

Érzékeny zónák – Az univerzális fogalmak relativizációja VALLÁS: A szakembereket érintő érzékeny területek a szigorúbb iszlám és az erős identitásfenyegetettség "új" kontextusában

KÉSZÍTETTE: Judith Hassoun

Jelen írás két célt tűzött ki maga elé:

- Megnevezni azokat az érzékeny zónákat, amelyekkel a szociális munkások gyakran találkoznak a vallási kultúrsokkok kapcsán
- Keretezést biztosítani a vallási gyakorlatok megértéséhez azáltal, hogy:
 - o A szakemberek által jelzett, a kulturális konfliktusokban gyakran jelen lévő, mindent átfogó iszlámot hirdető áramlatokra összpontosítunk
 - o Megmutatjuk az egyes vallási megnyilvánulásokon átívelő identitásproblémákat.



1. ábra – Forrás: Pexels/@Lieven Soete

Jelen írás tehát általános célt szolgál azáltal, hogy részletezi azokat az érzékeny zónákat, amelyeket a beszélők, gyakran ateisták, megtapasztalhatnak, amikor a valláshoz köthető kulturális sokkokkal szembesülnek, valamint bemutatja azokat az identitásbeli kihívásokat, amelyek gyakran a vallási megnyilvánulások mögött meghúzódnak. Ugyanakkor jelen írásnak van egy specifikus része is a függelékben, amely bemutatja a szalafizmust. Mindemellett ez nem azt jelenti, hogy minden muszlim vallási gyakorlat ehhez az irányzathoz tartozna, hanem azért jártunk el így, hogy kapaszkodókat adjunk annak az ideológiának a megértéséhez, amely napjainkban számos vallási gyakorlat mögött meghúzódik. Hiszen gyakran éppen ezekben az ilyen vallási gyakorlatot követőknek a legnehezebb kompromisszumot kötni, mert természetüknél fogva ezek „abszolút” jellegűek, kevés teret hagyva a tárgyalásoknak.

Végül, a "módszertani innovációk eszköztára" részben egy konkrét eset alapján részletezzük, hogyan mozgósítottunk trénerként új tárgyalási kritériumokat a meggyőződésbeli sokszínűséghez kapcsolódó viselkedések és igények esetében.

1. A szakembereket érintő érzékeny területek vallási kulturális sokkok során

Margalit Cohen Emerique a vallási szférával kapcsolatban számos olyan kulturális sokkot azonosított, amelyet a szociális szakemberek rendszeresen tapasztalnak. Jelen írásban nem ismételjük meg az általa nyújtott nagyon világos elemzéseket, inkább arra kérjük az olvasókat, hogy közvetlenül olvassák el könyvének erről a témáról szóló fejezetét.¹

¹ Cohen-Emerique (2011): 7. és 11. fejezet

Cohen Emerique a valláshoz kapcsolódó kulturális sokkokat az "archaizmusokhoz való visszatéréstől" való félelemnek tulajdonítja: A "másik" olyan magatartásokkal szembesít bennünket, amelyek látszólag szembemennek a modernitás vívmányaival, különösen a társadalmi haladás értékeivel, a férfiak és nők közötti egyenlőséggel, a gyermekek testi fenytés nélküli nevelésével és természetesen a szekularizmussal, mely egy olyan intézményes eszköz, mely "a jogba van betonozva, egy olyan politikai-igazgatási szervezet, mely az állam és a közintézmények emancipációjához vezet a klérus bármely befolyása alól mentesen, és így jön létre az állampolgárok közössége" (Schnapper, 1994).

Marcel Gauchet (1985) szociológusos, az egyike azoknak, akik a legpontosabban bemutatják, hogy a modernitás hogyan "zavarta meg" a valláshoz való viszonyunkat, hogyan vezetett a mai erősen szekularizált társadalomhoz. Ez a modernitás mindenekelőtt egy történelmi folyamat eredménye, amelyet szakadáspontok jellemeznek, különös tekintettel a vallási hatalomra.² Vegyünk szemügyre néhány szakadáspontot:

- A tudományok és művészetek szekularizálódása a 15. és 16. századi reneszánsztól (az ókori filozófia és művészetek újrafelfedezése), valamint a felvilágosodás és az enciklopédisták korától (18. század) indult el. Ez a szekularizáció a vallásos ismeretek és a vallás egyes dogmáinak megkérdőjelezéséhez vezetett a tudományos ismeretek (fizikai és természettudományok), a racionalitás, a sors uralásának elvárása és a „gondolkodáshoz vezető kételkedés” eszméi miatt.
- A társadalmi és politikai szakadás a király hatalmának és az egyház hatalmának megkérdőjelezésével (angol forradalom, 1789-es francia forradalom stb.) jellemezhető. A hierarchia megkérdőjelezése és ezzel együtt az egyenlőség és a szabadság értékeinek kultiválása mellett ebben az időben történt meg a vallás és a politika szétválasztása is a "modern" államon belül az "állampolgár" megszületésével.³
- És végül az erkölcs forradalma „1968 májusával” Franciaországban, a feminista forradalommal⁴, a válás elfogadásával Olaszországban 1970-ben és 1980-ban Spanyolországban stb. A hagyományos erkölcsi elvek, amelyeket nagyon gyakran a vallás közvetített, megkérdőjeleződtek, és olyan új értékek jelentek meg, mint a férfiak és nők közötti egyenlőség, a női munka, az egyéni szabadság, az autonómia, a családi hatalom megkérdőjelezése és a gyermekvállalással kapcsolatos döntés (fogamzásgátlás) lehetősége.

A fentiekből tehát azt láthatjuk, hogy nemcsak a vallási hatalom kérdőjeleződött meg, hanem mindazok az értékek, amelyeket az európai többségi vallás, a keresztény vallás közvetített. Ezért érzékeny terület a vallás: a vallási magatartás azt a félelmet keltheti, hogy azáltal más értékek megkérdőjeleződnek. Nemcsak a hit területét érintik tehát, hanem olyan területeket is, mint a társadalmi viszonyok újra definiálása (hierarchia, férfiak és nők közötti egyenlőség stb.), a tudáshoz és a hatalomhoz való viszony. Végül hozzátehetjük, hogy a generációnak van

² Ez a szöveg Xavière Remacle kollégánk, a CBAI "Bevezetés az interkulturális szemléletbe" című tananyagához, a hagyomány/modernitás fejezethez írt szövegén alapul.

³ Megjelenik a magán- és a közzsféra szétválasztásának gondolata is

⁴ Ez a forradalom valójában az első világháború után kezdődött, és a nők helyzetének változásával, különösen a munkaerőpiacon

egy olyan rétege, amely nem ismerte a vallás súlyát a mindennapi életben (a katolikus vallás befolyásának fokozatos csökkenése miatt), a vallási kérdéseket invazívnak tekintheti, és nem foglalkoznak ezekkel közvetlenül.

Ebben a szövegben a modernitás ideológiája által támogatott két értékre összpontosítunk, amelyek különösen érintik a szakembereket: a szabadságra és az egyenlőségre.

E két fő érték mögött gyakran maga a szakemberek identitása is érintett: az a kép, amelyet a nyilvánosság visszatükröz róluk⁵, a szakmájuk központi értékeinek (emancipáció, autonómia), sőt a munkamoráljuknak a megkérdőjelezése.

