

STANISŁAW BURDZIEJ  
Toruń

## NOWOCZESNOŚĆ I FUNDAMENTALIZM

Określenie „fundamentalizm” należy do kategorii takich słów-kluczy, które raczej zaciemniają rzeczywistość niż ją wyjaśniają. Geneza tych „wytrychów umysłowych”, a także ich funkcje społeczne są dobrze opisane przez psychologów. Z ich ustaleń dowiadujemy się między innymi, że mechanizm stereotypizacji stanowi niejako naturalną i do pewnego stopnia nieuchronną odpowiedź ludzkiego umysłu na złożoność świata. Zadaniem badaczy życia społecznego, w tym także socjologów, jest jednak przenikanie konstruowanych w publicznym dyskursie fasad i — w jakimś sensie — ponowne „komplikowanie” problemów, które potocznie, na przykład za pomocą językowych etykietek, bywają upraszczane. Nie zawsze zadanie to jest łatwe: socjolog sam uwikłany jest w świat językowych gier. Z tym większym zainteresowaniem należy powitać rzetelną pracę Dominiki Motak pt. *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*<sup>1</sup>.

Recenzowana praca składa się z wprowadzenia, pięciu rozdziałów, zakończenia oraz aneksu. Dwa pierwsze rozdziały, a także rozdział piąty mają charakter teoretyczny, a rozdziały trzeci i czwarty zawierają szczegółowy opis wybranych nurtów antymodernistycznych na gruncie protestantyzmu i katolicyzmu.

We wprowadzeniu Motak dokonuje obszernego przeglądu literatury przedmiotu. Wymienia różne rodzaje „fundamentalizmu”: *sensu stricte* religijny, epistemologiczny, etnofundamentalizm oraz fundamentalizm osobowości (odpowiadający koncepcji osobowości auto-

rytarnej Adorna). Autorka postuluje wycofanie pojęcia „fundamentalizm” z obszaru politologii, pozostając przy jego wąskim, neutralnym i czysto opisowym charakterze na gruncie religioznawstwa. Takiego też rozumienia terminu sama trzyma się konsekwentnie.

Zjawisko fundamentalizmu należy badać, zdaniem autorki, na tle nowoczesności. Z tego powodu rozdział pierwszy poświęcony jest próbie scharakteryzowania nowoczesności, ponieważ „wszelkie ruchy antymodernistyczne, w tym i fundamentalizm, znajdują się w dialektycznym związku z ich «konceptualnym przeciwnikiem», stanowiąc reakcję nie tyle na nowoczesność *en bloc*, ile na kulturowe i psychospołeczne efekty modernizacji, na kondycję współczesną” (s. 19). Jako elementy „socjokulturowego podłoża ruchów fundamentalistycznych” wymienia Motak między innymi zjawiska urbanizacji, biurokratyzacji, racjonalizacji, pluralizacji i sekularyzacji, a także — specyficzne pojmowanie wolności. Wszystko to prowadzi autorkę do przyjęcia założenia, iż fundamentalizm jako taki występuje wyłącznie na obszarze cywilizacji euro-amerykańskiej. Zasadniczo, według Motak, religijne ruchy antymodernistyczne to protest przeciwko „odczarowaniu świata”, jego „dekosmizacji”. Fundamentalizm islamski traktuje jako wymierzony raczej przeciwko Zachodowi niż samej nowoczesności. Trudno jednak zaprzeczyć, iż podstawę ideologii wojowników talibańskich w Afganistanie stanowiła właśnie owa — charakterystyczna dla myślenia fundamentalistów religijnych — chęć budowy „państwa Bożego” na ziemi. W ich wizji świata była zawarta niezgoda na jego sekularyzację, na rozdzielenie sfery religijnej i świeckiej. Interesującą rekonstrukcję światopoglądu talibów znaleźć moż-

Adres do korespondencji: stachu@stud.uni.torun.pl

<sup>1</sup>Dominika Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Nomos, Kraków 2002, stron 220.

na w książce Wojciecha Jagielskiego *Modlitwa o deszcz*<sup>2</sup>.

