

BEVÁNDORLÓK, MUZULMÁNOK ÉS A NYUGAT

avagy a multikulturalizmus és asszimilációs modell válaszai a bevándorló-kérdésre

Amikor a politika erőszakosan avatkozik be a vallási, de sok más tényező által is meghatározott viselkedésformákba azzal a szándékkal, hogy például felszabadítsa a nőket vagy a vallási közösségek tagjainak szabadságát biztosítsa, leggyakrabban teljesen figyelmen kívül maradnak azok a személyes indíttatások, meggyőződések és érzelmi kötelékek, amelyek arra ösztönzik a muzulmánokat, hogy bizonyos normákkal, viselkedési modellekkel azonosuljanak.

A második világháború utáni évtizedekben a Nyugat-Európában elinduló gazdasági terjeszkedés következtében munkaerő-toborzás vette kezdetét. Az eleinte csupán vendégmunkásokként kezelt bevándorlók – közöttük muzulmánok – tömege azonban letelepedett a befogadó országokban; a hazatelepítési kísérletek sikertelennek bizonyultak.¹⁷⁴ A nyugati államok, valamint a közvélemény kezdeti pozitív viszonyulása a vendégmunkásokhoz fokozatosan megváltozott, mihelyt láthatóvá váltak azok a problémák, amelyeket egy nagyszámú, a helyihez képest idegen politikai kultúrával rendelkező populáció letelepedése von maga után. Ezek a problémák a különböző közel-keleti és afrikai államokból érkező muzulmán bevándorlók körül kristályosodtak ki leginkább, ugyanis számbelileg ők vannak a legtöbben, emellett pedig társadalmi integrációjuk sikeres vagy sikertelen volta máig vita tárgyát képezi. A köztudatban is a muzulmánokról alkotott fogalom fémjelezi az általában vett *idegennel* való szembesülés nyugati nézőpontját. Ennek oka lehet a több évtizednyi – intenzitásában változó – problémák által megerősített számos előítélet, amely az európai közvéleményben a muzulmánokat illetően gyökeret vert, de ok lehet az is, hogy az iszlám és a nyugati civilizáció közötti kulturális különbségek valóban olyan látványosak, szembetűnőek, hogy a muzulmánokat az *idegen-*, sőt, *ellenség*-fogalom mintapéldájává tehetik.

A muzulmán bevándorlókra még napjainkban is sokszor úgy tekint az európai közvélemény, mint egy idegen elemre, mint egy olyan csoportra, amely csupán átmenetileg tartózkodik Európában, és amelytől még el lehet várni, hogy idegenségét

felismerve egyszercsak „hazamenjen”. Ez a fajta elgondolás, ha nem is mindig jelenik meg ilyen explicit módon a nyilvános diskurzusokban, mélyen ott gyökerezik az európai ember tudatában. Ennek oka olyan fajta viszonyulás az iszlámmal és a muzulmán emberekkel szemben, amely a sajátjától merőben eltérő kultúrát, sőt, az európai eszmékkel, értékekkel és politikai renddel egyenesen ellentétben álló hagyományokat vél látni az iszlám kultúrában.

Azok a nyugat-európai államok, amelyek az elmúlt évtizedekben fokozottan szembesültek a bevándorlók problémájával, eltérő modellek alapján próbálták integrálni az újonnan érkezetteket, többkevesebb sikerrel. A bevándorló-problémában, valamint a témáról zajló vitákban leginkább érintett országok között Nagy-Britannia és Franciaország is ott van, amelyeknek egymással szembenálló integrációs modelljei elvi viták hosszú sorát eredményezték. A két modell, a multikulturalizmus, illetve a *laïcité*n alapuló asszimilációs modell nemcsak különböző konkrét eljárásmodokat érint, hanem elvi hátterük is különbözik, ugyanis a problémában érintett alapfogalmak különböző értelmezése képezi alapját a kettő mindennapokban is használatos irányelveinek. Olyan alapfogalmakról van szó, mint az egyén, szemben a közösséggel, az identitás, a nemzeti homogenitás, a kultúra önmagában vett értéke; ezeknek a fogalmaknak az értelmezése, filozófiai tematizálása nélkül a konkrét intézkedésekben megnyilvánuló politikai modelleket sem lehetne megérteni.

A továbbiakban két problémát szeretnék felvetni: elsőként azt, hogy kik is azok a muzulmánok, akikre egységesen így referálunk. Olivier Roy *Globalised Islam* című művében amellett érvel, hogy számos félreértést tisztázni kell a muzulmán bevándorlókkal kapcsolatban, mielőtt európai életükről és integrációjukról beszélni kezdünk. Röviden áttekintem érvelését és az általa használt főbb fogalmakat. Másodsorban azt szeretném felvázolni, miként épül fel a bevándorlók kérdésével is foglalkozó multikulturalizmus modellje, valamint a laïcité-központú asszimilációs modell, az alapfogalmak milyen értelmezése áll mögöttük, és hogy milyen lehetőségek rejlenek bennük a muzulmán bevándorlók sikeres integrálását illetően.

174 Ruth-Rubio Marín 2004 *Immigration*. Cambridge: Cambridge University Press, 11.

1. Az európai muzulmánok

Olivier Roy szerint akkor, amikor úgy tesszük fel a kérdést, hogy összeférhet-e az iszlám a nyugati értékekkel, egy túlságosan leegyszerűsített nézőpontba helyezkedünk, mivel kérdésünk implicit az azt jelentené, hogy beszélhetünk egy egységes és változhatatlan jellemvonásokkal és értékekkel rendelkező iszlámról és egy ugyanilyen Nyugatról, és hogy ezen értékek segítségével – mindössze megfelelő elemzés révén – végérvényesen eldönthetjük a kompatibilitás kérdését. Azt látjuk azonban, hogy a „Nyugat” és az „iszlám” olyan megkonstruált fogalmak, amelyekhez lehetetlen tényszerű és egységes jellemvonásokat rendelni. Az, hogy mit tartunk a Nyugat megkülönböztető jellemvonásainak, például a történelmileg kibontakozott politikai rendet, vagy éppen egy sajátos kultúrát, amelyet a kereszténység formált, nagymértékben meghatározza, hogy egy olyan típusú elemzést, amely a Nyugat és az iszlám összeférhetetlenségét vizsgálja, milyen szemszögből indítunk. Ugyanígy tevődik fel a kérdés az iszlám kapcsán is. Mi az tulajdonképpen, ami összeütközik, és ami tapasztalataink szerint összeférhetetlen a nyugati értékrenddel? Egy sajátos környezetben, sajátos történelem során kialakult politikai-társadalmi rend, vagy esetleg egy vallás teológiai és normatív rendszere, és az ennek hatása alatt kifejlődött kultúra? Egyáltalán problematikus kell-e legyen, hogy honnan vegyünk mintát, amikor az európai muszlim populáció jellemvonásait vizsgáljuk, vagy pedig léteznek olyan jellemvonások, amelyek bármely muszlim közösségben fellelhetőek, függetlenül a nemzeti, kulturális, nyelvi hovatartozástól?

Roy megközelítésének újszerűsége abban áll, hogy azt javasolja: lehetőség szerint szakadjunk el a kulturalista megközelítéstől, és anélkül vizsgáljuk meg a nyugaton élő muzulmánok identitásának szerkezetét, valamint mindennapi életüket és problémáikat, hogy ezeket minduntalan a muzulmán vallás előírásaira vagy a közel-keleti politikai, társadalmi tapasztalatokra próbálnánk visszavezetni. Emögött a javaslat mögött az a premissza áll, miszerint a nyugati muzulmán bevándorlók, avagy egyszerűen *a nyugati muzulmánok* olyan csoportot képeznek, amelynek jellemvonásait, életmódját, problémáit nem lehet egyenesen levezetni sem azokból a jellemzőkből, amelyeket a közel-keleti társadalmakban tapasztalunk, sem pedig az iszlám hit elveiből. A jelenlegi állapotok oly nagy mértékben függnék a jelenkori eseményektől, valamint a nyugati hatásoktól, hogy azok okainak felkuta-

tásakor ezeknek lesz döntő szerepük. Más szóval tehát ahhoz, hogy a valóságot a lehető legjobban megközelítsük, elemzésünkben is egyensúlyba kell kerüljön a nyugati muszlim identitás két alappillére: az iszlám, és a nyugat. Ez a látszólag banális kité egy meglehetősen összetett problémát takar: a nyugati muszlimok vizsgálatakor rendszerint alulproblematizált marad a „nyugati” tényező, és a hangsúly szinte kizárólag a „muszlim” összetevőre helyeződik. Holott a nyugaton élő, általunk muszlimokként identifikált csoportok, s főként a második- és harmadgenerációs bevándorlók identitását, mindennapi életét és problémáit kevésbé határozza meg az a hagyományos iszlám, amelyet a közel-keleti társadalmakban találunk, mint ahogy azt mi látni véljük, és sokkal nagyobb jelentősége van a nap mint nap tapasztalt nyugati életmódnak, szokásoknak, általános tendenciáknak, amelyekkel a muszlimok – ehhez való viszonyulásuk pozitív vagy negatív, illetve aktív vagy passzív voltától részben függetlenül – folyamatosan szembesülnek.

