

DAMIAN KOKOĆ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Poznańskie Konwersatorium Religioznawcze
e-mail: kokoc.damian@gmail.com

Fundamentalizm religijny – normatywny projekt polityczny?

Abstarct. *Researchers agree that fundamentalisms are movements of political nature and they postulate specific claims, implementation of which leads to “God’s kingdom.” This claim is true, but focusing only on this aspect of this issue can lead to reductionism, because both sociological and political science approach, dominating in the analysis of fundamentalism, are inadequate. That approaches don’t takes into account the anthropological, cultural and psychological aspects of the issue. In my research I base on Alvin Toffler’s thesis about “Future Shock.” The American scholar claims that in modern times our connections with people, things and places are weaker, which causes some kind of “cultural shock”, which makes people feel confused. The matter of fundamentalism doesn’t appear in Toffler’s “Future Shock” and issue of religion is marginal, but his diagnosis of modernity can be useful to more complex recognition of the phenomenon of fundamentalism.*

Keywords: *fundamentalism, modernity, Future Shock, political movement, modernization*

Wstęp

Badacze fundamentalizmu religijnego są zgodni, że tego typu ruchy mają obok aspektu czysto religijnego również wymiar polityczny. Obok haseł związanych z odnową życia religijnego i moralnego fundamentalości formułują postulaty o charakterze politycznym, dotyczącym kwestii społecznych, ekonomicznych czy prawnych. Do działania w tym kierunku popycha ich przekonanie, że realizacja

ich programu zaowocuje powołaniem królestwa Bożego na ziemi¹. Państwo takie miałyby być oparte na prawie boskim, a co za tym idzie miałyby być odbiciem wyższego ładu i być ostoją sprawiedliwości społecznej. Uczeni zajmujący się tą problematyką często wskazują, że właśnie warunki ekonomiczno-społeczne oraz polityczne stanowią główne źródło kształtowania się i rozpowszechniania postaw fundamentalistycznych. Polityczny charakter tego zjawiska podkreśla m.in. Johannes J.G. Jansen, który zauważa, że wymiar religijny i polityczny jest konstytutywny dla fundamentalizmu².

Zaangażowanie polityczne fundamentalistów jest zjawiskiem powszechnym. Jako przykłady można podać działalność Braci Muzułmanów w Egipcie, talibów w Afganistanie czy protestanckich fundamentalistów w USA, których mobilizacja polityczna pozwoliła wygrać wybory prezydenckie Ronaldowi Reaganowi czy George'owi Bushowi seniorowi i juniorowi³. Celem niniejszego artykułu będzie próba odpowiedzi na pytanie, czy ruchy te są tylko pewnymi normatywnymi propozycjami politycznymi i na ile ich polityczność stanowi element składowy bardziej złożonej reakcji na przemiany zachodzące na świecie.

1. Fundamentalizm jako ruch polityczny

Jednym z problemów związanych z badaniem fundamentalizmu jest to, że nie sposób zbudować jego uniwersalnej definicji. Trudności te wynikają stąd, że ruchy tego typu powstają w odmiennych kontekstach historycznych i kulturowych. Dlatego przyświecają im także inne cele, które chcą wprowadzić w życie. Dodatkowo różnią się one od siebie w zależności od tego, na gruncie jakiej religii się wykształciły. Stąd inny charakter, źródła i priorytety będą mieli fundamentaliści chrześcijańscy, inny żydowski czy muzułmański, a jeszcze inaczej będzie prezentował się fundamentalizm na gruncie religii nieabrahamowych. To wszystko powoduje, że należy raczej mówić o wielu fundamentalizmach niż o jednym fundamentalizmie.

Ta różnorodność powoduje, że można spotkać wiele opisów tego zjawiska, w których badacze prezentują różne cechy dystynktywne fundamentalizmu. W zależności, na jaki aspekt dany uczyony położył akcent w swoich dociekaniach, listy

¹ Plan budowy królestwa Bożego jest szczególnie ważnym elementem w przypadku fundamentalizmów powstających na gruncie religii abrahamowych. Ale jak zauważają Bassam Tibi czy Enzo Pace i Piero Stefani, dążenie do budowy sprawiedliwego, opartego na wartościach religijnych, społeczeństwa obecne jest m.in. w hinduizmie. W przypadku hinduizmu dążenia te często łączą się z nacjonalizmem. B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, PIW, Warszawa 1997, ss. 124-135; E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, WAM, Kraków 2002, ss. 113-127.

