

Islam w Europie czy „europejski islam”? Wybrane aspekty obecności muzułmanów w Europie

ANNA ZASUŃ

DR

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie, Wydział Filologiczno-Historyczny
e-mail: a.zasun(at)ajd.czest.pl

Słowa kluczowe religia, islam, Europa, imigracja, integracja

Abstrakt Autorka przedstawiła wybrane aspekty obecności muzułmanów w krajach europejskich z uwzględnieniem czynników historycznych oraz aspektów społeczno-politycznych. Artykuł porusza kwestię związku procesów integracji mniejszości muzułmańskiej w danym kraju z regulacjami stosunków pomiędzy religią i polityką, które w nim obowiązują, i omawia specyfikę poszczególnych mniejszości muzułmańskich w kontekście przeszłości kolonialnej danego państwa. Autorka uwzględniła też obecną w islamie dychotomiczną wizję świata (*dar al-islam* i *dar al-harb*), która budzi szczególne zainteresowanie w dyskusji nad bezpieczeństwem ze względu na liczną w Europie społeczność sunnicką związaną z salafizmem.

Islam in Europe or “European Islam”? Selected aspects of Muslim presence in Europe

Keywords religion, Islam, Europe, immigration, integration

Abstract The author presented selected aspects of Muslim presence in European countries, taking into account historical factors related to the effects of the colonization process, as well as socio-political aspects affecting the form of assimilation of Muslims in Europe. The article discusses the relationship between the processes of integration of the Muslim minority with the regulations of relationship between religion and policy that prevail in European countries. It discusses the specificity of Muslim minorities conditioned by historical colonies. The author also took into account the dichotomous vision of the world present in Islam (*dar al-islam* and *dar al-harb*), which, in connection with the particularly large Sunni community in Europe associated with the ideas of Salafism, arouses special interest on the ground of the security.

Wprowadzenie

Islam jest jedną z największych religii w Europie i Stanach Zjednoczonych. Jak twierdzi John Lois Esposito (2002), „tak wyjątkowe uwarunkowania demograficzne tej religii wskazują na to, jak istotne są procesy akomodacji i integrowania się muzułmanów w Europie i Ameryce. Co więcej, mają znaczący wpływ na relacje zarówno między muzułmanami i Zachodem, jak również relacje między muzułmanami w diasporach i w krajach muzułmańskich” (s. 245). Islam stał się także „drugą religią Europy”, stanowi bowiem znaczną część kulturowego krajobrazu tego kontynentu (Ramadan, 2002, s. 207). W porównaniu z zachodnim chrześcijaństwem jest to religia dynamicznie się rozwijająca. Taki wizerunek islamu pokazał Walter Laqueur (2008), pisząc, iż stary kontynent to puste kościoły i pełne meczety.

Muzułmanie to dzisiaj bardzo zróżnicowana grupa. Są to zarówno mieszkańcy krajów islamskich, jak i krajów zachodnich. Wśród tych ostatnich można wyróżnić imigrantów, ale też rodzimych wyznawców islamu. Liczni są również konwertyci z ostatnich pokoleń. Jak mówi Tariq Ramadan¹, muzułmanie nie są już dziś gośćmi na Zachodzie, którzy pewnego dnia wyjadą (Göle, 2016, s. 62). Jest to ważne stwierdzenie dla oceny sytuacji współczesnego islamu, gdyż zasięg religii, ale też historyczne uwarunkowania, łączą się także z kwestią tożsamości islamskiej, która musi mierzyć się z polityką i społecznymi problemami różnych krajów Europy. Zauważyć należy, że dzisiaj „Obecność islamu w Europie wskazuje na historyczny przełom. W przeszłości mówiono o islamie i Zachodzie, teraz mówi się o islamie na Zachodzie i ewentualnie, z uwagi na rolę, jaką odegrała druga i trzecia generacja imigrantów, o islamie Europy, jeśli nie wręcz o europejskim islamie” (Allievi, 2002, s. 77).

Podstawowym celem artykułu jest prezentacja wybranych aspektów obecności muzułmanów w Europie, z uwzględnieniem uwarunkowań historycznych, głównie tych związanych ze skutkami procesu kolonizacji, a także czynników społeczno-politycznych odpowiedzialnych za formę asymilacji muzułmanów w wybranych krajach europejskich. Istotnym elementem analizy jest kilka hipotez pomocniczych: 1) Istnieje związek procesów integracji mniejszości muzułmańskiej w danym kraju z obowiązującymi w nim regulacjami stosunków religii i polityki. 2) Specyfika mniejszości muzułmańskich w danym kraju wynika również z tego, jakie kolonie ów kraj posiadał. 3) Islam, z uwagi na obecną w nim dychotomiczną wizję świata (*dar al-islam* i *dar al-harb*) oraz szczególnie liczną w Europie społeczność sunnicką związaną z ideami salafizmu, jest istotnym tematem w dyskusji o bezpieczeństwie.