A. Az egyenlőség értéke különböző nézőpontokból:

Ez az érzékeny területet különböző nézőpontokból érintett:

- A nők és férfiak keveredésének elutasítása: Néhány kliens kifejezi azt a vágyát, hogy a tereket és a tevékenységeket különválasszák a férfiak és a nők között. A szociális munkások számára az egyenlőség maga érték (abban az értelemben, hogy minden ember méltó az elismerésre és a bizalomra).
- Egy nagyon negatív férfikép: Olyan domináns férfiaknak érzékelik őket, akik nem tudják kontrollálni szexuális késztetéseiket: A pedagógusok e fenti az érzésről számolnak be, amikor olyan szülőkkel szembesülnek, akik nem akarják, hogy gyermekeiket férfi pedagógusok kísérjék (egyes esetekben 7 éves kortól). Úgy tűnik számukra, hogy ezzel a nézőponttal megtagadják tőlük védelmező szerepüket (itt az ifjúságvédelemről beszélünk), valamint a gyermekek segítésében és támogatásában betöltött szerepüket.
- Dolgozók közötti egyenlőség: Egyes csoportvezetők számára kérdés, hogy egy vallási kérés elfogadása milyen mértékben privilegizálja a dolgozók egyik csoportját a másikkal szemben (például a halál étkezésre vonatkozó kérések elfogadásával, míg mások vegetáriánus étkezést kértek). Ez a kérdés néha felmerül egyes vezetőknél, akik kizáró (azaz nem befogadó)⁶ semlegességet alkalmaznak; ebben az esetben a kérdés az, hogy nem hoznak-e hátrányos helyzetbe munkavállalókat azzal, hogy bizonyos, eltérő bánásmódra vonatkozó igényeket elfogadnak, másokat viszont nem (például a fejkendő viselésének elutasítása).
- Szintén probléma a kliensekkel való "bánásmód" egyenlősége (például a konkrét kérések figyelembevétele): Például, nem hozzuk-e hátrányos helyzetbe a nem muszlim tanulókat azzal, hogy nem tartunk órákat a Ramadán alatt? Az egyenlőség értéke, amely a kiváltságok elleni küzdelemre épül, nem egyeztethető össze a megkülönböztetett bánásmóddal, amely így igazságtalannak tűnhet. A méltányosság fogalma, amely figyelembe veszi az egyes személyek sajátosságait (és különösen a kiinduló hátrányokat), még mindig nem épült be megfelelően értéként az emberek tudatába.

⁵ Egyes férfi szociális munkások úgy érzik, hogy macsó férfinak tekintik őket, mások attól tartanak, hogy diszkriminatívnak tűnnek, ha elutasítják azoknak a vallási kéréseit, akiket más helyeken már eleve diszkrimináció ér

⁶ A kizáró semlegesség azt jelenti, hogy "semmilyen meggyőződési jelet nem hordozhat", míg a befogadó semlegesség azt jelenti, hogy minden meggyőződési jel kivétel nélkül hordozható.

- A semlegesség elve (Belgium):⁷ A semlegesség elvétől való eltéréstől való félelem nagyon gyakori a szociális munkások körében. A semlegesség elve leggyakrabban kizáró típusú semlegességben fejeződik ki (például nem tolerálnak megkülönböztető vallási jeleket), és nagyon kevés francia nyelvű szereplő gyakorolja a befogadó semlegességet (azaz nem részesíti előnyben az egyik nézetet a másikkal szemben, elfogadja a jól látható meggyőződések sokaságát). Meg kell jegyezni, hogy a kollégák között néha feszültségek alakulnak ki a semlegesség ezen elvének tiszteletben tartása és kizáró jellege miatt: egyes (különösen a muszlim származású) munkavállalók azt szeretnék, ha a kizáró jellegű semlegesség helyett a befogadó semlegességet alkalmaznák⁸. A Ferrari, francia szociológus pedig még tovább megy: egyes szociális munkások a "szabadgondolkodást" a törvényben foglaltakon messze túlmutató módon használják (összemossák a politikai és a filozófiai szabadgondolkodást vagy akár a szekularizmust)⁹.
- Diszkrimináció, rasszizmus: A szociális munkásokat néha sokkolja a kliensek vagy a munkatársak diszkriminatív vagy akár rasszista hozzáállása: erősen érinti az egyenlőség, mint érték eszméjét, anélkül, hogy mindig hatékony válaszokat találnának az ilyen típusú viselkedésre. Meg kell jegyezni, hogy egyeseket megdöbbsent a vezetőség mélységes tudatlansága a kultúrákról, ahonnan a munkavállalók érkeznek, a decentralizáció hiánya, ami arra készteti, ami ahhoz vezet, hogy a vezetőség az egyik referenciakeretet előnyben részesíti a másikkal szemben, vagy vezethet akár a vallási kéréseket megfogalmazó egyes munkavállalókkal szembeni diszkriminatív hozzáálláshoz. A szekularizmus zászlaját olykor zászlóként lobogtatják minden vallási kéréssel szemben, vagy akár az iszlámmal szemben¹⁰.
Végül, egyes szakemberek attól tartanak, hogy az ő nézőpontjuk is stigmatizáló lehet: egyesek azt mondják, hogy a képzésen szégyellik, hogy csak a muszlimokkal kapcsolatban tapasztalt kulturális sokkhatásokra hoznak példákat, és néha attól félnek, hogy diszkriminatívnak tűnnek, ha elutasítanak egy vallási jellegű kérést. Néhányan azon gondolkodnak, hogy hogyan kezdeményezzenek egy nyugodt beszélgetést úgy, hogy muszlim beszélgetőpartnerük ne érezze magát stigmatizáltnak.
- A vallási kérés önmagában autoritás forrásaként élhető meg, amelyet a kérést fogadó személy megkérdőjelezhetetlennek érzékel: egyrészt szakrális jellege miatt, másrészt a "presztízs" miatt is, amelyet a kérést megfogalmazó személy néha élvez a közösségében. Kétségtelen, hogy ez egyes szociális munkásokban félelmet kelt ez a "visszatérés az archaizmushoz", amelyben a vallási hatalom korábban tekintélyes és megkérdőjelezhetetlen volt.
A szakemberek, valamint honfitársaink jelentős része nem érti, hogy milyen lehet egy olyan ország, ahol a vallás és a civil élet szorosan összekapcsolódik - sok bevándorló érkezik hazánkba ilyen országokból. Az állam és a vallás szétválasztásának megértése

⁷ Franciaországban a szekularizmus körül ugyanilyen típusú jelenség merül fel.

⁸ Például feszültségek amiatt, hogy felvegyenek-e egy fejkendőt viselő dolgozót vagy sem, egy ifjúságsegítő halál húst hoz egy fiatalokkal tartott buliba, kollégája közli vele, hogy megsérti a semlegesség elvét, egy fiatal gyakornok imádkozik a fiatalokkal, ami kérdéseket vet fel a vezetőjénél. Ezek a példák azt mutatják, hogy a semlegesség elvére minden alkalommal hivatkoznak, és hogy azt "mindenre használják".

⁹ Ezzel kapcsolatban lásd D. Verba (2019, 77-90. o.), ahol arról értekeznek, hogy a szekularizmus "6 ellentmondásos állításba torkollik".

¹⁰ Emlékezzünk ezzel kapcsolatban arra is, hogy egy olyan ország, mint Svájc, hogyan adta fel a vallásszabadságát, hogy hátrányos helyzetbe hozza az iszlámot (Verba, 2019)

nem "természetes" az ilyen országokból érkező embereknek, éppen ellenkezőleg, rengeteg felvilágosító és oktató munkát igényelne ennek az elvnek a megértése. Nyilvánvaló, hogy a szakemberek úgy viselkednek, mintha a vallás és a közélet szétválasztása általános lenne, és ez sokkot okoz mindkét fél irányába.

