

Lukasz Kutyló
Uniwersytet Łódzki

**PONOWOCZESNA „UCIACZKA OD WOLNOŚCI”? ANALIZA
FUNDAMENTALIZMU RELIGIJNEGO JAKO WSPÓŁCZESNEJ
UTOPII.**

Abstrakt

W poniższym artykule podjęto próbę analizy fundamentalizmu religijnego jako zjawiska typowego dla ponowoczesności. Głównym celem rozważań jest znalezienie odpowiedzi na dwa pytania: 1) jakie są powody tego, że ludzie we współczesnym świecie sięgają po wyjaśnienia wytwarzane przez ruchy fundamentalistyczne?, 2) dokąd wiedzie droga, którą wybrali – czy jest to „ucieczka od wolności”? Oba pytania stają się istotne z punktu widzenia ustroju demokratycznego, dla którego właściwy jest dialog. W przypadku fundamentalizmu, nie tylko zresztą religijnego, mamy natomiast do czynienia z murem milczenia. Z punktu widzenia takiej interpretacji tradycji wszelkiego rodzaju rozmowa i szukanie kompromisu stają się bezowocne. W opinii fundamentalistów nie można poddawać pod dyskusję tego, co jest prawdziwe, uniwersalne i absolutne. Ustrój demokratyczny opiera się na umowie społecznej, ma charakter ludzki i historyczny. Wizja proponowana przez fundamentalistów odwołuje się do porządku transcendentnego, boskiego i ponadhistorycznego. Próba dialogu z tradycją, podejmowana przez zwolenników humanizmu i demokracji, wydaje się z ich perspektywy bluźnierstwem i grzechem. Pychą jest bowiem porównywanie słowa bożego, zawartego w świętych pismach, ze słowem ludzkim, wpisanym w różnego rodzaju akty legislacyjne.

Słowa kluczowe: socjologia religii, socjologia polityki, fundamentalizm religijny, utopia konserwatywna, desekularyzacja, ponowoczesność

Key words: sociology of religion, sociology of politics, religious fundamentalism, conservative utopia, desecularization, postmodernity

Wstęp.

Fundamentalizm religijny stanowi jedno ze zjawisk charakterystycznych dla współczesnego świata. Wydaje się, że consensus stworzony w okresie oświecenia polegający na rozdzieleniu sfery świeckiej od sakralnej coraz częściej poddawany jest pod dyskusję. Fundamentalizm wpisuje się w serię zjawisk charakterystycznych dla XX wieku, których wspólnym wyróżnikiem jest krytyka racjonalizmu i rozumu. Skoro racjonalistyczne uporządkowanie chaotyczności i zmienności świata przestaje być możliwe, to sferą, która wzbudza wyjątkowe zainteresowanie, staje się świat irracjonalny i transcendentny. Jak napisał U. Eco w swojej książce – *Rakiem. Gorąca wojna i populizm mediów* (2007) – mamy do czynienia z powrotem do okresu religijnych wojen i europejskich krucjat.

1. Zagadnienia poruszane w artykule. Hipotezy.

W artykule przyjęto następujące hipotezy. Po pierwsze, zakłada się tu, że **fundamentalizm religijny stanowi odpowiedź na złożoność współczesnego świata**. Wiele nowoczesnych zjawisk, takich jak chociażby globalizacja czy rozwój technik komunikowania się, przyczyniło się do osłabienia kontroli sprawowanej przez tradycję. Pojawił się globalny rynek aksjologiczny, na którym proponowane są różne wartości i rozwiązania, często odbiegające od tych przenoszonych z pokolenia na pokolenia. Reakcją na tego rodzaju zjawiska staje się aktywność ruchów fundamentalistycznych. W tej perspektywie bronią tożsamości, coraz słabszej pod naporem procesów globalizacyjnych.

Po drugie, **w ruchach fundamentalistycznych widoczne są pewne mechanizmy obronne, które stanowią reakcję na zróżnicowanie ponowoczesności, złożoność świata wyborów. Są to przede wszystkim: autorytaryzm, elementy paranoi politycznej**. Powstaje tu pytanie: dlaczego jedne grupy społeczne są skłonne korzystać z tego rodzaju form, a inne nie?

Po trzecie, **omawiane zjawisko, mimo szczególnej autokreacji, w której podkreśla się antymodernistyczne wątki, zdradza wiele cech specyficznych dla późnej nowoczesności i obok innych zjawisk, takich jak chociażby polityczny populizm, staje się elementem charakterystycznym dla tego okresu**. Fundamentalizm niczym postmodernistyczne dzieło sztuki zawiera w sobie pewien eklektyzm, określoną prowokację, a przede wszystkim ze swoim przekazem dociera wszędzie – od elit po niższe warstwy społeczne. **Stanowi pewien**

rodzaju utopii o konserwatywnym charakterze. Motywem przewodnim jest tutaj reaktywacja antycznego mitu o złotym wieku, w którym to panowała harmonia i doskonałość.

Rozważania rozpoczynają się od przedstawienia ważnych z punktu widzenia socjologii religii paradygmatów teoretycznych. Pierwszy z nich zwany jest teorią sekularyzacji, drugi zaś, bardziej współczesny i opozycyjny wobec wcześniejszego, teorią desekularyzacji. Podejścia te poszukują istotnych odpowiedzi dotyczących zmian mających miejsce w polu religijnym. Następnie poddano operacjonalizacji samo pojęcie ‘fundamentalizmu’. Niejednoznaczność tego terminu może prowadzić do pomyłek na gruncie publicystycznym i naukowym. Ponadto, ważną kwestią staje się pytanie: czy z fundamentalizmem mamy do czynienia tylko wówczas, gdy występuje odwołanie do tradycji Świętej Księgi? Co zatem z tradycją katolicką, gdzie bardziej liczy się rola Osoby aniżeli Słowo? Co z hinduizmem, gdzie nie ma jednej księgi, która mogłaby stać się źródłem interpretacji? Trzecia część artykułu odnosi się natomiast do postawionych uprzednio hipotez. Rozważania w tej części koncentrują się na próbie znalezienia przyczyn fundamentalizmu religijnego i określenia konsekwencji jego oddziaływania.

2. Religia tuż przed zawalem?

Od początku istnienia socjologia jako dyscyplina naukowa zwracała uwagę na dynamiczne zmiany jakim podlega społeczeństwo. Jednym z obszarów poddanych analizie była religia. Zakładano, że wraz z rozwojem społecznym i ekonomicznym będzie zmniejszała się rola wierzeń, irracjonalnego myślenia, itd. U podstaw tego myślenia istniały następujące przesłanki: 1) postęp technologiczny opiera się na racjonalistycznym myśleniu, stąd można uznać, że postęp w sferze duchowej również musi być budowany na racjonalnych i empirycznych faktach; te zaś wykluczają istnienie Boga – przynajmniej rozumianego w tradycyjalistyczny sposób; 2) religia jest pewnego rodzaju układem odniesienia; współcześnie jej rolę w wyjaśnianiu świata coraz częściej przejmują nauka; 3) religia stanowi także element konsolidujący społeczeństwo – jest jednak zarazem *falszywą świadomością*, potrzebną dla funkcjonowania systemu i charakterystycznych dla niego nierówności; rewolucja francuska odłoniła rolę religii, a zarazem wskazała, że droga do wolności wiąże się

nie tylko z obaleniem absolutystycznej władzy, ale też absolutystycznej wiary, która pozostaje w kolizji z ludzkim pragnieniem wolności. **Stąd wszyscy klasycy socjologii – poczynając od A. Comte’a, przez – H. Spencer’a, E. Durkheim’a, K. Marksa – a na M. Weberze kończąc zakładali, że religia będzie odgrywała coraz mniejszą rolę wraz z rozwojem społeczeństwa przemysłowego.** Sekularyzacja, obok innych zjawisk – takich jak: urbanizacja, biurokratyzacja, racjonalizacja – stała się czymś właściwym dla procesu przechodzenia od społeczeństwa rolniczego do zorganizowanego i nowoczesnego społeczeństwa industrialnego. W następujący sposób scharakteryzował to C. Wright Mills:

Kiedyś sakralność przesłaniała świat – myśli, praktyki religijne oraz religię jako instytucję. Po okresie reformacji i epoce renesansu świat ogarnęła modernizacja, a będący jej konsekwencją proces sekularyzacji osłabił dominację tej sakralności. We właściwym czasie sakralność zniknie całkowicie, z wyjątkiem, być może, sfery prywatnej (za Norris, Inglehart 2005:27).

W podobnym tonie wypowiada się S. Bruce:

Industrializacja przyniosła ze sobą szereg zmian społecznych – rozbitcie świata, życia, upadek wspólnoty, wzrost biurokracji, świadomość techniczną – które, razem wzięte, uczyniły religię mniej atrakcyjną i wiarygodną niż była ona w społeczeństwach przednowoczesnych. Do tego wniosku dochodzi większość badaczy z dziedziny nauk społecznych, historyków i przywódców kościelnych świata zachodniego (za Morris, Inglehart 2005:36).

Sam termin „sekularyzacja” jest niejednoznaczny. Obok niego - na opisanie zjawiska odchodzenia od religii - funkcjonują takie pojęcia jak: laicyzacja, emancypacja, dechrystianizacja, desakralizacja, „odkościelnienie”, niereligijność, „odczarowanie świata”, odmitologizowanie, dekonfesjonalizacja (Mariański 2006:24). Samo słowo „sekularyzacja” pochodzi od łacińskiego wyrazu *seacularis* (świecki) i znaczy tyle, co zeświecczenie.

Na rozwój tego paradygmatu wpłynął światopogląd racjonalistyczny zapoczątkowany w epoce Oświecenia. Decydującą rolę odgrywała w nim nauka wraz ze swoim empiryzmem. Powszechne było także przekonanie, że za pomocą techniki człowiek jest w stanie opanować wszechświat. Światopogląd racjonalistyczny wchodził zatem w konflikt z nauczaniem religijnym. Dla przykładu, ta

Ponowoczesna „ucieczka od wolności”?...

bezpośrednia konfrontacja między wiarą a nauką miała miejsce (i ciągle ma) na gruncie protestanckiego fundamentalizmu, gdzie dowody empiryczne i teorie ewolucjonistyczne podważały tekst Pisma Świętego. Powstanie świata i człowieka jest na tym gruncie rozumiane jako akt twórczy Boga. W tym względzie nie ma tu zresztą różnicy także jeżeli chodzi o inne nurty chrześcijaństwa. Problem polega na tym, że protestanci fundamentaliści wprost odczytują tekst biblijny, co pozostaje

w sprzeczności z darwinowską teorią ewolucji (Larson i Witham, 1998).

Co więcej, w społeczeństwach rolniczych wiele osobistych tragedii, takich jak choroby, zwłaszcza te psychiczne i zakaźne, bądź społecznych i naturalnych katastrof, takich jak wojny, powodzie, przypisywano oddziaływaniu sił magicznych lub wręcz samego Boga. Wraz z rozwojem nauki wiele z tych zjawisk stało się przewidywalnych i możliwych do uniknięcia, stąd autorytet władzy kościelnej został nadszarpnięty.

Podobne przyczyny sekularyzacji wskazują **zwolennicy teorii zróżnicowania funkcjonalnego w społeczeństwach przemysłowych**. Za prekursora tego nurtu można uznać E. Durkheim'a (swoje poglądy na ten temat opisał w książce *Elementarne formy życia religijnego*, 1990). Współcześnie tą teorię rozwinęli: S. Bruce, T. Luckmann i K. Dobbelaere. Na jej gruncie zakłada się, że społeczeństwa przemysłowe są funkcjonalnie zróżnicowane. Oznacza to, że znaczna część działań i obowiązków pozostających uprzednio w gestii organizacji kościelnych i religijnych wraz z rozwojem społecznym została przejęta przez wyspecjalizowanych profesjonalistów i organizacje świeckie, państwowe.

