

MARIA MARCZEWSKA-RYTKO

Uniwersytet im. Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

e-mail: m_marczewska@yahoo.com

ORCID: 0000-0002-4006-0476

DOI: 10.34813/ptr2.2024.1

Ruchy fundamentalizmu religijnego: podejścia badawcze

Religious fundamentalism movements: Research approaches

Abstract. This article analyzes selected research approaches in the study of religious fundamentalism movements. The term research approach refers to a defined and rational way of conducting research. Religious fundamentalism movements are defined as movements seeking to subordinate the sphere of politics to the sphere of religion and selectively restore religious traditions. They have created an anti-modernist political ideology. The assumption was made that in research on religious fundamentalism movements, various research approaches are used, revealing the specificity of the analyzed entities to varying degrees. During the research process, a reference was made to the analysis of scientific discourse. Several research approaches were analyzed, including attempts to define religious fundamentalism and religious fundamentalism movements and indicate the main characteristic features, research within the paradigm of new social movements, comparative studies, and research conducted as a case study.

Keywords: religious fundamentalism, religious fundamentalism movements, research approaches.

Celem artykułu jest analiza wybranych podejść badawczych w procesie badań prowadzonych nad ruchami fundamentalizmu religijnego. Generalnie w toku procesu badawczego stosowane są zdefiniowane i racjonalne sposoby postępowania badawczego, określane jako filozofie badawcze, koncepcje badawcze/teoretyczne, perspektywy badawcze, podejścia badawcze, paradygmaty czy też modele badawcze (Trocki, 2019, s. 3). Podkreśla się, że podejścia badawcze akceptowane i stosowane przez wielu badaczy mogą być podstawą paradygmatów w danej dyscyplinie

(Trocki, 2019, s. 4). Pod pojęciem paradygmatu można rozumieć: sposób myślenia o świecie, system przekonań danego badacza czy określonej grupy badaczy odnośnie do procesu badań, model obejmujący badania w danej dyscyplinie (Morgan, 2007). Pojęcie paradygmat oznacza zatem zbiór pojęć i teorii tworzących podstawę danej nauki. Thomas S. Kuhn (2001) dowodził, że nauka rozwija się w sposób cykliczny, a nie liniowy, co wynika ze zmian zachodzących w obowiązujących paradygmatach. W ten sposób każda zmiana paradygmatu oznacza rewolucję w sposobie myślenia. Stosowane podejścia badawcze nie są oczywiście niezmiennie. W sytuacji gdy nie dostarczają one oryginalnej wiedzy naukowej, formułuje się nowe założenia badawcze prowadzące do nowego paradygmatu naukowego. W artykule używa się pojęcia „podejście badawcze”. Przyjęto założenie, zgodnie z którym w badaniach nad ruchami fundamentalizmu religijnego nie ma jednego podejścia badawczego, a stosuje się ich wiele w różnym stopniu ukazujących specyfikę analizowanych podmiotów.

W toku badań odwołano się przede wszystkim do metody analizy dyskursu naukowego. Wielu badaczy zwraca uwagę na złożoność jego problematyki i przywołuje różne definicje tego pojęcia. Dyskurs jest łączony „z każdym przekazem komunikacyjnym, z każdym tekstem polegającym na negocjowaniu znaczeń między interlokutorami (indywiduami, ośrodkami). Pojęcie to jest w końcu identyfikowane z każdym aktem komunikowania, niezależnie od medium, za pomocą którego ten akt się dokonuje” (Sławkowa, 2006, s. 92). Odwoływanie się do obszaru dyskursu umożliwia opis i interpretację zjawiska komunikacji naukowej w szerszym, uwzględniającym konteksty społeczno-kulturowe aspekcie (Rejter, 2018, s. 23). Dyskurs naukowy jest częścią dyskursu publicznego. Można go potraktować jako „meta-dyskurs łączący w sobie różne podejścia stosowane przez badaczy” (Jedlikowska, 2014, s. 125). Wśród cech charakterystycznych dla dyskursu naukowego wymieniane są między innymi takie jak obiektywizm, jasność, ścisłość czy metodyczność (Bajerowa, 2003, s. 74).

Analizę dyskursu naukowego można odnieść do wewnętrznie zróżnicowanego „zespołu projektów badawczych i teoretycznych służących do analizy społeczeństwa, które nie odwołują się do behawioralnych zmiennych czy zewnętrznych oznak różnic pozycji społecznych, lecz zmierzają do zrozumienia świata społecznego »od wewnątrz«, poprzez badanie sensów i form wypowiedzi tekstowych” (Pawliszak i Rancew-Sikora, 2012, s. 6). Analizie zostaną poddane różne koncepcje oraz oceny sformułowane przez naukowców w toczącym się dyskursie na temat ruchów fundamentalizmu religijnego. W toku badań wyodrębniono kilka podejść badawczych obejmujących: próby zdefiniowania fundamentalizmu religijnego i ruchów fundamentalizmu religijnego oraz wskazania głównych cech charakterystycznych, badania w ramach paradygmatu nowych ruchów społecznych, badania porównawcze oraz badania prowadzone jako *case study*.

Definicje i cechy charakterystyczne ruchów fundamentalizmu religijnego

Z tytułową kategorią ruchów fundamentalizmu religijnego powiązane są takie pojęcia jak ruchy społeczne, nowe ruchy społeczne oraz nowe ruchy religijne. Dla klasyki badań nad

ruchami społecznymi Alaina Touraine'a (2010) ruch społeczny to szczególny rodzaj konfliktu społecznego, w którym wyraźnie zdefiniowano oponentów oraz przedmiot sporu. Kategoria nowych ruchów społecznych jest generalnie stosowana w odniesieniu do tych ruchów społecznych, które powstały na fali młodzieżowej rewolty lat 60. ubiegłego stulecia. Tego typu ruchy społeczne koncentrują się na nowych problemach, interesach oraz płaszczyznach konfliktu społecznego; obejmują różne grupy społeczne; jawią się raczej jako luźne sieci (Beckford, 2006, s. 205–60; Marczevska-Rytka, 2015a, s. 55–68; 2017, s. 15–26; Sztompka, 2010, s. 264).