Muzułmanie jako społeczność imigrantów – typy imigracji

Islam w Europie nie jest zjawiskiem „tranzytowym” i nie można go odesłać tam, skąd przybył, a muzułmanie nie są tymi, którzy „dziś przychodzą, a jutro odchodzą, obecnie są tymi, którzy

¹ Tariq Ramadan jest wnukiem Hasana al-Banny, założyciela Braci Muzułmanów. Według niektórych sprzeciwia się podstawowym zasadom laickości i obywatelskości Francji, w której żyje, według innych przyczynia się do kształtowania nowej, pozytywnej interpretacji islamu, promuje pluralizm i uniwersalizm rozumiany jako wspólna przestrzeń kulturowa (Göle, 2016, s. 62–63).

dzisiaj przychodzą, a jutro zostają” (Allievi, 2002, s. 77). Mimo tego, że są tu od dawna, znaczna ich część pozostaje wciąż wyobcowana, często tworząc grupy outsiderów. Problem nasilił się szczególnie po 11 września: „Europejscy muzułmanie niewątpliwie są ofiarami segregacji politycznej, społecznej, seksualnej i urbanistycznej. Na płaszczyźnie politycznej są traktowani z podejrzliwością z powodu kultury i religii, na płaszczyźnie społecznej – z powodu nazwisk i adresów” (Moïsi, 2012, s. 130). Muzułmanie w Europie to przede wszystkim ludność napływowa (migracje nasiliły się po drugiej wojnie światowej), z czasem jednak, w miarę integracji z lokalną społecznością krajów europejskich, islam przestał być wyłącznie religią imigrantów, a stał się również religią europejskich obywateli (Pędziwiatr, 2005, s. 11).

Kraje, w których społeczność muzułmańska jest znacząca albo islam jest drugą religią, posiadają jedynie szacunkowe dane na ten temat. Dzieje się tak z kilku powodów. Albo w spisach ludności nie podaje się informacji o wyznaniu (np. w laickiej Francji), albo utożsamia się pochodzenie z danego kraju z wyznawaniem tamtejszej religii, albo też uwzględnia się w sondażach wyłącznie praktykujących (Widy-Behiesse, 2012, s. 246–247). Dlatego faktyczna liczba muzułmanów w wielu krajach jest trudna do ustalenia. Niektórzy uważają, że nigdy dotąd w Europie nie było ich aż tylu (ok. 17 mln) i w tym sensie jest to nowe zjawisko (Vidino, 2015, s. 2).

Pojawienie się muzułmanów było skutkiem kolejnych fal imigracji odbywających się w różnych okresach i mających różnorakie przyczyny, stąd społeczności muzułmańskie poszczególnych krajów europejskich różnią się pod względem wieku. Na przykład imigranci we Francji są generalnie starsi niż ci w Niemczech czy Wielkiej Brytanii. Pierwsza fala imigracji miała związek z postkolonializmem. Były kolonie wysyłały do Europy pracowników, tworząc kolejne społeczności napływowe (np. Algierczycy we Francji, Pakistańczycy i Bengalczyki w Wielkiej Brytanii czy Surinamczycy w Holandii) (Landman, 2002; Leveau, Hunter, 2002; Pędziwiatr, 2005, s. 25–26; Rex, 2002). Kolejną falę stanowiły wyjazdy za pracą w ramach programów rekrutacji pracowników realizowanych przez liczne kraje europejskie głównie w latach 60. i 70. na mocy umów międzynarodowych. Imigracja ta była też skutkiem wyżu demograficznego i bezrobocia w wielu państwach muzułmańskich. Najliczniej emigrowali wówczas Turcy, głównie do Niemiec, z czym wiąże się określenie „turecka twarz islamu niemieckiego” (Paluszek, 2012, s. 259), oraz do Holandii, Belgii i Austrii, a także Marokańczycy (Francja, Holandia i Belgia). Trudniej im było się zaaklimatyzować niż imigrantom z byłych kolonii ze względu na bariery kulturowe i językowe, a część z nich po dziś dzień nie uzyskała żadnych praw politycznych (Pędziwiatr, 2005, s. 27). Początkowo tworzyli oni społeczności samotnych mężczyzn zatrudnianych na określony czas, z czasem jednak krótkoterminowa praca imigrantów przestała być opłacalna, wskutek czego, np. w Niemczech, zmieniono politykę rekrutacji pracowników z krajów spoza Unii Europejskiej (Goldberg, 2002, s. 30). Trzecia fala imigracji to muzułmanie, którzy z końcem lat 70. przybywali głównie z Iranu (po rewolucji irańskiej w 1979 r.) i Iraku; z czasem w tej grupie znaleźli się także Somalijczycy, Erytrejczycy, emigranci polityczni z terenów Autonomii Palestyńskiej, Afgańczycy oraz Bośniacy wyjeżdżający po wojnie domowej z Jugosławii (tych ostatnich sporo znalazło się w Niemczech). Dziś stanowią znaczący odsetek uchodźców (Goldberg, 2002, s. 32–33; Pędziwiatr, 2005, s. 27), a w związku z masowym napływem osób,