Jak piszą

P. Norris i R. Inglehart:

Średniowieczne kościelne organizacje dobroczynne – przytułek, seminarium i hospicjum – zostały wyparte z Europy w wyniku rozwoju państwa dobroczynnego w połowie dziewiętnastego i na początku dwudziestego wieku. Pojawiły się finansowane przez państwo szkoły, opieka zdrowotna i system zabezpieczeń społecznych chroniący osoby bezrobotne, starsze i pozbawione środków do życia (Norris, Inglehart, 2005:35).

Nieco inne podejście reprezentuje **teoria racjonalnego wyboru postrzegająca religię z perspektywy podażowej**. Zwolennicy tego podejścia to przede

wszystkim: R. Finke, R. Stark, L. R. Iannaccone, S. Warner (za Beckford 2006:227). Zgodnie z tą szkołą pluralizm religijny, zagorzała konkurencja pomiędzy różnymi denominacjami, ma pozytywny wpływ na zaangażowanie religijne. Innymi słowy, dynamiczny rozwój związków wyznaniowych w jednych miejscach, a ich kryzys, czy upadek w innych, spowodowany jest działalnością przywódców, organizacji religijnych. Tym zwolennicy tego podejścia tłumaczą wysoki poziom uczestnictwa we wspólnotach kościelnych w Stanach Zjednoczonych. **Duża konkurencja między różnymi związkami wyznaniowymi, utrwalony pluralizm oraz legislacyjne oddzielenie Kościoła od państwa wpływają na znaczną żywotność wierzeń w tym kraju.** Inna sytuacja występuje tam, gdzie mamy do czynienia z monopolistycznym rynkiem religijnym. W państwach skandynawskich dominującą rolę ogrywa kościół luterański (kościół państwowy). Wprowadzenie podatków na jego funkcjonowanie oraz przekazywanie znacznych sum z budżetu doprowadziło do samozadowolenia i apatii duchowieństwa. Konsekwencją stało się zubożenie społeczeństwa i opustoszenie kościołów (Norris, Inglehart, 2005:36).

Paradygmat sekularyzacyjny poddawany jest od lat siedemdziesiątych krytyce. Kierowane pod jego adresem uwagi wydają się często słuszne. Teoria sekularyzacji nie przewidziała wielu zjawisk takich jak powstanie i rozwój nowych ruchów religijnych, czy fundamentalizmów religijnych. Sceptycznie podchodziła do takich kwestii, jak prywatyzacja religii. Peter Berger – jeden z jej czołowych zwolenników – doszedł do wniosku, że postulaty, których bronił jeszcze w latach 60. – w latach 90. przestały być aktualne:

Dzisiejszy świat, z pewnymi wyjątkami, jest tak samo żarliwie religijny jak zawsze, a na niektórych obszarach nawet bardziej niż kiedykolwiek przedtem. Oznacza to, że ogół literatury napisanej przez historyków i przedstawicieli nauk społecznych, który można określić wspólnym pojęciem 'teorii sekularyzacji', reprezentuje poglądy z gruntu błędne (za Norris, Inglehart 2005:28).

W obronie teorii sekularyzacji stanęli m.in. P. Norris i R. Inglehart. Uznali, że owszem, tradycyjny paradygmat sekularyzacyjny jest przestarzały i niezbyt odpowiada otaczającej rzeczywistości, nie oznacza to jednak, że cała teoria została sfalsyfikowana. Autorzy ci doszli do nasypujących wniosków:

Ponowoczesna „ucieczka od wolności”?...

1. Prawie we wszystkich wysoko rozwiniętych społeczeństwach przemysłowych proces sekularyzacji staje się coraz wyrazistszy. Zdecydowana większość zmienia orientację na bardziej świecką.

2. Ogół ludności o tradycyjnych poglądach religijnych stale rośnie i stanowi coraz większy odsetek ludności świata.

Te na pozór sprzeczne ze sobą tezy są, zdaniem autorów, adekwatne do zmian, jakie zaszły we współczesnym świecie. Jak piszą:

Niemal we wszystkich krajach, gdzie sekularyzacja postąpiła najdalej, wskaźnik dzietności jest o wiele niższy niż współczynnik równy prostej zastępowalności pokoleń, podczas gdy w społeczeństwach o tradycyjnej orientacji religijnej jest od niego dwu- lub trzykrotnie wyższy. Te ostatnie stanowią coraz wyższy odsetek ludności świata (Norris, Inglehart 2006:30).

Pierwszym podstawowym elementem ich teorii jest założenie, że **bogate i biedne społeczeństwa różnią się między sobą pod względem stopnia rozwoju bezpieczeństwa w obszarze środowiska naturalnego oraz nierówności społecznych i ekonomicznych**. Te warunki życia determinują natomiast poczucie zagrożenia. Mieszkańcy ubogich społeczeństw nadal są narażeni na nagłą śmierć z powodu katastrofy ekologicznej (np. powodzi, czy tsunami), głodu, chorób i epidemii. Ponadto, w biednych krajach dość często dochodzi do różnego rodzaju konfliktów, zazwyczaj o podłożu etniczno-religijnym. Ubogie społeczeństwa charakteryzują się wysokim poziomem zanieczyszczenia środowiska naturalnego, dużą przestępczością oraz dyskryminacją kobiet.

Zdaniem Norris i Ingleharta procesy przekształcające kraje rolnicze najpierw

w umiarkowanie uprzemysłowione społeczeństwa, a następnie w zamożniejsze społeczeństwa postindustrialne przyczyniają się do zwiększenia podstawowego bezpieczeństwa jednostki. Zarówno industrializacja, jak i urbanizacja likwidują skrajne ubóstwo charakterystyczne dla krajów słabo rozwiniętych. Wraz ze wzrostem dochodów rośnie zainteresowanie wydatkami na cele społeczne, co w konsekwencji przyczynia się do zmniejszenia zagrożeń spowodowanych przez epidemie, czy głód. Wyższy poziom usług świadczonych przez rząd ubezpiecza ogół ludności biednej przed takimi niekorzystnymi sytuacjami jak: starość, ubóstwo, brak środków do życia. Innymi słowy, pierwszy etap modernizacji polegający na przejściu od społeczeństwa rolniczego do

przemysłowego przyczynia się do wzrostu zamożności wielu grup społecznych, a co za tym idzie – powoduje, że mniejsza ilość ludzi jest narażona na nagłe, nie dające się przewidzieć niebezpieczeństwa (Ibidem:30-31).

Autorzy zwracają uwagę, że **zależność między rozwojem społecznym a zwiększeniem bezpieczeństwa ma bardziej charakter probabilistyczny aniżeli deterministyczny**. Zauważają, że w wielu krajach, mimo postępującej w nich modernizacji, nadal znaczny odsetek ludności żyje w złych warunkach. Za przykład służą tu przede wszystkim **kraje latynoamerykańskie**, gdzie dynamicznemu rozwojowi gospodarki towarzyszą duże nierówności społeczne. Obok zamożnych dzielnic wyrastają slumsy czy favelas. Stąd, zdaniem P. Norris i Ingleharta, **poczucie bezpieczeństwa w społeczeństwie uzależnione jest nie tylko od procesu bogacenia się, ale także od w miarę egalitarnego procesu redystrybucji dóbr materialnych**. Ponadto, występują inne czynniki, które mogą wpłynąć na wzrost społecznej niepewności. Jak piszą:

Naszym zdaniem społeczeństwo na ogół zyskuje większe bezpieczeństwo w wyniku modernizacji, jednak proces ten, nawet w państwach bogatych, może ulec chwilowemu zatrzymaniu lub tymczasowemu odwróceniu na skutek dramatycznych wydarzeń takich jak: poważne klęski żywiołowe, wojny, czy głęboka recesja (Ibidem:47).

Zdaniem autorów **nawet społeczeństwa postindustrialne mogą odczuć nagły nawrót poczucia zagrożenia**. Za przykład podają tutaj Stany Zjednoczone po 11 września 2001 roku oraz Argentynę doświadczoną kryzysem gospodarczym w 2001 roku. Dochodzą oni do następującej konstatacji:

(...) osoby dorastające w społeczeństwach mniej bezpiecznych będą przywiązywały większą wagę do wartości religijnych i odwrotnie, dla osób mających większe poczucie bezpieczeństwa znaczenie tych wartości będzie mniejsze (Ibidem:47).

Drugim ważnym elementem nowego paradygmatu sekularyzacyjnego jest przekonanie, że **charakterystyczne światopoglądy, początkowo związane z określonymi wierzeniami religijnymi, na stałe wpisały się w kulturę danego narodu**. We współczesnym świecie wartości te są przekazywane obywatelom także wtedy, gdy nie uczestniczą oni w życiu religijnym. Za przykład może tu

Ponowoczesna „ucieczka od wolności”?...

posłużyć **Szwecja**, w której tylko 5% ludzi chodzi co tydzień do kościoła. Mimo tego, społeczeństwo to przejawia określony system wartości protestanckich. Obecnie normy charakterystyczne dla tej denominacji przekazywane są przez system edukacji, czy środki masowego przekazu. Ten drugi element paradygmatu nawiązuje zatem do teorii M. Webera.

Wnioski do jakich doszli Norris i Inglehart to:

- Niemal we wszystkich rozwiniętych gospodarczo krajach ogół społeczeństwa zmienił orientację na coraz bardziej świecką.
- W wyniku tendencji demograficznych w uboższych społeczeństwach na całym świecie żyje obecnie więcej osób o tradycyjnych poglądach religijnych niż kiedykolwiek przedtem.
- Pogłębiająca się przepaść między społeczeństwami religijnymi i świeckimi na całym świecie będzie miała znaczny wpływ na politykę globalną poprzez zwiększenie roli religii na arenie międzynarodowej (Ibidem:55-58).

Podsumowując, autorzy są zdania, że największe znaczenie w procesie sekularyzacji ma **poziom poczucia bezpieczeństwa. Im jest on większy, co stanowi konsekwencję modernizacji i poszerzania się sfery zabezpieczenia społecznego, tym zaangażowanie religijne społeczeństwa jest mniejsze.** Mogą zdarzyć się od tego wyjątki – najczęściej spowodowane określoną kulturą religijną danego państwa (np. Stany Zjednoczone). Norris

i Inglehart nie koncentrują się jednak tylko i wyłącznie na porównaniach międzynarodowych. Zwracają uwagę, że **poziom religijności pozostaje zależny od wieku** (różnice międzygeneracyjne widać zwłaszcza tam, gdzie zmiany gospodarcze miały bardzo dynamiczny przebieg, np. na Tajwanie, w Singapurze, czy w Korei Południowej) oraz od **pochożenia społecznego**. Ich zdaniem ludzie biedni, starsi, gorzej wykształceni i o niższym poziomie piśmienności, a także kobiety charakteryzują się większą religijnością. Wysnuwają stąd wniosek, że tego rodzaju zjawisko może wystąpić nawet w krajach postindustrialnych. Warunkiem koniecznym jest tutaj duży poziom zróżnicowania ekonomicznego ludności, który wpływa na zmniejszenie bezpieczeństwa egzystencjalnego niższych warstw społeczeństwa.

