane z fizycznym obiektem, gdyż oznacza ono grupę ludzi modlących się razem. Stąd też w badaniach socjologicznych nad religijnością nie można liczyć na korelację między byciem dobrym mułmaninem a chodzeniem do meczetu⁴⁴.

Wobec powyższych stwierdzeń, zaskakujące mogą się wydawać wypadki osontacyjnego przywiązywania wagi do wyglądu meczetu, przydawania znaczenia miejscu jego budowy itd. W Bradford, zwanym brytyjskim Hajdarabadem, gmina mułmańska pryncypialnie dążyła do uzyskania zgody na lokalizację nowego meczetu w widocznym miejscu, na wzgórzu, obok opuszczonego kościoła anglikań-

⁴² Zob.: T. Oubrou, *La shari'a de minorité: réflexions pour une intégration légale de l'islam*, [w:] *Lecture contemporaines du droit islamique – Europe et monde arabe*, red. F. Frégodi, Strasburg 2004.

⁴³ Por.: J. Zdanowski, *Kulturowe uwarunkowania strategii integracyjnych imigrantów*, [w:] *Diaspory*, red. J. E. Zamojski, Warszawa 2001, s. 45-46.

⁴⁴ *Ibidem*.

skiego. Podobne przypadki zdarzały się we Francji. Oto wypowiedź jednego algierskiego imama w czasie inauguracji działalności nowego meczetu: „Ten meczet powinien stać tu długo, także wtedy, kiedy nas już nie będzie. Ludzie patrzą na nas i widzą nas jako przedstawicieli islamu”⁴⁵.

Innym zjawiskiem na drodze ku religijnemu uprawomocnianiu pobytu w kraju niemuzułmańskim jest stopniowa islamizacja języka angielskiego. Proces ten wyraża się w dwóch formach, a wiąże ze znanym stanowiskiem, że Koran i najistotniejsze religijne terminy techniczne nie powinny być tłumaczone na inne języki. Chodzi o obawę o zniekształcenie Słowa, której towarzyszy sakralizacja języka arabskiego jako języka, w którym Bóg objawił swoje przesłanie. Idąc tym tokiem myślenia, możemy stwierdzić, że inne języki są po prostu „niegodne”, aby przekazywać określoną treść. Na łamach wielu anglojęzycznych pism muzulmańskich można zaobserwować dwa procesy, na pierwszy rzut oka ze sobą sprzeczne. Z jednej strony do języka angielskiego włączane są arabskie religijne terminy techniczne, np. spotykamy zwrot *giving „shahada”* zamiast wcześniej występującego *pronouncing the attestation of faith that signals conversion*, co można ocenić jako przejaw praktycyzmu – wprowadzanie zwięzłych terminów zamiast ich opisowego tłumaczenia. Drugie zjawisko polega na wycofywaniu terminów arabskich i stosowaniu angielskiej formy wyrazowej dla oddania określonej treści. W tym zakresie najważniejsze jest stosowanie słowa *God* zamiast *Allah*. Tendencja ta napotyka na pewne trudności i rodzi konieczność wprowadzania wyjaśnień. Dla przykładu, w jednym czasopiśmie o zabarwieniu islamistycznym wyjaśniono, że redakcja, używając słowa *God* oraz odpowiadającego mu zaimka *He*, nie uznaje, że Bóg jest rodzaju męskiego, gdyż sytuacja ta jest następstwem wyłącznie gramatycznych zasad języka angielskiego⁴⁶.

Obserwowane zjawisko dwujęzyczności, której prekursorem był Salman Rushdie, wprowadzający do angielskiego słowa z języka urdu, oznacza, że angielski staje się językiem religii, językiem przekazu symboli czysto religijnych, co umożliwia dotarcie zarówno do pokolenia muzulmanów urodzonych w kraju pobytu i znających angielski często lepiej niż język ich rodziców, jak i do niemuzułmanów w kraju pobytu. Powszechnym zjawiskiem w obrębie islamu brytyjskiego jest przechodzenie imamów przybywających do Wielkiej Brytanii z Pakistanu z języka urdu na język angielski⁴⁷.

