

Piotr Stawiński

Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

Purytanizm a islamizm. O pewnych aspektach „protestantyzacji” islamu

„Protestanckie dowartościowanie Biblii jako ‘słowa Bożego’ jest prawie identyczne z rozumieniem Koranu przez al-Ghazalego. Także następujące dalej debaty w kościołach protestanckich, odnośnie do biblijnych interpretacji, gdzie literalne jej rozumienie przeciwstawiano alegorycznemu i mitologicznemu, przypominają wcześniejsze rozważania muzułmanów o tym, jak należy rozumieć Koran. Myśl europejska zawdzięcza w pewnym stopniu islamowi uwolnienie od dogmatów religijnych, bowiem dla Awicenny czy Awerroesa pobożność i wysiłek intelektualny nie są przeciwstawne, lecz uzupełniają się wzajemnie. Mało tego – nieustanne wysiłki rozumu są powinnością religijną, stąd owoce renesansu nie byłyby możliwe bez powiewu wolności ze strony islamu”¹.

Przytoczony powyżej cytat z pracy Roberta Van de Veyera, nie jest bezdyskusyjny, ale otwiera nas na temat, który coraz częściej przewija się w pracach dotyczących islamu współczesnego. Porównań jego dynamiki w naszych czasach do tego, co działo się w chrześcijaństwie pod wpływem reformacji.

Zawarte w tytule niniejszego tekstu porównanie może budzić zdziwienie i będzie to zdziwienie w pełni uprawnione. Zasadne jest bowiem pytanie, czy ma ono sens? Wprawdzie porównywać można wszystko ze sobą, ale idzie o to, by z tego wynikało coś inspirującego, coś popychającego naprzód nasze rozumienie świata i zachowującego także ewentualną wartość prognostyczną na przyszłość. Z punktu widzenia jakichś szczególnych, wyróżniających się analogii historycznych, politologicznych czy nawet socjologicznych, sprawa wydaje się wątpliwa. Cóż może mieć wspólnego XVI–XVII wieczny nurt reformacyjny z XX i XXI wiecznymi dążeniami do wpisania starej tradycji w zmodernizowany świat?

¹ R. van de Weyer, *The Shared Well. A Concise Guide to Relations between Islam and the West*, Washington 2002, s. 41 (gdzie nie podaję inaczej, tłumaczenie własne).

Jeśli jednak przyjmiemy założenie pewnej stałości natury ludzkiej, która wyraża się w odpowiadającej jej stałości postawy religijnej, tj. tej samej od zarania potrzeby szukania odpowiedzi na najbardziej zasadnicze pytania i konfrontowania tych odpowiedzi z ciągle zmieniającym się światem wokół nas, to już nie mamy przed sobą XVII-wiecznego purytanina i XX wiecznego muzułmanina, tylko mamy dwoje ludzi religijnych, stawiających czoła nowoczesności. I w takiej perspektywie – jak się wydaje – można próbować odnaleźć coś inspirującego poznawczo².

Na wstępie konieczne są pewne uściślenia terminologiczne dotyczące określeń purytanizm i islamizm.

W języku potocznym używamy określenia „purytański” na opisanie postawy (przesadnej) surowości obyczajowej, radykalnego dążenia do czystości w sferze religijnej czy moralnej. W tym sensie – chociaż stamtąd pochodzący – zatracił ten termin swój bezpośredni związek z protestanckim nurtem myśli angielskiej (i nowoangielskiej). W takim rozumieniu używany bywa często także na opisanie postawy tych grup muzułmańskich, które są postrzegane jako fundamentalistyczne, radykalne.

Nam chodzi jednak w tym tekście o zwolenników anglosaskiego ruchu reformacyjnego, dążących do zmian w Kościele zgodnie z założeniami teologii kalwińskiej. W XVI–XVII wieku Kościoł w Anglii znajdował się pod presją grup opozycyjnych względem jego założeń teologicznych i struktury organizacyjnej. *Via media*, droga pośrednia między kontynentalną formą reformacji a episkopalną strukturą Henryka VIII, jaką wyznaczyła mu panująca w latach 1558–1603 Elżbieta I, okazała się niesatysfakcjonująca dla dość szerokiego grona stronników radykalniejszych zmian religijnych. Wprowadzone przez monarchinię tzw. regulacje elżbietańskie stawały się trudne do akceptacji nie tyle w kwestiach doktrynalnych, ile liturgicznych i organizacyjnych. Tych, którzy chcieli iść dalej, nazywano skrupulantami lub purytanami. Pierwsza nazwa nie utrzymała się, druga na stałe weszła do słownika religijnego³.

