

## **Religijne motywacje przemocy we współczesnym świecie**

### **Streszczenie**

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie powiązań między religią a współczesnymi ruchami fundamentalistycznymi stosującymi przemoc w swoich działaniach. Zwraca się uwagę na fakt, iż wielowymiarowa obecność religii dostarcza wierzącym modelowego obrazu świata. Oprócz jej pozytywnej, ekumenicznej roli dostrzega się, iż religia może stać się podłożem społeczno-kulturowego sporu. Powstaje on na skutek zderzenia różnorodności i lęku kolektywnych społeczności przed utratą własnej tożsamości. Autorzy starają się udowodnić, iż siła przemocy, jaka wiąże się z tym zjawiskiem, jest pochodną kulturowego statusu religii, który dzięki globalizacji nabiera znacznie szerszego kontekstu.

**Słowa kluczowe:** religia, fundamentalizm, terroryzm, globalizacja

### **Wstęp**

Religia należy do najstarszych źródeł zbiorowej tożsamości. W historii ludzkości to jej przypisuje się decydujący wpływ na rozwój cywilizacji. Jest spoiwem pokoleniowej ciągłości<sup>1</sup>. Według Paula Valadiera „religia jest często ukrytym, ale bardzo aktywnym źródłem jedności kulturowej [...] jest wsparciem dla życia wspólnego i nadaje sens przeznaczeniu grupy, a ogólniej, całej ludzkości, jak i [...] proponuje indywidualną i kolektywną przyszłość”<sup>2</sup>. Stanowiąc sens życia ludzi wierzących, kształtuje ich sposób postrzegania świata. Wynika to z samej istoty koncepcji religijnych, które, jak uważał Emile Durkheim, mają na celu „wyrażenie i objaśnienie nie tego, co w rzeczach jest wyjątkowe i niezwykle, lecz przeciwnie – tego, co w nich stałe i normalne”<sup>3</sup>. Religia wpływa na to, jak wierzący wychowują dzieci, które święta obchodzą, do jakich

---

<sup>1</sup> Roger Scruton zwraca uwagę, iż religie „są określane przez wspólnoty ich wyznawców, a ich funkcją jest zapewnienie tym wspólnotom spójności, zabezpieczenia ich przed zewnętrznymi wstrząsami i zagwarantowanie ciągłości pokoleniowej”. R. Scruton, *Zachód i cała reszta*, Poznań 2003, s. 11.

<sup>2</sup> P. Valadier, *Nędza polityki i moc religii*, Warszawa 2010, s. 31.

<sup>3</sup> E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 2010, s. 23.

wartości przywiązują wagę, jaki jest ich stosunek do państwa i prawa, w jakich okolicznościach akceptują użycie przemocy. W tym kontekście religia dostarcza nie tylko pewnego modelowego obrazu świata, ale także definiuje sposób poruszania się w jego granicach.

Dostrzegając pozytywną rolę religii we współczesnych stosunkach międzynarodowych<sup>4</sup> nie można nie zauważyć, iż we wszystkich religiach mono-teistycznych, obok tradycji pokojowych, istnieją również te oparte na przemocy. Można wręcz uznać, iż perspektywy religijne sprzyjają sytuacjom konfliktowym, przeobrażającym się w krwawe konfrontacje<sup>5</sup>. Walka w imię wiary bywa swoistym parawanem dla nienawiści, zdobycia władzy, uzyskania hegemonii, czy też ekspansji, a występujące partykularyzmy światopoglądowe przyczyniają się do ugruntowania postaw nietolerancji i uprzedzeń wobec innych. Celem niniejszego artykułu jest nie tylko zwrócenie uwagi na potencjał, jaki niesie ze sobą religia w kształtowaniu indywidualnego stanowiska wobec życia i świata, ale przede wszystkim na jej rolę jako motywatora aktów przemocy.

## 1. Religia w czasach globalizacji

Jednym z podstawowych doświadczeń doby globalizmu jest utrata wiary w możliwość zrozumienia świata z jednej, centralnej perspektywy<sup>6</sup>. Z tych też powodów tracą także na wartości dotychczasowe argumenty odrzucające transcendencję, a sytuacja wielkich religii nabiera nowych odniesień. W opinii Franza Xavera Kaufmanna konfrontacja z globalną kulturą uświadamia wyznawcom danej religii fakt jej partykularnego charakteru, umocowania w określonej kulturze. Z drugiej strony, dynamizujące ruchy migracyjne prowadzą do nasilenia kontaktów międzywyznaniowych. Ta wielowymiarowa wszechobecność religii powoduje, iż jej liderzy muszą określić miejsce i sposób funkcjonowania wyznawców w globalnym społeczeństwie<sup>7</sup>.

Współcześnie religia jest jedną z głównych zmiennych warunkujących globalne idee, zjawiska i procesy polityczne<sup>8</sup>. Można zatem uznać, iż wspomniana przez Samuela Huntingtona idea narodu, łącząca społeczeństwa, została zdeklasowana przez środowisko religijne, które stało się „dostarczycielem sensu”. Wynika to ze szczególnego statusu kulturowego religii, która dzięki globalizacji nabiera znacznie szerszego wymiaru. Globalizacja bowiem nie zakłada jedynie ogólnoświatowej ekspansji telekomunikacji, handlu, czy przepływu ludzi, ale

<sup>4</sup> Szerzej zob. J. Kulska, *Faith-based diplomacy. Religia jako czynnik funkcjonalny w stosunkach międzynarodowych*, [w:] *Religia w stosunkach międzynarodowych*, red. A. M. Solarz, H. Schreiber, Warszawa 2012, s. 137-154.

