

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

1/255
2015

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
WARSZAWA

ISSN 1230-4379

Redaktor Naczelny
Z-ca Redaktora Naczelnego

Sekretarz Redakcji

Członkowie

Komitet Redakcyjny

Zbigniew Stachowski
Zbigniew Drozdowicz

Ewa Stachowska

Maria Libiszowska-Żółtkowska
Henryk Hoffmann
Andrzej Szyjewski
Jerzy Kojkoł

Projekt okładki – Grzegorz Wolański

ISSN 1230-4379

Wydanie publikacji finansowane z funduszy
Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Adres Redakcji
00-959 Warszawa, skr. poczt. 151, tel. (0 22) 625 26 42
www.ptr.edu.pl
estachowska@ptr.edu.pl

Druk

Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak – ul. Piwna 1, 61-096 Poznań

MARTIN KLAPETEK
Południowoczeski Uniwersytet, Czechy

Meczety i miejsca modlitwy w Niemczech i Austrii. Przeszłość i teraźniejszość¹

Wstęp

Stopniowo rozwijające się badania akademickie form islamu w Niemczech i Austrii mają kilka tradycyjnych tematów, które odzwierciedlają stosowane metody pracy oraz zainteresowanie badacza konkretną dziedziną życia społecznego muzułmanów w krajach europejskich. Z jednej strony analizowane są sytuacje, które świadczą o nieprzerwanej instytucjonalizacji wspólnot oraz związanym z tym budowaniu potrzebnej infrastruktury. Możemy się na przykład spotkać z badaniami poświęconymi długookresowemu rozwojowi edukacji islamskiej w szkołach państwowych oraz wynikającemu z tego przekazywaniu wartości przyszłym pokoleniom². Z drugiej jednak strony w ostatnich latach znacząco rośnie zainteresowanie kompleksowym badaniem fenomenu salafizmu³. Chodzi wprawdzie o nurt jedynie marginalny w ramach szerokiego spektrum organizacji islamskich we współczesnych Niemczech i Austrii, jednakże niektórym jego przejawom słusznie poświęcana jest znaczna uwaga

¹ Ten artykuł został opublikowany przy wsparciu z dotacji z Grantu Agencji Republiki Czeskiej nr 14-00089P/panel nr P401 „Contemporary Islamic architecture in the Germany, Austria and Switzerland”.

² M. Crul, H. Vermeulen, *Immigration, education, and the Turkish second generation in five European nations: A comparative study*, w: C.A. Parsons (red.), *Immigration and the Transformation of Europe*, Cambridge 2008, ss. 235-250.

³ R. Ceylan, M. Kiefer, *Salafismus: Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*, Wiesbaden 2013, ss. 71-97.

ze strony badaczy, a także społeczeństwa. W tym przypadku ważny wątek stanowi napięcie i ewentualny konflikt między przedstawicielami ruchu salafistycznego a różnymi przedstawicielami społeczeństwa obywatelskiego (lokalny samorząd, ugrupowania polityczne lub inicjatywy obywatelskie) albo konkurencyjnymi organizacjami muzułmańskimi. Podobny potencjał konfliktowy mają również inne sytuacje, z którymi niemieckie i austriackie społeczeństwo stykało się falami podczas ostatnich sześćdziesięciu lat. Mam na myśli tworzenie prowizorycznych domów modlitewnych, a przede wszystkim wznoszenie nowych budowli reprezentacyjnych meczetów⁴.

Obecnie można szacować liczbę miejsc modlitwy w całych Niemczech na ponad 2700, z czego zaledwie 200 to meczety z minaretami. Zdobycie dokładniejszych danych jest problematyczne ze względu na obecny stan badań specjalistycznych na poziomie krajów związkowych⁵ oraz wolny status prawny społeczności muzułmańskich. W sąsiedniej Austrii sytuacja na pierwszy rzut oka jest jeszcze bardziej nieprzejrzysta, i to nawet pomimo znacznie niższej liczby muzułmanów niż u wzmiankowanych sąsiadów. W różnych statystykach szacowaną liczbę miejsc modlitwy wielokrotnie łączono z liczbą 200, co jednak na poziomie ogólnokrajowym odpowiada najwyżej sumie stowarzyszeń zarejestrowanych tylko w ramach Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGIÖ)⁶. Obecną rzeczywistość dużo lepiej odzwierciedlają wyniki projektu Uniwersytetu Wiedeńskiego, który w przejrzystej, interaktywnej bazie danych „Islam-Landkarte” rejestruje ponad 400 związków meczetowych⁷, przy czym jedynie cztery budynki posiadają minaret (Centrum Islamskie w Wiedniu, Eyüp-Sultan-Moschee w miasteczku Telfs, Hacı Bayram Moschee w Bad Vöslau i Islamisches Kulturzentrum w Grazu).

Z szerszego tematu tworzenia prowizorycznych domów modlitewnych i budowania reprezentacyjnych meczetów zostaną wybrane konkretne wątki, które będą nam towarzyszyć w następujących akapitach. Nakreślone zostaną podstawowe charakterystyki poszczególnych elementów, składających się na pojęcie meczetu w szerszym tego słowa znaczeniu. Należą do nich zależności urbanistyczne powstania samego budynku oraz grupa składająca się z kilku

⁴ Ch. Brunn, *Moscheebau-Konflikte in Deutschland*, Berlin 2006; E. Furlinger, *Moscheebaukonflikte in Österreich*, Wiedeń 2013.

⁵ W latach 2006-2009 znajdziemy ciągle powtarzający się szacunek 2600 meczetów. B. Lauterbach, S. Lottemoser, *Fremdkörper Moschee? Zum Umgang mit islamischen Kulturimporten in westeuropäischen Großstädten*, Würzburg 2009, s. 90.

⁶ Przykładowo liczba zarejestrowanych stowarzyszeń objętych przez IGGIÖ – Islamische Religionsgemeinde Wien wynosi oficjalnie 55, lecz Josef Peter Schuller dla samego Wiednia podaje w tabeli 193 odwiedzone miejsca. J.P. Schuller, *Die verborgene Moschee: Zur Sichtbarkeit muslimischer Gebetsräume in Wien*, Marburg 2013, ss. 104-114.

⁷ Literatura fachowa była świadoma tej rozbieżności i w 2012 r. pojawiły się szacunki trzystu miejsc modlitwy w Austrii. S. Heine, R. Lohker, R. Potz, *Muslimen in Österreich*, Innsbruck – Wiedeń 2012, s. 124.

warstw, która następnie wykorzystuje obiekt do różnych celów. Ostatnim wierzchołkiem hipotetycznego trójkąta są przedstawiciele stowarzyszeń (imamowie, chatibowie, prezesowie zarządów itp.) oraz motywy ich działania skierowanego wewnątrz związku, a także na zewnątrz, do społeczeństwa większościowego. Dalej zostanie przedstawiona krytyka koncepcji ewolucji faz ogólnie przewidywanej transformacji społeczności, która odbywa się przy jednostronnej integracji muzułmanów ze społeczeństwami zachodnimi. Metodologicznie tekst ten pomyślany jest jako uogólnienie, bazujące na analizie i porównaniu przykładów z wybranych miejsc w Niemczech i Austrii⁸, w nawiązaniu do refleksji dotychczasowej dyskusji ekspertów.

