

DAMIAN KOKOĆ  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Instytut Filozofii

## Fundamentalizm religijny a dialog międzyreligijny

### Stanowiska B. Tibi’ego, J. Hicka i M. Onfraya

Cechą charakteryzującą drugą połowę XX i początek XXI wieku jest m.in. intensyfikacja kontaktów gospodarczych czy politycznych pomiędzy partnerami należącymi do różnych cywilizacji. Związana z nimi jest m.in. migracja, która spowodowała, że społeczeństwa zachodnie stają się w coraz większym stopniu wielokulturowe. W tym kontekście istotne staje się wypracowanie sposobu pokojowej koegzystencji między przedstawicielami różnych kręgów kulturowych. Zadanie to jest o tyle trudne, gdyż każdy z nich buduje swoją tożsamość na innych podstawach aksjologicznych, które przeważnie mają swoje źródło w religii. Duża rola, jaką odgrywa tutaj religia, powoduje, że na znaczeniu zaczyna zyskiwać zagadnienie dialogu międzyreligijnego.

Zjawiskiem, które w znaczący sposób wpływa i utrudnia dialog międzyreligijny, jest narastanie tendencji fundamentalistycznych. Religioznawcy, teolodzy jak również politolodzy i socjolodzy stają przed pytaniami, jak mu przeciwdziałać i, co jeszcze ważniejsze, czy w tym świetle, jakiegokolwiek wspólne forum wymiany myśli między religiami jest możliwe i ma ono sens? Próbę odpowiedzi na nie przedstawię na podstawie trzech prac: *Fundamentalizmu religijnego* Bassama Tibi’ego, *Piątego wymiaru* Johna Hicka oraz *Traktatu ateologicznego* Michela Onfraya.

### Fundamentalizm religijny w ujęciu B. Tibi’ego

Na początku należy wyjaśnić, co rozumie się po przez fundamentalizm religijny. Przyjmuję tutaj definicję, którą zaproponował Bassam Tibi. Postrzega on ten fenomen jako ruch polityczny, który swoje podstawy ma w sferze społecznej i gospodarczej, którego nie mo-

żna zrozumieć, pozostając tylko na gruncie religioznawczym czy badań językowych. Jak pisze: „Jest pewne, że ani religioznawcy, ani orientaliści o wykształceniu filologicznym nie są zdolni ująć fundamentalizmu w odpowiedni sposób. Przyczyna tego jest bardzo prosta, a mianowicie ta, że przede wszystkim mamy do czynienia z ruchem politycznym opartym na poszerzającym się podłożu społecznym. Tego ruchu nie da się przeanalizować przez odwołania do szczegółów religioznawczych, gramatyki arabskiej czy gramatyki jakiegokolwiek innego języka”<sup>1</sup>.

Zdaniem B. Tibi’ego, tego typu ruchy nie są jednolite, każdy z nich wykształcił się w innych warunkach politycznych czy historycznych, różnią się formą i metodami działania oraz zasięgiem swojego oddziaływania. Dlatego uważa on, że w opisie tego zjawiska należy używać liczby mnogiej i mówić o fundamentalizmach, a nie o fundamentalizmie. Jako jego pierwszy przejaw uznaje on upolitycznione nurty protestanckie w USA. Fundamentalizm ma charakter globalny i występuje w każdej religii, chociaż obecnie najbardziej uwidacznia się on w świecie islamu. W swojej pracy *Fundamentalizm religijny* omawia on, obok jego muzułmańskiej odmiany, również fundamentalizm serbski, żydowski czy hinduski<sup>2</sup>. Tym co cechuje wszystkie odmiany fundamentalizmu to wrogość do modernizmu i utożsamiającej go cywilizacji zachodniej. Wskazuje, że wśród fundamentalistów występuje coś, co nazywa on „połowiczną nowoczesnością”. Polega to na tym, że przyjmują oni i wykorzystują dorobek naukowy i techniczny Zachodu (przeważnie do walki z nim), a jednocześnie deprecjonują i odrzucają jego kulturę i normy. Zdaniem niemieckiego uczonego, nie dostrzegają oni jednak istotnego faktu, że te osiągnięcia naukowo-techniczne nie powstały w ideowej próżni. Postęp, jaki dokonał się w tej części świata, był możliwy właśnie dzięki kulturze, która, jako oparta na racjonalizmie, ułatwiała i stymulowała rozwój wiedzy.