Erozja religii jako „struktury wiarygodności”, mimo równoczesnego postępu nauki, doprowadziła w społeczeństwach zachodnich do poczucia zagubienia i dezorientacji. Ponadto doświadczenie dwóch wielkich systemów totalitarnych zaowocowało nieufnością ludzi do wszelkich „wielkich projektów”, może z wyjątkiem demokracji. Jednakże — jak zauważa Motak — przetrwanie tej ostatniej jako ostatniego „dyskursu nieskompromitowanego” było możliwe dzięki zredukowaniu jej do samych procedur (s. 30). Mówiąc słowami Jeana Paula Sartre’a — człowiek znalazł się w „świecie bez znaków”. Mogłoby więc się wydawać, iż świat nowoczesny powinien być całkowicie bezbronny wobec ruchów fundamentalistycznych, które takie życiowe drogowskazy oferują. Warto zadać zatem pytanie, dlaczego tak nie jest? Dlaczego ruchy antymodernistyczne mimo swej niewątpliwie rosnącej atrakcyjności pozostają na marginesie wyzutych z kościoła wartości, zsekularyzowanych społeczeństw? Dlaczego w życiu politycznym, gospodarczym i kulturalnym Zachodu dominuje model „nagiego forum publicznego” (*naked public square*), czyli — według twórcy tego określenia Richarda J. Neuhausa — „ogolocnej publicznej areny, z której usunięto religijną i moralną argumentację”<sup>3</sup>? Dzieje się tak mimo słabości tego wzorca, jego niezdolności do dostarczenia osobie ludzkiej ram całościowej interpretacji świata, wskazówek w kształtowaniu własnego życia.

Częściowej odpowiedzi na powyższe pytania udziela nam autorka recenzowanej pracy, pisząc: „nowoczesność ustępuje pola najróżniejszym ideologiom, także i tym szczególnie przez nią nie akceptowanym” (s. 31). Przełom wieków, jak wskazuje wielu badaczy, jest okresem powrotu religijnej wizji świata, czasem „powtórnego zaczarowania”, choć niewąt-

pliwie nowa religijność — produkt ludzkiej potrzeby sensu — ma charakter często bardziej utylitarny niż transcendentalny. Wyrasta raczej z doświadczenia bezsensu niż z doświadczenia *sacrum*. Być może więc tytuł książki powinien brzmieć „Ponowoczesność i fundamentalizm”, aby odzwierciedlić ważkie przemiany ostatnich kilku dekad? To właśnie ponowoczesny chaos, pluralizm światopoglądowy, brak punktu odniesienia stanowią — według autorki — źródło ruchów fundamentalistycznych z ich pragnieniem „wielkiego uproszczenia”.

Rozdział drugi, zatytułowany „Fundamentalizm jako reakcja na procesy modernizacji”, otwiera próba wskazania zakresu i historii pojęcia. Dowiadujemy się więc, iż *sensu stricte* termin ten odnosi się, po pierwsze, do ponadwyznaniowego ruchu religijnego, obejmującego przedstawicieli głównych wyznań protestanckich w Stanach Zjednoczonych końca XIX wieku. Ruch ten stanowił reakcję na ekspansję światopoglądu naukowego oraz tendencje modernistyczne w teologii. Drugie, niezależne znaczenie słowa „fundamentalizm” odnosi się do postawy poznawczej opozycyjnej wobec fallibilizmu (czyli przekonania o nigdy nie kończącym się procesie wytwarzania wiedzy). Według koncepcji Hansa Alberta z lat sześćdziesiątych XX wieku, fundamentalizm jako podejście epistemologiczne charakteryzuje kultury tradycyjne, które poszukują konsensu i ładu, a nie nowej wiedzy, pociągającej za sobą głębokie przemiany społeczne (s. 39). Współczesne utożsamianie pojęcia „fundamentalizm” ze zjawiskiem religijnej ortodoksji datuje się, zdaniem autorki, od rewolucji islamskiej w Iranie, czyli od roku 1979. Najnowszym zaś etapem historii terminu było zaadaptowanie go jako kategorii badawczej w naukach społecznych oraz — już ze zdecydowanie negatywnym zabarwieniem — na gruncie publicystyki.

Następnie autorka dokonuje gruntownego przeglądu definicji fundamentalizmu i wyróżnia dwie grupy. Jak się wydaje, zaproponowany przez nią podział na „definicje skonstruowane przez odniesienie do treści wierzeń” oraz „definicje abstrahujące od treści wierzeń” odpowiada znanej socjologom dychotomii: definicje substancjalne *versus* funkcjonalne. O ich zastosowa-

<sup>2</sup>W. Jagielski, *Modlitwa o deszcz*, Warszawa 2002.