- Hatalom vagy hatalommal való visszaélés? A vezetőség nehézségei a vallási jellegű kérésekkel kapcsolatos döntések meghozatalában. A terepen nagyon gyakran tapasztaljuk, hogy a vezetőségnek nehéz döntést hoznia, amikor a munkavállalók vallási követeléseivel szembesül. Ez a típusú nehézség megmutatja, hogy egy vezető mennyire tudja felvállalni hierarchikus pozícióját. Bernard Fourez kifejti: "az egyenlőség értéke a kiváltságok lebontásával jött létre. Ebből a hatalommal való visszaélés elleni harcból - amely szükséges harc az egyenlőség megteremtéséért - egy olyan szociálpszichológiai üledék maradt vissza az emberek mentalitásában, ami miatt könnyen azt gondoljuk, hogy a "hatalom" egyenlő a "visszaéléssel", és hogy minden egyenlőtlen helyzet egyenlő a hatalommal való visszaéléssel. Egy ilyen kognitív univerzumban a felső szint nem kényszeríthet többé semmit az alsó szintre, és úgy tűnik, hogy ez a meggyőződés strukturálta korunk néhány legnyilvánvalóbb viselkedését (B. Fourez, 2007, p. 22)¹¹.

B. A szabadság értéke szintén érzékeny terület, mely különböző nézőpontokból érintett:

- Vallásszabadság: Gyakran beszélnek nálunk a hittérítéssel (vagy hittérítésként érzékelt¹²) kapcsolatos kulturális sokkok megtapasztalásáról, néha azzal a kérdéssel, hogy az adott magatartás térítés-e vagy sem, pl hogy a karácsony vagy a Mikulás ünneplése az intézményekben élő gyermekekkel, akik közül néhányan muszlimok, térítés-e? A csoportvezetők számára az is felmerül kérdésként, hogy a vallási kérésre adott elutasító válaszuk nem sérti-e a vallás szabad gyakorlásának elvét.

- Emancipáció: Ez az érték gyakran sérül, jöllehet, a szociális munka középpontjában áll.

A vezetőket sokkolják azokat a kollegák, akik az őket foglalkoztató egyesület küldetésétől, azaz a fiatalok „emancipációjától” eltérő attitűddel rendelkeznek (például egy tanácsadó, aki nem akar nyári táborba menni, vagy nem akarja elvinni a gyerekeket az uszodába, mert nem akar fürdőruhát hordani stb). Az emancipáció itt úgy jelenik meg, mint kritikai szellem, hogy nem követünk betű szerint semmilyen vallási előírást (így működne: Beleegyezem, hogy fürdőruhát viseljek a gyerekekkel, különösen mivel ez a



2. ábra – Forrás: Wikimedia/Jean-Pol_Grandmont

¹¹ Azt is meg kell jegyezni, hogy egyes vezetőségek egyszerűen nem akarnak állást foglalni, mert félnek attól, hogy ezzel vagy azzal vádolják őket, mert félnek attól, hogy vezetőként megkérdőjelezzik őket, és mert "gyáván" félnek attól, hogy égető kérdéseket érintsenek.

¹² Azért tartják annak, mert nem mindig egyértelmű a hittérítő jelleg: vajon az a vezető, aki egy katolikus cserkész táborban fiatal lányokat imádkozásra kényszerít (ez egy sokkoló eset, amelyről beszámoltak nekünk), hittérítő magatartás-e?

kötelességeim közé tartozik, és ők kisgyerekek), vagy mint a társadalmi kontrolltól való elszakadás képessége, különösen a saját szülők vagy a házastárs akaratától (Elmegyek egy táborba ifjúsági munkásként a férjem véleménye ellenére).

Az "emancipáció" szó alatt tehát az autonómia fogalmát értjük (dönteni az életéről, saját döntéseket hozni stb.), de a szexuális emancipációt is (szabadság, azzal kapcsolatban, hogy mit teszek a testemmel, a partnereim megválasztásával stb). Az autonómia része a modernitás ideológiájának, és különösen a vallástól való elhatárolódás ideológiájának. Ahogy Bernard Fourez emlékeztet minket: "Az autonómia: autos nomos – annyit jelent, hogy működésünk saját törvényeit magunkból merítjük¹³. Az autonómia ellentéte a heteronómia (heteros nomos), ahol a működés törvényeit a személy saját magától eltérő forrásból meríti. Heteronóm társadalmak azok, amelyek abban hisznek, hogy láthatatlan erők irányítják őket, a vallásos, az isteni és a szent alapú társadalmak, ahol a világ törvényei a láthatatlan erőkből erednek, amelyeknek alárendelődik a társadalom. Az európai modern középkor és a modernitás közötti időszakban indult el az átmenet a heteronómiából az autonómiába. Ma az autonómia értéke áthatja életünket (táncstílusunk, nevelésünk, társadalmi viszonyaink...), néha mondhatnánk, hogy a túlzásig is¹⁴.

- Meg kell jegyezni, hogy a fátyol viselését¹⁵ elég gyakran érzékeny területnek tekintik, ahol egyes szakemberek számára a szabadság és az egyenlőség értékei egyaránt sérülnek (szerintük a fátyol megakadályozza a nők emancipációját, valamint a férfiak nők feletti uralmát - különösen a szexualitás feletti uralmat - szimbolizálja). Daniel Verba azt is megjegyzi, hogy „a fátylat a szociális munkások gyakran visszalépésként és küzdelmükkel szembeni kihívásaként fogják fel, ami olykor saját történelmükkel is rezonál” (D. Verba, 2019, p.145).
- Az én szabadságom megakadályozza, hogy mások szabadok legyenek. Néhány dolgozó sajnálatát fejezte ki a kliensek által rájuk nehezedő nyomás miatt, például, hogy "tartsák meg a Ramadánt" vagy hogy "viseljenek fejkendőt". Néhány vallási előírás radikálisnak tűnik számukra, például az, hogy nem enni egy asztalnál egy alkoholt fogyasztó kollégával. Néha a szociális munkásoknak az a benyomásuk, hogy a hívők döntenek a kapcsolatról, vallási szabályaik rákényszerítésével. Az együttélés értéke itt is megkérdőjeleződik: sokokról



3. ábra – Források : Pexels/Julia M Cameron

¹³ Ezzel kapcsolatban lásd Margalit Cohen Emerique munkáját az individualista és a hagyományos társadalmak közötti különbségről. A szociális munkások alapképzésének középpontjában álló autonómia szintén akadály a kultúrák közötti kapcsolatoknak. Az autonómia problematikája mindig ugyanaz: modelljeink projektálása, mintha azok univerzálisak és mindenre alkalmazhatók lennének. A másik modelljeinek és igényeinek figyelmen kívül hagyása.

¹⁴ Az is érdekes, hogy ez az érték néha arra késztet egyes szakembereket, hogy "félreértsék" a célt: egyes klienseknek a biztonság, nem pedig az autonómia kereteire van szükségük.