Néhány évtizeddel ezelőtt, amikor a muzulmánok tömeges bevándorlása még viszonylag új jelenségnek számított, és amikor a muszlimok jelenléte által generált problémák még éppen csak körvonalazódtak, az európaiak ellenséges viszonyulását még nem súlyosbította az integrációs törekvések szerény sikerei láttán érzett frusztráció, s még nem is volt meg az a történelmi távlat, amelyből jól láthatókká váltak azok a valós és imaginárius problémák, amelyeket – jogosan vagy meggondolatlanul – a muszlimok európai jelenlétének tulajdonítanak. Ennek ellenére ekkoriban – pont a helyzet újdonsága miatt – még sokkal könnyebb volt objektív ismérvek alapján idegenként detektálni a muszlimokat, ugyanis ekkor még sokkal láthatóbbak voltak a befogadó társadalom és a bevándorlók közötti kulturális különbségek. Az első generációs bevándorlók magukkal hozták hátrahagyott országuk kultúráját (nyelv, szokások, vallás, családi minták, éttrend, zene stb.), amelyek a befogadó ország szokásaihoz való adaptálódás első éveiben, évtizedeiben meglehetősen láthatóak voltak, a figyelem középpontjában álltak, annak ellenére, hogy ezek a bevándorlók még nem igyekeztek kitűnni, eltérő nézeteiket nyilvánosság előtt vállalni, avagy kultúrájukat szembehelyezni a befogadó ország kultúrájával. Céljuk sokkal inkább az volt, hogy új környezetükbe integrálódjanak, illetve idővel az is, hogy egyéni és csoportos identitásukat egyaránt újraépítsék, a megváltozott életkörülményeknek megfelelően. Ez azonban egy hosszú

és összetett folyamat volt. A legalapvetőbb tapasztalat, amin a bevándorlóközösségek keresztülmentek, írja Roy, az a gyökértelesség megtapasztalása, amely során a hagyományos muszlim társadalmakból kiszakadt közösségek elvesztették azt a támogatást, amellyel a környező társadalom, s annak minden intézménye a vallásos-kulturális gyakorlatokat nap mint nap lehetővé tette, elsősegítette, illetve azok betartását megkövetelte. Ezeknek a segítő tényezőknek a hiánya, amelyet súlyosbított a nyugati országokban tapasztalt ellenséges viszonyulás, oda vezetett el, hogy ezek a közösségek elvesztették azt a biztonságot, amelyet egy közös identitás által összefogott stabil közösséghez való tartozás jelent. A Nyugatra kivándorolt muzulmánok másik alapvető tapasztalata a fokozatos kultúravesztés folyamata volt. Eredeti kulturális környezetüktől elszakadva a muzulmánok számára nehézségekbe ütközött a hagyományaikhoz való ragaszkodás, szokásaik, identitásuk eredeti formában való megőrzése. Egy ellenséges, vagy legalábbis nem-támogató társadalomban találva magukat lassan elidegenedtek a magukkal hozott kulturális hagyományaiktól, de mindeközben a befogadó ország domináns kultúrájába sem tudtak integrálódni, nem tudták azt teljesen a magukévá tenni. Ez a kulturális marginalizáció negatív kihatással volt a mindennapi életük olyan területeire is, mint a politikai érdekérvényesítés vagy a gazdasági érvényesülés sikeressége.

A Nyugaton letelepedett muzulmánoknak rekonstruálniuk kell identitásukat, amelybe bele kell építeni az új környezet elemeit is. Roy öt különböző identitás-réteget különít el, amelyek egyidőben jelen lehetnek az európai muszlimok identitásában, és amelyek olykor ellentétben is állhatnak egymással. Az első két réteg főként az első generációs bevándorlóknál található meg, míg a következő három inkább a fiatal generációra jellemző. Jól láthatóak ezekből a generációs szakadéknak az identitáshoz köthető elemei, amelyeknek jelentősége – mivel különböző értékek rendelődnek alájuk – átfogó és a mindennapi életet is átható. Az első identitásréteg az otthonról hozott szűkebb csoportidentitás, amelyet egy adott földrajzi helyen, közvetlen kapcsolat útján kialakított rokoni, baráti, szomszédi kapcsolatok és egy közös szolidaritás szilárdít meg. A második egy szélesebb etnikai vagy nemzeti identitás, amely közös nyelvre és kultúrára, esetleg egy közös országhoz való hűségre alapul. A harmadik réteg egy neo-etnikai jellegű muszlim identitás, amely egy közös értékrenddel rendelkező muszlim identitásra hivatkozik, némiképp eltekintve tagjai-

nak konkrét nyelvi, kulturális vagy vallási háttértől. A negyedik egy kizárólag vallási terminusokban megragadott muzulmán identitás, amely egyáltalán nem hivatkozik a konkrét kultúrára, az ötödik pedig egy dekuluralizálódáson és asszimiláláson keresztülment identitás, amely vagy a magánszférában kezeli a vallási kérdéseket, vagy pedig olyan szubkultúrákat hoz létre, amelyeket a kívülállók sokszor etnikai jellegűnek fognak fel. Ezek az identitásrétegek többféle elemet foglalnak magukba: családi/törzsi, etnikai, nemzeti, kulturális kötelekeket. Roy ezen a ponton is hangsúlyozza: észre kell vennünk, hogy a vallás csupán egy azok közül a hűségek közül, amelyek a muszlimok identitását formálják.

A bevándorlók megváltozott életkörülményei, amelyek legteljesebben a kultúravesztés folyamatában kristályosodtak ki, arra is kihatással voltak, hogy a következő nemzedékek milyen kulturális közegben nőnek fel, és hogyan tudják átvenni szüleik eredeti kultúráját. Egyértelmű, hogy a második generáció már egy teljesen más környezetben nő fel, mint az előző. A fiatalok szocializációja már nagy mértékben annak az országnak a szabályai és lehetőségei között zajlik, amelyben letelepedtek; igen gyakran az ország nyelve lesz anyanyelvük, de legalábbis sokkal kevésbé jelenik meg hátrányként számukra a hiányos nyelvtudás, mint szüleik számára. A nyugati minták, értékek elsajátítása önkéntelenül is megtörténik elsősorban az oktatási rendszerben való részvétel által, még akkor is, ha az otthoni nevelés hangsúlyosan fellép ezen értékek és modellek ellen. A fiatal generáció már csak közvetve találkozik szülei kultúrájával: mindössze a család és a kis helyi közösségek révén. Lehetetlenné válik ezeknek a mintáknak a gördülékeny átvétele, akárcsak a mindennapok gyakorlatának reflektálatlan beleágyazódása az eredeti kultúrába egy olyan társadalmi rendszer által, amely minden ponton elősegíti ezek megvalósítását. A hagyományos gyakorlatok magától-értetődőségének hiánya, valamint a nyugati államok bizalmatlan viszonyulása ezekhez azt eredményezi, hogy a muzulmánok címkézett közösség – főként a fiatal generáció – identitása vallási elemeit (avagy egyenesen *vallásos identitását*) oly módon kell megkonstruálni (tudatosan, reflexió által), hogy kész legyen azokat érvek segítségével megvédeni az olyan kívülállókkal szemben, akik kíváncsian, gyanakvóan vagy akár támadóan kérdeznak rá az egyes elemek alapjára.

A nyugaton élő fiatal muszlimok az előző generációhoz képest sokkal hangsúlyosabban megtapasztal-

talják azt, hogy bár két párhuzamos kultúra árnyékában nőnek fel, valójában egyikhez sem tartoznak. A gyökértelenség, a kulturális marginalizáció és egy stabil közösséghez való tartozás élményének hiánya alapvetően két dologhoz vezet el: a vallásos identitás teljes individualizációjához, illetve a fundamentalista közösségek virágzásához a nyugati fiatal muszlimok körében. A kettő nem zárja ki egymást, sőt, az előbbi előfeltétele az utóbbinak: ez az új tagság tulajdonképpen egy individualizált vallásosság élményére épül, egy olyan tapasztalatra, amely eddig teljesen idegen volt a muzulmán vallás hagyományos megnyilvánulásaitól, és amelyet alapvetően a Nyugaton való kisebbségi élet, valamint a természetes kulturális környezetből való kiszakadás tapasztalata termelt ki.