Pojęcie nowych ruchów religijnych odnosi się do tych wspólnot religijnych, które: 1) czerpią z tradycji chrześcijańskiej, islamu czy Orientu, 2) zapożyczonym elementom nadają nowy sens tak doktrynalny, jak i kulturowy, 3) mają dynamiczny charakter (Arweck, 2006; Barker, 1997; Libiszowska-Żółtkowska, 2001; Stachowski, 2000). Ich definicja obejmuje wszelkiego rodzaju ruchy oraz organizacje określane jako alternatywne, a także religie niekonwencjonalne, kultury czy też współczesne sekty religijne (Barker, 1997, s. 48). Wskazuje się również, że pojęcie nowych ruchów religijnych jest bardziej neutralne w porównaniu z pojęciem sekty, a przymiotnik „nowe” jest zasadny zarówno ze względu na czas ich powstawania, jak również z powodu prezentowania przez nie alternatywy wobec religii oficjalnych oraz dominującej kultury (Doktor, 2002).

W literaturze występuje wiele definicji fundamentalizmu religijnego (Pawłowski, 1994, s. 8; Szulakiewicz i Karpus, 2005). Definiowany jest on między innymi jako wzorzec bojowości religijnej, za pomocą którego „prawdziwi wierzący” podejmują próby powstrzymania erozji tożsamości religijnej, wzmocnienia granic wspólnoty religijnej oraz stworzenia alternatywy dla świeckich instytucji i zachowań (Almond i in., 2003, s. 17). Podkreśla się, że fundamentalizmy religijne tworzą ideologię (filozofię polityczną) o charakterze antymodernistycznym (Lawrence, 1989; Marczevska-Rytka, 2005, s. 45–59; 2007, s. 215–223; Meyer, 1989; Skidmore, 2003, s. 33–41; Tibi, 1998).

Przez pojęcie „ruchy fundamentalizmu religijnego” należy rozumieć ruchy dążące do podporządkowania sfery polityki sferze religii oraz do selektywnego przywrócenia tradycji religijnej (Marczevska-Rytka, 2015b, s. 35–46; Pace i Stefani, s. 14). Są to ruchy „protestu i opozycji wobec kulturowych podstaw procesów modernizacji, krytyczne wobec nowoczesnych prądów teologicznych i transformacji instytucji religijnych i zorientowane na obronę lub przywrócenie tradycyjnych fundamentów dogmatycznych i form wiary” (Motak, 2002, s. 63). Stanowią reakcję obronną skierowaną przeciwko globalizacji i podejmowanym próbom tworzenia wspólnotowego raju (Castells, 2008).

Należy podkreślić, że pojęcie nowych ruchów religijnych nie jest tożsame z pojęciem ruchów fundamentalizmu religijnego, określanymi także mianem ruchów religijnej reakcji czy też ruchów fundamentalistycznych (w odniesieniu do świata islamu określane są mianem ruchów fundamentalizmu islamskiego, islamizacji czy też tzw. islamu wojującego). Tym, co odróżnia je od siebie, jest zaangażowanie ruchów fundamentalizmu religijnego w proces zmiany społecznej i tworzenie nowego/alternatywnego porządku społecznego/politycznego.

Podjęmowane są próby scharakteryzowania ruchów fundamentalizmu religijnego na tle innych ruchów społecznych i politycznych. Przykładowo Bassam Tibi (1997) wymienia następujące cechy ruchów fundamentalizmu religijnego: 1) odrzucenie sekularnego państwa narodowego, prezentowanie postawy antyzachodniej, postrzeganie Zachodu jako cywilizacji wrogiej i obcej; 2) nawoływanie do wojny cywilizacyjnej, występowanie przeciwko globalnemu porządkowi; 3) odrzucenie wartości świeckich oraz tych, które odwołują się do moralności ponadkulturowej; 4) klasyfikowanie różnych cywilizacji w kategoriach religijnych; 5) postawa buntu wobec wprowadzania zachodnich zasad porządku społecznego, w tym demokracji i praw człowieka. Podkreśla on, że powoływanie się przez tego typu ruchy społeczne na tradycje religijne, w tym ideę władzy Boga, nie oznacza renesansu religijności, ale upolitycznienie religii w odpowiedzi na globalny kryzys wartości i ekspansję Zachodu.

Z kolei biskup John Joseph z Fajsalabadu (1999) wskazuje następujące cechy: 1) odrzucenie racjonalności na rzecz mobilizowania ludzkich emocji; 2) brak wiary w rozum ludzki skutkujący odwołaniem się do boskiej mocy; 3) bezkompromisowość w kwestiach wiary; 4) postrzeganie siebie jako prawdziwych wyznawców, a wszystkich innych jako wrogów; 4) gotowość członków ruchu do poświęcenia własnego życia za wiarę; 5) ustanowienie monopolu na prawdę i dopuszczenie stosowania przemocy w celu jej obrony.

Enzo Pace i Piero Stefani (2002, s. 24–29) podkreślają takie cechy jak: 1) powrót do politycznej roli religii, o której – jak się wydawało – zapomniano; 2) przypisywanie dużego znaczenia kwestiom polityki; 3) odczuwanie przynależności do wspólnoty politycznej jako swoistego paktu braterstwa religijnego; 4) przywrócenie religii jej roli głównego czynnika integracji społecznej; 5) wskazanie absolutnego fundamentu przeciwstawnego relatywizmowi etycznemu; 6) odwoływanie się do księgi świętej; 7) syndrom wroga.