Religijne uzasadnienie obecności na ziemi nie-islamów otwiera dyskusję nad pytaniem o stosunek do ustawodawstwa kraju przyjmującego i władzy tego kraju. Chodzi o to, że jeśli już tutaj jesteśmy, to w jakim stopniu powinniśmy respektować miejscowe prawa i zwyczaje, w jakim stopniu mamy się integrować z politycznymi instytucjami społeczeństwa przyjmującego. Mówiąc inaczej, chodzi o to, czy muzulmanie powinni przestrzegać miejscowego ustawodawstwa i podporządkowywać się miejscowym władzom czy też nie. Jest to bodajże najważniejsze pytanie z punktu

⁴⁵ *Ibidem*; na temat związku między tożsamością religijną imigrantów muzulmańskich a formami architektonicznymi i urbanistycznymi pisze N. Nasser, *Expression of Muslim Identity in Architecture and Urbanism in Birmingham, UK*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 2005, vol. 16, nr 1, s. 61-78.

⁴⁶ *Ibidem*; w książce Adlina Adnana, *New Muslims in Britain* występuje termin *insan* jako odpowiednik angielskiego słowa *man* z wyjaśnieniem, że odnosi się on zarówno do mężczyzny, jak i kobiety, mimo że w języku angielskim jest rodzaju męskiego – zob.: A. Adnan, *New Muslims in Britain*, London 1999, s. 3.

⁴⁷ Zob.: O. Roy, *Globalised Islam...*, s. 121.

widzenia kształtowania postaw pro- lub antyintegracyjnych i jednocześnie – obszar najpowszechniejszych zmian, które wymagają solidnej argumentacji teologicznej. W tej kwestii istnieją wyraźnie dwa stanowiska, których wyraziciele odwołują się do poglądów głównych autorytetów islamu – teologów i jurystów, przede wszystkim do Ibn Tajmijji – teologa z przełomu XIII i XIV w. (*à propos*, na tym przykładzie widzimy, jaka istnieje ciągłość w tradycji muzułmańskiej). Pierwsze stanowisko mieści się w ramach tradycyjnej zdolności sunnitów do poprawnego układania sobie stosunków z miejscowymi władcami. Wśród innych przykładów podawane jest wiele sytuacji historycznych z Chin, gdzie do czasów dynastii mandżurskiej, muzułmanie byli lojalnymi obywatelami i zajmowali wysokie stanowiska państwowe; kolejnym wspomnianym przypadkiem są Tatarzy polsko-litewscy.

Druga tendencja polega na odwoływaniu się do Ibn Tajmijji i wahhabizmu, a więc nawiązuje do tradycji hanbalizmu, a konkretnie do doktryny Ibn Tajmijji znanej jako *al-wala wa-l-bara* (wierność i posłuszeństwo). Doktryna ta mówi, że muzułmanin w miejscu uchodźstwa powinien być lojalny wyłącznie wobec wypróbowanego imama. Kwestia przewagi jednego lub drugiego stanowiska należy do spraw najbardziej delikatnych i wymaga solidnej argumentacji teologicznej. Jedną z nich podał szejik Ali Dżuna, profesor *usul al-fikh* (jurisprudencji) z Al-Azharu, który w trakcie dyskusji odwołał się do tekstów wszystkich czterech sunnickich szkół prawniczych i wyraźnie stwierdził, że zgodnie z tymi tekstami, muzułmanin na ziemi nie-islam jest zobowiązany przestrzegać ustawodawstwa kraju przyjmującego⁴⁸.

Formowanie nowych tożsamości

Pierwsze pokolenie imigrantów, złączone było silną więzią rodzinną. Podstawową komórką społeczną i płaszczyzną integracji grupowej była rozszerzona rodzina patrilinearna. Dotyczyło to głównie wychodźców z Azji Południowej w Wielkiej Brytanii, a przykładem mogą być Pakistańczycy, którzy tworzyli patrilinearne grupy znane jako *biradari* ('bracia'). Zjawisko takie wystąpiło w znacznie mniejszym stopniu we Francji, jakkolwiek Kabyłowie w latach 50. właśnie w ten sposób organizowali swoje życie w tym kraju. Przykłady Francji i Wielkiej Brytanii wskazują jednocześnie na to, że formy integrowania się imigrantów są w dużym stopniu uzależnione także od wzorców funkcjonujących w tym zakresie w społeczeństwie przyjmującym. W Wielkiej Brytanii silny jest komunotaryzm, eksponujący wspólnotowość i wyrażający się w respektowaniu prawa każdej wspólnoty religijnej czy etnicznej do funkcjonowania według własnych zasad. We Francji wspólnotowość nie jest już tak silnie eksponowana, a w życiu społecznym zachowania jednostki są w większym stopniu zindywidualizowane⁴⁹.

