

GLOBALIZACJA FUNDAMENTALIZMU

XX wiek zaskoczył niemal wszystkich powrotem fundamentalizmu, a raczej, należałoby powiedzieć, fundamentalizmów. Prawie każda publikacja na ten temat zaczyna się od stwierdzenia, że „fundamentalizmów jest tyle, ile jego definicji” (Tibi, 2001, 5), a definicji jest rzeczywiście niezwykła mnogość, przysparzając obserwatorom metodologicznych i terminologicznych problemów. Część badaczy traktuje fundamentalizm bardzo wąsko, anektując termin jedynie dla zjawisk charakterystycznych dla amerykańskiego protestantyzmu, politycznego islamizmu czy indyjskiego nacjonalizmu, część przyjmuje szeroką formułę, do jednego worka pod nazwą *fundamentalizm* wrzucając wszelkie przejawy tradycjonalizmu, ortodoksji, komunalizmu czy nawet nacjonalizmu. Karen Armstrong pisze np. że fundamentaliści, niezależnie od tego, czy dopuszczają się aktów terroru, czy też ściśle przestrzegają prawa wywołują konsternację, ponieważ nieugięcie występują przeciw istotnym wartościom, powszechnie uznanym przez współczesne społeczeństwa: „Dla fundamentalistów demokracja, pluralizm, tolerancja religijna, utrzymywanie pokoju, wolność słowa czy też rozdział Kościoła od państwa nie mają żadnego znaczenia” — twierdzi Armstrong. „Zjawisko fundamentalizmu nie ogranicza się do trzech wielkich religii monoteistycznych i występuje także w buddyzmie, hinduizmie, a nawet w konfucjanizmie. Fundamentalisci, należący do tych religii, również odrzucają wiele z trudem wywalczonych osiągnięć liberalnej kultury, zabijają w imię wiary i usiłują wprowadzić kategorię *sacrum* do sfery politycznej oraz konfliktów narodowościowych” (Armstrong, 2005, 7).

Karen Armstrong jest zwolenniczką maksymalnie szerokiego interpretowania fundamentalizmu, powołując się przy tym na badania Martina E. Marty’ego i R. Scotta Appleby, którzy dowodzą, że wszystkie fundamentalizmy wpisują się w pewien wspólny schemat. W książce *Fundamentalisms Observed* Marty i Appleby twierdzą, że fundamentalizmy to skrajne formy religijności charakteryzujące się gotowością do walki w obliczu odczuwalnego kryzysu wartości duchowych, przy czym walka ta nie jest postrzegana jedynie w kategoriach politycznych, ale manichejskich — jako walka dobra ze złem, sił światła z siłami

ciemności, walka o wymiarze kosmicznym (Marty, Appleby, 1991, 814-842). W takim ujęciu fundamentalizm jest reakcją na współczesność — gwałtowne zmiany odbierające ludziom poczucie bezpieczeństwa; globalizację rozmywającą tożsamości religijne, narodowe, plemienne; czy w końcu kulturę masową, która postrzegana jest jako zagrożenie dla tradycyjnych wartości. Fundamentalisci są w opozycji do współczesności, wzywają do powrotu do źródeł, do fundamentów właśnie, ale jednocześnie bardzo pragmatycznie podchodzą do swojej walki, wykorzystując wszelkie możliwości, jakie daje współczesny świat.

Bassam Tibi, który brał udział w projekcie badawczym American Academy of Arts and Sciences, kierowanym przez Martina Marty'ego i Scotta Appleby, także jest zwolennikiem szerokiego ujęcia fundamentalizmu, przy czym podkreśla, że istotne jest ustalenie granic między religią a polityką, ponieważ fundamentalizm to przede wszystkim ruch polityczny na poszerzającym się podłożu społecznym (Tibi, 2001, 16). Choć Tibi pisze głównie o islamie, to jego konstatacja, że fundamentalizm to nie religia, lecz ideologia polityczna, wydaje się uniwersalna.

