

Stańczyk-Minkiewicz, Margot

Znaczenie motywacji religijnej w terroryzmie międzynarodowym

Colloquium 1, 203-216

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Margot Stańczyk-Minkiewicz
Akademia Marynarki Wojennej

ZNACZENIE MOTYWACJI RELIGIJNEJ W TERRORYZMIE MIĘDZYNARODOWYM

STRESZCZENIE

W niniejszym artykule autorka podejmuje próbę analizy znaczenia czynnika religijnego w terroryzmie międzynarodowym. Przybliżyła definicję fundamentalizmu i stawia tezę, że skrajna forma wiary rodzi agresję, przemoc i staje się inspiracją do działań ekstremistycznych. Zaznacza problem błędnej interpretacji religijnych dogmatów i wykorzystywania jej do celów politycznych. Podkreśla konieczność podejmowania dialogu międzycywilizacyjnego, jako jedynej metody gwarantującej globalne bezpieczeństwo w XXI wieku.

Fakt, że religia bardzo często na przestrzeni wieków stanowiła siłę wywrotową, nie budzi wątpliwości. Potrafiła naruszyć, bądź wręcz obalić istniejący kulturowy, społeczny, czy polityczny porządek. Będąc niejednokrotnie inspiracją do rewolucji, umiała zniszczyć aktualne status quo i wprowadzić własne, zgodne z głoszoną religijną ideologią¹.

Współczesne zwrócenie się ku religii nie wynika wcale z nowej formy wyrażania wiary, ani z powstania nowej koncepcji. Nie jest też ucieczką – reakcją na „zło”. Wręcz przeciwnie, w znaczącej mierze jest czysto politycznym manewrem, nie mającym związku z religią (choć powołującym się na Biblię, Koran, czy inne święte księgi²). „Zarówno w świecie arabskim, w którym rozwój fundamentalizmu jest czynnikiem konsolidującym poczucie wspólnoty, w sytuacji nasilających się nastrojów antyzachodnich i nie zawsze wynika z pobudek religijnych, tak i w Stanach Zjednoczonych – pisze G. Corm – ów powrót do korzeni chrześcijaństwa służyć ma uprawomocnieniu nowej gorączki imperialnej i ma przekonać wszystkich tych, którzy po wojnie w Wietnamie zwątpili w prawomocność akcji podejmowanych na arenie międzynarodowej przez ich rząd i stracili wiarę w nienaruszalność tradycyjnych, politycznych i ekonomicznych wartości”³.

¹ S. Bruce, *Fundamentalizm*, Warszawa 2006, s. 8.

² M. Ruthven, *Fundamentalism. The Search of Meaning*, Oxford 2004, s. 139-142. Zob. też D. Lecourt, *L'Amérique entre le Bible et Darwin*, Paris 1998, s. 223-227., A. Lieven, *Le Nouveau Nationalisme Américain*, Paris 2004, s. 74-75.

³ G. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa 2007, s. 39.

Powoływanie się na religię bardzo często wykorzystuje ją do uregulowania problemów wynikających ze świeckich, etnicznych bądź narodowych konfliktów. Nie ulega wątpliwości, że religia ma znaczący wpływ na kształtowanie się indywidualnej, bądź grupowej (społecznej) moralności. Postrzegając świat przez pryzmat „dobra” i „zła”, wskazuje co słuszne, a co niesłuszne. Dlatego też istnieje tak bliski związek między systemem politycznym i religijnym oraz tak silna zależność między religią i władzą.

Dwa ostatnie stulecia w dużym stopniu nacechowane były odejściem od „kultu wiary” na rzecz „kultu zdobywania” (postępu). Intelktualiści tego okresu bardziej zainteresowani byli rozwojem cywilizacji, niż rozwojem sfery wewnętrznej człowieka. Sytuacja taka trwała do końca lat 80-tych XX wieku, kiedy nastąpiło „rozliczenie historii” („zburzenie muru berlińskiego” w 1989 roku, rozpad ZSRR 1991 roku). Pojawiła się nowa wizja ładu międzynarodowego. Koncepcja, która nadała nową legitymację swoistemu *Weltanschauung*, bazującemu na religijnych wartościach, które (jak powszechnie uważano) dawno zniknęły z politycznej sceny. W rezultacie, w różnym (mniejszym lub większym) stopniu przywódcy polityczni zaaprobowali nowy globalny porządek, w którym rola „pierwszych skrzywiec” przypadła USA (mocarstwu konserwatywnych nurtów religijnych, które odegrały znaczącą rolę w trakcie prezydentury ojca i syna Bushów). Jak twierdzi Georges Corm „Zwrot ku religii w świecie zachodnim przejawiający się odwołaniem do wartości judeochrześcijańskich, czy też różnego typu fundamentalizmami w łonie amerykańskiego Kościoła Protestanckiego, paradoksalnie wcale nie dowodzi o rzeczywistym powrocie do religijnych wartości. Świadczy raczej o wykorzystaniu jej, jako narzędzia – środka prowadzącego do celu. Powoływanie się na religię stanowi potrzebę uprawomocnienia działań, które w innym niereligijnym przypadku postrzegane by były, jako w pełni nieprawne”⁴. Dlatego też dla muzułmanów cywilizacja zachodnia jawi się jako powierzchowna, konsumpcyjna i kojarzy się przede wszystkim z alkoholizmem, narkotykami, prostytutką, aborcją, eutanazją, plugawymi czasopismami i obscenicznymi zachowaniami polityków. Z moralnym i etycznym dnem⁵.