Analizując nowy paradygmat sekularyzacyjny należy zwrócić uwagę na ewentualne obszary konfliktu, które mogą pojawić się we współczesnym społeczeństwie. Jest to konflikt o charakterze: 1) **międzynarodowym** – między społeczeństwami słabo rozwiniętymi, religijnymi, w których poziom bezpieczeństwa jest niższy, a

społeczeństwami dobrobytu, znacznie zsekularyzowanymi (*zderzenie cywilizacji*), 2) **międzygeneracyjnym** – w którym aktorami są ludzie starsi bardziej przywiązani do tradycji i młodsze pokolenie przejawiające w znacznym stopniu laicki światopogląd; oraz 3) **strukturalnym** – między grupami usytuowanymi niżej w społecznej strukturze, które mogą być bardziej religijne w związku z większym poczuciem zagrożenia egzystencjalnego a warstwami zamożniejszymi, odczuwającymi większy poziom bezpieczeństwa (Ibidem:59-62).

3. Czy religia jest nieunikniona?¹

Wielu socjologów zwraca uwagę na to, że teoria sekularyzacji nie do końca jest w stanie opisać zmiany, jakie zaszły w ostatnich dziesięcioleciach w jej obszarze badawczym. Aktualność tego paradygmatu poddana została w wątpliwość wraz z powstaniem i rozwojem nowych ruchów religijnych, w tym także tych, o charakterze fundamentalistycznym.

Po pierwsze, niektórzy badacze stwierdzają, że mamy **do czynienia ze zmianą charakteru religijności**. Jak pisze D. Hervieu-Léger, w wyniku zachodzących zjawisk następuje przejście od uprawiania socjologii sekularyzacji do socjologii „nowoczesności religijnej”. Zakłada się, że **spadek poparcia dla konwencjonalnych wierzeń, mniejsze uczestnictwo w nabożeństwach wcale nie muszą oznaczać słuszności teorii sekularyzacji**. Wręcz przeciwnie można uznać, że następuje metamorfoza religii, a ona sama zyskuje nowe, odmienne formy wyrazu. Stąd sekularyzacja uznawana jest za teorię błędną, jeżeli odnosi się ją do ogółu form wiary i duchowości. Religia przybiera dziś inny charakter, który często jest daleki od jej wcześniejszych ekspresji (za Beckford 2006:90). Jak pisze J. K. Hadden:

Religia zmienia się w ramach ogólnej stabilności. Brakuje danych, które mogłyby wesprzeć długoterminowe hipotezy na temat sekularyzacji. Religia jest zjawiskiem całkowicie martwym dla znacznej części społeczeństwa amerykańskiego. Jednak z całą pewnością pozostaje żywa dla równie znaczącej jego części. Nie ma dowodów potwierdzających zdecydowany zwrot w stronę religii lub też odwrót od niej (za Beckford 2006:86).

¹ Śródtytuł zaczerpnięty z artykułu F. X. Kaufmanna, 2003, *Religia i nowoczesność*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Wydawnictwo „Nomos”, Kraków.

Ponowoczesna „ucieczka od wolności”?...

W tej sytuacji bardziej zasadne jest mówienie o przejściu od religii kościelnej do religijności odinstytucjonalizowanej, która ma charakter selektywny lub do religijności pozakościelnej, zindywidualizowanej. W opinii D. Hervieu-Léger **nowoczesność zburzyła tradycyjne systemy wierzenia, jednak nie wyparła samego wierzenia jako takiego**. W dzisiejszej rzeczywistości ma ono charakter synkretyczny, przejawia się w wielości kombinacji i układów znaczeń, które jednostki same konstruują, w sposób niezależny od instytucji kościelnych. Zdaniem autorki mamy jednak do czynienia z niezależnością względną, gdyż ograniczona jest ona różnymi determinantami; ekonomicznymi, społecznymi, czy kulturowymi. W nowych warunkach społeczeństwa ponowoczesnego człowiek nie definiuje siebie poprzez odwołanie się do tradycji przekazywanej przez pokolenia. Ma możliwość wyboru własnej tożsamości, także tej religijnej. Rzeczywistość ponowoczesna ma charakter heterogeniczny i upodabnia się do wielkiego rynku. Wśród wielu propozycji człowiek może wybrać te, które najbardziej mu odpowiadają (za Beckford 2006:90-91). Jak pisze J. Mariański:

Kształtujący się w warunkach detradycjonalizacji proces indywidualizacji nie pozostaje bez wpływu na religijność i więź z Kościołem. Religijność powoli traci charakter ogólnie zobowiązaniowy, a zachowania religijne – charakter kolektywny. Zmiana w relacji „jednostka-społeczeństwo” pociągają za sobą przekształcenia w stosunku jednostek do religii (zmiana perspektywy). Utrata tradycyjnych więzi sprawia, że jednostki są poddane „przymusowi” kształtowania własnej biografii religijnej, podejmowania według własnych gustów ustawicznych decyzji dotyczących zaangażowań religijnych, budowania swojego religijnego „habitus” w nieprzejrzystym, mało czytelnym życiu społecznym. Nie oznacza to jednak, że religijność pozakościelna jest pozbawiona wszelkich odniesień społeczno-kościelnych (Mariański 2006:92).

Ta metamorfoza religijności została dobrze opisana przez D. Hervieu-Léger. Za przykład podaje społeczeństwo francuskie. Twierdzi, że w miejsce wcześniejszej, monolitycznej wspólnoty katolickiej, sankcjonowanej przez cywilizację parafialną, Francja przyjęła zespół zindywidualizowanych, zróżnicowanych światopoglądów, które przybierają różne formy ekspresji. Kluczowym elementem tej zmiany okazało się osłabienie struktur organizacyjnych kościoła rzymskokatolickiego. Dotyczy to zwłaszcza zakonów religijnych i stanu kapłańskiego. Zdaniem autorki nie oznacza to jednak triumfu sekularyzacji. W jej opinii jednostki, dzięki rozpadowi wspólnotowych

kodeksu znaczenia i moralności uzyskały ogromny obszar wolności. Za postacie wzorcowe, które jej zdaniem odzwierciedlają tę ponowoczesną niezależność uważa – pielgrzymka i konwertytę (za Beckford 2006:91).

Część badaczy zwraca uwagę na to, że **spadek liczby osób młodych regularnie uczestniczących w życiu religijnym w Europie Zachodniej wcale nie jest tożsamy ze spadkiem poziomu deklarowanego przywiązania do szeroko pojętych wartości chrześcijańskich**. D. Davie zjawisko to określa mianem „wiary bez przynależności”. Jego stanowisko opiera się nie tylko na statystykach dotyczących wiary, ale także na danych empirycznych odnoszących się do żywotności organizacji religijnych. W przeciwieństwie do innych instytucji społecznych, takich jak np. związki zawodowe, nie tylko nie utraciły one swoich członków, ale wciąż są w stanie oddziaływać na życie społeczne. Zdaniem Davie’a mamy do czynienia ze zwrotem od tożsamości przypisanej do konstruowanej, od wspólnotowości do indywidualizmu (Davie 2001:100).

Inne podejście socjologiczne koncentruje się na znaczeniu nieformalnych sił religijnych, które pozostają poza kontrolą oficjalnych struktur kościelnych. Wskazuje się tu na szeroki zakres zjawisk. Obejmuje on m.in.: przesady religijne, religijność ludową, rozproszony wpływ w niektórych społeczeństwach wartości katolickich. Używa się tu takich określeń jak: „religia ukryta” czy „religia podziemna”. Wnoszą one znaczenie religijne do codziennego życia, choć pozostają niezwiązane z organizacjami religijnymi. Badania przeprowadzone w Ameryce Południowej wskazują, że nieoficjalne wierzenia nie są pozostałością po „prawdziwej, głównej” religii, lecz same w sobie stanowią odrębną formę ekspresji religijnej.

Zdecydowanym przeciwnikiem teorii sekularyzacji okazał się amerykański badacz

J. Casanova. Jego zdaniem religia nie tylko nie zniknęła z życia jednostek (jak to zakładały bardziej ortodoksyjne stanowiska w ramach paradygmatu sekularyzacyjnego), ale nadal utrzymuje silny wpływ na społeczeństwo. Trudno mu jest zatem zaakceptować tezę o jej „prywatyzacji”. Zakłada, że mimo coraz większego różnicowania i racjonalizacji współczesnych społeczeństw, daje się zaobserwować procesy określane mianem desekularyzacji. Oznacza to zarazem, że **podmioty zbiorowe, które w wyniku modernizacji i laicyzacji zostały zepchnięte na margines, od ponad dwudziestu lat skutecznie powiększają wpływ oddziaływania wartości religijnych na życie**

Ponowoczesna „ucieczka od wolności”?...

społeczne. Mamy tu do czynienia z buntem marginalizowanych. Jak pisze Casanova:

Na całym świecie religie wkraczają do sfery publicznej i na arenę walki politycznej nie tylko po to, aby bronić swoich tradycyjnych obszarów działania, jak miało to miejsce w przeszłości, lecz także po to, aby uczestniczyć w bojach o określenie i wytyczenie nowoczesnych granic między sferą prywatną a publiczną, między systemem a życiem codziennym, między legalnością a moralnością, między jednostką a społeczeństwem, między rodziną, społeczeństwem obywatelskim a państwem, między narodami, państwami, cywilizacjami a systemem światowym (Casanova 2005: 25-26).

Zdaniem Casanovy dwie wielkie siły społeczne – dyferencjacja i racjonalizacja – osłabiły rolę religii w Zachodniej Europie, gdyż kościoły zbyt długo trzymały się władzy politycznej, doprowadzając tym samym do konfliktu z rodzącymi się po okresie średniowiecza państwami narodowymi. Takiej sytuacji nie było natomiast w Stanach Zjednoczonych.

Casanova twierdzi, że obecnie możemy mieć do czynienia z **odrodzeniem religijnym.**

W obrębie poruszanych przez niego zagadnień powstaje pytanie: **w jaki sposób**

w warunkach globalizacji można reformować i ożywić pewne ponadnarodowe tradycje religijne? W opinii tego socjologa ważną rolę mają tu do odegrania te denominacje, które wyciągnęły właściwe wnioski z oświeceniowej krytyki religii. Utrzymuje, że globalne organizacje religijne, takie jak np. kościół rzymskokatolicki, są w stanie – poprzez aktywność w sferze publicznej – zastąpić skompromitowane świeckie ideologie nowymi ideami normatywnymi. Ponadto, stwierdza, że tego rodzaju struktury mogą rozbudzić w ludziach ideologiczną motywację, pozwalającą na aktywny udział w obszarze społeczeństwa obywatelskiego. Konsekwencją takiego procesu byłoby właśnie odrodzenie religijne.

W teorii Casanovy brakuje miejsca dla ruchów fundamentalistycznych, gdyż kwestionują one zdobycze nowoczesności, takie jak: pluralizm, czy prawa człowieka. Celem ich działalności staje się budowa państwa teokratycznego. Casanova pozostaje natomiast na stanowisku, że określone denominacje chcące doprowadzić do religijnego przebudzenia muszą pozostawać krytyczne wobec siebie i włączać w swój obszar pozytywne aspekty nowoczesności.

Przykładem dla niego jest polski ruch „Solidarności” aktywnie uczestniczący w budowie społeczeństwa obywatelskiego (Ibidem:120).

Wreszcie, w **ramach paradygmatu desekularyzacyjnego istnieją nurty zakładające uniwersalność religii**. Opierają się głównie na różnych koncepcjach psychologicznych. Wskazuje się tu, że potrzeby religijne są zdeterminowane budową mózgu. Twierdzi się, że poszukiwanie sensu jest czymś charakterystycznym dla człowieka, podobnie jak mowa. Nurt ten zakłada, że religia jest częścią gatunkowego życia człowieka (Bellah 1998). W takiej perspektywie jakiegokolwiek dyskusje o sekularyzacji są pozbawione sensu.