<sup>5</sup> M. B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2011, s. 259.

<sup>6</sup> A. Zduniak, *Globalizacja a religia w ujęciu Franza-Xavera Kaufmanna*, [w:] *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Zółtkowska, Kraków 2007, s. 41.

<sup>7</sup> F. X. Kaufmann, *Globalisierung und Christentum*, [w:] *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, red. P. Hunermann, Paderborn 1998, s. 26; za A. Zduniak, op. cit., s. 36.

<sup>8</sup> M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 183-193.

także przekazywanie myśli, poglądów. Rozwijająca się sieć połączeń telekomunikacyjnych obejmuje cały świat i stale się zagęszcza. Dochodzi do niemal stałego i nieuniknionego kontaktu między ludźmi, kulturami, cywilizacjami, które dotąd były od siebie mniej lub bardziej odseparowane. Zdaniem Petera Beyera przynosi to podwójny efekt. Z jednej strony powstaje wspólny kontekst, który niweluje różnice między odrębnymi stylami życia, spływając tożsamości i kultury, z drugiej zaś zderzenie odmienności może być przyczyną poważnego konfliktu, zasadzającego się na relatywizowaniu religii i grupowych tożsamości kulturowych<sup>9</sup>.

Zwiększona aktywność ruchów religijnych w przestrzeni lokalnej czy międzynarodowej jest postrzegana jako próba zachowania dotychczasowego porządku przed napływem zalewających nas alternatyw globalizującego się świata. Aktualnie, za sprawą skojarzenia islamskiego fundamentalizmu z wywołującymi powszechne oburzenie atakami terrorystycznymi, religijna dyferencja przestaje być postrzegana jako płaszczyzna wzajemnego zrozumienia i poszanowania inności, a bardziej funkcjonuje jako kategoria bezpieczeństwa międzynarodowego<sup>10</sup>. Tariq Modood twierdzi wręcz, iż „kwestie dotyczące integracji, równości, rasizmu i islamu oraz ich związek z terroryzmem, bezpieczeństwem i polityką zagraniczną znalazły się w samym środku zainteresowania europejskiej polityki”<sup>11</sup>.

Z kolei Jennifer Jackson Preece doszukuje się w religii potencjalnego źródła napięć między wspólnotami, powstającego na skutek zderzenia różnorodności. Dzieje się tak z jednej strony w sytuacji, gdy wymagane przez religię wierzenia i praktyki sprzeniewierzają się uznanym przez wspólnotę polityczną wartościom i obowiązującemu prawu<sup>12</sup>. W ten sposób religia nabiera także politycznego charakteru, stając się inspiracją do działań wykraczających poza aktywność konfesyjną, wiążącą się nierzadko z użyciem przemocy. Z drugiej strony religia może być wykorzystywana przez rządzących do „zrekompensovania” niedociągnięć systemu i zneutralizowania wewnętrznej opozycji. Balansowanie między protekcją jednych grup konfesyjnych a represjami wobec innych ma na celu odwrócenie społecznej uwagi od skorumpowanej i nieudolnej władzy oraz przekonanie zarówno lokalnej, jak i międzynarodowej opinii publicznej o zagrażającym niebezpieczeństwie przewrotu i, wobec tego faktu, konieczności utrzymania i usprawiedliwienia autorytarnej władzy<sup>13</sup>. W przypadku islamu, który nigdy nie konstituował się jako osoba prawna ani instytucja podległa państwu, problem braku zdefiniowania statusu religii przynosi daleko sięgające, polityczne konsekwencje. Wyrażają się one poprzez próbę przejęcia przez islam kontroli nad instytucjami państwa, co jest następstwem przyjęcia z zasady, iż islam jest ufundowany na ideale pobożności o globalnym charakterze, gdzie

---

<sup>9</sup> P. Beyer, *Religia i globalizacja*, Kraków 2005, s. 25-28.

<sup>10</sup> Jak uważa Roger Scruton: „kiedy globalizuje się również terroryzm, zagrożenie ulega ustokrotnieniu”; R. Scruton, op. cit., s.118.

<sup>11</sup> T. Modood, *Multikulturalizm*, Poznań 2014, s. 189.

<sup>12</sup> J. J. Preece, *Prawa mniejszości*, Warszawa 2007, s. 36.

<sup>13</sup> G. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, s. 155-156.

jurysdykcja terytorialna i lojalność narodowa stanowią jedynie rozwiązanie kompromisowe, pozbawione samoistnej prawomocności<sup>14</sup>.