Dyskusje i pytania dotyczące zarzewia religijnie ugruntowywanej przemocy, ksenofobii i agresji stale poruszane są przez badaczy nauk społecznych. Ponieważ nie ma i raczej nie będzie jednoznacznej odpowiedzi, na pytanie o religijny bodziec walki, decydujące stwierdzenie w tym zakresie z pewnością nigdy nie padnie. Niezaprzeczalnie jednak, przeważająca argumentacja dotyczy faktu, iż zbiorowo wyznawane wizje i wyobrażenia religijne, generują poczucie identyfikacji grupowej i wspólnej tożsamości. W rezultacie, reprezentowane „zespołowo” przekonania

⁴ Tamże, s. 37.

⁵ G. Kepel, *Fitna, wojna w sercu islamu*, Dialog, Warszawa 2006, s. 79-83.

prowadzić mogą do nieufności, agresji i braku akceptacji dla obcych – jednostek spoza grupy⁶.

Religia, a raczej jej różnorodne odmiany, bardzo skrajnie postrzegana jest przez wyznawców, a także analityków, zajmujących się tym problemem. Istnieje prawie dwieście różnorodnych definicji problemu. Jedni uważają, że wszystkie wierzenia świata reprezentują w rzeczywistości jedną i tę samą religię. Inni twierdzą, że wszystkie formy teistyczne wzajemnie ze sobą rywalizują i bezrefleksyjnie się wykluczają. Prawdziwość jednej religii samoczynnie podważa istnienie i autentyczność innej⁷. Takie rozumowanie stanowić może załączek do walki, wojny ze wszystkimi, którzy wyłamują się z przyjętego religijnego wzorca.

W wojnie chodzi o znacznie więcej, niż tylko kwestie terytorium, honoru, łupu, czy ideologii. Ma ona związek z podświadomymi, pierwotnymi i irracjonalnymi siłami tkwiącymi w człowieku, a więc z tym, co człowiek nazywa *sacrum*. Zdaniem G. Minois, doskonale to zrozumiano w obrębie religii. Włączyły one wojnę do swoich mitów. Wykazały przez to, że aktywność wojenna nie jest aspektem wtórnym, naddatkiem, zjawiskiem kulturowym, ale rzeczywistością istotną i naturalną⁸. Cytując za Terryem Eagletonem „pokrewieństwo między terrorem a *sacrum* może wydawać się osobliwe, a nawet obraźliwie niezwiązane ze współczesnym terroryzmem. Trudno doszukać się świętobliwości w odrywaniu komuś głowy od reszty tułowia w imię Miłosiernego Allaha lub w paleniu żywcem arabskich dzieci w imię demokracji. Mimo to nie da się w pełni zrozumieć pojęcia terroru bez uchwycenia tej dziwnej dwuznaczności. Terror rozpoczyna się jako idea religijna, którą w istocie terroryzm pozostał często do dziś, a istotą religii są mocno ambiwalentne siły, które z jednej strony budzą zachwyty, a z drugiej – prowadzą do zniszczenia”⁹.

Czy religia faktycznie jest dominującym źródłem działań terrorystów? W jakim stopniu i w jaki sposób dokonać można kategoryzacji i oceny religii, jako przyczyny przemocy ekstremistów?

Na myśl nasuwają się dwie podstawowe interpretacje. Pierwsza, neguje teorię, mówiąca o tym, że religia jest źródłem terroryzmu. Wychodzi z założenia, że religijne odmienności nigdy nie stanowiły prawdziwego motywu konfliktów, wojen, kolonizacji, terroryzmu, czy złego traktowania innowierców. Stanowiły jedynie rodzaj *alibi*, usprawiedliwienia dla przytoczonych zachowań. Taka interpretacja uwzględnia istnienie pewnej kategorii ludzi (fundamentalistów, fanatyków religijnych, integrystów), którzy w specyficznych warunkach

⁶ D. Motak, *Religia a przemoc w perspektywie antropologii kognitywnej. Uwagi polemiczne na kanwie publikacji Pascala Boyera*, [w:] J. Drabina, *Religia a wojna i terroryzm*, Kraków 2003, s. 167-168.

⁷ P. Kreeft, *Ekumeniczny dżihad. Ekumenizm i wojna kultur*, Warszawa 2005, s. 107.

⁸ G. Minois, *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, Warszawa 1998, s. 29.

⁹ T. Eagleton, *Święty Terror*, Kraków 2008, s. 13.

społecznych, politycznych, czy ekonomicznych przekonani są, że działają w imię swojej wiary. Ich pojawienie się jest ściśle związane z powstaniem jakiejś niekorzystnej sytuacji, wobec której stają się bezsilni i bezradni. Zwolennicy tej interpretacji, twierdzą, że choć motorem działań fanatyków jest religia, to nie ona spowodowała powstanie sytuacji sprzyjającej ich działaniom. Druga odmienna ocena, przedstawia religię, jako podstawowe źródło wszelkiego zła. Wielokrotnie już stwierdzano, że wszystkie religie (bez wyjątku) bardziej dzieliły niż jednoczyły ludzi. Często były źródłem cierpień, konfliktów, przemocy duchowej, czy fizycznej, natomiast sporadycznie tylko sprzyjały ludzkiej bliskości i życzliwości¹⁰.

