

Michał Horoszewicz

"Le fondamentalisme dans les religions du monde", ed. H. Küng, J. Moltmann, Paris 1992 : [recenzja]

Collectanea Theologica 63/3, 202-205

1993

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

H. KÜNG, J. MOLTMANN (eds), *Le fondamentalisme dans les religions du monde*, Revue internationale de théologie „Concilium”, vol. 241, Paris 1992, Beauchesne Éditeur, s. V, 166.

Pierwotnie fundamentalizm stanowił nurt amerykańskiego protestantyzmu, przeciwstawiający się wszelkiemu przystosowywaniu się Kościoła i pragnący nawrotu do swoiście interpretowanych podstaw wiary. Podobne symptomy zaczęto odnajdywać w katolicyzmie rzymskim i prawosławiu, a z czasem także w islamie oraz judaizmie. Nie należy a priori wykluczać kierunków fundamentalistycznych: trzeba uczynić wszystko dla zrozumienia przyczyn ich wyłaniania się — utrzymują ks. Hans Küng, niezależny profesor teologii ekumenicznej w Tybindze, oraz Jürgen Moltmann, także profesor teologii systematycznej i przewodniczący Stowarzyszenia Teologii Protestanckiej, w edytoriale wydanego przez sekcję teologii ekumenicznej (w jej 40-osobowym Komitecie konsultacyjnym znajduje się ks. prof. Alfons Skowronek z ATK) zeszytu *Fundamentalizm w religiach światowych* międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium”. Dla wszystkich religii i wyznań fundamentalizm stanowi wyzwanie, którego nie można dłużej ukrywać i które zasługuje na poważną refleksję.

Cztery rozprawy rozważają fundamentalizm w perspektywach — kolejno — teologicznych, psychologicznych, psychiatrycznych i socjologicznych. Fundamentalizm wyłania się, gdy członkowie ruchu już konserwatywnego (przejawiającego bierne dystansowanie się od „innego”) czy tradycjonalistycznego (ignorującego pluralizm) poczynają doszukiwać się zagrożenia ich kultury, grupy, tożsamości — ze strony nowoczesności, sekularyzacji, szatana, niewiernego. Fundamentalistyczni „krecjoniści” amerykańskiego protestantyzmu w ujęciach ewolucyjnych upatrują świadomą odmowę dowodów przez Boga pozostawionych w przyrodzie, twierdzi Martin Marty, profesor współczesnego chrześcijaństwa w Chicago. Ekstremistyczna kontestacja katolicka dotyczy rozwoju historycznego: ostatnich papieży akceptujących Vaticanum II uznaje się za „zdrajców tradycji” kanonów trydenckich i *Syllabus*, za „fałszywych papieży”. Chybiona jest wszelka debata teologiczna z owymi grupami opozycyjnymi: nie można dopuścić, by korodujące siły fundamentalizmów zakaziły nauczanie teologiczne, strategię misjonarską, zapis wyznaniowy.

Fundamentalizm to następstwo alienacji, osobistej izolacji, marginalizacji społecznej, utraty ciągłości historycznej; to nostalgia za bezpieczeństwem i wiekustymi prawdami — twierdzi pastor-luteranin Geiko Müller-Fahrenholz, profesor etyki pokoju oraz teologii ekumenicznej w Kostaryce. Integryzm systemów fundamentalistycznych wyraża się poprzez tradycjonalizm (niedopuszczanie do jakiegokolwiek krytyki tekstów uznanych za podstawowe dla systemu religijnego), autorytaryzm (wykluczenie alternatyw z organizacji społecznej), fanatyzm (kontrola wierzących — aż po „pranie mózgow” potencjalnych dysydentów).

W płaszczyźnie psychiatrycznej Günter Hole, profesor psychiatrii z Ulm, specjalizujący się w psychopatologii religijnej, uznaje fundamentalizm za przejawianie do wartości czy idei podstawowej, złazone z lękiem jej utraty skutek wytworzenia kompromisu; dogmatyzm — za usystematyzowaną konstrukcją i uargumentowaną obroną wartości czy zaangażowania; fanatyzm wreszcie — za nadzwyczajną intensywność w urzeczywistnianiu przesadnie ocenionej idei, za niezdolność do samokrytyki i odrzucanie wszelkiej opinii przeciwstawnej. Pewność i niezłomność typu fanatycznego to składniki osobowości; biografie świętych stanowią kopalnię elementów fanatycznych, równoważonych oczywiście niezwyklejmi cechami innego rodzaju. Niezdolny do podjęcia samokrytyki, we wszelkim oporze ze strony otoczenia odczytujący wrogosć i zło do przemocowego zwalczania, osobnik fanatyczny

ujawnia sztywne identyfikowanie się z absolutyzowanym ideałem, który poczyna stanowić część jego własnej osobowości i który z kolei przejmuje jej częstą przetworzoną w ideę.