## 2. Religijne odrodzenie

Dla współczesnej roli religii jako motywatora działań powiązanych z użyciem przemocy kolosalne znaczenie miał renesans religijności drugiej połowy lat 70. XX wieku. Dla wielu obserwatorów światowego życia konfesyjnego okazał się on dużym zaskoczeniem<sup>15</sup>. Do tego czasu twierdzono, iż rozszerzanie się pola świeckości jest zjawiskiem nieodwracalnym, którego skutkiem będzie zepchnięcie religii na margines życia społecznego, do sfery prywatnej lub rodzinnej. W pojawiających się interpretacjach z pobłażliwością odnoszono się do zmian proponowanych zarówno przez Kościół katolicki początku pontyfikatu Jana Pawła II, jak i wzrastających wpływów ruchów ewangelikalnych w Stanach Zjednoczonych czy procesów reislamizacyjnych w krajach muzułmańskich, uważając je za działania nieprzystające do realiów nowoczesnego świata, zachłyśniętego zdobyczami techniki. Tymczasem doniosłość nowego zjawiska wynikała z jego uniwersalności – z jednej strony pojawiło się ono w cywilizacjach o odmiennych tradycjach kulturowych, politycznych i gospodarczych, z drugiej zaś było produktem wspólnej, dziejącej się niejako równolegle kontestacji współczesnego porządku społecznego, zdystansowanego do wartości przypisanych religii.

## 3. Fundamentalizm i spór religijny

Najbardziej spektakularnym przejawem radykalizacji nastrojów religijnych jest rozkwit ideologii o charakterze fundamentalistycznym<sup>16</sup>. Termin ten odnosi się do „ruchów, które odpowiadają na problemy stworzone przez procesy modernizacji, opowiadając się za ogólnospołecznym posłuszeństwem wobec jakiegoś autentycznego i nieomylnego tekstu bądź tradycji lub starając się zdobyć władzę pozwalającą na narzucenie owej tradycji w odnowionej postaci”<sup>17</sup>. Ich powstanie wiąże się zwykle z powszechnym kryzysem wartości, upadkiem moralności, a w konsekwencji potrzebą odrodzenia lokalnych kultur

<sup>14</sup> R. Scruton, op. cit., s. 116.

<sup>15</sup> Niektórzy autorzy nie w pełni zgadzają się z koncepcją „powrotu do religii”, dostrzegając raczej jej instrumentalizację, mającą posłużyć realizacji świeckich celów politycznych, szerzej zob. G. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa 2007.

<sup>16</sup> Sebastian Wojciechowski wskazuje na następujące cechy wspólne fundamentalizmu religijnego, rozumianego jako ideologia: „zasady religijne głoszone i propagowane przez fundamentalistów są jedynymi słusznymi; religia traktowana jest jako element bezwzględnie dominujący, któremu absolutnie powinny być podporządkowane inne kwestie [...]; należy odrzucić i przeciwstawić się wszystkiemu, co nie jest związane z danym (towarzyszącym określonej religii) kręgiem kulturowym; tylko poprzez odwołanie się do wskazanej religii można rozwiązać wszelkie problemy występujące zarówno na poziomie państwa, narodu, jednostki”; S. Wojciechowski, *Terroryzm na początku XXI wieku. Pojęcie, istota i przyczyny zjawiska*, Poznań 2011, s. 159.

<sup>17</sup> S. Bruce, op. cit., s. 120.

ugrupowanych w ramach regionalnych cywilizacji. W krajach muzułmańskich podłożem reislamizacji była społeczna krytyka promowanego przez miejscowe elity władzy kierunku zmian, jaki miał miejsce po zakończonym procesie dekolonizacji. Chwilowa atmosfera euforii związana z odzyskaniem niepodległości zamieniła się w falę narastającego sprzeciwu wobec braku skutecznych reform gospodarczych, nierozwiązanych problemów biedy, korupcji i eksplozji demograficznej. W Stanach Zjednoczonych ponowny wzrost znaczenia fundamentalistów wynikał ze społecznych przemian i umacniania w przestrzeni politycznej stanowiska promującego konieczność rozdziału Kościoła od państwa (rozczerowanie protestanckimi Kościołami liberalnymi). Niepokój konserwatywnych protestantów zasadał się na radykalizmie studenckim, protestach przeciwko wojnie w Wietnamie, wyzwoleniu seksualnym, rosnącym egalitaryzmie w stosunkach między płciami oraz tolerancji wobec homoseksualizmu<sup>18</sup>. W Izraelu *teszuwa* (powrót do judaizmu) umacniał się na gruncie krytyki państwa i społeczeństwa, kulturowo zdominowanych przez świecką koncepcję syjonizmu. Przynosił także redefinicję tożsamości narodu żydowskiego, uznając, iż niewystarczający jest sam fakt przynależności do wspólnoty i należy powrócić do przestrzegania świętych tekstów żydowskich.

Ruchy fundamentalistyczne mają zwykle gwałtowny charakter, przez co wywierają znaczący wpływ na politykę. Cechują się globalnym charakterem, o czym świadczyć może istnienie fundamentalizmu chrześcijańskiego, żydowskiego, hinduskiego, konfucjańskiego czy w końcu, roszczącego sobie uniwersalistyczne prawa, fundamentalizmu muzułmańskiego. Każda z tych ideologii służy jako „środek wyartykułowania kwestii społeczno-politycznych, ekonomicznych i kulturowych, chociaż pierwsze miejsce zajmuje w niej spór z kryzysem wartości wyrosłym z modernizmu”. Są one wyrazem sprzeciwu wobec promowanego modelu nowoczesnego państwa, które pozostaje neutralne światopoglądowo, wykluczając wszelkie odniesienia do religii. Kwestionowanie tego rozwiązania wynika z przekonania fundamentalistów o bezpodstawności więzi społecznych, jakie „jednostki muszą ze sobą zawierać, żeby czuć się członkami tej samej wspólnoty, kiedy owe więzi nie są już mocno połączone »sznurem Boga«”<sup>19</sup>. Ich skutkiem jest fragmentyzacja społeczeństwa oraz brak spójnego projektu stanowiącego podstawę wspólnej tożsamości.