głównie z krajów, gdzie dochodzi do konfliktów zbrojnych, takich jak Syria czy Irak, zwraca się głównie uwagę na tę grupę muzułmanów. Skalę zjawiska przedstawia Biuro Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców (UNHCR, 2016): w 2015 i w pierwszych miesiącach 2016 r. niemal 1,2 mln uchodźców i imigrantów przybyło do Europy, uciekając przed wojną i prześladowaniami, szukając azylu i międzynarodowej ochrony. Znaczna część wybrała drogę morską (w 2015 r. ponad milion, a do września 2016 kolejnych 317 tys.). W większości byli to mieszkańcy Syrii, a także Afganistanu, Iraku, Libii, Egiptu. Rozmiary zjawiska, nazywanego „kryzysem uchodźczym”, budzą różne reakcje w krajach europejskich, ponieważ problem migracyjny łączy się w znacznym stopniu z sytuacją bliskowschodnią. Jest to zatem wyzwanie dla bezpieczeństwa Europy. Wreszcie czwartym czynnikiem zwiększającym liczebność muzułmanów, choć w znacznie mniejszej skali, jest konwersja. Najwięcej przypadków odnotowano w Hiszpanii (López García, Planet Contreras, 2002, s. 159–161; Pędziwiatr, 2005, s. 128). Prozelityzm uprawia się w różnych środowiskach: w więzieniach, w meczetach, w ośrodkach kultury, na uniwersytetach (zob. Didier, 2011, s. 37–40).

Podsumowując, społeczność muzułmanów w Europie jest różnorodna pod względem etnicznym, wiekowym, ale też religijnym. Europejscy muzułmanie to w większości sunnici, związani głównie z nurtem salafizmu (z Algierii, Maroka, Turcji, Bliskiego Wschodu, Afryki Subsaharyjskiej, Pakistanu i innych państw azjatyckich). Jedynie niewielki odsetek stanowią szyici (z Iranu i Libanu), członkowie bractw sufickich oraz konwertyci (Didier, 2011, s. 34). Konrad Pędziwiatr, analizując ewolucję społeczności muzułmańskiej w Europie, tj. przechodzenie od bycia imigrantami do bycia obywatelami, za punkt zwrotny uznał połączenie rodzin i powstanie wspólnoty, która nie składała się już z samotnych pracowników. Był to też początek instytucjonalizacji islamu, kiedy zaczęły pojawiać się meczety, szkoły koraniczne i islamskie partie polityczne (Pędziwiatr, 2005, s. 29, 31). Uwydatniły się wówczas podziały w obrębie tej społeczności, widoczne w kontaktach ze społecznościami Europy. Wyodrębnili się tradycjoniści, którzy powołują się na interpretacje zgodne z podstawowymi źródłami legitymizacji (Koran, sunna, *idźma*, tj. wspólnotowa zgoda), a także modernisci, dążący do nowej interpretacji, idącej z duchem czasu (Pędziwiatr, 2005, s. 33). Różnice między obiema grupami zauważyć można także w języku praktyk religijnych (np. w Holandii *chutba*, czyli kazanie podczas piątkowej modlitwy, wygłaszana jest zawsze w języku arabskim). W niektórych krajach, np. w Niemczech, członków islamskich organizacji, które nie są związane z żadną partią polityczną i nie mają określonych poglądów politycznych, a do tego popierają islamski system prawny i odrzucają zachodnie koncepcje integracji, nazywa się neotradycjonalistami (Goldberg, 2002, s. 45–46). Wyodrębnili się ponadto zwolennicy działań zorientowanych na sferę prywatną (izolacjoniści), żądający tworzenia alternatywnych pod względem moralnym zbiorowisk, oraz na sferę publiczną (interwencjoniści), dążący do zmiany rzeczywistości społeczno-politycznej (Pędziwiatr, 2005, s. 33–34).

Charakter kontaktów muzułmanów ze społecznością krajów europejskich też jest zróżnicowany i uzależniony od wielu czynników. Na przykład we Francji uwarunkowane są szczególną naturą tamtejszej koncepcji sekularyzacji (*laïcité*), surowszej niż w innych krajach Europy, wręcz antyreligijnej, bliskimi i złożonymi relacjami między Francją a jej byłymi koloniami (głównie

Algierią) oraz tendencjami asymilacyjnymi, które tradycyjnie były tu silniejsze niż w innych krajach (Leveau, Hunter, 2002, s. 3–4). We Włoszech z kolei obecność islamu jest utrwalona historycznie. Muzułmanie byli na Sycylii już w VII w., a pomiędzy IX i XI w. nawet zdominowali wyspę. W latach 1928–1943, czyli w czasach faszystowskich, Benito Mussolini ogłosił się „obrońcą islamu”, co jednak nie zmieniło Włoch pod względem kulturowym. W okresie kolonializmu rola islamu w tym kraju była znikoma, ponieważ nie miał żadnych kolonii w świecie arabskim. Dlatego właśnie obecność muzułmanów jest tu stosunkowo nowym zjawiskiem (Allievi, 2002, s. 78). Podobną sytuację mamy też w Hiszpanii, gdzie od VIII do XV w. muzułmanie byli większością. Tak jak we Włoszech, do dziedzictwa islamu z tamtego czasu nawiązywał późniejszy reżim generała Franco, stwarzając atmosferę „arabofilską” (Pędziwiatr, 2005, s. 126). Brak związków ze światem islamskim w okresie kolonializmu dotyczy także Belgii, gdzie pojawienie się społeczności muzułmańskiej wynikało z porozumień międzyrządowych (Pędziwiatr, 2005, s. 144).

