

NOWOCZESNE FORMY AKTYWNOŚCI RELIGII W EPOCE GLOBALIZACJI

Motto: „Dla Rudolfa Otto świętość (numinosum) należy do całkowicie odmiennej rzeczywistości i nie mieści się w naszym schemacie percepcji (Otto, 1923, 14). W trakcie wielkich zgromadzeń religijnych współczesnych pentekostalistów¹ (zielonoświątkowców) można „dotknąć” Boga. Celem obrzędu jest bowiem wyniesienie człowieka ze świata profanum do świata sacrum” (Coleman, 2000, 69).

WSTĘP

Prezentowany artykuł jest próbą analizy zakresu i form przeobrażeń religijnych pod wpływem oddziaływania procesu globalizacji. Uszczegółowiona prezentacja nowoczesnych form i struktur religii w epoce globalizacji, jest wynikiem własnych obserwacji i badań opartych na metodologii religioznawstwa, filozofii i socjologii oraz bogatej literatury naukowej. Pod wpływem globalizacji, w obrębie wszystkich religii uniwersalistycznych ujawniają się nowe wątki i nowe interpretacje. Współczesne przemiany społeczne wpływają na wzmożoną giętkość religii, a globalizacja ułatwia przepływ i adaptację nowych idei. Według opinii Ostwalda, religia współczesna uwikłana jest także w kulturze świeckiej (Ostwalt, 2003, 23). Uzasadnia to w dużej mierze wzmożone zainteresowanie religią w czasach niepokoju i braku bezpieczeństwa, jakie niesie za sobą epoka globalizacji. Religia stanowi kluczowy element negocjacji społecznej w obronie tożsamości kulturowej swoich wyznawców i często jest źródłem oporu przeciwko globalizacji. Jest to równoznaczne z promowaniem wartości odmiennych, niejako alternatywnych w stosunku do globalizacji.

Ponadnarodowa społeczność stanowi ważne ogniwo rozprzestrzeniania się i wymiany różnych elementów kulturowych, co daje początek wielokulturowości, zwłaszcza na obszarze wielkich miast. Wielokulturowość to m.in. pojawianie się nowych wartości i norm społecznych i kulturowych w warunkach globalizacji. Postępujący w tym samym czasie spadek poczucia więzi narodowej przetradza się w pluralistyczne tożsamości grupowe, w których krzyżują się wpływy różnych kultur.

¹ Pentekostalizm. Nazwa od pięćdziesiąticy, to jest 50 dni po Wielkanocy a więc Zielone Świąta, kiedy Duch św. obdarza ludzi, stąd polska nazwa zielonoświątkowców.

Wielokulturowość jednak, wbrew oczekiwaniom, nie przyczynia się do wzrostu tolerancji między przedstawicielami różnych kultur, a tym bardziej religii. Wykwitem wielokulturowości jest postmodernizm, charakteryzujący się wzrostem znaczenia jednostek, płynnością związków terytorialnych, w tym również kulturowych oraz zmienną konfiguracją tożsamości grupowej. Era globalizacji jest pełna różnych głosów, opinii i konfliktów. Mimo zacierania się granic państwowych i narodowych często wznoszone są barykady przed obcymi, a równocześnie wzrasta osamotnienie jednostek.

GLOBALNY ZASIĘG PRZEMIAN EKONOMICZNYCH I SPOŁECZNYCH I ICH WPŁYW NA NOWE FORMY EKSPRESJI RELIGIJNEJ

Na globalizację składa się szereg ekonomicznych procesów rozwoju technologicznego, które przecinają granice terytorialne i społeczne. Współczesna globalizacja tworzy więzy ekonomiczne i społeczne, których zasięg przekracza wszystkie znane nam wcześniej formy zależności imperialnej. I tak np. na Bliskim Wschodzie globalne instytucje działały zgodnie z założeniami „konsensusu waszyngtońskiego”, który przewidywał powszechne wprowadzenie globalnych zasad stabilizacyjnych w poszczególnych krajach, polegających m.in. na drastycznych cięciach w wydatkach publicznych i rozszerzonych podatkach. Zasada strukturalnego dostosowania państw do systemu globalnego, nadzorowana głównie przez Międzynarodowy Fundusz Walutowy, domagała się niezwłocznego uruchomienia wolnego rynku, często połączonego z dewaluacją miejscowej waluty.

W opinii wielu badaczy występuje zasadnicza różnica między rentierską strukturą ekonomii państw arabskich opartą na klientelizmie, a warunkami sprzyjającymi wprowadzeniu wolnego rynku do którego dojrzały tylko niektóre państwa zachodnie. Naciski neo-liberalnej ekonomii ujawniły również brak gotowości arabskich, autokratycznych władców do utraty politycznej kontroli we własnych państwach, co sprzyjało uruchamianiu przez nich represyjnych środków wobec obywateli własnych krajów, w celu przystosowania się do wymogów instytucji globalnych. Otworzyło to drogę nowym islamskim aktywistom religijnym kontynuującym tradycyjną formę pomocy dla społeczeństwa, która utorowała im bliższy kontakt ze społeczeństwem. Nie zmienia to jednak faktu, że społeczna sytuacja ludności krajów włączanych do systemu globalnego uległa dalszemu pogorszeniu.

W opracowaniu El-Said i Harrigan, poświęconemu społecznym skutkom reform ekonomicznych pod wpływem globalizacji w Jordani, Egipcie, Maroku i Tunezji w latach 1984-2004, autorzy pokazują, że pod presją neoliberalnych instytucji i ekonomii, poziom ubóstwa i bezrobocia rosły nieustannie aż do początków XXI wieku, a niekiedy dłużej. I tak np. bezrobocie objęło

ponad 20% ludności, dotykając głównie ludzi młodych, co uczyniło ich bardziej podatnymi na radykalną ideologię islamu (El-Said, Harrigan, 2014, 110).