4. Fundamentalizm religijny – problemy definicyjne.

Wraz z powrotem religii jako ważnego systemu społecznego w coraz większym stopniu ujawniają się jej skrajne stanowiska, w tym **religijny fundamentalizm**. Pojęcie to jest niejednoznaczne. Jak twierdzi A. Giddens sam termin – *fundamentalizm* – **może być stosowany wobec różnych zjawisk zachodzących w rzeczywistości społecznej i wcale nie musi być ograniczony do obszaru religijnego**. W jego opinii zasadnicza kwestia dotyczy tutaj tradycji bronionej w tradycyjny sposób, zwłaszcza tam, gdzie ten tryb obrony został powszechnie zakwestionowany. Jak pisze:

Chodzi o to, że tak naprawdę tradycji w ogóle nie trzeba uzasadniać: zawiera ona własną prawdę, prawdę rytualną, uznawaną przez jej zwolennika za słuszną (Giddens 2001:14).

Dla Giddensa ta postawa, zwłaszcza w kosmopolitycznym, zglobalizowanym świecie staje się czymś złym i nieprzewidywalnym. Niebezpieczeństwo polega na odrzuceniu przez fundamentalistów dialogu jako formy porozumiewania się. Występuje tu zarazem tendencja do podkreślania czystości danego zbioru doktryn. Zdaniem Giddensa, w tym puryzmie ideologicznym chodzi nie tyle o oddzielenie się od innych tradycji, ale o

(...) odrzucenie modelu prawdy połączonej z dialogowym zaangażowaniem idei w przestrzeni publicznej (Ibidem:14).

Ponadto niebezpieczeństwo tego światopoglądu polega na tym, że zazwyczaj odrzuca się tu metody pokojowe w rozstrzyganiu konfliktów.

Ponowoczesna „ucieczka od wolności”?...

Tak rozumiany fundamentalizm może pojawić się wszędzie. Jak pisze Giddens:

Fundamentalizmy mogą powstawać we wszystkich dziedzinach życia społecznego, tam gdzie tradycja staje się czymś, o czym trzeba decydować, a nie czymś, co się przyjmuje za pewnik dany raz na zawsze (Ibidem:14).

W związku z tym można mówić o fundamentalizmach religijnych, etnicznych, genderowych, rodzinnych, itd.

Z punktu widzenia Giddensa światopogląd ten jest konsekwencją niepewności wytworzonej wraz z zanikaniem tradycji. Powstaje wśród tych grup społecznych, które mają problemy komunikacyjne z otoczeniem zewnętrznym. Zbiorowości te charakteryzują się mniejszym obszarem refleksyjności społecznej, a poprzez to, ich członkowie nie potrafią, bądź nie chcą, przywyknąć do filtrowania wielu istotnych dla nich informacji. Reakcją na zmiany zachodzące w społeczeństwie posttradycyjnym nie jest w tym wypadku internalizacja nowych norm, bądź podjęcie dialogu. Odpowiedzią staje się zaprzeczenie komunikacji, a co za tym często idzie – przemoc w obronie traconej tradycji (Giddens 2000, 2001).

Zdaniem E. Pace i P. Stefani **pojęcie fundamentalizmu stało się już tak popularne w dyskursie globalnym, że chcąc nie chcąc uległo pewnej trywializacji** (Pace, Stefani 2002:5). Zbanalizowały się wszelkie ostrzeżenia przed swobodnym i niefrasobliwym wykorzystywaniem tego terminu. Znaczna ilość dyskusji dotyczących tego zagadnienia świadczy o tym, że zarówno w obrębie religii, jak i innych systemów, mamy do czynienia

z nasileniem się tendencji o określonym antynowoczesnym charakterze. Zjawiska takie obserwuje się nie tylko w krajach autorytarnych, gdzie czasami tego rodzaju resentymenty służą wzmocnieniu elit politycznych (jak np. w Iranie), ale także w państwach, które mogą poszczycić się długimi tradycjami demokratycznymi (np. Stany Zjednoczone). Jak piszą uprzednio wymienieni autorzy:

Na znaczeniu zyskują grupy i partie, sytuujące się na krańcach politycznego spektrum, które odnosząc się krytycznie do pluralizmu współczesnych społeczeństw, uznają model liberalny państwa obywatelskiego za „ślepą uliczkę” nowoczesności. Propagują więc powrót do fundamentalnych pryncypiów, opierających się zwykle na odniesieniu do religii. Tego rodzaju antymodernistyczne ruchy, grupy i tendencje – religijne kulturowe, społeczne i

polityczne – uznawane są najczęściej za formy przejawiania się fundamentalizmu.
(Ibidem:6)

Dyskusja nad fundamentalizmem trwa już od ponad dwudziestu lat. Biorą w niej udział zarówno naukowcy, jak i politycy, czy dziennikarze. Zdaniem niektórych – **całkowicie bezzasadne jest używanie tego terminu wobec ruchów religijnych, powstałych poza kulturą chrześcijańską.** Zakłada się tu, że zjawisko to można odnieść tylko do amerykańskiego protestantyzmu ewangelikalnego. Współczesny fundamentalizm narodził się bowiem w nowoczesnym społeczeństwie. To przebudzenie religijne mające miejsce w Stanach Zjednoczonych, a skupione przede wszystkim wokół tzw. pasa biblijnego (*Bible Belt*), za najważniejszą ideę uznało przedstawianie Ameryki jako narodu wybranego przez Boga – „Nowego Izraela” – który powstał, aby walczyć ze Złem i Szatanem. Zdaniem Barra sformułowanie „fundamentalizm” – w ścisłym tego słowa znaczeniu – można odnieść wyłącznie do sporów doktrynalnych toczonych u progu XX wieku na gruncie określonych amerykańskich denominacji (Barr 1977:35). Ruchy religijne, stanowiące konsekwencję tego religijnego przebudzenia kontestują prawowitość nowoczesnych systemów społecznych, przede wszystkim współczesną formę funkcjonowania państw narodowych. Ta sytuacja zbliża je do podobnych ugrupowań istniejących na gruncie religii islamskiej, żydowskiej, czy nawet hinduistycznej. Jak piszą E. Pace i P. Stefani:

(....) Islamskie ruchy radykalne często nie mają do czynienia z rządami demokratycznymi, ani ze społeczeństwami technologicznie i ekonomicznie konkurencyjnymi w stosunku do amerykańskiego. Niemniej jednak również i te ruchy stawiają sobie problem nowoczesnego państwa oraz rozwoju ekonomii i społeczeństwa, obyczajów i wzorców kulturowych, które – ich zdaniem – coraz bardziej ulegają wpływowi Wielkiego Zachodu. Podobnie ultraortodoksyjne ruchy żydowskie zajmują pozycje na linii oporu teologicznego wobec państwa, które uznając wprawdzie własne korzenie żydowskie, nie posuwa się do tego, by u podstaw swej legitymizacji położyć prawo Boże (Torę) (Pace, Stefani 2002:17).

Ponowoczesna „ucieczka od wolności”?...

Ta heterogeniczna struktura fundamentalizmu skłania niektórych badaczy do wyróżnienia **fundamentalizmu jednostkowego** charakterystycznego dla amerykańskiego protestantyzmu oraz **fundamentalizmu wspólnotowego** typowego np. dla krajów islamskich (Bruce 2006:17-18). W pierwszym kontekście termin ten używany bywa na określenie premillenarystów przewidujących rychłe nadejście apokalipsy. Wątki eschatologiczne zajmują w religii chrześcijańskiej zdecydowanie więcej miejsca, aniżeli na gruncie innych tradycji. W przeciwieństwie do buddyzmu, czy hinduizmu, zakłada się, że istnienie świata – powstałego nie tak dawno – jest stosunkowo krótkie. Stąd obecne – zwłaszcza wśród amerykańskich fundamentalistów – przekonanie, że Dni Chwały są bliskie. Zazwyczaj takie przeświadczenie, że żyje się u kresu świata skłania do postawy refleksyjnej, która miałaby polegać na spokojnym oczekiwaniu, wzmacnianiu swojej wiary. Niektórzy członkowie takich wspólnot religijnych mogą być jednak przekonani, że działania wywrotowe, radykalne przyczynią się do przyspieszenia oczekiwanego końca świata. Jak pisze S. Bruce:

Wierni mogą wierzyć, że powrót mesjasza będzie rychlejszy, jeśli jego lud porzuci wszelkie formy doczesnego istnienia (niszcząc na przykład swój dobytek) i zdając się wyłącznie na jego łaskę. Bądź – i tutaj właśnie apokaliptyczna wizja zyskuje wymiar rewolucyjny – że należy obalić skorumpowany istniejący ład polityczny (Ibidem:20).

Nurty, które mają charakter premillenarystyczny, mesjanistyczny, żywe są także w innych tradycjach religijnych – np. na gruncie szyityzmu, gdzie oczekuje się dwunastego, zaginionego imama (mahdiego). Wspólnotowy fundamentalizm, charakterystyczny zwłaszcza dla islamu (ale także dla judaizmu i hinduizmu), można określić jako przednowoczesny. Istnieją tu bliskie związki między religią, etnicznością a nacjonalizmem.

Dla brytyjskiego socjologa religii – J. Beckforda fundamentalizm od zawsze był terminem kontrowersyjnym. Jego zdaniem pojęcie to ma wiele znaczeń. We wszystkich tych podejściach fundamentalizm kojarzony jest z odrzuceniem relatywizmu i sekularyzmu oraz

(...) bezwzględny stosowaniem „prawdziwych” wierzeń i praw religijnych do wszystkich aspektów życia publicznego i osobistego w ramach zamkniętych wspólnot zbudowanych często na patriarchalnych zasadach (Beckford 2006:177).

Zdaniem Beckforda pomiędzy organizacjami i grupami określanymi mianem fundamentalistycznych istnieje więcej różnic niż podobieństw; termin ten zacierza ważne różnice pomiędzy radykalnie konserwatywnymi światopoglądami religijnymi, zaś samo pojęcie stało się epitetem, za którym kryje się pogarda wobec wszelkiej konserwatywnej ideologii, zwłaszcza, gdy ma ona antyzachodni charakter (Ibidem:177).

Konkretną definicję fundamentalizmu próbowali znaleźć amerykańscy badacze w ramach projektu naukowego – *Fundamentalism Project*, finansowanego przez *American Academy of Arts and Science*. Zwieńczeniem tego przedsięwzięcia było wydanie pięciotomowej edycji rozpraw pod redakcją M. Marty’ego. W tomie pierwszym wydanym w 1991 roku fundamentalizm określano jako tendencję (lub sposób myślenia), która zakorzeniona jest w grupach religijnych, reprezentowaną przez określone wspólnoty i jednostki. Stanowi zbiór strategii, za pomocą których wierni żyjący w subiektywnym poczuciu zagrożenia, chcą zachować swą własną i grupową tożsamość. Zauważają, że we współczesnym świecie jest to bardzo trudne. Tożsamość staje się zagrożona. Aby temu zapobiec wzmacnia się ją poprzez wybiórcze odzyskiwanie z uświęconej przeszłości doktryn, wierzeń i praktyk. Te odzyskane „fundamenty” mają zapobiec inwazji obcych, którzy mogą wciągnąć wiernych w synkretyczne, areligijne lub niereligijne środowisko. Te fundamenty wzbogacone są nieznanymi wcześniej nakazami religijnymi i innowacjami doktrynalnymi. Dzięki ich sile odnowione i dostosowane do współczesności podstawy religii odzyskują tę charyzmatyczną moc, która niegdyś pozwoliła im przekształcić głębokie doświadczenie religijne na wspólnotową tożsamość (Marty, Appleby 1991:835).