A vallásos identitás individualizációja mint globális jelenség, a kereszténységre és a zsidó vallásra is hatással van, mivel okai nemcsak az egyes egyházakat, hanem a vallást mint olyant, annak társadalmi pozícióját, illetve a vallásos tudás és identitás elsajátításának, átöröklésének struktúráit is érintik. A szekularizáció folyamatában, amely az individualizáció elindítója volt, létezik egy időbeli csúszás (a Nyugaton minimum két évszázada hatni kezdett, míg a muszlimok számára még viszonylag új jelenségnek számít), de következményei hasonlóak a három világvallás számára:¹⁷⁵ válságba jutott a vallás társadalmi autoritása, és nem létezik már olyan központi hatalom vagy intézmény, amely az egyes hitelveket, vallási gyakorlatokat, egyáltalán az igazi vallásos élet mibenlétét egységes, és mindenki által legitimnek elfogadott módon meg tudná határozni. De még ha létezne is egy egységes elgondolás ezekről a kérdésekről, egyetlen egyház sem rendelkezik már olyan eszközökkel, amelyek segítségével ellenőrizhetné vagy kikényszeríthetné híveiből az általa helyesnek ítélt vallásgyakorlást. Ezek a megváltozott körülmények életre hívtak számos új szektát, amelyek a helyes útról alkotott saját értelmezéseik köré toboroznak híveket, de megjelentek új teológusok, prédikátorok és egyéb karizmatikus, önjelölt vallási vezetők is, akik – saját hitvallásuk szerint – szembefordultak az évszázadok során megkövese-

175 Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy az eddig késett szekularizáció a fejlődésben hátramaradt muzulmán társadalmakban is ugyanazokat a változásokat és fejlődési folyamatokat fogja elindítani, mint a nyugati társadalmak esetében. Csupán arról van itt szó, hogy a globalizációval együtt terjedő szekularizálódási tendencia a vallást mint olyant viszonylag hasonlóan érinti, bármelyik partikuláris vallást vizsgálunk is.

dett hitelvekkel és kiüresedett gyakorlatokkal, és a fokozatosan megszerezhető teológiai tudás helyett egy közvetlenül elérhető, élmény-alapú hitet kínálnak. Vannak közöttük fundamentalista, konzervatív vagy liberálisabb hangoltságú vallási vezetők is, de legtöbbjük eltávolodott attól az autoritatív, mereven előíró hangvételtől, amely a hagyományos társadalmakban természetesnek számított.¹⁷⁶ A hit és a vallásos élet ilyen fajta pluralizálódása vezetett el a személyes hitélet individualizálódásához. Az, hogy a vallásosság részét képezi-e vagy sem az egyén identitásának, többé nem egy önkéntelen, természetes módon átvett-megörökölt tényező, hanem az egyén sokszor maga döntheti el, és szabadon választhatja meg eme identitásának összetevőit. A vallásos egyén pedig, egy újfajta szabadsággal felruházva, és végső soron magára maradvra az igazság keresésében, immár saját maga döntheti el (és kell is eldöntse), hogy mit jelent számára az igazi hit, az igazi vallásosság. Ezt a folyamatot a következőképpen foglalja össze röviden Roy: az egységes *vallásról* az egyéni *vallásosságra* helyeződött át a hangsúly, és tulajdonképpen ez jelenti a vallásos identitás individualizálódását.¹⁷⁷

A hit individualizációja mindazonáltal nem jelenti azt, hogy a vallásosság és egyáltalán a belső identitás új formáját megtapasztaló bevándorlók, elsősorban a fiatalok ne éreznék késztetést arra, hogy egy olyan közösség tagjai legyenek, amely híven tükrözi és határozottan asszertálja identitásukat. Az elmúlt években azt tapasztalhattuk, hogy a fundamentalista érzületű, sokszor radikális programmal rendelkező közösségek nagy vonzerővel rendelkeznek a másod-generációs bevándorlók számára. Megfigyelhető, hogy az a generációs szakadék, amely néhány évtized leforgása alatt ékelődött a két (vagy három) generáció közé, számottevő különbségeket eredményezett a közösségépítés, csoportidentitás területén is. A bevándorlók első generációja, bár földrajzilag igen, érzelmileg nem szakadt el teljesen a hátrahagyott országtól, az otthonmaradt

176 A muzulmán vallás kapcsán itt Roy egy olyan új tendenciáról beszél, amelyet Tariq Ramadan kifejezésével „iszlám humanizmusnak” nevez. Ez a muszlim erkölcsiséget az értékek felől, nem pedig a kinyilatkoztatás felől közelíti meg. Gyakorlóit főként azok a liberális vagy konzervatív értelmiségiek és vallási vezetők, akik a keresztényekéhez hasonló érveléssel, tehát a Nyugat számára is érthető és elfogadható terminusokban próbálják kezelni az olyan problematikus kérdéseket, mint a válás, az abortusz vagy a homoszexualitás.

177 Roy 2006:5-6

családtól, közösségtől. Sok esetben egész családok, vagy akár teljes közösségek települtek át egy nyugati országba, megőrizve ezáltal csoportjuk zártságát és belső funkcionalitását. Vallási vezetőiket is általában saját országukból hívták, és így az első évtizedekben ezek a csoportok némiképpen megmaradtak olyan szerves-összetett közösségeknek, amelyeket közös értékek, kulturális szokások, közös nyelv és közös vallás tartott össze. Az új generáció fentebb felvázolt helyzete és tapasztalatai azonban oly mértékben különböztek szüleik tapasztalataitól, hogy még ezek a nyugatra „importált” közösségek sem voltak képesek egy koherens szocializációs közeget nyújtani számukra. A kettős identitás élménye egyfajta bizonytalanságot, ingadozást idézett elő ezekben a fiatalokban: egyszerűen nem volt számukra olyan *készen adott* közösség, amely egy magától értetődő, a társadalmi struktúrába szervesen beépülő, koherens identitást-formát nyújtott volna számukra. Így tehát, ezt az űrt betöltendő, az identitáskeresés és egy közösséghez való tartozás kérdése egy aktív folyamattá, egy tulajdonképpen *kereséssé* vált. Ez volt az, ami népszerűvé tette azokat a fundamentalista vallási csoportokat, amelyek vonzereje abban állt, hogy határozott válaszokat kínáltak a kérdésre, hogy kik is tulajdonképpen ők, miben hisznek és mit képviselnek. Ezek a sokszor akár radikális hangvételű (sok esetben egyetemeken keretén belül működő) vallási közösségek mindig az individuumot szólítják meg. Felkarolják ezekben a bizonytalan fiatalokban szunnyadó vallásos érzelmeiket, és olymód formálják át azokat, hogy egy erős vallásos identitás szilárd alapjaivá váljanak. Céljuk mindig egy „jobb muszlimot” formálni a hozzájuk csatlakozókból, és – ahogy ezt könnyedén ki lehet következtetni – egy egyszerű, világos, határozott képet nyújtanak arról, hogy mitől válik valaki jó muszlimmá. Ezek a vallási közösségek nem úgy fordulnak az iszlámhoz, mint egy elvesztett hagyományos életmódhoz, amelyhez vissza akarnak térni, sőt: erős kritikával illetnek minden olyan hagyományos „muszlim” életmódot, amely egy partikuláris kultúra ölen virágzott, és képtelen volt megőrizni a vallási kategóriák tisztaságát és univerzalitását. Azért képesek ezek a közösségek olyan fiatalokat magukba olvasztani, akik szüleiktől különböző kulturális mintákat sajátítottak el, mert alapvető értékeik és összetartó elemeik nélkülöznek mindenféle referenciát valamely partikuláris kultúrára. Ehelyett egy tisztán vallási fogalomrendszerben határozzák meg lényegüket és céljaikat: olyan vallási fogalmakban, amelyek univerzálisak, és ezáltal –

saját elképzelésük szerint – megfelelnek az iszlám igazi üzenetének. Roy hangsúlyozza, hogy ezek az új vallási közösségek egy globális *ummának*, vagyis egy absztrakt, virtuális közösségnek a részei, amely olyan individuumokat foglal magába, akiket egyetlen dolog köt össze: a kulturális tényezőktől megtisztított vallás. A muszlim vezetők hivatalos állásfoglalásai és az általuk hirdetett ideológiák ellenére ez egy *de facto* szekularizálódási tendenciára mutat: a vallás kivonult a közzsférából, nem politizál, nem tarthat igényt valós társadalmi szerepre.¹⁷⁸ Ennél tovább is megyünk: a vallásos fundamentalisták egy független, politika-mentes teret szeretnének a vallásnak, amelyet nem érinthetnek ezek a megosztó erők. Úgy is gondolhatunk erre a jelenségre, mint a nyugati szekularizációs folyamat megismétlődése – fordított előjellel. Az eredmény azonos, különválnak a vallás és a politikum. A mögöttes indok azonban más: immár nem a politikumot akarják megszabadítani a vallásos motivációktól, hanem a vallási közösséget akarják megtisztítani a politikai tényezők megosztó erejétől.¹⁷⁹

Az Európában élő muzulmánokat két nagyobb csoportra oszthatjuk. Van egyrészt a „csendes többség”, amely vagy már szinte teljesen integrálódott az új országba, amelyben letelepedett, vagy pedig nem vesz részt a muszlimokat érintő közpolitikákról szóló nyilvános vitákban, és így a vitás kérdéseket érintő álláspontja, esetleges elégedetlenségei nem ismeretek a nyilvánosság számára. A másik csoportba azok tartoznak, akik a nyilvánosság szeme előtt vannak, akiknek a különböző kérdésekben való állásfoglalását ismeri és figyelemmel kíséri a politika, a média, illetve a közvélemény. Ezt a második csoportot további két részre oszthatjuk: egyrészt azokra, akik szokásaik, meggyőződéseik egzotikus avagy éppen problémás volta miatt vannak az érdeklődés közép-

178 „To be a » fundamentalist« Muslim in a non-Muslim society means experiencing secularisation; that is, the separation of church, or more precisely faith, from state. Religious norms have no relationship with social and political spheres; religion is *de facto* confined to the private sphere. Trying to externalise it does not mean changing society but joining others in building a community that is no more than a congregation of believers who follow their own rules of conduct”. Roy 2006:148.

