

## Önmagunk változó tükörképe

Saját önképünk átrajzolása  
az idegen átértelmezett hátterével

Egy évtized telt el azóta, hogy a *Kellék* a mostanihoz hasonló témájú lap-számot jelentetett meg, melynek csaknem egészét a *Világok harca* című tematikus blokk töltötte ki.<sup>1</sup> Akkoriban esetlegesnek, a szerkesztőségi munka és a potenciális szerzőkkel való kapcsolattartás véletlenjein múlnak tűnt, hogy némileg a kilencvenes évek (virágzó) magyar folyóirat-kultúrájának szokásait idézve kizárólag a kérdéskör nemzetközi irodalmát körképszerűen bemutató fordításokból állt össze a laptest túlnyomó részét betöltő tematikus blokk. Utólag visszatekintve azonban már szinte a tíz évvel ezelőtti nézőpontunk jelképes kifejeződésének tűnik a téma pusztán fordításokkal való körbejárása. 2001. szeptember 11. után, de még a pénzügyi válság előtt vagyunk. Térségünkben is közérdeklődésre tartanak számot a bevándorlás, a bevándorlók integrációja, a radikális iszlám és a terrorizmus kérdései, *mint a világ bajai*, amelyeknek lehet valamilyen következményük saját magunk és térségünk életére is, de tünetei egyelőre csak a világnak azokban a hatalmi és gazdasági centrumaiban jelentkeznek, ahol a *világ dolgai* általában el szoktak dőlni, vagyis tőlünk viszonylag távol. Szinte természetesnek tűnt, hogy

\* A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa; a Nyíregyházi Egyetem Történettudományi és Filozófia Intézete Filozófia Intézeti Tanszékének főiskolai docense. Email: mester.bela@btk.mta.hu.

1 A tematikus összeállítás a következő írásokból állt: Bhikhu Parekh: Miért terror? *Kellék*, 2008:35, 7–19; Seyla Benhabib: L'affaire du foulard (A kendővita). *Kellék*, 2008:35, 21–30; Bhikhu Parekh: Az interkulturális értékelés logikája. *Kellék*, 2008:35, 31–62; David Miller: Csoportidentitás, nemzeti identitás és a demokratikus politika. *Kellék*, 2008:35, 63–84; Seyla Benhabib: „A jog ahhoz, hogy jogaink legyenek”: Hannah Arendt a nemzetállam ellentmondásairól. *Kellék*, 2008:35, 85–98.

saját, szükségképpen a távolból tájékozódó okoskodásunkkal való kísérletezés helyett inkább azokat szólaltatjuk meg, akikről úgy tűnt, hogy a problémák közelében élnek, és a legjobb színvonalon képesek azokat elemezni. Természetesen az a kérdés, hogy *hol is van* a probléma gyökere, mindig újra fölvethető. A bevándorlás kérdésében, mint a hasonló problémák esetében rendszeren, akkoriban is szinte teljesen hiányoztak a *kivándorlás* következményeire vonatkozó elemzések a *kibocsátó országok* társadalmára nézve, és a harmadik világ országai közötti tömeges és kölcsönös migrációnak a helyi társadalmakra gyakorolt, bizonyára mélyreható, de a külvilág előtt gyakorlatilag ismeretlen hatásai sem álltak az elemzések középpontjában. (M megbízható statisztikák nincsenek, de a rendelkezésre álló információkból úgy tűnik, hogy az Európába irányuló migráció csak a jéghegy csúcsa, a világ migrációjának nagyobbik fele a harmadik világ országai között zajlik le.) Ebből a nézőpontból az Oroszországban és térségében zajló jelentős népmozgásokat is harmadik világbelinek látjuk: valójában ezek sem tárgyai a migrációról és következményeiről szóló nemzetközi elméleti diskurzusnak. Ami egyedül fontos problémának számít, az az euro-atlanti civilizáció és a harmadik világ, főként az iszlám népesség életmódjának, törekvéseinek az ütközése, a bevándorlók integrálhatóságának és a terrorizmus kezelésének a kérdése. Már ez a felállás is joggal tesz bennünket gyanakvóvá. Lehetséges, hogy a bevándorlás és a terrorizmus – egyébként húsbavágóan fontos – problémájának a megjelenését arra használjuk föl, hogy saját önazonosságunk kérdéseit tárgyaljuk újra és újra olyan fogalmak és érvek szerint, amelyek megvoltak már a migráció és a terrorizmus modern formáinak a jelentkezése előtt is? Esetünkben a többes szám első személy sajátos használata külön figyelmet érdemel. Tíz évvel ezelőtt mi voltunk azok az európaiak, akik ezeket a kérdéseket saját civilizációjuk problémáiként fogták ugyan föl, mégis, valahogyan *szélről* nézve az egészet, mint akiknek ez (még) csak teoretikus probléma. Mai szemmel visszaolvastva, ezt a perspektívát fejezte ki a *fordításokból álló* tematikus lapszám összeállítása. Tíz év után, úgy tűnik, e problémák, ugyan elég sajátos módon, gyakorlatilag a közvetlen élettapasztalatban megnyilvánuló különösebb változások nélkül, mégis a kelet-közép-európai politikai közbeszéd fontos, ha nem meghatározó elemévé váltak. Valamiképpen olyan helyzetbe jutottunk, hogy nem tudjuk mással helyettesíteni annak saját kútfőből származó elemzését. Ez fejeződik ki számomra a jelenlegi lapszám koncepciójában. Ugyanakkor az elmúlt évek migrációs válsága során valójában nem merült föl semmi olyan elem, ami új lett volna a problémacsomagban, vagy eddig ismeretlen lett volna a kérdés irodalmában. Ezért lehetséges a kérdést ugyanabban a korszakban, a 2001. szeptember 11. és a pénzügyi válság közé eső jó

félévtizedben létrejött felvezető szövegek alapján tárgyalni, mint amely korból származó (más) szövegek a tíz évvel ezelőtti lapszámot kitöltötték.

A továbbiakban a migrációra, a migránsok integrációjának kérdéseire, a terrorizmusra és a radikális iszlámra vonatkozó néhány reflexiót vizsgálok meg közelebbről abból a szempontból, hogy milyen szerepet játszottak megfogalmazóik önképének formálásában, miközben igyekszem megragadni a kelet-közép-európai perspektíva sajátosságait, változásait. Ez utóbbi tekintetben nem ismerek olyan releváns empirikus vizsgálatokat, illetve teoretikus elemzéseket, amelyekre alapozhatnék, így intuíciókra, a közbeszéd változásának közvetlen megfigyelésére kell támaszkodnom, miközben általánosságban, idézetek és hivatkozások nélkül utalok az e lapszám első tanulmányblokkjában, valamint a 35. lapszámban megjelent írásokra, amelyek válogatást adnak a témával kapcsolatos gondolatébresztő felvetésekről, illetve ezen kívül még néhány elméleti fejtegetésre.

Először az iszlám mint erőszakos, hatalomra és térítésre törekvő vallásra vonatkozó általános reflexiókat veszem sorra. Ebben a részben amellet kívánok érvelni, hogy – bár nem becsülhetők le a zsidó-keresztény hagyomány és az iszlám közötti teológiai különbségek, főként a hívőknek *a vallási szempontból idegen világi hatalommal szembeni engedelmességének* a tekintetében – alapjában véve univerzális, térítő vallások és az ezeken alapuló aktuális nézetrendszerek találkozásáról van szó. Ennek során a részben a zsidó-keresztény hagyományon alapuló európai gondolkodás mindenekelőtt ön maga egy lehetséges tükörképét pillantja meg. A *hódító iszlám* toposzának negatív oldalához tartozik az a gyakran megfigyelhető jelenség, hogy az üldözött muszlimokkal kapcsolatban alig tud megszólalnia nemzetközi nyilvánosság, akár teoretikusan, akár a gyakorlatban. Ők, mivel nem férnek bele a *hódító iszlám* keretébe, értelmezhetetlenek maradnak. Üldözött muszlimoknak tekintem azokat is, akik kifejezetten vallásüldözés elszenvedői, és azokat is, akiket inkább etnikai hovatartozásuk miatt támadnak, és történetesen muszlim vallásúak. A közelmúltban mindkettőre voltak jelentős példák. (Erre a kérdésre későbbi fejezetben, az iszlámhoz való viszonyunk átértelmeződése kapcsán térek vissza.)