Maria Marczevska-Rytko wskazuje na sześć cech charakteryzujących fundamentalizm. Po pierwsze, występuje on z krytyką elit rządowych za odejście od zasad prawa i porządku religijnego, upatrując w tym źródło wszelkiego zła. Po drugie, receptą na zwalczanie zła jest powrót do źródeł, czyli reinterpretacja i dostosowanie do wymogów współczesności tradycyjnych praw i wartości. Po trzecie, rzecznicy fundamentalizmu jawią się jako ci, którzy mają monopol na prawdę. Po czwarte, wszyscy, którzy mają przeciwne zdanie są automatycznie traktowani jako wrogowie. Po piąte, zasady charakterystyczne dla porządku religijnego są rozciągnięte na inne sfery funkcjonowania człowieka, a zatem zarówno władza jak i system prawny muszą mieć religijną legitymację. Po szóste, fundamentalizm charakteryzuje duża aktywność na arenie społecznej i politycznej w dążeniu do zniesienia danego porządku społecznego i zastąpienia go nowym, nie wykluczając przy tym użycia przemocy, która zostaje uznana za usprawiedliwioną wyższymi celami (Marczevska-Rytko, 2010, 204-205).

FUNDAMENTALIZM JAKO GLOBALNE ZJAWISKO POLITYCZNE

Wszystkie współczesne ruchy fundamentalistyczne wyrastają z głębokiego sprzeciwu wobec współczesnej cywilizacji, ale za wroga obierają nie ponadnarodowe korporacje czy wielkie koncerny medialne a zsekularyzowane państwa, które są dla nich globalnym sym-

bolem zła. Fundamentalisci pragną powrotu do korzeni religii, sprzeciwiają się jakimkolwiek zmianom w zakresie doktryny, kultu, rytuału czy obyczajów, ale to co czyni ich niebezpiecznymi, to pragnienie aby zasady życia społecznego i politycznego, a także wszelkie regulacje prawne były bezwzględnie podporządkowane religii. Z religijnego punktu widzenia fundamentalizm jest myśleniem ahisterycznym i antymodernistycznym, niedopuszczającym żadnych zmian ani przewartościowań, ale z politycznego punktu widzenia to przede wszystkim zagrożenie dla stabilności państwa i demokracji. Dla fundamentalistów religia jest narzędziem protestu a fundamentalizm — formą oporu.

Polityczny i globalny kontekst fundamentalizmu widać szczególnie, gdy porównamy radykalne ruchy religijne, czy to muzułmańskie, sikhijskie, hinduskie, czy też katolickie lub protestanckie. Różnice religijne nie są w stanie zatrzeć podobieństw wynikających z identycznego postrzegania świata — jako ładu Bożego zagrożonego przez świeckie państwo narodowe. Fundamentalisci odbierają współczesny zsekularyzowany globalny porządek polityczny jako bezbożny chaos, grożący unicestwieniem wszelkich, uznawanych przez nich wartości. Globalizacja a wraz z nią ekonomiczna i społeczna modernizacja, która miała prowadzić do zanikania religii i stworzenia jednej uniwersalnej, świeckiej, indywidualistycznej i liberalnej kultury, nie przyniosła oczekiwanych efektów. Wbrew optymistycznym przewidywaniom Francisa Fukuyamy i wielu innych politologów, świat w XXI nie stał się ani bardziej świecki, ani bardziej liberalny. Nastąpiła zapowiedziana przez Gillesa Kepela *zemsta Boga*, *La Revanche de Dieu* — „Narodził się nowy dyskurs religijny, który nie postulował już konieczności dostosowania się do świeckich wartości, lecz potrzebę wydobycia sakralnych podstaw organizacji społeczeństwa, a nawet, jeśli to konieczne jego przekształcenie. W ramach tego podejścia na różne sposoby zalecano wykroczenie ponad upadłą nowoczesność, której przypisywano wszelkie porażki i zabrnięcie w ślepią uliczkę oddalenia się od Boga. Nie chodziło już o *aggiornamento*, lecz o ‘powtórny ewangelizację Europy’, nie o modernizację islamu, a o ‘islamizację nowoczesności’ (Kepel, 2010, 34). Jak zaznacza Kepel, a za nim także Samuel Huntington, owo odrodzenie religijne, także w formach radykalnych i fundamentalistycznych, zyskało charakter uniwersalny, pojawiając się w obrębie cywilizacji różniących się zarówno kulturowymi korzeniami, jak i poziomem cywilizacji. Jak można wyjaśnić występowanie podobnych zjawisk w zupełnie różnych kręgach kulturowych? Zjawisko globalne domaga się globalnego wyjaśnienia — twierdzi Huntington w *Zderzeniu cywilizacji* i przekonuje, że przyczyną globalnego odro-

dzenia religijnego jest to samo, co miało doprowadzić do śmierci religii — procesy społecznej, ekonomicznej i kulturowej modernizacji (Huntington, 2003, 148).