179 Ennek gyökerénél az áll, hogy a muzulmánok csatlódtak az elmúlt évtizedek iszlamista törekvéseiben, amelyek a vallást és a politikumot akarták egyesíteni. Az ezt felváltó irányzat, a poszt-iszlamizmus a kettő különválasztására törekszik. Roy 2006:3.

pontjában, de ők maguk nem kívánnak részei lenni a nyilvános vitáknak, valamint azokra, akik aktívan részt vállalnak a muszlimok érdekképviselésében. Ebben a részben először az első csoportot vizsgáltuk, azt a réteget, amelyet főként az első generációs, mára már nagyrészt integrálódott muzumán bevándorlók tesznek ki, utána pedig azokat az univerzális vallási közösséghez csatlakozott, főként fiatal muszlimokat, akik fundamentalista vallásosságuk, sokszor radikális vallási nézeteik miatt kerültek a figyelem középpontjába. Szó volt azokról a tényezőkről is, amelyek az Európában letelepedett muzulmánoknak az identitását formálta, figyelembe véve, hogy ezek a tényezők nem korlátozódnak a muzulmán vallás hitelveire, valamint a közel-keleti államok őshonos kulturális tényezőire, hanem nagy szerepet játszanak bennük a modern Nyugat olyan sajátos elemei, mint a globalizáció és a szekularizáció.

A következő rész a nyugati muszlimok harmadik, legszűkebb, de ugyanakkor a legláthatóbb csoportját fogja érinteni némileg, azt, amelyik politikál, egy névleges „muszlim közösséget” képvisel, és hajlandó együttműködni világi hatalmakkal vagy más egyházakkal azért, hogy érdekeit ezáltal előmozdítsa. Megvizsgáljuk, hogy a muszlim intézményesülés és közösségépítés különböző formái hogyan állnak kölcsönhatásban az egyes országok ezeket szabályozó modelljeivel. A teljesség igénye nélkül, inkább csak egy keresztmetszetet nyújtva az európai országoknak az integrálás lehetőségei körüli igen összetett problematikájából, megnézzük, hogy milyen alapvető különbségek állnak fenn a brit multikulturális modell, valamint a francia asszimilációs modell között. Kapcsolatba hozzuk ezeket az az általánosabb kerettel, amelybe illeszkednek, a liberális demokráciák alapvető értékrendszerével, és azt a kérdést tesszük fel: a két modell milyen lehetőségeket nyújt, illetve milyen gátakat szab a muszlim kisebbség különféle politikai, szociális és kulturális törekvéseinek.

2. A multikulturalizmus

A multikulturalizmus ideológiáját a 20. században felgyorsuló, az élet minden területét átható globalizáció hívta életre, amelynek hatásai még a legelzárkózottabb országokat is elérték. A másfél évszázaddal korábban még főként nemzeti diskurzus alapján felépülő, jobbra monokulturális államok a 20. században új hatásokkal, új kihívásokkal szem-

besültek: a szabad információáramlás, a globális kommunikációs hálózatok elterjedése, illetve a tömeges migráció hatására minden állam megtapasztalta valamilyen szinten a kulturális homogenizáció, az értékbeli pluralizáció folyamatát. E külső hatások mellett egy „belső” változás is szerepet játszott a multikulturalizmus ideológiájának kialakulásában és robbanásszerű elterjedésében: maga a demokrácia keretrendszere, a demokratizálódás, illetve az ezzel járó társadalmi emancipáció folyamata volt az, ami életre hívta az *elismerés politikáját*, azt az új társadalmi mozgalmat, irányvonalat, amely a multikulturalizmussal szoros összefüggésben áll.

A multikulturalizmus egyrészt a kulturálisan heterogén társadalmak leírásával foglalkozó gondolatrendszer, másrészt egy olyan normatív politikafilozófiai modell, ideológia, amely a társadalmak kulturális sokszínűségét kívánatos állapotként ismeri fel, és amelynek legfőbb célkitűzése, hogy a hagyományos monokulturális modellekben hátrányos helyzetben levő kisebbségi csoportok számára a domináns kultúrával egyenlő mértékű tiszteletet, elismerést és jogokat vívjon ki. Előfeltevése, hogy a *kultúra* mint olyan – egyaránt ideértve az egyes csoportok, népek *kultúraalkotó képességét*, valamint az egyes népek konkrét kulturális objektivációit – önmagában értékes és megőrzésre érdemes, emiatt az egyes kultúrákat tartalmilag nem lehet egymással összehasonlítani, ami azt is jelenti, hogy egyik konkrét kultúrának sem lehet a többihez képest több vagy kevesebb joga a fennmaradáshoz és az érvényesüléshez. A multikulturalizmus eszméit egyrészt az értékpluralizmus, másrészt – s a kettőt csak egy vékony határ választja el egymástól – erőteljes relativizmus jellemzi, amelynek gyökerénél az a megfontolás áll, miszerint nincs a kezünkben olyan eszköz, olyan mérce, amelynek segítségével az egyes kultúrákat egymással összemérhetnénk.¹⁸⁰

Az itt megjelenő sajátos kultúra-fogalom egy olyan kontextusba ágyazódik, amely egyszersmind kritikát fogalmaz meg a liberalizmus erőteljesen individualizált eszmerendszerével szemben, s ezzel szembehelyezkedve teszi hangsúlyossá a *közösséget* mint az egyén identitásának, s végső soron szabadsága megvalósulásának elsődleges kontextusát és lehetőségfeltételét. Joseph Raz a multikulturaliz-

180 Egedy Gergely 2006 A multikulturalizmus dilemmái: Nagy-Britannia példája. *Polgári Szemle*, 2. évf. 6. szám.

must bemutató esszéjében¹⁸¹ a kultúra fontossága mellett érvel, és rámutat arra, hogy a multikulturalizmus hogyan teszi lehetővé a kultúra ezen esszenciális behatásainak minél nagyobb mértékű érvényesülését. Érvei abból indulnak ki, hogy az egyéni szabadság, amely tulajdonképpen a szabad választás képességében és lehetőségében gyökerezik, nem különíthető el attól az átfogó, értelemadó keretrendszerrel, amelybe az egyén összes értelmes választási lehetősége, valamint az összes eltanult társadalmi gyakorlata beágyazódik. Ez az értelemadó keretrendszer a kultúra. A kulturális tagság az, ami teljességében meghatározza az egyének lehetőségeinek keretét – mondja Raz. Ezért nem tekinthetünk úgy a kultúrára, mint az egyén identitásának valamilyen járulékos vonására, amelynek elemei szükség esetén módosíthatóak vagy felcserélhetőek.¹⁸² A kultúra, amelybe az ember beleszületett, alapvető módon meghatározza világlátását, társadalmi interakcióit és a számára értelmes élethez szükséges választási lehetőségek horizontját. Továbbá szintén a kultúra az, ami lehetővé teszi a társadalmi kapcsolatteremtést és a személyes kapcsolatok hosszútávú fenntartását. Végül pedig azért életbevágóan fontos a kultúra, írja Raz, mert az emberek önképét, identitását döntő mértékben meghatározza kulturális tagságuk, valamint annak a tudata, hogy az a közösség, amelyhez tartoznak, sikeres, és általános elismerésnek örvend. Raz hangsúlyozza, hogy ebben a gondolatmenetben a kulturális csoportok boldogulása nem vezethető vissza az egyének boldogulására, cselekedeteire vagy lelkiállapotaira, ugyanis ezeknek a csoportoknak, közösségeknek „megvan a saját életük”, viszont az egyének boldogulásához elmaradhatatlan feltétel az, hogy egy virágzó és megbecsült kultúrának legyenek tagjai. Ebből a szempontból nézve tehát a multikulturalizmus eszméje, amelynek alapjául a kulturális identitás fontosságának felismerése szol-

gál, teljességgel összeegyeztethető a liberális alapelvekkel.