W drugim i kolejnych pokoleniach, więzy solidarności w ramach patrilinearnej rodziny rozszerzonej z reguły słabną. Dzieje się tak głównie w efekcie roz-

⁴⁸ Por.: T. Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam...*, s. 158-168.

⁴⁹ Por.: E. Todd, *Le destin des immigrés*, Paris 1994, s. 12-13; K. Malik, *Multiculturalism has Fanned the Flames of Islamic Extremism*, „The Times”, 16 VI 2005, s. 25.

rastania się rodziny i wchodzenia do niej kobiet-żon pochodzących z innych grup rodzinnych⁵⁰. Obserwacje socjologiczne prowadzone w Wielkiej Brytanii pokazały, że w trakcie zmian pokoleniowych, miejsce rodziny rozszerzonej jako płaszczyzny integracji i solidarności grupowej zaczyna zajmować meczet oraz praktyki religijne⁵¹. Więzy solidarności lokalnej zostają zachowane, a nawet wzmocnione, jakkolwiek zmienia się charakter samej wspólnoty: następuje przejście od wspólnoty rzeczywistej, opartej na faktycznym pokrewieństwie, do wspólnoty ideacyjnej, wyobraźniowej, która zasadza się na wspólnym pochodzeniu etnicznym lub na wspólnej religii⁵². W długim czasie ten drugi czynnik, czyli wspólna religia, staje się ważniejszy, co jest z kolei rezultatem procesów akulturacji, a więc zacierania się w warunkach emigracji wielu cech tożsamości etnicznej.

Zacieranie się wielu cech tożsamości etnicznej jest procesem obiektywnym, towarzyszącym zmianom pokoleniowym. Takie elementy, jak język, ubiór, dieta zostają często „zapominane” w kolejnych pokoleniach. Przykładem może tu być kultura młodych *beurów* (tak w slangu Francuzi nazywają Arabów) z przedmieść wielkich miast. Ma ona niewiele wspólnego z tradycyjną kulturą islamu czy kulturą arabską, z której ludzie ci wyszli. Mówią nie arabskim lecz francuskim slangiem (*verlan*), ubierają się i jedzą na modłę amerykańską (jedzenie od McDonald'sa i baseballowe czapeczki), słuchają zachodniej muzyki (rap, hip-hop), są wielbicielami psów rasy pit bull. Tworzą więc typową subkulturę zachodnich miast⁵³.

W przypadku wspólnot we Francji i Wielkiej Brytanii nastąpiło odejście od języków kultury rodzimej (arabski i urdu) na rzecz języka kultury kraju przyjmującego. We Francji arabski stał się dla drugiego i kolejnych pokoleń imigrantów z Afryki Północnej drugim po francuskim językiem. Język, którego uczą się dzieci imigrantów w szkołach jest przy tym klasycznym językiem arabskim, używanym w mediach arabskich ale nie w domu. Nie może więc służyć do porozumiewania się ani z rówieśnikami, ani z rodzinami w kraju wychodźstwa. Wielu *beurów* rezygnuje w ogóle z nauki arabskiego w szkole i jako drugi język wybiera angielski. Taka postawa jest uwarunkowana obawą przed zepchnięciem ich jako mniejszości etnicznej na margines życia społeczeństwa rdzennego oraz przekonaniem, że znajomość języka angielskiego stwarza większe szanse na rynku pracy. W Niemczech, gdzie język turecki jest w powszechnym użyciu w środowisku imigrantów tureckich, znajomość niemieckiego w środowisku młodzieży jest powszechna, co kontrastuje z sytuacją wśród pierwszego pokolenia imigracji⁵⁴.

Procesom akulturacji towarzyszy zadawanie sobie przez młodych muzułmanów pytania, co znaczy być muzułmaninem w kraju urodzenia i zamieszkania, który nie jest krajem muzułmańskim w ujęciu tradycyjnym. Proces obiektywizowania

⁵⁰ W wielu przypadkach więzi rodzinne mogą być wszakże umacniane. Dzieje się tak na przykład wtedy, gdy powiązania rodzinne są podstawą pomyślnej działalności biznesowej.

⁵¹ Zob.: P. Lewis, *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims*, London 1994, s. 56-58.

⁵² O. Roy, *Globalised Islam...*, s. 119.

⁵³ Zob.: idem, *Muslims in Europe: from Ethnic Identity to Religious Recasting*, „ISIM Newsletter” 2000, nr 5, s. 1.