Gabriel Almond, Martin E. Marty i R. Scott Appleby (1995, s. 399–424; Almond, Appleby i Sivan, 2003, s. 134; Emerson i Hartman, 2006, s. 127–144) wymieniają dziewięć cech charakterystycznych, w tym pięć dotyczących ideologii oraz cztery organizacyjne, które: 1) stanowią reakcję na marginalizację religii; 2) w sposób selektywny odnoszą się do różnych aspektów tradycji religijnej oraz nowoczesności; 3) w sposób dualistyczny postrzegają rzeczywistość (generalnie stosują podział na dobro i zło); 4) uznają dany tekst religijny za jedyny prawdziwy i dokładny we wszystkich szczegółach; 5) mają millenarystyczny i mesjanistyczny charakter; 6) uznają siebie za wybrane do realizacji misji obrony tradycji religijnej; 7) stosują ostre granice podziału na swoich i obcych; 8) cechują się autorytarnym sposobem zorganizowania się (członkowie skupieni wokół charyzmatycznego przywódcy/przywódców); 9) określają zbiór wymogów dotyczących przykładowo ubioru, zachowania się, tworzenia rodziny.

Maria Marczevska-Rytka (2010, s. 204–205) wskazuje na następujące cechy: 1) krytyka elit rządzących za odejście od zasad prawa i porządku religijnego oraz przyjęcie zasad przynależnych obcym kulturom i cywilizacjom; 2) traktowanie idei powrotu do religii oraz odrodzenia religijnego jako remedium na wszelkie zło;

3) reinterpretacja tradycji i jej źródeł, dostosowanie ich do wymogów współczesnych problemów oraz traktowanie świętej księgi jako źródła prawdy absolutnej; 4) postrzeganie samych siebie jako tych, którzy znają zamysły Absolutu oraz posiadają monopol na prawdę i sposoby uzdrowienia sytuacji; 5) postrzeganie tych, którzy nie są członkami ruchu, jako wrogów; 6) podporządkowanie porządku społecznego, politycznego oraz gospodarczego zasadom i nakazom religijnym, upatrywanie legitymacji dla władzy i systemu prawnego w religii; 7) duża aktywność na arenie społecznej i politycznej w dążeniu do zniesienia istniejącego porządku społecznego i zastąpienia go nowym, także przy użyciu przemocy.

Szczególne miejsce w badaniach ruchów fundamentalizmu religijnego zajmują te zajmujące się ruchami fundamentalizmu muzułmańskiego. Można wskazać kilka głównych cech charakterystycznych dla tego typu ruchów: 1) wizja powrotu do „szczęśliwego społeczeństwa” funkcjonującego ponoć w Arabii w VII stuleciu, wspartego na nauczaniu proroka Mahometa (Muhamada); 2) uznawanie świętej księgi muzułmanów – Koranu – za podstawę funkcjonowania państwa i społeczeństwa, a zarazem panaceum na wszelkie problemy życia prywatnego i społecznego; 3) postrzeganie siebie samych jako tych, którzy znają „prawdę objawioną” i są jej strażnikami; 4) traktowanie jako słabość jakichkolwiek form dialogu czy współistnienia z przedstawicielami innych systemów religijnych; 6) idea dżihadu (świętej wojny) u podłoża podejmowanych działań praktycznych, co sprawia, że oddanie życia w walce za wiarę automatycznie czyni wyznawców męczennikami, otwierając im tym samym drogę do raju; 7) traktowanie cywilizacji i kultury Zachodu jako przeciwnika, na ogół przy jednoczesnym przyjmowaniu wytworów zachodniej myśli technicznej (Danecki, 2003, s. 45–59; Wybranowski, 2003, s. 353–354). Inni badacze podkreślają takie cechy jak: 1) duma z własnej przeszłości; 2) upolitycznienie religii; 3) antyeuropejskość (Kaczmarek, 2001, s. 73). Jeszcze inni wskazują na: 1) idee powrotu do religii przodków (salafijja); 2) wierność fundamentom, pierwotnej formie religii; 3) stosowanie się do zasad świętej księgi Koranu, tradycji sunny, pierwotnego rozumienia islamu; 4) odrzucenie europejskiego systemu rozdziału religii od państwa, a zatem i od polityki (Danecki, 1997, s. 6).

Przedstawione charakterystyki są generalnie formułowane na wysokim poziomie abstrakcji. Jeśli zechcemy je odnieść do konkretnych ruchów fundamentalizmu religijnego, możemy się przekonać, że niektóre z nich spełniają jedynie część wskazanych wymogów. Może się także okazać, że ruchy religijne, które nie są zaliczane do fundamentalistycznych, w dużym stopniu posiadają przywołane cechy. Wskazane słabości nie przekreślają w moim przekonaniu potrzeby poszukiwania i doprecyzowania takich ogólnych charakterystyk ruchów fundamentalizmu religijnego.

Ruchy fundamentalizmu religijnego jako podmiot nowych ruchów społecznych

W rozważaniach Shmuela N. Eisenstadta (2009, s. 111) nowe ruchy społeczne, wyrastające z ruchów studenckich i protestów skierowanych przeciwko wojnie

w Wietnamie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, są symptomem przemian we współczesnym świecie. Eisenstadt określa je mianem ruchów ponowoczesnych i postmaterialistycznych. Wyróżnia je niezależność od klasycznego modelu państwa narodowego oraz brak zgody na wypełnianie przydzielonych funkcji w sferze publicznej tych państw. Dotychczasowy nacisk, kładziony na dążenie do podnoszenia standardu życia, w nowych ruchach społecznych został zastąpiony koncepcjami jakości życia (Eisenstadt, 2009, s. 312). W ten sposób dokonało się przejście od wartości materialistycznych do postmaterialistycznych. Eisenstadt podkreśla refleksyjny charakter nowych ruchów społecznych, co przejawia się w ciągłej „reinterpretacji, rekonstrukcji nowoczesności i dążenia do przyswojenia sobie nowoczesności i przededefiniowania jej dyskursu w swoich własnych kategoriach” (s. 314). Co więcej: „walczą one o uznanie w krajowych sferach publicznych i w strukturze relacji między społeczeństwem obywatelskim a państwem jako grupy kulturowo odrębne, nieograniczające się tylko do sfery prywatnej” (s. 535). Jednocześnie mają one charakter ponadnarodowy i ponadpaństwowy, działają często w ramach cywilizacyjnych i/lub religijnych. Zarówno A. Touraine i M. Castells, jak i S. Eisenstadt kładą nacisk na ich koncentrowanie się wokół wartości kulturowych, co oznacza dążenie do zmiany norm znaczeniowych, zarówno w wymiarze instytucjonalnym, jak i w wymiarze praktyki społecznej.