² J.J.G. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Libron, Kraków 2005, s. 11.

³ Jak zauważa Steve Bruce, rzeczywista skuteczność polityczna fundamentalistów jest kwestią dyskusyjną. Politolodzy i socjolodzy podzieleni są w swoich opiniach dotyczących tego, na ile ich działania przekładają się na obowiązujący w USA stan prawny. S. Bruce, *Fundamentalizm*, Sic!, Warszawa 2006, ss. 96-104.

tych cech konstytutywnych się różnią. I tak Bassam Tibi czy Jean-Louis Schlegel podkreślają znaczenie upolitycznienia religii w ramach fundamentalizmu i wrogości fundamentalistów wobec idei państwa świeckiego, a Enzo Pace i Piero Stefani⁴ obok aspektu politycznego skupiają się na kwestii literalnego odczytywania pism świętych oraz niechęci fundamentalistów do metody historyczno-krytycznej w egzegezie tych tekstów. Pomimo tego można wskazać elementy, które stanowią pewien wspólny mianownik ruchów fundamentalistycznych: antymodernizm, fideizm, literalizm oraz właśnie jego silnie polityczny charakter. Oczywiście lista ta nie wyczerpuje w pełni wszystkich cech, które można uznać za konstytutywne dla fundamentalizmu. Są to jednak te elementy składowe jego istoty, co do których większość badaczy jest zgodna, że są symptomatyczne dla tego typu postaw⁵.

Gdy rozpatrujemy fundamentalizm jako ruch polityczny, to konieczne jest podanie jego szczegółowej charakterystyki. Jest to niezbędne, by odróżnić go od innych tego typu projektów. Sam fakt budowania swojego programu na religii nie jest jeszcze dostatecznym wyróżnikiem, gdyż wiele partii konserwatywnych czy prawicowych (których nie można określić mianem fundamentalistycznych), zwłaszcza w sferze społecznej czy moralnej, nawiązuje do etyki i myśli społecznej o charakterze religijnym. Tym, co wyróżnia fundamentalizm, jest szeroko rozumiany, ale jak zobaczymy dalej wybiórczy konserwatyzm, antydemokratyzm, millenaryzm oraz silnie zakorzeniony mit „złotego wieku”.

Konserwatyzm fundamentalizmu przejawia się tym, że przedstawiciele tego typu ruchów jednoznacznie negatywnie oceniają przemiany, jakie zachodzą we współczesnym świecie. Uważają oni, że żyjemy w czasach, w których dominują postawy konsumpcjonizmu, indyferentyzmu moralnego oraz odrzucania religii i Boga na margines życia społecznego. Ich zdaniem powoduje to, że wszystkie tradycyjne wartości są zagrożone, a to grozi upadkiem zarówno moralnym czy kulturowym, jak i gospodarczym współczesnych. Ta niechęć wobec współczesności bardzo często związana jest z antywesternizmem. Wynika to stąd, że to właśnie z Zachodem kojarzone są te przemiany społeczne. A w szczególności postrzegany jest on jako źródło sekularyzacji i laicyzacji oraz propagowania idei pluralizmu religijnego⁶, co zdaniem fundamentalistów stanowi zagrożenie i ograniczenie dla „prawdziwej wiary”, którą oni głoszą.

⁴ B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*; E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm...*; J.-L. Schlegel, *Prawo boskie a wolność człowieka. O integryzmach i fundamentalizmach*, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 2005.

⁵ Obok przywołanych w poprzednim przypisie badaczy o antymodernizmie, fideizmie, literalizmie i polityczności fundamentalizmu mówią m.in. S. Bruce, Tadeusz Buksiński czy Karen Armstrong. S. Bruce, *Fundamentalizm*; T. Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, Wyd. Naukowe IF UAM, Poznań 2006; K. Armstrong, *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, W.A.B., Warszawa 2005.