Ruchy polityczne tego typu, powstałe w ramach innej cywilizacji niż europejska, jako głównego wroga postrzegają sekularne państwo narodowe. Negują legitymację jego instytucji do sprawowania władzy, gdyż postrzegają je jako obcy i narzucony siłą zachodni model sprawowania rządów. Fundamentalisci dążą do obalenia tego typu państwa i powołania na jego miejsce „państwa bożego” opartego na prawie religijnym. Według B. Tibi’ego, właśnie kryzys państw narodowych poza Europą, które określa jako „nominalnie narodowe”, jest jedną z przyczyn rodzenia i rozprzestrzeniania się idei fundamentalistycznych. Opozycja względem państwa związana jest również z niezgodą na panujący porządek światowy. Kwestionują oni świeckie wartości oraz zespół norm, które stanowią podstawę funkcjonowania instytucji międzynarodowych, jak np. prawa człowieka czy demokracja. Poprzez ich odrzucenie chcą osiągnąć cele, jakim jest powrót do dawnych wartości i tradycyjnych kultur. Fundamentalisci twierdzą, że zachodni model ładu światowego doprowadził do globalnego kryzysu wartości, relatywizmu i indyferentyzmu moralnego. B. Tibi

<sup>1</sup> B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997, s. 16-17.

<sup>2</sup> B. Tibi najwięcej uwagi poświęca jego przejawom w islamie. Dla lepszego zrozumienia postuluje stworzenie nowej dziedziny wiedzy, którą nazywa islamologią; byłaby ona w pewnej opozycji do islamistyki. Tak jak islamistyka opiera się na badaniach religioznawczych i filologicznych, tak islamologia miała by wyjść poza nie i włączyć do swoich dociekań namysł natury politologicznej i socjologicznej. Zob. tamże.

zauważa, że postrzegają się oni jako jedyną konstruktywną receptę na ten kryzys i na niewydolność państwa narodowego. Określa on fundamentalizm jako „ideologię mobilizacji”, która zmierza do zainicjowania nowych ruchów społecznych. Jednak ich natura jest neo-absolutystyczna i są one wrogo nastawione do demokracji i wszelkich zachodnich reguł prawnych. Zdaniem autora *Fundamentalizmu religijnego*, ich niechęć do demokracji wynika z faktu, że negatywnie odpowiadają oni na pytanie, czy człowiek może samodzielnie sobą rządzić. Według nich państwo musi być osadzone na podstawach religijnych. Wdrożenie demokracji wiąże się z wprowadzeniem i przestrzeganiem określonej kultury politycznej, a fundamentaliści nie godzą się na to, gdyż jest ona sprzeczna z ich ideologią. Mimo to korzystają, tam gdzie one funkcjonują, z demokratycznych standardów, jak np. wybory czy wolność słowa, przy czym traktują je instrumentalnie. Odwołując się do prawa do wolności słowa oraz argumentu o wielokulturowości społeczeństw, propagują swoje poglądy. Bazując na populistycznych hasłach, dążą do przejęcia władzy, ale robią to, aby zaprowadzić system antydemokratyczny.