Eisenstadt posługuje się pojęciem nowoczesności zwielokrotnionych, co oznacza, że wbrew założeniom teorii modernizacji w skali globu ukształtowały się różne wzorce nowoczesności. W ten sposób niejako istota nowoczesności polega na krystalizacji i rozwoju różnorodnych sposobów interpretacji świata (Eisenstadt, 2009, s. 553). Jak stwierdza, „podważono lub odrzucono wiarę w istnienie jakichkolwiek wspólnych kryteriów – szczególnie dotyczących wolności, swobód lub postępu – pozwalających porównywać i oceniać różne społeczeństwa, zwłaszcza współczesne” (s. 567). Eisenstadt podkreśla, że z antywojennych i studenckich ruchów społecznych z lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia wykształciły się ruchy ponowoczesne i postmaterialistyczne, obejmujące z jednej strony ruchy kobiece, ekologiczne czy antyglobalistyczne, z drugiej zaś ruchy religijno-fundamentalistyczne oraz religijno-wspólnotowe. Charakteryzują się one globalnym zasięgiem (co w dużej mierze stanowi pochodną wykorzystania nowoczesnych mediów), upolitycznieniem, ciągłym rekonstruowaniem zbiorowych tożsamości w związku ze zmianami kontekstu globalnego (s. 582).

W Stanach Zjednoczonych Ameryki ruchy fundamentalizmu protestanckiego nową dynamikę działania zyskały w okresie prezydentury sprawowanej przez Ronalda Reagana i George’a W. Busha (Fath, 2007). Należy tu wskazać szczególnie dwa ruchy: Moral Majority oraz Christian Coalition (Motak, 2002, s. 84–96; Napierała, 2007, s. 419–447; Pomarański, 2014). Jak podkreślają Enzo Pace i Piero Stefani (2002, s. 40–41): „W porównaniu z pierwotnym fundamentalizmem wspomniane ruchy wykazały się zdolnością pozbawionego skrupułów korzystania z wszystkich nowoczesnych środków mobilizacji i pozyskiwania przychylności ludzi, wyraźnie przekraczając utrzymywane początkowo granice między działalnością religijną a bezpośrednim działaniem politycznym”. Punktem wyjścia dla badań José Casanovy był powrót fundamentalizmu protestanckiego na arenę publiczną w roli ruchu

społecznego. W badaniach posłużył się on teorią mobilizacji zasobów (Casanova, 2005, s. 251). Teoria ta skupia się na kwestiach organizacyjnych ruchu i jego rozwoju. Casanova zwrócił uwagę na fakt, że „fundamentalistyczne Kościoły nie były jedynie infrastrukturą czekającą na wykorzystanie. Te Kościoły i ich »elektorat sumienia« same tworzyły ruch” (s. 257).

Casanova poddał analizie książki napisane przez przywódcę ruchu Moral Majority Jerry’ego Falwella, podkreślając, że druga z nich *Listen America!* (Falwell, 1980) jest rodzajem manifestu tego ruchu. W procesie analizy uwypuklił istotne etapy prowadzonej przez przywódcę ruchu perswazji: 1) pokazanie początku niebezpiecznej zmiany; 2) pokazanie winowajców (np. zorganizowane mniejszości, instytucje federalne); 3) skutki w postaci relatywizmu czy też braku jasnych kryteriów moralnych i ingerencja instytucji federalnych w tradycyjny porządek życia; 4) wskazanie celów ruchu (objęcie przywództwa w tworzeniu koalicji zaangażowanych moralnie obywateli; sprzeciw wobec poprawki o równouprawnieniu oraz rewolucji feministycznej i homoseksualnej; przywrócenie amerykańskiego modelu prawego i godnego życia (Casanova, 2005, s. 260–263). Badania potwierdziły, że amerykańskie ruchy fundamentalizmu religijnego jawią się jako odpowiedź na zewnętrzne zagrożenia i próbę ochrony fundamentalistycznego świata przed nimi. Co ciekawe, w przeciwieństwie do innych badaczy podejmujących tę problematykę, Casanova nie uważał, że amerykańskie ruchy fundamentalizmu religijnego mogły stanowić zagrożenie dla swobód obywatelskich. Ruchy te nie dysponowały bowiem ani wystarczającą siłą, ani poparciem, aby zmienić treści dotyczące religii zapisane w pierwszej poprawce do Konstytucji Stanów Zjednoczonych (s. 271). Podkreślał natomiast, że celem amerykańskich ruchów fundamentalizmu religijnego była realizacja fundamentalistycznego projektu restauracji, oznaczającego powrót do moralności protestanckiej i tradycyjnego amerykańskiego stylu życia (s. 273).

W ten sposób ruchy fundamentalizmu religijnego wpisują się w kanon religii publicznych – w nomenklaturze J. Casanovy – i szerszego procesu upubliczniania religii. Proces ten, jak twierdzi Casanova, cechuje się tym, że:

nowoczesne mury separacji oddzielające Kościół od państwa noszą na sobie ślady wielu pęknięć pozwalających przenikać na drugą stronę, [...] instytucje religijne często nie godzą się na przypisane im marginalne miejsce w sferze prywatnej i potrafią odgrywać ważne role publiczne, [...] religia i polityka wchodzi w najrozmaitsze rodzaje relacji symbiotycznych i to tak głębokich, że niełatwo stwierdzić, czy patrzy się na ruchy polityczne przystrojone w religijne szaty czy na ruchy religijne, które przybierają formy polityczne. (2005, s. 84–85)

Należy zauważyć, iż słusznie podkreśla się tu stałe balansowanie – czy też stałe napięcie – istniejące między światem polityki czy światem jako takim a religią.