Poziomy integracji społeczności muzułmanów w Europie

Rozwój społeczności imigrantów w Europie uzależniony był od typowych dla każdego kraju czynników: 1) długości kontaktów z krajami ich pochodzenia (głównie chodzi o to, czy były koloniami), 2) tempa przybywania imigrantów i adaptacji do nowych warunków, 3) liczby regularnych/nierregularnych imigrantów, w tym muzułmanów przyjmowanych do pracy w ramach umów międzynarodowych, 4) stopnia rozproszenia społeczności muzułmańskiej w danym kraju i obecności ośrodków zrzeszających tę społeczność, a także poziomu społecznej separacji wspólnot muzułmańskich, 5) poziomu zaangażowania w życie społeczne i polityczne, w tym partycypacji politycznej. Na przykład w Niemczech imigranci mieli ograniczone możliwości w zakresie aktywności politycznej i partycypowania w procesach podejmowania decyzji, słabo opanowali język niemiecki, a w dodatku brakowało też wypracowanej polityki integracji, dlatego muzułmanie w niewielkim stopniu zaangażowali się w politykę (Goldberg, 2002, s. 39). Podobnie jest w Hiszpanii, gdzie brak praw politycznych wynika z faktu, że większość muzułmanów nie posiada obywatelstwa i podmioty polityczne i ekonomiczne nie zwracają na nich większej uwagi (López García, Planet Contreras, 2002, s. 170–171). W Holandii natomiast, odkąd z początkiem lat 90. uproszczono procedury dotyczące przyznawania obywatelstwa, większość muzułmanów urodzonych poza tym krajem zyskała status pełnoprawnych obywateli i prawo uczestnictwa w wyborach lokalnych i narodowych. Zostali stopniowo włączeni w holenderską politykę, ubiegali się o miejsce w parlamencie i radach miejskich, zaczęli też stanowić istotną część elektoratu w niektórych miastach (Landman, 2002, s. 114).

Inne czynniki wpływające na status społeczności muzułmanów w poszczególnych państwach to: 6) poziom integracji/izolacji, 7) stopień zróżnicowania religijnego społeczności. W większości krajów europejskich przeważają sunnici, jednak na różnice religijne i ideologiczne między muzułmanami znaczący wpływ wywarły czynniki etniczne, przyczyny imigracji, poziom socjoekonomiczny, a także stopień zaangażowania religijnego. Na przykład w Holandii nie wszyscy członkowie tej mniejszości nazywają siebie „muzułmanami”, wielu Irańczyków uznaje

się za ateistów lub agnostyków, a Kurdowie, którzy przybyli tu z Turcji, organizują się głównie w celach politycznych i to raczej polityka – a nie religia – stanowi podstawę ich aktywności (Landman, 2002, s. 102).

Do kwestii ważnych dla funkcjonowania europejskiej społeczności muzułmanów należy także regulacja stosunków na linii państwo–kościół/religia, która określa stopień obecności religii w sferze publicznej. W wielu europejskich krajach konieczność takiej regulacji wynikała m.in. z faktu, że islam stanowi w nich drugą największą religię, a więc muzułmanie są najliczniejszą mniejszością. Szczególnym przykładem mogą być Włochy, gdzie wspólnoty religijne o statusie mniejszościowym pozostają związane umową (*intesa*), która zapewnia im prawną i ekonomiczną opiekę państwa (Allievi, 2002, s. 89). W przypadku wspólnot islamskich umowa taka jest problematyczna z kilku powodów: 1) Większość muzułmanów nie jest obywatelami Włoch, ale imigrantami, którzy nie mają prawnie uregulowanego pobytu; brak obywatelstwa dotyczy nie tylko członków tej wspólnoty, ale islam ma zbyt krótką tradycję w tym kraju (w przeciwieństwie do judaizmu i luteranizmu). 2) Liczebność tej społeczności wciąż jest stosunkowo mała, nie stanowi ona wpływowej grupy politycznej. 3) Różnice kulturowe sprawiają, że islam jawi się jako coś obcego, a także bardziej niż inne religie łączony jest z imigracją. 4) Finansowanie wspólnot i związki z krajami muzułmańskimi czynią tę religię nieakceptowaną. 5) Muzułmanie są słabo zorganizowani, a ponadto islam traktowany jest jak zagrożenie (Allievi, 2002, s. 90).

Innym przykładem jest laicka Francja, gdzie zgodnie z ustawą z 9 grudnia 1905 r. dotyczącą rozdziału państwa i kościoła żadna religia nie ma szczególnego statusu. Ustawa decyduje o tym, że we Francji obowiązuje:

wolność wyznania i praktyki religijnej, jeśli nie narusza ona porządku publicznego (art. 1), ale też zabrania finansowania kultów ze środków państwowych (art. 2), reguluje praktykę związaną z procesjami i innymi elementami praktyki religijnej, odbywającymi się w przestrzeni publicznej (art. 27), zabrania umieszczania symboli religijnych w przestrzeni publicznej, z wyłączeniem miejsc kultu, cmentarzy i grobowców oraz muzeów i wystaw (art. 28) (Widy-Behiesse, 2012, s. 247–248).