Fundamentalisci w swojej retoryce wykorzystują ścisłą dystynkcję na „my” oraz „oni”, czyli wrogowie, z którymi należy bezwzględnie walczyć, gdyż są utożsamieniem zła i niemoralności. Takie myślenie powoduje, że sięgają oni po różnego rodzaju formy przemocy. Bardzo często związany jest on z terroryzmem, i to ten jego aspekt jest najbardziej widoczny. B. Tibi zauważa jednak, że w szerszej perspektywie bardziej niebezpieczne od działań terrorystycznych jest przenikanie idei fundamentalistycznych do systemu nauczania. Jako przykład podaje on szkoły *imam hatip* w Turcji, które są znaczącym elementem desekularyzacji tego państwa.

B. Tibi w swoich rozważaniach nad fundamentalizmem nawiązuje do tezy S. P. Huntingtona, który twierdzi, że po zakończeniu zimnej wojny poszczególne kraje będą zawiązywać sojusze, kierując się nie ideologią, ale według paradygmatu cywilizacyjnego. Jako główny czynnik tworzenia się tożsamości cywilizacyjnej wymienia on religię. To ona odgrywa obecnie największą rolę w określaniu kim jesteśmy, a kim nie<sup>3</sup>. B. Tibi zauważa jednak, że obecne „zderzenie cywilizacji” to nie konflikt między religiami, lecz to walki pomiędzy fundamentalizmami z różnych kręgów kulturowych. Jego zdaniem ważne jest wyraźne oddzielenie sfery religii od polityki, gdyż ich nakładanie się rodzi fundamentalizm. Nawiązując do islamu, argumentuje, że islam to religia, natomiast fundamentalizm muzułmański to ideologia polityczna, która chce ustanowić „muzułmański ład światowy”. Bazując na islamskim podziale świata na *dar al-islam*, czyli terytorium islamu, i na *dar al-harb*, czyli terytorium wojny, stawiają sobie za cel poszerzanie tego pierwszego i pomniejszanie drugiego.

Jak już zostało wspomniane, dla B. Tibi’ego fundamentalizm to ideologia polityczna, i to ideologia o charakterze totalitarnym. Przejawem totalitaryzmu jest to, że fundamentalizm nie pozwala, aby religia i jej dogmaty stały się obiektem jakiegokolwiek racjonalnej refleksji. Wszelkie tego typu próby są przez nich postrzegane jako herezja. Niemiecki uczonek stwierdza, że właśnie niechętnie nastawienie do takiego typu namysłu nad własną religią

<sup>3</sup> Zob. S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2008.

oraz światem, które dominuje wśród muzułmańskich fundamentalistów, utrudnia muzułmanom przejście w pełni w XXI wiek. Zauważa również, że fundamentalizm jest czasami definiowany jako „renesans religijności”. Uważa, że nie jest to określenie trafne, gdyż fundamentaliści wykorzystują religię tylko jako narzędzie do zdobycia władzy. Mimo to nie uważa, że są oni cynicy w swoim zaangażowaniu religijnym, gdyż w ich przekonaniu są ludźmi naprawdę wierzącymi. I chociaż są ludźmi wierzącymi, to w swoim postępowaniu nie kierują się motywami o charakterze religijnym, lecz politycznym. Dlatego bardziej pasuje do nich określenie *homo politicus* niż *homo religiosus*.

## Sposoby przeciwdziałania fundamentalizmowi według B. Tibi’ego

Autor *Fundamentalizmu religijnego* zastanawia się również, w jaki sposób skutecznie zapobiegać powstawaniu i rozwijaniu się idei fundamentalistycznych. Ponieważ jako jedną z przyczyn tego zjawiska wymienia on kryzys wartości, za tak ważne uznaje odnalezienie na niego lekarstwa. B. Tibi uważa, że świeckie projekty polityczne nie są wystarczającymi odpowiedziami na pytania, które zrodziły się w ludziach w wyniku załamania się dotychczasowych systemów aksjologicznych. Potrzeby tego typu zaspokoić może Tylko religia, ale taka która będzie interpretowana jako etyka. Dlatego nie postrzega on powrotu do religijności jako czegoś negatywnego. Zwraca jednak uwagę na związane z tym niebezpieczeństwo, gdyż współcześnie proces ten ma często charakter polityczny i przeradza się przez to w fundamentalizm. Niemiecki uczony wskazuje jednocześnie, że walkę z tą ideologią nie powinno prowadzić się za pomocą tylko laickich koncepcji. Jego zdaniem powinno propagować się racjonalne i otwarte podejście do religii oraz takie formy religijności, które nie negują demokratycznych reguł życia społecznego. Właśnie takie ujmowanie religii umożliwi pokojową koegzystencję członków różnych Kościołów i wyznań w jednym społeczeństwie.