Według Lechner’a **fundamentalizm jest typowo nowoczesnym zjawiskiem, zmierzającym do zmiany jakościowej społeczeństwa.** Wskazuje on na to, że: a) działa on

Ponowoczesna „ucieczka od wolności”?...

w środowisku, które zazwyczaj nie respektuje tradycyjnych norm i wartości – potwierdza tym samym skalę nowoczesnego pluralizmu, będąc jedną z wielu aktywnych sił społecznych; b) stanowi konsekwencję konfliktu powstałego ze zderzenia uniwersalistycznej kultury globalnej z partykularnymi warunkami lokalnymi; c) jest przejawem niepewności w warunkach kryzysu, a nie tradycyjnej wiary w uniwersalne prawdy; d) broni Boga, który dotychczas nie potrzebował obrony, e) tworzy różnicę, z której czyni element globalnej walki kulturowej (Lechner 2000:338). Zdaniem Lechner'a tak pojmowany fundamentalizm staje się częścią składową nowoczesności. Zauważa zarazem, że jego przyszłość nie przedstawia się dobrze, gdyż współczesne warunki nie sprzyjają odtwarzaniu jednej tradycji, która zdolna byłaby ogarnąć wszystkie, coraz bardziej zróżnicowane instytucje społeczne (Ibidem:340). Stanowisko to, jakoby fundamentalizm był częścią nowoczesności, podziela D. Lehmann. Stwierdza on, że ruchy te nie są w żadnym wypadku ucieczką od współczesności. Jego zdaniem nie zwracają się one przeciw nowoczesności dlatego, że ją po prostu reprezentują. Odpowiednim przykładem może się tu okazać nacjonalizm hinduistyczny w Indiach. Działania tego ruchu zmierzają do zbudowania homogenicznego społeczeństwa podporządkowanego jednemu systemowi prawa na wyraźnie określonym obszarze (za Beckford 2006:179).

Inni autorzy zwracają uwagę na to, że **należy rozróżnić dwa pojęcia: „nowoczesność” i „modernizm”**. W takim ujęciu fundamentalizm można uznać za **produkt nowoczesności, ale będący antytezą modernizmu**. Okazuje się bowiem, że fundamentaliści tolerują i wykorzystują różne zdobycze współczesności, nie akceptując zarazem określonych modernistycznych wartości, takich jak: wolność jednostki, relatywizm, liberalizm, czy pluralizm.

Jak zauważa J. Beckford uczeni, którzy zajmują się pojęciem „fundamentalizm” dla celów analitycznych, wskazują, że posiada ono względnie stały zestaw cech, takich jak: a) przeciwstawianie się sekularyzmowi i relatywizmowi; b) zjawiska te są charakterystyczne dla końca XX wieku i początku XXI; c) mają ponadpaństwowy i ponadwyznaniowy charakter; d) wiążą się z ważnymi przemianami w życiu społecznym, politycznym, ekonomicznym i kulturowym (Ibidem:177).

Zdaniem E. Paze i P. Stefani podejmując zagadnienie fundamentalizmu należy pamiętać o pewnych zasadach. Po pierwsze, **należy używać tego sformułowania w liczbie mnogiej**. Istnieją bowiem różne fundamentalizmy, w zależności od kontekstu kulturowego i religijnego, w którym dana grupa, wspólnota powstała i działa. Po drugie, **terminu fundamentalizm nie należy ograniczać tylko do najbardziej ekstremistycznych działań**. Po trzecie, **omawiane zjawisko rodzi się w ramach wielkich religii światowych** – od środowiska chrześcijańskiego (zwłaszcza ewangelikalnego protestantyzmu) po świat islamu i judaizmu, hinduizmu i sikhizmu (Paze, Stefani 2002:21-24).

Powstawanie ruchów typu fundamentalistycznego nastąpiło w określonej sytuacji historycznej – w drugiej połowie XX wieku. W związku z tym autorzy zwracają uwagę na dwa elementy:

- Pierwszy – **powrót do politycznej roli religii**. Jak piszą:

Pod wieloma względami fundamentalizm prezentuje się jako powrót do tematu, który wydawał się już usunięty ze sceny współczesnej historii: mówienie ponownie o Bogu i uwzględnienie jego Słowa (...) w świecie, który z powodu pewnej wstydlivosti albo obojętności przestał to robić (Ibidem:23);

- Drugim elementem charakterystycznym dla tego rodzaju ruchów jest **przywiązywanie dużej roli do kwestii polityki**. Jak piszą E. Paze i P. Stefani:

Nie mamy tu na myśli jedynie faktu, iż dla niektórych ruchów fundamentalistycznych – nie dla wszystkich – zdobycie władzy politycznej leży w centrum ich strategii działania. Chodzi również o to, że polityka ulega radykalnej zmianie, wynikającej z relacji między myślą religijną (i teologiczną) a wykonywaniem sztuki rządzenia w polis. Stawka w tej grze jest więc większa (Ibidem:23).

Ponowoczesna „ucieczka od wolności”?...

Fundamentalizm, jak zaznaczają, to przede wszystkim **pewien typ myślenia i działania religijnego**. Postawione na tym gruncie pytanie dotyczy więzi etycznej łączącej osoby żyjące w tym samym społeczeństwie, widzianym nie jako zbiór autonomicznych i odrębnych jednostek, lecz jako wspólnota wierzących, którzy nie mogą pogodzić się z tym, że kwestie wiary nie są uznawane we wszelkich dziedzinach życia społecznego (Ibidem:23).

E. Penzo i P. Stefani wskazują ponadto, że aby można było mówić o fundamentalizmie konieczne staje się dostrzeżenie roli, jaką w nim zajmuje **święta księga**. Jak piszą:

Dopiero właśnie istnienie świętej księgi oraz szczególna więź między wierzącymi a tym tekstem pozwalają stworzyć bardziej precyzyjny obraz tego ruchu religijnego (Ibidem:27).

Z fundamentalizmem mamy zatem do czynienia, gdy pojawiają się następujące czynniki:

- wiara w **zasadę wolności od błędów** treści świętej księgi;
- przyjęcie **zasady ahistoryczności prawdy** zawartej w świętej księdze – oznacza to, że rozum ludzki nie ma prawa dostosowywania przesłania religijnego do zmieniających się warunków historycznych;
- **zasada wyższości prawa boskiego nad ziemskim**, co oznacza, że treści zawarte w świętej księdze mogą wskazywać na doskonały model społeczeństwa, przewyższający jakąkolwiek formę ludzkiej wspólnoty;
- **postulat możliwości zbudowania „państwa ziemskiego” jako odwzorowania doskonałego modelu społeczeństwa zawartego na łamach świętej księgi** (Ibidem:27-28).

Rozważania te wskazują na pewne ograniczenia związane z używaniem terminu fundamentalizm. Jeżeli omawiane pojęcie uzależnimy od istnienia świętej księgi, to zarazem zawężamy je do wybranych tradycji religijnych, eliminując inne, w których także pojawiają się radykalne ruchy religijne o charakterze antymodernistycznym. Takie rozumienie fundamentalizmu ogranicza jego zasięg przede wszystkim do: ewangelikalnego protestantyzmu, islamu i

ortodoksyjnego judaizmu. Jeżeli chodzi o katolicyzm, to autorzy zgodnie przyznają, że omawiane zjawisko dotyka go w mniejszym stopniu. Jak piszą:

Podstawową przyczynę można łatwo wskazać: fundamentalizm zakłada istnienie Świętej Księgi uważanej w całości za wolną od błędów. W tradycji katolickiej w centrum znajduje się nie Księga, lecz Osoba oraz Instytucja, która strzeże pamięci o Niej. Władza Piotrowa – w Kościele katolickim – jest ostateczną gwarancją prawdy wiary daną wspólnocie wierzących. W katolicyzmie nie istnieje zasada *sola Scriptura* (absolutnej jedyności odniesienia do Biblii), która obowiązuje natomiast w świecie protestanckim, nie ma też typowej dla świata islamskiego i dla judaizmu ortodoksyjnego idei księgi jako bezpośredniego objawienia prawa Bożego (Ibidem:133).

W katolicyzmie najważniejszą rolę odgrywa magisterium Kościoła, stojące między wierzącym a Słowem zawartym w świętej księdze. Zdaniem S. Bruce'a na gruncie tej religii jest nazbyt mało prawdopodobne, aby jakaś mała grupa przedstawiała swoje poglądy jako uosobienie prawdziwej religii. Tym co utrudnia powstanie katolickiego fundamentalizmu jest fakt, że:

(...) kościół ten dysponuje *strukturą* o zasięgu międzynarodowym (w odróżnieniu od retorycznego zaangażowania w pełnienie uniwersalnego posłannictwa właściwego ewangelicyzmowi czy islamowi). Watykan, (...), musi dostosowywać się do warunków lokalnych, lecz każde tego rodzaju dostosowanie ogranicza zawsze stosowanie pragnienia utrzymania spójności i jednorodnego charakteru na całym świecie, ponad narodowymi granicami (Bruce 2006:125).

Dla Bruce'a **fundamentalizm to przede wszystkim odpowiedź ze strony religijnych tradycjonalistów na lokalne warunki, które stanowią dla nich zagrożenie.** W związku

Ponowoczesna „ucieczka od wolności”?...

z tym jest on najczęściej spotykany wszędzie tam, gdzie grupa religijnych aktywistów, nie skrepowana międzynarodową strukturą, może formułować te lokalne niepokoje czy interesy (Ibidem 23-24).

Podsumowując rozważania dotyczące terminu „fundamentalizm” należy wskazać, że pojęcie to:

- jest wieloznaczne – niektórzy badacze ograniczają je wprost do ewangelikalnego protestantyzmu amerykańskiego, inni do tych tradycji religijnych, w których dominującą rolę odgrywa istnienie świętej księgi, a jeszcze inni do ruchów społecznych broniących tradycji, atakujących modernizm;
- oznacza pewien rodzaj światopoglądu, a także istnienie określonych ruchów religijnych.

5. Fundamentalizm religijny – pułapka ponowoczesności?

Na wstępie zwrócono uwagę na to, że fundamentalizm religijny stanowi odpowiedź na złożoność dzisiejszego świata. Teza to pozostaje zbieżna z tym, co stwierdzili P. Norris i R. Inglehart. W ich opinii powiększenie obszaru egzystencjalnego zagrożenia przekłada się na wzrost zaangażowania religijnego w społeczeństwie. Jak zauważa F. X. Kaufmann współczesny świat – zwłaszcza ten wykreowany przez państwo dobrobytu – znajduje się w kryzysie. **Wśród ludzi dominuje świadomość, że żyją w fazie przejściowej, w której coraz trudniej jest odnaleźć jakieś punkty oparcia, układy odniesienia, czy granice.** Następuje istne pomieszanie języków i terminów, to zaś prowadzi nie tylko do normatywnego chaosu, ale konsekwencją tych procesów staje się wzrost obojętności, utrata jakichkolwiek horyzontów sensu (Kaufmann 2003:372). W opinii L. Kołakowskiego jest dziś trudno znaleźć granicę, zarówno pomiędzy lewicą i prawicą, rozumem i szaleństwem, między zbrodnią i heroizmem, katem i ofiarą, sacrum i profanum (Kołakowski 1994).

D. Bell stwierdza, że **wszelkie próby zastąpienia religii jakąś inną sferą oddziaływania spełzły na niczym.** Nie odniosły zwycięstwa na tym polu ani ideologie polityczne, ani żadne nurty estetyczne, etyczne. Oświeceniowy patos wolności prowadzi natomiast do erozji więzi społecznych i jakichkolwiek granic. Jak sam stwierdza: *Gdy nie ma granic, życie staje się nie do zniesienia* (Bell 1994:152). Odrzucenie *ekscesów nowoczesności* oraz próbę odbudowy utraconej „świętości” Bell

dostrzega w ruchach fundamentalistycznych. Zakłada, że nastąpi ponowne odkrycie umysłowości mitycznej i mistycznej, zdegradowanej przez racjonalizm i materializm.