P. Boyer jest zdania, że ludzie głęboko zaangażowani religijnie, częstokroć bez oporu, używają przemocy wobec tych, którzy albo nie są dość mocno zaangażowani, albo nie uznają ich religii. To sprawia, że wiara i wspólni bogowie tworzą, jednoczą grupę, która z czasem prowadzi do ksenofobii, izolacjonizmu i chorobliwej nienawiści¹¹. I tu pojawiają się „terroryści religijni”. Grupa ludzi, którzy na własne potrzeby dokonują religijnej nadinterpretacji¹².

Większość religii z założenia nie aprobeuje zła. Miłość, zrozumienie, tolerancja są wyznacznikami moralnymi niemal każdej religii. Użyta, jako broń przeciwko innym ludziom, obyczajom zmienia swój wymiar moralny. Ale nawet najbardziej wzniosłe i szczytne założenia religijne mogą być różnorodnie interpretowane. Każde złe pojmowanie zasad wiary jest szkodliwe i może stać się początkiem wypaczeń i fanatyzmu. Brak tolerancji i zrozumienia dla innej tradycji religijnej wyrażający się nieakceptowaniem odmiennych zachowań ludzi wychowujących się w różnych kulturach i środowiskach, leży u podstaw zachowań terrorystycznych. Ogół światowego społeczeństwa nie musi podporządkowywać się tym samym zwyczajom i normom etycznym. Nie można oczekiwać, aby np. katolicy postępowali wg zasad Koranu. Mimo globalizacji i unifikacji tak wyraźnie widocznych w świecie, istnieje wiele elementów różnicujących społeczeństwa. Różnorodność pojmowana, jako zło innowierców, a nie jako siła napędowa rozwoju społecznego jest siłą sprawczą wielu konfliktów. Zła interpretacja dogmatów religijnych prowadzi do wojen i służy jako argumentacja do zwalczania odmiennych poglądów.

¹⁰ J. Saramago, *Le „facteur dieu”*, [w:] *L'Empire en guerre. Le monde apres le 11 septembre*, Paris 2003, s. 202.

¹¹ P. Boyer, *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York 2001, s. 265

¹² Dla tzw. terrorystów religijnych przemoc jest aktem sakramentalnym, wypełnieniem obowiązku płynącego z boskiego nakazu. Czynem o wymiarze transcendentalnym, dopuszczającym się usprawiedliwionej moralnie przemocy na wielką skalę, w przeświadczeniu, że służy to osiągnięciu celu. Kierując się innym – dla nich ważniejszym – systemem wartości, odmiennym uzasadnieniem i światopoglądem, nie cofną się przed atakami o ogromnym wymiarze, które pod względem liczby ofiar są nieporównywalnie większe, w porównaniu do zamachów świeckich ekstremistów. Zob. B. Hoffman, *Inside Terrorism*, London 1998, s. 90.

Problemem dotyczącym poprawności relacji między różnymi religiami zajęła się w 1991 roku Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego. Członkowie Rady zwrócili uwagę, że warunek pokoju zagwarantować może respektowanie przez wyznawców odmiennych religii czterech podstawowych punktów: (1) dialog życia, (2) dialog działania, (3) dialog doświadczenia religijnego, (4) dialog wymiany teologicznej.

Na szczególną uwagę zasługuje czwarty punkt, który kładzie nacisk na tolerancję i szacunek do innowierców. To jednak wydaje się niemożliwe poprzez zbudowany od wieków stereotyp dotyczący różnych religii. Zdaniem M. Krakowskiego, niebagatelną rolę w tworzeniu tego wizerunku odgrywają środki masowego przekazu, dzięki którym np. islam postrzegany jest przez Europejczyków, jako zagrożenie¹³. W ostatnim okresie, współczesne media dzięki niemal codziennym doniesieniom o okrutnych wydarzeniach, jakie wstrząsają światem muzułmańskim, zapoznają nas z wieloma terminami zaczerpniętymi z języka teologii muzułmańskiej. Dlatego nawet w takim kraju, jak Polska, gdzie wśród przeważającej części społeczeństwa islam znany jest jedynie powierzchownie, przeciętny czytelnik osłuchiwał się z egzotycznymi terminami, jak np. *szari'at fatwa*, *dżihad*, których najczęściej nie rozumie, ale automatycznie kojarzy z poczuciem ogólnego zagrożenia.

W Świętej Księdze Koranu wiele cytatów dotyczy miłosiernego Boga. Jednak wyznawcy islamu zdają się zapominać o tym i preferują w swoich działaniach okrucieństwo. Takie właśnie postępowanie przekonało wielu ludzi Zachodu o tym, że Arab, czy muzułmanin jest niebezpiecznym terrorystą. Przypomnieć należy, że istnieją niearabscy muzułmanie i arabscy chrześcijanie. Trzeba więc postawić sobie pytanie, jak to się stało, że islam i muzułmanie kojarzą się nam z przemocą, a rozkochanym w poezji Arabom przykleiliśmy etykiety dzikich terrorystów?

Józef Tischner w swoich dwóch książkach: „Nieszczęsny dar wolności” i „W krainie schorowanej wyobraźni”, w klarowny sposób precyzuje niebezpieczeństwo płynące z przymierza władzy i religii. W pierwszej z wymienionych publikacji czytamy między innymi: „religia polityczna zmienia znaczenie wiary. Wiara, która stała się narzędziem polityki, traci ściśle religijny wymiar. Ale i polityka musi poddać się przemianie (...) W religii politycznej nie chodzi o rządy prawa, ale o władzę władcy. Wyzysk religii ma na celu rządy absolutne”¹⁴. Rozważania J. Tischnera, napisane z myślą o szczególnej sytuacji, w jakiej znalazła się Polska, zadziwiająco przystają do problematyki państwa muzułmańskiego. Stają się trafną analizą przyczyn kryzysu, jaki przeżywają te kraje. Przymierze tronu z ołtarzem dokonało się w islamie już u jego zarania i zostało zinstytucjonalizowane przez wpisanie go do Świętej Księgi – Koranu.