Struktura społeczności, przewodnictwo duchowo-administracyjne oraz wielofunkcyjność architektury

Systematyczne badanie nowoczesnej architektury islamskiej w Niemczech i Austrii jest dziedziną bardzo ciekawą, wymagającą współpracy różnych dyscyplin. Bardziej ogólne wnioski, do których tak pomyślane badanie powinno zmierzać, oparte są na interpretacji wyników powstałych z zastosowania konkretnych metod dla różnych zbiorów danych. Nie mamy więc przed sobą jedynie statycznego obrazu, który powstaje podczas zwykłej deskrypcji wynikłej sytuacji. Obszernie dyskutowane propozycje projektów, sama realizacja budów oraz ich ewentualne przemiany w trakcie użytkowania są przecież wynikiem długotrwałych procesów. Dlatego nie można koncentrować się jedynie na klasyfikacji współczesnych elementów budowlanych pod kątem rozwoju historycznego islamskiej sztuki i architektury bez uwzględnienia co najmniej dwóch dalszych, istotnych wpływów. Moim zdaniem można wyznaczyć hipotetyczny trójkąt, którego wierzchołki tworzą nieustannie oddziałujący na siebie sprawcy omawianych procesów: wspólnota/organizacja – imam/kierownictwo duchowo-administracyjne – wielofunkcyjna przestrzeń dla działalności/meczety w węższym tego słowa znaczeniu. W ogólniejszej perspektywie zdefiniowana w ten sposób struktura wstępuje na pole wzajemnych interakcji z konkurencyjnymi stowarzyszeniami muzułmańskimi lub różnorodnymi warstwami większościowych społeczeństw Europy Zachodniej.

⁸ Podstawą pozyskania danych był miesięczny pobyt studyjny i badawczy w Berlinie realizowany w 2012 r., który finansowano ze środków Programu Rozwoju Ministerstwa Szkolnictwa, Młodzieży oraz Wychowania Fizycznego Republiki Czeskiej. Następnie analizowano i porównywano materiały zdobyte w trakcie pobytów finansowanych z projektu podoktoranckiego Agencji Grantowej Republiki Czeskiej (2014 – Północna Nadrenia-Westfalia, Hesja; 2015 – Wiedeń). Zainteresowanym instytucjom dziękuję za wsparcie.

Pierwszym wierzchołkiem połączona z meczetem jest wspólnota, którą można lepiej przybliżyć dzięki jej strukturze pokoleniowej oraz określić ją wobec innych części populacji muzułmańskiej o niższym stopniu identyfikacji z grupą wyznaniową⁹. Podczas badań form współczesnego islamu w Niemczech i Austrii zwraca się znaczną uwagę zwłaszcza na organizacje, które ze strony społeczeństwa większościowego mylnie uważane są za kluczowych przedstawicieli muzułmanów, jednak realnie reprezentują jedynie małą część miejscowych wyznawców islamu. W związku z migracją zarobkową do Europy Zachodniej w drugiej połowie XX wieku możemy populację muzułmanów mieszkających w Niemczech i Austrii podzielić nawet na cztery pokolenia podstawowe, które są następnie wewnątrznie zróżnicowane dzięki różnym czynnikom integracyjnym¹⁰. Do pierwszego pokolenia można zaliczyć migrantów za pracę fizyczną, którzy aż do zakończenia programu rekrutacji sił roboczych w 1973 r. wracali do swoich ojczyzn. Część przybyszów pozostała w Europie Zachodniej na stałe, a stopniowo dołączyli do nich członkowie rodzin. Drugie pokolenie obejmuje obecnych czterdziestolatków, którzy dotarli do nowej ojczyzny z rodzicami jako małe dzieci, a swoją sytuację życiową opisują często jako pobyt pośrodku dwóch kultur. Obecnie dorasta trzecie pokolenie, które już urodziło się w Europie Zachodniej i niesie ze sobą cały szereg problemów wpływających na proces jego pomyślniej socjalizacji¹¹. Dla części tego pokolenia, oprócz ponownie odkrywanej etniczności, również zorganizowany islam stał się jednym z podstawowych elementów określających własną tożsamość¹². Wreszcie, co niemniej ważne, już teraz stopniowo tworzy się czwarte pokolenie, które będzie musiało wejść w tę dość skomplikowaną sytuację. Moim zdaniem co prawda w ciągu dwudziestu lat zakończy się proces instytucjonalizacji islamu w obserwowanych przez nas krajach (po szczególne poziomy szkolnictwa, działalność wyznaniowa różnych nurtów itp.), jednocześnie jednak nawet niezorganizowanym muzułmanom będzie bardzo trudno zdjąć z siebie generalizujące, pejoratywne łatki.

Inny punkt widzenia dokonuje podziału populacji muzułmańskiej uwzględniający intensywność identyfikacji z grupą wyznaniową. Największą część (w skali europejskiej 60%) tworzą ludzie z „muzułmańskim zapleczem kulturowym”, którzy mogą wyrażać bardzo różne opinie, od krytyki organizacji muzułmańskich aż po obojętność w kwestiach wyznaniowych. Do tej kategorii należą np. członkowie drugiego pokolenia, którzy choć określają samych siebie jako muzułmanów oraz doceniają kulturę z wpły-

⁹ A. Özgür Özdil, *Und ich dachte, wir hätten uns integriert...*, w: B. Ucar (red.), *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte*, Frankfurt nad Menem 2010, ss. 221-226.

¹⁰ T. Keltek, E. Sakal, „Früher waren wir Exoten” – Potenziale von Migranten aus islamisch geprägten Herkunftsländer, w: K. Spenlen (red.), *Gehört der Islam zu Deutschland? Fakten und Analysen zu einem Meinungsstreit*, Düsseldorf 2013, ss. 435-460.

¹¹ K. Kreitmeier, *Allahs deutsche Kinder*, Monachium 2002, ss. 39-40.