A multikulturalizmus gondolatrendszerének megértéséhez, mint látjuk, szükséges megvizsgálunk néhány alapvető fogalmat, valamint a közöttük fennálló összefüggéseket. Joseph Raz a fentebb felvázolt érvelésében rámutat arra, hogy az egyén boldogulásához, a számára is értelmesként felfogható élethez elmaradhatatlan feltétel, hogy egy olyan kulturális közösség tagja legyen, amely köztisztvisletben áll, amelynek tehát elismerik legitím és értékadó voltát. Charles Taylor *Multiculturalism: The Politics of Recognition* (Elismerési politikák) című esszéje¹⁸³ magának az elismerésnek a fogalmát vizsgálja, amelynek értelme az utóbbi évtizedekben politikai színezetet kapott, de amely alapvetően az egyén identitásának egy létfontosságú összetevője. Taylor hipotézise az, hogy az utóbbi időkben egyre többet hangoztatott *elismerés* problémája szoros összefüggésben áll az *identitás* kérdésével. Az identitás ugyanis nem egy szilárd, objektív és változatlanul létező entitás, amellyel az egyén belép, mintegy pusztán asszertálva azt, a nyilvános szférába, hanem sokkal inkább olyasvalami, ami a másokkal való interakciók során folyamatosan alakul: épül vagy rombolódik. Taylor szerint ez magából az emberi természetből következik, amely alapvetően dialogikus karakterű.

Az elismerés fogalma csak a 20. században vált hangsúlyossá, de azok a körülmények, amelyek megjelenését lehetővé tették, már a 18. században munkálni kezdtek. Taylor szerint az elismerésről és az identitásról szóló diskurzus akkor vette kezdetét, amikor összeomlottak azok a társadalmi hierarchiák, amelyek a *becsület* kategóriáját fenntartották, és ennek helyét átvette a *méltóság* egalitárius fogalma. E folyamat második mozzanata az volt, amikor a 18. század végétől, Rousseau munkásságával kezdődően megjelent az individualizált identitás új fogalma, amelyet az autenticitás, azaz a magunkhoz való hűség, a valódi belső énkéntelenség felkarolásának ideálja alapozott meg. A modern demokráciák térnyerése következtében a társadalmilag kijelölt, nagyrészt predeterminált identitásokat felváltja az autenticitás ideálja, a valódi, belső önazonosság keresése, amelyet a külső normák már nem tartanak

181 Joseph Raz 1997 Multikulturalizmus – liberális szempontból. In Feischmidt Margit szerk. *Multikulturalizmus*. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

182 Létezik a kérdésnek olyan megközelítése is, amely az egyén kulturális meghatározottságaira (faj, etnikum, nyelv, nem, vallás, társadalmi osztály stb.) úgy tekint, mint olyan különbözőségekre és árnyalatokra, amik mintegy külsőleg rakódnak rá egy ennél sokkal alapvetőbb identitás-rétegre, a minden emberben közös, tulajdonképpeni ember-mivoltra. Vö. Stanley Fish 1998 Butik-multikulturalizmus, avagy miért képtelenek a liberálisok a gyűlölet beszédéről gondolkodni. *Lettre*, 31. szám.

183 Charles Taylor 1994 The Politics of Recognition. In Amy Gutman ed. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

fenn, nem erősítenek meg, vagy akár ellentétben is állhatnak azzal. Ezek a társadalmi elmozdulások és hangsúlyváltások vezettek el ahhoz a szoros kapcsolathoz, amely az identitás és az elismerés között fennáll, mondja Taylor.

A multikulturalizmus, illetve a vele szoros összefüggésben álló *elismerés politikája* tehát két premiszszábról kiindulva legitimálható. Az egyik premissza azt hangsúlyozza, hogy a 18. század végétől kezdődően az identitásnak a társadalmilag szigorúan szabályozott, predeterminált határvonalai nagyrészt lebomlottak vagy összeesódtak, és ennek következtében a partikuláris – elsősorban a szabadon választott – identitások nincsenek egy jól meghatározott társadalmi szokásrend, intézmények és társadalmi előítéletek rendszere által megerősítve, elismerve. A második premissza azt mondja ki, hogy az emberi természet alapvető dialogikus karakteréből következik, hogy az egyén identitása számára létfontosságúak a másoktól kapott visszajelzések, annak mások általi elismerése, illetve társadalmi – olykor politikai – megerősítése. Mindezekből tehát az következik, hogy a modern identitások viselői, és elsősorban azok a csoportok, amelyek korábban elnyomás alatt álltak (mint például a nők, a nemzeti kisebbségekben élők, a homoszexuálisok stb.), láthatóvá akarják tenni partikuláris identitásukat, a „többségi” kulturális csoportokkal egyenlő mértékű elismerést akarnak élvezni. Nem csupán toleranciát kérnek, hanem kérik a sajátos identitásukhoz kapcsolódó, annak fenntartásához szükséges különféle követeléseik figyelembevételét is.

Nagy-Britannia egyike azon nyugat-európai országoknak, amelyek a 20. század folyamán, s főként a második világháború után megtapasztalták a gazdaságilag fejletlenebb, politikailag instabilabb államokból érkező emberek tömeges bevándorlását. Ötven év alatt Nagy-Britanniába mintegy 2,5 millió ember érkezett, részint a Brit Birodalom egykori polgárainak a szigetországba biztosított szabad belépés és letelepedés jogán, részint pedig menedékjogot kérve. Az 1948-as brit állampolgársági törvény lehetővé tette a brit korona fennhatósága alatt állott területek lakóinak (mintegy 800 millió ember esett ennek hatálya alá), hogy vízum nélkül dolgozhasson és telepedhessen le Nagy-Britannia területén. Ez a törvény a bevándorlók olyan nagy mértékű áradatát vonta maga után, hogy 1962-ben, többek között a közvélemény nyomására reagálva, az akkori konzervatív kormány elfogadta az új bevándorlási törvényt, amely tulajdonképpen az első lépés volt a bevándorlás szabályozása érdekében. Ezt

további intézkedések, szabályozások követték: egyre szigorúbb feltételeket szabtak az állampolgárság, a végleges letelepedési engedély, a tartózkodási- és munkavállalási engedély megszerzésének. A bevándorlók első hulláma a háború utáni Nagy-Britannia szakképzetlen munkaerő-szükségletét volt hivatott kielégíteni, de ahogy egyre csökkent a kereslet a munkaerő-piac ezen rétege iránt, úgy jelentett egyre nagyobb gazdasági kihívást a szakképzetlen, szegény bevándorlók magas száma. A későbbi, a bevándorlási áramlatot szabályozni hivatott intézkedések nagy része éppen a szakképzettség terén állított fel szigorú feltételeket a szigetországban letelepedni vágyók számára, figyelembe véve az ország munkaerő-piacának szükségleteit.

Miközben lassan úrrá lett az általános aggodalom és egy nagymértékű ellenérzés a bevándorlók körüli problémákat illetően, ezzel egyidőben – az első évek tapasztalataiból kiindulva – megjelentek a diszkrimináció-ellenes, emberjogi, egyenlőség-párti mozgalmak, és nyomukban az új intézkedések, amelyek határozottan szembefordultak a széles körben terjedő, a bevándorlókat érintő diszkriminatív magatartásformákkal és intézkedésekkel, elsősorban a munkavállalás, a lakáshoz jutás és az oktatás terén.¹⁸⁴ Az 1976-ban aláírt Faji Megkülönböztetés Elleni Törvény (Race Relations Act) bevezetőjében körülhatárolja, hogy mely kritériumok alapján történő diszkrimináció minősül faji diszkriminációnak: ide tartozik a bőrszín, a faj, nemzetiség, valamint nemzeti, etnikai gyökerek.¹⁸⁵ Ezek a törvényes intézkedések, az akkoriban domináló amerikai diszkrimináció-ellenes diskurzusok hatására, legfőképpen a faji hovatartozást, a bőrszínt tekintették a diszkriminatív magatartások fő célpontjának. Ez rámutat arra a tényre is, hogy a bevándorlókat, akik diszkriminálása ellen a jogvédő szervezetek harcoltak, alapvetően faji alapon határolták körül, s ez által ezt tették meg identitásuk és különbözőségük lényegéül.

Tariq Modood az európai államok bevándorlópolitikáit elemző munkájában arra mutat rá, hogy a muszlim bevándorló-csoportok faji alapon történő megközelítése elhibázott, csak hogy a legfinomabbat mondjuk rá, de sokan egyenesen konspirációs motivációkat vélnek felfedezni ezekben a politikákban, amelyek célja az, hogy megakadályozzák a muszlimok egységes, politikai súllyal

184 Egedy 2006.

185 *Race Relations Act*, 1976 <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1976/74/introduction/enacted>

rendelkező csoportra szerveződését.¹⁸⁶ Ha a muszlim bevándorló-közösségeket érintő integrációs, diszkrimináció-ellenes intézkedések, és egyáltalán a problémáikról szóló elméleti diskurzusok és viták abból a minimalista különbségtételből indulnak ki, amelyek a brit lakosságot – faji terminusokkal – gyakorlatilag két részre osztják (fehérek és nem-fehérek csoportjára), ezzel figyelmen kívül hagynak minden egyéb partikuláris vonást, amelyek nemcsak a fehér, brit lakossággal szembeállítva jelentkeznek különbségekként, hanem e homogénnek feltételezett széles csoport belső különbségeit is magukban hordozzák. Ebből a gondolatmenetből fejlődtek ki a 80-as évekre azok a diskurzusok, amelyek differenciáltabban látják a bevándorlók társadalmi rétegét. Maguk a bevándorlók is hajlottak egy olyan identitás felkarolása felé, amely magában hordozza és nyilvánosan is képviseli azokat az etnikai, vallási alapú partikuláris jellemvonásokat, amelyek a kisebb közösségeiket meghatározzák.