Ezt követően az iszlám világon belüli, elsősorban a nők ellen irányuló elnyomással, és a mindennapi élet ehhez fűződő szokásaival, illetve ezek interkulturális diszkussziójával foglalkozom. Logikailag nem szükségszerű ugyan, hogy a *belső erőszak* kérdése összekapcsolódjék az imént érintett *külső erőszak* problémájával, ám a közbeszédben ezek mégis gyakran egymással összefüggő toposzokként jelennek meg. E kérdés kapcsán a többségi társadalmat gyakran irritáló mindennapi

szokások megítélését vizsgálva kifejtem azt a véleményemet, hogy alapjában olyan jelenségekkel, nézetekkel való szembesülésről van szó, amelyek a zsidó és keresztény hagyománynak a múltjában, valamint általában az európai tradicionális hétköznapi szokásrendszernek a modernitás folyamatával való találkozásakor nagyon hasonló módon jelentek meg. Itt fogalmazom meg azt a véleményemet, hogy nem annyira *világok harcáról*, mint ugyanannak a világnak egymásban tükröződő két arcáról van szó; variációkról ugyanarra a témára.

Külön figyelmet érdemel az a szempont, hogy a migránsok többséget irritáló szokásai gyakran csak akkor jelentenek problémát, ha az adott etnikai vagy vallási csoport *jelképeként*, identitásának kifejeződéseként jelennek meg. A gyorsan változó európai életmód- és szokásrendszer alkalmat nyújt annak az összehasonlító vizsgálatára, hogy miként reagál a közvélemény arra, ha nagyon hasonló, vagy ugyanolyan jelenségek tűnnek föl a többségi társadalomban, mintegy új divatként, mint amelyek kisebbségi csoportok identitásjelzőjeként konfliktust keltenek. (Iskolapéldája lehetne ennek a meggondolásnak a hamvak vízbe szórásának egyre inkább elterjedő gyakorlata és ennek jogi szabályozása.) Ennek kapcsán megfogalmazom azt az értelmezési lehetőséget, hogy e szokások kapcsán nem annyira szokásokban megtestesülő értékek védelméről van szó a jövevény csoportok részéről, illetve a saját értékek védelméről a többségi társadalom részéről, amelyeket veszélyeztetve érznek a számukra elfogadhatatlan idegen szokásoktól. Inkább arról lehet itt szó, hogy komplex, népszokásokat, jogszokásokat és vallási előírásokat tartalmazó kulturális rendszerek egyes elemei az interkulturális érintkezés során kiválasztódnak az identitásjelző funkció betöltésére, és mint ilyenek válnak a támadás, illetve a ragaszkodás tárgyává. Ezek szerint maga a támadás teszi az adott szokáselemet identitásjelképpé, és minél inkább támadják, annál inkább megerősödik ebben a funkciójában.

Visszatérve az *iszlám mint Európa tükre* gondolathoz, érdemes számba venni azt is, amennyire ez egyáltalán lehetséges, hogy végül is hogyan határozza meg magát Európa az iszlámhoz képest a szóban forgó diskurzus keretében. Kelet-közép-európai szemmel első pillanatban az az elmozdulás tűnik föl, ami az iszlám világot egykor hivatkozási alapnak, ha nem szövetségesnek tekintő modernitáskritikákban megfigyelhető. Úgy tűnik, hogy a Nyugat-Európa- és Amerika-ellenesség formájában jelentkező modernitáskritika toposzai nem változtak, pusztán az iszlám világ mint viszonyítási pont mozdult el a pozitív példától, sőt, esetleges szövetségestől annak az ellenségnek az irányába, amelynek irigyeljük a magabiztosságát és bizonyos tekintetben átvételre érdemesnek tartjuk a módszereit. Sajátos kelet-közép-európai kérdésnek tűnik az egykori keleti blokk arab világ és általában a muszlim térség iránti

szimpátiáinak többszörös átértelmeződése, először főként a jobboldalon megjelenő, politikai alapú rokonszenv, majd, meglehetősen hirtelen váltással, ugyanezekben a körökben az új ellenségkép megfogalmazásának irányába, (miközben azért a régi ellenségképek sem váltak lényegesen halványabbá, csupán ideiglenesen háttérbe szorultak).

Végezetül annak a vizsgálatára is érdemes kitérni, egyelőre csak a jelenség leírásának a szintjén, hogy a migrációról folytatott diskurzus retorikája hogyan hatol be a más eredetű problémákról szóló közbeszédbe; vagyis hogyan lesznek bizonyos csoportokból a nyilvánosságban, legalább szimbolikusan, migránsok.

## A hódító iszlám toposza az európai közbeszédben

Az utóbbi évtizedekben a migrációval, a radikális iszlám jelentkezésével, a terrorizmussal és a többségükben muszlim térségek válságjelenségeivel kapcsolatban, főként Európában, megszorodott az iszlámot értelmező, elméleti irodalom.<sup>2</sup> Ebben a diskurzusban már első pillantásra feltűnik, hogy viszonylag kevéssé kapcsolódik az iszlámot és az arab világot kutató vallástörténeti, vallástudományi, illetve filológiai, történeti jellegű szaktudományok művelőihez – bár ezek képviselőinek a szakértőként való megszólaltatására is akad példa –, viszont nyíltabb vagy burkoltabb formában annál több közülük van annak a társadalomnak az önértelmezéséhez, vagy akár konkrét belpolitikai vitáihoz, amelyekben napvilágot láttak. Az esetek többségében, úgy tűnik, nem annyira az iszlám, hanem a saját kultúra értelmezésére tett kísérletéről van szó. Habár ennek a *saját kultúrának* a definíciója meglehetősen változatos, a valamely meghatározott európai nemzeti kultúrától kezdve a csak általánosságban emlegetett *európai kultúráig*, amelyen az elemző nézeteinek megfelelően néha az antik szellemi hagyományt, máskor a (nyugati) kereszténységet, illetve a zsidó-keresztény hagyomány egészét, néha az emberek együttélését szabályozó jogalkotási és –alkalmazási hagyományokat kell inkább érteni. Hol Athén, hol Jeruzsálem, hol Róma áll az előtérben, hol pedig egyszerre utal a szerző mindháromra. E három közül az európai kulturális identitás bármely eleme álljon is az előtérben, a kereszténység maga és a kereszténység valamilyen értelmezése megke-

2 A téma áttekintését legutóbb lásd Kiss Lajos András: Migráció, menekültválság, népességcsere, terrorizmus – hogyan élünk apokalipszis idején? 4. rész: Az iszlámkritikusok érvei. *Liget*, 2017 (23):11, 74–97.

rülhetetlen lesz egyszerűen azért, mert az összevetés, az ellentét egy másik tételes vallással, az iszlámmal szemben, ahhoz képest fogalmazódik meg. Elméletileg a következő lehetőségek adódnának az elemzés számára ebben a fogalmi keretben, ha pontosabban megfogalmazzuk az elemzők elköteleződésüket az európai identitás valamely forrása iránt. Lehetne az iszlámot az antik hagyomány alapján állva a zsidó-keresztény hagyománnyal való párhuzamában vizsgálni, mint az antik bölcséleti és civilizációs hagyománnyal kezdetben szembenálló, azok alternatívájaként jelentkező vallási mozgalmakat, amelyek később, így vagy úgy, de mégis megbékéltek az antik kulturális hagyománnyal, és lehetne vizsgálni ennek a megbékélésnek a módozatait, sikerességét és mindezek következményeit a modern világra. Emellett lehetne tisztán a zsidó-keresztény és az iszlám hagyomány vallási összevetésére is törekedni a vallástörténet és a vallástudomány különböző, mára részletesen kidolgozott módszertanú részdiszciplínáinak a segítségével, a történeti folyamatok mai következményeinek vizsgálatát a középpontba állítva. Az e téren olvasható elemzések jó része azonban meglehetősen differenciálatlanul használja az *európai kultúra* kifejezést vagy annak valamely szinonimáját, olyan állapotot értve ezen, amelyben a zsidó-keresztény hagyomány már összeépült azzal az antik bölcsélettel és civilizációval, amelyből, mint „e világból” egykor szabadulást keresett, és ezt hasonlítja össze az iszlámmal, mint új kihívással.