Pomimo że według B. Tibi’ego idee świeckie nie są w stanie zaspokoić ludzkich dylematów związanych z kryzysem wartości, to jednak na poziomie politycznym właśnie sekularyzm jest tym zjawiskiem, który może łączyć przedstawicieli różnych kręgów kulturowych. W prowadzeniu dialogu międzykulturowego, a co za tym idzie międzyreligijnego, dostrzega on sposób na osiągnięcie pokoju w wymiarze zarówno światowym, jak i wewnątrz poszczególnych państw. B. Tibi zgadza się z S. P. Huntingtonem, że pokój, to pokój między cywilizacjami, które budują własną tożsamość na bazie religijnej. Aby taki dialog był owocny, obie jego strony muszą się wzajemnie poznać i wypracować zasady obustronnego współistnienia. Jednak prowadzenie dialogu z fundamentalistami jest niemożliwe, gdyż nie akceptują oni zasad, które są konieczne, aby spotkanie było w ogóle możliwe. Jak już zostało wspomniane, fundamentaliści posługują się ostrym podziałem na „my” i „oni”, i dla nich każdy „inny” nie jest postrzegany jako ewentualny partner rozmowy, ale jako nieprzyjaciel. Negują oni racjonalne podejście do religii, a jak zauważa, do takiego dialogu może dojść tylko na gruncie rozumu. Wskazuje, że pomiędzy łacińską Europą a światem is-

lamu dochodziło już do takich wzajemnych interakcji. Jako przykład podaje wpływ filozofii muzułmańskiej na myślicieli europejskich<sup>4</sup>.

Bassam Tibi, jako arabista, dużo uwagi poświęca fundamentalizmowi muzułmańskiemu. Uważa on, że w tym przypadku minimalizowanie jego oddziaływania powinno polegać na wspieraniu liberalnych nurtów w islamie, które mogą stać się alternatywą wobec idei fundamentalistycznych. Kolejnym elementem, mogącym osłabić wpływy tego typu postaw w społeczeństwach muzułmańskich, jest promowanie rozwoju gospodarczego i strukturalnego państw narodowych oraz wzmacnianie ich instytucji. Przytacza on przykład Algierii, w której kryzys ekonomiczny spowodował narastanie tendencji fundamentalistycznych. Natomiast jako taktykę, która miałaby umocnić liberalny islam oraz sekularne państwo, podaje on poszerzenie Unii Europejskiej o Turcję, a nawet o Maroko.

Autor *Fundamentalizmu religijnego* rozważa również kwestię mniejszości muzułmańskich, które żyją w państwach zachodnich. Zauważa on istotny problem, jakim jest ich integracja, gdyż, pozostając w izolacji, stają się oni podatni na fundamentalistyczne hasła. Państwa zachodnie muszą zatem, z jednej strony wspierać procesy asymilacji, ale jednocześnie prowadzić taką politykę imigracyjną, która ograniczy napływ fundamentalistów. B. Tibi uznaje to za konieczne, gdyż nie można akceptować w ramach demokracji idei, które są z nią sprzeczne. Imigranci muzułmańscy stanowią mozaikę etniczną i błędem jest traktowanie ich jako jednolitą grupę. Dlatego też projekty mające promować integrację powinny zakładać włączanie muzułmanów w życie społeczne jako jednostki, a nie jako całe kolektywy. Innym problemem, na który wskazuje niemiecki uczyony, jest to, że muzułmanie mieszkający na zachodzie kierują się fałszywą solidarnością i nie potępiają w sposób jednoznaczny i kategoriyczny aktów terroryzmu. Wpływa to negatywnie na obraz muzułmanów i islamu jako religii. Powoduje, że zachodnia opinia publiczna zaczyna utożsamiać go z fundamentalizmem, a jego wyznawców z terrorystami.