¹² G. Pirický, *Turecko: stručná historie států*, Praha 2006, s. 145.

wami islamu, to w przeciwieństwie do pokolenia swoich rodziców nie biorą już udziału w obrzędach religijnych. Ludzie z „muzułmańskim zapleczem kulturowym“ mogą jednak stać się aktywnymi w kwestiach wyznaniowych, jeśli zmuszeni są do opowiedzenia się za jedną ze stron w sporze między wyznawcami islamu oraz ich oponentami¹³. Jeżeli chodzi o tę grupę, można dalej wyróżnić tzw. zindywidualizowanych muzułmanów, którzy uważają swoją przynależność wyznaniową za sprawę prywatną (w skali europejskiej szacowana jest na ok. 20%). W kategorii tej znajdziemy sporo osób z pierwszego pokolenia muzułmanów, które kładą nacisk na sprawy życia codziennego oraz praktykowanie regularnych obrzędów w kręgu rodzinnym. „Zindywidualizowani“ muzułmanie z kolejnych pokoleń starają się natomiast za pośrednictwem aktywnej reinterpretacji harmonizować podstawowe zasady islamu z zachodnim sposobem myślenia¹⁴. Pozostałe 20% to muzułmanie zorganizowani¹⁵, którzy w odróżnieniu od poprzednich kategorii są w różnym stopniu związani z miejscowymi meczetami oraz islamskimi centrami kultury. Właśnie w tej grupie, w ramach różnych badań, obserwowana jest rola meczetu w procesie integracyjnym i – przeciwnie – zagrożenie tworzenia społeczeństwa równoległego¹⁶.

Jako drugi wierzchołek trójkąta oznaczyliśmy kierownictwo duchowo-administracyjne (imamowie, prezesowie zarządów itp.), które zwykle współpracuje z najbliższym kręgiem aktywnych członków i członkiń stowarzyszenia. W ten sposób zapewniana jest przede wszystkim regularna praca z poszczególnymi grupami wewnątrz wspólnoty¹⁷, a także oferowanie działalności osobom spoza organizacji. W procesie tym ważną rolę odgrywają zwykle mężczyźni, którzy są regularnymi uczestnikami piątkowych modlitw. Właśnie ojcowie są często elementem łączącym poszczególnych członków rodzin¹⁸, których moglibyśmy oznaczyć jako osoby z „muzułmańskim zapleczem kulturowym“ lub „zindywidualizowanych“ wyznawców islamu, oraz zdefiniowanym powyżej kręgiem o wysokim poziomie identyfikacji ze stowarzyszeniem.

¹³ F. Elwert, *Intime Feinde – Muslimische Islamkritiker und die Integrationsdebatte*, w: B. Ucar (red.), *Die Rolle der Religion...*, cyt. wyd., ss. 159-171.

¹⁴ T. Sakarano, *Religious Freedom, Multiculturalism, Islam*, Leiden 2006, ss. 208-209.

¹⁵ Jeżeli przyjmujemy szacunki Federalny Urząd ds. Migracji i Uchodźców, chodziłoby tu o ok. 840 000 osób. S. Haag, S. Müssig, A. Stichs, *Muslimisches Leben in Deutschland*, Norymberga 2009, s. 80. Jeśli przyjmujemy szacunki Instytutu Badań nad Islamem Uniwersytetu Wiedeńskiego z 2012 r., to w Austrii liczba ta wynosi ok. 114 000 osób. J. Kolb, B. Mattausch-Yıldız, *Muslimische Alltagpraxis in Österreich*, Wiedeń 2014, s. 20.

¹⁶ R. Ceylan, *Ethnische Kolonien*, Wiesbaden 2006.

¹⁷ M. Kamp, *Prayer Leader, Counselor, Teacher, Social Worker, and Public Relations Officer – On the Roles and Functions of Imams in Germany*, w: A. Al-Hamarneh, J. Thielmann (red.), *Islam and Muslims in Germany*, Leiden 2008, ss. 133-160.

¹⁸ Oddziaływanie pracy stowarzyszeń islamskich rozszerza się więc do nawet 36% łącznej populacji muzułmanów zamieszkałych w Niemczech, co może oznaczać ok. 1 500 000 osób. Martin Klapetek, *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku*, Brno 2011, s. 50.

Jednym z najszerzej dyskutowanych obszarów pracy organizowanej przez kierownictwo stowarzyszeń jest forma i treść nauczania islamu dla dzieci i młodzieży, które w Niemczech ze względu na regulacje poszczególnych krajów związkowych odbywa się przede wszystkim poza szkołami publicznymi. Otwiera to pole działania dla różnych organizacji muzułmańskich, organizujących kursy edukacyjne zwłaszcza w pomieszczeniach meczetów. W Austrii dzięki uregulowaniom prawnym mamy do czynienia z zupełnie inną sytuacją, ponieważ nauczanie islamu w języku niemieckim, finansowane przez państwo, realizowane jest już od początku lat 80. XX wieku¹⁹. Pomimo tych różnych warunków, poprzez edukację, rozpoczynamy szerszą dyskusję dotyczącą sposobu zarządzania stowarzyszeniami meczetowymi, a jednocześnie problematyki gender²⁰. Obecnie bowiem dorasta trzecie pokolenie muzułmanów, którzy urodzili się już w Europie Zachodniej, a na fakt ten liderzy organizacji zmuszeni są reagować, poszerzając swoje kompetencje językowe, wiedzę o kulturze europejskiej itp. Podczas rozwiązywania tego problemu zderzają się ze sobą często sprzeczne oczekiwania starszych członków wspólnoty i społeczeństwa większościowego dotyczące przeważających cech kulturowych islamu w tych krajach. Jedną z kluczowych kwestii jest przede wszystkim preferowana przez państwo forma i treść edukacji uniwersyteckiej, która powinna pomóc kobietom uczącym religii oraz imamom lepiej reagować na wymagania integracyjne. Dotykamy tu bardzo ważnego punktu, którym jest utrzymujące się napięcie genderowe wewnątrz wspólnot, w niektórych przypadkach opanowywane właśnie dzięki włączaniu członkiń stowarzyszenia do działań edukacyjnych skierowanych do dzieci, młodzieży i kobiet. Podobnie jak na Uniwersytecie Wiedeńskim, również na kilku niemieckich wyższych uczelniach udało się rozpocząć instytucjonalizację nauczania islamskiej pedagogiki religijnej. W parze z owym procesem idzie także zwiększający się nacisk na miejscowe kształcenie teologiczne samych imamów²¹. Powinno to stopniowo zastępować dotychczasową powszechną praktykę, w której osoby starające się o pozycje w kierownictwie organizacji muzułmańskich w Niemczech i Austrii zdobywają swoje wykształcenie teologiczne w krajach arabskich, Turcji lub Bośni. Nie chodzi tylko o kwestie religijne, ponieważ w tym momencie ważną rolę zyskuje również polityczna rola kierownictwa administracyjno-duchowego, jak możemy to zaobserwować np. w niektórych wspólnot turekojęzycznych w Austrii.

¹⁹ A. Renz, S. Leimgruber, *Christen und Muslime: Was sie verbindet - was sie unterscheidet*, Monachium 2005, s. 18.

²⁰ M. Borcard, R. Ceylan (red.), *Imame und Frauen in Moscheen in Integrationsprozess*, Osnabrück 2011.