⁵⁴ Idem, *Globalised Islam...*, s. 123.

własnej sytuacji jest następstwem w dużej mierze rozwoju edukacji i środków masowego przekazu, pobudzających do stawiania takiego pytania i umożliwiających dyskusję na ten temat w mediach (np. programy telewizyjne o islamie o zasięgu globalnym, wymiana poglądów na wizji między szejkiem Al-Azharu, młodym adeptem bractwa sufickiego w Toronto, czarnym muzułmaninem z Nowego Jorku itd.)⁵⁵. Rezultatem procesu obiektywizacji własnej sytuacji jest często swego rodzaju samoislamizacja, w sensie dążenia do bardziej głębokiego przeżywania doznań religijnych; do bardziej rygorystycznego przestrzegania norm religijnych i religijnego rytuału. Wśród młodego pokolenia widoczny jest wzrost samoświadomości i samodyscypliny w przestrzeganiu zasad religii. „Gdy mieszkałem w Turcji, nie zastanawiałem się nad tym, że jestem muzułmaninem. Teraz kiedy wychodzę z domu, reprezentuję muzułmanów i nie mogę zrobić nic, co by wystawiło na szwank ich dobre imię” – mówi młody emigrant w Niemczech.

Olivier Roy pisze, że tożsamość nowych pokoleń muzułmanów europejskich formuje się w obrębie co najmniej pięciu poziomów solidarności grupowej, oddziałujących na świadomość jednostki. Pierwszy poziom tworzy solidarność w rodzinie, a więc taka, która wiąże się z pokrewieństwem. Kolejny poziom to solidarność z liczebniejszą grupą, z którą jednostka związana jest wspólnotą języka i kultury, a więc wspólnotą etniczną. Następną formą solidarności grupowej jest specyficzna więź związana z faktem wspólnego pochodzenia z kraju muzułmańskiego bez względu na stopień religijności i praktykowania wiary (Roy nazywa tę więź ‘neo-etniczną’). W dalszej kolejności na świadomość jednostek oddziałuje więź religijna, która rodzi się w wyniku wspólnego praktykowania wiary. Jest to więź z *ummą*, wspólnotą religijną, bez względu na język i kulturę wiernych. Wreszcie ostatni poziom tworzy więź zrodzona przez proces akulturacji i przejmowania pewnych wartości kultury zachodniej. Ten rodzaj solidarności grupowej łączy przede wszystkim subkultury młodzieżowe, żyjące na marginesie społeczeństw miejskich⁵⁶.

Spory o islam

Poszczególne środowiska, wspólnoty i jednostki, stawiając czoła wielu wyzwaniom związanym z codziennym życiem w innym, obcym kulturowo, a czasami wrogim środowisku, rozmaicie reagują na te wyzwania. Jedną z reakcji jest zamykanie się w tradycyjnym modelu życia społecznego, budowanym na skrupulatnym przestrzeganiu norm religii i prawa oraz pieczołowitym pielęgnowaniu tradycji etnicznych. Potrzymaniu tradycyjnie rozumianej etniczności jako granicy odrębności sprzyja to, że wspólnoty muzułmanów w Europie odczuwają mocno – znacznie mocniej niż w przypadku muzułmanów w Ameryce Północnej – impulsy z zewnątrz, tzn. z kraju uchodźstwa. Przykładem instrumentalnego wręcz traktowania imigrantów jest sytuacja Turków w Niemczech. W tym przypadku rządy Turcji i Niemiec ściśle współdziałają

⁵⁵ O roli środków masowego przekazu w religijnym dyskursie dotyczącym tożsamości pisze m.in. A. Bentzin, *Islamic TV Programmes as a Forum of Religious Discourse*, [w:] *Muslim Networks...*, s. 170-193.

⁵⁶ O. Roy, *Globalised Islam...*, s. 118-119.

w sprawach statusu imigrantów, a turecki wydział ds. religii przy urzędzie premiera (*Diyanet*) utrzymuje w Kolonii swój oddział, który przejął kontrolę nad wieloma meczetami tureckich emigrantów⁵⁷. We Francji o kontrolę nad głównymi meczetami rywalizowało kilka państw muzułmańskich⁵⁸.