Badania porównawcze nad kategorią ruchów fundamentalizmu religijnego

Jako przykład najszerzych badań porównawczych nad ruchami fundamentalizmu religijnego należy uznać *The Fundamentalism Project*, realizowany w latach

1991–1995, obejmujący serię pięciu tomów redagowanych przez amerykańskich uczonych Martina E. Marty'ego i R. Scotta Appleby'a. Jak podkreślają obaj badacze, ich projekt stanowił wprowadzenie do badań ruchów reakcji religijnej w dwudziestym stuleciu. W przyjętych założeniach skoncentrowano uwagę na takich aspektach, jak kontekst społeczny, polityczny, kulturowy i religijny, w jakim powstały te ruchy, określone światopoglądy, systemy myślenia i przekonania rządzące każdym z tych ruchów, sposoby, za pomocą których przywódcy i członkowie wspólnoty nadawali sens wyzwaniom ówczesnej, postkolonialnej fazy w historii świata i odpowiadali na nie (Marty i Appleby, 1991a). W tomie *Fundamentalisms Observed* (Marty i Appleby, 1991b) badaniami objęto siedem światowych tradycji religijnych na kilku kontynentach. Na gruncie Stanów Zjednoczonych Ameryki badaniami objęto fundamentalizm protestancki oraz tradycjonalizm rzymskokatolicki i konserwatyzm aktywistyczny, a w Ameryce Łacińskiej fundamentalizm protestancki. W Izraelu badano fundamentalizm religijny wspólnot judaizmu ortodoksyjnego oraz fundamentalizm syjonistyczny. W świecie muzułmańskim skoncentrowano uwagę na fundamentalizmie sunnickim w Egipcie i Sudanie; aktywistycznym szyizmie w Iranie, Iraku i Libanie; fundamentalizmie islamskim w Azji Południowej (Jamaat-e-Islami – Partia Islamska w Pakistanie oraz Tablighi Jamaat – Międzynarodowy Islamski Ruch Religijny) oraz odrodzeniu islamu w Malezji i Indonezji. Badaniom poddano także fundamentalizm hinduistyczny, sikhijski oraz ruchy fundamentalistyczne w buddyzmie therawady. W badaniach uwzględniono odrodzenie konfucjańskie oraz fundamentalizm religijny w Japonii. Badacze wskazali na antymodernistyczny i antyświecki charakter analizowanych ruchów.

W przywołanym projekcie fundamentalizm religijny i ruchy fundamentalizmu religijnego są traktowane niemal jako synonimy nacjonalizmu, ortodoksji, tradycjonalizmu czy komunalizmu. Należy podkreślić jednak, że tak nie jest. Nacjonalizm/fundamentalizm nacjonalistyczny nie odwołuje się w pierwszym rzędzie do religii, wspiera się na określonym narodzie, na zanegowaniu prawa innej wspólnoty do samostanowienia. Pozwala to na przykład na wyróżnienie fundamentalizmu religijnego i nacjonalistycznego w państwie Izrael (Paziński, 1998). Podobnie sama ortodoksja bez wzbogacenia dodatkowymi elementami nie upoważnia do tego, by traktować ją jako fundamentalizm. Takim elementem mogłoby być wystąpienie przeciwko demokratycznemu porządkowi i dążenie do zastąpienia go prawem naturalnym wywodzonym z porządku religijnego. Niezbędny jest tu wymóg rozciągnięcia wyznawanych wartości na ogół społeczeństwa oraz podporządkowanie zasadom religijnym wszystkich sfer życia. Podobnie rzecz się ma z tradycjonalizmem. Z kolei komunalizm ma zwykle jednego jasno określonego wroga, przeciwko któremu występuje. Natomiast fundamentalizm religijny charakteryzuje postawa obłąkanej twierdzy, gdzie wszyscy poddający w wątpliwość głoszone prawdy postrzegani są jako wrogowie. Dotyczy to także własnej wspólnoty. Dopuszczalny jest tylko jeden, usankcjonowany sposób interpretacji (czy jak chcą fundamentaliści: wyłączenia spod interpretacji) świętej księgi uosabiającej prawdę absolutną i stanowiących jej pochodną zasad porządku społecznego. Człowiekowi pozostaje jedynie bezkrytyczne podporządkowanie się. Wydaje się, że terminy fundamentalizm i komunalizm do

pewnego stopnia mogą być używane zamiennie. Część badaczy jednak nie podziela takiego stanowiska (Gupta, 1991).

Badania porównawcze mogą być również prowadzone na znacznie mniejszą skalę i dotyczyć wybranych problemów: stosunku do systemów prawnych (Paine, 1997), kwestii bezpieczeństwa (Duda, 2002; Kosmynka, 2016; Marczevska-Rytko, 2018, s. 17–34; Scruton, 2003); traktowania kobiet (Chhachhi).

Badania prowadzone jako *case study*

W ramach badań prowadzonych jako *case study* można wyróżnić różne podejścia badawcze. Jedni za uprawnione pod względem metodologicznym uznają stosowanie pojęcia fundamentalizmu religijnego jedynie w stosunku do protestantyzmu w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Zwolennicy takiego podejścia wydają się twierdzić, że nieuprawnione jest przenoszenie go na grunt innych kultur i innych religii. W pewnym stopniu podzielają takie stanowisko Enzo Pace i Piero Stefani (2002), którzy z dużymi zastrzeżeniami odnoszą pojęcie fundamentalizmu do kultury i społeczeństwa indyjskiego. Inni autorzy, jak na przykład Avishai Margalit, proponują usunięcie tego pojęcia ze słownika nauk społecznych, bowiem – w ich przekonaniu – posiada ono zbyt wiele konotacji i w rezultacie nie objaśnia niczego. Dodatkowo – jak twierdzi A. Margalit (2008, s. 10) – zacierza się różnica między fundamentalizmem a politycznym islamizmem.