²¹ M. Ghareibeh, *Notwendigkeit und Chancen der Islamischen Theologie in Deutschland*, w: B. Ucar (red.), *Islam in europäischen Kontext*, Frankfurt nad Menem 2013, ss. 118-120.

Trzecim wierzchołkiem hipotetycznego trójkąta jest moim zdaniem koncepcja meczetu jako budynku wielofunkcyjnego. Z tej perspektywy można tę ciągle odbywającą się interakcję opisać tak, że budowla może się stać miejscem spotkań i realizacji różnorodnych potrzeb wspólnoty, w przeciwieństwie do indywidualizowanej przestrzeni publicznej²². Jednocześnie swoją koncepcją stanowi ona wizualną reprezentację konkretnej interpretacji islamu wspieranej przez przywódców wspólnoty. Wspominaną wielofunkcyjność przestrzeni można opisywać z dwóch podstawowych punktów widzenia. Z jednej strony można obserwować stosowanie normatywnych przepisów koranicznych dotyczących regularnej modlitwy w publicznie dostępnych mniejszych domach modlitwy, które nie są z różnych przyczyn dalej wewnątrznie stratyfikowane. W celu interpretacji rozwoju prowizorycznych pomieszczeń przeznaczonych do zgromadzeń w Europie Zachodniej ważny jest też materiał porównawczy z krajów z większością obywateli muzułmańskich²³. Z drugiej strony można analizować projekty i realizacje reprezentacyjnych, nowych budynków w Niemczech i Austrii, gdzie prócz sal do modlitwy spotykamy się ze zmiennością innych pomieszczeń urządzonych dla konkretnego rodzaju działalności.

Idealnymi przykładami mogą być kompaktowy, jeśli chodzi o wymiary, Meczet Bilal w Aachen, otwarty w 1964 r., oraz obecnie dokańczany zespół budynków Meczetu Centralnego w dzielnicy Ehrenfeld w Kolonii nad Renem. Znajdujemy tutaj mniejsze pomieszczenia odpowiednie do nauczania różnych grup dzieci, młodzieży i dorosłych, zwłaszcza w formie seminaryjnej. Funkcja edukacyjna przejawia się również w urządzeniu większych sal bibliotek, przeznaczonych przede wszystkim dla członków organizacji. Dalej można zdefiniować przestrzenie dla rozległej działalności klubowej skierowanej zwykle oddzielnie do chłopców i dziewczyn, lub jako zaplecze dla aktywności w czasie wolnym (sport)²⁴. Budynek meczetu, działający jako centrum wspólnoty, umożliwia też zapewnienie jednorazowej i regularnej pomocy z zakresu pracy społecznej. Urozmaicona oferta zaczyna się zwykle od doradztwa i systematycznego networkingu dla nowych członków stowarzyszenia, aż do gromadzenia i dystrybucji pomocy materialnej, np. dla ubiegających się o azyl. Należy też wspomnieć o czynniku ekonomicznym²⁵. Kwestia ta dotyczy wynajmowania pomieszczeń pod działalność handlową (restauracje arabskie i kawiarnie tureckie, sklepy spożywcze, księgarnie z li-

²² R. van Toorn, *Counteracting the Clash of Cultures. Mosque Architecture as an Emancipating Factor*, w: E. Erkoçu, C. Buğdacı (red.), *The Mosque: Political, Architectural and Social Transformations*, Rotterdam 2009, s. 112.

²³ M. Klapetek, *Mešita v „zadním dvoře“*, „Nový Orient“ 1/2015, ss. 2-9; J. Schoppengerd, *Moscheebauten in Deutschland*, Dortmund 2008, ss. 20-23.

²⁴ L. Pries, Z. Sezgin, *Jenseits von „Identität oder Integration“*, Wiesbaden 2010, ss. 87-114.

²⁵ M. Kulinna, *The Construction of ‚Turks in Germany‘ as a Target Group of Marketing*, w: A. Al-Hamarneh, J. Thielmann (red.), *Islam and Muslims in Germany*, Leiden 2008, ss. 537-568.

teraturą religijną itp.) oraz świadczenia innych usług (fundusz pogrzebowy, biura podróży oferujące zorganizowane pielgrzymki do Mekki). Moim zdaniem niniejsze badania mają także bardziej ogólne implikacje wykraczające poza konkretne sytuacje w dwóch krajach zachodnioeuropejskich. Refleksja nad historią budowy tzw. meczetów piątkowych umożliwi bowiem jednocześnie lepsze zrozumienie zmian, które obecnie dokonują się np. w Turcji. Budowa kompleksów budynków połączonych z meczetem, które mają cały szereg innych zastosowań, nie jest bowiem zwykłą reakcją na powolną zmianę pozycji instytucji religijnych w przestrzeni publicznej, lecz może często również wznawiać sprawdzone wzorce z przeszłości.

Wątki ewolucyjne w procesie integracji wspólnot muzułmańskich oraz ich krytyka

Prowadząc diachroniczną obserwację przemiany określonego zjawiska na podstawie sukcesywnie zdobywanych stosownych informacji, można po pewnym czasie zasugerować kilka głównych faz przewidywanego rozwoju danego fenomenu. Dla mnie, jako historyka religii, był to na pierwszy rzut oka naturalny obszar metodologiczny, który doprowadził mnie do bliższego zainteresowania badaną przez nas problematyką. W drugiej części artykułu chciałbym zająć się zatem naszkicowaniem krytycznej dyskusji dotyczącej określenia podstawowych faz historycznych budowy reprezentacyjnych meczetów w Niemczech i Austrii. Ważnym motywem jest tutaj przemiana formy elementów budowlanych stosowanych przede wszystkim na zewnątrz nowo wznoszonych obiektów. Niektórzy eksperci zakładają, że zmiana ta odbywa się w bezpośrednim nawiązaniu do integracji wspólnoty muzułmańskiej ze środowiskiem społeczności zachodnioeuropejskich.

Jeżeli prześledzimy literaturę fachową poświęconą ogólnie sztuce i architekturze islamskiej lub w szczególności tworzeniu prowizorycznych domów modlitwy oraz wznoszeniu nowych reprezentacyjnych meczetów w Europie Zachodniej, znajdziemy tam w kilku wariantach praktycznie tę samą narrację²⁶. Najpierw na podstawie studiowania odpowiednich rozdziałów Koranu i sunny stwierdzone zostaje, że dla właściwego wykonania modlitwy jednym z kluczowych czynników jest skierowanie w stronę Mekki²⁷. Gdy zwraca się uwagę na wymogi formalne, które odnoszą się do muzułmańskich sal modlitewnych, to można je wywodzić z domu proroka islamu Muhammada,

²⁶ I. Serageldin, J. Steele (red.), *Architecture of the Contemporary Mosque*, Londyn 1996; O. Khalidi, *Approaches to mosque design in North America*, w: Y. Y. Haddad, J. L. Esposito (red.), *Muslims on the Americanization Path?*, Atlanta 1998, ss. 399-424.