² Tekst niniejszy nie ma wielkich pretensji, jest próbą podjęcia tematu, ledwie zbiorem refleksji zainspirowanych w znacznym stopniu artykułem Bjorna Olava Utvika, *The Modernizing Force of Islam*, [w:] *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in the Europe and Middle East*, eds J. L. Esposito, F. Burgat, New Brunswick 2003, s. 43–67, podjętych z punktu widzenia religioznawcy badającego od pewnego czasu purytanizm, głównie amerykański, i nie stroniącego od tematyki muzułmańskiej. Paradygmat porównawczej historii religii może tu być usprawiedliwieniem, jeśli uwagi wstępne nie wydadzą się komuś przekonujące. Warto wspomnieć, że na gruncie polskim podobne zagadnienie podjęte zostało przez Aleksandrę Majewską w artykule *Muzułmański protestantyzm, czyli ruch koraniczny w islamie*, „Bliski Wschód” 2 (2005), s. 138nn. Por. także: B. O. Utvik, *‘A pervasive seriousness invaded the country...’ Islamism – Cromwell’s Ghost In the Middle East*, [w:] *Between National Histories and Global History*, eds S. Tonnesson, J. Koponen, N. Steensgaard, T. Svensson, Helsinki 1997.

³ Por. C. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, London 2003.

W historiografii nie ma zgody co do zakresu znaczeniowego: jedni ograniczają termin „purytanie” do opozycji religijnej w łonie Kościoła angielskiego, inni do dysydentów zewnętrznych (separatystów), jeszcze inni traktują najszerzej, obejmując obie grupy, a także baptystów, kwakrów czy tzw. „poszukujących”⁴.

Ponieważ nas tutaj interesować będą nie kwestie natury teologicznej, możemy zostawić na boku dyskusję o zasięgu terminu i przyjąć określenie, definicję ukutą przez Perry Millera, że purytanizm to: „punkt widzenia, filozofia życia, kodeks wartości, które zostały przeniesione do Nowej Anglii przez pierwszych przesiedleńców z początkiem XVII wieku, i które poczynając od tego momentu, były stałym elementem życia i myśli amerykańskiej”⁵.

W swoich religijnych podstawach opierały się one na wizji odrodzenia duchowego człowieka jako żywego osobistego doświadczenia możliwego dzięki łasce. O tym mówiła purytanom ich zdecydowana teologia dogmatyczna, oparta na autorytecie Biblii, akcentująca chwałę Boga, jako najwyższego Suwerena, grzeszność i beznadziejność kondycji ludzkiej, Bożą inicjatywę Objawienia i Odkupienia oraz zbawczą misję Chrystusa. Poglądy te, chociaż nie wyłączne dla tradycji kalwińskiej, zajęły w niej centralne miejsce.

Z pojmowaniem purytanizmu jako „filozofii życia” wiąże się właściwy mu zespół cech charakterologicznych, określanych mianem „cnót purytańskich” (wspólnych kongregacjonalistom, prezbiterianom, hugenotom, holenderskim kalwinistom i wielu innym grupom); wzorce odpowiedzialności i przyzwoitości. Niekiedy sprowadzane do lakonicznego stwierdzenia, że być chrześcijaninem to ciężko pracować, oszczędzać, nie łamać prawa, nie pić, czasem także nie palić, być wiernym mężem jednej żony i regularnie uczestniczyć w nabożeństwach.

Wydaje się jednak, że można, choćby wzorem Maxa Webera i Richarda Henry’ego Tawneya⁶ poszukiwać szerszego kontekstu społecznego, który pozwala na podjęcie zawartego w tytule niniejszego tekstu porównania. Godząc się bowiem na zaproponowaną przez Millera definicję, idziemy w kierunku „stylu życia”, co przybliży nas do drugiego członu naszej relacji, tj. islamizmu.