Samo odrodzenie religijne nie musi być równoznaczne z narastaniem nastrojów fundamentalistycznych, historia pokazuje jednak, że istnieje wyraźna korelacja między pesymizmem społecznym, z którym mamy do czynienia podczas różnego rodzaju kryzysów a radykalizacją nastrojów, także w sferze religijnej. O ile zatem odrodzenie religijne jest odpowiedzią na sekularyzację i modernizację, o tyle fundamentalizm religijny jest reakcją na kryzys tych projektów. Ruchy fundamentalistyczne są ucieczką przed chaosem i brakiem poczucia bezpieczeństwa, są sposobem na uporanie się z utratą tożsamości, anomią społeczną i zaniedbaniem ze strony państwa. „Załamaniem się porządku i niepowodzeniem społeczeństwa obywatelskiego tworzą próżnię, w którą wkraczają ugrupowania religijne, często o charakterze fundamentalistycznym” — twierdzi Huntington i podaje przykłady z wszystkich istniejących obecnie cywilizacji (Huntington, 2003, 151). Fundamentalizm nie jest zatem prostą konsekwencją wzrostu religijności, ale przede wszystkim jest wyrazem upolitycznienia religii w odpowiedzi na globalny kryzys wartości i poczucie zagrożenia wywołane przez gospodarczą i kulturową ekspansję cywilizacji Zachodu.

Jednocześnie globalny obieg informacji, w dużej mierze pozostający poza kontrolą państw narodowych, staje się idealnym narzędziem szerzenia każdej, nawet najbardziej radykalnej ideologii. O ile bowiem sam fundamentalizm jest z założenia antymodernistyczny, nie oznacza to wcale, że ludzie o skrajnie radykalnych poglądach dobrowolnie rezygnują z korzystania z wszelkich dostępnych narzędzi komunikacji. Internet jest postrzegany jako zło, ale cel uświęca środki. Globalizacja mediów, funkcjonowanie ponadnarodowych koncernów medialnych rozbijają spójność społeczności lokalnych czy narodowych, ale w ich miejsce powstają wspólnoty z wyboru — często radykalne i wrogo nastawione do otaczającego ich świata. Globalny obieg informacji przyspiesza globalny obieg idei — ideologie, które wcześniej miały ograniczony zasięg, a co za tym idzie także ograniczony wpływ na rzeczywistość, teraz tracą swoją lokalną specyfikę, aby zyskać uniwersalną formę. Fundamentalizm islamski, jeszcze w latach osiemdziesiątych XX wieku traktowany przez wielu zachodnich polityków z zaskakującą niefrasobliwością, jako lokalny folklor religijno-polityczny, teraz sam siebie prezentuje w szatach uniwersalnych wartości. 11 września 2001 roku oglądaliśmy największą w dziejach akcję reklamową — islam zyskał wyrazistość niezbędną, aby odnieść sukces na globalnym rynku idei. Inne ideologie

fundamentalistyczne, w tym radykalni katolicy czy fundamentaliści protestanccy także szybko uczą się funkcjonowania z globalnym otoczeniu.

FUNDAMENTALIZM KATOLICKI

Fundamentalizm katolicki pojawił się niejako w odpowiedzi na modernizm katolicki, szeroki ruch myślowy z przełomu XIX i XX wieku, postulujący wprowadzenie zmian, które zasypałyby przepaść dzielącą Kościół Katolicki od współczesności. Moderniści wskazywali na konieczność rozdziału wiary i religii od nauki świeckiej, a także Kościoła od państwa, mocno akcentowali również kwestię wewnętrznego doświadczenia Boga i przeżycia religijnego jako osobistego, indywidualnego aktu duchowego, bez konieczności pośrednictwa struktur kościelnych.