Większość socjologów zaskoczył wzrost fundamentalizmu zwłaszcza od połowy lat siedemdziesiątych, twierdzi John Coleman SI, profesor religii i społeczeństwa w Berkeley. W wielu współczesnych językach określenie „fundamentalizm” należy do pejoratywnych, podobnie jak reakcyjny, autorytarny, ksenofobiczny — co „ułatwia odrzucenie go jako znaczącego zjawiska współczesnego i powszechnego”. Wedle jednej z definicji socjologicznych, fundamentalizm to obwieszczenie autorytetu wspartego o sakralną tradycję, który należy przywrócić jako odtrutkę dla społeczeństwa odrwanego od swych strukturalnych zakotwiczeń — religię należy wprowadzić na plan pierwszy jako poważny czynnik w decyzjach politycznych. Trudności w odgraniczeniu tradycjonalistów i bardziej wycienionych konserwatystów od fundamentalistów doprowadzają do przydawania tym ostatnim pozorów znacznie większej siły. Wszakże fundamentalizm przeciwstawia się tradycjonalizmowi: jest zjawiskiem „nowoczesnym”, a niektórzy fundamentaliści katolicycy należą do elit technokratycznych.

Dwie rozprawy podejmują problem fundamentalizmu żydowskiego. Jacob Neusner, profesor badań religijnych w Brown University, USA, dostrzega go w judaizmach segregacjonalistycznych, kwestionujących zintegrowanie ogromnej większości Żydów. Dziś niewielka liczba Żydów w USA, znikoma w niektórych państwach europejskich i pokaźna w Izraelu należy do wspólnot ukonstytuowanych wokół judaizmów segregacjonalistycznych, które odrzucają wszelką formę stosunków ze światem zewnętrznym i za jedyną prawomocną drogę łączności między Bogiem a ludzkością uznają judaizm, spośród zaś judaizmów — tylko swój własny. Nie wystarczy przedłożenie wartościowych argumentów przeciw fundamentalistycznym próbom „uniewiarygodnienia” pozostałej części świata żydowskiego, który winien „nie cofać się przed konstruktywną samokrytyką”, twierdzi Samuel Karff, wykładowca uniwersytecki i główny rabin najstarszej synagogi w stanie Teksas. Dla żydowskiego ocalenia i żywotności szkodliwa jest zarówno nazbyt sztywna, w duchu fundamentalistycznym, interpretacja Przymierza — jak też „miękką postawą adaptacyjną”, tracąca zdolność wyrażenia sprzeciwu wobec otaczającej kultury i nie uznająca żadnego ograniczenia.

Dalsze dwie rozprawy odnoszą się do fundamentalizmu islamskiego. Islam — utrzymuje Elsayed Elshahed, wykładowca w Ryad — pozostaje zawsze otwarty na inne kultury, muzułmanie muszą więc liczyć się z obcymi wpływami i odchyleniami: gdy przekroczą one pewną miarę, włącza się automatycznie siła oporu i działa aż po sprowadzenie owych naleciałości do granicy akceptowalnej; w wyłonieniu fundamentalizmu decydującą rolę odegrały rozczarowania muzułmanów następstwami cywilizacji zachodniej. W pojęciu „fundamentalizm islamski” Salim Abdullah, reprezentant Światowego Kongresu Islamskiego w RFN i ONZ, dostrzega próbę wprowadzenia świata islamskiego do schematów myśli chrześcijańskiej; poprzez nie muzułmanie pragną jedynie wskazać swym chrześcijańskim interlokutorom, że w islamie istnieją siły pragnące powstrzymać koło historii. Integralną część tożsamości muzułmańskiej stanowią spotkania „innych”: dialogi z innymi wierzącymi, z innymi ludami, rasami i narodami.

Fundamentalizm chrześcijański ukazano poprzez trzy główne „rodziny” wyznaniowe. Teolog Christos Yannaras, wykładowca w Paryżu i Atenach, rozważa prawosławny „tradycjonalizm” jako skrajną skłonność do czynienia z Kościoła religii: dogmaty przeobrażają się wówczas w reguły ideologiczne, kanony soborów ekumenicznych — w jurydyczne dyspozycje, porządek liturgiczny — w obligatoryjny ceremonial. Z kolei „ortodoksja” — poprzez wymóg szacunku dla przekazów tradycji oraz dla osób, które je

przechowują i uosabiają — przeobraża się w usprawiedliwienie nie tyle idei zachowawczych, co ludzi zachowawczych; często, psychologicznie przesłania ona małość i duchową jałowość: kto nie potrafi czy nie ośmiela się wytworzyć czegoś nowego w życiu, fanatycznie uczenia się ortodoksji.