²⁷ I. D. Limon, *Zeitgenössische Moscheen in Europa. Kultstätten der Muslime in Deutschland und in Österreich. Band 2.1.*, Offenbach am Main 2012, ss. 40-43, 50-56.

zbudowanego w Medynie. Pojawia się też stosunkowo ważny argument, że główne różnice w wykończeniu części zewnętrznej nie mają nic bezpośrednio wspólnego z religią. Do głosu dochodzą bowiem regionalne warianty architektury kultur, które stopniowo przyjęły islam. Po fazie pierwotnej, w której wygląd najstarszych meczetów pasuje do ogólnej koncepcji obiektów sakralnych poprzednich systemów wyznaniowych, pojawiają się już jasno rozpoznawalne style regionalne, stopniowo krystalizujące się w charakterystyczne typy formalne. Poza tradycyjnymi meczetami hipostylowymi opisywane są warianty budynków z wysokimi salami (ejwany) rozdzielającymi rozległe podwórza, monumentalne centralne kopuły architektury osmańskiej i co równie ważne – różne typowe elementy stylu mughalskiego.

W tym momencie narracja przesuwa się zwykle do XX wieku i dotyczy stopniowej instytucjonalizacji imigranckich wspólnot muzułmańskich w nowoczesnych społeczeństwach zachodnioeuropejskich. Dla pierwszych pokoleń miało to być budowanie tzw. meczetów nostalgicznych, które za pomocą tradycyjnych elementów budowlanych miały przypominać dobrze znane środowisko pierwotnych ojczyzn. Jako odpowiedni przykład można tutaj wspomnieć meczet ruchu ahmadija zbudowany w stylu mughalskim w latach 1924-1928 w berlińskiej dzielnicy Wilmersdorf²⁸. Dzięki procesowi pomyślnej integracji miało dojść do porzucenia tego typu obiektów i zastąpienia ich podejściem zdecydowanie bardziej eklektycznym. Charakterystyczną miała się stać forma hybrydowa budynków łączących w sobie elementy pochodzące z różnych krajów islamskich oraz styl zachodni i nowe materiały. Wreszcie dzięki wysokiemu stopniowi integracji do społeczeństw europejskich muzułmanie mieli stopniowo przyjmować koncepcję meczetów współczesnych, gdzie zdecydowanie przeważają już nowoczesne formy, uwolnione od pierwotnych wzorów. Jako idealny przykład może nam posłużyć często wspomniane Forum Islamskie architekta Alena Jasarewicza, dokończone w 2005 r. w Penzbergu²⁹ w górnej Bawarii lub obecnie realizowany projekt Islamskiego Centrum Kultury w Grazu. Nowa forma jest wtedy przez autorów w literaturze określana wzniośle jako meczet euroislam lub meczet przyszłości ze względu na wybór między przewidywanym kontynentalnym lub globalnym charakterem nowoczesności³⁰.

Jeżeli przyjrzymy się już bezpośrednio niemieckiej dyskusji na ten temat, również tutaj znajdziemy koncept do pewnego stopnia podobny. Zdaniem dr Sabine Kraft opisując proces budowy meczetów w Niemczech po drugiej wojnie światowej, możemy wyróżnić dwa podstawowe etapy. Do „pierwszego pokolenia” meczetów można zaliczyć już nowe budynki powstające od

²⁸ M. Klapetek, *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku*, Brno 2011, ss. 31-32.

²⁹ A. Jasarevič, *Anders! Das Islamische Forum in Penzberg. Meine Erfahrungen als Architekt einer Moschee*, w: B. Beinhauer-Köhler, C. Leggewie (red.), *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*, Monachium 2009, ss. 99-111.

³⁰ Ch. Welzbacher, *Euroislam Architektur. Die neuen Moscheen des Abendlandes*, Amsterdam 2008.

przełomu lat 50. i 60. XX wieku. Wprawdzie były to odosobnione projekty, wpisują się one jednak, obok sytuacji gospodarczej w ówczesnej Europie, również w rozwój organizacji muzułmańskich na tych obszarach. Jest to „Meczet Światła” we Frankfurcie nad Menem (1959, Ahmadiyya), Imam Ali Meczet w Hamburgu, otwarty w 1965 r., Meczet Bilala w Aachen otwarty w 1964 r.³¹ i Centrum Islamskie w Monachium otwarte w 1973 r. W Austrii jest to Centrum Islamskie w Wiedniu otwarte w 1979 r.³² Z punktu widzenia późniejszej analizy istotny jest fakt, że obiekty te nie mają już poprzedniego prowizorycznego charakteru, będąc również przez wiernych postrzegane jako „pełnowartościowe” (reprezentacyjne) meczety³³. Zgodnie z tym stały się one znaczącymi wzorami inspirującymi późniejsze projekty konstrukcji i elementów zewnętrznych w innych miejscowościach w Niemczech Zachodnich (innovacyjne sposoby zastosowania surowego betonu, paraboliczne konstrukcje stalowe w połączeniu ze szkłem czy też oparte na tradycyjnych formach, zdobione wzorami geometrycznymi, elewacje z barwnych kafelków).

W następnej kolejności możemy odtworzyć okres „drugiego pokolenia meczetów”, w którym jednak następuje zasadnicza zmiana projektów. Wiele budowli z lat 90. XX wieku i pierwszej dekady XXI wieku odzwierciedla wzory oparte na meczetach osmańskich z centralną kopułą. Choć jest to tylko jeden z wielu istotnych rysów, obecny jest on w przypadku znacznej liczby meczetów powstałych w tym okresie. Przykładami takich budynków są: Fatih-Meczet w Pforzheim w Badenii-Wirtembergii (wybudowany w latach 1990-1992), Centrum Kultury Tureckiej i meczet w Lauingen (Donau) w Bawarii, które zostało otwarte w 1996 r., Meczet Sultan Selim I. w Mannheim zakończony w 1995 r., Meczet Şehitlik w berlińskiej dzielnicy Neukölln otwarty w 2004 r., Meczet Centralny w Duisburgu, który został otwarty w 2008 r.³⁴ W odróżnieniu od poprzedniego okresu mamy więc do czynienia ze znacznie licznymi budowlami, o znacznie bardziej okazałych rozmiarach³⁵.

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że chodzi tylko o kolejny z wariantów tradycyjnej narracji, który kładzie nacisk na wyznaczenie poszczególnych faz rozwoju w perspektywie ewolucyjnej³⁶. Sabina Kraft wprawdzie również stosuje diachroniczną metodę uporządkowania materiału, jednak już tutaj znajdujemy wskazania także na odmienne przykłady ewolucji. Zna-

³¹ J. Mixeloch, *Die Bilal-Moschee in Aachen*, Kolonia 2014, ss. 7-15.