D. Horowitz w swoim artykule *Religijne korzenie radykalizmu* przypomina historię o rabbim Meirze, wielkim uczniu rabbiego Akiby, opowiedzianą mu swojego czasu przez I. Deutschera (nota bene nauczyciela D. Horowitza). Opowiada ona o tym, jak Meir pobierał lekcje u heretyka zwanego imieniem Acher (Ten Inny). Otóż, pewnego razu w dzień szabasu

(...) rabbi Meir spotkał się ze swoim nauczycielem, z którym jak zwykle wdał się w poważną dyskusję. Heretyk jechał na osle, podczas gdy rabbi Meir, jako że w szabas nie wolno było mu jeździć, szedł u jego boku i słuchał słów mądrości, wydobywających się z jego ust, w skupieniu tak głębokim, że nie zauważył, iż on i jego nauczyciel dotarli do rytualnej granicy, której w dzień szabasu nie wolno było Żydom przekraczać. Wielki heretyk zwrócił się w stronę swojego ortodoksyjnego ucznia i powiedział: „Spójrz, dotarliśmy do granicy – musimy się rozdzielić. Nie możesz mi dalej towarzyszyć – wracaj! Rabbi Meir wrócił do wioski żydowskiej, a heretyk pojechał dalej – poza granice ziemi Żydów (Horowitz 2000:8).

Heretyk może być odczytany jako figura człowieka nowoczesnego, przekraczającego ustalone granice, szukającego spełnienia poza obszarem tradycji i religii. Z punktu widzenia fundamentalizmu tego rodzaju jednostka popełnia grzech pychy, a zbudowana przez nią kultura jest niczym innym jak złudzeniem skazanym na katastrofę. Ciągłe przekraczanie granic prowadzi bowiem do braku zakorzenienia, a co za tym idzie – do alienacji człowieczeństwa. D. Horowitz porównuje to do wygnania Adama

i Ewy z Edenu. Odrzucenie prawa boskiego prowadzi do wyobcowania.

Fundamentalizm religijny w takim ujęciu nie jest niczym innym niż próba powrotu do świata granic. Ich restytucja miałyby doprowadzić do ustalenia istotnych linii demarkacyjnych, który przekroczenie groziłoby wykluczeniem. Punktem odniesienia dla odbudowy granic nie mają być ludzkie instytucje, takie jak państwa, czy pewne nurty myśli – jak racjonalizm. Fundamentem ma stać się prawo boskie – jedyne, które ma charakter uniwersalny. Ludzkie procedury zbudowane zostały bowiem na narcyzmie, grzechu pychy. Analizują religijny fundamentalizm odpowiednią metaforą dzisiejszej

Ponowoczesna „ucieczka od wolności”?...

rzeczywistości wydaje się być historia o wieży Babel. Jak mówi ta przypowieść:

Mieszkańcy całej ziemi mieli jedną mowę, czyli jednakowe słowa. A gdy wędrowali ze wschodu napotkali równinę w kraju Szinear i tam zamieszkali. I mówili jeden do drugiego: „Chodźcie, wyrabiamy cegłę i wypalmy ją w ogniu”. A gdy już mieli cegłę zamiast kamieni i smołę zamiast zaprawy murarskiej, rzekli: „Chodźcie, zbudujemy sobie miasto i wieżę, której wierzchołek będzie sięgał nieba, i w ten sposób uczynimy sobie znak, abyśmy się nie rozproszyli po całej ziemi” (Pismo Święte:32).

Konsekwencją budowy stało się zburzenie wieży przez Boga oraz rozproszenie ludzkości po świecie. **Babel może stać się metaforą współczesności.** Początkowo ludzie mówili jednym i tym samym językiem. Razem współpracowali, gdyż dzielali wspólne wartości i cele. Przyszedł jednak moment, gdy stwierdzili, że muszą wyrobić cegłę i wypalić ją w ogniu. Stanowi to metaforę rozwoju, modernizacji. Gdy udało już im się osiągnąć ten poziom technologiczny, ustanowili sobie następny krok – tym razem chodziło o budowę miasta i wieży, której wierzchołek będzie dotykał samego nieba. Plan ten okazał się tak zuchwały i przepełniony ludzkim uwielbieniem do swego geniuszu, że jego konsekwencją stało się pomieszanie języków, pojęć, wartości – innymi słowy istny chaos, który już do nikąd nie prowadził i nie mógł być fundamentem do budowy czegokolwiek.

Wydaje się, że ruchy fundamentalistyczne właśnie tak odbierają współczesność. Budowa cywilizacji, która mogłaby wejść w obszary dotąd zarezerwowane przez Boga prowadzi w ich opinii do nikąd. Dlatego też, wyraźny staje się wśród fundamentalistów podział na „wiernych”, którzy jak rabbi Meir nie przekraczają określonych granic, oraz „heretyków”. Stąd **ziemia graniczna** [*borderland*], pojęcie właściwe z punktu widzenia geograficznego, stało się terminem charakterystycznym dla ponowoczesnego społeczeństwa. Dziś, z punktu widzenia fundamentalistów, ziemia graniczna – oddzielająca wiernych od nie-wiernych – znajduje się wszędzie. Jak pisze G. Babiński:

Borderland can be defined as: 1) a particular geographical area between two or more national/state culture units, 2) an area where two or more social and culture groups meet and influence each other, and/or 3) a place where a new type of culture (sometimes also a new type of identity and personality) is created. The borderland could be as sharp and clear as an almost visible line, or be a broad

transitional area, with many overlapping shades of mutual social and cultural influences and interdependencies. The borderland is always a borderland of something – a state, nation, or culture (Babiński 1997:96).

W przypadku fundamentalizmu mamy do czynienia z budowaniem granicy między tymi, którzy są wierni boskiemu porządkowi, a tymi, którzy już w niego nie wierzą. Ta linia demarkacyjna jest jasno określona i podporządkowana całkowicie religijnej tradycji. Tę granicę dobrze opisuje U. Huppert w swej książce p.t. *Izrael w cieniu fundamentalizmów* (2007). Przed uchwaleniem ustawy gwarantującej prawo powrotu D. B. Gurion stwierdził (5 lipca 1950r.), że celem tego aktu legislacyjnego jest stworzenie możliwości powrotu do ojczyzny każdego Żyda, bez względu na przesłanki, jakie temu powrotowi by towarzyszyły. Ówczesny premier nie wziął jednak pod uwagę komplikacji wynikających z religijnej tradycji. Pojawia się bowiem pytanie: kto jest Żydem? Ortodoksja religijna, często o zabarwieniu fundamentalistycznym, odejmuje to zagadnienie w oparciu o piśmiennictwo talmudyczne (Huppert 2007:122). Zdaniem U. Hupperta w wyniku konsensusu jaki zaistniał między zwolennikami laickiego syjonizmu, a ich religijnym, bardziej nacjonalistycznym nurtem doszło do klerykalizacji prawa. Autor podaje przykład I. Stern urodzonej w obozie pracy w Związku Radzieckim podczas drugiej wojny światowej. Jej ojciec został tam umieszczony jako obywatel polski, a jednocześnie jako Żyd-syjonista. Tam poznał matkę I. Stern – Estonkę, chrześcijankę, uwięzioną za antykomunistyczne przekonania. Zmarła ona przy porodzie, Dziecko oddano rodzinie zastępczej. Po wojnie W. Stern szczęśliwie odnalazł córkę i razem wrócili do Polski. Niestety, nie pozostali tutaj długo, gdyż często doświadczyli aktów antysemityzmu. W roku 1956 postanowili wyjechać do państwa Izrael. Gdy w wieku 16 lat I. Stern stanęła przed wstępną komisją poborową okazało się, że w aktach ewidencji funkcjonuje ona, zarówno ze względu na narodowość, jak i przynależność religijną, jako nie-Żydówka, chrześcijanka. Jak pisze U.Huppert:

Ilana i jej ojciec byli oszołomieni. Dziewczynka, która jako córka Żyda doświadczyła okropności antysemityzmu, która nie знаła żadnej innej kultury poza judaizmem, która nigdy nie przeszła niezbędnego w chrześcijaństwie rytuału chrztu – została określona jako chrześcijanka w państwie, do którego uciekała, by znaleźć schronienie jako Żydówka (Ibidem:124).

Ponowoczesna „ucieczka od wolności”?...

Sprawa ta pozostawała w sprzeczności z prawem izraelskim. Jedna z dyrektyw stwierdza bowiem:

Jeśli jedno z rodziców dziecka nie jest Żydem (Żydówką), a oboje rodzice wyraźnie deklarują, że ich dziecko jest Żydem (Żydówką) i nie wyznaje żadnej innej religii, dziecko należy zarejestrować jako Żyda (Żydówkę) (Ibidem:125).

Na tym przykładzie Huppert pokazuje zabiegi ortodoksyjnych grup religijnych, aby podporządkować sobie system prawny. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest istny chaos legislacyjny, w którym wątki tradycjonalistyczne mieszają z poglądami świeckimi na państwo. Fundamentalisci żydowscy budują w ten sposób granicę, która oddzieliła by ich od tych, którzy z punktu widzenia świętych pism (Tory, Talmudu, czy Halachy) Żydami być nie mogą.

Jak zwrócono wcześniej uwagę, **granice stanowią obronę przed chaosem ponowoczesności, gdzie wszelkie definicje, czy pojęcia tracą swoje znaczenie**. Kwestią zasadniczą staje się uporządkowanie rzeczywistości. W tym miejscu refleksja nad fundamentalizmem musi stanąć przed pytaniem: jak to się dzieje, że jedne osoby całkiem dobrze radzą sobie z funkcjonowaniem w skomplikowanym, heterogenicznym świecie ponowoczesnym, a inne uciekają od niego w obszary religijnej tradycji?

Wydaje się, że odpowiedzi na to pytanie dostarcza E. Fromm w swojej książce p.t. *Ucieczka od wolności*. Autor opisuje sytuacje przyspieszenia historycznego, jakie nastąpiło wraz ze zmianą systemową – przejściem od społeczeństwa tradycyjnego (średniowiecznego) do nowoczesnego (przemysłowego, kapitalistycznego). Sytuacja ta pod wieloma względami jest podobna do obecnej. Ten psychoanalityk stwierdza, że **w okresie dynamicznych zmian, wtedy, gdy znacznemu pomniejszeniu ulega obszar egzystencjalnego bezpieczeństwa, w różnych grupach społecznych (zazwyczaj tych, które w największym stopniu wystawione są na konsekwencje zmian i niebezpieczeństwa z tym związane) pojawiają się mechanizmy ucieczkowe**. Mamy do czynienia z rezygnacją z ludzkiej wolności. Jak pisze Fromm skutkiem tego jest

(...) tendencja do rezygnacji z niezależności swego indywidualnego „ja” i wtopienie się w kogoś lub w coś znajdującego się na zewnątrz, aby na tej drodze uzyskać siłę, której brak odczuwa się samemu (Fromm 1999:142).