⁴ W niezbyt bogatej polskiej literaturze przedmiotu wyróżnia się artykuł Tadeusza J. Zielińskiego, *Purytanie. Zarys dziejów, ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 37 (1995) z. 2. Por. także: P. Stawiński, *Wybrane aspekty soteriologii amerykańskich purytanów*, [w:] *Problem zbawienia w religiach i kulturach*, pod red. J. Drabiny, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologiczne” 31 (1998), s. 169–182; tegoż, *Purytanie*, „Słowo i Myśl” 42–43 (2000), s. 10–11, 23–24. Z bardzo obszernej literatury obcej polecam: F. J. Bremer, *The Puritan Experiment. New England Society from Bradford to Edwards*, Lebanon 1995; *The Puritan Tradition in America, 1620–1730*, ed. A. T. Vaughan, Hanover 1997.

⁵ *The Puritans. A Sourcebook of Their Writings*, eds P. Miller, T. H. Jonson, New York 1963, t. 1, s. 1.

⁶ Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994; R. H. Tawney, *Religia a powstanie kapitalizmu*, tłum. O. Wojtasiewicz, Warszawa 1963.

Najpierw jednak słowo wprowadzenia. Po wiekach świetności politycznej i cywilizacyjnej islam doświadcza od boleśnie dlań długiego czasu zapóźnienia i bezsilności, na co szuka lekarstwa. Idee nacjonalistyczne z jednej strony, panislamistyczne z drugiej, trzecie czy czwarte drogi arabskiego socjalizmu lub rewolucji islamskiej, to przykłady wielości płaszczyzn, na których poszukuje się rozwiązania⁷. Nie da się mówić o „islamie w ogóle”, tak jak nie da się sensownie mówić w ten sposób o chrześcijaństwie (obejmując np. mennonityzm i teologię wyzwolenia). Porządkowanie złożonej społecznie i politycznie rzeczywistości często prowadzi badaczy do klasyfikowania postaw muzułmanów według określonych kategorii. Propozycje bywają różne, ale wśród najczęściej spotykanych, wylicza się:

1) Fundamentalizm – odrzucenie wartości demokratycznych i kultury zachodniej; pragnienie autorytarnego, purytańskiego⁸ państwa, które wprowadzi radykalną wersję islamskiego prawa i moralności.

2) Tradycjonalizm – pragnienie konserwatywnego społeczeństwa, podejrzliwość wobec nowoczesności, innowacji i zmian.

3) Modernizm – pragnienie, by świat islamu stał się częścią nowoczesnego świata; dążenie do przystosowania religii do wymogów współczesności.

4) Sekularyzm – oddzielenie religii od państwa na wzór zachodnich demokracji; religia ograniczona do sfery prywatnej⁹.

Wymienione wyżej grupy zasadniczo różnią się co do podstawowych zagadnień, takich jak wolność polityczna i prawa człowieka, edukacja, pozycja kobiety, prawo karne, stosunek do Zachodu itd. Dwie z tych postaw (fundamentalizm i modernizm) mają charakter aktywny, posiadają pozytywny projekt zmian, które powinny nastąpić, aby poprawić stan obecny, formułowany w języku religijnym, społecznym, politycznym.

Według Daniela Pipesa z kolei, dają się wskazać trzy formy politycznej odpowiedzi na wyzwania współczesnego świata: świeckość, reformizm i islamizm¹⁰. Świeckość, która oznacza rezygnację z obecności religii w sferze publicznej i wyrugowanie szariatu z takich dziedzin jak system sądownictwa, relacje międzynarodowe, stosunki społeczne (dotyczące płci) itd., ma – zdaniem przywołanego autora – wynikać z przekonania, że muzułmanie mogą dokonać postępu tylko poprzez naśladowanie Zachodu.

⁷ P. Stawiński, *Uwagi o fundamentalizmie islamskim i jego funkcjonowaniu w świadomości Zachodu*, „Biuletyn Instytutu Filozoficzno-Historycznego WSP w Częstochowie” 12 (1998) nr 3, s. 58–66.

⁸ Tu w pierwszym ze znaczeń wspomnianych wyżej.

⁹ C. Benard, *Civil Democratic Islam. Partners, Resources, and Strategies*, Santa Monica 2003, s. IX–X.

¹⁰ D. Pipes, *Islam and Islamism. Faith and Ideology*, „National Interest” Spring 2000, tu za tłumaczeniem polskim: <http://pl.danielpipes.org/1235/islam-i-islamizm-wiara-i-ideologia>.