¹⁵ A "fejkendő" vagy "fátyol" szót megkülönböztetés nélkül használom ebben a szövegben, e két kifejezés pontosabb használatát lásd a következő cikkben:

<https://www.cairn.info/le-foulard-et-la-republique--9782707124289-page-34.htm>

számolnak be nekünk (pl. az egyesületek vágya, hogy ne vegyenek részt a szomszéd fesztiválon, mert más egyesületek alkoholt kínálnak a standjaikon stb.). Aláássák az „együttélésen” és az együttélési kohézióon dolgozó szervezetek küldetését.

C. Az "együttélés" értéke":

Amint azt az előző bekezdésekben már említettük, az együttélés értéke gyakran sérül, akár olyan kliensek szintjén, akik elutasítják a férfiak és nők keveredését, akár olyan vallási szabályokat alkalmaznak, amelyek megakadályozzák, hogy "keveredjenek" másokkal, ami néha klánok kialakulásához vezet. A vallás szakrális jellege néha megakadályozza a tárgyalásokat és a közös megegyezést. Végül, néha - még ha ez elég ritka is - észlelhetjük egyes munkavállalók "vallásellenes" pozícióját, ami kizárja a vallási követelésekkel kapcsolatos tárgyalások lehetőségét.

Következtetés:

közötti egyenlőség, a döntéshozatal horizontalitása stb. mind olyan értékek, amelyek - ahogy Bernard Fourez kifejti - "a nyugati társadalmakban mérvadóak", és olyan normákként működnek, amelyeket nem szoktak megkérdőjelezni¹⁶. Még ennél is továbbmenve, ezek valódi hiedelmek, amelyek úgy járnak át bennünket, hogy nem is mindig vesszük észre. Ha érzékeny területét érinti, akkor a szakember számára az a kockázat áll fenn, hogy elutasítja azt, aki ezeket a meggyőződéseket veszélyezteti, és ezzel megszűnik minden bizalmi kapcsolat. Ez azt jelenti, hogy ítéletet mondunk egy csoport felett, negatív képet alkotunk róluk, vagy meg akarjuk menteni őket, hogy "visszatereljük őket a helyes útra". A szekularizmus elvét néha félreértelmezik vagy akár el is térítik a "vallásellenes" meggyőződések irányába, amit többek között a vallás köz- és civil színtéren való térhódításának érzése okoz. Az ilyen esetekben sajnálatos módon az egyes szakemberek nem képesek decentralizálni és meglátni a vallási gyakorlat lehetséges előnyeit, amelyek az jótékonyság, a szolidaritás, vagy akár a hit és tágabb értelemben a lelki élet értékei, és erős támaszt nyújthatnak a mindennapi életben. Azzal, hogy ragaszkodnak bizonyos elvekhez, a szakemberek megfosztják magukat a kliensekkel való párbeszédétől és attól, hogy a vallásra erőforrásként tekintsenek.

Amikor a szabadság, az egyenlőség és az autonómia értékei megkérdőjelezhetetlen dogmákká válnak, ezek megakadályozzák a szociális munkásokat abban, hogy nagyon pragmatikusan figyeljenek a kliensek tapasztalataira: például ennek a nőnek a fátyol viselése nagyon konkrét módon korlátozza a szabadságát? Nem ő választotta? Vagy hogy a nem keveredés elutasításával kapcsolatos kérdés nem behódolást jelent, ahogy az egy merev gondolkodású szakember feltételezné, hanem épp ellenkezőleg, a nők számára ez egy nagyobb hatalom feltétele. Érdemes emlékezni arra, hogy sok feminista éppen ezzel a szándékkal szervezte meg a férfiak jelenléte nélküli találkozót¹⁷. Amikor a szociális munkásokat elsősorban az

¹⁶ Nem azt mondom, hogy ezeket az értékeket meg kellene kérdőjelezni, hanem azt, hogy gyakran "adottságként" működnek, és konkrét kontextusokban kevésbé kérdőjeleződnek meg vagy reflektálnak rájuk. Ezzel kapcsolatban olvassák el Bernard Fourez cikkében szereplő konkrét példákat.

¹⁷ Christine Delphy számára a nem-keveredés gyakorlata "valójában az önfelszabadítás folyamatának része". Úgy gondolja, hogy azok az emberek, akik úgy érzik, hogy rendszerszintű megkülönböztetésnek vannak kitéve, így megoszthatják közös tapasztalataikat és szabadon kifejezhetik magukat egy olyan helyen, ahol kevésbé valószínű, hogy olyan emberek támadják meg őket, akik nem osztoznak a rendszerszintű megkülönböztetésben, és ahol megélt tapasztalataikat kevésbé valószínű, hogy megkérdőjelezzik vagy delegitimálják. A résztvevőknek képesnek kell lenniük kifejezni magukat anélkül, hogy öncenzúra vagy igazolás szükségességét éreznék, vagy attól kellene tartaniuk, hogy megsértik őket.

ideológiai értékek befolyásolják, ez gyakorlatilag megakadályozhatja, hogy jobban megismerjék a kliens által megtapasztalt referenciakeretet.

Természetesen ez a decentralizációs nehézség egészen egyszerűen lehet az is, hogy képtelenség valóban, konkrétan gondolkodni a különbségeken, vagyis nehézségekbe ütközik más értékrendek, más kultúrák elfogadása. Ezek a szakemberek nem mindig veszik észre, hogy hatalmat – vagy akár uralmat – szereznek a közvélemény felett, noha az egyenlőség értékeit hirdetik. Fontos, hogy Margalit Cohen Emerique emlékeztet minket rá, hogy soha ne felejtjük el, hogy egy kapcsolatban is kialakulhatnak a hatalmi viszonyok, és még inkább, ha dogmatikus álláspontok vannak jelen, ami elég gyakran előfordul a vallással kapcsolatos sokkok esetében.

De amikor szociális munkások arról számolnak be, hogy a vallási igényekkel kapcsolatban kellemetlen érzéseik vannak, annak az az oka, mert bizonyos gyakorlatok túlságosan megosztónak tűnnek számukra, és kevés teret hagynak a tárgyalásnak, hogy mindenki számára elfogadható közös alapot találjanak: a vallási elvet betű szerint alkalmazzák, és úgy tűnik, hogy az értelmezésnek kevés helye van. Így néhány résztvevő olyan kulturális sokkokról számolt be nekünk, ahol nem lehetett kompromisszumot találni (szülők, akik nem akarják, hogy gyermekük részt vegyen az iskolai fesztiválon, mert táncot szerveznek, tiltás a zenei műhelyben való részvételre az osztályban, a déli ima estére való áthelyezésének megtagadása, bizonyos ellátások megtagadása, egy kliens szociális munkás általi kíséretének megtagadása, mert nő).

És még egyszer: amikor a vallás nevében hirdetett értékek elsősorban ideológiák (és különösen a vallás mint politikai projekt), akkor nehéz megtalálni a tárgyalási mozgásteret. Még egyszer ismételve, az ideológiai pozicionálás megakadályozza, hogy mások felé nyúljunk, és nagyon konkrét lehetséges megoldásokat találjunk.

Annak érdekében, hogy jobban megértsünk néhány ilyen sokkot, a következő fejezetben bátorkodom két elemet kibontani: egyrészt a szigorú áramlatok felemelkedését, amelyek kevés mozgásteret hagynak az ezzel átítatódott emberek számára, másrészt látni fogjuk, hogy a vallási megnyilvánulások néha mindenekelőtt identitásigényt jelentenek.