Ponieważ fundamentalizm religijny jest ideologią, zdaniem B. Tibi'ego, nie sposób walczyć z nim zbrojnie, tak jakby był to byt państwowy. Nie można go pokonać przy użyciu armii, lecz jedynie przy pomocy innej idei. Ideą, która może być dobrym orężem w takim starciu, jest ujęcie religii, wypływającej z miłości do Boga. Jak pisze B. Tibi: „Ponieważ fundamentalizm jest światopoglądem, można z nim walczyć za pomocą oświeconych idei, ale nie za pomocą wojska. Do owych idei, które są potrzebne w sporze z fundamentalizmem, należy, rzecz jasna, koncepcja, że religia jest etyką opartą na miłości do Boga – tak jak ją rozumie muzułmański myśliciel suficki Ibn al-Arabi (1165-1240) – a nie jest w żadnym wypadku ideologią polityczną”<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Warto podkreślić, że to muzułmanie przechowali i twórczo rozwijali spuściznę Arystotelesa i innych myślicieli antycznych, a następnie przekazali ją łacinnikom. Jednym z pierwszych ruchów w średniowiecznej Europie, który bazował na filozofii Stagiryty, był awerroizm łaciński. Zob. H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, Warszawa 2005; O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, Warszawa 2004; A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, Warszawa 1967; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987.

<sup>5</sup> B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, cyt. wyd., s. 145.

## Dialog międzyreligijny i fundamentalizm w świetle pluralizmu religijnego J. Hicka

John Hick podejmuje zagadnienie dialogu międzyreligijnego z perspektywy religioznawczej. Twierdzi on, że aby był on konstruktywny, konieczna jest zmiana podejścia do religii. Postuluje dokonanie „przewrotu kopernikańskiego” w teologii, który polegałby na zamianie dotychczasowych paradygmatów: ekskluzywizmu czy inkluzywizmu, paradygmatem pluralistycznym. Uważa on, że ekskluzywizm i inkluzywizm to przykłady „teologii ptolemeuszowej”, w której konkretne wyznanie znajduje się w centrum, a pozostałe „krążą” w okóło niego jak planety. W tej perspektywie inne religie są prawdziwe o tyle, o ile są zgodne z wyznawaną przez nas doktryną. Natomiast „przewrót kopernikański umieszczałby w centrum Transcendencję, a wszystkie poszczególne religie znajdowałyby się na orbitach wokół Niej”<sup>6</sup>. Główną zasadą pluralizmu religijnego jest założenie, że wszystkie religie są w takim samym stopniu prawdziwe. J. Hick dla uzasadnienia swojej tezy wykorzystuje Kantowskie rozróżnienie na noumeny i fenomeny. Jego zdaniem Transcendencja jest takim noumenem, do którego nie mamy dostępu, natomiast wszystkie religie stanowią fenomenalną reakcję ludzi na tę transcendentną rzeczywistość. Różnice pomiędzy nimi wynikają z tego, że ludzie ujmują sygnały, które wysyła Transcendencja, w kategoriach kultury, w której żyją. Ponieważ wszystkie wyznania mają swoje źródło w Transcendencji, J. Hick twierdzi, że uznanie prawdziwości jednego z nich nie pociąga konieczności stwierdzenia, że wszystkie pozostałe są fałszywe.