Reformizm sięga wybiórczo do dorobku Zachodu, próbując jednocześnie przedstawić współczesne osiągnięcia, jako zapoznane dziedzictwo cywilizacji muzułmańskiej. „Dziedzina po dziedzinie, z różnym stopniem wiarygodności, muzułmańscy reformiści przyswajają sobie sposób życia Zachodu, pod pozorem czerpania z własnego dorobku. Celem reformistów jest imitowanie... bez przyznawania się do tego, jak bardzo... naśladowają”¹¹. W tej, jak się zdaje nazbyt uproszczonej¹² charakterystyce, reformizm jest prezentowany jako „intelektualny bankrut, nieźle funkcjonujący jako strategia polityczna”. Zignorowany został tu fakt, że nurty reformistyczne w islamie XIX i XX wieku (np. indyjskim) stanowią także ważny intelektualnie element religijno-społecznej myśli muzułmańskiej.

Trzecią formą reakcji na współczesność jest według Pipesa islamizm, który ma posiadać następujące cechy wyróżniające: wierność wobec świętego prawa (szariatu), odrzucenie wpływów Zachodu oraz przeistoczenie wiary w ideologię.

W przekonaniu o niejednolitości postrzegania współczesnego islamu, utwierdzić się można, konfrontując zaproponowaną klasyfikację z innymi, na przykład przytaczaną przez Knuta S. Vikøra¹³, wyróżniającego:

1. Tych muzułmanów, dla których aktualny stan pobożności, przywiązania do zasad islamu i jego moralności wśród wiernych jest niesatysfakcjonujący i nawołują do jego odrodzenia. Często widzą w tym sposób na przezwycięzenie technologicznego i politycznego opóźnienia wobec Zachodu (ang. *revivalists*).

2. Tych, którzy sądzą, że islam w interpretacji ulemów i uczonych, głoszony w meczetach jest nieadekwatny, zbyt tradycjonalistyczny (w znaczeniu naleciałości pokrywających „czysty” islam najwcześniejszego okresu) i powinien powrócić do zasad i interpretacji oryginału. Możemy ich nazwać fundamentalistami (*fundamentalists*).

3. Tych, co wierzą, że powrót do religii musi się dokonywać nie tylko na poziomie indywidualnej moralności (jak w pkt. 1), ale całej społeczności, przez wymuszenie zasad religijnych, co przybiera formę wołania o wprowadzenie szariatu. Tych nazywamy islamistami (*islamists*).

4. Tych, którzy – wychodząc z założeń pkt. 3 – uważają, że niestosowanie szariatu czyni państwo bezbożnym (arab. *dżahilija*¹⁴), a więc pozbawionym legitymizacji i autorytetu. Można ich nazwać radykalnymi islamistami (*radical islamists*).

¹¹ Tamże.

¹² Można nawet powiedzieć: karykaturalnej prezentacji, bo Pipes przywołuje najbardziej kurozjalne przykłady argumentacji muzułmanów. Np. takiej, że ponieważ nazwa algebra pochodzi od arabskiego *al-dżabr*, stąd cała nauka i technologia współczesna jest faktycznie muzułmańska.

¹³ K. S. Vikør, *Fundamentalisme, islamisme eller politisk islam?*, <http://www.smi.uib.no/no/Islamisme.html> [10 IV 2010].

¹⁴ Jest to koncepcja „współczesnej dżahiliji” stworzona przez Abu Ala al-Maududiego.

5. Tych, którzy – wychodząc z założeń pkt. 4 – podejmują działalność polityczną, zmierzającą do rewolucji islamskiej z celem wprowadzenia szariatów jako powszechnie obowiązującego. Są to radykalni aktywiści (*revolutionaries*).

Termin „islamizm” w wydaniu „prasowym” najczęściej utożsamiany jest z radykalnymi ugrupowaniami, stosującymi drastyczne (barbarzyńskie) metody walki z przeciwnikami, czyli terroryzm, i używany wymiennie z określeniem „fundamentalizm”. Przypomnijmy zatem, że „islamizm” został wprowadzony do języka politologii w latach 70. XX wieku, „wraz z narodzinami ideologii i agend politycznych, które dla wyrażenia swoich celów i zamierzeń posługiwały się terminologią bogato czerpiącą z tradycji islamu”¹⁵. W tym też mniej więcej czasie, na przełomie lat 70. i 80. XX stulecia zaczęło się popularyzować określenie „fundamentalizm” w szerszym znaczeniu, wychodzącym poza jego klasyczny (eponimiczny) związek z nurtami amerykańskiego protestantyzmu, walczącymi m.in. z liberalną teologią, kościelnym modernizmem czy rosnącą popularnością ewolucjonizmu¹⁶. W tym szerszym rozumieniu można w nim widzieć „ogólną nazwę ruchów religijnych uznających nadrzędną wartość tradycji religijnej i niechętnych wszelkim zmianom odczuwanym jako naruszenie tożsamości religijnej”¹⁷.