Amerykański fundamentalizm protestancki to świadoma i „bardzo nowoczesna” reakcja na nowoczesność, posiłkująca się najnowszą techniką w zakresie środków przekazu dla wysuwania nostalgicznych i prostackich ujęć czasu minionego jako modeli przyszłościowych, twierdzi Mirosław Volf, profesor teologii w Pasadenie i w jugosłowiańskim Osijek. Od kontrowersji u schyłku lat dwudziestych fundamentalizm wciąż przybliżał się do centrum religijnej sceny protestanckiej: okrzepłe wielkie wyznania protestancko-liberalne poczęły tracić wiernych, przeobrażając się w „denominacje marginalne”; podobnie w krajach Trzeciego Świata „ewangeliczni chrześcijanie konserwatywni (fundamentalisti?), zwłaszcza typu pentekostalnego, stali się dominującą siłą protestancką” (znak zapytania autora).

Rzymskokatolicy fundamentaliści niewątpliwie istnieją — twierdzi ex-jezuita Peter Hebblethwaite, teolog i dziennikarz z Oksfordu — jeśli za fundamentalizm uzna postawę wsparłą o kanonizowanie tekstu z przeszłości i przeświadczenie, że świat uratuje jedynie niewielka grupa dotrzymująca wierności pierwotnym inspiracjom. Fundamentalistyczną pokusą Kościoła jest przekazywanie pewnościowych sformułowań, jak gdyby dysponował on możliwością przedłożenia pełnej odpowiedzi na problemy społeczeństwa. W miejsce często rozważanej „polonizacji Kościoła” teolog doszukuje się polonizacji „perspektywy ujmowania świata przez Jana Pawła II”. W odniesieniu przede wszystkim do Europy Zachodniej widać trzy linie konfliktowe: naderwanie kolegiałności episkopalnej; „nowe ruchy”, mające uosabiać charyzmatyczny element Kościoła, niekiedy słusznie osadzone w fundamentalizmie; polaryzację stanowisk teologów zachodnich między orientacją pontyfikalną a „lojalną opozycją”. Oksfordczyk aluzyjnie zaznacza, że uprzedni profesor uniwersytecki poprzez nominację nawet na prefekta kurialnej dykasterii nie stanie się lepszym teologiem, tyle że dawniejsze debaty naukowe nad jego rozprawami przesłoni aktualna sytuacja autorytetu wyłączności z tytułu stanowiska. Bez życzliwości Hebblethwaite uznaje, że obecny pontyfikat jest ogromnie osobisty, choć włoscy papieże tradycyjnie dążyli do utrzymania trasy możliwie środkowej. Pius X istotnie przesunął Kościół na prawo, lecz jego następcą położył kres „kampanii antymodernistycznej i strukturalizmowi ciemności”; tak więc katolicy-fundamentalisci też są „powołani do zniknięcia, przepędzeni siłą wiary dojrzałej”.

Dwie końcowe syntezy przygotowali redaktorzy zeszytu. W płaszczyźnie głównie protestanckiej Moltmann uznaje, że fundamentalisci reagują nie na kryzysy świata współczesnego, lecz na kryzysy przez tenże świat powodowane w ich wspólnotach wiernych i w ich podstawowych pewnikach. Fundamentalizm jako atakowanie świata nowoczesnego celem podbicia go występuje „w różnych współczesnych strategiach teopolitycznych «reewangelizacji Europy» czy «reislamizacji» świata arabskiego”. Tożsamość fundamentalistyczna jest zagrożona i przerażona, brak jej pewności, reaguje więc na sposób agresywny: niepewna samej siebie, określa się poprzez zaprzeczanie rzeczywistości lub urojonej wrogowi — gdy ten upadnie, powstaje „kryzys orientacji”: fundamentalizm nie może istnieć bez twarzy wroga, musi go wynaleźć. Tybingeńczyk utrzymuje, że millenarystyczny fundamentalizm i teologia polityczna spotykają się w strefie polityki, ale w większości przypadków po przeciwnych stronach: fundamentalisci walczą o wprowadzenie modlitwy do szkoły i o karalność aborcji, teologowie wyzwolenia domagają się likwidacji wyzysku i głodzenia ubogich; charyzmatyczni fundamentalisci opowiadają się za cudownym uzdrowianiem chorych, teologowie polityczni akcentują wyzwolenie ciemności.