³² E. Furlinger, *Moscheebaukonflikte in Österreich*, Wiedeń 2013, ss. 170-176.

³³ W. Dechau, *Moscheen in Deutschland*, Tybinga – Berlin 2009, ss. 62-77.

³⁴ Późniejsza dyskusja w: R. Zemke, *Die Moschee als Aufgabe der Stadtplanung. Städtebauliche, baurechtliche und soziale Aspekte zur Integration des islamischen Gotteshauses in die Stadt... für Planer, Architekten und Bauherren*, Berlin 2007, ss. 170-184.

³⁵ S. Kraft, *Neue Sakralarchitektur des Islam in Deutschland*, Marburg 2000, ss. 50-53, 198-201.

³⁶ W tej ocenie nie zgadzam się z E. Roose, *Mosque Design and Muslim Patrons in the Netherlands. The Quest for the Ultimate Islamic Construction*, w: E. Erkoçu, C. Buğdacı (red.), *The Mosque: Political, Architectural and Social Transformations*, Rotterdam 2009, s. 114.

cząca liczba meczetów tzw. drugiego pokolenia, powracając do tradycyjnych elementów osmańskich we wnętrzach, a w niektórych przypadkach także na zewnątrz, zasadniczo narusza unikatowość prostoliniowej koncepcji prowadzącej od pierwotnych islamskich elementów budowlanych, poprzez budynki hybrydowe, po modernistyczne pojęcie meczetów euroislam³⁷. Rzeczywistość dzisiejszych Niemiec i Austrii jest dużo bardziej skomplikowana, niż przewidywało to wspomniane rozumienie ewolucjonistyczne. Za przykład może posłużyć właśnie rok 2008, gdy otwarto sprawiający „nostalgiczne wrażenie” Meczec Centralny w Duisburgu, lecz jednocześnie w berlińskiej dzielnicy Kreuzberg zakończono budowę znanego medialnie Meczetu Omara. Z pewnego punktu widzenia można go chyba nazwać „hybrydą” ze względu na zasadniczo różniące się koncepcję modernistycznej części zewnętrznej, przypominającej zwykłe centrum handlowe, oraz tradycjonalistycznego do ostatniego detalu wystroju wnętrza sali modlitwy, a także przyległych korytarzy³⁸. Jak jeszcze zobaczymy w następnych akapitach, kombinacja odrębnej koncepcji części zewnętrznej i wnętrza może jednak wskazywać również na inne zmiany zachodzące wewnątrz wspólnot muzułmańskich niż tylko na prostoliniową integrację z większościowym, niemuzułmańskim społeczeństwem Europy Zachodniej.

Czy można zatem za pomocą podejścia synchronicznego określić jakieś kluczowe charakterystyki przewidywanego okresu „trzeciej generacji meczetów”? Na pierwszy rzut oka można dostrzec co najmniej trzy ewentualne motywy, jednak pomimo to proponowana odpowiedź nie będzie zupełnie jednoznaczna, co według mnie dokładnie obrazuje złożoność obecnej sytuacji. Po pierwsze, przewidywania kontynuacji szybkiego tempa budowy meczetów „trzeciej generacji” w Niemczech również po 2010 r., z różnych powodów spełniły się jedynie częściowo, i to przede wszystkim dzięki realizacjom obiektów związanych ze wspólnotami tureckimi, a także Ahmadiyya Muslim-Gemeinschaft. Z obserwacji problematyki budowy meczetów w Austrii wynika, że na liczbę pomyślnie dokończonych projektów reprezentacyjnych nowych budynków w przyszłości znacząco wpłynie § 6. Ustawy Islamskiej przyjętej w 2015 r., szczególnie intensywnie dyskutowany w społeczeństwie i kręgach ekspertów. Związek wyznaniowy, a także jego członkowie powinni pozyskiwać środki finansowe na „bieżącą działalność” zmierzającą do zaspokajania potrzeb religijnych ze źródeł krajowych i ograniczyć w ten sposób dotychczasowe przepływy pieniędzy z zagranicy. Takie postępowanie mocno wpłynie nie tylko na ewentualne projekty finansowane przez określone grupy z Arabii Saudyjskiej, lecz przede wszystkim na lokalne wspólnoty wspierane

³⁷ M. Klapetek, *Mešita v Duisburgu jako příklad souznění moderní technologie a tradičních kulturních forem*, „Nový Orient” 2/2012, ss. 8-11.

³⁸ U. Bahr, *Moscheebau in Kreuzberg*, w: R. Spielhaus, A. Färber (red.), *Islamisches Gemeindeleben in Berlin*, Berlin 2006, ss. 80-84.

bezpośrednio przez rząd turecki (Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich, ATIB)³⁹.

Po drugie, nośnym motywem okazuje się nacisk na wyższą jakość projektów wielofunkcyjnych zespołów budynków, które zlecane są renomowanym architektom. Do głosu dochodzą wspomniany już Alen Jasarewicz ze swoją realizacją w Penzbergu lub Gottfried i Paul Böhmowie z burzliwie dyskutowanym projektem zespołu domów połączonych z Meczetem Centralnym w dzielnicy Ehrenfeld w Kolonii nad Renem⁴⁰. Z jednej więc strony zwłaszcza w niemieckiej rzeczywistości wracają wysokie standardy technologiczne typowe dla budynków zdefiniowanych przez Sabine Kraft jako tzw. pierwsza generacja meczetów, z drugiej jednak strony dochodzi do rozbitcia typologicznego. Całkowicie nowoczesna koncepcja budynków pojawia się tylko w poszczególnych przypadkach i ze względu na swą ilość nie może stanowić reguły, która byłaby potwierdzana przez wyjątki dobrzmiewających kombinacji hybrydowych. Przeciwnie, za normę można raczej uważać kombinację nowoczesnych elementów na zewnątrz z całkowicie konwencjonalnym wystrojem wewnątrz. Osobiście uważam, że w całym szeregu przypadków nie chodzi wyłącznie o przewidywaną powyżej pozycję środkową, wskazującą na stopniowe porzucanie tradycyjnych elementów budowlanych i zarazem przychylanie się do stylu modernistycznego.

Nacisk na wykorzystanie analizy procesów przebiegających wewnątrz wspólnot muzułmańskich doprowadza nas zatem, po trzecie, do stwierdzenia, że w przypadku „trzeciej generacji meczetów” w Niemczech i Austrii nie będzie widocznie dominować jednoznacznie innowacyjne podejście modernistyczne. Inspirujący komentarz w celu porównawczego uchwycenia tej sytuacji możemy znaleźć u Erika Roosa, który w swoich tekstach bazuje przede wszystkim na kontekście holenderskim⁴¹. W społecznościach lokalnych z tłem marokańskim, tureckim oraz indyjskim, wraz z nadejściem nowego pokolenia wierzących, z różnych przyczyn ożywił się bowiem nacisk na zastosowanie historyzujących islamskich elementów budowlanych kosztem nowoczesnych form. Modernizm meczetów stał się często wyrazem tego, czego oczekiwały różne grupy społeczne od procesu integracji muzułmanów ze społeczeństwem niemuzułmańskim. Społeczeństwo większościowe na poziomie lokalnym preferowało nowoczesne formy budynków bez elementów tradycyjnych (zwłaszcza kopuł i minaretów⁴²), przede wszystkim

³⁹ M. Klapetek, *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku*, Brno 2011, ss. 134-168.