W tym nurcie badań znajdują się badania poświęcone różnym ruchom fundamentalizmu religijnego, niezależnie od tego, która nomenklatura naukowa jest stosowana. Przykładowo badania mogą dotyczyć ruchów fundamentalizmu hinduistycznego (Anderson, 1987; Gold, 1991, s. 544–545; Madan, 1999, s. 325–334; Malik i Vaypey, 1989, s. 308–325); muzułmańskiego (Tibi, 1998; Wildstein, 2000, s. 34) czy fundamentalizmu w USA (Pomarański, 2014; Potz, 2016). Mogą być także poświęcone analizie określonego ruchu fundamentalizmu religijnego. Przykładem są badania nad ruchem talibów, który początkowo był postrzegany jako ruch reformistyczny (Modrzejewska-Leśniewska, 2001; Rashid, 2002; Sierakowska-Dyndo, s. 125–141); Al-Kaidą, która przeszła ewolucję od powstałego w Afganistanie lokalnego ruchu dżihadu do ruchu międzynarodowego (Kosmynka, 2012; Wardin, 2007, s. 177–189; Zdziśiów-Szuszczkiewicz i Trzpil, 2009, s. 84–103); tak zwanym Państwem Islamskim (ISIS), sunnickim ruchem fundamentalistycznym, które ogłosiło w 2014 roku powstanie kalifatu na terytorium państwowym Iraku i Syrii (Cockburn, 2015; Hall, 2015; Hanne, 2015).

Tego typu badania zwykle nie poświęcają wiele miejsca dylematom terminologicznym i metodologicznym. Skupiają uwagę na genezie danego ruchu, jego rozwoju, uwarunkowaniach zewnętrznych, stawianych celach, stosowanych metodach, osiągnięciach.

Zakończenie

W toku badań analizie poddano wybrane podejścia badawcze w badaniach ruchów fundamentalizmu religijnego: próby zdefiniowania fundamentalizmu religijnego i ruchów fundamentalizmu religijnego oraz wskazania głównych cech charakterystycznych; badania w ramach paradygmatu nowych ruchów społecznych; badania porównawcze; badania prowadzone jako *case study*. Przeprowadzone badania potwierdziły przyjęte wstępnie założenie, zgodnie z którym w badaniach ruchów fundamentalizmu religijnego stosowano i nadal stosuje się wiele różnych podejść badawczych. Wśród badaczy nie ma zgody w odniesieniu do stosowanej siatki pojęciowej. Jak wykazano, w tym zakresie występuje wiele różnorodnych podejść: poczynając od traktowania pojęcia fundamentalizm religijny jako ogólnej matrycy teoretycznej, poprzez łączenie fundamentalizmu z przymiotnikiem (np. protestancki, muzułmański) lub zastępowanie takimi pojęciami jak ruchy reakcji religijnej, wojujący islam, radykalny islam, islamizm, ortodoksja, tradycjonalizm, nacjonalizm, aż po koncepcje eliminujące to pojęcie ze słownika naukowego. Różnice są także widoczne w zakresie tego, co jest przedmiotem badań: wewnętrznie zróżnicowania dana wspólnota religijna; określona ideologia polityczna, a więc wewnętrznie spójny system wartości stosowany w sferze publicznej/politycznej; różne podmioty, podejmujące działania w celu zmiany społecznej/politycznej (ruchy społeczne, ruchy polityczne, partie polityczne); metody działania stosowane przez różne podmioty w przestrzeni publicznej/politycznej oraz sposoby ich legitymizacji. Dla jednych badaczy ruchy fundamentalizmu religijnego są ruchami religijnymi, inni traktują je jako ruchy społeczne/polityczne, a jeszcze inni uznają dualizm tego typu ruchów jako łączących w sobie wymiar religijny i polityczny.

Na kanwie przemian społecznych i politycznych zachodzących w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia powstały nowe ruchy społeczne, obejmujące z jednej strony ruchy kobiece, ekologiczne czy antyglobalistyczne, z drugiej zaś religijno-fundamentalistyczne oraz religijno-wspólnotowe. Badanie ruchów fundamentalizmu religijnego jako nowych ruchów społecznych pokazuje zatem dualizm ruchów ponowoczesnych i postmaterialistycznych. Wprawdzie mają one charakter ponadnarodowy i ponadpaństwowy, ale działają często w ramach cywilizacyjnych i/lub religijnych. Charakteryzują się one globalnym zasięgiem dzięki wykorzystaniu nowoczesnych mediów oraz upolitycznieniem. Wykazują się także – jak twierdzi Eisenstadt – ciągłym rekonstruowaniem zbiorowych tożsamości w związku ze zmianami kontekstu globalnego. Stanowią jednocześnie – jak wykazał J. Casanova – odpowiedź na procesy prywatyzowania religii, zakotwiczenia jej w sferze prywatnej wyznawców.

Szerokie badania porównawcze zapoczątkowane projektem The Fundamentalism Project znalazły się w opozycji do tych podejść badawczych, które jako uprawnione pod względem metodologicznym postrzegały wąskie, klasyczne rozumienie fundamentalizmu odnoszące się do amerykańskiego protestantyzmu. Zastosowanie badań porównawczych zrodziło wprawdzie wiele problemów metodologicznych i terminologicznych, ale jednocześnie wzbogaciło poziom wiedzy o nowe koncepcje

i ujęcia globalne. Badania w ramach *case studies* skupiają uwagę na uwarunkowaniach danego ruchu, fazach jego rozwoju, przywódcy/przywódcach, stosowanych metodach działania, osiągniętych celach. W dużej mierze są to zatem klasyczne podejścia badawcze.

