

Wymiary fundamentalizmu religijnego w ujęciu teoretycznym

Abstrakt: W swej zasadniczej części artykuł zawiera przegląd wybranych stanowisk badaczy zaangażowanych w tworzenie teorii fundamentalizmu religijnego – religioznawców, socjologów, politologów i filozofów, przedstawicieli zachodnich i polskich ośrodków akademickich. Różnice i rozbieżności między proponowanymi przez nich podejściami do zagadnienia autor artykułu postrzega jako walor, dają nam one bowiem wielostronne, pogłębione i zaawansowane rozumienie tego fenomenu oraz orientację, które wymiary i dlaczego obiektu teorii fundamentalizmu są dyskutowane i negocjowane. Takie rozumienie fundamentalizmu stanowi o przydatności jego pojęcia dla pedagogiki religii i pedagogiki ogólnej, o czym jest mowa w zakończeniu artykułu.

Słowa kluczowe: fundamentalizm religijny, ideologia, teoria fundamentalizmu, ruchy społeczne

Pojawienie się kategorii fundamentalizmu badacze zjawiska łączą z sięgającą swymi korzeniami końca XIX wieku teologiczną reakcją na tendencje modernistyczne w chrześcijaństwie części środowisk amerykańskich protestantów, głównie tradycji prezbiteriańskiej, baptystycznej i metodystycznej, która z czasem przybrała formę ruchu religijnego¹. Sam termin, użyty pierwotnie w tytule gromadzącej eseje ponad sześćdziesięciu autorów serii dwunastu broszur wydawanej w Stanach Zjednoczonych od 1910 do 1915 roku *The Fundamentals. A Testimony to the Truth* i pięć lat później wykorzystany przez Curtisa L. Lawsa na spotkaniu Konwencji Baptystów Północy do określenia nim

¹ Zob. K. Armstrong, *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 2005, s. 199–287; E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, Kraków 2002, s. 31–55; G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, Warszawa 2010, s. 157–201; D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002, s. 67–119; *Fundamentalizm*, [w:] K. Dziubka, B. Szlachta, L. M. Nijakowski, *Idee i ideologie we współczesnym świecie*, Warszawa 2008, s. 89–92.

wiernych gotowych „stoczyć wspaniałą bitwę w obronie fundamentów wiary”², został ujęty w nazwie powołanej rok wcześniej, to jest w 1919 roku, organizacji World's Christian Fundamentals Association, mającej jednoczyć oddanych sprawie wierzących kilku denominacji. Z czasem pojęciu nadano dużo szerszy zakres, na co wskazywać może termin *fundamentalizm religijny*, i podobnie jak było to w przypadku kategorii ideologii czy utopii, zostało ono zdominowane, zwłaszcza w obiegu publicystycznym, przez swój wartościujący, pejoratywny odcień. Niemniej dyskusje i kontrowersje dotyczące jego właściwego zakresu, definiowania i rozumienia zjawiska są nadal żywe. W skrajnym przypadku, jak zauważa Malise Ruthven,

Fundamentalizm, zdaniem krytyków, jest jedynie czternastoliterowym zabrudzonym słowem. Terminem nadużywanym zarówno przez liberałów, jak i oświeceniowych racjonalistów wobec wszelkich, nie tylko religijnych grup, które stanowią, patrząc z postoświeceniowej perspektywy, wyzwanie absolutyzmu. Inni badacze twierdzą, że fundamentalizm, przyjmując ten sam styl racjonalnej argumentacji używanej przez świeckiego wroga, jest karykaturą bądź lustrzanym odbiciem wzywającego do odporu oświeceniowego przekonania [...] ³.

O wiele bardziej interesujące wydają się jednak te stanowiska w literaturze przedmiotu, które orientują się na testowanie sposobów teoretycznego wyodrębniania zjawiska spośród innych fenomenów społecznych i opracowania jego operacyjnego, w miarę szeroko podzielanego określenia.

Zdaniem opowiadającej się przeciw wielorakim nadużyciom wobec tego pojęcia autorki pracy *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*:

Jego przydatność dla nauk o religii mogłaby wzrosnąć po uwolnieniu go od negatywnych i polemicznych konotacji. Należałoby w tym celu ograniczyć – wskazuje Dominika Motak – zakres jego stosowania do zjawisk o charakterze wyłącznie lub w pierwszym rzędzie religijnym i niejako «wycofać» je z obszaru politologii ⁴.

Religioznawczyni przyjmuje, że pojęcie to określa

religijne ruchy protestu i opozycji wobec kulturowych podstaw procesów modernizacji, krytyczne wobec nowoczesnych prądów teologicznych i transformacji instytucji religijnych i zorientowane na obronę i przywrócenie tradycyjnych fundamentów dogmatycznych i form wiary. Ruchy te z reguły podejmują działania zmierzające do zniesienia autonomii sfery świeckiej i religijnej i przyznania religii dominującej pozycji w społeczeństwach.

² Cyt. za: K. Armstrong, *W imię Boga*, dz. cyt., s. 253.

³ M. Ruthven, *Fundamentalism. A Very Short Introduction*, Oxford, New York 2007, s. 5.

⁴ D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm*, dz. cyt., s. 13.



Tego typu organizacje podkreślają, zdaniem Motak, degenerację współczesnego świata, przywołując przy tym apokaliptyczne wyobrażenia mających nastąpić niebawem wydarzeń. Ich członków cechuje „elitarna samoświadomość i przekonanie o tym, iż pielęgnują jedyną właściwą formę religijności”, a ponadto

dogmatyzm, autorytaryzm, moralizm, prozelityzm, antyekumenizm, ekskluzywizm soteriologiczny i dualizm aksjologiczny, akcentujący radykalny antagonizm sił Dobra i Zła, co znajduje wyraz na poziomie wyobrażeń religijnych (satanologia ect.) i w polaryzacji świata społecznego (konstruowanie ikon wroga, wzbudzających poczucie zagrożenia, i ich demonizacja)⁵.

Zasadniczo termin należy według badaczki odnosić do określonych form protestantyzmu i katolicyzmu, natomiast jego aplikacja do

ruchów reislamizacji jest zabiegiem niefortunnym, gdyż odpowiadają one raczej charakterystyce natywizmu. Ideologia islamizmu powstała bowiem w sytuacji postkolonialnej jako reakcja na zderzenie kultur, a nie w środowisku rozwiniętej nowoczesności na mocy jej wewnętrznej dynamiki⁶.

Innymi słowy, fundamentalizm jest dla Motak związany z nowoczesnością i oddziaływaniem modernizmu w świecie Zachodu oraz reakcją środowisk tradycyjnie religijnych na jego odczarowanie, pluralizację i sekularyzację⁷, stąd nie znajduje dla tej kategorii zastosowania poza tak określonym obszarem, co nie jest równoznaczne z uznaniem, że dotyczy tylko wymienionych odmian chrześcijaństwa.

Obecne zainteresowanie problematyką fundamentalizmu wydaje się jednak w większym stopniu motywowane badaniami radykalnych ruchów w obrębie świata islamu niż losami Moral Majority czy Opus Dei oraz poczuciem zagrożenia wywołanego aktami terroru⁸. To przemieszczenie znaczenia jest już na

⁵ Tamże, s. 63–64. Opracowanie Motak zawiera przegląd i klasyfikację wybranych definicji fundamentalizmu (zob. tamże, s. 41–50).

⁶ Tamże, s. 64–65.

⁷ Zob. tamże, s. 19–36. Podobne rozstrzygnięcie można znaleźć w poświęconej fundamentalizmowi książce Karen Armstrong: „Ponieważ na Zachodzie – pisze autorka we *Wprowadzeniu* – rozwinął się niemający odpowiedników i całkowicie swoisty rodzaj cywilizacji, reakcja ze strony grup religijnych była również jedyna w swoim rodzaju” (K. Armstrong, *W imię Boga*, dz. cyt., s. 11). O trudności utrzymania wąsko wyznaczonych granic może świadczyć zakres badań Armstrong: „Wybrane przeze mnie fundamentalizmy to amerykański protestantyzm, żydowski fundamentalizm w Izraelu i muzułmański fundamentalizm w sunnickim Egipcie oraz szyickim Iranie” (tamże, s. 10). Badaczka w swej książce nie podejmuje problematyki fundamentalizmu katolickiego.