⁶ Termin „pluralizm religijny” używam w tym miejscu nie jako określenie nurtu w ramach teologii religii, którego przedstawicielami są np. John Hick czy Raimundo Panikkar, ale w rozumieniu koncepcji, która zakłada, że państwo powinno dopuszczać swobodne funkcjo-

Jednak konserwatyzm, jaki prezentują fundamentaliści, nie jest do końca konsekwentny. Pomimo ostrej krytyki cywilizacji współczesnej, bardzo chętnie sięgają szczególnie po nowoczesne technologie. Fundamentalisci w USA szybko zaczęli wykorzystywać środki masowego przekazu, takie jak radio, telewizja czy obecnie Internet, w celu propagowania swoich idei. Podobnie fundamentalisci muzułmańscy stosują najnowsze osiągnięcia techniki, np. by rekrutować nowych członków, czego najlepszym przykładem są filmy propagandowe ISIS, które tworzone są i skierowane do odbiorców z różnych regionów świata. Tibi określa takie podejście do nowoczesności mianem „połowicznej nowoczesności”. Twierdzi on, że fundamentalisci wykorzystując dorobek naukowo-techniczny Zachodu, przy odrzuceniu wartości zachodnich nie dostrzegają bardzo ważnej kwestii – nie potrafią zrozumieć, że to właśnie idee, które kształtowały kulturę zachodnią, spowodowały także jej rozwój naukowy⁷.

Z konserwatyzmem i antymodernizmem ściśle związany jest mit „złotego wieku”. Fundamentalisci twierdzą, że wzorca idealnego społeczeństwa należy doszukiwać się w przeszłości, gdy wyznawcy ich religii odznaczali się silną wiarą i gotowi byli na poświęcenie dla wyższych celów. Ich zdaniem ów dawny wzorzec uległ degeneracji, gdyż przywódcy religijni poszli na zbyt daleko idące ustępstwa względem doczesności, tracąc z oczu wartości wyższe. Skuszeni władzą i dobrami ziemskimi mieli oni doprowadzić do tego, że wierni również ulegli pokusom życia codziennego i odeszli od prawdziwej wiary. Sama wizja „złotego wieku” różni się w zależności od tradycji religijnej, z jakiej wywodzi się dany ruch fundamentalistyczny. Dla muzułmanów będzie to okres, w którym wspólnotą rządził sam prorok Muḥammad oraz kalifowie sprawiedliwi, czyli czterej pierwsi jego następcy: Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uṭmān i ‘Ali Ibn Abī Ṭālib. Według ich historiozofii był to czas, w którym muzułmanie byli zjednoczeni i zarówno poszczególni wierni, jak i władcy przestrzegali Bożego prawa. Dodatkowo kalifowie sprawiedliwi byli wybierani i swoje przywódcze stanowisko zawdzięczać mieli własnym cnotom⁸. Podobnie

nowanie wielu równorzędnych wyznań i denominacji, bez wyróżniania żadnego z nich. Na temat pluralizmu religijnego jako nurtu teologii religii zob.: J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, Zysk i S-ka, Poznań 2005; idem, *Argumenty za istnieniem Boga*, Znak, Kraków 1994; R. Panikkar, *Religie świata w dialogu*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986; G. Chrzanowski OP, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, W Drodze, Poznań 2005.

⁷ B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, ss. 39-48.

⁸ Taka wizja pierwotnej wspólnoty muzułmańskiej w wielu miejscach nie pokrywa się z faktami historycznymi. Jedność gminy muzułmańskiej została zachwiana już po śmierci Muḥammada, gdy wybuchły spory sukcesyjne, które w konsekwencji doprowadziły do podziału wspólnoty na sunnitów i szyitów. Innym wyraźnym przykładem, że był to okres burzliwy, jest to, że tylko Abū Bakr umarł śmiercią naturalną, natomiast pozostali trzej kalifowie sprawiedliwi zginęli w zamachach. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. I, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 2002; M.M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2008; J. Bielawski, *Islam*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1980.

dla protestantów takim archetypem idealnego społeczeństwa były pierwotne gminy chrześcijańskie, które żyły zgodnie z duchem Ewangelii⁹, a dla Żydów „złoty wiek” to okres, w którym państwem izraelskim rządili Dawid i Salomon.