System globalizacji koroduje tożsamość społeczną i kulturową przez ciągły napływ ujednoliconych wzorów. Powoduje to pragnienie zachowania własnej kultury i odrębności, co zderza się z globalnym systemem relatywizacji różnic. W rezultacie obserwujemy coraz silniejszy zwrot różnorodnych grup społecznych w kierunku własnej puścizny kulturowej, głównie religii. Rewitalizacja religii jest jedną z kluczowych form aktywności grupy społecznej, podejmowanej w celu umocnienia jej tożsamości, jako warunku podbudowy własnej pozycji, co może umożliwić podjęcie walki z wpływami globalizacji. Reakcją na ujednociające oddziaływanie globalizacji jest zaznaczenie własnej przestrzeni i odrębności, co przekłada się na obronę własnych wartości, głównie religii. W ostatnich dziesięcioleciach obserwujemy powrót do religii, jako czynnika który wprowadza porządek i nadaje znaczenie światu, pozbawionemu znaczenia (Puett, 2012,110).

Brak poczucia bezpieczeństwa ludzi w epoce globalizacji, świadomość nieustannego zagrożenia możliwością utraty pracy, środków utrzymania czy nawet życia, prowadzi w prostej linii do reaktywacji wartości religijnych. Ludzie chcą wierzyć, że ich trudne życie mieści się w szerszym planie odnowy religii, a ich uczestnictwo w tym porządku może im zapewnić nagrodę jeśli nie w tym, to w przyszłym życiu. Na poszukiwanie dróg zabezpieczenia przed niesprzyjającymi warunkami życia w epoce globalizacji właśnie w oparciu o religię wskazują m.in. fakty licznych nawróceń na nową wiarę w środowiskach wyznających dotąd jedną, wspólną religię. Tak np., w latach 90. ubiegłego wieku, liczne grupy Indian w Meksyku przeszły z katolicyzmu na islam, ceniony tu jako religia Trzeciego Świata; podobnie na Sycylii, w Grecji i w Libanie, w środowiskach głęboko osadzonych w ortodoksyjnym chrześcijaństwie, coraz częściej mają miejsca nawrócenia na ewangelicki, charyzmatyczny ruch zielonoświątkowców, drugiej — obok islamu — religii pozyskującej najwięcej nowych zwolenników na całym świecie. Najbardziej spektakularne są grupowe nawrócenia Afro-amerykanów z USA na judaizm, w formie protestu przeciwko religii chrześcijańskiej, traktowanej jako religia białych (Roy, 2011, 38). Nie bez racji również wskazuje się w literaturze religioznawczej na islam, jako główną siłę odporu globalizacji, ponieważ przeciwstawia on tej ostatniej odmienną alternatywę: światowe panowanie islamu.

Ale również islam nie stanowi jednolitej siły odporu przeciwko globalizacji, a niektóre jego odłamy lub lokalne wspólnoty sięgają nawet do starszych przed-muzułmańskich tradycji religijnych, jako formy zabezpieczenia własnej odrębności w walce przeciwko naciskom globalizacji i/lub konkurencji ze strony innych ugrupowań religijnych. Tak np. hybrydowy kult Obeyesekere utworzony wśród muzułmanów w Senegalu przejął ekstatyczny kult posiadania przez duchy zar jako otwarty kult religijny, domagając się jego włączenia do obrzędowości islamu (Hefner, 2010,

100). Na gruncie chrześcijaństwa poszukiwanie „skutecznych” form obrony przeciwko globalizacji w formie zaznaczenia specyfiki własnej wiary miało miejsce na Hawajach, gdzie zaakcentowane zostały tradycyjne wartości obrzędów wudu, przewyższające znaczeniem wartości chrześcijaństwa nanoszone tu w okresie kolonialnym. Podobnie powiązane również z dawnymi obrzędami wudu współczesne ceremonie Yam organizowane w południowo-zachodniej części Togo w Afryce, uruchamiają postawy kontestacyjne, przy pomocy których wartości, rytuały, praktyki i przypowieści religijne są nieustannie renegocjowane przez uczestników obrzędu. Akty kontestacji ceremonialu wudu są też często formą protestu społecznego przeciwko nadużyciom aktualnej władzy (Gardini, 2014, 33).

Obrona partykularnych religii jest zdaniem Robertsona uwarunkowana wzrostem relatywizacji wyobrażeń o „dobrych społeczeństwach”, jak również relatywizacji tożsamości osobowej (Robertson, 1992, 23). Nie ulega jednak wątpliwości że wzrost tradycyjnej religijności w połączeniu z nowoczesnością, pojawiające się na globalnym Południu, zaowocowało pogłębionym zrozumieniem własnej tożsamości w oparciu o specyficzne pojmowanie świętości i eschatologii.

Możliwość wyboru nowej lub starej religii jest jednak także następstwem pojawienia się dwóch nowych elementów wyrosłych w epoce globalizacji: postępującej krytyki tradycyjnych autorytetów religijnych i rosnącego znaczenia indywidualnego wyboru norm i praktyk religijności.

KRYTYKA TRADYCYJNYCH AUTORYTETÓW RELIGIJNYCH I INDYWIDUALIZACJA RELIGII

Wzrastająca ranga religii w okresie globalizacji posiada także swoją specyfikę: poszczególne religie nabierają charakteru ponadnarodowego, globalnego. Odnosi się to głównie do dwóch najsilniejszych form aktywności religijnych: globalnych form ewangelickiego pentekostalizmu i odnowionego islamu (Mandaville, 2010, XX-XXII). Pentekostalizm to religia masowa, docierająca do ludzi zamieszkałych na różnych szerokościach geograficznych naszego globu, budująca ich zapal religijny; islam natomiast proponuje modyfikację istniejących form globalizacji pogłębiających ubóstwo i niesprawiedliwość społeczną i oparcie jej na wzorach religii islamu.