Olivier Roy az európai iszlámmal foglalkozó könyvében¹⁸⁷ ezt a tendenciát nevezi a muszlim neo-etnicitás kialakulásának. Ez azt jelenti, hogy a muszlim bevándorlók közössége a nyilvános diskurzusokban, ha nem is expliciten, de lényegileg egy etnikai csoporttal alakul át, a kívülálló és az érintettek szemében egyaránt. A *muszlim etnikum* nem egy természetes közösség, ugyanis tagságfogalma nem tud egy közös történelemből ágyazódó valódi kultúrára hivatkozni, hanem kénytelen néhány izolált jellemvonást kiragadni (legfőképpen a vallás szférájából), és azokból mesterségesen felépíteni a muszlim etnikum kulturális identitását.¹⁸⁸ A legutóbbi időkben a nyugati államokban – lehangsúlyosabban pedig éppen Nagy-Britanniában – a *muszlim* kifejezéshez egy erőteljes etnikai konnotáció társul, mondja Roy. Ennek alapját képezi néhány, a kultúra fogalmához implicit módon hozzágondolt előfeltevés, mely szerint: a) minden olyan ember, akít a *muzulmán* jelzővel illethetünk, illetve minden partikuláris, etnikai terminussal megnevezett muzulmán kultúra (arab, perzsa, török stb.) olyan általános *muszlim kultúra* részeseként van elgondolva, amelynek legfőbb összetartó eleme a muzulmán vallás; b) a *muszlim kultúra* fogalma minden olyan emberrel összekapcsolódik, akinek muzulmán gyökerei vannak, függetlenül az illető személyes meg-

győződéseitől és gyakorlataitól; c) a *muszlim kultúra* terminus, illetve az ez alá sorolható közösségek mindig úgy jelennek meg Nyugaton, mint a *vallásos másik*.¹⁸⁹

Ezek az elgondolások tehát azt feltételezik, hogy a Nyugaton élő muzulmánok csoportja olyan *közösség*, amely jól körvonalazott, közös jellemvonásokkal rendelkezik, amelynek alapját képezi egy közös vallásos kultúra, és amely – mihelyt eltekintünk a felszínes partikularitásoktól – alapvetően egységes, homogén közösséget alkot. A neo-etnicizálás tendenciája tulajdonképpen azért indult el, mert az idegen bevándorlók tömeges jelenlétével szembeesülő nyugati államok nyugati mintára próbálták megközelíteni az újonnan érkezetteket; olyan közösségként, amely képviselő útján tudja majd érdekeit érvényesíteni, a domináns társadalommal kommunikálni és végső soron abba beintegrálódni. A muszlimok etnikumként kezelése visszhangra talált azoknál a vallási vezetőknél és a muszlimok (sok esetben önjelölt) képviselőinél, akik ily módon lehetőséget láttak arra, hogy bekerülve a nyugati politikai szféra főáramába, nyugati terminusokban megfogalmazott követeléseiket érvényre juttassák. Az a tény, hogy a muszlimok etnikumként vannak kezelve, illetve az, hogy számos muzulmán vezető támogatja is ezt a gyakorlatot, erőteljes szekularizációs folyamatot feltételez. Az iszlámra úgy tekinteni, mint egy vallási-kulturális ernyőre, amely maga alá gyűjti mindazokat, akik eltérő kulturális környezetből érkeztek – ez csak akkor lehetséges, ha a vallást el tudjuk választani azoktól a konkrét, partikuláris kultúráktól, amelyben az a társadalmi élet szerves részét képezte. Ez pedig a *de facto* szekularizálódás lényege, amely nagyrészt független már a hivatalos ideológiáktól és az ellenkező irányú törekvéseiktől.¹⁹⁰

Ezen a ponton fel kell tennünk a kérdést: milyen mértékben valósak ezek a muszlim „közösségek”, amikről oly sok vita folyik? Milyen értelemben beszélhetünk egy összefüggő és egységes *közösségről*, amikor valójában olyan emberekről van szó, akiket mindössze a nagy vonalaiban közös alapokon nyug-

189 Roy 2006:126.

190 „The definition of Islam as a culture per se is possible only after the process of immigration has disconnected religious tenets from a given culture. This disconnection fits with Western secularism, for which a religion is defined as a mere religion separated from other sociocultural fields. After this break Islam is then re-objectified as a culture in itself and called to explain the social attitudes of Muslims” – Roy 2006:128-129.

186 Tariq Modood 2006 *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*. Oxon: Routledge, 38-39.

187 Olivier Roy 2006 *Globalised Islam*. London, Hurst & Co.

188 Roy 2006:125-126.

vó és közös szabályok mentén felépülő vallásos hit és vallási gyakorlat köt össze e feltételezett közösség többi tagjával?

A Nagy-Britanniában élő muzulmánok közösség-építésének három szintje különíthető el egymástól: a helyi közösségek szintje, egy nemzeti közösség szintje, valamint az univerzális *umma*.¹⁹¹ Ezek a szintek összefüggésbe hozhatóak azzal a kérdéssel, hogy milyen mértékben tekinthető sikeresnek e csoportok befogadó államba integrálódása. Különbséget kell tennünk „látható” és „láthatatlan” csoportok között. A „láthatatlan” csoportba tartozik a muszlim populáció azon csendes többsége, amely nagy vonalakban integrálódott már a befogadó ország társadalmi szövetébe, és megtalálta a maga számára az egyensúlyt a szociális szférában való részvétel és az immár magánéleti kérdésként tekintett vallásosság között. E többség *muszlimként* történő szocializációja a helyi mecsetek köré szerveződik. Tulajdonképpen ez az a szintje a muszlim közösség-építésnek, amelynél ténylegesen *közösségről* beszélhetünk: olyan emberek kapcsolatáról, akiket nemcsak egy közös vallás formális szabályai, hanem a mindennapi élet gyakorlatai, interakciói, közösségi eseményei is összekötnek.

A közösség-építés második szintje a nemzeti szintű muszlim közösség létrehozásán, a muszlimok politikai képviseletén fáradozó, a nyilvános ideológiai, politikai vitákban résztvevő személyek csoportjából áll. Ez a csoport abba a „látható” kategóriába sorolható, amely igyekszik ugyan a nyugati játékszabályokat, keretfeltételeket figyelembe venni nyilvános interakciói során, de az integrációja körüli kérdések még mindig aktuálisak, sőt, sokszor a teljes muszlim populáció integrációját az e csoportról kialakított kép szerint ítélik meg. Ez nem véletlen, ugyanis az ide tartozó személyek maguk is tudatosan felvállalják a csendes többség képviseletét, és úgy jelennek meg, mint akik e többség konszenzuális érdekeit képviselik. Roy szerint ezek az önjelölt vezetők azok, akikkel a befogadó állam együtt tud működni, és akiknek az érdekei mellett szólnak, hogy visszaigazolják a befogadó állam felülről jövő kommunitarizáló törekvéseit, valamint a muszlim „közösség” etnikumként kezelését. A nagy-britanniai muszlim vezetők elsősorban azért harcolnak, hogy a muszlimok csoportját is a Faji

191 Az *umma* kifejezés az összes hívő muszlim embert magába foglaló virtuális közösséget jelöli. Vö. Olivier Roy 2007 *Secularism confronts Islam*. New York, Columbia University Press, 42, 84.

Megkülönböztetés Elleni Törvény (Race Relations Act) hatálya alá helyezték, hogy annak értelmében – etnikai kisebbségként – élvezhessen egy bizonyos fokú autonómiát, valamint a brit kisebbségi- és diszkriminációellenes törvények védelmét.

A közösség-építés harmadik szintje az univerzális, globális *ummában* gondolkodó, többnyire fundamentalista beállítású vallási közösségek szintje. Az ide tartozók elfordulnak a befogadó ország közösségi, politikai életétől; diskurzusaik a hit kérdéseivel, az igaz vallásosság keresésével foglalkoznak, amennyiben azonban mégis érintik a közéleti kérdéseket, rendszerint erős kritikát fogalmaznak meg azzal szemben. Ide tartoznak azok a radikális csoportosulások is, amelyek nem fogadják el a befogadó ország integrációs kereteit; cselekedeteiket, amelyek sokszor erőszakosak, csupán vallási terminusok által legitimálják. Ennek a csoportnak nincs átfogó társadalmi üzenete, „láthatósága” leggyakrabban pusztán abból adódik, hogy nézeteit a közvélemény egzotikusnak vagy egyenesen veszélyesnek tartja.