2. A szigorú vallási gyakorlatok növekedéséhez vagy az erős identitásigényhez kapcsolódó kulturális sokkok

Megváltozott-e a kontextus, ha olyan sokkokkal szembesülünk, amelyek a szociális munkások szerint húsz évvel ezelőtt nem voltak ilyen nagy számban?

A cél itt az, hogy olyan kulturális sokkokra összpontosítsunk, amelyek erősen formalizált vagy szó szerint vett vallási gyakorlatokat hoznak létre, amelyek kevés teret hagynak az esetleges tárgyalásoknak. Miért választottam ezt? Az interkulturális megközelítés oktatójaként egyre gyakrabban konfrontálódtam azzal, hogy ilyen típusú kulturális sokkokat kell elemezni. Azért mondom, hogy "konfrontálódtam", mert nehezen értettem meg ezeket a vallási gyakorlatokat (akár csak azt is, hogy melyik áramlathoz tartoznak), és nehezemre esett megragadni a bennük rejlő identitáskérdéseket. Ezért nehéz volt számomra, hogy a képzés résztvevőinek hasznos kulcsokat adjak az ilyen vallási magatartású emberek referenciakeretének megértéséhez, és segítek nekik a lehetséges tárgyalási módok felismerésében. Azért, hogy trénerként segítsen az olvasót, úgy döntöttem, hogy három lépésben foglalkozom ezzel a kérdéssel:

- Az első lépés annak a történelmi kontextusnak a megértése, amelyben a politikai iszlám és a szalafizmus gyökeret vert Európában (a függelékben részletesebben foglalkozunk a szalafista mozgalommal);
- A második lépés az ilyen vallási gyakorlatokon végigvonuló identitáskérdések megértése
- Harmadik lépésben hasznos viszonyítási pontokat adok a tárgyaláshoz (vö. "A hitbeli sokszínűséggel kapcsolatos képzés: képzés a tárgyalásos megoldások megtalálására explicit kritériumok alapján" a "Módszertani innovációk eszköztára" című fejezetben).

A. A vallással kapcsolatos kulturális összecsapások napjainkban: a politikai iszlám és a szalafista áramlat felemelkedése?

A Cismoc kutatói (Centre Interdisciplinaire d'Etudes de l'Islam dans le Monde Contemporain) kutatói megerősítik a mindenre kiterjedő iszlámot hirdető áramlatok erősödésének hipotézisét¹⁸. A jelenséget így magyarázzák: "Történelmileg az iszlámhoz való visszatérést a gyarmati politika által érintett muszlim társadalmak bizonyos militáns mozgalmi ösztönözték. E mozgalmak célja a társadalmak revitalizálása volt, melyet a (szerintük) megsértett méltóság helyreállításával és az országaik függetlenségének megszerzéséért való munkával kívántak elérni. A politikai iszlám aktivista áramlatának köszönhetően a muszlim világban, de később Európában is elterjedt a hit (újra)élesztésének szelleme mind a magán-, mind a közszférában. Ezen áramlat néhány teoretikusa emigrációra kényszerült, vagy úgy döntött, hogy Nyugatra jön tanulni. Bekapcsolódtak a muszlim közösségbe, és fokozatosan kialakult bennük egy relatív érdeklődés a társadalom iránt, amelyben igyekeztek az iszlámról alkotott elképzelésüket népszerűsíteni. Képzettségük, a muszlim gondolkodásmód megreformálására irányuló erős motivációjuk, valamint szolidaritásuk és szervezőkészségük révén gyorsan vezető szerepet vállaltak az Európában letelepedett muszlimok körében, főként munkaszerződések révén. Politikai-vallási eszméik, amelyek egy mindent átfogó életmódként elképzelt iszlám körül artikulálódtak, az 1970-es években többé-kevésbé gyorsan terjedtek, versenyre kelve a szociális téren jobban elkötelezett (neo)szalafisták inkább pietista elképzeléseivel, akik előtt a politikai-vallási mozgalmak – néha a szándékuk ellenére - a 90-es évek közepétől kezdve utat nyitottak" (B. Maréchal, 1912, pp 89-110).

Ez a két, alulról építkező aktivisták által széles körben népszerűsített áramlat¹⁹ jelentős anyagi támogatásban is részesült (a Korán fordításai, műholdról sugárzott vallási műsorok, majd a közösségi oldalakon megjelenő videók stb.). A Cismoc kutatói megjegyzik, hogy "eszméik fokozatosan behatoltak a muszlim lakosság egyre szélesebb rétegeinek gondolkodásába, gyakran anélkül, hogy ezek ennek tudatában lettek volna, miközben végül a vallási identitásra való hivatkozások felerősödését és a vallási normák, rítusok vagy az iszlámizmus jeleinek tiszteletben tartására vonatkozó egyre növekvő igény hangoztatását eredményezték" (King Baudoin Foundation, 2014, p.21). Mára azonban "többségi képviselőjük is hozzájárult az

¹⁸ Ezen iszlamista áramlatok némelyike nevezhető annak, ha Bernard Rougier definíciójára hivatkozunk: "Az iszlamizmus az iszlám mint vallás, az iszlám mint kultúra és az iszlám mint ideológia közötti különbségtétel elutasításaként értelmezhető, valamint a társadalmi teret, sőt a politikai teret is a vallási szabályok egy sajátos, szakosodott csoportok által támogatott és értelmezett rendszerének kívánja alávetni." (Rougier, op. cit)

¹⁹ Haoues Senigues szerint a szalafizmust az iszlám első három generációja ihlette, amelyek kontextusában egy adott konjunktúra szerint vallástudományt hoztak volna létre, míg a neoszalafizmust inkább a kontextusban végzett produkció, mint a szellem ihlette: a neoszalafitáknál a betű elsőbbséget élvez a szellemmel szemben" (Haoues Seniguer, "a neoszalafita galaxis: a trompe l'oeil apoliticism", konferencia, October 2016, <https://youtu.be/JiR2gXBt-L8>)

iszlám olvasatainak leszűkítéséhez és befagyasztásához". Azok a muszlimok, akik nem ismerik fel magukat ezekben az áramlatokban, nehezen tudják hallatni a hangjukat.

Ma ezek az irányzatok a magánéletben és a közéletben egyaránt érvényesülnek, és régi kérdéseket teszik fel újra, többek között a vallásnak a társadalom nyilvános terében és a szekularizált államban betöltött státuszára vonatkozó kérdéseket. Konkrétan ezek az áramlatok gyakran irányítják a társadalmi életet – például a rohamosan bővülő Halal-gazdaságot –, amely egyre nagyobb arányt foglal el a társadalomban²⁰, pl. házassági cégek, ruházati üzletek, mobiltelefon-üzletek stb. Pontosabban fogalmazva, a szalafista áramlat térnyerésével kapcsolatban Bernard Rougier a "komplex fertőzések" elméletét használja: egy norma annál nagyobb erővel érvényesül, minél több forrás erősíti meg legitimitását: egy családtag, a szomszédos mecset sejkje, baráti csoportok, vallási oldalak az interneten, a Közel-Kelet nagy vallási intézményei és különösen a nagy szaúdi sejkje, az "iszlám norma" garantálói. És így - mondja Bernard Rougier - "az iszlám egy bizonyos, a szalafizmus által befolyásolt értelmezését a muszlim származású lakosság egyre növekvő része az iszlám objektív megtestesülésének és alkalmazási szabályainak tekintik" (B. Rougier p. 32).