Fundamentalizm katolicki za cel postawił sobie zdobycie lub raczej odzyskanie przez Kościół Katolicki prymatu w społeczeństwie. Bezpośrednim bodźcem było rozdzielenie państwa i kościoła, do którego doszło we Francji, na mocy ustawy z 9 grudnia 1905 r. Twórcą projektu ustawy był premier Justin Louis Émile Combes, były kleryk i wykładowca w szkołach zakonnych, który stracił wiarę tuż przed złożeniem ślubów kapłańskich. W listopadzie 1904 r. Combes zaproponował poddanie Kościoła pod wyłączną kontrolę państwa, bez możliwości korzystania przez Kościół z funduszy publicznych. Bardzo radykalny projekt Combes'a, po rocznych konsultacjach społecznych, a przede wszystkim dzięki interwencji socjalisty Aristide'a Brianda zastąpiono wersją możliwą do przyjęcia przez katolików. Zagwarantowano wolność kultu, ale Republika miała stać się laicka i nie ingerować w sprawy religii. Kościół przestawał pełnić funkcje publiczne (od czasów Rewolucji Francuskiej, po konfiskacie majątków kościelnych, księża dostawali pensję jako urzędnicy państwowi), a majątek Kościoła zgromadzony w czasach II Cesarstwa uznano za własność państwa. Szczególnie mocno zaakcentowano laickość szkolnictwa francuskiego i wszelkich służb publicznych: usunięto zakonników i zakonnice ze szkół państwowych, kapelanów z wojska, symbole religijne z sądów i szpitali, zniesiono także publiczne modlitwy inaugurujące obrady parlamentu. Aleksander Hall pisze: „Religia i Kościół zostały wyparte z wszelkiego obszaru sfery publicznej. Dla państwa religia stała się prywatną sprawą obywateli. Ta operacja bardziej przypominała amputację niż przyjazny rozdział dwóch instytucji szanujących swą autonomię, ale uznających potrzebę współpracy dla dobra człowieka i narodu” (Hall, 2007, 703).

Francuska ustawa była szokiem dla Watykanu i katolików w całej Europie, powodując radykalizację nastrojów w obozie tradycjonalistów, którzy poczuli się zmuszeni do reakcji i usztywnienia swojego stanowiska. Fundamentalisci katoliccy, zwani także integrystami (od łac. *integrer* — nietknięty, cały) pretendowali do bycia najlepszą i jedyną prawdziwą częścią Kościoła, w wymiarze religijnym cechowała ich postawa tradycjonalistyczna, rygoryzm w zachowaniu podstawowej prawdy wiary i moralności. W łagodniejszej postaci fundamentalizm katolicki przejawia się jako tendencja do formułowania przekonań teologicznych wyłącznie na podstawie dosłownie rozumianego przekazu Biblii i jego scholastycznego wykładu. Elementy fundamentalizmu są obecne w programach teologicznych i działalności wielu radykalnych organizacji katolickich, m.in.: Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X, założonego przez bpa Marcela Lefebvre'a, ekskomunikowanego przez papieża Jana Pawła II w 1988 roku za samowolne wyświęcenie czterech biskupów, Opus Dei czy *Communione e Liberazione* (Dziubka, Szlachta, Nijakowski, 2008, 92).

FUNDAMENTALIZM PROTESTANCKI

Mniej więcej w tym samym czasie, gdy głęboko podzielona Francja dyskutowała na temat rozdziału Kościoła i państwa a tradycjonalisci, przerażeni tempem zmian, radykalizowali swoje poglądy, Amerykanie wciąż przeżywali traumę wojny secesyjnej i rozczarowanie sytuacją w kraju. Stany Zjednoczone, które dla swoich mieszkańców miały być *Miastem na Wzgórzach*, coraz częściej postrzegano w kategoriach eschatologicznych. Apokaliptyczna wizja, szerząca się w Ameryce pod koniec XIX wieku, zakładała przyjście Chrystusa na ziemię przed ustanowieniem przez niego tysiącletniego królestwa. Premilenaryści, kierowani przez charyzmatycznego Johna Nelsona Darby'ego, wierzyli, że nowoczesny świat, nieposiadający żadnych pozytywnych stron, ulegnie zagładzie, z której triumfalnie wyjdą tylko wierni chrześcijanie. W Princeton, w New Jersey powstało prezbiteriańskie seminarium Nowych Luminarzy, które w ramach tzw. protestantyzmu naukowego dostarczało dowodów na bezwzględną prawdziwość wszystkich stwierdzeń i sformułowań biblijnych. Charles Hodge, kierujący katedrą teologii stwierdził, że „religia musi walczyć o przetrwanie z licznym środowiskiem naukowców” (Armstrong, 2005, 208), dlatego w książce *What is Darwinism?* z 1874 roku sformułował tezy, które stały się integralną częścią światopoglądu fundamentalistów protestanckich: Biblia jest nieomylna, darwinizm jest fałszywą nauką a obowiązkiem dobrego chrześcijanina jest sprzeciwianie się wszelkim spekulacjom na ten temat. W 1886