<sup>3</sup>R. J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia*, tłum. B. Szlachta, Poznań 1993, s. 17. Por. R. J. Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, Eerdmans, Grand Rapids 1984.

niu na gruncie socjologii religii pisze między innymi Günter Kehr<sup>4</sup>. Na zakończenie rozdziału autorka formułuje własną definicję fundamentalizmu — pojęcia określającego „religijne ruchy protestu i opozycji wobec kulturowych podstaw procesów modernizacji, krytyczne wobec nowoczesnych prądów teologicznych i transformacji instytucji religijnych i zorientowanych na obronę lub przywrócenie tradycyjnych fundamentów dogmatycznych i form wiary” (s. 63).

Interesujące jest również omówienie pokrewnych fundamentalizmowi form reakcji na procesy modernizacji: integryzmu, tradycjonalizmu oraz millenaryzmu. Katolicki integryzm zakłada — według Motak — „podporządkowanie autorytetowi Kościoła wszystkich sfer ludzkiej aktywności” (s. 54), a także dokonuje utożsamienia Kościoła i papieżstwa. Nie jest jasne jednak, dlaczego autorka twierdzi, iż „odrzucający integrizm katolicy czują się zepchnięci na stronę lewicy politycznej” (s. 54). Istnieją być może kraje, gdzie tak się dzieje, na pewno jednak nie w Polsce, gdzie ruch integrystyczny ma charakter zupełnie marginalny. Szkoda, iż autorka nie podejmuje w tym miejscu analizy fenomenu Radia Maryja. Brakuje bowiem obiektywnego, gruntownego studium tego zjawiska, tak istotnego, a zarazem wzbudzającego tak wiele kontrowersji w polskim życiu społecznym. Pionierska praca socjologiczna Danuty Frelichowskiej ma charakter monografii instytucji i nie zawiera szerszej oceny rozgłośni jako instytucji społecznej<sup>5</sup>. Toruńskiej rozgłośni poświęciła Motak nieco więcej uwagi w artykule *Antimodern Tendencies in Roman-Catholicism in Present-Day Poland*<sup>6</sup>, jednak choćby skrótowego potraktowania problemu można było spodziewać się po recenzowanej pracy.

Rozdział trzeci zawiera charakterystykę fundamentalizmu protestanckiego. Najogólniej, ruch ten wyraża się w (1) przekonaniu

o nieomylności i bezbłędności Biblii, (2) krytyce modernistycznej teologii, (3) ekskluzywizmie oraz (4) odrzuceniu rozdziału między państwem i Kościołem (s. 100). Inne cechy charakterystyczne to między innymi indywidualizm, moralizm, emocjonalizm, konserwatyzm oraz dualizm. Źródła ruchu tkwią we wcześniejszym nurcie millenarystycznym, który autorka omawia bardziej szczegółowo w rozdziale poprzednim jako jedną z reakcji na procesy modernizacji. Millenaryzm charakteryzuje się przede wszystkim przekonaniem o szybkiej paruzji, czyli ponownym przyjsciu Chrystusa; w historii chrześcijaństwa pojawiał się falami, najczęściej na tle kryzysów ekonomicznych. Kształt instytucjonalny fundamentalizm protestancki przybrał w 1918 r. na konferencji w Filadelfii (s. 78). Lata dwudzieste XX wieku stanowiły apogeum jego wpływu na życie publiczne w Stanach Zjednoczonych: w niektórych stanach doprowadzono wówczas do uchwalenia zakazu nauczania o ewolucji w szkołach (jako rzekomo sprzecznej z wizją stworzenia zawartą w Księdze Rodzaju), zastępując ją wykładem kreacjonizmu (stanowiska dosłownie interpretującego stworzenie świata w kategoriach biblijnych) (s. 79). Jak podkreśla Motak, specyfika ruchu leży nie tyle w jego dogmatach, ile w ogólnym sprzeciwie wobec procesu modernizacji i sekularyzacji. Jako główne elementy składowe doktryny fundamentalizmu protestanckiego należałoby wymienić antyewolucjonizm, antykomunizm, antygermanizm, antyekumenizm oraz antyfeminizm. Autorka opisuje kolejne fale powrotu fundamentalizmu w Stanach Zjednoczonych, wywoływane wydarzeniami politycznymi, jak wojna w Wietnamie, kryzys paliwowy 1973 r. czy afera Watergate, oraz przemianami obyczajowymi — tu należy wymienić przede wszystkim rewolucję roku 1968. Zyskujący na popularności ruch zaczął stawiać sobie cele polityczne. Fundamentalistyczna organizacja Moral Majority (Moralna Większość), założona w 1979 r. przez popularnego teleewangelistę, w znacznym stopniu przyczyniła się do zwycięstwa Reagana w wyborach prezydenckich w 1980 r. To właśnie fundamentalistyczne zaplecze pozwoliło Reaganowi nazwać ZSRR „imperium zła” (s. 91). Celem organizacji była „polityczna aktywizacja wiernych