Myślenie „ptolemeuszowe” w teologii owocowało tym, że zinstytucjonalizowane religie wykorzystywały swoją doktrynę do legitymizowania walki z innowiercami. Autor *Piątego wymiaru* zauważa, że, badając zaplecze dogmatyczne, dostrzec można w nim dwa rodzaje pytań. Pierwsze to pytanie, na które możliwe jest udzielenie prawdziwej odpowiedzi, ale nie jesteśmy jej w stanie poznać w naszym ziemskim życiu. Ograniczeniem są nasze władze poznawcze, lecz będziemy mogli uzyskać ją w życiu przyszłym. Drugim rodzajem są pytania, na które nie ma prawidłowej odpowiedzi. Wynika to z tego, że zostały one sformułowane w kategoriach, w których nie sposób opisać Transcendencji. To właśnie z pytań tego drugiego rodzaju wypływają sprzeczności między religiami. J. Hick uważa, że dialog międzyreligijny może ułatwić zaakceptowanie faktu, że to co różni obie strony, to kwestie, których prawdziwości nie jesteśmy w stanie zweryfikować.

John Hick podejmuje też problem tolerancji religijnej. Ponieważ zakłada, że wszystkie religie są w jakimś stopniu prawdziwe i pełnią istotną funkcję soteriologiczną w życiu osób, które w nie wierzą, należy wykazywać się tolerancją względem innych wyznań. Jako jedyne ograniczenie tej zasady wymienia on poglądy, które same nawołują do nietolerancji i agresji względem innych ludzi i przekonań. W tym spektrum idei, których nie należy tolerować, zaliczyć należy niewątpliwie również i fundamentalizm. Jak pisze: „ponieważ do

<sup>6</sup> Zob. G. Chrzanowski, *Zbawienia poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005.

odpowiedzi na Rzeczywistego mogą zachęcać różnych ludzi w różnych okresach różne religijne wierzenia, to generalnie osoby, które nie podzielają obcych idei, powinny być wobec nich tolerancyjne. Jednakże istnieje tu jedna ważna granica. Nie powinno się tolerować wierzeń, które wprowadzone w czyn wyrządzają szkodę innym<sup>7</sup>.

Tym co łączy wszystkie religie jest, zdaniem J. Hicka, to, że wszystkie one opierają się na wspólnym, podstawowym przykazaniu moralnym. Charakteryzuje on je następująco: „Podstawowym nauczaniem, charakterystycznym tym razem dla wszystkich światowych religii, jest to, że powinniśmy postępować wobec innych tak, jakbyśmy chcieli, żeby inni postępowali wobec nas”<sup>8</sup>. Bazując na charakterystyce fundamentalizmu, jakiej dokonał B. Tibi, łatwo zauważyć, że fundamentaliści nie respektują tego nakazu. Widząc w tych, którzy ich nie popierają, tylko wrogów, usprawiedliwiają oni akty przemocy wobec nich. Patrząc z perspektywy pluralizmu religijnego J. Hicka, dialog z fundamentalistami jest niemożliwy, gdyż są oni nietolerancyjni, a ich postępowanie jest sprzeczne ze wspomnianym wyżej „podstawowym nauczaniem”. Brytyjski filozof wskazuje na dużą rolę mitu religijnego w procesie kształtowania się dialogu między religiami<sup>9</sup>. Zauważa, że gdy połączy się dosłownie odczytany mit z prawem do własności do miejsc świętych, może zaowocować to atakami szowinizmu, nietolerancji i agresji. Jako przykłady podaje zburzenie przez hindusów w 1992 r. meczetu Ajodha czy spory między muzułmanami a żydami o Hebron. Z drugiej strony jednak mogą one być czynnikiem, który umożliwi wytworzenie się przestrzeni dla dialogu oraz stymulowanie go. J. Hick twierdzi, że taką rolę może pełnić Abraham, postrzegany przez trzy wielkie religie monoteistyczne jako patriarcha: „Abraham jako mityczny przodek judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, może być potężnym symbolem ich pokrewieństwa i patronem przyjaznego dialogu między nimi”<sup>10</sup>.