Światowe religie różnią się między sobą co do zdolności w zakresie tworzenia ruchów fundamentalistycznych. Uważa się, że największy potencjał tkwi w nurtach islamskich i ewangelicznej odmianie chrześcijaństwa, a to za sprawą współwystępowania dwóch warunków niezbędnych do zaistnienia fundamentalizmu: dogmatycznego monoteizmu oraz możliwości prezentowania siebie, jako prawdziwych strażników ortodoksji. Jednoczą je również podobne cele – przywrócenie prymatu religii oraz wzorców zachowań opartych na systemie wierzeń. To, co je od siebie odróżnia, to stanowisko w sprawie gotowości

---

<sup>18</sup> S. Bruce, op. cit., s. 89.

<sup>19</sup> E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, Kraków 2002, s. 24.

użycia przemocy. Fundamentalisci islamscy uznają, iż wykorzystanie przemocy jest czymś właściwym, traktując dżihad dosłownie. Wynika to z faktu, iż funkcjonują w krajach, w których istnieją dyktatorskie reżimy. Z kolei protestanci prowadzą swoją kampanię w granicach prawa, formułując swoje postulaty w kategoriach dopuszczalnych w ramach stabilnej i cieszącej się legitymizacją społeczną demokracji. Dlatego też realizacja celów odbywa się w większości przypadków w granicach pokojowych negocjacji<sup>20</sup>.

Według Gillesa Kepela ruchy na rzecz reafirmacji tożsamości religijnej wpisały się w podwójną perspektywę – najpierw przy pomocy wskrzeszonych i dostosowanych do współczesności pojęć i kategorii myślenia zdefiniowały światowy zamęt, by następnie opracować plan przekształcenia porządku społecznego według wartości Biblii, Koranu czy Ewangelii. W tym kontekście powracający Bóg nie był dotychczas znanym, miłosiernym stwórcą, ale pełnym gniewu i odhumanizowanej sprawiedliwości Bogiem wojny, rozliczającym z całą surowością swoich wiernych popełniających grzech nowoczesności.

Istniejąca kulturowa przepaść między społeczeństwami religijnymi a zsekularyzowanymi stała się jedną z zasadniczych płaszczyzn sporu między tymi dwoma światami. Zwraca się uwagę, iż prowadzona przez państwa deklarujące swoją świeckość polityka, oparta na liberalizacji podejścia do problemu emancypacji kobiet czy seksualności, wywołuje często gwałtowne reakcje, zwłaszcza wśród ludzi ceniących sobie tradycyjne wartości. Jest to problem szczególnie istotny w kontekście dynamizującego się procesu migracji, którego efektem są przemiany społeczne europejskiego społeczeństwa, polegające na wzroście znaczenia religii jako czynnika kształtującego relacje międzygrupowe. Będąca już faktem europejska mieszanka rasowo-religijno-etniczna przekłada się także na życie gospodarcze, kulturalne i polityczne Starego Kontynentu. Wymaga wpisania do projektu demokratycznego państwa współobecności społeczności o odmiennej proveniencji, co, ze względu na skalę problemu, wykracza poza jego dotychczasowe doświadczenia. Nieodwracalnym zjawiskiem jest procentowy wzrost liczby ludności muzułmańskiej, zwłaszcza w dużych miastach Europy Północno-Zachodniej, głównie w stolicach, gdzie, jak się przewiduje, w następnej dekadzie będzie ona stanowić połowę tamtejszej populacji. Jednocześnie prognozowany jest znaczny spadek liczby Europejczyków deklarujących swoje przywiązanie do chrześcijańskich tradycji. Tendencja ta będzie się pogłębiała, ponieważ, jak pokazują dane demograficzne z 2010 roku, średni wiek muzułmanów zamieszkujących Europę wynosi 32 lata i jest o 10 lat niższy od średniego wieku chrześcijan<sup>21</sup>.

Warto w tym miejscu podkreślić rolę i znaczenie niepaństwowych uczestników o religijnej proveniencji (liderów i instytucji religijnych), którzy poprzez swój powszechny autorytet wywarli wpływ na rozwiązywanie lub inspirowanie konfliktów. Charakterystyczne jest również to, że najzagorzalsi

<sup>20</sup> S. Bruce, op. cit., s. 120-124.