Wskutek przeobrażeń jakim podlegał pentekostalizm w wieku XX, od kierunku zamkniętego, opartego na samodoskonaleniu się w wierze jego członków, do otwartego ruchu nastawionego na bliski kontakt, pomoc i religijne odrodzenie swoich zwolenników, zielonoświątkowcy zyskali szerokie poparcie społeczne, w rezultacie czego kierunek ten jest odpowiedzialny za ponowne rozpowszechnianie religii chrześcijańskiej na całym świecie. I tak np. po spadku popularności Teologii Wyzwolenia na obszarze Ameryki Łacińskiej, popularność pentekostalizmu na tym obszarze wzrosła w ostatnim dziesięcioleciu do 50 milionów nowych wyznawców tego kierunku. W Gwatemali około 25% ludności należy już do kościoła zielonoświątkowców, a w Chile niektóre kato-

lickie kościoły przejęły wybrane elementy praktyk zielonoświątkowców, jak np. glosolalia tj. mówienie przez wiernych różnymi językami (Berger, 2007, 42). Pentekostalizm pozyskuje również zwolenników w Chinach, Korei pld., w Indiach i w Nepalu, ale szczególnie w Afryce, gdzie kierunek ten występuje często w połączeniu z religiami tradycyjnymi.²

Pentekostalizm, jest ruchem charyzmatycznym, co wynika zarówno z darów Ducha św., jakie otrzymywać mają członkowie tego ugrupowania, jak i z ich pełnych entuzjazmu, ekstatycznych form kultu ujawnianych w liturgii. W swych artykułach wiary zielonoświątkowcy nawiązują do wczesnego okresu chrześcijaństwa i odnajdują w Biblii ślady miłosierdzia i łaski Jezusa Chrystusa w stosunku do ludzi, które próbują naśladować. Zgodnie z definicją Poloma, charyzmatycy to ci chrześcijanie, którzy akceptują Biblię jako inspirujące Słowo Boga, ale również siłę Ducha św. W życiu tych, którzy zaakceptowali Jezusa Chrystusa jako swego Zbawcę (Poloma 1982, 17). Trudno precyzyjnie określić przyczyny gwałtownego rozszerzania się kościołów pentekostalnych w okresie współczesnym, ale swoistą ironią jest fakt, że tak dużą popularność zdobywa religia tradycyjna, ściśle bazująca na tradycji biblijnej i że jest ona jeszcze na dodatek określana mianem religii najlepiej przystosowanej do globalizacji (Miller, Yamamori, 2007, 36).

Pentekostalizm przyciąga często ludzi, którzy cierpią na anomie w następstwie porzucenia bezpiecznych miejsc wspólnotowych i wkroczenia do miast w poszukiwaniu zarobku. W miastach natomiast dokuczają im samotność, brak norm społecznych, stałego zatrudnienia i nowoczesne choroby miast: prostytutka, narkotyki, alkohol. W tym kontekście, pentakostalizm pozwala przywrócić nadzieję ludziom przybyłym do miast. Kościoły zielonoświątkowe często funkcjonują jako namiastka rozszerzonej rodziny. Nawiązując do wczesnego okresu chrześcijaństwa i słów Ewangelii, zielonoświątkowcy głoszą potrzebę naśladowania Jezusa, który troszczył się także o fizyczne potrzeby ludzi a nie tylko o ich zbawienie (Miller, Yamamori, 2007, 22-23).

W charyzmatycznych ruchach religijnych z zielonoświątkowcami na czele, ciało jest wehikułem duszy i Ducha św. Świętość manifestuje się także w zdolności człowieka do nawiązania bezpośredniego kontaktu z boskością, w umiejętności mówienia różnymi językami i w uzdrawianiu chorych przez natchnioną modlitwę i nakładanie rąk. Przejmowane przez pentekostalistów elementy globalne, takie jak konsumpcja, komunikacja medialna czy ogólnoświatowy zasięg tego kierunku, przybierają nowe formy i znaczenia w połączeniu z charyzmatycznymi praktykami w obrębie kongregacji wiernych.

² Jeszcze w latach 70. ubiegłego wieku tylko 10% chrześcijan identyfikowało się z pentakostalną formą rytuału religijnego, obecnie już 25%, a do roku 2025 może ich być już połowa. Chrześcijaństwo jest także w coraz mniejszym stopniu religią białych. Jeszcze w 1900 roku 80% chrześcijan było Europejczykami lub Amerykanami; dzisiaj 60% chrześcijan żyje w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej. Jest też możliwe że Kraje Rozwijające się będą z czasem zmieniać tradycyjne zasady chrześcijaństwa (Miller, Yamamori, 2007, 18-20).

Bazując na tradycji protestantyzmu, z której wywodzi się pentekostalizm, obiektem kultu religijnego jest słowo zawarte w Biblii, łącznie z zapisem odnoszącym się do Jezusa Chrystusa że „słowo ciałem się stało”. Postępując za tą tradycją, charyzmatyczny ruch zielonoświątkowców kładąc silny nacisk na połączenie słowa i ciała wyprowadza wniosek o internalizacji Słowa Boga w człowieku, co daje temu ostatniemu zdolność recepcji tego słowa np. w postaci zdolności uzdrawiania chorych. W obrębie tego samego ruchu, wierni próbują „materializować” boskość nie tylko w sobie, ale i w swoim otoczeniu. Równocześnie, budowa więzi z boskością dokonuje się w następstwie aktywności samej jednostki, a nie dzięki zbiorowym rytuałom religijnym (Coleman, 2000, 150-151).

Pentekostalizm włącza się w ogólną tendencję rozwojową globalizacji, której głównym punktem odniesienia staje się jednostka. Niegdyś wiara narzucana była poddanym przez władców państw wspieranych przez oficjalne kościoły, lub tradycyjne wspólnoty; dla odmiany, w epoce globalizacji, główny wysiłek pozyskiwania wiernych oraz przekaz kultu i rytuału religijnego skupiają się na jednostkach. Indywidualny charakter wiary znajduje także swoje odbicie w fakcie, że członkowie kościołów pentekostalnych mają prawo do samodzielnej interpretacji Pisma św., nie są zależni od autorytetów kościelnych i nie potrzebują mediacji w nawiązywaniu kontaktu z Duchem św. czy Jezusem, niezależnie od swego pochodzenia czy pozycji społecznej (Miller, Yamamoto, 2007, 33). Osobami nawracającymi się na pentekostalizm są często ludzie młodzi. O znaczeniu indywidualnej decyzji w kwestii nawrócenia świadczy najlepiej wypowiedź nowego członka wspólnoty: „dotychczas kradłem, ćpałem i piłem, aż napotkałem Jezusa” (Roy, 2011, 35).