A Cismoc és Bernard Rougier által politikai iszlámként emlegetett áramlatok, különösen a Muzulmán Testvériség és a (neo)szalafista áramlat előretörése ellenére nem szabad általánosítani, és fontos felidézni a következő tényeket:

- A "muszlim közösségből" nem mindenki tartja tiszteletben az összes vallási előírást: Felice Dassetto (2011) becslése Belgiumban az iszlám többségi vallású országból származó emberek mindössze 30-40%-a vallja magát kifejezetten hívőnek, és cselekszik ennek megfelelően a rituális viselkedésében és az előírások betartásában.. A többiek agnosztikusok, "kulturális" muszlimok és ateisták. (Y. Lamghari, 2019). Ezzel szemben a belga-marokkóiaknak mindössze 2%-a nyilatkozott úgy, hogy nem vallásos (Saaf A et al, 2009.), a belga-törököknek pedig 5%-a.
- Bár az élet minden területére kiterjedő iszlámot hirdető áramlatok (*a (neo)szalafista áramlat, a Muszlim Testvériség áramlat stb.*) ma jobban jelen vannak Brüsszelben, ezek más, kevésbé szigorú áramlatok mellett van jelen²¹. És persze nem minden, a muszlim vallást érintő kulturális sokkot kereszteznek ezek az áramlatok.
- Sokan "megbuherálják" a vallási referenciakeretüket, és gyakran nem tisztán egyetlen vallási irányzat teljességét vallják, hanem "azt veszik el belőle, amit értéknek érznek", és a vallási érveket saját belátásuk szerint fordítják le maguknak (Y. Lamghari, 2014). A "hit individualizálódásának" vagyunk tanúi. (C. Torrekens and L. Adam, 2019).
- Végül, a vallási megnyilvánulások erős identitásigények jelei is lehetnek, az elismerés iránti vágyról tanúskodhatnak, ami fokozódik, ha a diszkrimináltság érzése vagy megtapasztalása erős.

²⁰ Az iszlámban, a *halál* szó (Arabic: *حلال*) arra utal, hogy mi „engedélyezett”, „törvényes”. Ez nem csak az étkezésre vonatkozik, hanem általában az élet szabályaira, a „muszlim erkölcsre”

²¹ Younous Lamghari, *ibid*; és King Baudoin Foundation, p.21.

B. Vallásos viselkedés, mint elsősorban az identitás iránti igény jele

Sok szociológus a vallásos viselkedést elsősorban az identitáskérdések kifejeződésének tekinti, nem pedig a „hit növekedésének”.

a) Vallási igény: a stigmától a büszkeségig.

Corinne Torrekens, a társadalom- és politikatudományok doktora, a GERME (Université Libre de Bruxelles) kutatója szerint "Európában az állampolgárság és az egyenlőség nevében az iszlám láthatósága érvényesül. Valójában az iszlámmal kapcsolatos követeléseknek legalábbis egy részét az általános megkülönböztetés kontextusa generálja. E folyamat első mechanizmusa Ervin Goffman "a stigma visszatérésének" elmélete segítségével elemezhető: a vallás felfogható menedékként és az identitás jelzőjeként, a büszkeség hordozójaként" (Torrekens, 2014, pp 14-16). Ezt a "reaktív vallásosság"²² elméletet Connor (2010) munkája is alátámasztja, aki kimutatta, hogy "a muszlim népesség vallásossága nagyobb mértékű a kevésbé befogadó társadalmak kontextusában" (C. Torrekens, 2014).

Daniel Verba továbbmegy, és kifejti, hogy egyes fiatalok számára az iszlám gyakorlása az elnyomás, a diszkrimináció és a "fehér uralom" elleni küzdelem eszköze: " egyes fiatalok ma az iszlámot az elnyomottak vallásának és a nyugati fehér uralom alternatívájának tekintik. Egy igazságossági elv nevében, amelyhez a serdülők gyakran nagyon ragaszkodnak, de egy sorsközösség nevében is, a munkásosztálybeli háttérből származó fiatalok szolidaritásból úgy döntenek, hogy áttérnek a hitükre vagy szigorúan gyakorolják azt, és hasonlóan élnek meg vallási elkötelezettségüket, ahogyan az 1980-as évek hippije beavatták magukat a keleti gondolkodásba, hogy megkérdőjelezzék a fogyasztói társadalmat és a gazdasági liberalizmus nyomását" (D. Verba, 2019, p. 100).

Végül Voas és társai tanulmányai megerősítik a következő hipotézist: a megerősödött vallási identitás növeli az "ortodox" vallásosság olyan formáival találkozások valószínűségét, amelyek az ellenállás formáiként értelmezhetők (D. Voas and F. Fleischmann, 2012, pp 525-545).

b) A vallási gyakorlatok által nyújtott menedék az identitás bizonytalanságával szemben

A vallási gyakorlat (különösen, ha az a társadalmi élet egészére kiterjed) és az általa lefektetett normák és szabályok megnyugtató hatással lehetnek az egyénre, aki így tudni fogja, mit kell és mit nem szabad tennie, néha a legapróbb részletekbe menően (mit lehet vagy mit nem lehet, hogyan kell öltözködni, hogyan kell viselkednie párkapcsolatban stb). Immerzeel és Van Tubergen rámutatnak, hogy "*a bizonytalanság (legyen az egyéni, gazdasági vagy kontextuális) pozitívan korrelál a vallásossággal*" (T. Immerzeel and F. Van Tubergen, 2013, pp 359-372). A vallási gyakorlathoz, mint megnyugtató kerethez való visszatérést néha különösen a "válságban lévő" tizenévesek, illetve a társadalmi-szakmai beilleszkedésük során nehézségekkel küzdő egyének élhetik meg. A vallás biztosítja számukra az elvesztett viszonyítási pontokat, minél normatívabb módon van rendelkeznek ezek az előírások, annál inkább.

²² Vagyis az az elmélet, hogy "az iszlám nyugati társadalmakba való beilleszkedésével kapcsolatos kérdésekben tapasztalható erős polarizáció esetén a muszlimok vallásossága inkább növekszik" (ez a koncepció a reaktív etnicitás fogalmának kiterjesztése, amelyet C. Diehl és R. Schnell dolgozott ki, 2006, 786-816. o.).

c) A vallásgyakorlás láthatósága mint identitásjelző, a vallásos lét megtartására és az "asszimilációs" kísérletek elkerülése érdekében.

Részben az identitás bizonytalanságáról szóló előző érveléshez kapcsolódva, a vallásgyakorlat, különösen annak látható formáiban, *"egy módja annak, hogy ellenálljunk egy olyan asszimilációs társadalom nyomásának, amely a kulturális különbségeket egy hatalmas republikánus olvasztótégelybe kívánja olvasztani, ahol a hovatartozás normája mindenekelőtt polgári, mielőtt vallási, szakmai vagy társadalmi lenne"* (D. Verba, 2019, p. 99).

d) A vallási szabályok követése a csoporthoz tartozás jeleként.

Ahogy Émile Durkheim írta: *„a vallás a szenthez kapcsolódó hiedelmek és gyakorlatok rendszere, azaz különálló, tiltott hiedelmek és gyakorlatok, amelyek egyetlen erkölcsi közösségben, az Egyházban egyesítik mindazokat, akik ezeket követik. A szakrális dimenzió integrálja a törvényt és a törvényen kívülit, a megengedettet és a tiltottat, amelyek köré felépülnek az identitásjelzők"* (E. Durkheim, 1912, p. 65). Daniel Verba számára ez magyarázza *"a halal gyakorlatok jelentős sikerét, amelyek a normatív inflációnak köszönhetően látható keretet biztosítanak a vallási különbségnek. Az étkezési és öltözködési rituáléknak kettős társadalmi funkciójuk van: egyrészt összehozzák azokat, akik tiszteletben tartják őket, másrészt pedig megkülönböztetik őket azoktól, akik nem követik őket. A rítus tehát az összefogás és az elkülönülés kettős logikájának engedelmeskedik"* (D. Verba, 2019, p. 100).