¹³ M. Krakowski, *Media a Islam*, [w:] P. Żuk (red.), *Media i władza*, Scholar, Warszawa 2006, s. 165-173.

¹⁴ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1998, s. 46.

Historia imperium muzułmańskiego może być potwierdzeniem dla tezy J. Tischnera, że „w religii politycznej nie chodzi o rządy prawa, lecz o władzę władcy”¹⁵. Dzieje się tak mimo, że przywódca muzułmańskiej wspólnoty nie nazywa się królem, czy władcą, lecz przybiera przepięciony religijną treścią tytułu kalifa. Znaczący on tyle co „następca”, „delegat”, „reprezentant”. Już w 40 lat po śmierci Mahometa urząd ten mimo, że wybieralny, stał się dziedzicznym. To spowodowało zacięte i krwawe walki dynastyczne.

Religia i terroryzm mają długą wspólną historię. W ostatnim stuleciu pokrewieństwo to zdominowane zostało przez terroryzm o motywacjach narodowyzwoleńczych, czy też ideologicznych. Na początku „ery nowoczesnego terroryzmu”, pod koniec lat 60-tych XX wieku, żadna z działających wówczas grup terrorystycznych nie miała religijnej, w tym przypadku islamskiej motywacji. Nawet grupy palestyńskie, złożone przeciw z muzułmanów, miały raczej separatystyczny, lub marksistowsko-leninowski charakter. Pierwsze islamskie organizacje terrorystyczne z prawdziwego zdarzenia pojawiły się dopiero na przełomie lat 70 i 80-tych. Od tego czasu można zacząć ich kwalifikowanie, jako zdecydowanie islamskich, tzn. o takim charakterze i motywacjach.

Nowoczesny terroryzm islamski zrodził się dzięki sukcesowi rewolucji szyickiej w Iranie (1978-1979). Wydarzenie to dało impuls do jego szerokiego rozwoju. 10 lat później było już bardzo dużo organizacji fundamentalistycznych i obejmowały one swym działaniem cały świat. Od początku lat 90-tych terrorystyczne ugrupowania islamskie stanowiły ponad 1/3 wszystkich zidentyfikowanych grup ekstremistycznych, a najpoważniejsze i najkrwawsze ataki terrorystyczne ostatniej dekady są dziełem właśnie islamistów.

Jak pisze M. Borucki „islam jest zaraz po chrześcijaństwie drugą co do liczby wyznawców religią świata. Tak, jak w każdej religii wyznawcy islamu różnią się pomiędzy sobą sposobem określania miejsca religii w życiu społecznym i politycznym oraz w codziennych praktykach. Wszyscy muzułmanie odwołują się jednak do Koranu i wskazań Mahometa”¹⁶.

Jak zrozumieć problem zależności religii i polityki? Przede wszystkim oznacza to konieczność zastanowienia się nad pojmowaniem semantyki terminu „religia” w ujęciu kultur Zachodu i Wschodu. Diametralnie różnie interpretują religię przedstawiciele krajów demokracji europejskiej, czy amerykańskiej, gdzie religia przeważnie ściśle oddzielona jest od polityki i spraw państwa, aniżeli narody muzułmańskie, które traktują życie świeckie jako przejaw religii – religię jako przepis na życie świeckie. W przeciwieństwie do innych religii, islam wypracował sobie regulacje prawne dziedzin należących do polityki państwowej. Specyfikacje te są jednak doktrynalnie słabe i częściowe – nie dają szczegółowych wskazówek dla muzułmanów żyjących w danym społeczeństwie

¹⁵ J. Tischner, wyd. cyt., s. 46.

¹⁶ M. Borucki, *Terroryzm. Zło naszych czasów*, Warszawa 2002, s. 119-121.

lub też sytuacji politycznej. Potwierdza to różnorodność zachowań w społeczeństwach muzułmanów.

Chcąc dokładniej przedstawić zależności między życiem religijnym i świeckim należy wyjaśnić zjawisko fundamentalizmu. Istotne jest przy tym zauważenie, że określenia fundamentalizm nie należy interpretować tylko w aspekcie islamskich skrajności religijnych, a także to, że trudno jest jednoznacznie stwierdzić, czy fundamentalizm to jedynie religijne *ekstremum* działania, czy może zarzewia poszukiwać należy w powodach czysto świeckich? Badacze problemu mają odmienne poglądy co do tego, czy fundamentalizm to wyłącznie religijny fenomen, czy może zjawisko związane także z ideologiami świeckimi? Problematyczne wydaje się być też formułowanie jednoznacznej odpowiedzi na temat tego, czy uwzględniając, że ma on charakter jedynie religijny, dotyczy także innych, czy tylko monoteistycznych religii. Co leży u podstaw fundamentalizmu? Czy jest on wynikiem „nadmiaru wiary” – objawiającym się ekstremalną formą religijnej przynależności, czy efektem „niedostatku wiary” – polityczną ideologią dążącą do zdobycia władzy? Kolejnym problemem jest precyzyjne ustalenie, czy fundamentalizm to zjawisko współczesne – wynikające z procesu globalizacji, czy też jego geneza sięga czasów wcześniejszych niż ostatnie ćwierćwiecze? Wreszcie, pojawiają się wątpliwości dotyczące tego, czy działalność terrorystów to nieunikniona konsekwencja rozwoju fundamentalizmu, czy jedynie jeden z wariantów działań ugrupowań fundamentalistycznych? Istotnym wydaje się być doprecyzowanie roli religii w terroryzmie. Czy, jako czynnik tożsamości kulturowej, jest ona podstawowym bodźcem konfliktogennym, czy stanowi jedynie symbol społecznych i ekonomicznych sporów przysłaniając prawdziwe motywy? Inny dylemat dotyczy kwestii terminologicznej. Badacze problemu poddają w wątpliwość, czy można wprowadzać termin fundamentalizm, czy uznać należy, że wystarczające jest stosowanie pojęć tradycyjnych (ekstremizm lub fanatyzm religijny)?¹⁷