Zielonoświątkowcy nie przejawiają w zasadzie tendencji do zwalczania istniejącego porządku społecznego: pragną raczej budować z pomocą Boga lepszy świat jutra. Jest to istotna różnica w porównaniu z celami drugiej, niezmiernie aktywnej religii epoki globalizacji — islamu. Islam również poddaje krytyce dotychczasowe formy kodyfikacji zasad własnej wiary przez autorytety prawno-religijne alimów i podkreśla prawo jednostek do indywidualnej interpretacji Koranu. Tak np. jeden ze znanych reformatorów religijnych islamu nawołuje młodych muzułmanów na Zachodzie do podjęcia świeżych studiów nad Koranem, nie z pomocą wcześniejszych komentarzy, ale z głębi własnego serca i rozumu. Zdaniem tego samego autora, młodzi ludzie powinni czytać Koran nie tak jakby to był tekst stary, ale taki który zesłany został współcześnie bezpośrednio dla czytającego (Mandaville, 2010, 221).

Fundamentalizm islamu próbuje jednak także wypracować niewzruszone doktryny i zasady islamu, które będą miały charakter ponadczasowy i absolutny. W przeciwieństwie do zielonoświątkowców, islam ujmuje własną, odnowioną formę religii jako odrębną ścieżkę, pozostającą w opozycji do aktualnej formy globalizacji. Nowi reprezentanci fundamentalizmu nie mają żąd-

nego powiązania z tradycyjnymi instytucjami religijnymi, a tym bardziej wykształcenia religijnego i kształtują islam często na użytek własny, społeczny i/lub polityczny. Wstępnym etapem działalności fundamentalistów islamu jest głoszenie własnego posłannictwa wiary i wzniecanie zapалу religijnego, ale także gorliwości i powagi w spełnianiu rygorystycznych obowiązków religijnych. Nowi fundamentaliści głoszą także konieczność podjęcia odpowiedzialności za własną wiarę przez wszystkich muzułmanów.

Świadomi wartości własnej religii, co znowu jest zjawiskiem charakterystycznym dla epoki globalizacji, fundamentaliści różnią się i odcinają od tradycjonalistów, ale także od wszelkich lokalnych, odrębnych postaci kultu religijnego. Ludzie o umiarkowanych poglądach religijnych nie mieszczą się w koncepcji czystej i jedynie prawdziwej wiary głoszonej przez fundamentalistów. Ci ostatni ustalają własne wzory prawowierności.

Tradycyjni przywódcy religijni byli pośrednikami między człowiekiem a Bogiem przekazującymi modły i ofiary ludzi do Boga; fundamentaliści zmienili formy odniesienia pobożności religijnej: fundamentaliści islamscy, ale również przedstawiciele innych ugrupowań fundamentalistycznych na gruncie chrześcijaństwa, judaizmu a nawet hinduizmu, mieniają się następcami/kontynuatorami Proroka lub samego Boga i sprowadzają Boga do ludzi. Wszystkie ruchy fundamentalistyczne działają w imieniu Boga i wypełniają Jego wolę. W tym ujęciu również terroryzm jest aktem religijnym: wypełnianiem woli Boga.

W zakresie filozofii społecznej znakomita większość fundamentalistów jest zdecydowanie konserwatywna. Przejawiają oni opór przeciwko laicyzacji, nowym wzorcom etycznym na gruncie życia rodzinnego i społecznego i opowiadają się jawnie za utrzymaniem lub pogłębieniem tradycyjnych wzorców w podziale na płeć. Są to bowiem narzędzia kontroli społecznej ze strony fundamentalistów.

Mimo usztywnienia postawy fundamentalistów jako strażników wiary, jest to nowa forma religijności stworzona przez ludzi w istocie świeckich, którzy wykorzystują religię do celów wykraczających poza religię, a więc ją zeświecczają. W dobie globalizacji religia jest coraz częściej powiązana z polityką. Sekularyzacja zaznacza się także w postępującym zróżnicowaniu rytuałów i kultu religijnego fundamentalizmu w porównaniu z wcześniejszymi wzorami religijności; sekularyzacja zaznacza się także w spadku autorytetu dawnych przywódców religijnych.

Dobrym przykładem współdziałania religii z aktualnymi problemami świeckimi na gruncie islamu są fatwy, tj. orzeczenia religijno-prawne muftich, na łamach specjalnych stacji medialnych, jak np. niezmiernie popularnego portalu katarskiego: "Islam on Line". W przeszłości, fatwy były wiążącymi orzeczeniami muftich rozstrzygających wątpliwości w zakresie interpretacji religii. Ale współczesny portal: "Islam on Line" wydaje opinie, tj. odpowiedzi na pytania lub wątpliwości

wiernych, które traktowane są często tylko jako pomoc w podjęciu decyzji; te same pytania mogą być ponawiane na innych portalach, jeśli wątpliwości pytającego nie zostały rozwiane po pierwszym orzeczeniu. Jednocześnie, szeroki wachlarz problemów zgłaszanych na portalu „Islam on Line” zmusił islamskich specjalistów działających w tej stacji do zasięgania opinii specjalistów świeckich, jak np. wykładowców uniwersyteckich w dziedzinie filozofii, psychologii lub polityki.

Proces powstawania fatwy pragniemy zilustrować na przykładzie dwóch pytań i odpowiedzi właśnie na portalu „Islam on Line”. I tak, muzułmanin z Kanady pytał czy modlitwa jest ważna, jeśli w czasie jej trwania nieustannie dzwoni komórka. Odpowiedź rozpoczynała się od przypomnienia że modlitwa jest niezwykle ważnym filarem islamu, a właściwa fatwa brzmiała, że modlitwa będzie ważna, jeśli komórka — zaraz po tym jak zadzwoni pierwszy raz — zostanie wyłączona. W maju 2007 inny muzułmanin z Holandii pytał, czy muzułmanie mogą głosować w trakcie wyborów parlamentarnych w kraju zachodnim. Po długich dyskusjach między autorytetami islamu wydano fatwę, że każdy muzułmanin powinien wziąć udział w wyborach w kraju, w którym jest uprawniony do głosowania, ale powinien wspierać ugrupowania umiarkowane, które nie zwalczają muzułmanów czy islamu (Gräf, 2010, 11-12).

Zróznicowane formy współczesnego fundamentalizmu nie zmieniają jednak faktu, że wspólną cechą tego kierunku jest poszukiwanie w religii pewności i siły w czasach wielkiego niepokoju społecznego. Fundamentalizm stanowi też formę ucieczki przed własną niemocą, której antytezą jest radykalizm, często połączony z przemocą. Fundamentalizm wreszcie to instytucjonalizacja bieguny pewności, polegająca na zredukowaniu świata do jednoznaczności.