⁸ Zob. np. G. Kepel, *Zemsta Boga*, dz. cyt., s. 33–45; E. Gellner, *Religijny fundamentalizm*, [w:] E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, s. 11–35; A. Giddens, *Fundamentalizm religijny*, [w:] A. Giddens, *Socjologia*, Warszawa 2007, s. 582–589; M. Szulakiewicz, Z. Karpus, *Od redaktorów*, [w:] *Fundamentalizm i kultury*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2005, s. 9–10. Renesans zainteresowania badaczy zjawiskiem fundamentalizmu religijnego datuje się na przełom lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Szczególne znaczenie w jego dynamice i ukierunkowaniu odegrała rewolucja irańska, w wyniku której rządu w tym kraju objął szanowany członek „kleru” szyickiego Chomejini i przekształcił Iran w republikę



tyłe wyraźne w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, że Bassam Tibi, politolog znany z badań i koncepcji dotyczących kondycji współczesnych społeczności muzułmańskich w świecie Zachodu, decyduje się napisać pracę *Fundamentalizm religijny* motywowany między innymi sprzeciwem wobec utożsamiania tego zjawiska z islamem⁹. Praca Tibiego sięga swymi korzeniami imponującego międzynarodowym rozmachem interdyscyplinarnego projektu badawczego American Academy of Arts and Sciences, zainicjowanego pod koniec lat osiemdziesiątych, w ramach którego opublikowano w dość krótkim czasie pięć obszernych woluminów zawierających zebrane przez Martina E. Marty'ego i R. Scotta Appleby'ego artykuły ukazujące różne przykłady i aspekty fundamentalizmów religijnych¹⁰. W rozdziale podsumowującym wydany w 1991 roku pierwszy tom serii jego redaktorzy wskazują na zasadność przyjęcia szerokiej definicji, pozwalającej identyfikować występowanie zjawiska zarówno w katolicyzmie, islamie, judaizmie, jak i konfucjanizmie, sikhizmie, hinduizmie itd. Ich zdaniem pojawia się on jako

skłonność, umysłowy nawyk, obecny wewnątrz społeczności religijnych i paradygmatycznie urzeczywistniany przez ich poszczególnych przedstawicieli, jak i całe ruchy, manifestujący się w strategii, czy też w zestawie strategii, za pomocą których zagrożeni wierni starają się zachować swą odrębną tożsamość jako jednostki oraz jako grupy. Czując, że ta tożsamość jest współcześnie zagrożona, wzmacniają ją przez selektywne odzyskiwanie doktryn, przekonań i praktyk z religijnej przeszłości¹¹.

Zdaniem Grace Davie, brytyjskiej socjolożki religii, zaprezentowany przez badaczy w *Fundamentalism Project* materiał koresponduje z omówionym przez Marty'ego przy innej okazji typem idealnym zjawiska czy raczej zbiorem cech decydujących o możliwości występowania rodzinnego podobieństwa między poszczególnymi jego wariantami¹². To znaczy, że ustalony przez badacza zespół

islamską. Wydarzenie to należałoby oczywiście rozpatrywać w o wiele szerszym kontekście odrodzenia islamskiego (zob. E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, dz. cyt., s. 57–93; B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997, s. 33–98; G. Kepel, *Zemsta Boga*, dz. cyt., s. 47–91). Na przemieszczenie znaczenia terminu pracowało również osadnictwo i działalność w Izraelu ultraortodoksyjnych ugrupowań i organizacji żydowskich po II wojnie światowej (zob. E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, dz. cyt., s. 95–112; K. Armstrong, *W imię Boga*, dz. cyt., s. 288–308, 370–380; G. Kepel, *Zemsta Boga*, dz. cyt., s. 205–263).

⁹ Zob. B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, dz. cyt., s. 17, 19, 25, 27.

¹⁰ Kolejno ukazały się: *Fundamentalisms Observed* (1991), *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education* (1993), *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance* (1993), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements* (1994), *Fundamentalisms Comprehended* (1995). Tomy zredagowane przez Marty'ego i Appleby'ego wydało University of Chicago Press. Zgromadzone w nich artykuły i materiały z seminarium stały się jednym z głównych punktów odniesienia i źródeł wiedzy na temat fundamentalizmu religijnego.

¹¹ M. E. Marty, R. S. Appleby, *Conclusion. An Interim Report on a Hypothetical Family*, [w:] *Fundamentalisms Observed*, red. M. E. Marty, R. S. Appleby, Chicago 1991, s. 835.

¹² Zob. G. Davie, *Walka o uwagę – fundamentalizmy w nowoczesnym świecie*, [w:] G. Davie,



cech nie jest nigdy w pełni reprezentowany, ich różne niekompletne konfiguracje dają się natomiast obserwować w analizowanych przypadkach ruchów, co pozwala wskazać na zachodzącą między nimi, wyróżniającą je spośród innych fenomenów, zbieżność. Zgodnie z poczynionymi przez Marty'ego ustaleniami można przyjąć, że większość tego rodzaju ruchów wyrasta na gruncie rozwijających się stabilnie w pewnej izolacji tradycyjnych kultur jako reakcja wobec zakłócającego pielęgnowany stan równowagi zagrożenia, która jest ukierunkowana przez ich przywódców na zwracające powszechną uwagę wprowadzanie innowacji, obronę, szukanie możliwości oporu czy odwetu. Ruchy te cechuje, zdaniem amerykańskiego badacza religii, selektywne odwoływanie się do zasobów przeszłości, pomagające im oprzeć swą działalność na pojmowanym jednoznacznie autorytecie, oraz wytworzenie opozycyjnej, pozwalającej na odseparowanie, mentalności typu „my a oni”.

Fundamentalisci – pisze Marty – oburzają się odrzuceniem, deprywacją, wypieraniem, pogardą, marginalizowaniem. Czują, że ich kultury są penetrowane, że muszą podjąć działania przeciwko niewiernym. To prawie zawsze ma polityczne implikacje, czy to konstytucyjne, rewolucyjne, czy też zorientowane na stabilizację hegemonii fundamentalistów¹³.

Charakterystyczne jest tu również ocenianie własnych, obecnie podejmowanych działań z takiej perspektywy czasowej, kiedy to wszystkie założone dążenia zostaną już ostatecznie zrealizowane, co wpisuje się w specyficzny układ temporalny, dostarczający zwolennikom ruchu motywacji i punktów orientacyjnych: „Przyszłość jest pewna, przeszłość ukazała swą wspaniałość, teraźniejszość pozostaje mętna”¹⁴.

Ponadto w innym, cztery lata wcześniej opublikowanym, artykule Marty wskazywał na takie między innymi cechy fundamentalistów¹⁵, jak skłonność do absolutyzmu, antyhermeneutyzm czy ukierunkowanie na działanie i skuteczność. Fundamentalisci nie są jego zdaniem, co podkreśla również inny ceniony badacz zagadnienia, Gilles Kepel, przedstawicielami tylko jednej, wybranej warstwy czy klasy społecznej, a ich zaangażowanie nie jest efektem zubożenia, braków w edukacji czy zdeprawowanych potrzeb¹⁶. Pozostają wrody wobec relatywizmu, pluralizmu i dwuznaczności, sprzymierzają się rzadko i na krótko jedynie z tego samego rodzaju ruchami działającymi w obrębie innych religii oraz wyraźnie odróżniają się od obecnych w ich własnej konfesji

Socjologia religii, Kraków 2010, s. 260–262; M. E. Marty, *The Fundamentals of Fundamentalism*, [w:] *Fundamentalism in a Comparative Perspective*, red. L. Kaplan, Amherst, Massachusetts 1992, s. 18–23; M. E. Marty, *Fundamentalism as a Social Phenomenon*, „Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences” 1988, nr 42, s. 17–23. Zob. także M. Ruthven, *Fundamentalism*, dz. cyt., s. 6–7, 22.

¹³ M. E. Marty, *The Fundamentals of Fundamentalism*, dz. cyt., s. 22.

¹⁴ Tamże, s. 22.

¹⁵ Zob. M. E. Marty, *Fundamentalism as a Social Phenomenon*, dz. cyt., s. 17–23.

¹⁶ Zob. tamże, s. 20; G. Kepel, *Zemsta Boga*, dz. cyt., s. 36.



nurtów ortodoksji, odłamów konserwatystów czy tradycjonalistów¹⁷. Ruchy te według badacza wykazują ambiwalentny stosunek do nowoczesności – same będąc wynikiem z nią zderzenia, przeciwstawiają się jej przejawom, założeniom i tendencjom z wyjątkiem zdobyczy cywilizacji, które starają się w optymalny sposób wykorzystać do realizacji własnych celów. Fundamentalisci, zauważa Marty, „rzadko sprzeciwiają się technologii jako takiej czy też licznym jej konkretnym wytworom. Można powiedzieć, że technologia pomogła stworzyć fundamentalizm”¹⁸.

Inaczej niż Marty czy Kepel, Steve Bruce, którego charakterystyka zjawiska pozostaje w wielu punktach zbieżna z ramą teoretyczną *Fundamentalism Project*, jest zdania, że tego rodzaju ruchy „odwołują się do konkretnych warstw społecznych”, mianowicie grup „zepchniętych na margines”¹⁹. Brytyjski socjolog religii fundamentalizmowi przypisuje również szeroki zakres, ale i wyraźniej podkreśla radykalny charakter jego manifestacji:

Każda z tradycji religijnych – twierdzi – może zrodzić jednostki, które przedkładają szerzenie własnej religii i realizowanie inspirowanych nią celów nad normy ich własnego społeczeństwa. Moglibyśmy oczekiwać, że fanatyzm będzie czymś powszechniejszym w obrębie chrześcijaństwa, islamu i judaizmu, gdzie wierzy się w istnienie jednego Boga, niż w łonie takich religii jak hinduizm czy buddyzm, w których wielobóstwo (bądź wielopostaciowość bóstwa) powinno sprzyjać tolerancji. [...] Niemniej jednak istnieją agresywne i posługujące się od czasu do czasu przemocą ruchy hinduistyczne i buddyjskie, które określa się jako ruchy fundamentalistyczne²⁰.