Így nem meglepő, hogy az egyének a mások számára leginkább látható (pl. az öltözködési normák) és a közösen végzett (pl. étkezési szokások, ramadán) vallási gyakorlatokat követik és igénylik a legjobban²³; e gyakorlatok követésével válunk a vallási közösség részévé, és ez még inkább igaz a leginkább normatív és előíró áramlatokra. Meg kell mutatnom másoknak, hogy Halal-t eszem, Ramadánt tartok, vagy ezt vagy azt a ruhadarabot viselem. De ezeknek a gyakorlatoknak a be nem tartása is kizárhat engem a csoportból. A vallási gyakorlat, és különösen a szabályok követése tehát az egyének egymás feletti erős társadalmi ellenőrzésének eszköze is lehet. Az embernek hangosan és világosan meg kell mutatnia, hogy ezt és ezt a szabályt követi ahhoz, hogy a csoporthoz tartozzon, mivel a szabályoknak való nem-megfelelés az elutasítást kockáztatja.

Következtetés

A vallási szférához kapcsolódó sokkuk által felhozott kérdésektől függően a tárgyalás különböző tárgyalási módok lehetségesek annak érdekében, hogy megpróbáljunk közös nevezőre jutni, amikor szükséges:

- "Tárgyalás önmagunkkal", ahol a szakembernek a saját referenciakeretét kell újragondolnia, különösen akkor, ha egy olyan ideológia által érintett, amely elutasít mindent, ami a vallással kapcsolatos. Távolságot kell tartania korábbi nézeteitől, és vissza kell térnie egy pragmatikusabb terepre: Problémás-e a kliens kérése vagy viselkedése? Ha igen, milyen módon? Mik a nagyon konkrét tények?

²³ "A vallási indíttatású táplálkozási gyakorlatok létezése állandó egyetemes tény. Az étkezési tilalmak még az öltözködésnél is inkább olyan markert jelentenek, amelyre a társadalmak hivatkoznak, hogy azonosítsák a hitet és megkülönböztessék a hívőket." (C. Prudhomme, 2016, p.113).

- Pedagógiai munka, különösen bizonyos fiatalokkal, akiket erős identitásproblémák érintenek. A cél a felismerési folyamatokon, az önképen való dolgozás, az "áldozat" pozícióból a "szereplő/cselekvő" pozícióra való átváltás, valamint a kritikus gondolkodásmód fejlesztése is.
- Annak tisztázása egyértelmű kritériumok segítségével, hogy mi az, ami alku tárgyát képezheti és mi az, ami nem tárgyalható: a jogi keret és különösen a diszkriminációellenes törvény, az egyesület küldetése, a munkavállalók feladatai, de az egész csoport (más munkavállalók, más felhasználók) figyelembevétele is a méltányosság szem előtt tartásával. Ezekre a kritériumokra a módszertani innovációk eszköztárában a "Meggyőződési sokféleséggel kapcsolatos képzés: képzés az egyértelmű kritériumokon alapuló tárgyalásos megoldások megtalálására" című szövegben térünk vissza.

Irodalomjegyzék

Bouzar, D. – Denies, N. (2014) *Diversité convictionnelle: comment l'appréhender? Comment la gérer*, Académia.

Cohen-Emerique, M. (2011, Reed 2015). *Pour une approche interculturelle en travail social*, Presses de l'EHESP.

Dassetto, F. (2011). *The iris and the crescent*, Presses Universitaires de Louvain.

Diehl, C. – Schnell, R. (2006). Reactive Ethnicity or Assimilation? *International Migration Review*, 40 (4), pp 786-816

Durkheim, E. (1912). *The Elementary Forms of Religious Life*. PUF

King Baudoin Foundation (2014). *Muslims and non-Muslims in Brussels, between tensions and mutual adjustments*

Fourez, B. (2007) Do we really live in a time without authority, in *Qu'est-ce qui fait l'autorité dans les institutions médico-sociales. Authorities, powers, decisions, responsibilities*, edited by Meynckens-Fourez, M. – Vander Borght C. – Vander Borght, Eres Ed

Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde*. Gallimard.

Immerzeel, T. – van Tubergen, F. (2013) Religion as Reassurance? Testing the Insecurity Theory in 26 European Countries', *European Sociological Review*, 29 (2)

Lamghari, Y. (2014) Can we talk about a Muslim community in Belgium? in *Agenda Interculturel*, n°320

Marechal, B. (1912). The European Muslim Brothers. Quest to Become a Social (Cultural) Movement, in Meijet, R. – Bakker, E. *The Muslim Brotherhood in Europe*, Eds. Hurst and Company, London

Prudomme, C. (2016). Tell me what you don't eat, I'll tell you what you are? Interdits alimentaires, religions, convivialité, in *Histoire, monde et cultures religieuses*, 3/39

Rougier, B. (2021). *Les territoires conquis de l'islamisme*, PUF.

Saaf, A. et al (2009). King Baudoin Foundation, Brussels

Schnapper, D. (1994). *La communauté des citoyens*, Gallimard



ZELDA project is co-funded by the Erasmus+ Programme of the European Union.
Grant agreement no. 2019-1-IT02-KA2014-063370.

Torrekens, C. – Adal, L. (2019). Pratiques religieuses des belges de confession musulmane, *La revue Nouvelle*, n°6

Torrekens, C. (2014) From discretion to the fight against discrimination, *Agenda Interculturel*, n°320

Verba, D. (2019). *Anthropology of religious facts and social intervention*, coll Le geste social

Voas, D. – Fleischman, F. (2012). Islam Moves West: Religious Change in the first and second generations, *Annual Review of Sociology*, 38

Melléklet

Melléklet: Mi a szalafizmus²⁴?

Ehhez a fejezethez a magyarázatokat nagyrészt a Bernard Rougier által szerkesztett "Les territoires conquis de l'Islamisme", című könyvből, különösen az 1. fejezetből vettük át. (Ed PUF, 2020.)

A "szalafizmus" kifejezés a "szalaf", (= "jámbor elődök") szótöböl származik. A szalafizmus megjelenése nagyon régi: minden válságos pillanatban, amikor a gondolkodók úgy vélik, hogy a muszlim társadalom, amelyben élnek, veszélyben van, a "szalafok" iszlámjához való visszatérésért esedeznek. Az első gondolkodó, aki ezt elméletileg megfogalmazta, Ibn Hanbal (780-855), a hanbalita jogi iskola alapítója volt. A szalafisták szerint a muszlim világ válságának eredete abban keresendő, hogy a muszlimok elárulták a Kinyilatkoztatás eredeti üzenetét. A Muszlim Testvériséghez hasonlóan az iszlámot átfogó rendszernek tekintik, amely az élet minden területét szabályozza, mind a szakrális, mind a világi életet. A szalafisták szigorúan korlátozzák (vagy akár el is utasítják) az emberi ész használatát az exegézis során, és így kerülnek az analógiás érvelés (qiyas) használatát, amely az egyik legszélesebb körben használt eszköz más jogi iskolákban.