Sięgając do hasła w *Encyklopedii katolickiej*, znajdujemy definicję fundamentalizmu, opracowaną przez teologa muzułmańskiego, Mahmuda Tahę Żuka: „W islamie fundamentalizm oznacza występujący od XVIII wieku powrót do pierwotnych zasad religijnych przez odrzucenie historycznych zniekształceń, powstałych wskutek działań ugrupowań religijnych, synkretyzmu religijnego, wpływów kultury europejskiej, praktyk magicznych i zabobonów, i odwołanie się do zasady jedności Boga [*tawhid*], uznanie Koranu (z jego racjonalną interpretacją) i sunny za wyznaczniki norm moralnych, politycznych i kulturowych; w konsekwencji fundamentalizm oznacza dążenie do przyznania priorytetu religii w życiu publicznym (radykalizm szyitów) oraz restaurację i budowę na nowych zasadach imperium muzułmańskiego...”¹⁸. Jak widać, omawiany termin występuje tu w znaczeniu zbliżonym do określeń „odrodzenie”, „ożywienie”, „ekspansja ideowa”, z elementami wizji (programu) politycznej, jeśli tak można rozumieć dążenie do „budowy imperium muzułmańskiego”.

Nie z każdego punktu widzenia jednakowo silnie akcentowana jest bliskość fundamentalizmu z ideami natury religijnej. Politolodzy zwracają uwagę na sferę aktywności związanej z walką polityczną (o władzę): „to taki zbiór idei dominujących treść polityczną (myśli, postaw, ideologii, doktryny, programu, ruchu

¹⁵ K. Liedel, *Fundamentalizm islamski w kontekście bezpieczeństwa międzynarodowego*, [w:] *Fundamentalizm i kultury*, pod. red. M. Szulakiewicza i Z. Karpusa, Toruń 2005, s. 295.

¹⁶ Por. D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002, s. 37–41.

¹⁷ *Nowa encyklopedia PWN*, Warszawa 1995, t. 2, s. 451–452.

¹⁸ *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, s. 763.

społecznego lub sposobu sprawowania rządów [...]), którego sedno stanowi system wartości ze swej istoty aspirujących do bezspornie uniwersalnych, jedynie słusznych oraz niezbędnych dla osiągnięcia szczęścia w dającej się opisać czasoprzestrzeni, jak i zawierających dyrektywę samorealizacji niezależnie od uwarunkowań i za każdą cenę¹⁹.

Islamizm, nawet jeśli nie kojarzony bezpośrednio ze skrajnym fundamentalizmem, co najczęściej ma miejsce, jest powszechnie opisywany w kategoriach „polityzacji religii”. Według notki encyklopedycznej, to: „doktryna polityczna i oparty na niej system polityczny wywodzący się z islamu, w którym zachodzi zespolenie religii z ideologią, Koran zostaje uznany za podstawę prawa i polityki państwa²⁰. Byłby to zatem zespół idei skupionych wokół poglądu, że islam jest nie tylko religią, ale także systemem politycznym, gdzie prawo muzułmańskie jest bazą prawa stanowionego, a muzułmanie winni powrócić do oryginalnych nauk i wzorców islamu. Zrozumiałe, że nie chodzi tutaj o jakiś jeden, konkretny system czy program polityczny, ani konkretną partię, będącą jego ucieleśnieniem lub promotorem, a mimo to takie rozumienie jest kontrowersyjne, bo sugeruje, że polityczne postulaty są ekstrapolacją religii, a nie prostolinijną ekspresją islamu jako „stylu życia”.

Jeśli jesteśmy skłonni uważać za cechę właściwą islamu to, co możemy określić jak „totalność zaangażowania religijnego”, nie będziemy rozumieć pod pojęciem „islamizmu” postawy włączania religii w sferę polityki, tylko całościową wizję świata, która wymaga ustosunkowania się do wyzwań współczesności we wszystkich jej aspektach. Ponieważ polityka (i programy polityczne) są w naszych czasach najpowszechniejszym i najskuteczniejszym sposobem artykułowania swoich aspiracji, stąd i islamizm jest upolityczniony. Bliżej mu jednak w tej optyce do modernizmu niż fundamentalizmu lub tradycjonalizmu. „Jeśli islam jest stylem życia, jak można mówić, że chcący żyć zgodnie z jego zasadami w sferze prawnej, społecznej, politycznej, ekonomicznej, nie są muzułmanami, lecz islamistami, wyznają islamizm, a nie islam?”²¹

Wymienione przez Utvika najbardziej podstawowe cechy charakteryzujące przejście od tradycji do nowoczesności, dające się odnaleźć w społeczno-politycznym programie, zarówno w odniesieniu do purytanizmu, jak i islamizmu, to indywidualizacja, społeczna mobilizacja i idea państwa²².