DETERIORYZACJA RELIGII

Wprawdzie religia od dawna przekraczała granice państw, ale współcześnie religia rozprzestrzeniła się na kształt eksplozji pod wpływem zarówno świeckich procesów globalizacji, takich jak migracje czy rewolucja medialna, jak i towarzyszących im procesów religijnych, jak np. przez ewangelizację. Równoległe z innymi ruchami społecznymi, ewangelicy i fundamentaliści negocjują własne interpretacje świętych ksiąg oraz swój stosunek i miejsce w globalnych procesach postmodernistycznych.

Globalizacja, choć formalnie powiązana z istniejącym systemem państw, ogranicza i relatywizuje suwerenność państwową i uwalnia rynek i społeczeństwo globalne od ich powiązań terytorialnych i prawnych w obrębie państwa i narodu. Deterioryzacja to pozbawienie fenomenu kulturalnego i religijnego ich naturalnego terytorium. Deterioryzacja to niezależność gospodarki, ludzi i wiary od państwa narodowego; wreszcie deterioryzacja to globalny rynek i system informacji,

globalne subkultury i tożsamości zwłaszcza ludzi młodych oraz globalne ruchy i organizacje (Casanova, 2010, 312-317).

W ostatnich dziesięcioleciach obserwujemy wzrastającą przemianę charakteru misjonarstwa polegającego wcześniej na przenoszeniu zasad wiary chrześcijańskiej z Zachodu do krajów mniej rozwiniętych, na ewangelizację prowadzoną przez misjonarzy pozaeuropejskich, również na obszarze Europy i USA. Obecnie dynamika afrykańskiego chrześcijaństwa ujawnia się w aktywnej działalności misjonarzy pozaeuropejskich, którzy podjęli dzieło nawracania Zachodu na „odnowione” chrześcijaństwo (Casanova, 2010, 314).

Do niedawna misje chrześcijańskie i sama religia powiązane były z terytorium: to z centrum wiary chrześcijańskiej wysyłani byli biali misjonarze do odległych krajów. Było to równoznaczne z powielaniem jednej wiary, a nawet jednej świętości jak np. kultu maryjnego, związanych z określonymi miejscami. W odróżnieniu od ustalonych dogmatów i miejsc kultu, wiara w Ducha św. ożywiana przez pentekostalistów nie ma takich ograniczeń: nie potrzebuje świątyni ani określonego obszaru kultu i może być praktykowana wszędzie wśród ludzi, których łączy wiara w dary Ducha Świętego. Stanowi to świetny przykład deterioracji religii w okresie globalizacji. Ilustracją aktywności afrykańskich misjonarzy na gruncie europejskim jest zamiar ożywienia skostniałych form wiary katolickiej w Irlandii, przez nigeryjskich pentekostalistów, członków diaspory żyjących na tym obszarze (Roy, 2011, 203; Coleman, 2000, 149).

Deterioracja religii spowodowana przez globalizację określana jest niekiedy mianem „postawy postmodernistycznej”. W opinii Baumana, postmodernizm utożsamia się z „nowością” współczesnej rzeczywistości przez szeroki wachlarz nowych znamion takich jak: indywidualizacja, fragmentacja i płynność życia społecznego (Bauman, 2000, 27-42). Te same cechy, w połączeniu z kryzysem oficjalnych kościołów i spadkiem znaczenia społeczności wiernych ujawniają globalny rynek religijny. Otwarcie rynku religijnego ujawnia też jego indywidualnego uczestnika, wyzwolonego w dużym stopniu od etnicznych kultur, który wybiera na religijnym rynku produkty według własnego upodobania, podobnie jak inne artykuły konsumpcyjne. Przejawia się to w bardzo licznych nawróceniach jednostek na inną wiarę. Aby zyskać popyt na rynku globalnym, religie zabiegające o nowych wyznawców muszą się do niego dostosować. Stawia to jednak poszczególne religie na pozycji konkurencyjnej w stosunku do innych religii, co może tłumaczyć postawy fundamentalistyczne jako chęć przebicia się lub ochrony swoich racji w epoce globalizacji. Aby zyskać popyt na rynku, religie muszą się do niego dostosować (Roy, 2011, 223-227).

Na tym samym globalnym rynku religijnym, zwłaszcza na Zachodzie, pojawiają się też nowe formy dawnych religii lokalnych, jak np. neohinduizm, neosufizm czy nowe formy japońskiego

zenu. Nowa postać tych wierzeń sprawia, że nawet w wypadku powrotu na obszar z którego się wywodzą, traktowane są jako religie nowe, a nie tradycyjne.

RELIGIA W DIASPORACH

Nowe formy religijności ujawniają się przede wszystkim na gruncie współczesnych diaspor. Diaspory to grupy o tym samym pochodzeniu tworzone w obcych krajach, które pozostają w kontakcie między sobą oraz z własnym krajem pochodzenia. W przeszłości diaspory łączone były głównie z grupami osadników żydowskich, istniejących w wielu krajach, głównie europejskich. Ale w ciągu ostatnich dziesięcioleci jesteśmy świadkami bezprzykładnej wędrówki ludzi pochodzących z różnych państw i kontynentów w poszukiwaniu lepszego życia lub w obliczu zagrożenia życia na dawnym terenie zamieszkania. Wędrujące jednostki lub całe grupy ludności przybywają głównie na obszary bogatsze, a więc do krajów zachodnich, lub przynajmniej na teren nie objęty wojną i tworzą diaspory. Według szacunkowych danych Komisji do Spraw Ludności i Rozwoju przy ONZ pochodzących z 2010 roku, aż 3,5 ludności naszego globu mieszkało poza miejscem urodzenia, a dalsze kilkadziesiąt milionów przebywało za granicą nielegalnie, a w ostatnich latach liczba ta nieustannie rośnie. (Castles, 2013, 45; Turner, 2013, 78). Oznacza to, że współczesne społeczeństwa „narodowe” są w przeważającej mierze społeczeństwami wielokulturowymi.