Jednak bez względu na przytoczoną liczbę dowodów zróżnicowania kulturowego w środowisku muzułmanów, istnieje głębokie przekonanie, że islam, który jest nie tylko religią, ale i kulturą oraz cywilizacją, tworzy ponad podziałami szerokie ramy dla funkcjonowania wspólnot i wytycza cele istnienia społecznego, które przełamują wszelkie bariery uniemożliwiające porozumienie i współpracę. Dyskusje na temat jedności i różnorodności w islamie toczą się od dawna. Ci, którzy wskazują na takie elementy decydujące o spójności świata islamu, jak: Koran, tradycja Proroka, prawo muzułmańskie, instytucja alimów (uczonych mężów), tradycje mistyczne, napotykać na uwagi tych, którzy mówią, że każda z tych instytucji i doktryn miała na przestrzeni wieków różne struktury, formy organizacji i społeczne znaczenie⁵⁹.

Praktykujący muzułmanin, który chce zachować religijną tożsamość, zderza się w życiu codziennym z faktem etnicznego zróżnicowania wspólnoty wiernych. Meczety są powszechnie odwiedzane zgodnie z podziałami na miejsce pochodzenia, język, przynależność grupową. Ciągłe istnieją meczety „marokańskie”, „algierskie”, „pendzabskie”, „kurdyjskie”. Wielu muzułmanów z drugiego i trzeciego pokolenia imigrantów postrzega to jako zjawisko negatywne i to z dwóch powodów. Uważają oni bowiem, że zróżnicowanie etniczne dzieli muzułmanów, i że sprowadza islam do jego zewnętrznych atrybutów: obrzędów kultu – generalnie do formy, a nie treści. Ludzie ci poszukują islamu bardziej w świętych tekstach, ogólnie rzecz biorąc w Słowie, niż w partykularyzmach religijnych praktyk czy w interpretacjach lokalnych świętych mężów⁶⁰.

Opowiadają się za swego rodzaju esencjonalizacją islamu, polegającą na eksponowaniu normatywnych wzorców religii kosztem ludowych praktyk oraz lokalnych zwyczajowych zachowań. Esencjonalizacja ta ma swoje źródło głównie w środowisku muzułmanów amerykańskich, reprezentujących kręgi technokratów i ludzi generalnie dobrze wykształconych, którzy postulują przełamywanie etnicznych różnic oraz koncentrowanie się na normach wspólnych⁶¹. W Anglii poglądy takie prezentują słuchacze The Muslim College w Londynie, który kształci nową elitę w duchu ponadetnicznych różnic, zaznajomionych z kulturą europejską i obeznanych z nowymi technologiami informatycznymi. Ludzie ci postulują szersze włączenie się muzułmanów w działalność ruchów ekologicznych, antywojennych i antyglobalistycznych, gdyż w ten właśnie sposób można dowieść, że islam jest religią uniwersalną, 'religią bez granic' (*islam bi la hudud*), która reaguje na problemy rodzące się w wyniku globalizacji. Z formowaniem takiej postawy wiąże się konieczność zaprzestania odbierania innych kultur i religii w kategoriach wyłącznie negatywnych oraz

⁵⁷ Zob.: *Erziehung zur Kulturbegegnung*, wyd. J. Lahne mann, Hamburg 1986.

⁵⁸ „Arabis” 1996, nr 118.

⁵⁹ Zob. szerzej na ten temat: S. Zubajda, *Muslim Societies. Unity or Diversity?*, „ISIM Newsletter” 1998, nr 1, s. 1.

⁶⁰ T. J. Winter, *Islam in England...*

⁶¹ Por.: A. Wadud, *American Muslim Identity: Race and Ethnicity in Progressive Islam...*, s. 282-283.

przeprowadzenie głębokiej analizy stanu, w jakim znajduje się obecnie islam i świat muzułmański⁶².

Można przypuszczać, że obydwie procesy, tzn. tendencja do intelektualnej esencjonalizacji wiary oraz zacieranie się różnic etnicznych, mogą w przyszłości oznaczać coraz szersze przekraczanie tych różnic i silniejsze eksponowanie religii jako podstawy oraz ram integracji społecznej, a jednocześnie jako identyfikatora i wyróżnika wobec społeczeństwa przyjmującego. Można by w ten sposób mówić o zastępowaniu przez religię tradycyjnej etniczności, czy też o rodzeniu się nowej etniczności na bazie religii. Tym bardziej, że wspólnota muzułmanów w Europie jest aktywnie praktykująca, a wśród młodych pokoleń obserwuje się swoistą samoislamizację, tzn. umacnianie wiary przez jej praktykowanie⁶³. Na procesy te będą miały także wpływ warunki integracji ze społeczeństwem przyjmującym, polityka rządów, nastawienie ludności kraju pobytu do imigrantów.