W heglowsko-weberowskim ujęciu przeciwieństw między duchem katolicyzmu a duchem protestantyzmu, indywidualizacja ujawnia się jako przeci-

¹⁹ A. Pawłowski, *Czym jest współczesny fundamentalizm?*, [w:] *Fundamentalizm współczesny*, pr. zb. pod red. A. Pawłowskiego, Zielona Góra 1994, s. 8.

²⁰ <http://portalwiedzy.onet.pl/88672,,,islamizm,haslo.html> [10 IV 2010].

²¹ B. Utvik, *The Modernizing Force...*, zob. także: F. Rahman, *Islam and Modernity*, [w:] *Liberal Islam. A Sourcebook*, ed. by C. Kurzman, New York 1998, s. 304–318.

²² B. Utvik, *The Modernizing Force...*, s. 43.

wieństwo między pasywnością a aktywnością laików; między monopolizacją działań religijnych przez stan kapłański i aktywnością ludzi świeckich. Ducha protestantyzmu charakteryzuje Hegel jako „uzależnienie zbawienia od stanu wewnętrznego ludzi i od umiejętności rozumnego kierowania przez jednostki swoim postępowaniem. Jest więc on duchem rozumnej wewnętrzności”²³. Purytanie bardzo mocno akcentowali niezapośredniczony przez duchowieństwo i sakramenty kontakt z Bogiem i konieczność nieustannej walki ze słabością i grzechem (choć nie w kategoriach zasług zbawczych, bo takowe w kalwińskiej teologii nie istnieją). Cechowała ich ciągła troska o religijny stan własnej duszy, stąd nieustająca introspekcja – badanie siebie, obsesyjna (jak ją widzą niektórzy) obawa przed zepsuciem. Śmiało moglibyśmy to nazwać „purytańskim dżihadem”, w tym najszlachetniejszym znaczeniu, jakie nadawali takiemu duchowemu zmaganiu Prorok i pierwsi muzułmanie.

Islamizm także odwołuje się do idei głoszącej, że wierny jest zobowiązany do ciągłego zmagania się (dżihad) ze złem i walki o dobro; walki z korupcją, wyzyskiem, walki o depersonalizację stosunków w polityce i biznesie (muzułmańska etyka pracy). Purytanizm zrywał z feudalnymi więzami, by uwolnić inicjatywę; islamiści zrywają więzy rodowo-plemienne, by tworzyć struktury nowoczesnego społeczeństwa, by otworzyć drogę do realizacji indywidualnych planów życiowych młodzieży muzułmańskiej.

Społeczna mobilizacja. John Winthrop²⁴, przywódca emigrantów do Nowego Świata i późniejszy wieloletni gubernator kolonii w Zatoce Massachusetts przywoływał biblijną kategorię „miasta na wzgórzu”²⁵, mówił o „bożym eksperymencie”, mobilizującym poczucie bycia wybranym, którego doświadczali tylko niektórzy²⁶, ale doświadczyć pragnęli wszyscy. Motywował ich do wspólnego wysiłku dla osiągnięcia zamierzonego celu. Budował poczucie

²³ Por. S. Kozyr-Kowalski, *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*, [w:] M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984, s. 32–33.

²⁴ John Winthrop (1588–1649), lider Wielkiej Migracji, przybył do Ameryki na statku Arbella w 1630 roku. Z 19 lat, które tam spędził, przez 12 był gubernatorem: 1630–1634, 1637–1640, 1642–1644, 1646–1649 – por. P. Stawiński, *John Winthrop i jego „Wzór chrześcijańskiego miłosierdzia”* [1630], [w:] *Doskonałość. Zbawienie. Rodzina. Z badań nad protestantyzmem*, Kraków 2005, s. 59–67.