<sup>21</sup> <<http://www.pewforum.org/files/2014/01/global-religion-full.pdf>> [dostęp: 1.05.2016].

bojownicy omawianych ruchów religijnych, wbrew utartym opiniom, nie rekrutowali się ze środowisk utożsamianych z biedotą i analfabetyzmem, a byli głównie wychowankami świeckich systemów edukacyjnych, ukierunkowanych na dyscypliny techniczne<sup>22</sup>. Zarówno protestanckich, islamskich czy żydowskich adeptów ruchów fundamentalistycznych można skategoryzować jako „zepchniętych na margines męskich elit, przeciągających na swoją stronę kobiety, twierdzeniem, że chronią je jako strażniczki przestrzeni domowej”<sup>23</sup>. W przypadku islamskich ekstremistów mowa jest zwykle o ludziach mających już kontakt z Zachodem i „dostrzegających horyzont możliwości niedostępnych im wskutek nierówności panujących w systemie światowym”<sup>24</sup>. Z kolei dla Andrzeja Chodubskiego ponowoczesność i terroryzm to zjawiska generowane przez pokolenie ludzi młodych, podatnych na dokonywanie ciągłych eksperymentów, odgrywanie różnych ról, nieprzywiązujących wagi do skutków tej działalności<sup>25</sup>. Dzięki temu powrót do religii w ich interpretacji przybierał całkowicie nowy, ofensywny wymiar, opierający się na swoistym przymierzu tego, co tradycyjne, z tym, co nowoczesne.

Wyznaczone stosunkiem do religijności społeczne podziały przeobrażają się w źródła otwartych konfliktów, których intensyfikacja następuje w momencie pokrywania się podziałów religijnych z podziałami klasowymi, rasowymi czy etnicznymi. W tym miejscu warto zauważyć, iż wspólną cechą fundamentalizmów jest odwoływanie się do konkretnych warstw społecznych. Na społeczno-socjalny charakter tego zjawiska zwraca także uwagę Francis Fukuyama, dla którego powodem obecnej ekspansji radykalnego islamu są w większym stopniu społeczne warunki panujące we współczesnych bliskowschodnich społeczeństwach, niż wewnętrzny charakter religii<sup>26</sup>. Także amerykańscy badacze – Pipa Norris i Ronald Inglehart – udowadniają, iż przyczyną dużego dystansu między zsekularyzowanym społeczeństwem europejskim a w przeważającej większości religijnym światem muzułmańskim jest dysproporcja w poziomie życia tych populacji. W przypadku społeczeństw zagrożonych wojną, ubóstwem i chorobami istnieje większy popyt na religię, która kompensuje codzienne zagrożenia obietnicą życia wiecznego<sup>27</sup>. Podobne wnioski wysuwa Meredith McGuire, twierdząc, że wysoki poziom niepewności oraz brak poczucia bezpieczeństwa wśród społeczeństw transformujących, a także mieszkańców trzeciego świata, wpływa na wysokie oczekiwania wobec Kościołów i związków wyznaniowych.

---

<sup>22</sup> G. Kepel, *Zemsta Boga*, s. 36. Wymienić tu można: J. Falwella, H. Branovera, R. Szlita.

<sup>23</sup> B. B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, London 1990, s. 236, za S. Bruce, *Fundamentalizm*, Warszawa 2006, s. 23.

<sup>24</sup> S. Bruce, op. cit., s. 24.

<sup>25</sup> A. Chodbuski, *Terroryzm jako instytucja rzeczywistości ponowoczesnej*, [w:] *Ewolucja terroryzmu na przełomie XX i XXI wieku*, red. M. J. Malinowski, R. Ożarowski, W. Grabowski, Gdańsk 2009, s. 125.

<sup>26</sup> F. Fukuyama, *Ład polityczny i polityczny regres. Od rewolucji przemysłowej do globalizacji demokracji*, Poznań 2015, s. 492.

<sup>27</sup> Dla J. Daneckiego ruchy islamistyczne w islamie mają silną podbudowę społeczną jedynie w tych krajach, gdzie agresja Zachodu była najsilniejsza: Algierii, Palestynie, Libanie, Iranie, Sudanie. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. II, Warszawa 2002, s. 149.

Za radykalizacją nastrojów społecznych kryją się także procesy związane z ogromnym wzrostem liczby ludności oraz zapoczątkowaną w latach pięćdziesiątych migracją ludzi ze wsi do miasta, która niosła za sobą poczucie wykorzenienia i niepewności. Jednocześnie na drugą połowę XX wieku przypada znaczny wzrost poziomu wykształcenia w krajach muzułmańskich. Według Paula Scheffera „ograniczenie możliwości tej młodzieży prowadzi do frustracji, która szuka ujścia”<sup>28</sup>.

W warunkach poczucia zagrożenia pragnienie trwania przy religii może przybrać bardziej radykalne formy obrony. Wynika to z istoty fundamentalizmu, który jest formą religii, ujawniającą gotowość wiernych do podjęcia walki uprzedzającej niebezpieczeństwo unicestwienia ich świata wartości.