Kolejną istotną cechą fundamentalizmu, która motywuje do działań o charakterze politycznym, jest millenaryzm. Jest to pogląd głoszący, że żyjemy w czasach ostatecznych i w każdej chwili należy spodziewać się nadejścia mesjasza, który oddzieli wierzących od grzeszników i zaprowadzi królestwo Boże na ziemi. Millenaryzm jest szczególnie wyraźny w fundamentalizmach powstałych na gruncie religii abrahamowych. Fundamentalisci żydowscy doszukują się znaków, które zostały zapowiedziane przez proroków starotestamentowych, a które miały poprzedzić nadejście mesjasza. W ruchach fundamentalistycznych powstałych na gruncie chrześcijaństwa, obok przepowiedni mesjańskich Starego Testamentu, istotną rolę w kształtowaniu koncepcji millenarystycznych odgrywa także wizja Jana spisana w jego Apokalipsie. Ich zdaniem wiele wydarzeń, które obecnie mają miejsce na świecie, odpowiada temu, co zostało zapowiedziane w Biblii. Podobnie muzułmanie oczekują na przyjście Mahdiego, zbawiciela, który ma zaprowadzić sprawiedliwość¹⁰. Jest to szczególnie ważny element szyickiej myśli teologicznej, ale mahdyzm obecny jest także w sunnizmie. W XIX wieku przez świat arabsko-muzułmański przelała się fala powstań, które głosiły nadejście Mahdiego i wzywały do walki z kolonialistami.

Przekonanie, że zbliżamy się do dnia Sądu Ostatecznego może z jednej strony rodzić postawy kwietystyczne. Wynikają one z przekonania o nieuchronności zagłady starego porządku, dlatego nie ma sensu angażować się w naprawę świata, a jedynie warto skupić się na własnym wnętrzu i zadbać o swoje zbawienie. Z drugiej jednak strony może być impulsem aktywizującym, gdyż może rodzić chęć przyspieszenia nadejścia chwili, w której zapanują Boże prawa. To drugie

⁹ E. Pace i P. Stefani oraz J.-L. Schlegel stawiają tezę, że w przypadku katolicyzmu i prawosławia mówienie o fundamentalizmie nastęrcza sporo trudności, które wynikają przede wszystkim z faktu, że na gruncie tych denominacji chrześcijańskich nie mamy do czynienia z literalizmem jako takim. Wynika to stąd, że tekst Biblii zawsze odczytywany jest przez pryzmat tradycji i magisterium Kościoła. Dlatego badacze ci twierdzą, że bardziej adekwatne jest mówienie o integryzmie katolickim niż o fundamentalizmie. Pomimo to, również katolicyzyści (czy też fundamentalisci) posiadają wizję „złotego wieku”. Jako wzorcowe uznają oni pontyfikaty XIX-wiecznych papieży, którzy występowali przeciw przemianom, jakie zachodzą w świecie współczesnym i bronili tradycyjnych wartości. Przykładem może być *Syllabus Piusa IX* czy encyklika *Mirari vos* Grzegorza XVI. Zob. E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm...*, ss. 133-150; J.-L. Schlegel, *Prawo boskie a wolność człowieka...*, ss. 18-25.

¹⁰ J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, WSiP, Warszawa 1997, ss. 126-127; idem, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. I, ss. 268-337; E. Machut-Mendecka, *Archetypu islamu*, Wyd. Psychologii i Kultury Eneteia, Warszawa 2006, ss. 49-62; F. Daftary, *Ismailici. Zarys doktrynalny*, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 2008; H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 2005; K. Pachniak, *Ezoteryczne odłamy islamu w muzułmańskiej literaturze herezjograficznej*, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 2012.

stanowisko popycha fundamentalistów do angażowania się w działalność polityczną i podejmowania wysiłków w celu „przygotowania” świata na nadejście zbawiciela.

Jedną z najważniejszych cech fundamentalizmu jako ruchu politycznego jest jego antydemokratyczny charakter. Tibi określa go nawet jako ideologię totalitarną i teokratyczną¹¹. Antydemokracizm wynika z faktu, że fundamentaliści operują dychotomiczną wizją świata. Ich zdaniem można wyznaczyć wyraźną granicę między „my”, czyli ci, którzy dysponują prawdą i jako jedyni w pełni rozumieją i wypełniają Bożą wolę, oraz na „oni”, czyli wszyscy pozostali, którzy są grzesznikami lub ulegają fałszywym doktrynom. Stąd wynika, że fundamentaliści nie akceptują demokratycznej zasady pluralizmu światopoglądowego. Ich zdaniem fakt, że ich religia jest traktowana jako jedno z wielu równouprawnionych wyznań, jest bluźnierstwem, bo lokuje „prawdziwą wiarę” na tym samym poziomie co „religie fałszywe”. Dodatkowo fundamentaliści odrzucają jedną z podstawowych zasad demokracji, jaką jest wolność słowa oraz przekonanie, że jednym z mechanizmów podejmowania decyzji powinno być ścieranie się różnych opinii w dyskusji opartej na rzeczowych argumentach¹². Fundamentalisci jednak odrzucają możliwość podjęcia dialogu, gdyż uważają, że dysponują prawdą absolutną. Powoduje to, że chcą oni narzucić swój punkt widzenia, a nie nad nim dyskutować¹³.