²⁵ Iz 2, 2: „I stanie się w dniach ostatecznych, że góra ze świątynią Pana będzie stać mocno jako najwyższa z gór i będzie wyniesiona ponad pagórki, a tłumnie będą do niej zdążać wszystkie narody”; Mt 5, 14: „Wy jesteście światłością świata; nie może się ukryć miasto położone na górze” – cyt. za: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1982.

²⁶ Na temat purytańskiej koncepcji zbawienia i działania łaski bożej zob. P. Stawiński, *Wybrane aspekty soteriologii...*, s. 169–182.

solidarności i odpowiedzialności za pomyślność przedsięwzięcia²⁷. Purytanie stanowili odważniejszą część angielskiego społeczeństwa, pochodzili głównie z klas średnich i niższych średnich (rzemieślnicy, czeladnicy); jako tako wykształceni, mobilni, otwarci na nowe wyzwania. A przede wszystkim gotowi do ciężkiej pracy, która w mentalności chrześcijan reformowanych była daleko więcej niż tylko sposobem zarabiania na życie. Była powołaniem (ang. *calling*) każdy na swoim miejscu, w specyficznym połączeniu dostojeństwa i codziennego trudu²⁸.

We współczesnym wydaniu muzułmańskiego ożywienia odnajdujemy elementy podobne: włączanie ludzi z warstw niższych czy niższych średnich w obręb aktywności społecznej, gospodarczej, polityki. Kadry islamistyczne to absolwenci szkół i uniwersytetów, najczęściej w pierwszym pokoleniu, znający to, co odległe (geograficznie i kulturowo – Zachód) i niebojący się go. Jednocześnie są świadomi własnej tożsamości i pielęgnują ją w obcym środowisku²⁹. Żyjący innym tempem niż ich przodkowie, bo przekonani, że życie wiernego ma być oddane pracy, a nie próżnowaniu. Czas ma być spożytkowany celowo i efektywnie.

Oba nurty kładą nacisk na odpowiedzialność jednostki za stan spraw wspólnych i mobilizują do zajęcia się nimi. Dla obu charakterystyczny jest także pewien typ millenaryzmu: oczekiwanie paruzji u purytanów; przywrócenie społeczności jak za Proroka i czterech sprawiedliwych kalifów u islamistów. Również postrzeganie przeszłości w kategoriach precedensu, a nie zwyczaju – przeszłość nie służy obronie tradycji, ale jako wyzwanie dla terażniejszości³⁰. Dla purytanów charakterystyczna jest „historia opatrnościowa”, tj. interpretowanie wszelkich zdarzeń jako znaków bożych i matrycy dalszych dziejów. Przykłady z przeszłości pokazują sprawiedliwy, zgodny z wolą bożą stan rzeczy i podkreślają bezbożność obecnej sytuacji (często ta bezbożność to wynik całkiem niedawnej przeszłości, ostatniej dynastii, po wojnie itd.). U purytanów przybierało to postać tzw. *jeremiad* (od imienia proroka Jeremiasza), publicznych – zwykle kaznodziejskich – utyskiwań nad upadkiem obyczajów, przywoływań oznak bożego gniewu i wezwań do poprawy.

Trzecim elementem, który podsuwa nam Bjorn O. Utvik, jest idea państwa. Podobieństwa w obu przywoływanych nurtach najwyraźniej ukazują się w postrzeganiu go jako gwaranta ładu bożego. Przekonanie, że religia nie

²⁷ „Powiedzą ludzie o przyszłych koloniach: stworzył je Pan na podobieństwo Nowej Anglii. Albowiem musimy baczyć, że będziemy jako to miasto na górze: w nas są wpatrzone oczy całego świata” (*A Model of Christian Charity*, [w:] *The Journal of John Winthrop 1630–1649*, ed. by R. S. Dunn, L. Yeandle, Cambridge 1996, s. 10, tłum. za: M. Gołębiowski, *Leksykon kultury amerykańskiej*, Warszawa 1996, s. 112). Por. D. B. Rutman, *Winthrop's Boston. A Portrait of a Puritan Town, 1630–1649*, Chapel Hill 1965, s. 4.

²⁸ B. Utvik, *The Modernizing Force...*, s. 58.

²⁹ Por. tamże, s. 53.