Nie należy przy tym, zdaniem Bruce’a, zacierać istotnych różnic, a raczej wskazać powody, ze względu na które „w obrębie pewnych religii łatwiej i częściej niż w innych formują się ruchy fundamentalistyczne”²¹, ruchy zwracające uwagę

¹⁷ Badacze zjawiska zwracają uwagę na rozdzielność tych nurtów, zwłaszcza na różnice między fundamentalizmem a tradycjonalizmem i ortodoksją (zob. np. M. Marczevska-Rytko, *Fundamentalizm religijny: dylematy terminologiczno-metodologiczne*, [w:] *Fundamentalizm i kultury*, dz. cyt., s. 45–59; D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm*, dz. cyt., s. 50–63). Armstrong jest natomiast zdania, że to wewnętrzne napięcia we wspólnocie religijnej decydują o wyłonieniu się tego rodzaju radykalnego wariantu. „Fundamentalizm – czy to żydowski, chrześcijański, czy muzułmański – rzadko ma źródło w walce z wrogiem zewnętrznym [...] zazwyczaj wyrasta z walk wewnętrznych, w których tradycjonalisci występują przeciwko współwyznawcom, oskarżając ich o zbytnią ustepliwość wobec świeckiego świata” (K. Armstrong, *W imię Boga*, dz. cyt., s. 165).

¹⁸ M. E. Marty, *Fundamentalism as a Social Phenomenon*, dz. cyt., s. 18.

¹⁹ Zob. S. Bruce, *Fundamentalizm*, Warszawa 2006, s. 23–24. Warto zaznaczyć, że również Bruce brał udział w seminariach naukowych organizowanych od 1988 roku w ramach *Chicago Fundamentalism Project*.

²⁰ Tamże, s. 12. Ponadto, zdaniem Bruce’a, „fundamentalizm może mieć źródło nie tylko w sporach toczących się pośród grona wyznawców na temat tego, czego domaga się Bóg, lecz także w niemal całkowitej świeckich walkach o charakterze nacjonalistycznym” (tamże, s. 17).

²¹ Tamże, s. 119. Badając zagadnienie różnicy między religiami co do „potencjału w zakresie tworzenia ruchów fundamentalistycznych”, Bruce wskazuje na monoteizm i dogmatyzm jako warunki konieczne jego zaistnienia (zob. tamże, s. 120–125). Stąd wbrew wcześniejszym



przede wszystkim swym „pragnieniem dogłębnej przemiany całego świata oraz stosowaniem przemocy”²².

Podobnie jak Motak, w swoim opracowaniu zagadnienia równie dużo uwagi poświęca wyszczególnieniu procesów i zmian, jakie zaszły w nowoczesności i jakie stanowią współcześnie główny punkt odniesienia dla powstawania ruchów fundamentalizmu religijnego²³. Wskazuje na zwiększającą wzajemną izolację ludzi fragmentaryzacją przestrzeni społecznej, rozbicie życia codziennego na odrębne, zsekularyzowane, kierujące się swoistą dla siebie logiką sfery z ich coraz dalej idącą specjalizacją instytucji i złożonością podziału pracy, intensyfikowane przez przyspieszanie narastających liczebnie zmian. Przy czym postępujące w ramach modernizmu racjonalizacja oraz rozwój nauki i techniki skutkują, zdaniem badacza, osłabieniem skłonności wiernych do pokładania zaufania w tradycyjnych formach wiedzy, podobnie jak motywowane oświeceniem postępy egalitaryzmu i indywidualizmu prowadzą do korozji hierarchicznych struktur organizacji religijnych, rozkładu ich wspólnotowego charakteru zorientowanego na pierwszeństwo kolektywu wobec jednostki oraz dezintegracji patriarchalnego modelu rodziny i stosunków międzyludzkich. Bruce odnotowuje również postrzegane negatywnie przez fundamentalistów charakterystyczne dla ubiegłego wieku zaangażowanie zachodnich kościołów chrześcijańskich i ich wiernych w przeprowadzanie modernizacji społeczeństwa oraz zawieranie kompromisu ze świeckim państwem. Niemniej jednak zasięg występowania zjawiska zdaniem socjologa nie jest ograniczony historycznie, wskazuje, że „Na przestrzeni ludzkich dziejów fundamentalizm jest czymś normalnym”, stanowi on „racjonalną reakcję tradycyjnie religijnych ludzi na zmiany społeczne, polityczne i gospodarcze, które umniejszają i ograniczają rolę religii w życiu publicznym”²⁴.

deklaracjom co do zakresu pojęcia jest skłonny uznać, że obok protestanckiego i islamskiego pozostałe tego typu ruchy jedynie przypominają w pewnym stopniu fundamentalizm, ale w swoich kulturach nigdy nie były tak potężne i nie zyskały porównywalnych wpływów.

²² Tamże, s. 15–16. Warto w kontekście zagadnienia związku fundamentalizmu i przemocy stanowisko Bruce’a skonfrontować z obserwacją Kepela: „Istnieje zasadnicza różnica między ruchami rechrystianizacji «odgórną» a islamistami czy Gusz Emunim. Te pierwsze nigdy nie zrobiły użytku z przemocy politycznej – ani w Europie Zachodniej, ani w Stanach Zjednoczonych, ani też pod panowaniem prześladowanych katolików reżimów komunistycznych” (G. Kepeł, *Zemsta Boga*, dz. cyt., s. 270–271).

²³ Zob. S. Bruce, *Fundamentalizm*, dz. cyt., 25–52. Zob. także: D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm*, dz. cyt., s. 19–36; G. Davie, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 78–104, 135–162.

²⁴ S. Bruce, *Fundamentalizm*, dz. cyt., s. 146–147. Widzeniu zagadnienia w szerokiej perspektywie czasowej Bruce daje wyraz już na samym początku opracowania. Deklaruje tam: „Książka ta opisuje współczesnych zelotów” (tamże, s. 8), która to figura gorliwych (od grec. *zelotes*, hebr. *kanai*), zagorzałych członków ugrupowania religijno-politycznego działających według Józefa Flawiusza w Palestynie I wieku n.e. i dążących przy użyciu terroru do wyzwolenia narodu żydowskiego spod władzy Rzymu, stanowi znaczący punkt odniesienia w dyskusjach o współczesnym fundamentalizmie.



Omawiając teoretyczny profil *Fundamentalism Project*, Davie wskazuje na szczególną wartość prac jeszcze jednego badacza zaangażowanego w jego realizację, który podobnie jak Marty czy Bruce preferuje operowanie szerszym zakresem pojęciem. Shmuel N. Eisenstadt, pisze Davie,

umieszcza badanie fundamentalizmu w długofalowej perspektywie historycznej. Ruchami poprzedzającymi nowoczesne fundamentalizmy były ruchy protofundamentalistyczne, które zrodziły się w «cywilizacjach osiowych» w czasach przednowoczesnych²⁵.

Kategorię „Epoka Osi” zaczerpnął izraelski socjolog od klasyka kontynentalnej filozofii, Karla Jaspersa. Wyznacza ona okres

w pierwszym tysiącleciu przed erą chrześcijańską, kiedy w części głównych cywilizacji – a mianowicie w dawnym Izraelu, później zaś w chrześcijaństwie, w starożytnej Grecji, w Chinach we wczesnym okresie imperialnym, w hinduizmie i buddyzmie, na koniec zaś (i nieco później) w islamie – wyłoniło się i zinstytucjonalizowało wyobrażenie podstawowego napięcia między łaodem transcendentnym a świeckim²⁶.

Najważniejszą zmianę tego okresu stanowi według Eisenstadta ukonstytuowanie się zbiorowości „kulturowych” lub „religijnych” w odróżnieniu od wcześniej dominujących etnicznych czy zbudowanych na podporządkowaniu danej zbiorowości silnym ośrodkiem suwerennej władzy, która to zmiana dała początek polityce uprawianej przy użyciu i w odniesieniu do ideologii, a co za tym idzie – stworzyła również przestrzeń dla pojawienia się ruchów protofundamentalistycznych²⁷. Zakorzone w utopijnych herezjach dążyły one w reakcji na degenerację religii do jej odnowy, przywrócenia jej autentycznej wersji oraz przebudowy istniejącego ładu społecznego według klarownego wzorca organizacyjnego, kładąc przy tym nacisk w swej działalności na konstrukcję własnych wyraźnych granic symbolicznych i instytucjonalnych. Inne charakterystyczne

²⁵ G. Davie, *Walka o uwagę – fundamentalizmy w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 266. Zob. S. E. Eisenstadt, *Heterodoxies, sectarianism, and utopianism in the constitution of proto-fundamentalist movements*, [w:] S. E. Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge 1999, s. 1–38; S. E. Eisenstadt, *O jakobińskim komponencie ruchów fundamentalistycznych oraz Nowoczesności zwielokrotnione w epoce globalizacji*, [w:] S. E. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, Warszawa 2009, s. 507–523, 575–581.

²⁶ S. N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność*, dz. cyt., s. 145. Zob. S. E. Eisenstadt, *Heterodoxies, sectarianism, and utopianism in the constitution of proto-fundamentalist movements*, dz. cyt., s. 3–6.