A jelenség vizsgálata kapcsán két jellemző mintázat értelmezésére térek ki. Az első az a sajátosság, hogy az iszlám kritikusai rendre olyan nézeteket hangsúlyoznak, amelyet éppen úgy föl lehetne vetni a zsidó-keresztény hagyománnyal kapcsolatban is; a másik, ezzel összefüggő jelenség pedig az, hogy az iszlám intoleranciájának bizonyítékául felhozott vallási tanítások igen sok esetben azonosak azokkal, amelyeket éppen a zsidó-keresztény-izlám hagyományok összeegyeztetésének alapjaként szokás említeni egy másik típusú diskurzusban.

Az iszlám eredendő térítő szándékának és az e vallásba kódolt erőszakos magatartásnak a példájaként leggyakrabban a Korán hitetlenekhez való viszonyra vonatkozó különböző kijelentéseit idézik, illetve az iszlám világkép nevezetes éles megkülönböztetését az *izlám* mint a béke *háza* és a hitetlen világ mint a *harc háza* között. A mindezek mögött meghúzódó, egyszersmind ezek okául szolgáló muszlim vallási szemléletet úgy szokás leírni, mint az iszlám és hívei mindenkori felsőbbrendűségére vonatkozó tanítást, amelyből az következik, hogy mindenfajta békekötés, békés egymás mellett élés csupán ideiglenes epizód abban a folyamatban, amelynek végső kimenetele az egész emberiség muszlimmá válása, illetve erőszakos vagy békés muszlim hitre való térítése. Ezen a gondolatmeneten belül gyakran hangsúlyozzák azt

a muszlim hittételt, hogy az iszlám az emberiség őseredeti monoteizmusához való, (isteni segítséggel történt) visszatérés, így minden más nézet tévelygésnek bizonyul az iszlám igazságához képest. Egyes Korán-helyek megfogalmazása szerint nem is egyszerű tévelygésről, hanem a korábbi próféták révén az emberiségnek adatott, az iszlám előtti kinyilatkoztatások tudatos meghamisításáról, a többi vallás papjai, írástudói által elkövetett tudatos, szinte összeesküvés-szerű csalásról van szó. (Természetesen csak azok a vallások jönnek itt szóba, amelyeket az iszlám egyáltalán elismer kinyilatkoztatott, egyistenhívő vallásokként, vagyis a judaizmus, kereszténység és a zoroasztrizmus. Az egyéb, vagyis a politeista és bálványimádó vallások „hitigazságairól” vitatkozni sem érdemes.) A béke házának azonosítása az iszlámmal, és ellentétbe állítása a harc házával, vagyis az egész iszlámon kívüli világgal valóban félelmetesen hangzik, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy az ellentétet nem annyira szimbolikusan, hanem konkrétan, a földrajzi térben képzelték el megfogalmazói. Az európai nyelvekre a béke megfelelőivel fordított *szálam* (vesd össze a héber *sálommal*) azonban jóval többet és részben mást is jelent, mint a háború hiányaként, katonai-politikai-diplomáciai kifejezéseként használt béke. Elsősorban lelki békét jelent, ami a teremtés rendjének, azon belül a hívő mint ember és mint hívő saját helyének az elfogadásán alapul, következménye pedig a többi, hasonló belátásra jutott hívővel mint egyénnel és mint a hívők közösségével való harmonikus együttműködés és együttélés. Ami ezen kívül van, azonos avval a zűrzavarral, amiből éppen az igaz hit elfogadása révén emelkedett ki a muszlim hívő a vallási közösségbe való befogadásakor. Ami az iszlám világon kívül van, voltaképpen azonos azzal, ami az iszlám előtt volt, a *dzsáhilijja*, a bálványimádással és egyéb bűnökkel fertőzött vadság, barbárság kaotikus állapotával.

Közelebről megvizsgálva, ez a fajta gondolkodás nem idegen a zsidó-keresztény hagyománytól, sőt, az iszlámban megfigyelhető éles elválasztás az igazhívők, a töredékes igazságot vallók és a pogányok között valójában éppen a zsidó-keresztény hagyományban bukkan föl először a vallástörténetben, és innen veszik át a muszlimok. A bálványimádónak minősített szokások és az ezeket gyakorló népek, illetve a saját közösség vallási tévelygésbe esett része elleni irtó hadjáratok történetével tele van az ószövetségi Szentírás. Ezek kezdetben a pogányság undorító szokásaiból és nézeteiből egyedülként kiemelkedő, az Úr által adományozott szent földre érvényesek, majd a messiási birodalom ígérete kiegészíti az igaz istenben hívő és a pogány éles ellentétét azzal az ígérettel, hogy a népek (az egész emberiség) is eljutnak majd az egy igaz isten felismeréséig az üdvtörténet végén. A zsidó-keresztény gondolkodásnak ebben a tekintetben egy lényeges eltérése van valójában az iszlámtól, ez pedig a

pogány/igazhívó dichotómia bizonyos fokú függetlenedése a földrajzi-politikai tértől. A judaizmus esetében ez a fordulat a talmudi hagyományban megy végbe, amelyben, válaszul a diaszpóra-lét kérdéseire, élesen vetődik föl a vallási szempontból idegen (pogány) világi hatalomnak való polgári engedelmesség kérdése, és kap mindjárt tömör, klasszikus megfogalmazást: *Diná dimalkhútá diná* – a [befogadó] ország törvénye [számodra is] törvény.<sup>3</sup> Ezt a tapasztalatot és ennek teológiai megoldását veszi át azután a kereszténység mindjárt az apostoli levelekben, természetesen nem közvetlenül a Talmud alapján.<sup>4</sup> Ennek a politikai teológia és általában az európai politikai gondolkodás további történetében nagy jelentőségű fordulatnak azonban nem sok közvetlen jelét látjuk sem a középkori keresztény Európában, sem a mai iszlámkritikusok érvelésében. A *keresztény világ* mindkét esetben egyértelműen olyan fogalomként jelenik meg, amelyben a kereszténység *ural*, vagy legalábbis *uralnia kellene* bizonyos földrajzi-politikai határokkal is rendelkező területeket, nem pedig a világszerte megtalálható keresztény közösségek hálózataként, amelyek hol többségben, hol kisebbségben, hol velük egy vallású, hol tőlük különböző hitű világi hatalmasságok uralma alatt élnek. Összekeveredik tehát a kereszténység mint a mindenkori világi hatalmaktól független, sőt, híveit azoktól lelkiekben megszabadító vallás és annak az európai civilizációs közösségnek a fogalma, amelynek kialakulásában a zsidó-keresztény hagyománynak kétségkívül nagy szerepe volt, de amelyek mint civilizációs és vallási hagyományok, mégsem azonosak egymással. Nagy számban léteznek ugyanis a zsidó-keresztény hagyományt magukénak nem valló európaiak és az európai kultúrkörhöz nem tartozó keresztények.