Pomimo swojego antydemokratycznego nastawienia, fundamentaliści nie unikają wykorzystywania mechanizmów demokratycznych dla propagowania swoich idei. Przykładem mogą być działania fundamentalistów amerykańskich, którzy biorą czynny udział w wyborach i kampaniach na rzecz swoich kandydatów, czy przejęcie władzy przez Braci Muzułmanów w Egipcie w wyniku wyborów. Steve Bruce wskazuje jednak na słabość tego typu ruchów jeśli chodzi o realne działania polityczne. Wskazuje, że z jednej strony odznaczają się one dużą zdolnością mobilizacji elektoratu, ale z drugiej nie są w stanie podtrzymać tego zapału przez dłuższy czas. Dodatkowo ich intensywne kampanie powodują w większym stopniu mobilizację ich politycznych przeciwników niż zdobycie nowych wyborców¹⁴.

Najbardziej kontrowersyjną stroną politycznej działalności fundamentalistów jest to, że niektóre tego typu ruchy sięgają po przemoc w celu realizacji swoich postulatów. Choć badacze są w tym względzie zgodni, że terroryzm bywa używany przez fundamentalistów jako metoda walki, to jednak nie można utożsamiać ze sobą tych dwóch pojęć. Nie wszyscy fundamentaliści stosują metody terrorystyczne, a też nie wszyscy terroryści są fundamentalistami. Nie ulega jednak wątpliwości, że

¹¹ B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*.

¹² Formalne wymogi tego typu dialogu sformułował m.in. Roman Ingarden w swojej pracy *O dyskusji owocnej słów kilka*. R. Ingarden, *O dyskusji owocne słów kilka*, w: idem, *Książeczka o człowieku*, Wyd. Literackie, Kraków 2003, ss. 173-176.

¹³ Szersze omówienie zagadnienia relacji między postawą fundamentalistyczną a dialogiem międzyreligijnym podejmuję w artykule: D. Kokoć, *Fundamentalizm religijny a dialog międzyreligijny*, „Przegląd Religioznawczy” 2(236)/2010, ss. 51-60.

¹⁴ S. Bruce, *Fundamentalizm*, ss. 104-118.

fundamentalizm zawiera w sobie elementy, które mogą stanowić czynnik skłaniający do użycia przemocy jako środka walki politycznej. Jednym z takich czynników jest wspomniana spolaryzowana wizja świata. Często też ludzie, którzy postrzegani są jako „oni”, definiowani są jako zagrożenie. Taka perspektywa powoduje, że łatwiej można usprawiedliwić akty przemocy wobec ludzi spoza danej grupy.

Również koncepcja „świętej wojny” obecna w wielu religiach i chętnie podejmowana przez fundamentalistów skłania do podejmowania agresywnych działań. Na gruncie tego typu ruchów podkreśla się, że walka o wiarę stanowi jeden z obowiązków wiernego, gdyż jest to jeden z elementów krzewienia prawdziwej wiary i obrony jej przed niewiernymi. Dodatkowo z tego typu poświęceniem związane mają być różnego rodzaju profity eschatologiczne. Fundamentalisci twierdzą, że walka oraz śmierć w walce w imię Boga i swojej wiary mają być nagrodzone odpuszczeniem grzechów oraz uzyskaniem zbawienia w życiu przyszłym. Głównym „wrogiem” dla tego typu ruchów jest Zachód, a szczególnie USA, które postrzegane są jako źródło grzechu i wszelkiego zepsucia. Dodatkowo Zachód postrzegany jest jako ten, który chce narzucić reszcie świata swoją kulturę i sposób myślenia.