Azt láthatjuk tehát, hogy az a „muszlim közösség”, amelyre sokszor hivatkoznak, tulajdonképpen egy igen megosztott csoport, amelyben az integráció szintje sem egységes. A közvitákban csupán a „látható” csoportok jelennek meg, amelyeket, részben az ő szándékukkal is egybevéve – a teljes muszlim populáció képviselőinek tartanak, nemcsak a nyilvános diskurzusokban, hanem csoportidentitásuk, jellemzőik, értékeik, céljaik tekintetében is. Ennek – mondja Roy – az a hátulütője, hogy nem ad reális képet azokról a muszlimokról, akikről tulajdonképpen szó van, illetve hogy azok, akik magukat a muszlim közösségek szószólójának tartják, sokszor olyan értékek elkötelezettjei, amelyeket a nagy többség nem ismer el sajátjának. A brit multikulturalizmus modellje egységes kulturális csoportként, etnikumként akarja kezelni a muszlim populációt, holott, mint láthattuk, az egységes muszlim közösség képzete külsőleg megkonstruált és nem fedti a valóságot. A muszlim érdekek képviselőivel és közvetítő szervezetekkel való együttműködés egyrészt azt a veszélyt hordozza magában, hogy a muszlim többséget kiszolgáltatja egy olyan politikai képviseletnek, amely valójában nem az ő értékeit képviseli, másrészt pedig fenntartja azt a sémát, hogy a kisebb, hangosabb csoportról ítélik meg a szélesebb populációt, ezzel tovább éltetve a muszlimokról kialakított, sokszor előítéletekkel átszótt képet.

3. A laïcité és az asszimilációs modell

A multikulturalizmus modellje mellett a sajátosan francia asszimilációs modell a másik, amely a bevándorló-közösségek kezelésére koherens ideológiai keretet ad. Míg a multikulturális modell abból indul ki, hogy az iszlám mint vallás egy specifikus kultúrába van beágyazódva, és hogy nincs ellentmondás abban, hogy valaki jó állampolgár legyen és közben egy olyan elsődleges kulturális identitással rendelkezzen, amely nem azonos az adott állam domináns kultúrájával... – addig az asszimilációs modell szerint a nemcsak formális, hanem lényegi értelemben vett állampolgárság megszerzéséhez szükséges az eredeti kulturális identitás eltörlése és ennek egy új, politikai terminusokban megfogalmazott identitással való felülírása. Ez a modell erőteljesen individuum-központú. Nem fogadja el azt az elgondolást, miszerint az egyének identitása csak akkor maradhat fenn sértetlenül, ha a csoport, amelyhez tartozik, társadalmilag elismert, és amelynek alkalomadtán speciális csoportjogok biztosítják fennmaradását. Ehelyett egyrészt azt a meggyőződést képviseli, hogy a partikuláris csoportidentitások nyilvánosan történő megerősítése fragmentáltá teszi az egységes társadalmat, másrészt pedig hogy az egyes kulturális csoportok, főként azok, amelyek egy nem-liberális kultúra részei, elnyomóan bánhatnak tagjaikkal (például a nőekkel), és emiatt semmiképp sem szabad megerősíteni hatalmukat tagjaik fölött.

Olivier Roy a francia modellnek szentelt, már említett munkájában azt mondja, hogy a mind a multikulturalizmus, mind az asszimilációs modell egyaránt válságba jutott, mégpedig ugyanazon ok miatt: egyik is, másik is alapvető köteleket feltételez vallás és kultúra között, és ezzel implicite azt is feltételezi, hogy a vallás megőrzése egyenértékű a kultúra megőrzésével. A multikulturalizmus azt sugallja, hogy a vallás megmarad az eredeti kultúrába beágyazva, az asszimilációs modell pedig azt, hogy a vallási kötelek az asszimiláció során, az eredeti kulturális környezettől való elszakadás miatt maguk is eltűnnek. Valójában pedig azt látjuk, hogy a jelenkori vallásosság individualizálódik, elszakad a kulturális háttérétől. Emiatt az asszimilációs modell valóban sikeres a kulturális-társadalmi integrálás terén, ám a muszlimok körüli fő problémák ezektől a tényezőktől némileg függetlenek.¹⁹²

Ahhoz, hogy megértsük a francia asszimilációs modell lényegét, röviden meg kell vizsgálnunk

kialakulásának folyamatát, valamint a *laïcité* fogalmát, amely a modell filozófiai alapját képezi. Meg kell különböztetni a jogi *laïcité*, illetve az ideológiai *laïcité* fogalmát. Az első az egyház és az állam olyan szigorú különválasztására vonatkozik, amelynek következtében törvények szabályozzák a vallás jelenlétét a nyilvános szférában. Az utóbbi a *laïcité* olyan filozófiai, ideológiai értelmezését jelenti, amely szerint vallás magánszférába való visszaszorítása által az állam képes lesz az összes állampolgárnak egyenlő hozzáférést biztosítani az állampolgári jogokhoz. A *laïcité* fogalma tehát a nemzeti kohéziót biztosítja azáltal, hogy a nyilvános szférában csak egy tisztán politikai identitást ismer el, minden más tényező a magánszférába van utalva. Továbbá határozottan el kell különítenünk a *laïcité* fogalmát a szekularizáció fogalmától. A szekularizáció egy társadalmi jelenség, amely nem követel politikai végrehajtást; akkor jelenik meg, amikor – bár sokan továbbra is hívőnek vallják magukat – a vallás többé nem képezi az emberek életének középpontját. A szekularizáció nem vallásellenes vagy egyházellenes; ez egy magától működő, természetes társadalmi folyamat. A *laïcité* ezzel szemben világos, célirányuló intézkedés eredménye: olyan politikai döntésé, amely törvényi keretek között megszabja a vallás helyét a társadalomban, azaz különválasztja a politikai szférától, és lényegében a magánszférába utalja azt.

Franciaországban a *laïcité* sajátos történelmi és politikai kontextussal rendelkezik, amelyet az állam és az egyház hosszú ideig konfliktusos viszonya formált. A *laïcité* eszméje abból a törekvésből született, amely meg akarta szüntetni a katolikus egyháznak az államra és a társadalomra gyakorolt befolyását. Ez az igény visszavezethető az 1789-es francia forradalomra, amikor is az *ancien régime* szerves részét képező katolikus egyház megfosztott előjogaitól, kitüntetett pozíciójától. Az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata egyik híres paragrafusában értelmében: „Senkit meggyőződése, vallási s egyéb nézetei miatt háborgatni nem szabad, feltéve, hogy e meggyőződés s e nézetek megnyilvánulása a törvényes rendet nem sérti”.¹⁹³ A lelkiismereti szabadság eszméje alapját képezi egy olyan nyilvános társadalomnak, amelyben a résztvevők identitása független a vallási meggyőződésre és felekezeti hovatartozásra való hivatkozástól, azaz egy olyan nyilvános szférának, amelyből a vallás kérdései – a semlegesség nevében – átkerültek a politika területéről a társadalmi-

192 Roy 2006:xi.

193 Az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata: 10. § (<http://mek.oszk.hu/00000/00056/html/228.htm>)

magánszférába. A Nyilatkozat által meggyökereztetett szekuláris állam eszméje több olyan próbálkozást vont maga után, amelyeknek célja az állam semlegességének ténylegesen gyakorlatba ültetése volt (például a szekuláris állami oktatás bevezetése az 1800-as évek végén). Ennek végérvényes megvalósítása azonban csak 1905-ben történik, amikor a képviselőház megszavazza az egyház és az állam szétválasztására vonatkozó törvényt. Ennek értelmében az állam egyrészt garantálja a lelkiismereti szabadságot, másrészt pedig megvon minden támogatást az egyházaktól.¹⁹⁴

Az egyház és az állam közötti konfliktusok azonban nem értek itt véget. A civil társadalom kettészakadt; a katolikusok és *laikusok* külön körökben szocializálódtak; ez a megosztottság csak az utóbbi évtizedekben kezdett elhalványulni. Olivier Roy ezzel kapcsolatban hangsúlyozza, hogy az 1905-ös törvényben érvényesülő *laïcité*-elv elismerése a katolikus egyház részéről nem teológiai megfontolásokból, tehát nem a teológiai tételek újraértelmezéséből származott, hanem kimondottan politikai gesztusként értékelendő. Ugyanis lényegileg egyetlen kinyilatkoztatáson alapuló monoteista vallás sem lehet laikus; mindegyik azt állítja, hogy egy olyan, Istentől származó igazságból indul ki, amelynek törvényei felülmúlják az emberi törvényeket, és amelyek végső soron az egyetlen érvényes igazságot képezik. A *laïcité* ilyen értelemben nem közös értékeket, hanem csupán közös játékszabályokat jelent állam és egyház között, ami abban áll, hogy az egyház nem tiltakozik erőszakos vagy törvénytelen módon az olyan törvények ellen, amelyekkel nem ért egyet.