Az iszlám modern kritikusai által hangoztatott nézetek a velük szemben a fentiekben megfogalmazott fenntartások ellenére mégis megragadnak valami igen fontosat, ha nem is sajátosan az iszlám gondolkodásáról, hanem általában a kinyilatkoztatott egyistenhívő vallások révén megjelenő, kizárólagos igazságra támasztott igényről és a vallási közösség másoktól való éles elhatárolására való törekvésről. Beszédes adat azonban, hogy a vallástörténet, filozófiatörténet és a filológia megfelelő területein tevékenykedő szakemberek ezt a fordulatot gyakran úgy ragadják meg, hogy az iszlámot egyáltalán nem is érintik, mégpedig nem valamiféle rosszul felfogott politikailag korrekt beszédmód kedvéért, hanem egyszerűen azért, mert a gondolkodástörténeti fordulat rekonstrukciójuk szerint már jóval az iszlám megjelenésének évszázada előtt bekövetkezett. Így az iszlám világ története az azzal

3 Babiloni Talmud: Gitin 10a.

4 A leggyakrabban idézett helyek: 1 Pét 2,11–17; Róm 13,1–7.



párhuzamos európai történelemmel együtt már csupán annak a *gyűlölködésnek* a hosszú történelmi példatáraként jelenik meg, amelynek szerkezete a Próféta fellépésekor már régen kikristályosodott, az újonnan fellépő erőknél ezt már csak saját körülményeikhez kellett alkalmazniuk és saját közösségükre vonatkoztatniuk. A *gyűlöletideológia* eredetének egyik elemzése,<sup>5</sup> amelyet talán nem véletlenül vettem elő ugyanabban az évben, mint amikor a *Kellék* tematikus száma megjelent *Világok harca* címmel,<sup>6</sup> az antikvitás gondolkodásmódjával állítja szembe az elemzendő új világképet és magatartásmódot, és ebből az ellentétből bontja ki, hogy mi jelent itt újdonságot. Steiger Kornél értelmezése szerint a gyakran *gyűlöletként* fordított görög és latin kifejezések (*miszosz, odium*) inkább *ellenszenvet* jelentenek, legfőképpen pedig abban különböznek a mi *gyűlölet*-fogalmunktól, hogy hiányzik belőlük az általa értelmezett *gyűlölet*-fogalom két alapfeltétele: a bizonyos emberek, illetve csoportok iránt ellenszenvet (*miszoszt, odiumot*) érző ember identitása nem ellenszenvén alapul, és nincs benne szerepe valamely örökkévaló, szakrális tiszteletben részesülő lénynek. A gyűlölködő emberek és csoportok számára viszont éppen a gyűlölt csoport mint önmaga ellenpontja jelenti identitása alapját, a gyűlölt csoportot pedig éppen az ő gyűlöletük és a gyűlölt csoport által táplált viszont-gyűlölet határozza meg. A kölcsönös gyűlölet kibékíthetetlenségét az garantálja, hogy az örökkévaló igazsággal és az örökkévalóval kapcsolatos, amely a kezdetektől fogva az idők végezetéig megváltoztathatatlan, így vele kapcsolatban kompromisszumra vagy akár más nézetek eltérésére, toleranciára nincs mód.

Ez a magyarázati mód, amely másoknál is megjelenik, a *gyűlölet* kultúrájának megjelenését a kinyilatkoztatott, szigorúan monoteista vallások megjelenéséhez kapcsolja, ezeken belül azonban nem emeli ki különösebben az iszlám szerepét. Napjaink iszlámkritikájának egyik vonulata viszont kizárólag az iszlámban pillantja meg mindazt a kompromisszumképtelenséget, amely a fenti elemzés szerint *minden monoteizmus* sajátja. Ugyanakkor, ha jobban odafigyelünk az iszlámkritikusok szavaira, mégis fölmerül a muszlim és a zsidó-keresztény kultúrának

- 5 Lásd Steiger Kornél: Vannak-e válaszai a filozófiának korunk történelmi kihívására. Gondolatok a gyűlöletideológiáról. In Loboczký János (szerk.): *„Párbeszédben a világ sorsával” Filozófia a globalizálódó világban*. EKF Líceum Kiadó, Eger, 2001, 9–25.
- 6 Saját korábbi megközelítésemet, amely részben Steiger főntebb idézett elemzéséből indul ki, lásd Mester Béla: „Gyűlölni a bűnt és szeretni az erényt” Érzelmek és az örökkévaló entitások. In Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.): *A gyűlölet*. Pro Philosophia Szegedi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság, Szeged, 2008, 82–89. (*Lábjegyzetek Platónhoz*, 6.)

egy sajátosan felfogott párhuzama. E magyarázat szerint ugyanis az iszlám terjeszkedés éppen azért veszélyes az európai kultúrára, jelentsen bármit is ez utóbbi, mert Európa elveszítette a saját értékeiben való hitet, azt a magabiztosságot, amelynek alapján magától értetődővé válik a saját értékrendszer, világszemlélet vagy hit egyetemes értéknek tekintése, és így világméretű terjesztése. Némelyeknél tudatosan, másoknál öntudatlanul az iszlám (vélt, általuk értelmezett) magatartása és világnézete egyszerre elutasított és irigyelt mintázattá válik: olyanoknak kellene lennünk a saját hitünk és kultúránk iránti hűségben és magabiztosságban, mint amilyenek a muszlimok a magukéban ahhoz, hogy ellen tudjunk állni a muszlim terjeszkedésnek.

Gyakran hozzák föl az iszlám vallási intoleranciájának bizonyítékául azt muszlim tanítást, hogy a Próféta csupán a teremtés óta létező tiszta monoteizmust tisztította meg a bálványimádásnak az idők folyamán az igaz hitet elborító szennytől, természetesen isteni segítséggel. E tanítás szerint az iszlám előtt is mindig voltak a tiszta ős-monoteizmust megtartó igazhívők, *hanífok*, a legfontosabb közöttük Ábrahám (Íbráhím).<sup>7</sup> Az ő hitét Ábrahám-vallásként (*millat Íbráhím*) is emlegeti a Próféta, összekapcsolva a *haníf* kifejezéssel.<sup>8</sup> A *hanífok* jelenléte az üdv-történetben a bizonyítéka annak, hogy az embernek természetes állapotában a szigorú monoteizmus a hite, ettől csak különféle manipulációk, csalások és persze bűnös vágyai tudják eltéríteni. Az ember természetes állapotában tehát fel van készítve a monoteizmus legtökéletesebb történeti formájának, az iszlámnak a befogadására, vagyis mindenki potenciális muszlimnak tekintendő.

Napjaink iszlámkritikája ezeket a kitételeket az iszlám lényegi felsőbbrendűségét leleplező tanításokként értelmezi, amelyek a világuralomra való törekvés alapját képezik. Más oldalról vizsgálva e tanításokat, az iszlám felsőbbrendűség ideológiája helyett éppenséggel a zsidó-keresztény hagyománnyal való, a toleranciánál többet jelentő vallásbéke, vallási megbékélés alapját találjuk meg ugyanezekben a tanításokban. Az Ábrahámtól származó monoteista vallásoknak az Ábrahám hitének közös minimumán alapuló konszenzusa kiegészíthető a Noé (az iszlám hagyományban Nuh) és az Úr szövetségének közös alapjával, amely már

7 „Orcámat hanífként afelé fordítom, aki megteremtette az egeket és a földet. És nem vagyok pogány a pogányok között” Korán 6,79. A magyar fordítás forrása: *Korán*. Fordította Simon Róbert; az eredetivel egybevetette Fodor Sándor. Helikon Kiadó, Budapest, 1987, 1. kötet, 97.

8 „[Az Írás birtokosai] azt mondták: »Legyetek zsidók, vagy keresztények, akkor a helyes úton fogtok járni!« Mondd nekik: »Mi Ábrahám vallását [követjük], aki *haníf* volt [millata Íbráhíma hanífan] és nem tartozott a pogányok közé«” Korán 2,135. A magyar fordítás forrása: ugyanott, 18.

az egész emberiségre vonatkozik, és nem kötődik konkrét mai vallási gyakorlathoz, közösséghez. Noé szövetsége, mint az ember és az Úr közötti legrégebbi szövetség a judaizmus gondolata, amelyet később fölhasználtak az erkölcsileg helyesen viselkedő pogányok, idegenek leírására is (akik nem tartják ugyan Mózes törvényét, de megőrizték Noé törvényeit). Alakja azonban nem idegen a muszlim hagyománytól sem.<sup>9</sup> Megjegyzendő, hogy a judaizmusban és a kereszténységben Noé története csupán kegyes szentírási olvasmány, az írásmagyarázat és a valásbölcseleti elmélkedés tárgya, az iszlámban azonban Noé emléknappja – az a nap, amikor a hagyomány szerint a bárka földet ért – általánosan ismert és megült ünnep, így nem csupán a vallási gondolkodásnak, de valamilyen módon a kultusznak is tárgya. (Török vendéghallgatóim különösen fontosnak tartották, hogy felhívják a figyelmet a közelgő ünnep jelentőségére, felhasználva az alkalmat az óráról való távolmaradás kérelmezésére.)