Już dawne diaspory żydowskie powstające w różnych częściach świata, zachowywały swoją odrębność kulturową, a zwłaszcza religijną w oparciu o własne teksty religijne, to jest Biblię i Torę. Współczesne diaspory epoki globalnej są w dużej mierze następstwem wolnego przepływu ludzi, kapitału i nowoczesnej komunikacji. Coraz więcej przykładów wskazuje na to, że współczesne społeczności migrantów, nawet jeśli są zintegrowane ekonomicznie i edukacyjnie ze społeczeństwem gospodarzy, dążą do zachowania swojej odrębności grupowej a zwłaszcza religijnej. W literaturze określa się to mianem polityki tożsamości lub polityki zróżnicowania (Tambiah, 2001, 329). Współczesne diaspory tworzą na obczyźnie odseparowane wspólnoty, gdzie krzyżują się wpływy własnej i miejscowej kultury na nowym terenie.

Akcentując swój związek z krajem pochodzenia członkowie diaspor wspomagają swoje rodziny w kraju pochodzenia, zawierają małżeństwa z krajanami, sponsorują świątynie, opiekują się nowo przybyłymi członkami własnej diaspory, ale również angażują się we współczesne ruchy etno-narodowe w swojej dawnej ojczyźnie, a szczególnie w ruchach odnowy religijnej w tym również w niektórych formach fundamentalizmu, jakie pojawiły się w ich kraju pochodzenia. Można to określić mianem etno-nacjonalizmu z oddalenia, ale oddalenie to jest pozorne wobec rozwoju nowoczesnej komunikacji i wzrastającego zasięgu społeczeństwa wielokulturowego.

I tak np. Hindusi z południowych Indii żyjący obecnie w Massachusetts w USA, przedstawiciele klasy średniej posiadający zachodnie wykształcenie, kładą nacisk nie tyle na swoje pochodzenie z określonego obszaru Indii, ile na odtworzenie i zachowanie swoich własnych wartości religijnych i kulturalnych na nowym terenie. I tak główną troską omawianej diaspory hinduskiej było zbudowanie świątyni w klasycznym stylu, która miała odegrać dużą rolę w spajaniu współwyznawców (Tambiah, 2001, 334).

Również diaspora uchodźców chińskich, którzy uciekli z komunistycznych Chin i osiedlili się w USA, nie odwołuje się już do terenu swojego pochodzenia, ale do tradycyjnych wierzeń skupiających się głównie na kulcie przodków. Również na nowym, obcym terenie budują oni sanktuaria powiązane z kultem przodków, choć jest to już piąta generacja dawnych przybyszów. Wreszcie szyicka, izmaelicka sekta muzułmańska, Daudi Bohras, licząca około miliona zwolenników i rozproszona w 50 krajach, ale pochodząca z Indii i Pakistanu, tworzy diaspory, których członkowie cenieni są w różnych krajach jako zdolni przedsiębiorcy i kupcy. Hierarchia religijna sekty izmaelickiej usytuowana jest w zachodnich Indiach i egzekwuje od swych członków duży szacunek dla specyficznych, własnych nakazów i praktyk religijnych. W ich skład wchodzi ograniczenia w kwestii diety, strojów, zobowiązania moralne i obrzędowe. Obok tego jednak Daudi Bohras prowadzą własne szkoły koraniczne łączące tradycyjne nauczanie Koranu z nowoczesną wiedzą. Tę samą grupę wyznaniową cechuje entuzjazm dla nowoczesnej wiedzy i techniki obok selektywnego konformizmu religijnego. Bohra są więc przykładem wybiórczej modernizacji mniejszości religijnej świadomej swojej odrębności (Turner, 2013, 78).

Wydaje się jednak, że najliczniejsze w epoce globalizacji, a w każdym razie najaktywniejsze grupy diasporyczne na Zachodzie tworzone są przez muzułmanów. Współczesny islam określany jest często jako religia wędrująca. Przy końcu pierwszej dekady naszego wieku liczba muzułmanów w zachodniej Europie szacowana była na około 7 milionów (Dawson, Hennebry, 2010, 218). Ale liczba ta wzrosła co najmniej o dalszy milion w okresie walk toczonych na Bliskim Wschodzie w następstwie „arabskiej wiosny” nie mówiąc już o wzmożonej fali uchodźców z Bliskiego Wschodu po roku 2014.

Zważywszy liczbę migrantów muzułmańskich w Europie, usprawiedliwione wydaje się stwierdzenie, że nowi przybysze wkroczyli do publicznej strefy europejskiej jako nowy aktor kulturowy i religijny, którego wcześniej nie było na tym gruncie. W rezultacie coraz wyraźniej ujawnia się proces pluralizacji kulturowej zarówno społeczeństwa gospodarzy, jak i ludności napływowej skupionej w diasporach, których kultura i system wiary wkroczyły w proces deterioracji. Na nowym gruncie islam jest obiektem globalizacji, bo przekroczył granice własnej wspólnoty i podlega integracji ponadnarodowej, która przerasta w poczucie wspólnoty religijnej — umma. Można

też powiedzieć że diaspory muzułmańskie w Europie poszerzają kategorie kultu lokalnego, z którego się odłączyły i wkraczają w centralny kult religijny. W gruncie rzeczy nie możemy już zrozumieć współczesnej mapy religijnej i społecznej Europy bez komponentu islamu i odwrotnie, zrozumieć islamu na tym gruncie bez oddziaływania komponentu europejskiego w szerokim zakresie (Allievi, 2003, VII-IX). Tak np. współczesna propaganda agitatorów ISIS, tj. samowłaźczego państwa islamskiego, oparta jest na nowoczesnych, laickich wzorach agitacji, wypracowanych na Zachodzie.

TOŻSAMOŚĆ W EPOCE GLOBALIZACJI

Nadspodziewanie skuteczna akcja werbunkowa wśród młodych muzułmanów, obywateli krajów europejskich, do bezkompromisowej walki prowadzonej przez ISIS, jest jednak również wynikiem innego czynnika występującego powszechnie w diasporach: trudności w ustalaniu własnej tożsamości. W najbardziej ogólnym ujęciu tożsamość to ludzka zdolność do rozpoznawania: "kto jest kim". Główne cechy tożsamości to poczucie podobieństwa, łączone z członkami własnej grupy i zróżnicowanie w stosunku do obcych. Zgodnie z opinią Jenkinsa, im większa centralizacja i standaryzacja życia, tym większy jest nacisk na granice tożsamości i własne wartości (Jenkins, 2014, 138). Stąd zapewne zagadnienie tożsamości staje się w epoce globalizacji głównym przedmiotem badań w różnych dziedzinach życia społecznego a zwłaszcza religijnego.