Alighogy megszűnni látszottak a katolikus egyház és a francia állam közötti konfliktusok, egy új formában elevenedett fel a probléma épp a muzulmán bevándorlók révén. Az új konfliktusok mintázata némiképpen megegyezik a korábbival, legalábbis elméleti síkon: a francia identitás és egy nyilvános, laikus állampolgárság ideálja áll szemben a vallás és a vallási identitás által felvetett kérdésekkel.

Roy a *laïcité*-elvnek egy fontos összetevőjére hívja fel a figyelmet. A *laïcité* mint ideológia és mint politikai intézkedés mindenekelőtt negatív kell le-

gyen. Célja felszabadítani a politikai és a nyilvános szférát a vallás befolyása alól, de nem célja a vallást egy új erkölcsi rendszerrel helyettesíteni. Mivel a *laïcité* az egyház és az állam valódi szétválasztását célozza, nem formálhat véleményt a különféle vallási dogmák tartalmi vonatkozásairól, ugyanis ez ellentmondana célkitűzéseinek. Mindezek ellenére sok esetben láthatjuk, hogy a muszlimokat érintő kérdésekben a francia álláspont is vallási terminusok segítségével vitázik; nem jelöli ki határozottan a vallás szerepét a közszférában, hanem annak belső kérdéseiben is irányításra törekszik. Több példával is találkozunk, amelyek azt bizonyítják, hogy a vallási szférát az állam is igyekszik kontroll alatt tartani: először is az állami alapítású *Conseil Français du Culte Musulman*¹⁹⁵ tagjainak megválasztásakor ütközünk bele ennek tényébe, amikor az a kérdés merül fel, hogy kit kell a muszlimok képviselőjével megbízni: a legnagyobb muzulmán szervezeteket, amelyek a legszervezettebbek, de a legdogmatikusabbak is, vagy inkább a kisebb, de liberálisabb szervezeteket? Ott van aztán az imámok kiképzésének problémája, amelynek során arról folyt a vita, vajon lehetséges-e csökkenteni a vallási fundamentalizmust a muzulmán fiatalok körében azért, hogy lehetőséget biztosítsunk az arra elhivatottaknak, hogy francia intézményben, tehát állami kontroll alatt képezhessék magukat vallási vezetőkké? Ez az elgondolás azt feltételezi, hogy az államilag biztosított teológiai iskolák liberálisabb, a francia identitáshoz közelebb álló vallási vezetőket tudnak „kitermelni” azoknál, akik valamelyik muszlimtöbbségű országból érkeznek. Ugyanez az érvelés támasztja alá muzulmán hitoktatásnak az állami iskolák tantervébe való bevezetését. Roy szerint a *laïcité* legfőbb hibája az, hogy túllép negatív jellegű szabályozásainak körén, és valójában irányítani próbálja a vallási szférát.¹⁹⁶ Franciaország kétirányú veszélyt lát a muszlimok közösségében: egyrészt egy alulról szerveződő, etnikai alapú közösség részéről, amely partikuláris csoportidentitásának nyilvános megerősítése végett speciális jogokat és védelmet követel; másrészt egy nemzetfölötti, globális szintű közösség felől, amely teljesen elzárkózik a francia nyilvános szférától, annak intézményi kereteitől, és

195 Nemzeti szintű választott szerv, amelynek közvetítői szerepe van a franciaországi muzulmánok és a francia állam között.

196 „Laïcité is, above all, an obsession with religion, and it leads to the desire to legislate about religion instead of accepting true separation”. Roy 2006:33.

194 „La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte.” Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l’Etat: 2. §.” <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006070169&dateTexte=20110614>

sokszor radikális terminusokban fogalmazza meg vallásos indíttatású céljait. A francia állam törekvései ezért a muszlim csoportok nacionalizálására, szekularizálására irányulnak.

Fontos észrevenni: ahogy akárcsak Nagy-Britannia esetében láthattuk, úgy Franciaországra is igaz, hogy problematikus muzulmán *közösségekről* beszélni. A francia muszlim populáció tulajdonképpen szétszórta, többnemű, és nem is igazán törekszik az egyesülésre, a közös képviselőre, de még arra sem, hogy önmagát vallási közösségként határozhassa meg. Napjainkban az iszlám fedőneve alá vesznek egy csomó különböző magatartásformát, követelést és identitást, amelyeknek csak akkor van igazán értelmük, ha azokat más, hasonló, a vallási kontextustól elvonatkoztatott elemekkel, illetve más vallások hasonló elemeivel egybevetve vizsgáljuk. Amikor a politika erőszakosan avatkozik be a vallási, de sok más tényező által is meghatározott viselkedésformákba azzal a szándékkal, hogy például felszabadítsa a nőket, vagy a vallási közösségek tagjainak szabadságát biztosítsa, leggyakrabban teljesen figyelmen kívül maradnak azok a személyes indíttatások, meggyőződések és érzelmi kötelékek, amelyek arra ösztönzik a muzulmánokat, hogy bizonyos normákkal, viselkedési modellekkel azonosuljanak. Ily módon a francia nacionalizáló, szekularizáló törekvések eredményei egyelőre megmaradnak a felszínen, mert ha képesek is formálisan, például a nyelv, az öltözködés, az oktatás területén a franciák gyakorlataival kompatibilis gyakorlatokra ösztönözni – avagy kényszeríteni – a muszlimokat, a tulajdonképpeni integrálódás, a francia nemzeti közösséghez való tartozás élményének megtapasztalása még várat magára.

Absztrakt

A második világháború utáni évtizedekben, amikor a Nyugat-Európai államoknak külföldi munkaerőre volt szüksége, elindult egy intenzitásában változó, de azóta is folyamatos bevándorlók hullám Európában. Ez a masszív migráció olyan társadalmi, gazdasági, politikai és kulturális problémákhoz vezetett, amelyekre az érintett országok nem voltak – nem is lehettek – felkészülve. A migráció során kikristályosodott *idegen*-fogalom leginkább talán azokhoz a bevándorlókhoz köthető, akik az európaihoz képest a legerőteljesebben más (politikai) kultúrával rendelkeznek: azokhoz, akik valamilyen módon (eredeti országukat, kultúrájukat, vallásukat

tekintve) az iszlámhoz kapcsolódnak.

Miért okozott különös nehézséget a muzulmán háttérű migránsok integrálása a különböző nyugat-európai országokban? Egyáltalán milyenek *ők* – azok, akik bevándoroltak, és azok, akik már Európában nőttek fel? És hogyan, milyen politikai filozófiai modellek alapján próbálták meg ezek az országok – elsősorban Nagy-Britannia és Franciaország – integrálni a muzulmán bevándorlókat? A tanulmányban ezekre a kérdéseket próbálom meg körüljárni.

Abstract

After the Second World War, when several states of Western Europe had to rely on imported labor for decades, a migration wave has started, which had altering intensity, but is continuous ever since. This massive migration was to cause social, economical, political and cultural issues that the receiving countries weren't – and couldn't possibly be – aware of and prepared for. During the decades, a new european notion of *alien* has emerged, which mostly relates to those immigrants who have a strong and different (political) culture than that of western European states, namely those who in different regards (of their countries of origin, their culture or religion) are related to Islam.

Why has it been especially difficult and problematic to integrate immigrants of muslim-background in several of the Western-European states? Who are *they* and what are they like – those who migrated, and those who were born and raised in Europe? And what political philosophical models do different states – with particular emphasis on Great-Britain and France – use in the context of their integration? These are the issues I am going to examine in my paper.

Felhasznált irodalom

- Egedy Gergely 2006 A multikulturalizmus dilemmái: Nagy-Britannia példája. *Polgári Szemle*, (2) 6. szám.
- Fish, Stanley 1998 Butik-multikulturalizmus, avagy miért képtelenek a liberálisok a gyűlölet beszédéről gondolkodni. *Lettre*, 31. (téli) szám, 76-80.
- Marin, Ruth-Rubio 2004 *Immigration*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Modood, Tariq 2006 *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*. Oxon: Routledge.
- Raz, Joseph 1997 „Multikulturalizmus – liberális szempontból”. In Feischmidt Margit szerk. *Multikulturalizmus*. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.
- Roy, Olivier 2007 *Secularism confronts Islam*. New York: Columbia University Press.
- Roy, Olivier 2006 *Globalised Islam*. London: Hurst & Co.
- Taylor, Charles 1994 *The Politics of Recognition*. In Amy Gutman ed. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Internetes források

- Az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata, 1789.
<http://mek.oszk.hu/00000/00056/html/228.htm>
- Race Relations Act, 1976 <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1976/74/introduction/enacted>
- Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT00006070169&dateTexte=20110614>