Csupán ízelítőt tudtam adni néhány muszlim vallási tanítás legalább kétféle értelmezésének lehetőségéről. Talán megkockáztathatom annak a tanulásnak a megfogalmazását, hogy a vallások tanulmányozásán belül valószínűleg nem oldható meg az a kérdés, amely iránt az elemzők érdeklődnek. Egy további példával élve: abból, hogy a muszlim terrorizmus gyakran használja a *dzsihad* kifejezést, még nem következik, hogy a szent háború keresztény és muszlim változatainak *teológiai* leírásával és ezek összehasonlításával – bár ezek messze nem felesleges törekvések – megoldjuk a jelenség magyarázatának a problémáját. Az ilyen vizsgálatból megtudhatjuk, hogy az iszlámban van *nagy dzsihad*, amelyben a hívő a saját bűnös vágyaival küzd meg, és van *kis dzsihad*, ami az iszlám érdekében folytatott fegyveres harcot jelent. Utóbbit a mindenkori kalifának volna joga meghirdetni, az eddigi utolsó kalifa viszont a török szultán volt.<sup>10</sup> Teológiai, vallásjogi értelemben tehát egy mai, a közbeszédben *dzsihadnak* titulált harc épp annyira nem *szent háború*, mint ahogyan nem lenne az egy olyan kereszties hadjárat sem, amelyet a pápa helyett valamelyik, kissé megzakkant elméjű falusi plébános hirdetne meg, mielőtt a felettesei észbe kapnak. Dióhéjban ennyi

- 9 Lásd Korán 71 és különösen Korán 37,75–82, ahol a Próféta a régi korok igazainak felsorolását Noéval kezdi, majd mintegy tőle vezeti le Ábrahám igaz hitét is: „És hitvallásának követői közé tartozott Ábrahám” Korán 37,83. A magyar fordítás forrása: ugyanott, 319.
- 10 A szó *helyettest*, *helytartót* jelent. A muszlim hagyomány kétféle értelemben használja a kifejezést, egyrészt a muszlim közösség vezetőjére a Próféta halála után, mintegy annak helyetteseként, másrészt az emberre, akire Allah a teremtett világ kormányzását bízta. A második értelemben Ádám volt az első kalifa (Korán 2, 30–34).

lenne a *szent háború* kérdésének teológiai és vallásjogi értelmezése, amivel csak annyi baj van, hogy éppen annak a jelenségnek, a modern muszlim terrorizmusnak a leírására és magyarázatára alkalmatlan, amelynek az interpretációjára használni akartuk. Tartok tőle, hogy nem csupán a vallási gyűlölet, hanem a vallásbéke kérdése sem értelmezhető *pusztán* vallási alapon. Legalábbis a muszlim és a keresztény középkor – és talán az azóta eltelt időszak – filozófia- és eszmetörténete azt tanúsítja, hogy a minden érintett vallásban megjelenő Noé-hagyomány, vagy Ábrahám alakja sohasem volt használható alapja a vallásbékének, a komolyan vehető ajánlatok *kívülről*, minden kinyilatkoztatás hagyományán túlról, antik alapokra építve jelentkeztek. Úgy tűnik, a monoteista vallások hívei kölcsönösen elfogadhatják a vallási hagyományukon kívüli racionális érvelést, míg saját vallásuk és egy másik kinyilatkoztatott vallás párhuzamaival nemigen tudnak mit kezdeni.<sup>11</sup> Keserű tanulság, hogy a vallások közös alapjára építő vallásbékének, az Ábrahám-vallások kibékítésének és hasonló koncepcióknak csak akkor látszik esélye lenni, amikor *valaki mással*, a nem-vallásos agnosztikusokkal *szemben* kell megfogalmazni a közösen képviselhető monoteista vallási nézeteket. (Kérdés, hogy az eredmény az esetleges siker esetén mennyire hozná el a *békét*, illetve mennyire lenne kiindulópontja a nem-hívők elleni *háborúnak*.)

## A migránsok integrálhatósága és a többséget irritáló szokásai vallási alapon és identitásuk jeleként értelmezve

Az iszlám kritikusaik retorikájában a kifelé, más vallásúakkal szemben megnyilvánuló agresszióval szorosan összekapcsolódik a befelé, a közösség minden tagja, de különösen a nőekkel szemben megvalósuló erőszak, amelynek kívülről is látható jelei a családi életnek az európai normáktól eltérő szabályai, különösen a házasságkötésre vonatkozóan, valamint a (női) testtel kapcsolatos sajátos beavatkozások és öltözködési

11 A természetes racionalitás és a kinyilatkoztatott vallási igazság viszonyának klaszikus filozófiai tárgyalását a muszlim kultúrán belül lásd: Abú Bakr ibn Tufalji: *A természetes ember (Hajj ibn Jakzán)*. Ford. Katona Tamás – Molnár Imre; a szövegűsége ellenőrizte Boga István. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1961. Szerzője a latin *Abubacer* néven nagy hatással volt annak az európai filozófiai mozgalomnak a tagjaira, akiket a filozófiatörténet mai álláspontja szerint pontatlanul, ám közkeletűen *latin averroistáknak* nevezünk.

szabályok. Ha megvizsgáljuk ennek a szférának a szabályozását a judaizmusban, a kereszténységben és az iszlámban, egyrészt meglepő párhuzamokat találhatunk a közbeszédben hangsúlyozott különbözőségekkel szemben, másrészt ismét azt tapasztaljuk, hogy az összehasonlító valástudományi vizsgálat, bár igen hasznos ismereteket közvetíthet az e téren a közbeszédben tapasztalható sötét tudatlanság körülményei között, ugyanúgy nem oldja meg a problémát, mint az előző fejezetben tárgyalt esetben. Az iszlámban engedélyezett többnejűség, ami elsőként fel szokott merülni ebben a témában, valójában kevés szerepet játszik a konfliktusokban. Egyszerűen szólván, az a (viszonylag kevés) muszlim férfi, aki társadalmi presztízse és anyagi helyzete alapján megengedheti magának, hogy több felesége legyen, a legritkább esetben gyarapítja a kivándorlók számát, így ritkán jelenik meg az európai migráns közösségekben. A muszlim társadalmak tömegesen jelentkező problémája inkább az, hogy fiatal férfiak tömegei nem tudnak megházasodni, mert nem tudják kifizetni a menyasszony családjának ilyenkor a szokások szerint kijáró ajándékokat. (Ennek következtében természetesen korosztályuk lányai is nehezen tudnak férjhez menni.) Gyakori szükségmegoldás, hogy jó barátok feleségül veszik egymás hűgát, kölcsönösen lemondva a hozományról és a menyasszony családjának adandó ajándékokról. Nem ismerek erről statisztikát, de eléggé ismert tény, hogy a fiatal muszlim férfiak gazdasági okokra visszavezethető migrációjának egyik jelentős oka az a törekvés, hogy ebből a helyzetből szabaduljanak, vagy úgy, hogy külföldön összegyűjtik a szükséges pénzösszeget, vagy úgy, hogy abból az európai muszlim közösségből nőülnek, ahol már nem él az otthoni házasságkötési szokásoknak ez a része. A házasság persze attól, hogy elméletileg nem, de gyakorlatilag monogám az európai muszlimok körében, még lehet kierőszakolt, nem a házasulandók beleegyezésén alapuló. Ez a gyakorlat természetesen tarthatatlan és felszámolandó, ám meglehetősen furcsa lenne úgy érvelni ellene, hogy valamilyen szubsztanciálisnak és öröknek tekintett keresztény és európai értékekkel ellentétben állónak deklaráljuk, elvetését pedig a kulturális integráció keretében követeljük meg. Természetesen *elvileg* a kereszténység mindig az érintettek önkéntes beleegyezésén alapuló aktusnak tartotta a házasságkötést, ez azonban a gyakorlatban szinte sohasem érvényesült éppen azokban a hosszú évszázadokban, amikor a kereszténység államvallás volt.