³⁰ Tamże, s. 52.

może się ograniczać do norm moralnych czy uczestnictwa w obrzędach, ale ma realizować już tu na ziemi boży zamysł (prawo), oznacza obowiązek władzy (państwa), by tego dopilnować. Z tym łączy się zagadnienie jej legitymizacji, która w obu przypadkach wynika ze stopnia, w jakim realizuje ona to zadanie. „Ludzie nie mają prawa rządzić tam, gdzie nie służy się Bogu – napisał w roku 1588 purytański kaznodzieja Perry. W tym samym tonie współcześni islamiści utrzymują, że rządzący nie mają mandatu władzy, jeśli nie wprowadzają szariatu we wszystkich sferach życia, włączając w to sprawy państwa”³¹. Widzimy tu państwo w roli kreatora, gwaranta i strażnika prawdziwej społeczności islamskiej, której ramy prawne wyznacza szariat, ale uzupełniony kodeksami, prawami stanowionymi przez ciała pochodzące z wyboru, a nie interpretatorów tradycji. W stosunku do państwa łączą się zatem dwa poziomy, na których wierny walczy o „królestwo boże”: indywidualny – bycie przykładnym chrześcijaninem czy muzułmaninem; i zbiorowy – dążenie do zapanowania bożego prawa w państwie i społeczeństwie³².

Istnieje cały szereg różnic, czasem kardynalnych, pomiędzy przywoływanymi tu nurtami religijnymi. Inny był czas, w którym przyszło im działać, inny świat, inny rodzaj więzi między jego mieszkańcami, poziom rozwoju gospodarczego, zależności ekonomicznych i dostępu do informacji itd. To, oczywiście, czyni te porównania ułomnymi, ale jeśli zgodzimy się, że purytanie w jakimś stopniu torowali drogę „nowemu” w społeczności Anglii i Ameryki (gospodarczo, społecznie, politycznie), to analogiczne elementy dają się odnaleźć w nurtach islamistycznych, co – w powiązaniu z powiedzianym wyżej o częstym utożsamianiu go z fundamentalizmem – powinno zmuszać do większej ostrożności w przypisywaniu im wstecznego, antymodernistycznego charakteru.

Jak powiada jeden z wnikliwszych analityków (krytyków) islamu od wewnątrz, prof. Ziauddin Sardar, „Islam nie przetrwa jako religia statyczna, zakopana w historii. Zawsze był dynamiczną wizją świata, zdolną do zmian adaptacyjnych. W rzeczywistości szariat jest zbiorem podstawowych zasad, ramą wartości, przewodnikiem społeczności muzułmańskiej. Nie są te zasady dane raz na zawsze, ale w sposób witalny wyprowadzane ze zmieniających się okoliczności. Tak pojmowany, szariat jest raczej metodologią rozwiązywania problemów (rozstrzygania), niż kodeksem praw. Wymaga od jednostki i od społeczeństw wysiłku przeinterpretowania Koranu i życia proroka Muhammada.”³³

Myślę, że w „islamizmie”, pojmowanym nie jako nurt brutalnej przemocy, niepohamowanej nienawiści do Zachodu czy obronnego zamykania się w getcie tradycji, ale jako pozytywny program społeczny i polityczny, zakorzeniony

³¹ Tamże, s. 51.

³² Tamże.

³³ Cyt. za: A. A. An-Na'im, *The Islamic Counter-Reformation*, „New Perspectives Quarterly” 19 (2002).

w religii, można widzieć trend modernizacyjny, tak jak czterysta lat temu był nim purytanizm dla pewnej części świata zachodniego.

Summary

Puritanism and Islamism. On some aspects of the protestantisation of Islam

The transformations within modern Islam are more and more often compared to the situation prevailing in Christianity during the Reformation. However, it seems necessary to substantiate the comparison of a Muslim to a Puritan. It may be assumed that both a 17th century Puritan and a modern Muslim may have been regarded as people facing modernity. It is the reaction to modernity, although it takes different forms (ranging from fundamentalism to secularism) that may constitute the grounds for making comparisons.

Puritanism as a lifestyle characterized by maintaining Puritan virtues draws parallel to Islamism, which is also treated as a lifestyle understood in terms of return and renewal.

Puritans strongly stressed contact with God which was nonmediated by clergy or sacraments and the necessity to constantly fight one's weakness and sin (not in terms of saving merits, however, as such do not exist in Calvinist theology). They were constantly concerned with the religious state of their own souls, hence constant introspection – examining your own self, an obsessive (as some put it) fear of depravity. It can safely be called “Puritan jihad” in its most noble meaning given to the spiritual struggle by the Prophet and the first Muslims.

Translated by Joanna Malak