Fundamentalizm interpretowany jest w różnoraki sposób. Niektórzy badacze tematu, szczególnie uwypuklają polityczną ideologię fundamentalizmu, twierdząc, że dopiero po powiązaniu z religią staje się on fundamentalizmem religijnym¹⁸. Są zdania, że radykalna wersja fundamentalizmu opiera się na ideach totalitarnych i do ich realizacji przysposabia sobie wszelkie formy walki min. terroryzm. Twierdzą też, że fundamentalizm, to forma politycznego uczestnictwa, przejawiająca się brakiem zdolności do kompromisu i dialogu, dążąca do wprowadzenia zmian społecznych, ideowo inspirowanych przez transcendentne źródło idei¹⁹.

¹⁷ R. Borkowski, *Terroryzm ponowoczesny. Studium z antropologii polityki*, Toruń 2006, s. 73-74.

¹⁸ J. Kaczmarek, *Terroryzm i konflikty zbrojne a fundamentalizm islamski*, Wrocław 2001, s. 72.

¹⁹ I. S. Lustick, *For the Land and the Lord; Jewish Fundamentalism in Israel*, <http://www.sas.upenn.edu/penncip/lustick/index.html>, Introduction, s. 4.

Zazwyczaj religia, czy ideologia zaczyna swoje istnienie od przeciwstawienia się istniejącemu porządkowi, próby jego zmiany i naprawy. Ten, kto wierzy w swoją rację, bez względu na źródło inspiracji (siły nadprzyrodzone, czy ideologie) zwraca się do szerszego grona odbiorców w celu przekazania im tych poglądów. Ze względu na to, że nie zawsze spotyka się z aprobatą, przeciwnie – nie znajduje zrozumienia, a opór wobec swoich przekonań, ucieka się do innych – siłowych metod perswazji. W którym momencie wyznawca danej religii, czy ideologii może wybrać drogę przemocy? A. Parzymies sądzi, że przede wszystkim wtedy, gdy chce narzucić swoją ideologię, gdy boryka się z problemami politycznymi, ekonomicznymi, czy z problemami władzy. Albo też, gdy inna ideologia, czy religia stanowi dla niego zagrożenie, zaczyna dominować i prawdopodobna staje się możliwość utraty poparcia i władzy²⁰.

Andrzej Bronk, definiuje fundamentalizm przez pryzmat różnic między dziedzinami jego występowania. Rozgranicza fundamentalizm kulturowy, społeczno-polityczny, religijny, czy filozoficzny²¹. Akcentuje fakt, że społeczno-polityczna odmiana fundamentalizmu równoznaczna jest z politycznym ekstremizmem i przejawiać się może w faszystowskiej lub nacjonalistycznej formie podkreślającej swoją rasową, etniczną, kulturową lub ideologiczną odrębność. Nacisk na tę samą odrębność i związany z tym proces izolacjonizmu, redukcjonizmu i braku zdolności do dialogu przejawiającego się nieustępliwością, podkreśla ksiądz Alfons Skowronek²².

Agnes Heller uważa, że izolacjonizm tak charakterystyczny dla fundamentalizmu, to efekt strachu przed współczesnym postępem, obawa o utratę bezpieczeństwa, tożsamości i pewności istnienia. Utożsamia go z zamkniętym systemem religijnych i świeckich poglądów, który nie godzi się z innymi przekonaniem²³. Steve Bruce uważa natomiast, że źródła fundamentalizmu doszukiwać się można nie tylko w sporach toczących się pośród grona wyznawców na temat tego, czego domaga się Bóg, lecz także w niemal całkowicie świeckich walkach o charakterze nacjonalistycznym. Twierdzi, że zjawiska fundamentalizmu, nie pojmiemy starając się interpretować i analizować go w oderwaniu od społecznych, ekonomicznych i politycznych kontekstów, w których się pojawia²⁴. Taka definicja potwierdza koncepcję interpretującą fundamentalizm, jako światopogląd, ruch polityczny, czy rodzaj aktywności społecznej. Zbiór dominujących idei, którego sedno stanowi system wartości ze swej istoty aspirujących do bezspornie uniwersalnych i jedynie słusz-

²⁰ A. Parzymies, (red.) *Islam a terroryzm*, Dialog, Warszawa 2002, s. 10.

²¹ A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s.169-178., A. Bronk, *Typ fundamentalizmu*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 1995, nr 3-4, s. 3-25.

²² Ks. A. Skowronek, *Fundamentalizm wyzwaniem dla tolerancji*, „Więź”, 1996, nr 7, s. 37-51.

²³ A. Heller, *Nowoczesność i terror czyli 11 września 2001*, „Przegląd Polityczny”, 2005, nr 1, s. 68-75.