Literatura

- Almond, G.A., Appleby, R.S., Sivan, E. (2003). *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms Around the World*. University Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226014999.001.0001>
- Almond, G.A., Sivan, E., Appleby, R.S. (1995). Fundamentalism: Genus and Species. W: M.E. Marty, R.S. Appleby (Eds.), *Fundamentalisms Comprehended* (s. 399–424). University Chicago Press.
- Anderson, W.K. (1987). *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*. Westview Press.
- Arweck E. (2006). *Researching New Religious Movements. Responses and Redefinitions*. Routledge.
- Bajerowa, I. (2003). *Zarys historii języka polskiego 1939–2000*. PWN.
- Barker, E. (1997). *Nowe ruchy religijne* (przekł. T. Kunz). Wydawnictwo Nomos.
- Beckford, J. (2006). *Teoria społeczna a religia* (przekł. M. i T. Kunz). Zakład Wydawniczy Nomos.
- Casanova, J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie* (przekł. T. Kunz). Nomos.
- Castells, M. (2008). *Siła tożsamości* (przekł. S. Szymański). PWN.
- Chhachhi, A. *The State, Religious Fundamentalism and Women Trends in South Asia*. Pobrane z: <http://www.wluml.org/english/pubs/pdf/dossier4/D4-SouthAsia.pdf>
- Cockburn, P. (2015). *Państwo Islamskie* (przekł. M. Bielik). PWN.
- Danecki, J. (2003). Kłopoty z dżihadem. W: A. Parzymies (red.), *Islam a terroryzm* (s. 45–59). Warszawa: Wydawnictwo Dialog.
- Danecki, J. (1997). Wstęp. W: B. Tibi, *Fundamentalizm religijny* (s. 5–13, przekł. J. Danecki). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Doktor, D. (2002). *Innowacje religijne: ruchy, uczestnicy, reakcje społeczne*. Wydawnictwo Mantys.
- Duda, D. (2002). *Terroryzm islamski*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Eisenstadt, S.N. (2009). *Utopia i nowoczesność* (przekł. A. Ostolski). Oficyna Naukowa.
- Emerson, M. O., Hartman, D. (2006). The Rise of Religious Fundamentalism. *Annual Review of Sociology*, 32, 127–144.
- Falwell, J. (1980). *Listen America!*. Bantam Books.
- Fath, S. (2007). *Religia w Białym Domu* (przekł. E. Cylwik). Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Gold, D. (1991). Organized Hinduism: From Vedic Truth to Hindu Nation. W: M.E. Marty, R.S. Appleby (Eds.), *Fundamentalisms Observed* (s. 544–545). University of Chicago Press.
- Gupta, D. (1991). Communalism and Fundamentalism: Some Notes on the Nature of Ethnic Politics in India. *Economic and Political Weekly, Annual Number 26*(11–12), 573–582.
- Hall, B. (2015). *ISIS: Państwo Islamskie* (przekł. P. Wolak). Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Hanne, O. (2015). *Państwo Islamskie: geneza nowego kalifatu* (przekł. J. Danecki). Wydawnictwo Akademickie Dialog.

- Jedlikowska, D. (2014). Dyskurs naukowy – perspektywa socjologiczna. W: K. Jachimowska, B. Kudra, E. Szkudlarek-Śmiechowicz (red.), *Słowo we współczesnych dyskursach* (s. 119–128). Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. <https://doi.org/10.18778/7969-107-4.10>
- Joseph, J. (1999). *Fundamentalizm religijny a problem naruszania społecznej harmonii*. *Nurt SVD*, 33 /3 (86), 165–180.
- Kaczmarek, J. (2001). *Terroryzm i konflikty zbrojne a fundamentalizm islamski*. Wydawnictwo Alfa 2.
- Kosmynka, S. (2012). *Od Boga do terroru: rola religii w ideologii dżihadyzmu na przykładzie organizacji Al-Kaida*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. <https://doi.org/10.18778/7525-679-6>
- Kosmynka, S. (2016). Dżihadyzm w Libii na tle wyzwań dla bezpieczeństwa regionalnego. W: M. Marczevska-Rytka (red.), *Czynnik religijny w polityce wewnątrzpaństwowej i międzynarodowej na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia. Wybrane problemy*. Wydawnictwo UMCS.
- Kuhn, T.S. (2001). *Struktura rewolucji naukowych* (przekł. H. Ostromęcka). Wydawnictwo Aletheia.
- Lawrence, B. (1989). *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*. Harper & Row.
- Libiszowska-Żółtkowska, M. (2001). *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*. Wydawnictwo UMCS.
- Madan, T.N. (1999). Religion and Politics in India: Political Culture, Revivalism, Fundamentalism and Secularism. W: V. A. Pai Panandiker, A. Nandy (Eds.), *Contemporary India* (s. 325–334). Tata-McGraw Hill.
- Malik, Y.K., Vaypeyi, D.K. (1989). Rise of Hindu Militancy India's Secular Democracy at Risk. *Asian Survey*, 3, 308–325. <https://doi.org/10.2307/2644667>
- Marczevska-Rytka, M. (2005). Fundamentalizm religijny: dylematy terminologiczno-metodologiczne. W: M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), *Fundamentalizm i kultury* (s. 45–59). Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Marczevska-Rytka, M. (2007). Religious Fundamentalism: Theoretical Problems. *Polish Political Science Yearbook*, 36, 215–23. <https://doi.org/10.15804/ppsy2007014>
- Marczevska-Rytka, M. (2010). *Religia i polityka w globalizującym się świecie*. Wydawnictwo UMCS.
- Marczevska-Rytka, M. (2015a). Kategoria nowych ruchów społecznych w wybranych ujęciach teoretycznych. W: M. Marczevska-Rytka, W. Ziętara (red.), *Ideologie, doktryny, ruchy społeczne i polityczne. Wybrane problemy* (s. 55–68). Wydawnictwo UMCS. <https://doi.org/10.17951/k.2015.22.2.43>
- Marczevska-Rytka, M. (2015b). Fundamentalizm religijny: ideologia i ruch społeczny/polityczny. W: R. Michalak (red.), *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności* (s. 35–46). Wydawnictwo Morpho.
- Marczevska-Rytka, M. (2017). Nowe ruchy społeczne w dobie globalizacji: uwarunkowania i charakterystyka. W: M. Marczevska-Rytka, D. Maj (red.), *Nowe ruchy społeczne* (s. 15–26). Wydawnictwo UMCS.
- Marczevska-Rytka, M. (2018). Fundamentalizm religijny w kontekście bezpieczeństwa międzynarodowego w XXI stuleciu. W: B. Piskorska, A.M. Zaręba (red.), *System bezpieczeństwa zbiorowego w XXI wieku* (s. 17–34). Wydawnictwo KUL.
- Margalit, A. (2008, 24 maja). Izrael marzy o wojnie z Iranem. *Dziennik. Europa*. <https://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/76333,izrael-marzy-o-wojnie-z-iranem.html>
- Marty, M.E., Appleby, R.S. (1991a). An interim report on a hypothetical family. W: M.E. Marty, R.S. Appleby (Eds.), *Fundamentalisms Observed* (s. 814–843). Chicago University Press.