#### 4. Terroryzm a religia

Istnienie powiązań między religią a terroryzmem ma swoją długą historię. Pierwszych aktów terroru dokonywali fanatycy religijni blisko dwa tysiące lat temu. W ostatnim stuleciu wyraźne pierwszeństwo miały grupy terrorystyczne motywowane dążeniami etniczno-narodowymi, separatystycznymi i ideologicznymi. Do najbardziej znanych grup można zaliczyć chociażby antykolonialne, nacjonalistyczne ruchy żydowskich organizacji terrorystycznych działających na terenie Izraela przed uzyskaniem przez ten kraj niepodległości czy algierski Front Wyzwolenia Narodowego, którego członkowie w zdecydowanej większości byli wyznawcami islamu. W późniejszym okresie pojawiło się jeszcze więcej organizacji terrorystycznych, jak chociażby katolicka Irlandzka Armia Republikańska czy jej protestanckie odpowiedniki – Bojownicy o Wolność Ulsteru, Ulsterskie Oddziały Ochotnicze, Komando Czerwonej Ręki, a także muzułmańska Organizacja Wyzwolenia Palestyny. Wszystkie te ugrupowania kierowały się politycznymi, a nie religijnymi racjami, wzmocnionymi pierwiastkami etniczno-nacjonalistycznymi<sup>29</sup>.

Dopiero w latach 80. XX wieku można było zaobserwować powrót sakralnych odniesień przy uzasadnianiu ataków terrorystycznych. Zjawisko to dotyczyło wszystkich wielkich religii, począwszy od świata chrześcijańskiego (przede wszystkim protestanckich wspólnot ewangelikalnych) po islamski i żydowski, od hinduizmu po religię sikhów.

Punktem zwrotnym w historii współczesnego terroryzmu religijnego okazała się rewolucja irańska z 1979 roku, która była zapowiedzią pojawienia się silnych relacji między islamem a polityką XXI wieku<sup>30</sup>. Przekształcenie Iranu w republikę islamską uzmysłowiło bojownikom walczącym pod hasłami obrony

<sup>28</sup> P. Scheffer, *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, Wołowiec 2010, s. 449.

<sup>29</sup> B. Hoffman, *Oblicza terroryzmu*, s. 83.

<sup>30</sup> K. M. Andrusiewicz, *Rewolucja islamska w Iranie. Przyczyny – przebieg – konsekwencje*, „Konspekty Społeczne” 2013, t. 1, s. 30.



Allaha, że zniechęcony Zachód można pokonać religijną determinacją, a efekty rewolucji dadzą asumpt do działań w całym świecie arabskim<sup>31</sup>.

Na początku lat 80. XX wieku jedynie dwie z aktywnych organizacji stosujących przemoc kwalifikowały się jako zdecydowanie religijne: szyicka organizacja al-Dawa, która była wspierana przez Iran oraz Komitet Obrony Rewolucji Islamskiej. Choć pojawienie się terroryzmu religijnego pierwotnie wiązało się ze wspomnianymi wydarzeniami w Iranie, tym niemniej po upływie dziesięciu lat żadna z największych, globalnych religii nie mogła uważać się za niewrażliwą na „wpływ związanej z tą rewolucją specyficznej mieszanki wiary, fanatyzmu i przemocy”<sup>32</sup>.

Z kolei od początku lat 90. XX wieku obserwujemy ewolucję motywacji działań organizacji opierających się na wykorzystaniu przemocy do zastraszania swoich przeciwników. Już w 1992 roku ilość grup terrorystycznych o charakterze religijnym zdecydowanie wzrosła (z dwóch organizacji do jedenastu). Dodatkowo grupy te obejmowały najważniejsze, światowe religie, głównie islam, ale także rozmaite zakazane sekty czy kultury. Stale rosnąca liczba religijnych organizacji terrorystycznych widocznie zmniejszała ilość grup o charakterze etniczno-nacjonalistycznym czy separatystycznym<sup>33</sup>. Już w 1994 roku jedną trzecią (szesnaście) wszystkich zidentyfikowanych działających organizacji terrorystycznych można było zakwalifikować jako ugrupowania z motywacjami czy o charakterze religijnym. W 1995 roku było ich już dwadzieścia sześć z pięćdziesięciu sześciu wszystkich znanych grup terrorystycznych<sup>34</sup>.

Zdaniem Marka Madeja „o wzroście znaczenia motywacji religijnej decyduje przede wszystkim wpływ, jaki ma przyjęcie tego rodzaju uzasadnienia na postrzeganie przez samych terrorystów funkcji i charakteru własnych działań, a w konsekwencji także na determinację w ich prowadzeniu, wybór metod i środków ataków oraz częstotliwość, zakres i swego rodzaju spektakularność dokonywanych akcji”<sup>35</sup>. Takie formalne wytłumaczenie może generować odmianę kamuflażu, którego zadaniem jest ukrycie rzeczywistych powodów posługiwania się przez daną grupę przemocą, a czasami nawet nadanie działaniom o specyfice pozapolitycznej bardziej „szlachetnego” kształtu<sup>36</sup>. Nie znaczy to, że wszyscy jej uczestnicy faktycznie podejmują się udziału w organizacji terrorystycznej właśnie ze względu na wspomniane czynniki. Nie należy wykluczać możliwości, że ludzie jako jednostki w rozbieżny sposób rejestrują funkcjonowanie grupy, w której uczestniczą i rzeczywiście wielu z nich motywuje się innymi argumentami, walorami i celami niż pozostali uczestnicy zgrupowania<sup>37</sup>. Tym niemniej, to przynależność religijna jednostki odgrywa

---

<sup>31</sup> B. Hołyst, op. cit., s. 470.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 472.