Przejawia się również inna, równie silna, tendencja do wychodzenia poza znane ramy i wyznaczania nowych wzorców w drodze religijnego dyskursu, który często ociera się o granice religijnej poprawności⁶⁴. Środowisko wyznawców islamu na Zachodzie jest z tego punktu widzenia niezwykle dynamiczne. Trwają w nim ożywione dyskusje na tematy związane z podstawowymi kategoriami tworzącymi siatkę pojęciową muzułmanów, takie jak: „świat islamu”, „świat nie-islam”, „emigracja”, „to, co zakazane” (*haram*), „to, co dozwolone” (*halal*), „religijność”, „poprawność religijna”. Dyskusje toczą się też na temat miejsca kobiety w społeczności imigranckiej i jej roli w jednoczesnym i umacnianiu tożsamości kulturowej (religijnej), i przyswajaniu elementów „nowoczesności”⁶⁵; nad pogodzeniem celowości noszenia przez kobiety zasłony z chęcią noszenia czegoś modnego lub – na przykład – z pragnieniem uprawiania sportu itd. Porusza się również temat seksualności i homoseksualizmu, który w krajach muzułmańskich wciąż jest tematem tabu⁶⁶.

⁶² Poglądy tego środowiska wyraża m.in. A. Adnan [w:] *New Muslims in Britain*, London 1999. Zob. także: F. A. Noor, *What is the Victory of Islam? Towards a Different Understanding of the Ummah and Political Success in the Contemporary World*, [w:] *Progressive Muslims...*, s. 331-332.

⁶³ Niektóre spośród brytyjskich statystyk mówią o tym, że w 2000 r. liczba regularnie praktykujących muzułmanów wyniosła 760 tysięcy, podczas gdy liczba praktykujących w tym samym czasie anglikanów tylko 750 tysięcy.

⁶⁴ Zob.: K. van Nieuwerk, *Migrating Islam. Changes in Religious Discourse*, „ISIM Newsletter” 2001, nr 7, s. 4; H. Shahidian, *Islam's "Others": Living (out)side Islam*, „ISIM Newsletter” 1999, nr 3, s. 5.

⁶⁵ Piszą o tym m.in.: R. Salih, *Confronting Modernities. Muslim Women in Italy*, „ISIM Newsletter” 2001, nr 7, s. 1, 32; M. van Bruinessen, *Islam, Women's Rights and Islamic Feminism*, „ISIM Newsletter” 2002, nr 9, s. 6.

⁶⁶ Zob. np.: C. van den Bremen, *A Modern Interpretation of the Headscarf*, „ISIM Newsletter” 1999, nr 4, s. 7; H. Kopp, *Dress and Diversity: Muslim Women and Islamic Dress in an Immigrant/Minority Context*, „The Muslim World” 2002, vol. 92, nr 1-2, s. 59-78; S. Siraj al-Haqq Kugle, *Sexuality, Diversity and Ethics in the Agenda of Progressive Muslims*, *ibidem*, s. 190-234; J. Meuleman, *Headscarves, Homosexuals, and Imams in the Netherlands*, „ISIM Newsletter” 2001, nr 8, s. 23.

Podsumowanie

W środowisku diaspory muzułmańskiej na Zachodzie obserwujemy gorące i burzliwe dyskusje na temat muzułmańskiej tożsamości w niemuzułmańskim państwie. Zadawane pytania koncentrują się wokół czterech kwestii:

- 1) czym jest miejsce naszego pobytu?
- 2) jaki jest charakter naszej emigracji?
- 3) kim jesteśmy jako muzułmanie i co oznacza być muzułmaninem w miejscu uchodźstwa?
- 4) jaki jest nasz stosunek do miejscowej kultury i władz?

Wspólnoty muzułmańskie na emigracji ulegają głębokim przeobrażeniom, których rezultatu nie można w tej chwili przewidzieć. Część tego środowiska podejmuje desperackie próby zachowania kultury swoich ojców i dziadów. Z drugiej strony widoczne jest całkowicie odmienne podejście do zjawiska akulturacji. Polega ono na dążeniu do swojego rodzaju esencjonalizacji islamu, tzn. oczyszczenia go z partykularnych kultur i stworzenia uniwersalnej wspólnoty religijnej opartej na zasadach, które pozwoliłyby jej funkcjonować w każdym środowisku kulturowym.