Ciekawe jest więc, że stworzono tam Francuską Radę Kultu Muzułmańskiego (Conseil Français du Culte Musulman). Powołał ją minister spraw wewnętrznych Nicolas Sarkozy. Instytucja, która powstała raczej z inicjatywy administracji państwowej niż samych zainteresowanych, nie zdała jednak egzaminu jako organ przedstawicielski z powodu nieutożsamiania się z nią znacznej części muzułmanów. Powodem mogło być też to, że społeczność muzułmańska we Francji nie miała dotąd jednej organizacji reprezentującej interesy jej członków (Widy-Behiesse, 2012, s. 250–251).

Hiszpania natomiast, na mocy konstytucji z 1978 r., deklaruje rozdział państwa i religii, a zarazem obliguje państwo do zagwarantowania wolności i równości religijnej. Z jednej strony rząd hiszpański nie może faworyzować żadnej religii, a z drugiej pozostawia sobie prawo do zawierania porozumień o współpracy z wybranymi grupami religijnymi. Poza zawartym z Kościołem katolickim w 1979 r. konkordatem doszło też do podpisania w 1992 r. umów ze społecznością żydowską, protestancką i muzułmańską – w tym wypadku z Islamską Komisją Hiszpanii

(Comisión Islámica de España) (Pędziwiatr, 2005, s. 131). Formalnoprawne układy stosuje także Belgia, gdzie rząd uznał katolicyzm, protestantyzm, islam i prawosławie. W rezultacie związki wyznaniowe otrzymują subsydia rządowe (Pędziwiatr, 2005, s. 147). Trzeba jednak zaznaczyć, że w tej relacji państwo jest podmiotem nadrzędnym, o uznaniu religii decydują władze państwowe, a wspólnota nie posiada podmiotowości publiczno- ani cywilnoprawnej (Pędziwiatr, 2005, s. 147–148).

Istotnym aspektem obecności muzułmanów w krajach Europy jest także model integracji imigrantów, nazywany „modelem procesu neutralizacji muzułmanów”. Może to być model pracowników gościnnych, tj. tymczasowych (np. w Niemczech), model asymilacji (np. we Francji) lub model wielokulturowości (np. w Wielkiej Brytanii). Występują także modele mieszane, np. polityka balansująca między pluralizmem a asymilacją stosowana w Holandii, a także skrajne, np. „gettoizacja”, tj. odseparowanie muzułmanów od społecznej większości, oraz radykalizacja, która prowadzi do aktów terroru i przemocy wobec społeczeństwa przyjmującego (Sielski, 2016, s. 241). Modele te determinują jakość uczestnictwa muzułmanów w życiu społecznym i politycznym (Pędziwiatr, 2005, s. 35–36). Pędziwiatr zwraca uwagę, iż problem obecności muzułmanów w Europie uwidoczniał się właśnie z powodu polityki imigracyjnej. Wspólnota zaczęła z czasem dochodzić swoich praw, wysuwała też żądania związane z odrębnością kulturową (Pędziwiatr, 2005, s. 37). Jeśli dodać do tego radykalizację niektórych grup muzułmańskich, nie dziwi, iż społeczności te stały się przedmiotem dyskusji publicznej i medialnej oraz analiz naukowych (pod kątem ich politycznej aktywności i zagrożenia międzynarodowego). Ponadto niepokój wywołuje coraz bardziej widoczna obecność muzułmanów w Europie, co sprowokowało niektórych polityków do dyskusji nad cechami wyróżniającymi kulturę i tożsamość muzułmańską. Po pierwsze po to, by przeciwstawić wartości europejskie islamowi, a po drugie, by ustanowić warunki asymilacji imigrantów (np. w Niemczech w 1998 r. wprowadzono pojęcie *Leitkultur* dla wyróżnienia „kultury dominującej”, we Francji powrócono w 2003 r. do zasady laickości) (Göle, 2016, s. 31)². Chodzi głównie o społeczności muzułmańskie we Francji, Niemczech, Wielkiej Brytanii i Hiszpanii, bowiem w tych krajach zwraca się szczególną uwagę na problemy z integracją, które łączy się przede wszystkim z niewłaściwą ekonomiczną, społeczną i polityczną partycypacją, znacznym odsetkiem bezrobotnych i poziomem przestępczości (Rabasa, Benard, 2015, s. 2). Problemem jest także to, iż w Europie pojawili się muzułmańscy liderzy i grupy islamskie często określane jako „muzułmańska skrajna prawica”, nawołujący do ustanowienia porządku islamskiego, wrogie wobec niemuzułmanów, głoszące konieczność konfrontacji z Zachodem. Część radykalnych działań podejmowali muzułmanie zamieszkujący Europę Zachodnią. Istotne jest też zjawisko przyłączania się muzułmańskich mieszkańców Europy do organizacji radykalnych (Pędziwiatr, 2005, s. 219).

2 Termin *Leitkultur* wprowadził w 1998 r. Bassam Tibi. Zmieniał on znaczenie w zależności od tego, czy akcent kładziono na wymiar narodowy czy europejski, a obecnie oznacza „obronę kultury niemieckiej i odrzucenie multikulturalizmu, potępienie relatywizmu kulturowego i wymóg absolutnej lojalności wobec kultury dominującej” (Göle, 2016, s. 37).