## Ateistyczne spojrzenie M. Onfraya

Michel Onfray reprezentuje perspektywę ateistyczną w stosunku do religii. Jego zdaniem, postawa ta nie jest celem samym w sobie, ale ma ona umożliwić nowe spojrzenie na rzeczywistość. Dzięki temu będzie możliwe wytworzenie nowych systemów wartości, których powstanie było powstrzymywane przez teistyczny sposób myślenia. Przewyciężenie teizmu ma zaowocować nowymi perspektywami zarówno w relacjach społecznych, jak też w relacjach międzykulturowych. Zdaniem autora *Traktatu ateologicznego*, nie trzeba an-

<sup>7</sup> J. Hick, *Piąty wymiar*, Poznań 2005, s. 339-340.

<sup>8</sup> Tamże, s. 341.

<sup>9</sup> Mit prawdziwy definiuje on jako pewną opowieść czy opis, który wzbudza odpowiednią reakcję względem przedmiotu owego opowiadania. Mity prawdziwe nie są prawdziwe w sensie dosłownym, ale są to metafory. Ponieważ, zdaniem J. Hicka, mity nie mogą być przełożone bez reszty na wypowiedzi dosłowne, to spektrum ich możliwych odczytań jest bardzo duże. Zob. tamże.

<sup>10</sup> Tamże, s. 347.

gażować się w spory między religiami, jak też nie jesteśmy zobligowani do opowiadania się po którejkolwiek ze stron konfliktu.

Nie musimy tego robić, gdyż według niego prawdziwa „linia frontu” przebiega nie między poszczególnymi religiami, na przykład chrześcijaństwem a islamem, ale między religią w ogóle a ateizmem: „Wbrew potocznym przeświadczeniom walka nie toczy się między zachodnim, postępowym, światłym, demokratycznym i liberalnym judeochrześcijaństwem a wschodnim, archaicznym i obstrukcyjnym islamem. Ścierające się siły to wczorajsze monoteizmy i ateizm jutra. Bush i bin Laden mogą do woli obrzucać się inwektywami, prawdziwą bitwę prowadzą jednak Mojżesz, Jezus, Mahomet i religie księgi z baronem Holbachem, Ludwigiem Feuerbachem, Friedrichem Nietzschem oraz ich radykalną dekonstrukcją mitów i fikcji”<sup>11</sup>. Wynikiem tej konfrontacji ma być powstanie nowej ery, nazwanej przez niego „pochrześcijańską erą laicką”<sup>12</sup>, w której wpływ religii na życie społeczne będzie całkowicie wyeliminowany. Ludzie będą kierować się i cieszyć radością życia, która nie będzie tłamszona strachem przed śmiercią, którego źródłem jest, zdaniem M. Onfraya, religia. Według francuskiego filozofa, obecne narastanie fundamentalizmów oraz wrogości między religiami to przejawy urealniania się tej „pochrześcijańskiej ery”.

Konsekwencją sposobu myślenia M. Onfraya jest to, że wszelki dialog międzyreligijny nie ma sensu. Uważa on, że należy ograniczać szkodliwy wpływ religii na życie społeczne i polityczne. Argumentem jaki przytacza na poparcie tej tezy, jest to, że wielkie religie monoteistyczne są ze swej natury teokratyczne, a co za tym idzie – fundamentalistyczne. A jakkolwiek forma teokracji jest niebezpieczna dla demokracji. Jak zauważa, nawet jej „szczypta” jest dla niej śmiertelna. Teokrację charakteryzuje to, że jest ona ahisteryczna, a w konsekwencji wytwarza społeczeństwo zamknięte, które staje się spetryfikowane na wszelkie zmiany czy nowe idee.