roku „ponownie narodzony” Dwight Moody założył Moody Bible Institute w Chicago, którego celem było kształcenie kadry „ludzi wypełniających lukę”, którzy mogliby stać pomiędzy pastorami a ludźmi świeckimi i zwalczać fałszywe poglądy, prowadzące naród do katastrofy (Armstrong, 2008, 212). Zarówno Moody’ego, jak i Hodge’a uważa się dziś za ojców amerykańskiego fundamentalizmu, a Bible Institute za najważniejszą instytucję fundamentalistyczną, która stała się pierwowzorem innych tego typu placówek m.in. Northwestern Bible College i Bible Institute of Los Angeles.

I wojna światowa wzmocniła apokaliptyczne i fundamentalistyczne nastroje amerykańskich protestantów. Wydarzenia w Europie — poczynając od sukcesów radzieckiej Rosji, która z ateizmu zrobiła religię państwową, przez opowieści o zbrodniach niemieckich, po deklarację Balfoura, gwarantującą poparcie Wielkiej Brytanii dla utworzenia państwa żydowskiego w Palestynie — zdawały się potwierdzać przewidywania premilenarystów. Triumfalny pochód fundamentalistów przerwał dopiero proces młodego nauczyciela biologii z Dayton, Johna Scopesa, który łamiąc prawo stanu Tennessee, przedstawił swoim uczniom teorię ewolucji. Jak pisze Frank Lambert w książce *Religion In American Politics*, do 1925 roku religijne debaty na temat teorii ewolucji koncentrowały się przede wszystkim na uniwersytetach, w szkołach biblijnych, w kościołach i na organizowanych przez fundamentalistów konferencjach, jednak proces Scopesa, w którego obronę zaangażował się znany z liberalnych poglądów prawnik Clarence Darrow, zmienił sądowy spór w sprawę publiczną (Lambert, 2008, 124). Scopesa wspierała nowo powstała The American Civil Liberties Union, natomiast „sprawy Boga”, na prośbę przywódców organizacji fundamentalistycznych, reprezentował William Jennings Bryan, jeden z czołowych polityków Partii Demokratycznej, trzykrotny kandydat na Prezydenta USA, a przede wszystkim pobożny prezbiterianin i zagorzały przeciwnik darwinizmu. „Zaangażowanie osób o tak wysokiej pozycji sprawiło, że proces szybko stał się centralnym punktem debaty pomiędzy modernistami a fundamentalistami. Fundamentalisci utrzymywali, że proces dotyczy niezmiennych prawd Biblii. Dla modernistów nie tyle chodziło o biblijną prawdę, ile raczej o różne postrzeganie prawdy. Twierdzili, że fundamentalisci nie są w stanie dostosować się do zmian społecznych, które przekształciły Amerykę w nowoczesny, naukowy, zurbanizowany, pluralistyczny, uprzemysłowiony naród” (Lambert, 2008, 125). 5 maja 1925 roku fundamentalisci wygrali w sądzie, ale przegrali w oczach społeczeństwa, a William Jennings

Bryan zmarł z wyczerpania procesem i atakami liberalnej prasy wkrótce po zakończeniu sporu sądowego.