Dar al-islam i *dar al-harb*. Problemy integracji i radykalizacji

Wśród europejskich społeczności muzułmanów mamy do czynienia ze szczególną relacją między próbą integracji i radykalizacji. Radykalizacja tłumaczona jest jako „odrzućcie kluczowych wymiarów współczesnej kultury demokratycznej, które są fundamentem europejskiego systemu wartości” (Rabasa, Benard, 2015, s. 3). Rolę integracji w procesie radykalizacji można lepiej zrozumieć, jeśli na fenomen islamskiego ekstremizmu w Europie spojrzysz się przez pryzmat trzech pozornie odrębnych komponentów: trudności w zintegrowaniu się europejskiej społeczności muzułmanów ze społeczeństwami narodowymi, radykalizacji niektórych środowisk tej społeczności i rekrutacji radykalnie myślących osób do grup ekstremistycznych i terrorystycznych (Rabasa, Benard, 2015, s. 4). Angel Rabasa i Cheryl Benard (2015) piszą, że „połączenie braku integracji i braku radykalizacji zdaje się normą dla większości muzułmanów w Europie. Znaczna liczba, jeśli nie większość, nie jest ani dobrze zintegrowana, ani też zradykalizowana” (s. 4). Specyfika społeczności muzułmańskiej w Europie, w porównaniu ze społecznością w krajach arabskich, polega głównie na tym, że tutaj muzułmanie stanowią mniejszość wobec niemuzułmańskiej większości. Rzeczą nie mniej istotną jest także to, że postrzegają proces integracji zachodzący w krajach zachodnich w duchu tradycji islamu i zgodnie z prawem muzułmańskim określającym kontakty ze światem. Jerzy Zdanowski stwierdza, iż stanowisko muzułmanów w tej kwestii opiera się na religijnych przesłankach i podziale świata na *dar al-islam* (świat islamu) oraz *dar al-harb* (świat wojny, tj. świat niemuzułmański). W *dar al-islam* jednostka jest definiowana poprzez akceptację islamu, a w *dar al-harb* poprzez jego odrzucenie. Taką osobę określa się mianem *kafir* (niewierny). Muzułmanie przynależą do pierwszego świata, zatem powinni do niego powrócić (Zdanowski, 2005, s. 123; Lewis, 1991, s. 5). Zdanowski bierze pod rozwagę współczesne znaczenie sformułowania „świat muzułmański”, które jest rozumiane albo jako miejsce, gdzie muzułmanie stanowią większość i gdzie sprawują rządy, albo takie, gdzie są mniejszością, rząd jest niemuzułmański, ale społeczność muzułmanów może swobodnie praktykować islam. Dla muzułmanów ważne jest także pojęcie *hidżra*, w którym zawiera się istota migracji, pierwotnie związanej z ucieczką. W obecnych czasach staje się ono problematyczne, gdyż często muzułmanie nie tylko dobrowolnie opuszczają świat islamu, lecz także świadomie wybierają świat niemuzułmański (Zdanowski, 2005, s. 124–125). Tak radykalna i utrwalona w tradycji religijnej dychotomia *dar al-islam* oraz *dar al-harb* ma wpływ również na współczesność. Rabasa i Benard podkreślają, iż tu leży istota rozlicznych konfliktów na tle kulturowym, religijnym i społeczno-politycznym. Zderzenie kultur, islamskiej i zachodniej, wytwarza dwa niezależne fenomeny w obrębie społeczności muzułmańskiej:

Pierwszy, dotyczący liberalnych muzułmanów, to wysiłek stworzenia „europejskiego islamu”, który godzić ma podstawy islamu ze współczesnymi zachodnimi wartościami. Drugi fenomen jest odrzuceniem zarówno świeckich wartości zachodnich, jak i tradycyjnych, kulturowo zabarwionych wierzeń większości europejskich muzułmanów, celem odtworzenia tego, co jego zwolennicy postrzegają jako prawdziwą praktykę islamu, a co jest znane jako salafizm (Rabasa, Benard, 2015, s. 23).

Natura relacji islamu z Zachodem, wynikająca również z podziału na *dar al-islam* i *dar al-harb*, może być opisana także za pomocą trzech typów konfliktów. Pierwszym jest konflikt o podłożu religijnym – muzułmanie nie dzielą rzeczywistości na *sacrum* i *profanum*, u nich religia przenika każdy aspekt życia, podczas gdy na Zachodzie jest sprawą prywatną. To powoduje napięcia ideologiczne i moralne. Drugi jest konflikt o podłożu społecznym, wynikający ze znacznych różnic w poziomie życia, w tym także wykształcenia. Trzeci wreszcie to konflikt mentalny, który bierze się z obaw Zachodu przed ekspansją muzułmanów, nadmiernym ureligijnieniem sfery publicznej i przed aktami terroru (Sielski, 2016, s. 241).