2. Czy tylko ruch polityczny?

Analizując zjawisko fundamentalizmu, rodzi się pytanie, czy jest on tylko ruchem politycznym? Nie ulega wątpliwości, że czynnik polityczny odgrywa w tego typu nurtach religijnych bardzo ważną rolę, jednak sprowadzanie go tylko do tego aspektu byłoby zbyt daleko idącym uproszczeniem. Przede wszystkim fundamentalizm jest reakcją na procesy modernizacji, jakie miały miejsce w XIX i XX wieku. Jak zauważa Tibi, przemiany, jakie nastąpiły w tym okresie, wywołały kryzys tradycyjnych wartości, co wywołało dezorientację i niepokój wśród konserwatywnie nastawionych wiernych. Poczucie zagubienia spotęgowały również coraz silniejsze tendencje sekularystyczne, które powodowały, że religie zaczęły tracić swoją dominującą rolę w życiu politycznym i społecznym i zaczęły być spychane ze sfery publicznej do sfery prywatnej. Dodatkowym źródłem kształtowania się postaw fundamentalistycznych jest również niezgoda fundamentalistów na przemiany, jakie zachodzą w łonie ich własnych denominacji. Pace i Stefani podkreślają, że pierwszym „przeciwnikiem”, wobec którego fundamentalisci kierują swój gniew, jest ich własna religia. Przedstawiciele tego typu ruchów twierdzą, że ich przywódcy religijni idą na zbyt daleko idące ustępstwa wobec rzeczywistości doczesnej, przez co legitymizują w ten sposób negatywne, ich zdaniem, przemiany jakie zachodzą w świecie.

Powyższe nastawienie fundamentalistów wobec współczesności można scharakteryzować za pomocą paradygmatu „szoku przyszłościowego”, który zaproponował Alvin Toffler w swojej pracy pt. *Szok przyszłości*¹⁵. Przedstawia w niej, w jaki spo-

¹⁵ A. Toffler, *Szok przyszłości*, Wyd. Kurpisz S.A., Przeźmierowo 2007.

sób przemiany społeczne, kulturowe, techniczne czy naukowe, z którymi musimy się obecnie mierzyć, wpływają na jednostkę. Jego zdaniem coraz szybsze tempo tych zmian może wywoływać reakcję, którą określa on mianem „szoku przyszłościowego”. Zjawisko to definiuje jako „wstrząsający stres i dezorientacja, które ogarniają ludzi narażonych na zbyt duże zmiany w bardzo krótkim czasie”¹⁶ oraz:

[...] wyczerpanie zarówno fizyczne, jak i psychiczne, spowodowane przeciążeniem fizycznych mechanizmów adaptacyjnych w organizmie człowieka, jak również mechanizmów podejmowania decyzji¹⁷.

Tym, co zdaniem Tofflera wyróżnia współczesność, jest właśnie płynność norm oraz coraz szybsze przemiany, jakie zachodzą w naszym otoczeniu. Dodatkowo następuje rozluźnienie więzów, jakie łączyły człowieka z miejscami, rzeczami i innymi ludźmi. W pierwszym przypadku osłabienie naszego przywiązania do miejsca zamieszkania czy pochodzenia wynika stąd, że coraz częściej się przeprowadzamy i czas, w którym przebywamy w jednym mieszkaniu czy mieście, uległ radykalnemu skróceniu. Również nasz związek z rzeczami, którymi się otaczamy, jest dużo słabszy, coraz łatwiej i w coraz większej ilości wymieniamy stare przedmioty na nowe, nie czując potrzeby np. ich naprawiania. Dodatkowo szybkie tempo życia powoduje, że coraz rzadziej angażujemy się w budowanie silnych relacji z innymi ludźmi. Toffler tłumaczy to m.in. tym, że świadomość, iż w stosunkowo krótkim czasie i tak zmienimy miejsce zamieszkania czy zatrudnienia powoduje, że nie opłaca nam się inwestować czasu oraz angażować się emocjonalnie w budowanie silniejszych relacji, np. z sąsiadami czy koleżankami i kolegami z pracy.