Ugyanakkor nem ismerek olyan Korán-helyet vagy a Próféta gyakorlatából vett hagyományt sem, amely arról szólna, hogy a házasságkötés *nem* az érintettek döntése, hanem mondjuk a szüleiké vagy nemzetiségüké. Furcsa is lenne, hiszen az iszlám, éppúgy, mint a kereszténység, arra törekszik, hogy a családi-nemzetségi kötelékekből kiszabadítsa az

egyént, és ezek helyett a hívők közösségének tagjává tegye. A Próféta egyébként jóval többet foglalkozik a válás és az elváltak újbóli házasságának szabályozásával, mint az első házasságkötéssel, nyilván ezek voltak korának és közösségének megoldandó családjogi kérdései. Ezekben az esetekben mindig a házasfelek békés megállapodásának szükségességét hangsúlyozza, családjuk, rokonságuk legfeljebb olyan módon jön szóba, hogy a feleség és a férj rokonságából békéltető döntőbírákat kell választani, ha annyira megromlik a házasfelek közötti viszony, hogy még a válás részleteit sem tudják egymással megbeszélni.

A társadalomtörténet paradoxonja, hogy az e világvallásokban rejlő individualizációs potenciál csak a szekularizáció idején bontakozhat ki, így az önkéntességen alapuló házasság keresztény tanítása is csak akkor válik tömeges gyakorlattá, amikor a kereszténység már nem kötelező államvallás. Ismert anekdota annak a fiatal francia nemesembernek a története, aki összeszedi a bátorságát, bekopog apja dolgozószobájába, és megkérdezi: „Uram, azt beszélnek a városban, hogy Ön megállapodott az én házasságomban. Tudhatnám, kit veszek el?” A válasz: „Uram, törődjön a saját ügyeivel, ez a dolog nem tartozik Önre!” Ugyanez a beszélgetés rusztikusabb környezetben, a matyó vidéken úgy zajlott, hogy amikor egy legény megérkezett az aratási munkák végeztével az Alföldről, az apja közölte vele: „Megnősültél, fiam!” A bátrabb legény esetleg visszakérdezett: „Kit vettem el?” Ezzel azonban általában nem sokra ment, a tipikus válasz így szólt: „Majd megtudod az esküvődön.” Az *elrendezett házasságnak* ezeket az európai, hívő katolikus környezetből származó példáit nem a sötét középkorból, hanem az európai modernitás dinamikus időszakából, a 18., illetve a 19. század végéről idéztem. Az európai szokásoknak és normáknak e változékonyságából kitűnik, hogy ebben az esetben nem az iszlám és a kereszténység vagy a Közel-Kelet és Európa kultúráinak az ütközéséről van szó, hanem olyan modern, szekuláris normának az ütközéséről régi, modernitás előtti szokásokkal, amelyek *elvileg* összehangzók lennének mind a kereszténységgel, mind az iszlámmal, ám önmagában, vallási tanításként egyikük sem tudta érvényesíteni a modernitás kora előtt.

Itt kell kitérni a női testtel kapcsolatos legdurvább, legnagyobb felháborodást kiváltó beavatkozásról, valójában csonkításról, amelynek különböző módozatai ismertek, de egyaránt a *nők körülmété*léseként emlegetik. Mint ismeretes, e szokás inkább territoriális, kelet-afrikai eredetű, és ott, ahol jellemző (illetve az onnan származó migráns közösségekben) vallási hovatartozástól függetlenül gyakorolják. Beillesztése a muszlim szokásrendszerbe mindig gyöngye lábakon állt, hiszen az iszlám a férfiak körülmétélésén kívül elvileg tiltja a test csonkítását, mint pogány szokást. (A testi büntetések, például a kéz levágása ez alól

értelemszerűen kivételt jelentenek.) Árulkodóak annak az egyetlen prófétai hagyománynak a körülményei is, amelyre hivatkozni tudnak a szokás gyakorlói közül a (szunnita) muszlim vallásúak (a síiták eleve nem ismerik el a prófétai hagyományt mint vallási vezérelvet). A párbeszédet frissen muszlimnak megtért asszonnyal folytatja a Próféta, aki a beavatkozást olyan fekete-afrikai, zömmel keresztény rabszolgányokon végezte üzletszerűen, akiknek a szülőföldjén is ez volt a szokás. A kétes értékű hagyomány (a szunnita teológia kategóriái alapján *gyenge hadisz*, amelynek hagyományozási láncja bizonytalan) szerint a Próféta egyáltalán nem biztat a szokás továbbfolytatására vagy terjesztésére, csupán arról van szó, hogy nem tiltja be azonnal és határozottan, viszont arra int, hogy a szokásban lévő többféle csonkítási eljárás közül a legkisebb beavatkozással járót alkalmazzák. Ebben az esetben is hasonló jelenséggel találkozunk, mint az elrendezett, kikényszerített házasság esetén: olyan, végső soron pogány eredetű szokásról van szó, amelyet sem a kereszténységnek, sem az iszlámnak nem sikerült megszüntetnie azokon a területeken és közösségekben, ahol hagyományosan gyakorolták, holott voltaképpen ellentétben áll mind a kereszténységgel, mind az iszlámmal. Felszámolására, úgy tűnik, csak a szekuláris modernitás körülményei között van esély.

A legfeltűnőbb, az utcákon is látható előírások a női testtel kapcsolatban az öltözködésre vonatkoznak, ezek sorában a legismertebb a haj eltakarása, a jellegzetes muszlim női kendőviselet. Ha kizárólag vallási előírásként akarjuk értelmezni, itt is nehézségekkel találjuk szembe magunkat. A *Korán*ban csak igen általános megfogalmazást találunk a szerénység női erényéről és a tisztességes, nem szeméremsértő öltözködéstről, a férfiaknak szóló rövidebb, de hasonló tartalmú útmutatást követően.<sup>12</sup> Ezzel szemben az Újszövetség elég részletesen és egyértelműen *előírja* az asszonyok kötelező kendőviseletét, mégpedig nem egyszerűen a szerény, nem kihívó és szeméremsértő öltözködés tartozékaként, hanem kifejezetten a nők férfiaknak való alávetése *hatalmi jeleként*.<sup>13</sup> Ehhez képest a kendőviselet ma úgy merül föl, mint muszlim vallási jelkép, amely a nők alávetettségének szimbóluma. Az összevetésből világos, hogy nem a keresztény és a muszlim szemlélet ütközéséről van szó, hanem a szekuláris modernitás normáinak ellentétéről mindkét vallással. Ezek közül a nők alávetésének keresztény eszméjét és annak az öltözködésre vonatkozó vallási parancsban megtestesülő jelképét már annyira sikerült visszazoritálni, hogy a keresztény közösségek sem szívesen hangoztatják ezt szentírási helyet és az abból fakadó vallási köteleességeket.

12 Korán 24,30–31.

13 1 Kor 11,3–15, különösen 1 Kor 11,10; majd 1 Kor 14,34–35.

A kendőviselet és az ezzel kapcsolatos, főként Franciaországban lezajlott viták kidomborítják a migráns közösségek többséget irritáló szokásainak és a róluk folyó diskurzusnak egy eddig kevésbé vizsgált jellegzetességét. Úgy tűnik, sok esetben nem úgy áll a helyzet, hogy a migráns közösség valamely szokásán felháborodik a többség, majd vita indul arról, hogy az adott közösség kultúrájának részeként mennyire indokolható az adott szokás, ruhadarab engedélyezése. Inkább arról van szó, hogy a többség és ideológusai eleve identitás-jelként értelmezik az adott kulturális szimbólumot, és ilyenként válik problémává. Soha nem tapasztaltam például, hogy bárki fennakadt volna a közép- és kelet-európai falusi asszonyok hagyományos kendőviseletén, amelynek ugyan más a fazonja, de ugyanúgy takarja a haját, mint a muszlim nőké. Úgy látszik, nem a kendővel van probléma, hanem azzal, aki viseli. Az elkenődött keresztény asszonyokkal kapcsolatban senki nem veti föl, hogy ez a túrhetetlen szokás a nők alávetettségének a szimbóluma, ezért és mert vallási szimbólum, ki kellene tiltani a közterekről; pedig betű szerint az szerepel az Újszövetségben, hogy a keresztény asszonyoknak kötelező a kendő viselése mint a férfiaknak való alárendeltségük jelképe. Másik ide illő példám nem a muszlimokkal, hanem a Nagy-Britanniában élő hinduk temetkezési szokásairól folytatott vitával kapcsolatos. A hamvak folyóba szórásáról van szó, amelynek megnyugtató szabályozását évtizedek vitái után sikerült megnyugtatóan rendezni. A történelmi véletlen úgy hozta, hogy a brit vita még tartott, amikor Magyarországon, főleg Budapesten is kezdett elterjedni a halottak hamvainak a folyókba szórása, ami gyakorlatilag ugyanazokat a szabályozási feladatokat vetette föl, lényegében ugyanazzal az eredménnyel. (Továbbra is tilos spontán módon a folyópartra sétálva beleszórni az urnából az elhunytak hamvát a vízbe, meg kell rendelni a megfelelő engedélyekkel rendelkező cégtől a gyászszertartást.) A legfontosabb szempont, mint a brit esetben, nálunk is közegészségügyi volt. Csakhogy maguknak a hamvaknak a természetre gyakorolt hatása föl sem merült (talán azért, mert keresztény magyarok hamvairól van szó), ezzel szemben arra vonatkoznak részletesen kidolgozott szabályok, hogy mit szabad a hamvak után a hullámsírba dobni. (Művirágot semmiképpen, és az élő virágról is le kell szedni a celofánt és minden nem lebomló díszítést, szalagot, drótot.) A magyarországi egyházak nyilván lefolytatták belső teológiai vitáikat arról, hogy miképpen vehetnek részt papjaik, lelkészeik egy ilyen temetésen, de ennek semmi, a külvilág ingerküszöbét elérő jele nem volt; egyszer csak megjelentek az egyházi emberek a gyászhajókon, követve híveiket. Ugyanannak a temetkezési gyakorlatnak ugyanolyan jellegű szabályozásáról van szó mindkét országban, csakhogy a magyar történet, bár élénken foglalkoztatta egy időben a közvéleményt, mint az életmód és a szokások változásának jele,