Radykalni islamiści w Europie należą w większości do nurtu salafizmu, nie oznacza to jednak, że wszyscy salafiści są radykałami (Rabasa, Benard, 2015, s. 24). Ich obecność i działania na terenie państw europejskich są jednak istotnym elementem postrzegania europejskich muzułmanów. Istnieje wiele materiałów, w tym także raportów sporządzonych przez narodowe i międzynarodowe służby ds. bezpieczeństwa, dotyczących działalności komórek radykalnych islamu w Europie. Wskazują one nie tylko typy i zasięg działania poszczególnych ugrupowań, ale też pokazują nasz kontynent jako zaplecze regionów bliskowschodnich. Na przykład Niemcy uznaje się za ważne centrum logistyczne i finansowe grup terrorystycznych, na terenie kraju działa wiele jednostek powiązanych z ekstremistycznymi organizacjami terrorystycznymi (część bojowników mogła szkolić się w obozach afgańskich), w tym z radykalną Islamską Wspólnotą Millî Görüş (Islamische Gemeinschaft Millî Görüş, IGMG), która jest zarazem największą niezależną islamską wspólnotą w Niemczech i w Zachodniej Europie (Didier, 2011, s. 75; Goldberg, 2002, s. 45). We Francji fundamentalistów wskazuje się m.in. wśród radykalnych imamów reprezentujących salafizm, działających w otoczeniu niektórych meczetów, głównie w Paryżu, Yvelines, Seine-Saint-Denis, Hauts-de-Seine czy w Rhône. Pojawili się tam również „bojownicy dżihadu” (grupy afgańskie, bośniackie i czeczeńskie). Część jednostek szkolono w obozach Al-Kaidy lub Talibów, także do podjęcia działań terrorystycznych (zob. Didier, 2011, s. 40–75). Od lat 80. ubiegłego wieku „Londyn to główna kwatery światowego fundamentalizmu. Można w nim spotkać niemal wszystkie ruchy muzułmańskie, od bardziej umiarkowanych do najbardziej ekstremistycznych. Miejsce rekrutacji, miejsce finansowania, stolica ideologiczna dla sieci *salafiji*-dżihadu. Wielka Brytania to pierwszorzędne »zaplecze«” (Didier, 2011, s. 87). Przykładem radykalnej grupy działającej na terytorium Wielkiej Brytanii są Zwolennicy Szariatu pod przywództwem Abu-Hamzy al-Masriego czy grupa Al-Muhajirun pod przywództwem Omara Bakriego (Rex, 2002, s. 60). W latach 80. i 90. ubiegłego wieku Londyn był punktem kontaktowym radykalnych fundamentalistów z Europy. Jak pisze Anne-Line Didier (2011), „większość kandydatów na bojowników dżihadu wyjeżdżających na fronty afgański, jemeński, czeczeński, bośniacki bądź kaszmirski przejeżdża przez Londyn” (s. 87). Włochy są nie tylko punktem na drodze do innych państw, ale też bazą rekrutacyjną i szkoleniową, a ponadto ważnym ośrodkiem dostarczającym ochotników do Iraku. Komórki włoskie nie ograniczają się do wsparcia logistycznego, lecz angażują się w przygotowywanie zamachów (organizacją muzułmańską podejrzewaną o związki z terroryzmem był np. Ośrodek Kulturalny Meczetu Viale Jenner w Mediolanie) (Didier, 2011, s. 98–99). Od lat 90. ubiegłego wieku także Holandia i Belgia uznawane są za

ważne zaplecze terroryzmu (m.in. gromadzenie funduszy i przemyt broni, komórki wspierające działania bliskowschodnie), także z uwagi na obecność w tych krajach czynnych radykalnych fundamentalistów oraz działających aktywnie ekstremistów, którzy wywodzą się ze środowisk legalnych lub nielegalnych imigrantów, często posiadających doświadczenie bojowe z Bośni lub Afganistanu (Didier, 2011, s. 78, 101–102).

Podsumowanie

Strach Europy przed islamem ma w znacznym stopniu związek ze współżyciem z muzułmanami zamieszkującymi wiele krajów europejskich. Wywiera on negatywny wpływ na postrzeganie wielokulturowości, sprzyja powrotowi do tożsamości narodowej i powoduje chęć przekonywania o wyższości cywilizacyjnej Europy. Skutkiem jest także utożsamianie kultury muzułmańskiej z „wtargnięciem przemocy szerzonej przez radykalną mniejszość” (Göle, 2016, s. 39). Porażka wielokulturowości została ogłoszona przez polityków niemieckich, francuskich i brytyjskich już w 2010 r. Jednocześnie rozpoczęła się debata na temat ksenofobii i islamofobii Europy, którym z kolei sprzyja atmosfera uprzedzeń i stereotypów spowodowana wypowiedziami intelektualistów i działalnością mediów (Göle, 2016, s. 42–43). Istotnym problemem europejskiego nastawienia do islamu jest traktowanie wszystkiego co muzułmańskie jako radykalne i wrogie. Publiczne modlitwy we Włoszech, Francji czy Niemczech przynosiły społeczne i polityczne reakcje, podobnie jak budowa minaretów i meczetów. Jak pisze Nilüfer Göle (2016), „w społeczeństwach Europy Zachodniej islam uwydatnia paradoks widzialności i niewidzialności, zaostża napięcia między tradycjami migrantów i środowiskiem kulturowym krajów, w których żyją. Inaczej niż w państwach muzułmańskich, minarety są tutaj nieme, a meczety dyskretne” (s. 113–114). Europejski kontekst dla rozważań nad islamem to jednak nie tylko problem relacji tutejszych społeczeństw i muzułmanów. Trzeba spojrzeć na zagadnienie z szerszej perspektywy. Odwołując się do spostrzeżeń Georges’a Corma, możemy powiedzieć, że Europa patrzy na islam przez pryzmat Bliskiego Wschodu, którego jedynym wyraźnym i zrozumiałym wyróżnikiem pozostaje dziś konflikt. A zatem europejska wizja Bliskiego Wschodu, przy słabej znajomości historii tego regionu, jest dziś zdominowana przez radykalny islam (Corm, 2003, s. 64–65). Ten podwójny błąd w interpretacji tożsamości społeczeństw arabskich wywołuje polityczne, społeczne, ale też psychologiczne reperkusje i to po obu stronach – bliskowschodniej i europejskiej.