W innej swojej książce zatytułowanej *Serce człowieka* Fromm kreśli koncepcję biernego narcyzmu osiągającego społeczny wymiar. O ile narcyzm aktywny miałby polegać na uwielbieniu samego siebie i wynika ze względnie wysokiej samooceny, poczucia bezpieczeństwa, o tyle narcyzm bierny stanowi konsekwencję braku wiary w siebie i sytuacji upokorzenia. Jednostka taka odczuwa zagrożenie i niepewność. W związku z tym szuka zewnętrznych obiektów, z którymi mogłaby się utożsamić, a przez to po części uzyskać ich siłę. Fromm poprzez odwołanie do narcyzmu biernego tłumaczy zwycięstwo Hitlera w Republice Weimarskiej. Takie samo odniesienie można zastosować do religijnego fundamentalizmu. W sytuacji braku bezpieczeństwa wynikającego z *pomieszania języków* ludzie stają się niepewni. Poszukują siły, która przywróciłaby im utracone poczucie bezpieczeństwa. Znajdują ją w religii, która ma charakter uniwersalny.

Chęć uporządkowania rzeczywistości, narzucenia jej określonych granic wskazuje, że zwolennicy i członkowie ruchów fundamentalistycznych cechują się w znacznym stopniu **autorytarną cechą osobowości** . Zwraca na to uwagę chociażby S. Bruce. Autorytaryzm, obok biernego narcyzmu, wydaje się być tym mechanizmem, który zwiększa poczucie bezpieczeństwa. Zdaniem T. Adorno składają się nań następujące elementy:

- **konwencjonalizm** – czyli sztywne przywiązanie do wartości klasy średniej i znaczną wrażliwość na wszelkiego rodzaju bodźce zewnętrzne;
- **autorytarne podporządkowanie** – oparty na podporządkowaniu bezkrytyczny stosunek do wyidealizowanego autorytetu własnej grupy;
- **autorytarne agresja** – tendencja do wynajdywania, a następnie wykluczania osób, które łamią konwencjonalne wartości, granice;
- **antynracjonalizm** - odrzucenie tego, co jest refleksyjne, subiektywne, stanowi twór wyobraźni, ludzkiej psychiki;
- **przesądność i stereotypowość** – tendencja do przypisywania odpowiedzialności różnym czynnikom zewnętrznym pozostającym poza kontrolą człowieka – zwłaszcza **wiara w siłę** – tendencja do mitologizowania siły, twardości, a zarazem odczuwanie pogardy do wszelkiej ludzkiej słabości;

Ponowoczesna „ucieczka od wolności”?...

- **destruktywność i cynizm** – zgeneralizowana wrogość wobec jednostki ludzkiej oraz jej deprecjacja;
- **projekcja** – transmisja swoich własnych negatywnych i wrogich stanów chodzi tu o siły mistyczne (np. Bóg), mające charakter nadprzyrodzony;
- psychicznych na świat zewnętrzny – stąd świat postrzegany jest jako obcy i niebezpieczny;
- **przypisywanie nadmiernej roli sprawom erotyki i seksu** (Adorno i in. 1983:228).

Autorytaryzm, stanowiący cechę charakterystyczną dla ruchów fundamentalistycznych, jest zatem próbą uporządkowania rzeczywistości, odbudowania jej tradycyjnych granic zniszczonych przez procesy modernizacyjne.

Dla S. Bruce’a kolejnym **aspektem typowym dla religijnego fundamentalizmu jest szukanie ukrytych powiązań**. Jak pisze:

(...) Ian Paisley (przywódca północnoirlandzkich protestantów – przyp. Ł.K) twierdził, że jezuici (a co za tym idzie wszyscy katolicy) nie są wcale błędzącymi chrześcijanami, lecz tak naprawdę są poganami, a on wie to stąd, że herb zakonu jezuitów „IHS”, który wedle nich oznacza „Jesus Hominum Salvator”, „Jezus Zbawiciel Ludzi” (...), tak naprawdę przedstawia bogów starożytnego Egiptu (Bruce 2006:140).

S. Bruce dochodzi do następującej konstatacji:

Taki styl myślenia ma pewne oczywiste wartości. Dostarcza zarówno uniwersalnego wyjaśnienia kłopotliwych aspektów świata, jak i wielofunkcyjnego uzasadnienia dla niemal każdej formy działania. Łącząc wszystko to, co im się podoba w jedną pojedynczą siłę, fundamentalistom łatwiej jest bronić swych działań czy kampanii, gdyż mogą wówczas przenieść lęk przed największym zagrożeniem na to najmniejsze. Z tego właśnie powodu matka z Karoliny Południowej zaniepokojona nienajprzyjemniejszymi kreskówkami telewizyjnymi może je demonizować, twierdząc, że zawierają one podprogowy przekaz propagandowy włączony do nich przez komunistów z Hollywood (Ibidem:141).

Od takiego myślenia już jest niedaleko do **paranoi politycznej**, która jest charakterystyczna przede wszystkim dla społeczeństw podgalających dynamicznym zmianom, gdzie dotychczasowe wartości i normy ulegają zawieszeniu (anomia). Z punktu widzenia wcześniejszych rozważań o braku granic, o pewnej nieprzejrystości i płynności

rzeczywistości, paranoja polityczna, obok takich mechanizmów jak: bierny narcyzm, czy autorytaryzm, stanowi pewnego rodzaju sposób na radzenie sobie z brakiem bezpieczeństwa, z lękiem przed nieznanym.

Na wstępie stwierdzono także, że ruchy fundamentalistyczne są niejako tworem eklektycznym, który stanowi nie tylko reakcję na lęk przed brakiem granic, ale stanowią także konkretną siłę polityczną pretendującą do wprowadzania określonych zmian w życiu społecznym. **Fundamentalizm – w wymiarze społecznym – jest reakcją na zagrożenie społecznego statusu pewnych grup społecznych.** Do takich wniosków dochodzi m.in. J. Gusfield w swej książce *Symbolic Crusade* (1986). Wskazuje w niej, że ruch wprowadzenia prohibicji w dwudziestolecie międzywojennym w Stanach Zjednoczonych nie postrzegał alkoholu jako czegoś szatańskiego, deprymującego masy. Zdaniem autora chodziło przede wszystkim o podkreślenie pewnego systemu wartości charakterystycznego dla protestanckiej niższej klasy średniej (tzw. kręgosłupa moralnego społeczeństwa). Celem było to odróżnienie tej grupy od napływających do miast zubożałych farmerów, którzy zasilali klasę robotniczą. Uczestnikami na rzecz wprowadzenia prohibicji kierował lęk przed rozmyciem ich społecznej tożsamości i wchłonięciem przez niższą warstwę społeczną (Gusfield 1986: 37-40).

Kierunkiem obranym przez Gusfielda podążyli tacy socjologowie jak Zurcher i Kirkpatrick. Uważają oni, że **tradycyjnym grupom statusowym zagrażają nowo pojawiające się grupy społeczne, mające z tymi pierwszymi sprzeczne przekonania i style życia.** Symbolicznym przedstawieniem tego konfliktu staje się np. pornografia. Ze względu na trudności empiryczne wiążące się z udowodnieniem tezy, że konserwatyści posiadają wspólny status społeczny, autorzy zmienili obszar badawczy i przyczynili się do budowy koncepcji niespójności statusowej. W ich opinii członkowie kampanii antypornograficznych reprezentowali zazwyczaj przeszacowany wzorzec niespójności społecznej. Charakteryzowali się bowiem wyższymi dochodami, przy jednoczesnym niższym wykształceniu i niższej pozycji zawodowej. Autorzy założyli tu *a priori*, że w we społeczeństwie nowoczesnym jednostka może znajdować się w różnych skalach jednocześnie, takich jak skala dochodu, prestiżu zawodowego, czy wykształcenia. Na podstawie badań stwierdzili, że ci, których statusy pozostają ze sobą zgodne, np. mają wysokie dochody, stopień naukowy i

Ponowoczesna „ucieczka od wolności”?...

prestizową pracę, będą czuli się pewni swej pozycji społecznej. Inna sytuacja występuje w przypadku osób zbyt nagradzanych, przeszacowanych społecznie. Towarzyszy im lęk przed „zdemaskowaniem”. Swoje działania koncentrują na obronie partykularnej kultury i walce z „liberałami”, którzy rzekomo z niej szydzą (a przy okazji z nich samych). Wydaje się im, że są zaniepokojeni stanem konkretnej kultury, lecz w rzeczywistości obawiają się czegoś innego. Chodzi im przede wszystkim o własną niepewną pozycję społeczną (Zurcher, Kirkpatrick 1976:260-268).

Fundamentalizm może być także rozpatrywany z perspektywy marksistowskiej jako ruch będący odbiciem sprzeczności klasowych późnego kapitalizmu. Aktywność podejmowana przez tego rodzaju grupy byłaby niczym innym jak ponowoczesną walką klasową. Sytuacja dla fundamentalizmu jest o tyle korzystna, że na rynku aksjologicznym nie istnieją żadne światopoglądy, które mogłyby wydawać się konkurencyjne. Marksizm jako ideologia ubogich i wykluczonych w znacznej mierze zbankrutował wraz z upadkiem Związku Radzieckiego. Istnieją obecnie ruchy, które nawiązują do tego światopoglądu (choćby ruchy alterglobalistyczne), lecz wpływ ich oddziaływania, jak na razie jest niewielki. **Stąd fundamentalizm w niektórych rejonach świata (np. w obrębie kultury islamskiej) zaczyna być siłą reprezentującą grupy zmarginalizowane, peryferyjne i mobilizującą je do walki z elitami.** Z podejściem takim nie zgadza się E. Wnuk-Lipiński, który polemizuje z tym, że tego rodzaju ruchy pojawiają się tam, gdzie mamy do czynienia z daleko idącą deregulacją rynku tworzącą znaczne nierówności społeczne. Jego zdaniem w fundamentalizmie występuje raczej zjawisko będący reakcją na detradycjonalizację. Odwołanie się do ekonomicznego determinizmu byłoby, w opinii tego socjologa, zbyt dużym uproszczeniem. Zdaniem Wnuka-Lipińskiego fundamentalizm nie musi być konieczną reakcją na procesy globalizacyjne, lecz może stanowić zjawisko endogenne, właściwe dla społeczności lokalnych. Ruchy społeczne, mający religijny, konserwatywny charakter, są niczym innym jak reakcją na kryzys tożsamości. Jak pisze Wnuk-Lipiński:

1. Reakcja fundamentalistyczna odwołuje się do selektywnego zestawu wartości (przede wszystkim – wartości religijnych, ale możliwe są także fundamentalizmy świeckie – nacjonalistyczne lub klasowe).
2. Ów selektywny zestaw wartości jest zestawem dogmatów założycielskich, nie podlegających racjonalnemu osądowi i dyskusji pod rygorem wyłączenia poza nawias ugrupowania; dogmaty założycielskie mają status „prawdy absolutnej”.
3. Redukcji ulega kryzys tożsamości’ ideologia ruchu bowiem – wyrastająca z charakterystycznej dla tego ruchu „prawdy absolutnej” – wprowadza prosty, wewnętrznie spójny i zrozumiały dla członków ruchu porządek do chaotycznej wcześniej rzeczywistości społecznej.
4. Dogmaty założycielskie konstytuują nową tożsamość członków ruchu.
5. Zwolennicy owego zestawu dogmatów założycielskich mają dychotomiczną wizję rzeczywistości społecznej („my” vs. „oni”).
6. Ugrupowanie o charakterze fundamentalistycznym zwykle pojawia się na poziomie pośrednim (a więc w przestrzeni społeczeństwa obywatelskiego), a później indukuje zwolenników na poziomie mikrospołecznym (...), a zarazem tworzy zorganizowaną presję na poziomie makrospołecznym (...).
7. Ruchy fundamentalistyczne wyrastające z odmiennego zestawu dogmatów założycielskich nie jednoczą się, dla każdego bowiem z nich oznaczałoby to odstąpienie od absolutnego charakteru ich szczególnych dogmatów założycielskich.
8. Ruchy fundamentalistyczne są w swej istocie antydemokratyczne i – mimo że funkcjonują w przestrzeni społeczeństwa obywatelskiego – są antypluralistyczne (Wnuk-Lipiński 2004:300-301).