sohasem vált *politikai* kérdéssé, mert nem úgy jelent meg, mint egy jól körülírható közösség identitásának a szimbóluma.

## Az iszlám világ európai képének, illetve Európa önképének a változása

Az eddigiekben a diskurzus középpontjában álló néhány példa kapcsán amellet érveltem, hogy a migránsokról, az idegen kulturális szokásokról és a vallásra hivatkozó, a terrorizmust is magában foglaló erőszakról szóló európai vélekedések valójában nem az *idegen* leírásáról, megismeréséről szólnak, hanem a saját európai identitás újrafogalmazásáról sajátos módon, az idegent egyfajta tükörként felhasználva ön maga szemléletére. Erre a funkcióra különösen alkalmasak a muszlim közösségek, mint amelyek identitásának alapját egy a zsidó-keresztény hagyományhoz szerkezetileg nagyon hasonló vallás adja. Állhatnának az *idegenről* folytatott diskurzus középpontjában a feketék, az indiaiak vagy a kelet-ázsiaiak is. Ezek mindegyike állt már különböző európai országokban az idegenellenes érzelmek középpontjában, és mindegyikükkel szemben készen állnak a terjeszkedési szándékukról, ugyanakkor asszimilálhatatlanságukról szóló ideológiai elemek. Arra a funkcióra viszont valószínűleg alkalmatlanok, amelyet a muszlim közösségről folytatott diskurzus betölt: az ő leírásukban az identitását kereső Európa nehezen láthatja meg saját arcának valamilyen változatát.

Az iszlám világ európai értelmezésének változásáról szólván külön kell beszélnem a kelet-közép-európai térség sajátosságairól, amelyek részint gazdasági eredetűek, részint a kommunizmus és a szovjet nagyhatalmi befolyás örökségét képezik. Térségünkben egészen más a muszlim közösségek létszáma és szociológiai összetétele, mint Nyugat-Európában, lényegében hiányzik az a képzetlen, rosszul fizetett segédmunkát végző, vagy munkanélküli, segélyen élő réteg, amely a nyugat-európai muszlim közösségekben szignifikánsan jelen van. (Annak a ténynek, hogy Nyugat-Európával ellentétben térségünk több országa, például Lengyelország, Ukrajna vagy éppen Magyarország évszázadok óta rendelkezik saját muszlim kisebbséggel, az iszlámról folyó diskurzusra gyakorlatilag semmilyen befolyása nincsen.) Ezen kívül a Közel-Kelet zömében muszlim országaival és népeivel való politikai kapcsolat és ennek a közbeszédben való lecsapódása is másképpen alakult, mint Nyugat-Európában. A szovjet birodalmi építkezés alapján, a hidegháború logikája szerint több közel-keleti országgal kialakított jó szovjet-arab

kapcsolatoknak Kelet-Közép-Európára való kiterjesztését a közvélemény eleinte negatívan ítélte meg. Röviden megfogalmazva, nekünk szovjet parancsra kellett barátkoznunk a Moszkvával jó kapcsolatot ápoló arab országokkal. Jellemző az a mostanában gyakran felidézett jelenség, hogy az 1967-es háború alkalmával még számos, egyébként antiszemita hírében álló, emellett a kommunista rendszerrel kritikus középosztálybeli magyarországi polgár kötelességének érezte gratulálni zsidónak vélt szomszédjának, munkatársának, mintha csak ő harcolt volna személyesen az izraeli hadseregben a zömmel szovjetbarát arab szövetségesek hadseregei ellen. Az érzelmek és a történetek jelképi ereje világos és érthető volt mindössze tizenegy évvel 1956 után: ugyanazt a haditechnikát lehetett látni tönkrevérve, szétlőve, amellyel a Magyarországot megszálló Vörös Hadsereg is fel volt szerelve. Arab szimpátiákat hangoztatni, a palesztinok ügye mellé állni ekkoriban még egyértelműen a kommunista rendszer és Moszkva iránti lojalitás jele volt. Később azonban változott a felállás. A Moszkvában kiképzett magyar arabszakértők ugyanúgy elítélték Izraelt és támogatták a palesztin ügyet, mint a rendszerváltás előtt, erre azonban leggyakrabban már a magyar szélsőjobb szervezte demonstrációkon adódott lehetőség. Az ambivalens viszony a muszlimokhoz mindjárt lecsapódott a populáris szubkultúrákban is; senki nem vélte például ellentmondásnak azt, ha egy skinhead együttes az egyik számában még a magyarországi arabok ellen uszított, majd a következő nótában már Izraelnek az arab győzelem utáni végső pusztulását vizionálta. Ez a képlékenységgel, a muszlimokról alkotott közvélekedés könnyen változtathatósága később is megmaradt, azzal a különbséggel, hogy soha nem volt e kérdésnek akkora jelentősége a politikai propagandában, mint manapság.

Az általános, európai és talán világtrend az, hogy a terjeszkedő iszlámról szóló európai narratíva gyakorlatilag értelmezhetlenné, befogadhatatlanná teszi azokat az eseteket, amikor az üldöztetések, sőt, népirtások áldozatai muszlimok, elkövetői pedig keresztények vagy buddhisták. Elfedett kérdés, amiről nehezen beszélünk, hogy a bosnyák és a mianmari népirtások elégtelen nemzetközi kezelésében mekkora szerepe van, volt annak, hogy az áldozatok azt az iszlámot követték, követik, amellyel közben Európának saját önértelmezésével összefüggésben konfliktusa alakult ki. A történetek mindenesetre nem segítettek abban, hogy a modernizálódni kívánó európai muszlim közösségek teljesen azonosuljanak a modern demokratikus és szekuláris Európa politikai értékeivel és intézményrendszerével, és tényleg elhiggyék, hogy ez az intézményrendszer univerzális, szekuláris normák, például az emberi jogok alapján őket is megvédi majd, ha üldöztetést kell elszedniük vallásuk miatt.