- Marty, M.E., Appleby, R.S. (Eds.) (1991b). *Fundamentalisms Observed*. University of Chicago Press.
- Modrzejewska-Leśniewska, J. (2001). *Talibowie*. Wyższa Szkoła Humanistyczna.
- Morgan D.L. (2007). Paradigms Lost and Pragmatism Regained: Methodological Implications of Combining Qualitative and Quantitative Methods. *Journal of Mixed Methods Research*, 1(1), 48–76. <https://doi.org/10.1177/2345678906292462>
- Motak, D. (2002). *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*. Zakład Wydawniczy Nomos.
- Napierała, P. (2007). Amerykańska prawica religijna oraz rola Christian Coalition w jej rozbudowie i aktywizacji. *Politeja*, 1, 419–447.
- Pace E., Stefani, P. (2002). *Współczesny fundamentalizm religijny* (przekł. K. Stopa). WAM.
- Paine, A. (1997). Religious Fundamentalism and Legal Systems: Methods and Rationales in the Fight to Control the Political Apparatus. *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 5(1), art. 13.
- Pawliszak, P., Rancew-Sikora, D. (2012). Wprowadzenie do socjologicznej analizy dyskursu. *Studia Socjologiczne*, 1, 5–15.
- Pawłowski, A. (1994). Czym jest współczesny fundamentalizm. W: A. Pawłowski (red.), *Fundamentalizm współczesny* (s. 7–12). Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego.
- Paziński, P. (1998). Kapelusze i jarmułki. Żydowski fundamentalizm religijny i nacjonalistyczny. *Znak*, 3(513).
- Pomarański, M. (2014). *Współczesny amerykański fundamentalizm amerykański*. Wydawnictwo UMCS.
- Potz, M. (2016). *Teokracje amerykańskie. Źródła i mechanizmy władzy usankcjonowanej religijnie*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Rashid, A. (2002). *Talibowie. Wojujący islam, ropa naftowa i fundamentalizm w środkowej Azji* (przekł. D. Chylińska, A. Lipszyc, J. Piątkowska). Instytut Wydawniczy Znak.
- Rejter, A. (2018). Styl czy dyskurs naukowy? Perspektywa historyczna. *Forum Lingwistyczne*, 5, 17–25.
- Scruton, R. (2003). *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne* (przekł. T. Bieroń). Żysk i ska.
- Sierakowska-Dyndo, J. (2003). Powrót Bożych szaleńców. W: A. Parzymies (red.), *Islam a terroryzm* (s. 125–141). Wydawnictwo Dialog.
- Skidmore, M.J. (2003). Fundamentalism's Challenge to Modern Society: Political as Well as Religious. W: M. Marczevska-Rytko (red.), *Religion in a Changing Europe. Between Pluralism and Fundamentalism. Selected Problems* (s. 33–41). Wydawnictwo UMCS.
- Sławkowa, E. (2006). Dyskursywnie o dyskursie. *Białostockie Archiwum Językowe*, 6, 89–96. <https://doi.org/10.15290/baj.2006.06.07>
- Stachowski, Z. (red.) (2000). *Nowe ruchy religijne. Wybrane problemy*. Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza.
- Sztompka, P. (2010). *Socjologia zmian społecznych*. Wydawnictwo Znak.
- Szulakiewicz, M., Karpus, Z. (red.). (2005). *Fundamentalizm i kultury*. Wydawnictwo UMK.
- Tibi, B. (1997). *Fundamentalizm religijny* (przekł. J. Danecki). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Tibi, B. (1998). *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder*. University of California Press.
- Touraine, A. (2010). *Samotworzenie się społeczeństwa* (przekł. A. Karpowicz). Wydawnictwo Nomos.
- Trocki, M. (2019). Podejścia badawcze w zarządzaniu projektami geneza i ewolucja. *Przegląd Organizacji*, 3, 3–9. <https://doi.org/10.33141/po.2019.03.01>

- Wardin, K. (2017). Al-Kaida: internacjonalizacja terroryzmu samobójczego. *Rocznik Bezpieczeństwa Międzynarodowego*, 2, 177–189.
- Wildstein, B. (2000). Nie można pogodzić tradycyjnego islamu z prawami człowieka. Rozmowa z Bernardem Lewisem. W: B. Wildstein, *Profile wieku* (s. 31–44). Wydawnictwo Politeja.
- Wybranowski, D. (2003). Fundamentalizm muzułmański. W: A. Wojtaszak, D. Wybranowski (red.), *Idee i doktryny polityczne XX wieku. Wybór*. (s. 351–377). Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Zdzisiów-Szuszczkiewicz, A., Trzpil, M. (2009). Raport. Działania, strategiczne cele i nowe trendy Al-Kaidy. *Bezpieczeństwo Narodowe*, 9–10, 84–103.