„Szok przyszłościowy” wywołuje wiele innych reakcji obronnych, z których jako najważniejsze można wymienić poczucie dezorientacji, konserwatyzm czy redukcjonizm. Toffler podkreśla, że szybkie i daleko idące zmiany w wielu sferach życia powodują u ludzi stan, w którym ich zdolności racjonalnego podejmowania decyzji ulegają osłabieniu. Nie oznacza to oczywiście, że ludzie stają się irracjonalni. Wychodząc od definicji podmiotu racjonalnego działającego w warunkach pewności, która mówi, że podmiot racjonalny z grupy różnych możliwości wybierze tę, którą uważa on za najbardziej skuteczną w realizacji celów, jakie sobie stawia, to w przypadku „szoku przyszłościowego” możliwość dokonania takiego wyboru staje się utrudniona. Wynika to przede wszystkim stąd, że płynność norm powoduje, że nie jesteśmy w stanie ocenić, które działanie okaże się skuteczne, a które nie. W przeszłości, gdy otaczająca nas rzeczywistość była dużo bardziej stabilna, procesy socjalizacji oferowały nam cały repertuar zachowań niemal zawsze skutecznych w określonych sytuacjach. Obecnie stworzenie takiego uniwersalnego wachlarza reakcji na określone warunki okazuje się niemożliwe, gdyż decyzja, która była skuteczna pół roku temu, dzisiaj może nie przynieść oczekiwanych rezultatów.

¹⁶ Ibidem, s. 8.

¹⁷ Ibidem, s. 279.

Dodatkowo wielość opcji, które obecnie są nam oferowane, powoduje, że znajdujemy się w sytuacji „osiołka Buridana”. Możemy wybierać spośród wielu ofert, które nierzadko oceniamy jako równie atrakcyjne, co w konsekwencji powoduje, że nie jesteśmy w stanie w sposób racjonalny zdecydować się na żadną z nich.

Innymi reakcjami o których wspomina amerykański badacz, są konserwatyzm i redukcjonizm. Natłok nowości i ciągle przemiany powodują, że szukamy przed nimi ucieczki w wizji przeszłości i podkreślamy, że dawne zwyczaje i normy były tymi, które należy kultywować i chronić, gdyż stawały się one źródłem poczucia stabilności. Ponadto odpowiedzią na „szok przyszłościowy” jest próba odnalezienia jakiegoś prostego wzoru, za pomocną którego można by zredukować wspomnianą wyżej wielość opcji. Wzoru, który w sposób jasny i wyraźny pozwoliłby nam odnaleźć się w świecie codziennym.

Powyższe rozważania dotyczące koncepcji Tofflera pozwalają spojrzeć na zjawisko fundamentalizmu religijnego nie tylko z perspektywy jego polityczności. Wykorzystanie paradygmatu „szoku przyszłościowego” potwierdza tezę, że fundamentalizm stanowi wytwór stosunkowo nowy, że jest to „nowoczesny” (a dokładniej „antynowoczesny”) wytwór nowoczesności. Ruchy tego typu są reakcją na przemiany, jakie zaczęły się na przełomie XIX i XX wieku, a które przybrały na sile w drugiej połowie XX wieku. Stanowią one głównie odpowiedź na zmiany społeczne i naukowo-techniczne, jakie miały miejsce w tym czasie. Nasilające się procesy sekularyzacyjne, powodujące ich zdaniem marginalizację religii, emancypacja kobiet i mniejszości – etnicznych lub seksualnych – czy też załamanie się tradycyjnego modelu rodziny byłyby źródłem kształtowania się postaw fundamentalistycznych. Również rozwój nauki stanowił źródło daleko idącego niepokoju. Szczególnie teoria ewolucji oraz rozwój badań historyczno-krytycznych nad Biblią powodowały ostre reakcje ze strony fundamentalistów, zwłaszcza w USA.

Wnioski

Zmiany, jakie zaczęły się na początku XX wieku, powodowały mobilizację w kręgach fundamentalistycznie nastawionych wiernych, którzy zaczęli angażować się w działalność polityczną. Chcieli w ten sposób przeciwstawić się zmianom, które uważali za negatywne i jednocześnie wprowadzić w życie własny program, mający na celu odnowę moralną i duchową społeczeństwa. Nie ulega wątpliwości, że czynnik polityczny odgrywa ważną rolę w fundamentalizmie, jednak nie wyczerpuje on w pełni definicji tego zjawiska. Fundamentalisci formułują pewne normatywne postulaty o charakterze politycznym, jednak ich działalność polityczna jest raczej środkiem do celu, a nie celem samym w sobie. Fundamentalizm jako taki stanowi przede wszystkim reakcję na „szok przyszłościowy”, natomiast zaangażowanie polityczne jest próbą spowolnienia lub cofnięcia zmian, jakie miały miejsce

w ostatnich dziesięcioleciach. Głównym celem, jaki sobie stawiają fundamentaliści, jest przywrócenie religii jej centralnego miejsca w życiu społeczno-politycznym.