Wyobcowanie społeczności muzułmańskiej w diasporach europejskich, jej oddalenie od „naturalnego” miejsca pobytu, często prowadzi do intensywnych poszukiwań i negocjacji w kwestii tożsamości. Powoduje to odejście od wielu podstawowych, tradycyjnych elementów własnej kultury i religii oraz od dawnych tradycyjnych autorytetów religijnych. Sytuacja była w istocie nieco lepsza w odniesieniu do pierwszej generacji migrantów muzułmańskich do Europy, którzy kontaktowali się jeszcze z własnym środowiskiem współwyznawców w kraju pochodzenia. Ale druga lub trzecia generacja muzułmanów, już urodzona na obczyźnie, solidaryzowała się co prawda z młodzieżowym środowiskiem globalnym i uprawiała pop-kulturę, ale brakowało jej zaplecza kulturowego młodzieży rdzennie europejskiej, a własna kultura islamska była dla nich dość odległa i niejednolita.

Muzułmanie w diasporach stają twarzą w twarz z nieskończoną wielością postaci globalnego islamu, co zmusza członków starszych diaspor m.in. do konfrontacji własnych zasad wiary z odmiennymi formami tej religii reprezentowanymi przez późniejszych przybyszów. Podobnie także moralna wspólnota diaspor muzułmańskich na nowym terenie nie jest już jednolita. Często stawiane są przez ich członków pytania w rodzaju: kim jesteśmy?; czego bronimy?, jak mamy się

określać? Czy jesteśmy muzułmanami, Pakistańczykami, czarnymi czy Azjatami (Mandaville, 2010, 215)?

Drugorzędna, niekiedy marginalna pozycja ludności napływowej żyjącej w diasporach w stosunku do „rdzennych obywateli” kraju goszczącego, uzasadnia tak często stosowane we współczesnym świecie rozgraniczenie na „włączanych” i „wykluczanych” stosowane przez obie strony. Współzawodnictwo i/lub antagonizm w stosunku do świata zewnętrznego rodzi często napastliwość wobec odmiennych grup religijnych, z uwypukleniem nadrzędności własnych zasad wiary. Taki układ budowy nowej tożsamości grupy migracyjnej ilustruje trafnie postawa Nigeryjczyków, którzy zyskali prawo pobytu w Irlandii. Nowi przybysze dążąc do obalenia tendencji traktowania ich jako peryferyjnych obywateli przez Irlandczyków, nie identyfikują się na nowym terenie jako ludzie odmienni rasowo pochodzący z określonego terytorium, ale jako chrześcijanie „powtórnie narodzeni”, którzy przewyższają chrześcijan irlandzkich żarliwością charyzmatycznej wiary zielonoświątkowej. Wprawdzie naniesiona przez Nigeryjczyków wiara charyzmatyczna nie jest ich historyczną wiarą „etniczną” ani religią przodków, ale na nowym gruncie przyczynia się ona do „sakralizacji” ich wartości etnicznych przez partycypację migrantów afrykańskich w duchowym przeżyciu; jest to także subiektywne przeżywanie duchowej odnowy, która daje poczucie wyjątkowej i ważnej świadomości kontaktu i powiązania z Bogiem (Ugba, 2009, 51-75).

Zdziwienie może jednak budzić fakt, że po upadku Związku Radzieckiego, Azerbejdżanie, po uzyskaniu niepodległości, potwierdzili swoją tożsamość w kategoriach prześladowanej w okresie rządów komunistycznych religii islamu, która przerosła znaczenie tożsamości narodowej. Wynika to w dużej mierze z faktu, że wpływy sekularyzacji były nanoszone na ten teren przez około stu lat, ale trwające przez setki lat wpływy islamu kształtowały kulturę i tożsamość tego rejonu. Islam wyposaża jednostki w nadzieję w obliczu narastających trudności życiowych. Wyposaża on także jednostki w świadomość udziału w religii o zasięgu światowym. Podczas wywiadów przeprowadzanych z przedstawicielami ludności lokalnej, ci ostatni podkreślali wyjątkowe znaczenie słowa ummah, które odnosi się do wspólnoty religijnej podbudowanej wiarą, co przekracza wszelkie inne formy przynależności (Litonjua, 2012, 231). W innym wywiadzie, tym razem z napotkaną kobietą, którą pytano czy używa kwefu zasłaniającego twarz, odpowiedź brzmiała: „Nie, jak widzisz nie noszę kwefu. Jestem wierząca i modłę się w pracy i w domu, ale nie chcę ujawniać swojej wiary publicznie. Moja religia i moja wiara to moja sprawa. Jakie to ma znaczenie czy noszę nakrycie twarzy czy nie?” (Litonjua, 2012, 91). Ale, jak stwierdza ten sam autor, pobożność kobiet jest w Azerbejdżanie ważnym walorem kobiet niezamężnych.

WPLYW NOWOCZESNYCH MEDIÓW NA KSZTAŁTOWANIE NOWATORSKICH POSTAW

RELIGIJNYCH

Niegdyś tożsamość religijna oparta była na wspólnym terytorium i wspólnej tradycji. Dzisiaj, już w oderwaniu od tych wartości, na łamach mediów uzewnętrzniana jest refleksyjność łączona coraz częściej z zasadami własnej wiary, ale także próbami rekonstrukcji praktyk religijnych, co stanowi odbicie zmieniającej się nieustannie tożsamości religijnej. W okresie globalizacji zatem, religia nie jest już dana w formie ukształtowanej przez tradycję, ale jest ciągle od nowa wybierana lub przebudowywana. Jest to równoznaczne z procesem przebudowy autobiografii jednostkowej, pod kątem wyboru nowej tożsamości religijnej (Berger, 2007, 16).

Media cyfrowe i ich wzrastająca popularność w zakresie odnotowywania na ich łamach nowych form autorefleksji i autoekspresji religijnej, są ważnym narzędziem rozpowszechniania nowych idei religijnych wśród innych użytkowników mediów. Prowadzi to często do szerokich dyskusji medialnych, które mogą prowadzić do zmiany kształtu i treści dyskutowanej religii. Zgodnie z opinią Campbell, mamy obecnie do czynienia z auto-sakralizacją użytkowników mediów, ale także z sakralizacją samych mediów (Campbell, 2013, 51).