U. Beck w swej książce p.t. *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej* (2005) stwierdza, że **ruchy fundamentalistyczne, ultrareligijne funkcjonują natomiast w obrębie dużej koalicji, którą można by określić mianem antyglobalizacyjnej**. Ich sprzeciw kierowany jest wobec ogromnej siły, jaką reprezentuje globalizacja i zmian jakie ona niesie, zarówno na polu ekonomicznych, jak i kulturowym (Beck 2005: 352-253).

Fundamentalizm w świecie ponowoczesnym staje się swojego rodzaju utopią. Wyraża tęsknotę za uporządkowanym światem, który posiadał określone granice. Dzisiaj mamy natomiast do czynienia z istnym rynkiem aksjologicznym, na którym proponowane są różnego rodzaju światopoglądy. Tożsamość, która w świecie przednowoczesnym wdrukowywana była w jednostkę wraz z procesem socjalizacji, teraz stanowi kwestię wyboru, o tyle trudnego, że występującego w świecie ogromnych możliwości. Ta złożoność dzisiejszej rzeczywistości budzi lęk. Jak pisze D. Motak w takich warunkach budzi się tęsknota za

Ponowoczesna „ucieczka od wolności”?...

(...) powrotem do „świata pewności”, w którym sensy nie musiały być każdorazowo konstruowane, lecz były tradycyjnie wspólne dla całych społeczności (Motak 2002:193).

I jak stwierdza dalej:

Fundamentalizm stanowi właśnie taki nurt ucieczki od „świata wyboru” i powrotu do świata, w którym rządzi przeznaczenie – do „świata pewności”. Fundamentalizm próbuje stworzyć alternatywę dla nowoczesnej sytuacji poprzez oparcie zasad życia społecznego na zobowiązaniach wobec rozumnej instancji naczelnej, rządzącej światem. Oferuje ona bowiem trwałą wzorzec ortodoksji i ortopraktyki o nadnaturalnej (a zatem niepodważalnej, a nie wytworzonej proceduralnie) legitymizacji (Ibidem: 193).

Fundamentalizm religijny stanowi zatem pewien mit funkcjonujący w społeczeństwie ponowoczesnym. Jest to rodzaj konserwatywnej utopii, która chciałaby cofnąć rzeczywistość do okresu sprzed *pomieszczenia języków*. Stanowi, co ciekawe, zarazem wytwór samej ponowoczesności. Jak pisze D. Motak nie stanowi on wysepki *archaicznej ontologii* przypadkowo ocalałej z procesu modernizacji. Wynika raczej z poczucia niepewności zrodzonej wraz ze społeczeństwem ponowoczesnym, postępującymi procesami globalizacji, itd.

Podsumowanie.

Religijny fundamentalizm wpisuje się oba zaprezentowane paradygmaty – zarówno ten sekularyzacyjny, jak i desekularyzacyjny. Z perspektywy pierwszego stanowi on konsekwencję rozpadu trakcyjnych instytucji, stylów i form życia. Skutkiem takiego stanu rzeczy jest wzrost obszaru społecznej niepewności. Jak zauważyli tacy badacze, jak P. Norris, czy R. Inglehart, poczucie braku bezpieczeństwa pozostaje w zależności ze wzrostem religijności. Z perspektywy teorii desekularyzacji fundamentalizm religijny jest tylko jednym z przejawów wiary w transcendencję. Jego radykalizm być może wynika z dość długiej dominacji idei sekularystycznych, które wrogo nastawione były wobec wszelkich przejawów religijności. Fundamentalizm stanowi tu niejako odreagowanie laickiego charakteru państwa.

Z samym zjawiskiem wiążą się jednak pewnego rodzaju problemy definicyjne. Czy terminu fundamentalizm religijny można używać na określenie każdego radykalnego ruchu religijnego? Wydaje się, że nie. Jak pokazano w powyższym artykule tego pojęcia używa się przede

wszystkim wobec: a) protestanckich ruchów religijnych powstających na przełomie XIX i XX wieku w Stanach Zjednoczonych oraz b) tych ortodoksji religijnych, które funkcjonują w obrębie dogmatycznych denominacji i kościołów (gdzie np. obowiązuje tradycja odwoływania się do pisma świętego).

Fundamentalizm jest głównie konsekwencją procesów modernizacyjnych zachodzących we współczesnym świecie, które często poddają krytyce, czy wręcz podważają zastane normy instytucje społeczne. Stanowi swojego rodzaju formę „ucieczki od wolności”.

Należałoby sobie zatem zadać pytanie, jak ruchy fundamentalistyczne będą wpływać na ład demokratyczny. Jak zostało to zauważone wcześniej dla zwolenników takiego światopoglądu ważniejsze są prawa pochodzące od Boga, z rzeczywistości transcendentalnej, aniżeli normy ustalone drogą proceduralną, wypracowane na gruncie umowy społecznej.

Wydaje się, że możliwe są następujące hipotezy dotyczące dalszego rozwoju ruchów fundamentalistycznych:

- po pierwsze, podobnie jak swojego czasu ruchy prymitywistów stanowią one pewnego rodzaju reakcję na zmiany spowodowane dynamicznym rozwojem, lecz **w perspektywie czasu, wraz z oswajaniem się niektórych grup społecznych z brakiem przejrzystości charakterystycznym dla ponowoczesności, oddziaływanie tego rodzaju ruchów będzie słabnąć;**
- po drugie, **syndrom „ucieczki od wolności” może przybrać większe rozmiary i przyczynić się do poważnego zagrożenia dla ładu demokratycznego** – konsekwencją działalności ruchów fundamentalistycznych może być budowanie teokracji;
- po trzecie, **ruchy fundamentalistyczne mogą stanowić nieodłączny element pluralizmu charakterystycznego dla społeczeństwa demokratycznego;** ich popularność ograniczałaby się tu do określonych grup społecznych i nie przybierała bardziej masowych rozmiarów, stąd nie istniałoby zagrożenie dla ładu demokratycznego.

Wydaje się, że współczesna rzeczywistość dostarcza bardzo wielu możliwości. Fundamentalizm religijny stanowi negatywną odpowiedź dla

świata wyborów. Pojawia się tu zatem pytanie natury praktycznej: Co należy uczynić, aby to fundamentalistyczne ukąszenie, stanowiące niejako cechę charakterystyczną ponowoczesności, miało mniejszy obszar oddziaływania?

BIBLIOGRAFIA

- Adorno T. Aron B., Hertz-Levinson M., Morrow W. (1983), *The Authoritarian Personality*, WW Norton & Co. Ltd. , New York.
- Babiński G. (1997), *Borderland identity: religious and national identification in the Polish-Ukrainian borderland*, [w:] (red.) Borowik I., Babiński G., *New religious phenomena in the Central and Eastern Europe*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Barr J. (1977), *Fundamentalism*, London Press, London.
- Beck U. (2005), *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa.
- Beckford J. (2006), *Teoria społeczna a religia*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Bell D. (1994), *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bellah R.N. (2003), *Ewolucja religijna*, [w:] Piwowarski W. (red.) , *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Beyer P. (2005), *Religia i globalizacja*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Bruce S. (2006), *Fundamentalizm*, Wydawnictwo „SIC!”, Warszawa.
- Casanova J. (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Davie G. (2001), *The persistence of institutional religion in modern Europe*, [w:] Woodhead L. (red.), *Peter Berger and the Study of Religion*, Routledge, Londyn.
- Durkheim E. (1990), *Elementarne formy życia religijnego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Eco U. (2007), *Rakiem. Gorąca wojna i populizm mediów*, Wydawnictwo „W.A.B.”, Warszawa.

- Fromm E. (1997), *Ucieczka od wolności*, Wydawnictwo „Czytelnik”, Warszawa.
- Fromm E. (2000), *Serce człowieka*, Wydawnictwo PWN, Warszawa-Wrocław.
- Giddens A. (2000), *The Third Way and Its Critics*, Polity Press, Cambridge.
- Giddens A. (2001), *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Gusfield J.R. (1986), *Symbolic Crusade. Status Politics and the American Temperance Movement*, University of Illinois Press, Champaign.
- Horowitz D. (2000), *Religijne korzenie radykalizmu*, „Frona” nr 19/20.
- Huppert U. (2007), *Izrael w cieniu fundamentalizmów*, Wydawnictwo „Sprawy Polityczne”, Warszawa.
- Kaufmann F.X. (2003), *Religia i nowoczesność*, [w:] Piwowarski W. (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Kołakowski L. (1994), *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.
- Larson E.J., Witham L. (1998), *Leading scientists still reject God*, [w:] “Nature” vol. 394, No. 6691.
- Lechner F. (2000), *Global fundamentalism* [w:] Lechner F., Boli J. (red.) *The Globalization Reader*, Blackwell, Oxford.
- Mariański J.** (2006), *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Marty M., Appleby, S. (red.) (1991), *Fundamentalism Observed*, University of Chicago Press, Chicago.
- Motak D. (2002), *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Norris P., Inglehart R. (2006), *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Wydawnictwo „NOMOS”, Kraków.
- Pace E., Stefani P. (2002), *Współczesny fundamentalizm religijny*, Wydawnictwo WAM, Kraków.

Ponowoczesna „ucieczka od wolności”?...

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, (1990), opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Wydawnictwo „Pallottinum”, Poznań-Warszawa.

Shahak I., Mezvinsky N. (1999), *Jewish Fundamentalism in Israel*, Pluto Press, London.

Sivan, E. (2005), *Radykalny islam*, Wydawnictwo „Libron”, Kraków.

Wnuk-Lipiński E. (2004), *Świat międzyepoki*, Wydawnictwo „Znak”, Instytut Spraw Publicznych PAN, Kraków.

Zurcher L., Kirkpatrick G. (1976), *Citizens for decency: anti-pornography crusades as status defense*, University of Texas Press, Austin.

Łukasz Kutyló

Summary

Postmodern “Escape from freedom”? The analysis of religious fundamentalism as contemporary utopia

Summary

The article concerns the question of religious fundamentalism. There has been taken the following assumptions: 1) the discussed phenomenon is a consequence of diversity characteristic of postmodern world; 2) radical religious movements are a result of spreading of social anxiety – in this case they are a postmodern example of ‘escape from freedom’, 3) fundamentalism is a phenomenon typical of postmodern society – it is characterized by provocation, eclecticism, etc.

Considerations start with the presentation of two fundamental theories that are present in sociology of religion. The first one is called a theory of secularization and assumes that together with modernization of the society, participation in religious life as well as the interest in religion itself will decrease. The key role is played here by the concept of P. Norris and R. Inglehart, who claimed that religiousness decreases together with the increase of social security.

The second paradigm is called a theory of desecularization. It is assumed here that religion is something universal, constantly present in social life. It is believed that the character of religion itself or religiousness may change, however nothing points to the fact that people of future will live in the 'world without religion'.

The third part of the article concerns questions connected with defining fundamentalism. The problem is that we have to deal here with a very unclear definition. Some researchers use this term to describe particular protestant movements in the United States, whereas others use it to describe all radical religious movements. This part of the article is supposed to dispel doubts connected with the usage of this term, at least to some extent.

The last part concerns discussions on fundamentalism as a social phenomenon. This analysis tries to answer two questions: 1) what are the reasons of fundamentalism? (what people tend to participate in these kinds of movements?); 2) what are the consequences of fundamentalism?