Po sprawie Scopesa fundamentaliści — pokonani i ośmieszeni przez mainstreamową prasę — przycichli, ale ich poglądy stały się jeszcze bardziej radykalne. Wcześniej religijny radykalizm często szedł w parze z zaangażowaniem politycznym po lewej stronie, po procesie w 1925 roku fundamentaliści odrzucili Ewangelię Społeczną, przesunęli się na pozycje skrajnie prawicowe i przyjęli postawę „obleżonej twierdzy”. Choć w głównym nurcie kultury amerykańskiej tego okresu dominowały zupełnie inne zagadnienia, to jednak fundamentaliści, mimo że z pozycji obronnych, nie tylko nie dali za wygraną, ale zapuszczali coraz głębsze korzenie. Około 1930 roku w Stanach Zjednoczonych istniało co najmniej pięćdziesiąt fundamentalistycznych uczelni biblijnych, kolejnych dwadzieścia sześć powstało w czasach Wielkiego Kryzysu, a radykalny Wheaton Collage w stanie Illinois był najszybciej rozwijającą się uczelnią humanistyczną w kraju. Kiedy w latach pięćdziesiątych pojawiła się telewizja, fundamentaliści mieli świetnie wykształconą kadre, która potrafiła wykorzystać nowe media a działacze tacy jak Billy Graham, Rex Humbard czy Oral Roberts zaczęli pełnić obowiązki kapłańskie jako „teleewangeliści”. Fundamentalisci żyjący z przeświadczeniem, że ich wiara jest zagrożona, a oni sami odsunięci na margines społeczeństwa, nagle poczuli wiatr w żaglach — wszelkie ważne wydarzenia XX wieku (wojny, Holocaust, bomba atomowa, powstanie państwa Izrael) zdawały się potwierdzać biblijne prawdy, a radio i telewizja były skutecznym narzędziem do ich głoszenia. Na efekty medialnej mobilizacji fundamentalistów nie trzeba było długo czekać. Sondaż Gallupa z 1979 roku pokazał, że jeden na trzech pytanych Amerykanów przeżył religijne nawrócenie (*born again*), prawie 50% wierzyło, że Biblia jest nieomylna, a 80% uważało Jezusa za istotę boską. Sondaż ujawnił również, że w Stanach Zjednoczonych działało 1300 głoszących Ewangelię stacji radiowych i telewizyjnych, które miały około 130 milionów odbiorców: „Pod koniec lat sześćdziesiątych i w latach siedemdziesiątych, w miarę jak państwo rozszerzało sferę działalności publicznej, najbardziej konserwatywni chrześcijanie, zepchnięci na obrzeża nowoczesnej kultury, uznali ingerencję państwa w życie obywateli za sekularystyczną ofensywę. Poczuli się ‘skolonizowani’ przez środowiska Manhattanu, Waszyngtonu i Harvardu. (...) Zdawało się, że rząd wdarł się do świętego przybytku, jakim jest rodzina, a konstytucyjna poprawka, przyznająca kobietom równe prawa do zatrudnienia, gwałci biblijny nakaz, by kobiety pozostawały w domu. Prawo ograniczało możliwość

wymierzania dzieciom kar cielesnych, chociaż Biblia jasno mówi, że ojciec ma obowiązek w taki sposób utrzymywać swoje dzieci w karności” (Armstrong, 2005, 281). Fundamentalisci zdali sobie sprawę, że z ich naczelnym wrogiem — świeckim humanizmem — trzeba walczyć wszelkimi metodami. Po procesie Scopesa wycofali się do swoich prowincjonalnych ośrodków, uniwersytetów i kościołów, teraz przyszedł czas na działanie polityczne, którym wcześniej, zgodnie z premilenarystyczną koncepcją rychłej zagłady, pogardzali.

Wpływowy amerykański pastor i pisarz Timothy F. LaHaye, autor świetnie sprzedającej się serii apokaliptycznych powieści o tak znaczących tytułach, jak: *A Novel of the Earth's Last Days*, *The Rise of Antichrist*, *Kingdom Come: The Final Victory* dowodził, że jeśli amerykańscy chrześcijanie wezmą na siebie odpowiedzialność polityczną i wniosą do rządów zasady biblijnej moralności, Stany Zjednoczone mogą stać się oczekiwaną przez wiernych tysiącletnią potęgą. W latach 70. i 80. LaHaye zaangażował się w działalność polityczną w ramach organizacji The Christian Voice, przyczynił się także do powstania The Institute for Creation Research w Christian Heritage College w El Cajon, w Kalifornii. W 1979 roku to właśnie LaHaye zachęcił Jerry’ego Falwella do założenia Moralnej Większości (Moral Majority) i wszedł w skład zarządu organizacji. LaHaye wywarł ogromny wpływ na amerykańskich radykalnych chrześcijan, ponieważ wyjątkowo precyzyjnie określił warunki wojny kulturowej w Stanach Zjednoczonych. W swoim najważniejszym dziele *The Battle for the Mind* zakreślił szczegółowy plan polityczny, który pozwoli konserwatywnym chrześcijanom „odzyskać Amerykę”: „Amerykański filozof Eric Hoffer stwierdził, że ‘masowy ruch może wzrosnąć i rozpowszechnić się bez wiary w Boga, ale nie bez wiary w diabła’. Diabeł, twierdzi Hoffer, musi być ‘namacalny’ i ‘żywy’. LaHaye’owi w *Battle for the Mind* udało się znakomicie pokazać niezwykle namacalnego i żywego diabła. Jego wyjaśnienie, co się stało ze światem i jego identyfikacja wroga jest de facto mową obronną Religijnej Prawicy (The Religious Right). Miało to wpływ na miliony amerykańskich ewangelików, przekonując ich do wspierania Moralnej Większości i Chrześcijańskiej Koalicji (Christian Coalition), zabrania swoich dzieci z publicznych szkół i wspierania spraw prawicy” (Sine, Sojourners, 7.09.2012). Odrodzony fundamentalizm nie jest już ruchem wycofanych z życia tradycjonalistów, lecz ważnym zjawiskiem społecznym, a fundamentalisci zrezygnowali z izolacjonizmu i stali się pragmatycznymi aktorami sceny politycznej. Moral Majority powołała sieć wyborczą, której zadaniem było instruowanie swoich członków i sympatyków jak głosować, organizować grupy nacisku i skutecznie wpływać