Natomiast demokracja nie jest statyczna, oznacza ciągłą przemianę, powstawanie nowych koncepcji, rozwój. Pisze o tym w następujący sposób: „Demokracja to ruch, zmiana, umowy tymczasowe, płynność, dynamika, dialektyczna gra. Powstaje, żyje, ewoluuje, podlega metamorfozom, jest wytworem żywych sił. Odwołuje się do rozumu, dialogu, komunikacji, dyplomacji i negocjacji. Teokracja jest utkana z innej materii: immobilizmu, śmierci, irracjonalności. Teokracja była zawsze najgroźniejszym wrogiem demokracji: i przed rokiem 1789 w Paryżu, i w 1978 r. w Teheranie, i dziś, gdy Al-Kaida wysadza ludzi w powietrze”<sup>13</sup>.

## Podsumowanie

Michel Onfray stoi po przeciwnej stronie niż B. Tibi czy J. Hick, jeśli chodzi o kwestie fundamentalizmu i dialogu między religiami. Dwaj poprzedni myśliciele postrzegali taką dyskusję oraz otwartą interpretację religii jako środek do przeciwdziałania upolitycznianiu

<sup>11</sup> M. Onfray, *Traktat ateologiczny*, Warszawa 2008, s. 58.

<sup>12</sup> Zob. tamże.

<sup>13</sup> Tamże, s. 205-206.

religii. Miałby on być również drogą do osiągnięcia pokoju. Natomiast M. Onfray neguje takie podejście. Jego zdaniem nie przyniosłoby ono oczekiwanego skutku, gdyż strony ewentualnego dialogu są ze swej natury fundamentalistyczne. Według niego tylko poprzez eliminację religii z polityki i ze sfery publicznej można przezwyciężyć jej negatywne przejawy.

Z tych trzech stanowisk podejście M. Onfraya wydaje się najmniej realne. Można oczywiście wyeliminować religię z procesu podejmowania decyzji politycznych, jednak nie sposób jej wyeliminować z życia wszystkich obywateli. Dlatego też religia, w mniejszym lub większym stopniu, będzie oddziaływać i wpływać na stosunki międzyludzkie. Natomiast propozycja J. Hicka zdaje się być, na dzień dzisiejszy, utopijna. Wymagałaby głębokiej reinterpretacji doktryn wszystkich religii światowych. Jeśli w ogóle jest to możliwe, to wymagać będzie jeszcze wielu lat<sup>14</sup>. Za najbardziej realistyczne uznaje idee B. Tibi'ego, gdyż, co potwierdza również J. Hick, w każdej religii można znaleźć płaszczyznę, która będzie zbliżać przedstawicieli różnych wyznań do siebie. Możliwe są też liberalne interpretacje religii, które uczynią je doktrynalnie otwarte na inne poglądy, bez jednoczesnego zanegowania własnych przekonań.

Damian Kokoć – RELIGIOUS FUNDAMENTALISM AND INTERRELIGIOUS DIALOG IN THE WORKS OF BASSAM TIBI, JOHN HICK AND MICHEL ONFRAY

The issues of religious fundamentalism and its influence on the practice of interreligious dialogue are among the most fundamental problems discussed by contemporary political scientists, sociologists, and students of religion. These issues are especially important in multicultural societies. Fundamentalism is defined here, following Bassam Tibi, as a totalitarian political ideology that should not be confused with religious revival. Each of the three thinkers proposes different ways of counteracting fundamentalism. Tibi points out that the best way is to start a dialogue and interpret religion as an ethics based on the love of God. John Hick, on the other hand, calls for a 'Copernican revolution' in the approach to religion. This implies a need for the creation of a pluralistic paradigm according to which all religions are equally true. Finally, Onfray claims that all three monotheistic religions strive by their nature for theocracy, and because of that we should reduce their influence on social life and start to build a *post-Christian secularism*.

---

<sup>14</sup> Zob. J. Hick, *Piąty wymiar*, cyt. wyd.; G. Chrzanowski, *Zbawienia poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, cyt. wyd.; D. Kokoć, *Pluralistyczna wizja religii na podstawie „Piątego wymiaru” Johna Hicka*, „Przegląd religioznawczy”, 2009, nr 1 (231), s. 167-176.