<sup>33</sup> B. Hoffman, *Oblicza terroryzmu*, s. 87.

<sup>34</sup> B. Hołyst, op. cit., s. 472-473.

<sup>35</sup> M. Madej, *Zagrożenia asymetryczne bezpieczeństwa państw obszaru transatlantyckiego*, Warszawa 2007, s. 135.

<sup>36</sup> M. Madej, op. cit. s. 136.

<sup>37</sup> Ibidem.

zasadniczą rolę w kształtowaniu jej obrazu świata, formułowania systemu wartości, określania zagrożeń i sposobu ich pokonywania. Można zatem uznać, iż afirmacja przemocy, która jest uzasadniona religijną powinnością, ma także swoje indywidualne odbicie, ponieważ to duchowa wrażliwość przyszłego terrorysty, konstruowana konfesyjną proweniencją, może wyznaczyć motywy i granice agresji<sup>38</sup>.

Ataki realizowane przez terrorystów religijnych w pewnym sensie nabierają charakteru „aktów sakramentalnych”, które są dowodem spełnienia określonego zobowiązania. Według Magnusa Ranstorp „nie ma większego znaczenia, w jakim stopniu dany akt terrorystyczny jest rzeczywiście zgodny z zasadami i aksjologią głównego nurtu doktryny religijnej, będącej – według sprawców – źródłem jego uzasadnienia. Istotna jest jedynie taka jego percepcja wśród samych terrorystów”<sup>39</sup>. Tego typu sakralizacji aktów terrorystycznych (stanowiących unikalne rytuały religijne) można doszukiwać się również w samym przebiegu napaści, kiedy to właśnie ujęcie symboliczne zyskuje ogromną wartość<sup>40</sup>.

Odniesienie się do religii, przy uzasadnianiu działalności terrorystycznej, oznacza też zazwyczaj przyjęcie spłyconej, „manichejskiej wizji świata”, która dzieli ludzi na tych „sprawiedliwych” oraz całą resztę, która błądzi. Podążając tym tokiem myślenia, nieprzyjacielem może być tak naprawdę każdy człowiek, którego terroryści nie uważają za „sprawiedliwego – prawdziwego współwyznawcę”. Takie wyznawanie teorii „czarno-białej wizji świata” zasadniczo usprawnia odtrącanie „ludzkich” zasad i barier, które dotyczą możliwości prowadzenia rywalizacji politycznej, a także odczłowieczenie, tzw. przeciwników terrorystów. Efektem tego jest większa podatność terrorystów religijnych na wykorzystywanie „ślepych” sposobów i środków ataku, jak również zapatrywanie się na intensyfikację zniszczeń oraz liczby ofiar<sup>41</sup>.

Według Marka Jurgensmeyer’a „przyjęcie manichejskiej wizji świata powoduje też, iż swoją działalność terroryści religijni definiują jako element kosmicznego starcia dobra ze złem, czego rezultatem jest nierzadko mglistość i utopijność programu politycznego takich grup, ale też przekonanie wśród samych terrorystów o ich pewnym i nieuniknionym, choć niekoniecznie bliskim zwycięstwie”<sup>42</sup>. Wskutek tego terroryści motywowani pobudkami religijnymi w zasadniczo mniejszym stopniu zwracają uwagę w swych staraniach na racjonalne rozważania polityczne oraz nie są skłonni do osiągnięcia konsensusów czy też przekształcania obecnego porządku politycznego, zmierzają właściwie do jego kompletnego odrzucenia i zniszczenia. Równocześnie większa część terrorystów religijnych jest przekonana o obronnej formie swych działań, która

<sup>38</sup> Andrzej Chodubski dostrzega w genezie współczesnej przemocy, jaką jest terroryzm, proces odchodzenia od uczestnictwa w tradycyjnym łańdżu instytucjonalnym, poszukiwanie nowych ruchów alternatywnych, między innymi w sektach, parareligiach czy też organizacjach szerzących fanatyzm, nacjonalizm i postawy skrajne. A. Chodubski, op. cit., s. 116.

<sup>39</sup> M. Ranstorp, *Terrorism in the Name of Religion*, „Journal of International Affairs” 1996, t. 15, nr 1, s. 48.

<sup>40</sup> M. Madej, op. cit., s. 139

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> M. Jurgensmeyer, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, London 2000, s. 145-149, 187-188.

w ich mniemaniu jest osobliwą reakcją na agresję ze strony „niewiernych” oraz entuzjastów świeckości na właściwą wiarę, która jest reprezentowana właśnie przez nich<sup>43</sup>. Typowa dla terrorystów religijnych jest także bierność wobec krytycznej oceny ich aktywności przez szeroko pojmowaną opinię publiczną, szczególnie międzynarodową<sup>44</sup>. Następstwem lekceważenia reakcji opinii publicznej jest nieznaczne zwracanie uwagi terrorystów religijnych na relacje mediów o ataku terrorystycznym. Nie należy tego odbierać tak, że nie ma dla nich znaczenia, czy ich atak został dostrzeżony przez media i opinię publiczną. Zdecydowanie mniejszą uwagę przywiązuje się do tego, jaka grupa terrorystyczna zostanie obarczona odpowiedzialnością za dany atak<sup>45</sup>.