⁴⁰ P. Fels, *Die Perspektive der Akteure. Moscheebaukonflikt in Köln-Ehrenfeld*, w: P. Fels, H.-P. Killguss, H. Puls (red.), *Moscheebaukonflikte und ihre Instrumentalisierung durch die extreme Rechte*, Kolonia 2012, ss. 4-9.

⁴¹ E. Roose, *The myth of the orientalist mosque. Towards an iconography of Islamic architecture in the Netherlands*, „Canadian Journal of Netherlandic Studies” 2-1/2012-2013, ss. 83-106.

⁴² E. Furlinger, *Moscheebaukonflikte in Österreich*, Wiedeń 2013, ss. 116-120.

w duchu koncepcji ewolucjonistycznej, jako wyraz niekonfliktowej integracji wyznawców islamu bez dalszej stratyfikacji. W dyskusjach ekspertów nad projektami architektonicznymi nowoczesnych budynków znowu pojawiał się ściślej rozumiany motyw integracji muzułmanów „tradycjonalistycznych” z „nowoczesnością” zachodnioeuropejskiej diaspory.

W jaki sposób na zewnętrzne oczekiwania reagują obecnie kluczowi przedstawiciele, których poznaliśmy w pierwszej części referatu, a więc sama wspólnota oraz jej kierownictwo duchowo-administracyjne? Moim zdaniem znaczącą rolę odgrywają starania, zwłaszcza zorganizowanych członków tureckich i arabskich wspólnot zamieszkujących w Niemczech i Austrii, o wzmacnianie znaczenia poszczególnych elementów kultury, które tworzą szerszy przeżywany kontekst dla normatywnej formy islamu⁴³. Dzieje się tak nie tylko w ramach ciągle odbywającej się transformacji samej grupy, reagującej na zewnętrzne naciski „integracyjne”, lecz jednocześnie w trakcie nieustannego przyswajania sprawdzonych historycznie wartości ze strony kolejnych pokoleń. Kluczowe znaczenie ma tutaj nauczanie języka arabskiego/tureckiego, następnie nacisk kładziony jest na przestrzeganie zwyczajów żywieniowych, wzmacnianie norm zachowania dotyczących np. przepisów dietetycznych ogólnie oraz akceptowalnej formy ubioru, zwłaszcza u dziewcząt. Napięcie międzypokoleniowe ma tu dużo bardziej skomplikowany wpływ na współczesne życie religijno-kulturalne obserwowanych przez nas wspólnot muzułmańskich, niż przewidywała to narracja o „pomyślnej integracji”. Meczet z ofertą wielofunkcyjną staje się zatem dla całych rodzin naturalną przestrzenią, gdzie można wyrazić dążenia do zachowania i jednocześnie ponownego odkrycia poszczególnych elementów islamskiej tożsamości, nie tylko przez treść tematyczną oraz „odpowiednią” formę działania (np. oddzielna edukacja chłopców i dziewcząt). Moim zdaniem przyczyniają się do tego również konkretnie wybrane elementy estetyczne, z tym że oprócz ogólnej koncepcji budynku decydujący jest tu wystrój wnętrza. Za przykład może posłużyć śledzona medialnie kompromisowa realizacja meczetu (Türkisch-islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich, ATIB) w dolnoaustriackim Bad Vöslau, który charakteryzuje się wprawdzie nowoczesnym rozwiązaniem minaretów⁴⁴, lecz jednocześnie także bardziej tradycyjnym wystrojem sali modlitewnej otwarcie nawiązującej do elementów osmańskich.

W celu dookreślenia sytuacji należy na koniec poświęcić uwagę także stanowiskom przywódców wspólnot, którzy często są przez poszczególnych miejscowych uczestników życia społecznego stawiani w roli przedstawicieli

⁴³ M. Klapetek, *Synagoga, kostel, mešita ... Architektura jako téma pro religionistiku*, „Pantheon” 2/2013, ss. 54-56.

⁴⁴ S. Heine, R. Lohlker, R. Potz, *Muslimen in Österreich*, Innsbruck – Wiedeń 2012, ss. 127-128.

społeczności muzułmańskiej przez analogię do doświadczeń zwłaszcza z parafiami katolickimi oraz zborami protestanckimi. Pomimo wszelkich medialnych dyskusji ze społeczeństwem większościowym na temat integracji lokalnej lub problematyki nowoczesności, jednym z ważnych momentów stał się nacisk na koncepcję meczetu jako reprezentacji konkretnej interpretacji islamu, a mianowicie w opozycji do nurtów konkurencyjnych (sunnizm, szyizm, ahmadija itd.) oraz ich zinstytucjonalizowanych przedstawicieli (różne organizacje tureckie, arabskie lub bośniackie). Włączanie łatwo rozpoznawalnych tradycyjnych form do projektów nowych budynków meczetów, które ciągle wymagane jest przez kierownictwo znaczącej części wspólnot, ma dać wsparcie opisanej wyżej mobilizacji własnych członków i zarazem zdefiniować w ten sposób różnice religijno-kulturowe. Porównanie sytuacji holenderskiej ze środowiskiem niemieckim i austriackim wyraźnie moim zdaniem potwierdza założenie Roose'a, że w problematyce wyboru form budowlanych dla nowo wznoszonych meczetów Holandia nie jest wyjątkiem⁴⁵.

Podsumowanie

Urządzanie domów modlitwy, które często ze zwykłego prowizorium zamieniają się w stałe rozwiązanie skomplikowanej sytuacji mniejszych stowarzyszeń oraz budowanie reprezentacyjnych meczetów, to znaki sukcesywnej instytucjonalizacji islamu w Niemczech i Austrii. Podczas specjalistycznego badania tej problematyki należy śledzić interakcję interesów trzech ważnych elementów tworzących ogólne pojęcie meczetu, którymi są moim zdaniem zorganizowana wspólnota podzielona na kilka pokoleń, jej kierownictwo administracyjno-duchowe, a także realizowany projekt samego budynku wielofunkcyjnego. Pomimo tego, że zinstytucjonalizowany islam w Europie Zachodniej reprezentuje zaledwie 20% populacji muzułmańskiej, ze względu na różne sytuacje o potencjale konfliktowym poświęcana jest mu znaczna uwaga ze strony społeczeństwa większościowego. Przyszłe badania religioznawcze stosujące metody socjologiczne będą jednak musiały być bardziej skierowane na tę część obywateli, których oznaczyliśmy jako osoby z „muzułmańskim zapleczem kulturowym”.