²⁷ Zob. S. N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność*, dz. cyt., s. 143–175, 508–514; S. E. Eisenstadt, *Heterodoxies, sectarianism, and utopianism in the constitution of proto-fundamentalist movements*, dz. cyt., s. 25–38. Również Armstrong rozważa współczesny fundamentalizm w dłuższej perspektywie czasowej, wskazując na znaczenie okresu od 700 do 200 roku p.n.e. i szerzej opisując sytuację wskazanych trzech religii w kontekście kształtowania się nowożytności (zob. K. Armstrong, *W imię Boga*, dz. cyt., s. 11–13, 21–195).



cechy wspólne ruchom proto- i fundamentalistycznym to, zdaniem Eisenstadta, odmowa interpretacji i sprzeciwianie się innowacjom tradycji przy selektywnym jej użyciu, niski próg tolerancji na niejednoznaczność i sprzeciw wobec postaw aktualnego religijnego establishmentu, w tym sensie są one również antytradycjonalistyczne i antyortodoksyjne.

Kontekst nowoczesności zmienia znaczenie wskazanego przez socjologa zespołu cech wiążących działalność analizowanych sekt, a wraz z nim ulega istotnemu przekształceniu potencjał fundamentalizmów. Stały się one wyraźnie antymodernistyczne, a dokładniej antyświeceniowe, niemniej jednak wyróżnia je, co Eisenstadt uważa za czynnik decydujący, silny komponent jakobiński, właściwy totalistycznym składnikom politycznego programu nowoczesności. Zgodnie z jego ustaleniami „Orientacje jakobińskie podkreślają wiarę w pierwszeństwo polityki i w jej zdolność do przebudowy społeczeństwa w zgodzie z totalistyczną wizją w drodze politycznego działania związanego z szeroką mobilizacją”²⁸. A zatem posiadają one takie wspólne cechy, jak

dążenie do stworzenia nowego porządku społecznego w drodze politycznego działania wyrastającego z rewolucyjnych uniwersalistycznych przekonań o charakterze ideologicznym, z zasady wykraczających zarówno poza wszelkie jednostki narodowe, etniczne, oparte na więziach pierwotnych, jak i poza nowe zbiorowości społeczno-polityczne. Podzielają one także wyobrażenie polityków jako wielkich przeobraźców społeczeństw²⁹.

Innymi słowy, współczesne, modernistyczne w swych założeniach państwo dysponuje szeregiem instrumentów atrakcyjnych dla fundamentalistów pod względem możliwości totalnego oddziaływania na rzeczywistość ogółu stosunków międzyludzkich. Ich „utopijno-sekciarska krytyka nowoczesności”, zwartość, dyscyplina, przekonanie o racji i dysponowaniu właściwym modelem organizacji wspólnotowego życia sprawiają, że ruchy te czują się niemal w każdym przypadku predystynowane do niezwłocznego użycia tych narzędzi w intencji przeprowadzenia radykalnych transformacji porządków publicznego i prywatnego. Ponadto Eisenstadt dostrzega, że „między fundamentalistami a świeckimi jakobińskimi totalitarnymi lewicowymi reżimami istnieją bardzo interesujące paralele”³⁰, które należy brać poważnie pod uwagę, mimo że te

²⁸ S. N. Eisenstadt, *O jakobińskim komponencie ruchów fundamentalistycznych*, dz. cyt., s. 510.

²⁹ Tamże, s. 575–576. Zob. S. E. Eisenstadt, *Fundamentalism as a modern Jacobin anti-modern utopia and heterodoxy – the totalistic reconstruction of tradition*, [w:] S. E. Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution*, dz. cyt., s. 94–97. Warto w tym kontekście odnotować również uwagę Kepela wynikającą z przeprowadzonych przez niego analiz: „Zatem pomimo podobieństw ruchy «odgórnej» reislamizacji, rejudaicacji i rechrystianizacji różnią się znacząco pod względem ich stosunku do państwa, prawa i «przymusu demokratycznego», a różnice te mają źródło w doktrynach religijnych” (G. Kepel, *Zemsta Boga*, dz. cyt., s. 272).

³⁰ S. N. Eisenstadt, *O jakobińskim komponencie ruchów fundamentalistycznych*, dz. cyt., s. 514. Zob. S. E. Eisenstadt, *Fundamentalism as a modern Jacobin anti-modern utopia and*



drugie mają według badacza odmienny stosunek do oświecenia. Jednocześnie zawęża on nijako zakres pojęcia w innym wymiarze, zaznaczając, że współczesne ruchy licznie obecne w hinduizmie czy buddyzmie jedynie przypominają fundamentalizmy – ich orientacje mają głównie partykularny charakter, co łączy je z ruchami faszystowskimi, i w związku z tym nie powstają w nich silne dążenia jakobińskie³¹.

Obserwacja Eisenstadta daleko idących podobieństw i zbieżności między poszczególnymi typami ruchów politycznych nowoczesności, jak i wskazanie na stałą obecność radykalnej polityki ideologicznej w cywilizacjach osiowych, skłania do pytań o to, czy współczesny fundamentalizm religijny nie jest jaskrawym przykładem o wiele szerszej dającego się obserwować zjawiska. Upowszechnienie terminu w postaci tej właśnie pary słów, konwencja dookreślenia, o jaki rodzaj fundamentalizmu chodzi, zdaje się potwierdzać intuicję izraelskiego badacza, którą jasno wyraża w początkach lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku stanowisko Andrewa Heywooda. Według brytyjskiego politologa:

Fundamentalizm jest stylem myślenia, w którym pewne zasady uznaje się, niezależnie od ich treści, za konieczne «prawdy», mające niekwestionowany i nadrzędny autorytet. Różne odmiany fundamentalizmu prawie nic ze sobą nie łączy poza tym, że ich zwolennicy zwykli przejawiać powagę i żarliwość zrodzoną z pewności doktrynalnej.

Zdaniem tego badacza,

Mimo że fundamentalizm jest zazwyczaj kojarzony z religią i dosłownym pojmowaniem świętych tekstów, występuje także w doktrynach politycznych. Nawet liberalny sceptycyzm zakłada fundamentalne przekonanie, że wszystkie teorie można podważyć (z wyjątkiem jego samego). Choć termin ten jest często używany w znaczeniu pejoratywnym, oznaczając brak elastyczności, dogmatyzm i autorytaryzm, fundamentalizm może także wyrażać altruizm i poświęcenie dla innych, a także przywiązanie do zasad³².

heterodoxy – the totalistic reconstruction of tradition, dz. cyt., s. 106–112.

³¹ Zob. S. N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność*, dz. cyt., s. 513, 522–523, 579–580; S. E. Eisenstadt, *Fundamentalism as a modern Jacobin anti-modern utopia and heterodoxy – the totalistic reconstruction of tradition*, dz. cyt., s. 113–114.

³² A. Heywood, *Fundamentalizm religijny*, [w:] A. Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, Warszawa 2007, s. 306. W podobnym duchu wypowiada się Andrzej Szahaj: „Na fundamentalizm nie ma monopolu żadna z tradycyjnie wydzielanych części politycznego i ideowego spektrum. Każda idea może być wyznawana na sposób fundamentalistyczny. Możemy mieć zatem fundamentalizm na lewicy i na prawicy” (A. Szahaj, *Co to jest fundamentalizm? Fundamentalizm a paternalizm*, [w:] A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000, s. 214). Zob. także A. Pawłowski, *Czym jest fundamentalizm?*, [w:] *Fundamentalizm współczesny*, red. A. Pawłowski, Zielona Góra 1994, s. 7–11; A. Bronk, „Fundamentalizm”: sensy i dziedziny użycia, [w:] *Fundamentalizm i kultury*, dz. cyt., s. 19–23; J. Sielski, *Fanatyzm i fundamentalizm w polityce*, [w:] *Fundamentalizm i kultury*, dz. cyt., s. 321–328.