Az egyik szempont, amely megkülönbözteti a szalafizmust más áramlatoktól, az eredeti iszlám tisztaságának szinte megszállott keresése. A szalafisták meg akarják erősíteni a vallási tanítás egységét (tawhid). Ezért tagadják minden olyan tanítás, iskola vagy mozgalom legitimitását, amely saját identitását vagy módszertanát igyekszik érvényesíteni, és az ilyen tanításokat a muszlimok megosztásával vádolnak.

A szalafista gondolkodásban számos kulcsfogalom található.

- *Hakimiyya* fogalma. A szuverenitás csak Istené. Ennek a felfogásnak köszönhetően a nyugati társadalmakban élő szalafisták egy része ma megtagadja a szavazást, és a társadalmat „kurfnak”, hitetlenségnek tekinti.
- Az *Al-Wala al-bara* (szövetség és elutasítás) koncepciója, amely szerint hűségnek kell lenni Istenhez és szövetségeseihez, és el kell utasítani azokat, akik eltérnek az iszlám törvényektől. Hajlamosak továbbá kiátkozni azokat a muszlim lakosság körében, akik nem osztják nézeteiket. Ezt az elvet napjainkban arra használják, hogy elítéljék a modern társadalomhoz és annak értékrendjéhez való tartozás vagy hűség minden formáját, és a szent írásokban foglalt rendelkezések szigorú és szó szerinti betartását szorgalmazzák.
- A vallásosság fenti jelölői többszörös szimbolikus és fizikai határokat állítanak fel a nyilvános térben mindazokkal a nem muszlimokkal vagy "nem konform" muszlimokkal szemben, akik nem osztják a kizárólagos és totalizáló iszlámról alkotott elképzelésüket. A szalafizmus a szent nevében átrajzolja a nők és férfiak szerepét, ellenőrzi a női testet, megszenteli a kulturális és nyelvi kifejezésmódokat, és előírja az öltözködési és étkezési szokásokat.²⁵
- A szalafisták elutasítják a népszerű hagyományokat vagy újításokat, mint például a születésnapok megünneplése.

²⁴ Ebben a fejezetben a Bernard Rougier által szerkesztett "les territoires conquis de l'Islamisme" című könyv néhány magyarázatát, és különösen az 1. fejezetet vesszük figyelembe. Ed PUF, 2020.

²⁵ Rougier, ibid, p24.

- Azt az elképzelést alakítják ki, hogy ők Isten kiválasztottjai és az egyetlenek, akik a helyes úton járnak és helyesen értik a szövegeket.
- A jövőképük az, hogy az idők vége közel van, és azt a hitetlenek elleni szent háború fogja megelőzni.

A szalafizmus azonban nem egy egyöntetű irányzat. Három fő áramlatot lehet megkülönböztetni:

- A pietista, a csendes, apolitikus áramlat.
- A politikai áramlat: a politikát szükséges közvetítő eszköznek tekintik az iszlám áramlat megvalósításához.
- Az extrém kisebbségi ultra-erőszakos áramlat: a dzsihádisták áramlat.

Bernard Rougier francia szociológus a következőképpen magyarázza a szalafizmus elterjedését az 1980-as és 1990-es években:

- Az iszlám leegyszerűsítése
Mindenekelőtt a nemzetállam és a gazdasági modernitás huszadik századi kialakulásának következményeivel magyarázható, vagy még jóval korábban: egyes szerzők (Dasseto) Bonaparte Napóleon 1768-as hadjáratához és az európai gyarmatosításhoz kötik a modernitásba való belépést, amihez a hagyományos társadalmi struktúrák összeomlása is társul (Benslama, 2014)
A törzsi világgal együtt a marabutista iszlám nem tudta túlélni a tömeges, bürokratikus és személytelen társadalom kialakulását. A függetlenségből létrejött államok aztán államosították az iszlámot, a vallás szolgálata pedig funkcionálizálódott és a politikai hatalomtól függővé vált. A korábban a helyi hagyományok sokféleségében gyökerező értelmező közösségek eltűntek az iszlám absztrakt, egységes és normatív víziója lépett a helyébe, és ez a változat az általánosító jellege miatt jobban tudott alkalmazkodni a modern társadalmak városi és gazdasági átalakulásaihoz.
- A szaúdi vallási testület szerepe
A szaúdi olajkincs pénzt biztosított a szalafi mozgalom fejlődéséhez. Emellett az 1973-as háború után Fayçal király által szerzett diplomáciai presztízs jelentős befolyást biztosított a vahhábita iszlámnak az egész világon. Szaúd-Arábia a szalafista ortodoxia előmozdítását a külpolitika fő tengelyévé tette azáltal, hogy jótékonyági és humanitárius struktúrákat hozott létre, amelyek pénzt osztanak szét, mecseteket és egyetemeket építenek, mindezt a média, a könyvkiadás és a könyvterjesztés nagymértékű felvásárlásával párosítva²⁶.
- A bevándorló populáció ellenőrzése Európában
A berlini fal leomlása után felgyorsult a környező területek iszlamista ideológiával való átnevelése is. A Földközi-tenger déli részén feltalált iszlamista témák a Földközi-tenger északi részén is keringtek, a globalizáció előrehaladtával egyre rövidebb késéssel. Az iszlamistaik, a vallási konzervatívok és a tekintélyelvű kormányok abban

²⁶ Az 1969-es királyi megállapodás alapján létrehozott Belga Iszlám és Kulturális Központ (CICB) volt az egyik hordozója az ultrakonzervatív iszlám terjesztésének Európában. A CICB egyben az Iszlám Világliga központjaként is szolgált, amelynek küldetése a vahhábizmus terjesztése a világban. A medinai iszlám egyetemen képzett több tucat brüsszeli imámi hozzájárult az iszlám ezen értelmezésének elterjedéséhez Belgiumban és Észak-Franciaországban.

voltak érdekeltek, hogy megakadályozzák a muszlim kultúrájú vagy származású emberek sikeres integrációját a nyugati társadalmakba. A vallási hovatartozásukhoz távolságtartó és egyéni viszonyban lévő európai arabok kritikus tömegének megjelenése nem kerülhette el az utóhatást, a déli társadalmak mély megkérdőjelezését. Ez jelentős anyagi és szellemi erőforrásokat biztosított volna a szekuláris értelmiségiek számára ahhoz, hogy támogassák a vallásosság fellazulását e társadalmak szociális, kulturális és politikai terében. Az északról délre terjedő "szekularizáció veszélye", amelyet már az 1970-es években diagnosztizáltak, olyan szereplőket - az intézményes iszlám képviselőit és az iszlám disszidenseket - fenyegetett volna, akik a vallási normát annak kollektív, nyilvános, tekintélyelvű és kötelező dimenziójához ragaszkodva akarják kifejezni.

Bernard Rougier két további okot is hozzátesz ezekhez a fő okokhoz:

- Algériai társadalmi szerződés a polgárháborúból való kilábalás érdekében: az 1990-es évek végén Bouteflika elnök egyezményt kötött a szaúdi vallási intézménnyel, hogy kivezesse az országot a polgárháborúból. Az egyezmény végén a dzsihadista erőszak elhagyását az iszlamista szalafista irányultság előtérbe helyezésével ellensúlyozta az ország kulturális és társadalmi életében.
- Az "iszlamista ügyek" mesterséges létrehozása, különösen a próféta karikatúráinak ügyével.