Ehhez képest térségünk a vélekedések és politikai megnyilatkozások jóval tarkább változatosságát mutatja. A magyar politikai közbeszéd például két hónapnál rövidebb idő alatt jutott el attól az üzenettől, hogy a tisztességtelenül üzletelő nyugati pénzügyi szektor erkölcsi megújulására a *Korán* buzgó olvasása nyújthat vezérfonalat, addig a megnyilatkozásig, hogy a muszlim vallású tömegek idegen kultúrájú és erkölcsi felfogású, integrálhatatlan nemzetbiztonsági rizikófaktornak tekintendők. E változatosságon belül azonban, a nagy kilengések és a napjában változó, egymással ellentétes megnyilatkozások dacára talán mégis látszik valamilyen trend. Ez egyelőre csak abban érhető tetten, hogy mind az ideológiában, mind a populáris kultúrában csökken az iszlámot nyíltan az európai modernitás szimpatikus alternatívájának, egyfajta új konzervatív forradalom szövetségének tekintő megnyilvánulások száma. Évekkel ezelőtt alkalmam volt végighallgatni egy lengyel szociológus elemzését a lengyel Mária Rádió adásainak kisebbség-képéről. (A szóban forgó rádió, bár szintén katolikusnak vallja magát, és ugyanarról a szentről nevezték el, nem része a katolikus Mária Rádiók nemzetközi hálózatának, amelyhez a hasonló nevű magyar nyelvű adó tartozik. A lengyel adó sokkal inkább politikai jellegű, jobboldali orgánus.) Az alapos tartalmi elemzés szerint a rádióknak minden lengyelországi kisebbséggel szemben komoly fenntartásai voltak, és mindegyikük léteben komoly veszélyt látott az országra nézve, egyetlen kivétellel. A tatár eredetű, de már hosszú ideje lengyelül beszélő muszlim kisebbség számított a maga egyistenhitével és (valós vagy vélt) patriarchális család- és társadalomképével a lengyel katolikus konzervativizmus egyetlen belföldi eszmei szövetségésének, ellentétben a lengyel protestánsok és zsidók maradékaival, vagy a keleti határszél katolikus litván falvaival. Ez a vélekedés ebben a formában valószínűleg már nem fenntartható, a modernitás konzervatív, nemzeti és vallásos kritikájának más szövetségéseket kell keresnie. A populáris szubkultúrákban is mintha kevésbé lenne jelen a muszlim szál, például a magyar antiszemita futballszurkolói megnyilvánulások mellől elmaradni látszik a palesztin kendő; míg a kettő, az antiszemita rigmus a szájban és a palesztin kendő a nyakban, korábban szinte magától értetődően összekapcsolódott. Nem lehet még látni, hogy mi lesz ennek a lassú átrendeződésnek a következménye. Az optimista forgatókönyv szerint a migráns-hisztéria lecsengése után az iszlám nem lesz annyira fontos sem pozitív, sem negatív oldalról saját önmeghatározásunkban, így elindulhat egy racionálisabb vita saját identitásunkról a modernizáció további kihívásai között. A pesszimista forgatókönyv szerint visszatérünk oda, ahonnan elindultunk: a muszlimok szükség szerint felhasználható elemek lesznek újra, vagy éppen

tőlük kell megvédenünk Európát, vagy éppen ők jelentenek alternatívát a hanyatló európai civilizációval szemben.

Megfigyelhető egy másik aggasztó tendencia is a közbeszéd átalakulásában; a belső problémák átfogalmazása a migrációról szóló közbeszéd narratívái szerint. A jelenség máshonnan is ismert, ide tartozik például az a mianmari álláspont, amely saját muszlim, *rohingya* kisebbségét egyszerűen bangladesi illegális bevándorlónak tekinti, és innentől kezdve az állampolgárságuktól *de facto* megfosztott emberekkel szemben, akik a világ szemében *veszélyes valláshoz* tartoznak, mindent megengedhetőnek tart. A nagypolitika szintjén még nem, de a közvélekedésben már megfigyelhető hasonló átrendeződés. A magyarországi, főként az észak-kelet-magyarországi cigányokkal kapcsolatban egyre gyakrabban fogalmaznak arra utaló kifejezésekkel, hogy *jöttek* valahonnan, *betelepültek* valahová. (Magyarország aprófalvas, szegény régiói között valóban megfigyelhető egyfajta kölcsönös népességáramlás, ennek azonban nincs megfigyelhető iránya, nincs olyan település, ahol ennek következtében érezhetően növekedne a népesség, vagy változnának az etnikai arányok. Annak a ködös történelmi emléke is megfigyelhető a *bevándorlási retorika* növekvő súlyában, hogy a második világháború végén a frontok, majd az északi határ mozgását követően nagy volt a spontán népmozgás is a szervezett kényszer-áttelepitések és toborzások mellett, mind a cigányok, mind a nem-cigányok körében. A térség idős cigányai közül számosan vannak, akik a mai Szlovákiában születtek, és nyilván a szlovákiai cigányok között is vannak, akik a mai magyar határok között látták meg a napvilágot.) Az ezzel kapcsolatos közvélekedés mára eljutott odáig, hogy a térség nem cigány fiataljainak jelentékeny része egy felmérés szerint úgy tudja, hogy a magyarországi cigányok állampolgársággal nem rendelkező, viszonylag friss bevándorlók. (Itt fontos tisztázni: nem olyan szélsőséges politikai nézetek elterjedéséről van, amelyek szerint *meg kellene fosztani* állampolgárságuktól a cigányokat, hanem arról a hamis, de egyre inkább terjedő vélekedésről, hogy *soha nem voltak* magyar állampolgárok.) Ennek a migrációs beszédmódnak a tartós jelenléte a közbeszéd migráción kívüli szférájában felbecsülhetetlen károkat képes okozni az (egyébként sem erős) társadalmi kohézióban, ellenszerét egyelőre nem látjuk felbukkanni.

Az egyetlen jelentős, elméleti hozadékkal kecsegtető fejleményt nemzetközi szinten abban látom, hogy az itt tárgyalt kérdésekről folytatott vita újra aktuálissá teszi, és talán segít újragondolni a kommunitarizmusról és a kollektív jogok lehetőségéről, mértékéről, hatóköréről folytatott régebbi keletű diskurzust. Itt az látszik kibontakozni, hogy a migráns csoportok integrációja kérdésének a középpontba állításával párhuzamosan újragondolják az *elismerés politikájának*

eddig tételeit és eredményeit, és a kisebbségek kollektív jogaival szemben inkább az egész társadalom koherenciájának megőrzése, újraépítése lesz újra a hangsúlyosabb érték. Közép-kelet-európai szemmel olvasva az ezzel kapcsolatos nyugat-európai és amerikai mérvadó elemzéseket, az a veszély látszik felmerülni, hogy az összes kollektív jogot együtt tárgyaló érvelésben a modern, nem bevándorló kisebbségek nyelvi jogainak a kérdése egy szintre kerül a hosszabb távon amúgy is beolvadásra ítélt migráns és bennszülött közösségeknek azzal a jogával, hogy kulturális sajátágként megőrizhessék életmódjuk egyes premodern elemeit. Korábban, a kollektív jogok kérdését alaposan körbejáró *Kellék*-lapszámban,<sup>14</sup> majd az azt követő kötetben már megfogalmaztam ezzel kapcsolatos álláspontomat, erre most az új kontextusban csak ismételtén hivatkozni tudok.<sup>15</sup>

✱

Írásomban csak vázlatosan tekinthettem át a muszlimokkal kapcsolatos európai vélekedések alakulását, ahogyan azok megjelennek az iszlám terjeszkedésével és a muszlim közösség szokásrendszerével kapcsolatban. Igyekeztem szempontokat adni arra nézve, hogy a kérdéskör milyen specifikus formában jelenik meg a mi térségünkben. A hipotézis, majd a konklúzió szerint inkább van szó saját identitásunk újrafogalmazásáról, mint mások kultúrájának, indítékainak megértésére való törekvésről. Más lapra tartozik, hogy e diskurzuson belül saját önismeretünkben sem tűnik úgy, hogy túl sokra jutottunk volna; és akkor még szót sem ejtettünk a muszlim közösségnek, a migránsoknak és az őket kibocsátó országoknak a valóban égető gondjairól.

14 *Kellék*, 2005:26.

15 Mester Béla: A kontraktualizmus védelmében. A kollektív jogok visszavezethetősége az egyéni jogokra. In Demeter Márton Attila (szerk.): *Egyén, állam, közösség*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2007, 70–81. Ugyanerről a témáról más aspektusból legutóbb lásd Béla Mester: *Sympathy with Other's Pride – An Addition for the Politics of Recognition*. In Robert Petkovšek – Bojan Žalec (eds.): *Truth and Compassion. Lessons from the Past and Promotions of the Future*. Lit, Zürich, 2017, 95–102.