Podobnie jak wielu innych badaczy zjawiska, również Heywood w swoim opracowaniu koncentruje uwagę na fundamentalizmie religijnym oraz uznaje, że do jego pojawienia się dochodzi w społeczeństwach dotkniętych głębokim kryzysem, a wśród czynników, które odegrały w powstaniu obecnego przesilenia szczególnie istotną rolę, wymienia sekularyzację, postkolonializm oraz globalizację. Zastąpienie tradycyjnych wartości religijnych czy duchowych materialistycznymi i racjonalistycznymi ideami wraz z osłabieniem tkanki moralnej społeczeństwa przyniosło z czasem, zdaniem badacza, fundamentalistyczny sprzeciw wobec dekadencji i hipokryzji. Kryzys tożsamości uciskanych wcześniej przez rządy kolonialne rdzennych kultur, którym odzyskanie niepodległości nie przyniosło społecznej emancypacji, poczucia spójności i własnej wartości, sprawił, że najgwałtowniejsze przejawy fundamentalizmu dają się obecnie obserwować właśnie w państwach rozwijających się. Wciąż rosnąca w świecie współzależność i mobilność podważyła natomiast autonomię oraz zdolność poszczególnych społeczeństw do tworzenia stabilnych i bezpiecznych tożsamości politycznych, na co reakcją jest mobilizacja etniczna i religijna. Heywood wskazuje na takie cechy fundamentalizmu religijnego³³, jak: odrzucenie separacji polityki i religii, sfery publicznej i prywatnej, a także rewizjonizmu, opowiedzenie się za obiektywnymi standardami aksjo-normatywnymi i przyjęcie manichejskiego światopoglądu, oferowanie bezpiecznej tożsamości oraz perspektywy ładu w okolicznościach dominującej niepewności, definiowanie się przez podział na „ich” i „nas”, popieranie „aktywistycznych” odczytań tekstów, to znaczy takich, które pozwalają zredukować ich złożoność i ilość do teopolitycznego projektu, podążanie za charyzmatycznym przywódcą, zdolność wzbudzania zaangażowania politycznego i mobilizacji wiernych, gotowość użycia pozaprawnych środków, wskazywanie prostych, praktycznych i absolutnych rozwiązań, wojowniczość, podejmowanie radykalnych lub rewolucyjnych działań. Ponadto fundamentaliści religijni są, zdaniem politologa, zarówno selektywnie tradycyjni, jak i nowocześni – gwałtownie antymodernistyczni i entuzjastycznie nastawieni wobec technik masowej komunikacji czy maszynierii współczesnego państwa.

Fundamentalizm odczytany jako odpowiedź na wpływy globalizacji, której znaczenie dla tego zjawiska odnotował także Heywood, nie jest, zdaniem Edmunda Wnuka-Lipińskiego, powszechnie przyjmowaną wykładnią zagadnienia³⁴. Uznając jednak jej zasadność, socjolog powołuje się na pogląd Anthony'ego Giddensa, dla którego fundamentalizm jest w oczywisty sposób „dzieckiem globalizacji” i zjawiskiem swoistym dla obecnej epoki, „tradycją bronią

³³ Zob. A. Heywood, *Fundamentalizm religijny*, dz. cyt., s. 302–310.

³⁴ Zob. E. Wnuk-Lipiński, *Fundamentalizm jako reakcja na globalną zmianę*, [w:] E. Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki. Globalizacja, demokracja, państwo narodowe*, Kraków 2004, s. 272–274.



w tradycyjny sposób – przez odniesienie do rytualnej prawdy – w globalizującym się świecie, pytającym o racje³⁵. Podobnie jak Heywood, również Giddens, a za nim polski socjolog, nie wiąże go wyłącznie z religią,

Fundamentalizm – twierdzi – może rozwinąć się na gruncie wszelkiego rodzaju tradycji³⁶, istotne w nim jest nie to, w co ludzie wierzą, ale „jak prawda wiary jest broniona i uzasadniana [...], dlaczego w to wierzą i jak to usprawiedliwiają³⁶.”

Niemniej Wnuk-Lipiński uznaje stanowisko Giddensa za zbyt ogólne i sięga po charakterystykę zjawiska zaproponowaną przez Gabriela A. Almonda, Emmanuela Silvana i R. Scotta Appleby'ego w ostatnim tomie *Fundamentalism Project*³⁷.

Zgodnie z ich ustaleniami³⁸ fundamentaliści, podobnie jak ortodoksyjni czy konserwatywni wyznawcy danej religii, podejmują się bronięcia tradycji przed grożącą jej erozją ze strony sekularyzacji i modernizacji, nie uważają jednak, by przedsiębrane przez tamtych środki były wystarczające do jej zachowania. Odrzucają sugestię, jakoby wprowadzali swoimi działaniami i wyborami znaczące innowacje, wskazując na zasadniczy związek głoszonego przez siebie programu i nauczania z oczyszczonymi z gąszcza odstępstw autorytatywnymi podstawami tradycji. Ujęty w szerszej perspektywie czasowej fundamentalizm drugiej połowy XX wieku stanowi zdaniem Almonda, Silvana i Appleby'ego kontratak religii pozostającej przez stulecie rewolucji przemysłowej w defensywie wobec triumfu świeckiej „kultury postępu”, a także reakcję na słabości procesu modernizacji – koszty społeczne, dewastację naturalnego środowiska, moralny rozkład i inne skutki uboczne. Oczywiście w świecie Zachodu oraz jego koloniach wpływ nowoczesności nie był taki sam i wywołał odmienne skutki, które to różnice dają się dostrzec w poszczególnych formacjach fundamentalistów. Podobnie dają się zauważyć według badaczy różnice między ruchami fundamentalistów buddyjskich, sikhijskich czy hinduskich a protestanckich, katolickich, wśród sunnitów, szyitów i w judaizmie, których to religie łączy występowanie w nich takich elementów, jak monoteizm, mesjanizm oraz sakralizacja i kodyfikacja doktryny i prawa. Ponadto, szukając wspólnej

³⁵ Zob. A. Giddens, *Tradition*, [w:] A. Giddens, *Runaway World. How Globalisation is Reshaping our Lives*, New York 1999, s. 49.

³⁶ Tamże. Zob. także: tamże, s. 48–50; A. Giddens, *Fundamentalizm religiny*, dz. cyt., s. 582. W innej swojej pracy, wracając do zagadnienia uwarunkowań tradycji w społeczeństwie posttradycyjnym, stwierdza podobnie: „możemy mówić nie tylko o fundamentalizmie religijnym, ale także fundamentalizmach nacjonalizmu, etniczności, rodziny, płci oraz wielu innych” (A. Giddens, *Ryzyko, zaufanie, refleksyjność*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Warszawa 2009, s. 242).

³⁷ Zob. E. Wnuk-Lipiński, *Fundamentalizm jako reakcja na globalną zmianę*, dz. cyt., s. 278–280.

³⁸ Zob. G. A. Almond, E. Silvan, R. S. Appleby, *Fundamentalism: Genus and Species*, [w:] *Fundamentalisms Comprehended*, red. M. E. Marty, R. S. Appleby, Chicago 1995, s. 399–424.



wielu wariantom tego rodzaju ruchów charakterystyki, należy brać ich zdaniem pod uwagę odmienności wynikające ze specyfiki podłoża kulturowego danego regionu, w którym występują.

Pomimo wskazanych komplikacji i ambiwalencji badaczom udaje się wyróżnić dziewięć zasadniczych właściwości ruchów fundamentalistycznych³⁹. Obok wojowniczego przeciwstawiania się sekularyzacji i modernizacji, prowadzących do erozji wspólnoty i marginalizacji religii, oraz moralnego manicheizmu, wprowadzającego jednoznaczny podział na zewnętrzny wobec ruchu świat skażony i utrzymywaną wewnątrz organizacji idealną czystość, wymieniają wybiórcze podejście zarówno do zasobów tradycji – nacisk zwłaszcza na te jej elementy i aspekty, które wyraźnie odróżniają ich od głównego nurtu – do przejawów i zdobyczy nowoczesności – jedne z nich są przyjmowane, takie jak zaawansowane technologie czy media społecznościowe, inne stanowczo odrzucane – jak i do konsekwencji i procesów nowoczesności, podnosząc te jej przejawy i postaci, które organizują i mobilizują ich opozycyjność. Poza tym hermeneutyce inspirowanej świeckimi filozofiami i krytyką historyczną przeciwstawiają strategię właściwych, wolnych od błędów odczytań, umożliwiających im utrzymanie przekonania o nieomyślności uznanych rozstrzygnięć oraz absolutystycznym charakterze uświęconych przez nich tekstów czy tradycji. Kolejną właściwością, również o charakterze ideologicznym, jest według grupy badaczy przyjęcie przez dany ruch jakiejś odmiany motywu mesjanistycznego czy millenarystycznego, wizji czasu triumfu dobra, sprawiedliwości, moralności, wiary, kulminacji historii kończącej dzieje cierpienia i oczekiwania, ostatecznego uwolnienia świata od zła i niegodziwości. Pozostałe cztery wskazane przez Almonda, Sivana i Appleby'ego cechy dotyczą ich zdaniem aspektów organizacyjnych ruchu fundamentalistycznego. Wyróżnia go sposób rekrutacji członków, kładący nacisk na powołanie, poczucie wyjątkowości, wybrania oraz zaangażowanie, strategia wytyczania ostrych fizycznych i wizualnych, językowych granic między światem ocalonych i zagubionej reszty, metodyczne wyznaczenie i opracowanie właściwych sfer aktywności, odpowiedniego zachowania i postępowania, a także autorytarna struktura, wewnętrzny podział na równych sobie przedstawicieli ochotniczego ruchu dobrowolnie podporządkowujących się charyzmatycznemu przywódcy, który nie posiada żadnych oficjalnych uprawnień do sprawowania władzy, a który cieszy się zaufaniem wśród zdyscyplinowanej wcielających jego decyzje i autorytetem poprawnego interpretatora świętych tekstów czy tradycji.