na media. Organizacje fundamentalistyczne prowadzą stały monitoring działań polityków — tych, którzy głosowali za ograniczeniem dostępu do broni, przyznaniem praw mniejszościom seksualnym, czy liberalizacją przepisów aborcyjnych piętnowano publicznie i namawiano do zmiany postawy. Jak pisze Karen Armstrong: „Pod koniec XX wieku religia stała się siłą, z którą w Ameryce Północnej należało się liczyć. Stany Zjednoczone przebyły długą drogę od czasów, gdy Ojcowie Założyciele głosili świecki oświeceniowy humanizm” (Armstrong, 2005, 446).

Początek XXI wieku wydaje się potwierdzać tezę o wzroście religijności i pogłębianiu się nastrojów fundamentalistycznych. Karl Rove, główny strateg George’a W. Busha, pozyskał głosy białych protestantów, strasząc ich m.in. tym, że gdy wygra demokracja, kraj zaleje ateizm i moralny permisywizm, a czytanie Biblii będzie zakazane. Koalicja Wiara i Wolność założona i kierowana przez charyzmatycznego religijnego mówcę Ralpa Reeda gościła niemal wszystkich znaczących republikańskich kandydatów na prezydenta USA. W konferencyjnych przemówieniach głównym tematem był kryzys, ale nie jako zjawisko ekonomiczne, lecz jako moralna kara. Republikańscy kandydaci na urząd prezydenta USA zgodnie podkreślali, że pomiędzy codziennymi problemami, takimi jak bezrobocie czy wysokie podatki, a systemem wartości istnieje ścisły związek. Sondaż Gallupa z 2007 roku wskazuje, że aż 53% wyborców nigdy nie zagłosuje na ateistę.

Frank Lambert, komentując amerykańską kampanię prezydencką w 2012 roku, powiedział „Ateista nie ma na razie szans zostać prezydentem USA. Od lat 70. XX w. kandydaci czują, że muszą wyznać, w co wierzą. (...) Kiedy amerykańska konserwatywna prawica mówi o przywróceniu Ameryki do jej chrześcijańskiej przeszłości, to po głębszym spojrzeniu na to, co ma do zaproponowania, okazuje się, że to dosyć wąska, fundamentalistyczna i specyficzna interpretacja chrześcijaństwa: są np. przeciwni aborcji, a równocześnie za wojnę i karę śmierci. Postrzegają świat poprzez pryzmat sztywnych norm moralnych. Istnieje popularna koncepcja Amerykanów jako nowego narodu wybranego, USA jako ‘nowego Izraela’. Bardzo wielu ludzi rzeczywiście wierzy, że jesteśmy społeczeństwem wyjątkowym” (Gostkiewicz, Gazeta Wyborcza, 20.08.2012).

Jakby dla potwierdzenia tych słów wyniki wyborów w listopadzie 2012 roku pokazały, że w wyścigu o fotel prezydenta Stanów Zjednoczonych po raz pierwszy poważnie liczył się mormon a spora część Amerykanów łatwo zaakceptowała bardzo religijnego kandydata, mimo tego, że reprezentuje dość specyficzny odłam chrześcijaństwa. Nawet funda-

mentalności protestanccy uznali, że bliżej im do religijnie zdefiniowanego Micka Romneya, niż do Baracka Obamy, którego religijność wciąż budzi wątpliwości Amerykanów. I mało brakowało, a to właśnie fundamentalności zdecydowałiby o wyniku wyborów w USA.