Istotnym pytaniem, jakie się pojawia w dyskusjach nad fundamentalizmem, jest to, w jaki sposób przeciwdziałać tego typu ruchom. Jak wskazuje Tibi, z fundamentalizmem religijnym nie można skutecznie walczyć za pomocą czołgów, gdyż fundamentalizm to ideologia, a ideologii nie da się pokonać zbrojniami. Słowa tego niemieckiego uczonego potwierdzają wydarzenia ostatnich dwudziestu lat. Ogłoszona przez George'a W. Busha „wojna przeciw terroryzmowi” nie przyczyniła się do spadku postaw ekstremistycznych, a wręcz przeciwnie – zaowocowała wzrostem radykalizmu religijnego na Bliskim Wschodzie. Tibi podkreśla, że aby skutecznie przeciwdziałać narastaniu postaw fundamentalistycznych, należy promować odmienne od fundamentalistycznego podejście do religii. W przypadku islamu wskazuje on na jego nurty mistyczne, szczególnie sufizm. Podaje przykład myśli Ibn 'Arabiego, żyjącego na przełomie XII i XIII wieku mistyka mużułmańskiego, który podkreślał w swoich naukach rolę, jaką odgrywa Boża miłość¹⁸. Zdaniem Bassama Tibiego czy Johna Hicka postrzeganie religii jako właśnie przejawu Bożej miłości, poglądu obecnego w wielu koncepcjach mistycznych, stanowi punkt wyjścia zarówno owocnego dialogu międzyreligijnego, jak i może stanowić skuteczną odpowiedź na narastające tendencje fundamentalistyczne¹⁹.

Ponieważ fundamentalizm religijny stanowi reakcję na „szok przyszłościowy”, pośrednią metodą przeciwdziałania kształtowania się tego typu postaw jest skuteczne minimalizowanie negatywnych skutków, jakie niosą ze sobą szybkie przemiany, które zachodzą we współczesnym świecie. Toffler jako metody łagodzenia „szoku przyszłościowego” wymienia m.in. dostosowywanie systemu edukacyjnego, tak by odpowiadał on na wyzwania teraźniejszości i przyszłości oraz przygotowywał młodzież do skutecznego radzenia sobie w ciągle zmieniającym się otoczeniu.

¹⁸ Ibn 'Arabī, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, PWN, Warszawa 1990; idem, *Traktat o miłości*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995; idem, *Droga do Pana Mocy*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2003; idem, *The Bezels of Wisdom*, Paulist Press, New Jersey 1980; J. Wronecka, *Ibn 'Arabi i jego doktryna jedności istnienia (waḥdat al-wuḡūd)*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 2(140)/1986, ss. 33-42; D. Kokoć, *Mistyczna teoria miłości według Ibn 'Arabiego*, „Przegląd Religioznawczy” 4(242)/2011, ss. 73-82; idem, *Esencjalny charakter metafizyki Ibn 'Arabiego*, w: E. Jeliński, Z. Stachowski, S. Sztajer (red.), *Ratio, religio, humanitas. Miscellanea dedykowane Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2015, ss. 155-163.

¹⁹ B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*; J. Hick, *Religious Pluralism and Islam*, <http://www.johnhick.org.uk/article11.pdf> [dostęp: 6.04.2011]; idem, J. Hick, *Islam and Christianity*, <http://www.johnhick.org.uk/article12.pdf> [dostęp: 6.04.2011]; Ali Ihsan Yitik, *Islam and pluralism. Does Quran approve religious pluralism?*, <http://web.uni-frankfurt.de/irenik/relkultur68.pdf> [dostęp: 6.04.2011]; Mehmet Sait Reçber, *Ibn al-Arabi, Hick and Religious Pluralism*, http://www.asafas.kyoto-u.ac.jp/publication/pdf/no_0702/145-157.pdf [dostęp: 6.04.2011]; D. Kokoć, *Pluralizm religijny na podstawie Piątego wymiaru Johna Hicka*, „Przegląd Religioznawczy” 1(231)/2009, ss. 167-175; idem, *Fundamentalizm religijny...*, ss. 51-60; idem, *Islam i chrześcijaństwo w perspektywie pluralizmu religijnego Johna Hicka*, „Przegląd Religioznawczy” 1(239)/2011, ss. 147-155.