W momencie, gdy działalność terrorystyczna ma być realizacją obowiązku religijnego, ogromnej wartości nabiera dopuszczanie takich posunięć przez osobę duchowną, która legitymizuje owe działania. Z tego też powodu w sporej liczbie terrorystycznych organizacji religijnych rolę liderów obejmują duchowni, a realizowane przedsięwzięcia są najczęściej opatrywane pewną formą aprobaty z ich strony. Brak takiego przyzwolenia może być skutkiem rezygnacji z zaplanowanych działań<sup>46</sup>.

## **Zakończenie**

Muzułmańskich, żydowskich oraz protestanckich ekstremistów łączy, niezależnie od różnic między poszczególnymi ugrupowaniami, niechęć do świeckiego społeczeństwa oraz rozczarowanie niespełnionymi obietnicami modernizacji. Zachodnie demokracje, odznaczające się liberalnymi prawami, są w ich oczach wrogami religii.

Przeświadczenie o marginalizowaniu religii jako instytucji oraz dominującego źródła wartości wyrosło pod wpływem obserwacji współczesnych ześwieczonych społeczeństw, popierających zamknięcie religii w sferze prywatnej. Właśnie w takim kontekście należy rozpatrywać ruchy reislamizacji, rejudaicacji i rechryścianizacji, występujące przeciwko nowoczesności, postrzeganej na równi z sekularyzacją.

Gdy tłem powstawania fundamentalizmu są niekorzystne warunki materialne w krajach peryferyjnych, naznaczonych wojną, kryzysami ekonomicznymi i społecznymi, to ich skutkiem jest zwykle radykalizacja podejmowanych działań. W pewien sposób okoliczności wyjaśniają trudne do zaakceptowania przez społeczność międzynarodową stosowane formy przemocy, do jakich uciekają się niektóre grupy, reagujące w spektakularny sposób na dyktatorskie zapędy władzy czy surowe reguły gry ekonomicznej.

---

<sup>43</sup> M. Ranstorp, op. cit., s. 47-48.

<sup>44</sup> M. Madej, op. cit., s. 140.

<sup>45</sup> B. Hoffman, *Terrorism Trends and Prospects*, [w:] *Countering the New Terrorism*, red. I. Lesser, Santa Monica 1999, s. 20-21.

<sup>46</sup> M. Madej, op. cit., s. 141.

**Bibliografia**

1. Andrusiewicz K. M., *Rewolucja islamska w Iranie. Przyczyny – przebieg – konsekwencje*, „Konspekty społeczne” 2013.
2. Beyer P., *Religia i globalizacja*, Kraków 2005.
3. Chodbuski A., *Terroryzm jako instytucja rzeczywistości ponowoczesnej*, [w:] *Ewolucja terroryzmu na przełomie XX i XXI wieku*, red. M. J. Malinowski, R. Ożarowski, W. Grabowski, Gdańsk 2009.
4. Corm G., *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa 2007.
5. Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. II, Warszawa 2002.
6. Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 2010.
7. Fukuyama F., *Ład polityczny i polityczny regres. Od rewolucji przemysłowej do globalizacji demokracji*, Poznań 2015.
8. Hoffman B., *Terrorism Trends and Prospects*, [w:] *Countering the New Terrorism*, red. I. Lesser, Santa Monica 1999.
9. Jurgensmeyer M., *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, London 2000.
10. Kaufmann F. X., *Globalisierung und Christentum*, [w:] *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, red. P. Hunermann, Paderborn 1998.
11. Kulska J., *Faith-based diplomacy. Religia jako czynnik funkcjonalny w stosunkach międzynarodowych*, [w:] *Religia w stosunkach międzynarodowych*, red. A. M. Solarz, H. Schreiber, Warszawa 2012.
12. Lawrence B. B., *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, London 1990.
13. Marczevska-Rytko M., *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010.
14. McGuire M. B., *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2011.
15. Modood T., *Multikulturalizm*, Poznań 2014.
16. Pace E., Stefani P., *Współczesny fundamentalizm religijny*, Kraków 2002.
17. Preece J. J., *Prawa mniejszości*, Warszawa 2007.
18. Ranstorp M., *Terrorism in the Name of Religion*, „Journal of International Affairs” 1996, t. 15, nr 1.
19. Scruton R., *Zachód i cała reszta*, Poznań 2003.
20. Scheffer P., *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, Wołowiec 2010.
21. Wojciechowski S., *Terroryzm na początku XXI wieku. Pojęcie, istota i przyczyny zjawiska*, Poznań 2011.
22. Valadier P., *Nędza polityki i moc religii*, Warszawa 2010.
23. Zduniak A., *Globalizacja a religia w ujęciu Franza-Xavera Kaufmanna*, [w:] *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007.

## **Religious motivations of contemporary terrorism**

### **Abstract**

The article presents the links between religion and contemporary violent fundamentalist movements. Attention is given to the fact that the multidimensional presence of religion gives the believers a model view of the world. Besides this positive and ecumenical role, religion may also become the foundation of social and cultural dispute resulting from clashes of differences and from fears felt by communities of losing their identity. A proof is provided that the violence related to this phenomenon originates from the cultural status of religion in the expanding context of globalization.

**Keywords:** religion, fundamentalism, terrorism, globalization