PARADOKS GLOBALIZACJI

Globalizacja, jako proces pogłębiania się wzajemnych zależności, przy jednoczesnej kompresji czasu i przestrzeni, miała być czynnikiem demokratyzacji świata i unifikacji płaszczyzny aksjologicznej. Zmiany poszły jednak w innym kierunku. Globalną wioskę McLuhana (McLuhan, 1962) zastąpiła globalna metropolia Fortnera (Fortner, 1993). Diasporyzacja świata przebiega szybciej niż proces asymilacji i integracji imigrantów, przez co wzrasta liczba osób wykorzenionych, z których m.in. rekrutują się członkowie organizacji fundamentalistycznych. Globalizacja pogłębiła różnice między ludźmi, ale przede wszystkim uczyniła te różnice bardziej widocznymi. Bogactwo nigdy wcześniej nie było tak kolorowe, przez co bieda wydaje się jeszcze bardziej poniżająca. Rośnie liczba tych, którzy czują się wyrzuceni poza nawias społeczeństw dobrobytu, baumanowskich „zawiedzionych konsumentów”. To, co miało przyczynić się do uwolnienia świata od paroksyzmów wojen narodowych i religijnych — globalizacja na płaszczyźnie kulturowej — stało się pożywką dla różnego rodzaju fundamentalizmów, które teraz nawzajem uzasadniają swoje istnienie. Wbrew wcześniejszym przewidywaniom westernizacja świata nie okazała się równoznaczna z przyjęciem zachodnich wartości, za to mcdonaldyzacja sprawiła, że nawet organizacje terrorystyczne są zorganizowane jak ponadnarodowe koncerny, a sieć wzajemnych powiązań przypomina struktury innych organizacji globalnych. Urynkowienie religii, wyrwanie jej z kontekstu kulturowego, nadało jej ponadnarodowy, globalny wymiar i zmusiło do konkurowania. Obecnie na globalnym rynku wiary najlepiej sprzedaje się fundamentalizm.

Literatura:

- Armstrong, Karen; 2005, W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie, tłum. Kolczyńska, Joanna, W.A.B.: Warszawa
- Dziubka, Kazimierz; Szlachta, Bogdan; Nijakowski, Lech M.; 2008, Idee i ideologie we współczesnym świecie, PWN: Warszawa

- Fortner, Robert S.; 1993, *International Communication: History, Conflict and Control of the Global Metropolis*, Wadsworth Pub. Co.: Belmont
- Hall, Aleksander; 2007, *Francja i wielcy Francuzi*, Iskry: Warszawa
- Huntington, Samuel; 2003, *Zderzenie cywilizacji*, tłum. Jankowska, Hanna: Warszawa
- Kepel, Gilles; 2010, *Zemsta Boga*, tłum. Adamczak, Agnieszka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa
- Kukis, Mark; 2003, *My Heart Became Attached: The Strange Odyssey of John Walker Lindh*, Brassey's, Inc.: Dulles
- Lambert, Frank; *Religion in American Politics. A Short History*, Princeton University Press: Princeton 2008
- Lamentabili Sane; 2012, 10, 22; w: <http://www.papalencyclicals.net/Pius10/p10lamen.htm>
- Marczewska-Rytko, Maria; 2010, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Wyd. UMCS: Lublin
- Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott; 1991, *Conclusion: Fundamentalisms Observed*, University of Chicago Press: Chicago
- McLuhan, Marshall; 1962, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*; University of Toronto Press: Toronto
- Pascendi Dominici Gregis. Encyklika Ojca Świętego Piusa X o zasadach modernistów; 2012, 10, 22; w: http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Pius_X/pascendi_dominici_gregis/
- „Prezydent w imię boże”, czyli dlaczego ateista nie ma szans na Biały Dom, rozmowa Michała Gostkiewicza z Franklinem T. Lambertem; w: *Gazeta Wyborcza*, 20.08.2012
- Sine, Tom; Who is Tim LaHaye and how did he became the “most influential Christian” in the country; 2012-09-07; w: <http://sojo.net/magazine/2001/09/who-tim-lahaye>
- Tibi, Bassam; 2001, *Fundamentalizm religijny*, PIW: Warszawa