<sup>4</sup>G. Kehr, *Wprowadzenie do socjologii religii*, tłum. J. Piegza, Kraków 1997, s. 19–32.

<sup>5</sup>D. Frelichowska, *Ojcowie Redemptoryści i ich Radio Maryja*, Toruń 1999.

<sup>6</sup>D. Motak, *Antimodern Tendencies in Roman-Catholicism in Present-Day Poland*, „Przegląd Religioznawczy” 2002, nr 1.

i zdobycie wpływu na politykę poprzez organizację grup nacisku” w celu zwalczania komunizmu, socjalizmu, ateizmu oraz „świeckiego humanizmu” (s. 86).

Współcześnie fundamentalizm protestancki w Stanach Zjednoczonych jest prądem niezwykle zróżnicowanym. Obejmuje zarówno skrajnie izolujące się od świata sekty apokaliptyczne, jak i grupy akceptujące rozdział polityki i religii, starające się jednak wywierać wpływ na sferę publiczną. Ustalenia Motak mogą okazać się pomocne nie tylko w zrozumieniu współczesnej amerykańskiej sceny religijnej, lecz także — wobec silnego wpływu ruchów fundamentalnych w sferze kultury i polityki — także polityki międzynarodowej Stanów Zjednoczonych. Trudno nie zauważyć, iż właściwe mentalności fundamentalistycznej ostre przeciwstawienie dobra i zła znajduje odzwierciedlenie w retoryce amerykańskich przywódców.

Rozdział czwarty poświęcony jest omówieniu nurtów fundamentalistycznych w katolicyzmie. Znajdziemy tu analizę schizmatycznego ruchu arcybiskupa Marcela Lefebvre’a oraz funkcjonującej w łonie Kościoła katolickiego organizacji Opus Dei (Dzieło Boże). Omówienie tradycjonalizmu katolickiego otwiera biografia abp Marcela Lefebvre’a, inicjatora schizmy. Okazuje się, iż jego rozejście się ze Stolicą Apostolską było stopniowe, a rozłam początkowo — w świetle prawa kanonicznego — niezbyt głęboki. Arcybiskup został ekskomunikowany dopiero na trzy lata przed śmiercią, a więc w 1988 r. Obecnie problem komplikuje fakt, iż obok obłożonego ekskomuniką kapłańskiego Bractwa św. Piusa X, w 1988 r. powstało Bractwo św. Piotra, akceptowane przez Watykan, lecz zachowujące negatywną ocenę przemian soborowych (s. 130). Sprzeciw lefebrystów wobec Soboru wyraża się w odrzuceniu trzech jego zasadniczych postulatów: kolegializmu, wolności religijnej oraz ekumenizmu. Według Lefebvre’a, pojęcia te odpowiadały hasłu głęboko antyreligijnej rewolucji francuskiej — „wolność, równość, braterstwo” (s. 134–135).

Kwalifikacja Opus Dei — organizacji założonej w Hiszpanii w 1928 r., a obecnie skupiającej około 80 tysięcy członków z całego świata, zarówno świeckich, jak i księży — jako nur-