Ostatnia rozprawa zapowiada krytyczne ujęcie już tytułem *Przeciw*

rymskokatolickiemu fundamentalizmowi czasu obecnego. Küng uważa, iż w sławocentrycznej strategii kościelnej środkiem świata staje się bardzo wierzająca Europa Wschodnia. Europa Zachodnia przeobraża się w sychlikową przybudówkę, Ameryka Północna zaś budzi nieufność; wsparcia udziela się rzekomo bardziej zachowawczym Kościołom Ameryki Łacińskiej (przeciw teologii wyzwolenia), Afryki (przeciw skłonnościom indygenizacyjnym), Azji (przeciw teologom Trzeciego Świata). Zamiary przywracania „rymskiego systemu przedsoborowego” mają powodować „piorunującą utratę wiarygodności Kościoła Katolickiego i jego hierarchii”. We współczesnym katolicyzmie istnieje odmiana fundamentalizmu mająca ujawniać się poprzez utożsamianie wiary katolickiej z niedawnymi tradycjami eklezjalnymi jak Sobór Trydencki, Vaticanum I i przedsoborowe dokumenty papieskie; poprzez zrównywanie ewangelizacji z katolicyzacją; poprzez lansowanie średniowiecznych modeli Kościoła i społeczeństwa. Przykładem rymskokatolickiego fundamentalizmu ma być „kampania rekatolicyzacji” w Polsce; Küng sygnalizuje spory wokół religii w szkołach i kwestii aborcyjnej, wnosi zastrzeżenia do generalskiej rangi biskupa polowego oraz do biskupich projektów zniesienia konstytucyjnego rozdziału Kościoła i Państwa, omawia wyniki praktycznie nie ujawnionego — jak zaznacza — sondażu opinii przeprowadzonego wiosną 1991 r. (większość katolików miała nie kierować się wskazaniem hierarchii w odniesieniu do środków antykoncepcyjnych, rozvodu, przed- czy pozamałżeńskich stosunków seksualnych). Teolog utrzymuje, że sprzecznością jest zwalczanie równolegle aborcji oraz skutecznego zapobiegania ciąży; że od *Humanae vitae* w 1968 r. ludność świata wzrosła z 3,5 do 5,4 mld. Wśród różnorodnych sprzeczności wymienia: słowo autorytarnego Magisterium miast programu soborowego, akcentowanie katolicyzmu rymskiego na niekorzyść ekumenizmu, wysuwanie centralizmu ze szkoda dla kolegalności papiesko-biskupiej, głoszenie praw człowieka przy niedostatku sprawiedliwości dla teologów i zakonnic. Jego zdaniem, fundamentalistom należy zwracać uwagę na korzenie wolności, pluralizmu i otwarcia ku innym we wszystkich tradycjach religijnych (Biblia Hebrajska i Talmud, Nowy Testament i Tradycja Kościoła, Koran i Sunna); także progresiści muszą pojąć konieczność samokrytyki; mimo wszelkich trudności należy dążyć do dialogu z fundamentalistami i do współpracy społeczno-politycznej oraz religijno-teologicznej. „Żywię nadzieję, że Kościół Katolicki — podobnie jak inne wielkie religie — znajdzie drogę między nowoczesnością bez fundamentów a fundamentalizmem bez nowoczesności, bez samokrytyki i tolerancji, bez skłonności do dialogu”.

Wspólnoty i ludy nie mogą żyć razem w pokoju, jeśli ci, którzy uważają się za posiadaczy „fundamentów”, odmawiają innym prawa do istnienia — jeśli z kolei nie-fundamentalisci czynią wszystko, by wykluczyć fundamentalistów, a przynajmniej odnosić się do nich z pogardą. Należy dążyć do chęci obustronnego zrozumienia. Warto dorzucić, że *Centesimus Annus* (n. 46) sygnalizuje, wprawdzie ubocznie, „niebezpieczeństwo fanatyzmu czy fundamentalizmu tych ludzi, którzy w imię ideologii uważającej się za naukową albo religijną czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra” (skądinąd można było o tym wzmiankować choćby w edytoriale pisanym przecież w listopadzie 1991 r., w pół roku po encyklice).

Dostarczenie obiektywnej informacji, krytycznego komentarza, a nawet „strategii przybliżania się” było intencją tego „dossier rodziny fundamentalizmów”: aktualnego i chyba bardzo potrzebnego, autorytatywnego i wyważonego, wieloaspektowego i prawdziwie porównawczego. Zapewniono rozległe możliwości przemyśleń, kilku zaś ujęć raczej dyskusyjnych — dla kogoś choćby kontrowersyjnych — winno pobudzać dociekliwość, przyczyniając się do poszukiwań weryfikujących czy nawet konfrontacyjnych.

Michał Horoszewicz, Warszawa