Dla fundamentalisty, zdaniem Wnuka-Lipińskiego, dryfująca w świecie iluzji współczesność stanowi zagrożenie, gdyż nie rozpoznaje prawdy absolutnej, której dany ruch jest depozytariuszem, oczekiwanie jej triumfu w przyszłości

³⁹ Zob. tamże, s. 405–408.



różni go od tradycjonalisty, który „złoty wiek” umieszcza w czasach minionych⁴⁰. Mimo że każdy z tego rodzaju ruchów absolutyzuje swoją prawdę i swoje rozpoznania niebezpieczeństw, co wyklucza według socjologa sojusze między nimi, to można wskazać czterech wspólnych im wrogów: nieprawy establishment religijny, świeckie państwo, laickie społeczeństwo obywatelskie oraz kraje należące do rdzenia globalizacji, takie jak Stany Zjednoczone⁴¹. Ten wyraźnie reakcyjny, obronny charakter fundamentalizmów stanowi punkt wyjścia dla kilku typów wyjaśnień formowania zjawiska, zorientowanych na wskazanie zasadniczego czynnika decydującego o ich powstawaniu, niemniej w oczach Wnuka-Lipińskiego wykładni zawsze niedostatecznych⁴². Hipotezę ekonomiczną, która stwierdza, że fundamentalizm jest strategią obrony przed wykluczeniem i marginalizacją, obiecuje bowiem większą równość, jak i obniża aspiracje konsumpcyjne, przez co rozładowuje część frustracji i napięć, badacz uznaje raczej za wyjaśnienie dynamiki i powodzenia ruchów populistycznych. Podobnie za częściowo tylko wiarygodną uznaje on hipotezę, którą nazywa kulturowo-cywilizacyjną, przyjmującą za przyczynę reakcji kompleks niższości wobec zachodnich społeczeństw, gdyż obrona fundamentalistów przed wester-nizacją zawiera wiele z jej składowych. Związane z procesami globalizacji silne zaburzenie poczucia bezpieczeństwa w wyniku gwałtownych zmian w kulturze i społeczeństwie, na które odpowiedzią byłby powrót do świata znanego i oswojonego, co stanowi sedno hipotezy modernizacyjnej, nie całkiem odpowiada okolicznościom występowania ruchów fundamentalistycznych w państwach, w których nowoczesność od dawna je współtworzy. Również hipoteza komunitarna, zgodnie z którą tworzenie przez fundamentalistów w aglomeracjach miejskich za pomocą spoiwa religii silnie zintegrowanych środowisk lokalnych, będące sposobem na eliminację zjawiska wykorzenienia społecznego, nie wyjaśnia ich ekspansywności, używania przemocy czy sięgania do działań terrorystycznych.

W celu wyjaśnienia przyczyn powstawania tego rodzaju ruchów Wnuk-Lipiński uznaje za zasadne wprowadzenie jeszcze jednej hipotezy – socjopsychologicznej, koncentrującej się na zjawisku motywowanej kryzysem tożsamości „konwersji fundamentalistycznej”, „czyli stosunkowo głębokiej przemiany, czy może raczej – przewartościowania jednostkowej percepcji rzeczywistości społecznej, mechanizmów nią rządzących, a także kryteriów jej oceny”⁴³. Kryzys ten jest według socjologa ściśle związany z oddziaływaniem na konteksty lokalne trzech procesów charakterystycznych dla globalizacji – fragmentaryzacji rzeczywistości społecznej, detradycjonalizacji oraz relatywizacji norm,

⁴⁰ Zob. E. Wnuk-Lipiński, *Fundamentalizm jako reakcja na globalną zmianę*, dz. cyt., s. 274.

⁴¹ Zob. tamże, s. 280–281.

⁴² Zob. tamże, s. 286–292.

⁴³ Tamże, s. 292.



wartości i sposobów życia – które wywołują przekraczające dla wielu próg ich tolerancji poczucie chaosu, nieobliczalności i dowolności⁴⁴. Ostatecznie należałoby przyjąć zdaniem tego badacza, że ruchy fundamentalistyczne pojawiają się najczęściej w przestrzeni społeczeństwa obywatelskiego, mimo że same są antydemokratyczne, i tworzą zorganizowaną presję wobec państwa narodowego, a łączy je odwoływanie się do wyselekcjonowanego zestawu wartości religijnych bądź świeckich, konstytuujących „prawdę absolutną”, która pozwala zredukować negatywne skutki kryzysu tożsamości, oraz dzięki przyjętym dogmatom założycielskim – wytworzyć nową tożsamość jego członków rysującą wyraźną dychotomię „my” kontra „oni”⁴⁵.

Zarówno podejście Wnuka-Lipińskiego czy Giddensa, jak i pogląd Heywooda pozwalający uznać, że „wszystkie ideologie zawierają elementy fundamentalizmu”⁴⁶, wydają się zbieżne z ustaleniami Davie, która wskazała na specyficzne okoliczności, w jakich znalazły się współcześnie „świeckie przekonania, dawni rywale prawdy religijnej”, zrównujące ich statusy. Brytyjska socjolożka religii zauważyła, że w ponowoczesnej rzeczywistości

Te same ideologie, które zagrażały (i w pewnym stopniu nadal zagrażają) tradycyjnym prawdom całego spektrum grup religijnych, stają się, przynajmniej potencjalnie, «ofiarami», a nie «sprawcami» zmian ekonomicznych i kulturowych. Nie są już postrzegane jako mocne alternatywy, a zamiast tego stają się – tak jak przekonania religijne, które wcześniej próbowały zakwestionować – tradycją zagrożoną, która sama wymaga uzasadnienia, a niekiedy «agresywnej rehabilitacji»⁴⁷.

By zilustrować swą obserwację dotyczącą świeckich ideologii występujących w fundamentalistycznym wariacie, badaczka sięgnęła po przykłady sytuacji zaistniałych w następstwie rozpadu bloku wschodniego i upadku światopoglądu marksistowskiego w Związku Radzieckim czy na Bałkanach, a także radykalnych odłamów ruchu obrony praw zwierząt czy frakcji ruchu feministycznego. Zdaniem Davie należałoby przyjąć, że „ruchy religijne nie są jedyne, które poddają się tendencjom fundamentalistycznym”⁴⁸, a rywalizację

⁴⁴ Także Jerzy Sielski, referujący pięć hipotez wyróżnionych przez Wnuka-Lipińskiego, dostrzega konieczność ich uzupełnienia. Dodaje on kolejne dwie: etniczną (narodową), zgodnie z którą fundamentalizm jest reakcją na działania pacyfikujące państwa wobec aspiracji separatystycznych mniejszości etnicznych i narodowych stymulowanych jego słabością, oraz polityczną, wskazującą, że jest on reakcją części elit politycznych na aktywizm opozycji motywowany niepowodzeniami, takimi jak kryzys ekonomiczny, chcących rozwiązać problem kontestacji w sposób zdecydowany (zob. J. Sielski, *Fanatyzm i fundamentalizm w polityce*, dz. cyt., s. 326–328).

⁴⁵ Zob. E. Wnuk-Lipiński, *Fundamentalizm jako reakcja na globalną zmianę*, dz. cyt., s. 300–301.

⁴⁶ A. Heywood, *Fundamentalizm religijny*, dz. cyt., s. 305.

⁴⁷ G. Davie, *Walka o uwagę – fundamentalizmy w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 276. Zob. także: A. Pawłowski, *Czym jest współczesny fundamentalizm?*, dz. cyt., s. 9–10; M. Ruthven, *Fundamentalizm*, dz. cyt., s. 21–22.

⁴⁸ G. Davie, *Walka o uwagę – fundamentalizmy w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 279–280.



rozgrywającą się między nimi uznać za normalną, a nie osobliwą cechą społecznego krajobrazu późnej nowoczesności.

Począwszy od pozytywnej autodefinicji ponadwyznaniowego ruchu religijnego denominacji protestanckich z pierwszych dekad XX wieku po ujęcia charakterystyczne dla czasów nam współczesnych dają się obserwować interesujące propozycje przemieszczeń rozumienia poszczególnych wymiarów zjawiska fundamentalizmu.

Motak wskazuje na przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku jako czas, kiedy pod wpływem licznych, niezależnych od siebie wydarzeń, takich jak rewolucja irańska, ożywienie aktywności ruchów reislamizacji czy zaangażowanie Moral Majority w kampanię prezydencką Ronalda Reagana, „zakres pojęcia uległ rozszerzeniu na szereg zjawisk religijnych o charakterze antymodernistycznym”⁴⁹ i zaczęło ono funkcjonować jako kategoria badań socjologicznych, a w obiegu publicystycznym zyskało pejoratywne zabarwienie. Kolejna dekada, czego odbicie znaleźć można w referowanej w tym artykule dyskusji, z jednej strony przynosi wysiłki na rzecz utrwalenia tej zmiany, z drugiej przygotowania do ponownego uzupełnienia. Objęciu interesującą nas tutaj kategorią zarówno ruchów wewnątrz islamu, jak i buddyzmu towarzyszy świadomość istotnej różnicy dynamiki między fundamentalizmami rodzącymi się na podłożu dwóch różnych rodzajów konfesji, co oddaje podzielana przez niektórych badaczy obserwacja, że

Choć wszystkie religie rodzą ruchy fundamentalistyczne lub typu fundamentalistycznego, pewne religie mają większą skłonność do tworzenia fundamentalizmu bądź stawiają mniej przeszkód na drodze powstającego fundamentalizmu. W tym sensie uważa się – kontynuuje Heywood – że islam i protestantyzm najbardziej sprzyjają ruchom fundamentalistycznym, gdyż opierają się na jednym tekście świętym i utrzymują, że wierni posiadają bezpośredni dostęp do mądrości duchowej, a więc nie jest ona skoncentrowana w rękach uznanych reprezentantów⁵⁰.