Bibliografia

- Allievi, S. (2002). Islam in Italy. W: S.T. Hunter (red.), *Islam, Europe's Second Religion. The New Social, Cultural, and Political Landscape* (s. 77–96). London: Praeger Publishers.
- Corm, G. (2003). *Bliski Wschód w ogniu. Oblicza konfliktu 1956–2003*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Didier, A.L. (2011). Radykalny sunnizm. W: X. Raufer (red.), *Atlas radykalnego islamu* (s. 19–375). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Esposito, J.L. (2002). The Muslim Diaspora and the Islamic World. W: S.T. Hunter (red.), *Islam, Europe's Second Religion. The New Social, Cultural, and Political Landscape* (s. 245–256). London: Praeger Publishers.

- Goldberg, A. (2002). Islam in Germany. W: S.T. Hunter (red.), *Islam, Europe's Second Religion. The New Social, Cultural, and Political Landscape* (s. 29–50). London: Praeger Publishers.
- Göle, N. (2016). *Muzułmanie w Europie. Dzisiejsze kontrowersje wokół islamu*. Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Landman, N. (2002). Islam in the Benelux Countries. W: S.T. Hunter (red.), *Islam, Europe's Second Religion. The New Social, Cultural, and Political Landscape* (s. 97–120). London: Praeger Publishers.
- Laqueur, W. (2008). *Ostatnie dni Europy. Epitafium dla Starego Kontynentu*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Leveau, R., Hunter, S.T. (2002). Islam in France. W: S.T. Hunter (red.), *Islam, Europe's Second Religion. The New Social, Cultural, and Political Landscape* (s. 3–28). London: Praeger Publishers.
- Lewis, B. (1991). *The Political Language of Islam*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- López García, B., Planet Contreras, A.I. (2002). Islam in Spain. W: S.T. Hunter (red.), *Islam, Europe's Second Religion. The New Social, Cultural, and Political Landscape* (s. 157–174). London: Praeger Publishers.
- Moïsi, D. (2012). *Geopolityka emocji. Jak kultury strachu, upokorzenia, nadziei przeobrażają świat*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mortimer, E. (1991). Christianity and islam. *International Affairs*, 1 (67), 7–13.
- Paluszek, A. (2012). Niemiecka Konferencja ds. Islamu w kontekście podmiotowości politycznej muzułmanów. W: M. Widy-Behiesse (red.), *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?* (s. 255–268). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Pędziwiatr, K. (2005). *Od islamu imigrantów do islamu obywateli. Muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Rabasa, A., Benard, Ch. (2015). *Eurojihad. Patterns of Islamist Radicalization and Terrorism in Europe*. New York: Cambridge University Press.
- Ramadan, T. (2002). Europeanization of Islam or Islamization of Europe? W: S.T. Hunter (red.), *Islam, Europe's Second Religion. The New Social, Cultural, and Political Landscape* (s. 207–218). London: Praeger Publishers.
- Rex, J. (2002). Islam in the United Kingdom. W: S.T. Hunter (red.), *Islam, Europe's Second Religion. The New Social, Cultural, and Political Landscape* (s. 51–76). London: Praeger Publishers.
- Sielski, J. (2016). Asertywność czy empatia głównym elementem osobowości europejskiej? W: J. Czaputowicz (red.), *Zastosowanie konstruktywizmu w studiach europejskich* (s. 235–244). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- UNHCR (2016). Biuro Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców. *Refugees/Migrants Emergency Response – Mediterranean*. Pobrane z: <http://data.unhcr.org/> (15.10.2016).
- Vidino, L. (2015). *Islamism in Europe*. WorldWatch Monitor. Pobrane z: <https://www.worldwatchmonitor.org/old-site-imgs-pdfs/3215322.pdf> (15.10.2016)
- Widy-Behiesse, M. (2012). Islam i muzułmanie w laickiej Francji. W: M. Widy-Behiesse (red.), *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?* (s. 245–254). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Zdanowski, J. (2005). Między dar al-islam a dar al-harb. Tożsamość imigrantów muzułmańskich na Zachodzie w dobie globalizacji. W: A. Mrozek-Dumanowska, J. Zdanowski (red.), *Islam a globalizacja* (s. 103–138). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Askon.

Cytowanie

Zasuń, A. (2018). Islam w Europie czy „europejski islam”? Wybrane aspekty obecności muzułmanów w Europie. *Acta Politica Polonica*, 1 (43), 27-37. DOI: 10.18276/ap.2018.43-03.