W literaturze zajmującej się nowoczesną architekturą islamską ciągle powtarza się ewolucjonistyczne rozumienie integracji muzułmanów ze społeczeństwami zachodnioeuropejskimi. Jednym ze znaków tej prostoliniowej integracji ma być stopniowe porzucanie tradycyjnych elementów budowa-

⁴⁵ E. Roose, *Mosque Design and Muslim Patrons in the Netherland. The Quest for the Ultimate Islamic Construction*, w: E. Erkoçu, C. Buğdacı (red.), *The Mosque: Political, Architectural and Social Transformations*, Rotterdam 2009, s. 116.

nych i przychylenie się do modernistycznych form meczetów. Hipoteza ta poddawana jest krytyce ekspertów, bazującej na porównaniu obecnej sytuacji w Holandii, Niemczech i Austrii. Na przeważającą koncepcję przewidywanej trzeciej generacji meczetów budowanych w Europie Zachodniej mają wpływ nie tylko czynniki ekonomiczne – w austriackim przypadku państwowa regulacja środków dostarczanych wspólnotom z zagranicy. Podstawowych powodów zachowywania tradycyjnych elementów budowlanych należy szukać przede wszystkim w dążeniach wszystkich pokoleń wspólnoty oraz jej przewodnictwa do kontynuowania specyfik kulturowych reprezentujących określoną interpretację islamu. Dla obecnej sytuacji budowy meczetów w Niemczech i Austrii jest zatem charakterystyczne przede wszystkim rozbieżność stylów stosowanych podczas realizacji projektów budynków wielofunkcyjnych ze znacznie różniącymi się wymiarami.

Dla religioznawstwa porównawczego interesujące jest ujmowanie tematu meczetów w Europie Zachodniej w kontekście badań socjologicznych nowych ruchów wyznaniowych. W tym przypadku uwaga skierowana jest szczególnie w stronę środowiska miejskiego. Jednocześnie inspirujące jest śledzenie wyników szeroko pojętego badania poszczególnych segmentów pogranicza wielokulturowego i wieloreligijnego⁴⁶. Oba wspomniane punkty widzenia można podsumować ogólnie jako „badanie graniczności”. Inspiracją do obmyślenia prawidłowości oddziałujących na przebieg instytucjonalizacji islamu w środowisku niemuzułmańskim mogą być więc formy przedstawiania religijnej „inności” w przestrzeni publicznej.

Martin Klapetek – MOSQUES AND ISLAMIC PRAYER ROOMS IN GERMANY AND AUSTRIA: PAST AND PRESENT

This paper is focused on the basic characteristics of the different actors who make up the term “mosque” in a broader sense. There is the urban context of the construction of the building and also a social group, often consisting of several segments, which uses the object for various purposes. The last remaining vertex of an imaginary triangle is formed by the leaders of associations (imams, preachers, chairmen of boards etc.) and the motives of their actions orientated inside the group as well as outside towards the majority of society. Furthermore, we introduce the criticism of evolutionary-tuned phases of the generally anticipated transformation of community that has been going on during the one-sided integration of Muslims into Western societies.

⁴⁶ K. Krzystofek, A. Sadowski (red.), *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej. Implikacje dla wschodniego pogranicza Polski. Tom 1*, Białymstok 2004.

Spis treści

<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – Współczesne problemy filozofii religii	3
<i>Ks. Piotr Moskal</i> – Wybrane kwestie z aksjologii religii	15
<i>Andrzej Wójtowicz</i> – Krytyczne kategorie nowoczesnego religioznawstwa. Perspektywa wielokulturowa	27
<i>Artur Jocz</i> – Ezoteryka a literatura. Geneza artystycznej fascynacji	39
<i>Stella Grotowska</i> – Sekularyzacja polityki w katolickim kraju. Religia w dyskursie medialnym pravicowych portali internetowych w kampanii prezydenckiej w Polsce w 2015 r.	49
<i>Maria Marczevska-Rytko</i> – Sprzężenia między religią i polityką. Wyzwania w XXI stuleciu	67
<i>Edward Jeliński</i> – Problem ubóstwa w Kościele. Kilka uwag historyczno-teologicznych	79
<i>Jarema Drozdowicz</i> – Europejska polityka wielokulturowości wobec nowego fundamentalizmu religijnego	91
<i>Martin Klapetek</i> – Meczet i miejsca modlitwy w Niemczech i Austrii. Przeszłość i teraźniejszość	103
<i>Stawomir Sztajer</i> – Założeniowość teorii przemian religijności	119
<i>Jacek Zydorowicz</i> – Kultura wizualna po zamachu na „Charlie Hebdo”	131
<i>Remigiusz T. Ciesielski</i> – Liturgia rzymskokatolicka w kontekście edukacyjnym	145
<i>Ryszard Wójtowicz</i> – Znaczenie prawa naturalnego w obliczu „kryzysu Kościoła”. Wybrane zagadnienia	155
<i>Andrzej Korczak</i> – Wątpliwości związane z tantrycznymi inspiracjami teorii mitu Mircei Eliadego	169
<i>Łukasz Kutyló</i> – Normatywne uwarunkowania rozwoju gospodarczego. Przypadek krajów prawosławnych	183

Contents

<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – Contemporary problems of philosophy of religion	3
<i>Ks. Piotr Moskal</i> – Selected issues of the axiology of religion	15
<i>Andrzej Wójtowicz</i> – Critical categories of the modern study of religion: A multicultural perspective	27
<i>Artur Jocz</i> – Esoterics and literature: An origin of artistic fascination	39
<i>Stella Grotowska</i> – The secularisation of politics in a Catholic country. Religion in the media discourse of right-wing web portals in the presidential campaign in Poland in 2015	49
<i>Maria Marczevska-Rytko</i> – The links between religion and politics: Challenges in the 21st century	67
<i>Edward Jeliński</i> – The problem of poverty in the Church: Historical-theological remarks	79
<i>Jarema Drozdowicz</i> – European politics of multiculturalism and the new religious fundamentalism	91
<i>Martin Klapetek</i> – Mosques and Islamic prayer rooms in Germany and Austria: Past and present	103
<i>Stawomir Sztajer</i> – The assumptions of the theories of religious change	119
<i>Jacek Zygorowicz</i> – Visual culture after the attack on “Charlie Hebdo”	131
<i>Remigiusz T. Ciesielski</i> – The Roman Catholic liturgy in the educational context	145
<i>Ryszard Wójtowicz</i> – The meaning of natural law faced with the “crisis of the Church”	155
<i>Andrzej Korczak</i> – Doubts concerning the Tantric inspirations of Mircea Eliade’s theory of myth	169
<i>Łukasz Kutyló</i> – Normative determinants of economic development. The case of orthodox christian countries	183