²⁴ S. Bruce, *Fundamentalizm*, s. 18.

nych. Religia po swoim upolitycznieniu może stanowić podstawę postaw i idei ekstremistycznych²⁵.

Już z samego brzmienia tego określenia można wywnioskować, że bazą, dogmatem życia przedstawicieli fundamentalizmu²⁶ jest pierwotna, tradycyjna forma wartości religijnych, zamknięta na zmiany, nowoczesność i modernizację. Hermetycznie nastawiona na wszystko co obce, z złożenia odrzuca, zwalcza i niszczy odmienne wartości i przekonania. Fundamentalizm XXI wieku, to zatem swoista forma odrodzenia – renesansu – religii²⁷. Jurgen Habermas podkreśla, że termin „fundamentalizm” ma wydźwięk pejoratywny. „Używamy tego słowa, by scharakteryzować szczególny sposób myślenia, postawę uporu, przy narzucaniu swych własnych przekonań i motywacji nawet wtedy, kiedy daleko im do tego, by mogły być racjonalnie akceptowalne. To dotyczy szczególnie przekonań religijnych. Z pewnością nie powinniśmy mylić fundamentalizmu z dogmatyzmem i ortodoksyjnością. Każda religijna doktryna bazuje na dogmatycznym rdzeniu wiary. Czasami istnieje autorytet, taki, jak papież czy rzymska kongregacja do spraw wiary, która określa, jakie interpretacje odbiegają od tego dogmatu i w konsekwencji są nieortodoksyjne. Skrajna forma religii zaczyna podlegać przemianie w fundamentalizm, gdy strażnicy i reprezentanci wiary ignorują poznawczą sytuację pluralistycznego społeczeństwa i utrzymują – odwołując się nawet do przemocy – że ich doktryna ma uniwersalistycznie wiążący charakter i jest politycznie akceptowalna”²⁸.

Zdaniem J. Czaji fundamentalizm nie jest, sam w sobie, ani przemocą, ani terroryzmem. Mało tego, przemoc nie służy w czystej postaci fundamentalizmowi, bo jest ona próbą powrotu do źródeł religii, do jej fundamentów. Próbą oczyszczenia swojej religii ze wszystkich późniejszych naleciałości, uzupełnień, narośli. Próbą powrotu do pierwotnej wiary przodków. Przemoc, mogłaby tę próbę udaremnić. Problem polega jednak na tym, że fundamentalizm jest skrajnym przejawem wyznania wiary, jednocześnie zaś ją polityzuje, łącząc z wieloma innymi zjawiskami życia wewnętrznego i międzynarodowego. To zaś wprowadza w tę sferę wykoślawionej ideologii czynniki typowe dla polityki, w tym czynnik siły. Dlatego też – i z wielu innych względów – fundamentalizm religijny przeradza się w przemoc z pobudek

²⁵ K. Karolczak, *Uwarunkowania i źródła ekstremizmu politycznego*, [w:] E. Olszewski, (red.), *Doktryny i ruchy współczesnego ekstremizmu politycznego*, Lublin 2004, s. 37-44.

²⁶ Fundamentalizm (łac.) – ogólna nazwa ruchów religijnych uznających nadrzędną wartość tradycji religijnych i niechęć do wszelkich zmian odczuwanych jako naruszenie tożsamości wyznaniowej (...) nastawiony negatywnie do tendencji modernistycznych (modernizm) (...) W islamie w XX wieku (zwany także islamizmem lub integryzmem islamskim) określa się tradycjonalizm muzułmański, który przeciwstawia się tendencjom reformatorskim w islamie; głównym dążeniem muzułmańskich ruchów fundamentalistycznych (np. *sunnizm*, *szyizm*, *wahhabizm*, Stowarzyszenie Braci Muzułmanów) jest oparcie państwa na prawie islamu. zob. *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 7, Warszawa 1995, s. 451-452.

²⁷ E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, Warszawa 2002, s. 57.

²⁸ G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru*, Warszawa 2008, s. 59.

religijnych, w tym też i w terroryzm. W tym przypadku pobudki religijne stają się nakazem, imperatywem. Cele i środki są nielimitowane, a sam akt przybiera charakter czynu sakramentalnego. To sprawia, że akt przemocy staje się dla fundamentalisty aktem samego Boga²⁹.

Islamski fundamentalizm to kompilacja polityki i religii. Przy czym, w tym przypadku polityka ściśle połączona jest z przemocą. Nie jest to oczywiście odosobniony przypadek w historii ludzkości jednakże obecnie, jak żaden inny, właśnie on ma bezpośredni wpływ na globalny porządek i bezpieczeństwo. Czy określani przez muzułmanów „innowiercy” są w stanie zrozumieć ideologię fundamentalistów? Czy możliwe jest uchwycenie tzw. kontekstu społecznego fundamentalizmu, analizując go przez pryzmat działań jego zwolenników? Czy obserwując, analizując z zewnątrz, można się w nim doszukać wyższych, wzniosłych wartości?