⁴⁹ D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm*, dz. cyt., s. 39. W kontekście badań zakresu znaczenia religioznawczyń również zwraca uwagę na pojawienie się w latach sześćdziesiątych XX wieku terminu na terenie filozofii (zob. tamże, s. 38–39). Zdaniem Andrzeja Bronka odnosi się je do dyskusji prowadzonej w epistemologii anglosaskiej i niemieckiej metodologii (zob. A. Bronk, „Fundamentalizm”: *sensy i dziedziny użycia*, dz. cyt., s. 20–21, 28–30). Według niego „Najbardziej współcześnie znaną postacią fundamentalizmu filozoficznego jest fundamentalizm epistemologiczny, pojmujący wiedzę jako strukturę uporządkowaną dedukcyjnie, u której podstaw znajdują się elementy pewne i ostateczne. [...] fundamentalizm epistemologiczny stawia sobie za cel obalenie sceptycyzmu oraz pozytywne zrekonstruowanie gmachu wiedzy” (tamże, s. 29). To użycie rzadko jednak bywa łączone ze zjawiskiem ruchów fundamentalistów, być może ze względu na to, że wskazane przypadki w języku angielskim i niemieckim wyrażane są za pomocą odmiennie brzmiących nazw: *fouadationalism* i *Fundamentalphilosophie*. Również polscy filozofowie i autorzy przekładów nie są tu konsekwentni, często stosują inne terminy, jak: fundacjonalizm, fundacjonizm, fundamentyzm.

⁵⁰ A. Heywood, *Fundamentalizm religijny*, dz. cyt., s. 310.



Inną wskazywaną właściwością, która pozwalałaby zaliczyć dany ruch religijny do jednego z tych dwóch rodzajów, jest jego odwoływanie się do tradycji opartych na monoteizmie. Przeświadczenie, że fundamentalizm może rozwinąć się na podłożu każdej ideologii, choć przypuszczalnie nie tak samo intensywnie, nie zapoznaje natomiast podziału na fundamentalizm religijny i świecki. Wyraźnie zaznacza się to rozbieżność w chwili, kiedy dany badacz deklaruje szeroko zakresowe rozumienie pojęcia i przechodząc do jego wyjaśnienia, opiera swój model teoretyczny na przykładach ruchów konfesyjnych, następnie na podstawie stworzonej na tym podłożu charakterystyki wskazuje na tego samego rodzaju elementy występujące w świeckich ideologiach. Fundamentalizmy religijne wydają się nie tylko lepiej opisane w literaturze przedmiotu i łatwiej poddające się obserwacji, budzą też większe zainteresowanie. W konsekwencji otrzymujemy pole obserwacji podzielone między dwa rodzaje fundamentalizmu religijnego i jeden ideologii świeckich. Można zatem uznać, że negocjacje między badaczami w tym wymiarze dotyczą rozszerzania zakresu pojęcia fundamentalizmu przez znoszenie kolejnych dwu granic.

W wymiarze historycznym podstawową cezurę wyznacza natomiast początek wieku XX i kryzysu nowoczesności. W tym sensie fundamentalizm jest zjawiskiem typowo współczesnym, dla którego kontekst stanowi z jednej strony diagnoza społecznej anomii i sekularyzacja, a z drugiej rozwój zaawansowanych technologii, komunikacji i mechaniki państwa. Niemniej również i ten wymiar podlega negocjacjom i daje się rozszerzać. Przykładowo Eisenstadt widzi w okresie rewolucji francuskiej czas inicjacji wiary w możliwość całościowej przebudowy porządku społecznego za pomocą politycznego działania, który to kontekst tworzy jego zdaniem warunki możliwości kształtowania się nowoczesnych ruchów fundamentalistycznych, a w „Epoce Osi” i pojawieniu się polityki ideologicznej dostrzega źródło pojawienia się ruchów profundamentalistycznych. W tym kontekście istotną rolę w dyskusjach o wymiarach fundamentalizmu odgrywają ustalenia dotyczące historycznych konsekwencji nowoczesności, kolonializmu i globalizacji, które stworzyły i nadal tworzą na różnych obszarach geograficznych odmienne uwarunkowania, co przekłada się na sposób formowania i działania poszczególnych ruchów tego typu. Te niewspółmierności umiejętnie sygnalizuje zwięzła uwaga Kepela na temat obserwowanych przez niego w latach osiemdziesiątych XX wieku efektów kryzysu nowoczesności, odsłonił on

... pustkę świeckich utopii – liberalnej i marksistowskiej – których konkretnymi przejawami są konsumpcyjny egoizm Zachodu lub represyjne administrowanie ubóstwem w zdehumanizowanych społeczeństwach krajów socjalistycznych i Trzeciego Świata⁵¹.

⁵¹ G. Kepel, *Zemsta Boga*, dz. cyt., s. 37.



Istotna część prowadzonych dyskusji wśród badaczy zjawiska dotyczących wymiarów fundamentalizmu koncentruje się na jego genezie. Szeroko podzielane wydaje się przekonanie, jak wynika ze zgromadzonego materiału, że jest on reakcją związaną z poczuciem zagrożenia, negocjacji podlegają natomiast kwestie, co zostało przez ruchy fundamentalistyczne uznane za zagrożone oraz co stanowi źródło tego zagrożenia. W pierwszym przypadku badacze wskazują przede wszystkim na określoną tradycję i system wierzeń, ale też ład społeczny, tożsamość i status, poczucie własnej wartości i pewności, stabilności i bezpieczeństwa. W drugim dają się wyróżnić stanowiska dopatrujące się źródeł zagrożenia w jednym bądź ograniczonej liczbie czynników, takich jak kryzys nowoczesności, globalizacja, gwałtowne zmiany w społeczeństwie i kulturze, anomia, marginalizacja, sekularyzacja itd. Trudność w uchwyceniu tego wymiaru fundamentalizmu polega w pewnym stopniu na tym, że jeden czynnik, taki jak „kwasy nowoczesności”, by posłużyć się kategorią Waltera Lippmana, może być odmiennie rozpatrywany; przykładowo Motak wyróżnia jako zasadnicze dla rozumienia nowoczesności procesy racjonalizacji, pluralizacji i sekularyzacji, Bruce natomiast jej naturę tłumaczy, wskazując też inne zjawiska – fragmentaryzację przestrzeni społecznej, atomizację, przyspieszenie zmian czy indywidualizm. Ponadto pojedynczość danego czynnika jest tylko umowna, zazwyczaj, jak widać to w przywołanym przykładzie, zostaje on rozpisany na szereg składowych, a wśród nich niejednokrotnie pojawią się procesy czy zjawiska ujmowane przez innych badaczy osobno. Niemniej mnożenie przyczyn, czynienie z fundamentalizmu wypadkowej nazbyt licznego szeregu uwarunkowań wprowadza inną trudność – uwiarygodnienia tego, że może on się pojawić w różnych częściach świata i w odmiennym otoczeniu. W omawianym wymiarze znaczące miejsce zajmuje jeszcze jedna wielkość – ruchy fundamentalistyczne, jak wskazują badacze, nie wyczerpują się w reakcji na zagrożenie, są kontrreakcją, dążeniem do przekształcenia rzeczywistości społecznej zgodnie ze zrekonstruowanym planem. Stąd można je postrzegać jako „ruchy głoszące współczesną utopię religijną”⁵² czy „nowoczesne transformacje pewnego typu utopijnych herezji”⁵³.

Należy tutaj dodać, że podlega również kwestii to, czy fundamentalizm jest wyłącznie typem ruchu społeczno-politycznego. Być może częste zawężanie zakresu pojęcia podyktowane zostało jedynie tym, że, jak zauważa Albert Pawłowski, „dopóki fundamentalizm ruchem nie jest, nie budzi zainteresowania jako zjawisko”⁵⁴. Politolog wyznacza kolejne stadia rozwoju fundamentalizmu – od stadium myśli, następnie świadomości grupowej, doktryny, po stadium ruchu i na koniec totalizmu władzy⁵⁵. Stąd według niego

⁵² E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, dz. cyt., s. 14.

⁵³ S. E. Eisenstadt, *O jakobińskim komponencie ruchów fundamentalistycznych*, dz. cyt., s. 508.

⁵⁴ A. Pawłowski, *Czym jest współczesny fundamentalizm?*, dz. cyt., s. 7.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 8.



fundamentalizm to taki zbiór idei dominujących treść polityczną (myśli, postaw, ideologii, doktryny, programu, ruchu społecznego lub sposobu sprawowania rządów – we wszystkich jednocześnie lub w niektórych tylko z wymienionych kategorii aktywności), którego sedno stanowi system wartości ze swej istoty aspirujący do bezspornie uniwersalnych, jedynie słusznych oraz niezbędnych dla osiągnięcia szczęścia w dającej się opisać czasoprzestrzeni, jak i zawierających dyrektywę samorealizacji niezależnie od uwarunkowań i za każdą cenę⁵⁶.