tu fundamentalistycznego budzi pewne wątpliwości. Za zasadniczy wyróżnik ruchów fundamentalnych w łonie katolicyzmu Motak uznaje sprzeciw wobec zapoczątkowanego przez Vaticanum II „uwspółcześnienia” (*aggiornamento*) Kościoła (s. 122). Niejednokrotnie podkreśla się jednak, iż poglądy założyciela organizacji — Josémaríi Escrivy — miały charakter prekursorcki wobec Soboru. Przede wszystkim w ideologii przezeń zaproponowanej znacznie dowartościowano rolę świeckich w życiu Kościoła, kładąc nacisk na powszechne powołanie do świętości. Trzeba także podkreślić bezpośrednie podporządkowanie organizacji papieżowi — jednemu z protagonistów Soboru. Stanowi ona niejako jego „eksterytorialną diecezję”, a członków organizacji określa się czasem mianem „jezuitów XX wieku”. Księża zrzeszeni w Opus Dei zależni są od biskupów lokalnych. Co więcej, ponad 3000 biskupów z całego świata — na ogólną liczbę około 5400 — w formie pisemnych petycji do papieża wyraziło swe poparcie dla dzieła Josémaríi Escrivy (kanonizacja odbyła się 11 października 2002 r.). Niektóre z tych zastrzeżeń przywołuje zresztą sama autorka; wobec braku obiektywnych opracowań naukowych w swej charakterystyce organizacji woli jednak odwoływać się do publikacji jej byłych członków. Wywód swój opiera właściwie na pracach dwóch autorów, nie równoważąc ich niewątpliwie subiektywnych relacji przedstawieniem poglądów przeciwnych. Niekiedy wewnętrzne dokumenty organizacji cytuje za tymi autorami, co odbiera im status obiektywnego źródła, a czasem wręcz uniemożliwia stwierdzenie, kto jest faktycznie autorem cytowanej wypowiedzi (por. s. 153, 159). W celu zbilansowania zarzutów przeciwników organizacji warto było między innymi przywołać książkę znanego włoskiego dziennikarza, Vittorio Messoriego, który w *Śledztwie w sprawie Opus Dei*, dalekim oczywiście od bezstronności, rysuje odmienne oblicze tej organizacji<sup>7</sup>.

„Fundamentalizm w perspektywie socjologii i psychologii” — to tytuł rozdziału piątego

<sup>7</sup>V. Messori, *Śledztwo w sprawie Opus Dei*, tłum. A. Wieczorek-Niebielska, Warszawa 1998.

i ostatniego. Autorka przywołuje między innymi socjologiczne koncepcje Bruce'a Lincolna („religie oporu”) oraz Victora Turnera („wspólnota kryzysowa”, „communitas”). Turner zastosował pojęcie „rytuału przejścia” Arnolda van Gennepa, skonstruowane na podstawie doniesień etnograficznych, do opisu społeczeństw nowoczesnych. Dostrzegł on jednak znaczne różnice w przeżywaniu sytuacji granicznych w społeczeństwach tradycyjnych i nowoczesnych<sup>8</sup>. Różnice te warto było przywołać, sięgając do ustaleń teoretycznych Turnera w kontekście współczesnym. Dwudziestowieczne ruchy fundamentalistyczne nie dadzą się bowiem opisać za pomocą tych samych pojęć, jakie były adekwatne do opisu rytuałów przejścia u plemion afrykańskich.

Przedstawione wątpliwości nie obniżają ogólnej bardzo dobrej oceny recenzowanej pra-

cy. Wśród innych publikacji dotyczących współczesnego fundamentalizmu<sup>9</sup> wyróżnia się ona przede wszystkim rzetelną podbudową empiryczną. Dominika Motak w swym interesującym studium pozwala nam zrozumieć, iż „fundamentalizm nie jest [...] tylko epifenomenem nowoczesności ani też przypadkowo ocalała z procesu modernizacji wysepka «archaicznej ontologii», lecz logiczną tego procesu konsekwencją, niejako dzieckiem nowoczesności” (s. 193). W „świecie wyboru” — by użyć metafory Petera Bergera — grupy fundamentalistyczne są enklawami „świata losu”. Potrafią wyjaśnić i nadać sens ludzkim dylematom, wobec których bezradny jest kulturowy *mainstream* — dylematom śmierci, cierpienia i choroby.

---

<sup>8</sup> M. Deflem, *Rytuał, antystruktura i religia, czyli Victora Turnera procesualna analiza symboli*, tłum. J. Dziekan, „Konteksty” 2002, nr 1/2.

---

<sup>9</sup> Wymienić należy tutaj klasyczną książkę Bassama Tibiego *Fundamentalizm religijny* (tłum. J. Danecki, Warszawa 2001) oraz pracę Enzo Pace i Piero Stefaniego, *Współczesny fundamentalizm religijny* (tłum. K. Stopa, Kraków 2002).