Islam to religia, której celem jest utworzenie państwa Boga i pozyskanie, jak największej liczby wyznawców. Jest przy tym wyznaniem, które łączy sprawy świeckie z religijnymi. Islamski fundamentalizm jest zarówno polityką, jak i religią. Ma dwoistą naturę. Błędem jest analiza islamu jedynie jako ruchu politycznego, ponieważ fundamentalizm jest jednocześnie religią. Błędem jest też pojmowanie go wyłącznie jako religii, ponieważ jest on równocześnie polityką.³⁰ Właśnie z tej jedności wywodzi się zjawisko terroryzmu islamskiego. W dzisiejszych czasach, najgroźniejszym odłamem terroryzmu zdaje się być fanatyczny terroryzm islamski, który w oparciu o dogmaty wiary i w imię najświętszej religii, dąży do utworzenia teokratycznego państwa wyznaniowego. Przywódcy wykorzystują ślepą wiarę swych żołnierzy, zręcznie manipulując ich fanatyzmem i nietolerancją, a także pełnym oddaniem sprawie. Żołnierze, łatwi do zmanipulowania, w swoim bezkrytycznym postrzeganiu rzeczywistości, gotowi są w każdej chwili oddać życie w imię „świętej sprawy”. Podczas, gdy ogólny trend powrotu do islamu, pomagał społeczeństwom znaleźć w życiu zasady prawdy i miłości, ekstremiści zaczęli wykorzystywać te podstawowe wartości religijne do sterowania ludźmi dla zrealizowania politycznych celów. Współczesny fundamentalizm nie jest dowodem na odrodzenie religijności. Przeciwnie, bardzo wyraźnie obrazuje zachodzący obecnie proces polityzacji wiary³¹.

Wielu socjologów i politologów twierdzi, że przyczyną narodzin i rozwoju fundamentalizmu jest głód, bieda, a także globalny kryzys wartości. Zjawisko to charakterystyczne jest, zresztą nie tylko dla świata muzułmańskiego. Bassam Tibi twierdzi, że „istnieje zarówno fundamentalizm chrześcijański, jak i żydowski, muzułmański, hinduski i konfucjański. Fundamentalizm muzułmański jest tylko odmianą zjawiska, z którym mamy do czynienia na całym świecie. A jednak szczególnie rzuca się ono w oczy w muzułmańskiej części naszego świata. Przyczy-

²⁹ J. Czaja, *Fundamentalizm religijny*, [w:] E. Haliżak, W. Lizak, L. Łukaszuk, E. Śliwka, (red.), *Terroryzm w świecie współczesnym*, Warszawa – Pieniężno 2004, s. 105.

³⁰ J. J. G. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Kraków 2005, s. 11.

³¹ J. Kaczmarek, wyd. cyt., s. 74.

na leży w tym, że upolityczniony islam, w odróżnieniu na przykład od fundamentalizmu hinduskiego, rości sobie prawa do uniwersalizmu. Tym można objaśnić fakt, że akcje terrorystyczne muzułmańskich fundamentalistów znajdują się w centrum uwagi środków masowego przekazu. A przecież fundamentalisci hinduscy (...) serbscy etnofundamentalisci (...), a także fundamentalisci żydowscy (...) nie ustępują muzułmańskim pod względem terroryzmu”³².

Niewystarczająca opieka ze strony własnego państwa jest kolejnym czynnikiem wpływającym na działalność fundamentalistów. Samuel P. Huntington pisał, że „odrodzenie religijne, jakiego widownią stał się cały świat, stanowi reakcję na sekularyzm, relatywizm moralny, egoistyczne pobbżanie sobie. Potwierdza takie wartości, jak porządek, dyscyplina, praca, pomoc wzajemna i ludzka solidarność. Grupy religijne zaspokajają społeczne potrzeby zaniedbane przez państwową biurokrację. Chodzi tu między innymi o opiekę zdrowotną, szpitale, przedszkola i szkoły. Opiekę nad ludźmi starszymi, szybką pomoc w wypadku naturalnych i innych katastrof, pomoc i wsparcie społeczne w razie pogorszenia warunków materialnych. Załamanie się porządku i niepowodzenia społeczeństwa obywatelskiego tworzą próżnię, w którą wkraczają ugrupowania religijne, często o charakterze fundamentalistycznym”³³.

Najbardziej charakterystyczną cechą fundamentalizmu jest antyzachodnia postawa. Cywilizacja zachodnia odbierana jest przez fundamentalistów islamskich, jako cywilizacja obca i wroga. Działając „w imię Boga” odrzucają wszelkie świeckie wartości, sprzeciwiają się globalnemu porządkowi i ponad kulturowej moralności. Ich głównym celem jest odrodzenie swoich lokalnych kultur i zmobilizowanie własnego narodu do buntu przeciwko wprowadzaniu w ich życie zachodnich kanonów wartości i porządku społecznego (np. demokracja i prawa człowieka). Dyskryminują świeckie państwo narodowe postrzegając je, jako narzędzie stworzone przez świat Zachodu, mający na celu podzielenie muzułmańskiej *ummy* (uniwersalnej „wymagowanej społeczności” wszystkich muzułmanów). Działania fundamentalistów są wyrazem buntu przeciwko Zachodowi, a szczególnie przeciwko nowoczesnym formom demokracji i rozprzestrzeniającemu się globalnemu porządkowi. Są swoista reakcją na wprowadzanie reform i prób zmierzających do rozdzielenia religii od państwa. Zjawisko to związane jest z odrzuceniem europejskich wzorców życia społeczno - politycznego i powrotu do tradycyjnego fundamentu, jakim jest islam. Kultura zachodnia interpretowana jest przez muzułmanów, jako zagrożenie tradycyjnych wartości islamu.

Jednym z najistotniejszych problemów współczesnego świata jest związek fundamentalizmu z terroryzmem. Nie można jednak tak szerokiego pojęcia, jak fun-

³² B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997, s. 121.