Stosunkowo niewiele znajdziemy przypadków braku zainteresowania zagadnieniami postawy czy stylu myślenia w koncepcjach fundamentalizmu, ale z racji, że uznaje się go za fenomen społeczny, w centrum uwagi znajduje się jego reprezentatywny sposób występowania w postaci ruchu społeczno-politycznego. Niemniej obok jego charakterystyki częstym przedmiotem uwagi w omawianym wymiarze są właściwości postawy fundamentalisty oraz sam związek między specyfiką ruchu a osobowością jego członków. W tym kontekście skalę zdaje się otwierać dogmatyzm, a zamykać określenie fanatyk z uwewnętrzną skłonnością do używania przemocy⁵⁷. By naświetlić właściwości postawy fundamentalistycznej jako formy uprzedzenia i wykazać komplementarność aspektu indywidualnego i społecznego w tego typu ruchach, badacze sięgają również po spójne i całościowe koncepcje, jak osobowości autorytarnej czy proteuszowej⁵⁸. Przy czym zasadne wydaje się przyjęcie poglądu, że członkami danego ruchu fundamentalistycznego są osoby różniące się między sobą kombinacją i nasileniem pewnych cech, a zatem że ruchy te pozostają wewnątrznie względnie zróżnicowane.

Na koniec należy podjąć zagadnienie dającego się wyróżnić zespołu charakterystycznych praktyk ruchów fundamentalistycznych, takich jak specyficzny sposób odczytywania uświęconych tekstów i tradycji czy absorbcja najnowszych technologii. Rozbieżności towarzyszące konsensusowi między ujęciami w tym wymiarze w dużej mierze zależą z jednej strony od przedmiotowego zakresu przyjmowanego przez danego badacza pojęcia – im szersze spektrum, na przykład łączące fundamentalizm protestancki i feministyczny, tym mniej powtarzających się podobnych praktyk tworzących wspólny zespół, z drugiej strony kształt i rodzaj praktyk, na jakie kładzie się nacisk w danym ruchu fundamentalistycznym, bardzo silnie związany jest z charakterystyką i odrębnością ideologii, której wariant stanowi. Wydaje się, że teoretycznym negocjaczom w tym wymiarze powinna towarzyszyć sugestia Giddensa, zgodnie z którą nie tyle konkretny rytuał czy określony sposób działania w danej sytuacji łączy się

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Zob. E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, dz. cyt. s. 21–22;

⁵⁸ Zob. D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm*, dz. cyt., s. 42–43, 179–191; *Idee i ideologie we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 95–97; J. Sielski, *Fanatyzm i fundamentalizm w polityce*, dz. cyt., s. 328–332.



z fundamentalizmem, co to, „jak prawda wiary jest broniona i uzasadniana” przy użyciu zespołu praktyk właściwych ideologii, której radykalnym wariantem jest dany ruch.

Podsumowując, w swej zasadniczej części artykuł prezentował przegląd wybranych stanowisk badaczy zaangażowanych w tworzenie teorii fundamentalizmu religijnego – religioznawców, socjologów, politologów i filozofów, przedstawiciele zarówno zachodnich, jak i polskich ośrodków akademickich. Wskazanych i skatalogowanych różnic i rozbieżności między proponowanymi przez nich podejściami do zagadnienia nie musimy postrzegać tu jako ułomności, dają nam one bowiem wielostronne, pogłębione i zaawansowane rozumienie tego fenomenu oraz orientację, które wymiary i dlaczego obiektu teorii fundamentalizmu są między badaczami dyskutowane i negocjowane. Takie rozumienie fundamentalizmu może stanowić o przydatności jego pojęcia dla pedagogiki religii i pedagogiki ogólnej. Ową przydatność możemy, jak się wydaje, rozpatrywać na dwóch płaszczyznach. Jedną tworzą badania nad edukacją religijną w ruchach fundamentalistów. Ze względu na ich dużą hermetyczność oraz ekskluzywny charakter należy przyjąć, że specyfika tej edukacji objawia się zarówno w planie założeń, treści, środków, organizacji, efektów, jak i kształtu oraz oddziaływań środowiska pedagogicznego i wychowawczego. Ponadto wytwarzanie wiedzy o tego rodzaju ruchach w ramach zorientowanej krytycznie pedagogiki religii może pomóc w odpowiedzi na pytanie o edukację prowadzącą do fundamentalizmu. Drugą płaszczyznę tworzą możliwości aplikacji pojęcia fundamentalizmu do teorii edukacji. Jeśli przyjąć, że każda ideologia stanowi grunt, na którym może pojawić się jej wariant fundamentalistyczny, to pedagogika ogólna może być zainteresowana badaniem zagadnienia fundamentalizmu w ideologiach edukacyjnych. Również w realizacji tego celu niezbędne wydaje się opracowanie i wykorzystanie wiedzy oraz doświadczeń dotyczących religijnego i świeckiego fundamentalizmu innych dyscyplin naukowych.

Bibliografia:

- Almond G. A., Silvan E., Appleby R. S., *Fundamentalism: Genus and Species*, [w:] *Fundamentalisms Comprehended*, red. M. E. Marty, R. S. Appleby, University of Chicago Press, Chicago 1995.
- Armstrong K., *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, przekł. J. Kolczyńska, WAB, Warszawa 2005.
- Bronk A., „Fundamentalizm”: *sensy i dziedziny użycia*, [w:] *Fundamentalizm i kultury*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wydaw. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005.



- Bruce S., *Fundamentalizm*, przekł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2006.
- Davie G., *Socjologia religii*, przekł. R. Babińska, Nomos, Kraków 2010.
- Eisenstadt S. E., *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Eisenstadt S. E., *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, przekł. A. Ostolski, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2009.
- Fundamentalizm*, [w:] K. Dziubka, B. Szlachta, L. M. Nijakowski, *Idee i ideologie we współczesnym świecie*, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Gellner E., *Religijny fundamentalizm*, [w:] E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, przekł. M. Kowalczyk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.
- Giddens A., *Fundamentalizm religijny*, [w:] A. Giddens, *Socjologia*, przekł. A. Szulżycka, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Giddens A., *Tradition*, [w:] A. Giddens, *Runaway World. How Globalisation is Reshaping our Lives*, Routledge, New York 1999.
- Giddens A., *Ryzyko, zaufanie, refleksywność*, [w:] Beck U., Giddens A., Lash S., *Moderнизacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przekł. J. Konieczny, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Heywood A., *Fundamentalizm religijny*, [w:] A. Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, przekł. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Kepel G., *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, przekł. A. Adamczyk, Wydaw. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
- Marczewska-Rytko M., *Fundamentalizm religijny: dylematy terminologiczno-metodologiczne*, [w:] *Fundamentalizm i kultury*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wydaw. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005.
- Marty M. E., Appleby R. S., *Conclusion. An Interim Report on a Hypothetical Family*, [w:] *Fundamentalisms Observed*, red. M. E. Marty, R. S. Appleby, University of Chicago Press, Chicago 1991.
- Marty M. E., *Fundamentalism as a Social Phenomenon*, „Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences” 1988, nr 42.
- Marty M. E., *The Fundamentals of Fundamentalism*, [w:] *Fundamentalism in a Comparative Perspective*, red. L. Kaplan, University of Massachusetts Press, Amherst, Massachusetts 1992.
- Motak D., *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Nomos, Kraków 2002.
- Pace E., Stefani P., *Współczesny fundamentalizm religijny*, przekł. K. Stopa, WAM, Kraków 2002.
- Pawłowski A., *Czym jest fundamentalizm?*, [w:] *Fundamentalizm współczesny*, red. A. Pawłowski, Wydaw. Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Zielona Góra 1994.
- Ruthven M., *Fundamentalism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, New York 2007.
- Sielski J., *Fanatyzm i fundamentalizm w polityce*, [w:] *Fundamentalizm i kultury*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wydaw. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005.



- Szahaj A., *Co to jest fundamentalizm? Fundamentalizm a paternalizm*, [w:] A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Szulakiewicz M., Karpus Z., *Od redaktorów*, [w:] *Fundamentalizm i kultury*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wydaw. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005.
- Tibi B., *Fundamentalizm religijny*, przekł. J. Danecki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.
- Wnuk-Lipiński E., *Fundamentalizm jako reakcja na globalną zmianę*, [w:] E. Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki. Globalizacja, demokracja, państwo narodowe*, Znak, Kraków 2004.

Dimensions of religious fundamentalism in theoretical perspective

Abstract: The article contains an overview of selected researcher positions that make up the theory of religious fundamentalism – religious studies researchers, sociologists, political scientists and philosophers, representatives of western and Polish academic centers. Differences and divergences between their points of view the article's author sees as value. This gives us a multifold, deepened and advanced understanding of the phenomenon, as well as an insight into which dimensions of this phenomenon is discussed and negotiated in theory of fundamentalism. Such understanding of phenomenon of fundamentalism can be useful for pedagogy of religion and general pedagogy, as referred to in the article's conclusions.

Keywords: ideology, religious fundamentalism, social movements, theory of fundamentalism