³³ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Wydawnictwo Literackie Muza S. A., Warszawa 2005, s. 134.

damentalizm ograniczać tylko do terroryzmu. Terroryzm islamski jest zjawiskiem niebezpiecznym i nie ulega żadnej wątpliwości fakt, że stanowi on duże zagrożenie dla zachodniej demokracji. Przez wiele lat był bagatelizowany i niedoceniany. Dopiero wydarzenia z 11 września 2001 roku uświadomiły światu, jak może on być nieprzewidywalny i nieobliczalny. W książce pt. „Fundamentalizm religijny”, B. Tibi apeluje o brak tolerancji dla muzułmańskich organizacji terrorystycznych. Mając na uwadze wydarzenia z *World Trade Center*, jego prośby wydają się być jak najbardziej słuszne. Jednak traktowanie fundamentalizmu, jako jedyne zła na świecie jest dużym uproszczeniem. Terrorysty to nie tylko ugrupowania islamskie, to także katolicka Irlandzka Armia Republikańska, czy nacjonalistyczne organizacje żydowskie. Nadrzędną myślą przyświecającą organizacjom terrorystycznym jest idea „świętej wojny”.

Czy islam jest rzeczywiście religią terrorystów? Przytoczone fakty uświadamiają nam, że islamski terroryzm, który stroi się w „religijne piórka”, używa religii do politycznych celów. Długowiekowa tradycja przymierza tronu z ołtarzem sprawia, że ta aberracja zadomowiła się w religii muzułmańskiej.

Analiza przytoczonych faktów potwierdza, iż strach i nieufność, jakie cechują nasze relacje z wyznawcami islamu, są wynikiem braku wzajemnej znajomości. Rozwijają się one na podłożu przesądów i stereotypów. Wzajemne poznanie leży u podstaw zrozumienia innowierców. Zaakceptowania ich wiary i zasad, którymi się rządzi. Jak to sugeruje M. Talbi w tytule swojej książki „Boży domownicy”, wyznawcy trzech głównych religii monoteistycznych przynależą do jednej rodziny Bożej. Ale dopóki nie będzie pokoju między religiami, nie będzie pokoju między narodami.³⁴ Do takich wniosków dochodzi też Huntington pisząc: „W dającej się przewidzieć przyszłości nie będzie uniwersalnych cywilizacji, natomiast istnieć będzie wielość rywalizujących ze sobą cywilizacji. Każda z nich musi się nauczyć, jak współżyć z pozostałymi”³⁵.

Niestety obecnie trudno dopatrzeć się choćby chęci międzykulturowego dialogu, a różnorodność religijna, odmiennosc cywilizacyjna i brak tolerancji wobec odmiennych poglądów rodzi agresję i staje się inspiracją do ekstremistycznych działań ugrupowań terrorystycznych.

BIBLIOGRAFIA

- [1] Bardori G., *Filozofia w czasach terroru*, Warszawa 2008.
- [2] Borkowski R., *Terroryzm ponowoczesny. Studium z antropologii polityki*, Toruń 2006.

³⁴ [www.2o.fora.pl/polityka,16/przekonać zachód do islamu](http://www.2o.fora.pl/polityka,16/przekonać_zachód_do_islamu)

³⁵ S. P. Huntington, wyd. cyt., s. 49.

- [3] Borucki M., *Terroryzm. Zło naszych czasów*, Warszawa 2002.
- [4] Boyer P., *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York 2001.
- [5] Bronk A., *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.
- [6] Bruce S., *Fundamentalizm*, Warszawa 2006.
- [7] Corm G., *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa 2007.
- [8] Czaja J., *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 2004.
- [9] Egelton T., *Święty terror*, Kraków 2008.
- [10] Haliżak E., Lizak W., Łukaszuk L., Śliwka E., (red.) *Terroryzm w świecie współczesnym*, Warszawa – Pieniężno 2004.
- [11] Heller A., *Nowoczesność i terror czyli 11 września 2001*, Warszawa 2005.
- [12] Hoffman B., *Inside Terrorism*, London 1998.
- [13] Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2005.
- [14] Jansen J.J., *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Kraków 2005.
- [15] Kaczmarek J., *Terroryzm i konflikty zbrojne a fundamentalizm islamski*, Wrocław 2001.
- [16] Kepel G., *Fitna. Wojna w sercu islamu*, Warszawa 2001.
- [17] Krakowski M., *Media a islam*, Warszawa 2006.
- [18] Kreeft P., *Ekumeniczny dżihad. Ekumenizm i wojna kultur*, Warszawa 2005.
- [19] Lecourt D., *L`Amerique entre le Bible et Darwin*, Paris 1998.
- [20] Lieven A., *Le Nouveau Nationalisme Americain*, Paris 2004.
- [21] Minois G., *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, Warszawa 1998.
- [22] Motak D., *Religia a przemoc w perspektywie antropologii kognitywnej. Uwagi polemiczne na kanwie publikacji Pascala Boyera*, Kraków 2003.
- [23] Pace E., Stefani P., *Współczesny fundamentalizm religijny*, Warszawa 2002.
- [24] Parzymies A., (red.) *Islam a terroryzm*, Warszawa 2002.
- [25] Ruthven M., *Fundamentalism. The Search of Meaning*, Oxford 2004.
- [26] Saramago J., *Le „facteur dieu”. L`Empre en guerre. Le monde après le 11 septembre*, Paris 2003.
- [27] Skowronek A., *Fundamentalizm wyzwaniem dla tolerancji*, Warszawa 1996.

- [28] Tibi B., *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997.
- [29] Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1998.
- [30] Tischner J., *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1999.
- [31] Żuk P., *Media i władza*, Warszawa 2006.