W nowoczesnych mediach cyfrowych ich użytkownicy nie są już tylko odbiorcami wiadomości, ale również ich twórcami. Jest to funkcja wymierna. Tak np. holenderskie filmy video ośmieszające islam, opublikowane w 2007 roku, wywołały natychmiastową kontrargumentację — również w formie filmów video — ze strony muzułmanów żyjących w tym kraju, ale również muzułmanów żyjących na innych obszarach. W istocie bowiem zarówno autorzy przekazywanych wiadomości jak i ich odbiorcy, są już dzisiaj pełnoprawnymi użytkownikami sieci medialnych (Sumiała, 2013, 38-39). Tak np. jednostki i zwarte społeczności religijne mogą porozumiewać się i prowadzić dyskusje w mediach, w następstwie których wykształca się np. na gruncie islamu nowa kategoria wirtualnej ummy. Islam jest też reprezentowany w nowej formie przez różne media, jak: telewizja, Internet a nawet świecka narracja, a wszystkie te czynniki stają się częścią informacji o islamie, którego kształt ciągle się zmienia. To właśnie przez środki masowego przekazu, głównie Internet, toczy się dialog islamistów żyjących w diasporach wokół projektu własnej alternatywy globalizmu.

Współczesne media stanowią również podstawę kształtowania przez członków diaspor nowej kategorii społeczeństw wyobrażonych w następstwie łatwej i taniej komunikacji medialnej z krajami pochodzenia. Internet pozwala na dyskusję, debaty, nawiązywanie kontaktów między oddalonymi miejscami i osobami i dzięki temu kształtuje wspólnoty wyobrażone, które zabezpieczają poczucie więzi migrantów z krajami pochodzenia. Nowe formy więzi noszą już znamiona społeczeństw globalnych: nie posiadają powiązań terytorialnych ani przynależności organizacyjnej. Wirtualne wspól-

noty zawiązują się i porozumiewają bez fizycznej obecności osób kontaktujących się, czy szerszej akcji społecznej. Wirtualne wspólnoty mogą mobilizować odbiorców swojego zapisu medialnego na bazie wspólnej idei, opinii, powiązań społecznych czy poparcia dla konkretnych ruchów lokalnych. Tak np. nacjonalistyczne, fundamentalistyczne wystąpienia hindusów w Indii przeciwko muzułmanom w 1992 roku, znalazły żywy oddźwięk w hinduskich diasporach w USA, Wielkiej Brytanii i Kanadzie. Hindusi w USA pozostawali w ciągłym, medialnym kontakcie z wydarzeniami w Indiach, co wpłynęło także na zmianę ich nastawienia do spraw polityki, w której zaczęli uczestniczyć, akcentując swoją tożsamość narodową i religijną (Tombiah, 2001, 334).

Nowe media otworzyły także nową przestrzeń kontestacji religijnej, w której tradycyjne źródła autorytetu religijnego mogą być atakowane przez szerszą społeczność wiernych a zwłaszcza współczesnych reformatorów w diasporach. Tradycyjne autorytety religijne, alimowie są teraz krytykowani przez osoby pozaprofesjonalne, znające tylko fragmenty świętej księgi Koranu. W ten sposób dokonuje się „obiektywizacja” wiedzy religijnej, czyli jej otwarcie na dyskusję publiczną. Wobec braku nowoczesnych instytucji religijnych islamu, muzułmanie wydają się brać sprawę religii we własne ręce. Dało to początek powstaniu nowej warstwy intelektualistów islamu, którzy kreują nowe układy powiązań i znaczeń własnej religii w połączeniu z nowoczesnymi interpretacjami innych współczesnych religii a nawet obcych prądów kulturowych, które składają się na nową całość. W połączeniu z nowoczesnym etapem rozwoju komunikacji elektronicznej, nowe idee i przekazy religijne mogą teraz łączyć czas i przestrzeń niemal bez wysiłku. Jest to już jednak nowa forma religii imaginacyjnej, często odbiegającej od kontekstu teoretycznego (Mandaville, 2010, 222-223).

Na łamach nowoczesnych mediów, głównie Internetu, toczą się nieustanne dyskusje dotyczące treści i formy islamu we współczesnym świecie, zwłaszcza w diasporach. Szczególna rola mediów ujawnia się wśród młodych muzułmanów urodzonych i wychowanych na Zachodzie, którzy poszukują nowych środków wyrazu religijnego odpowiadającej ich aktualnej sytuacji w kraju ich pobytu. W poszukiwaniach młodych muzułmanów żyjących poza miejscem ich pochodzenia, religia ma pokazać, że ma coś ważnego do przekazania tym, którzy z reguły nie znajdują pracy, są wyalienowani lub zagubieni w wielokulturowym społeczeństwie. W tej sytuacji islam w diasporach staje się dynamiczny i płynny i podlega nieustannym zmianom (Mandaville, 2010, 215).

Współczesne przekazy medialne dotyczące religii nie pochodzą już od oficjalnych instytucji religijnych lecz są medialną wersją religii. Jest to nowa forma reprezentacji religijnej, a często także jej spłylenie, przez połączenie jej ze starymi zabobonami i przesądami lub elementami religii popularnej. Również w odniesieniu do religii media ujawniają się jako niezależna instytucja we współczesnym świecie, co sprawia, że religia w mediach staje się bardziej artykułem konsumpcyj-

nym niż metafizyką. Parafrazując stanowisko Maxa Webera o konieczności odczarowania religii, można powiedzieć że współczesne media pragną ponownie oczarować odbiorców przekazów religijnych (Hjarward, 2013, 82-93). Reprezentacja religii w sieci, np. na łamach różnych narzędzi Internetu, ujawnia się m.in. w kształtowaniu tożsamości religijnej, prezentacji postaw lub indywidualnego zaangażowania religijnego np. w grach komputerowych, na blogach, twitterach, facebookach, you tube itp. Temu samemu celowi służą także cyfrowe opowieści i/lub negocjacje pod kątem reinterpretacji znanych sobie świętych przypowieści (Campbell, 2013, 48-49).

Wzrastające znaczenie i zasięg medialnego życia społecznego poszerza nieustannie indywidualny zasięg i zróżnicowane środki wyrazu również w odniesieniu do religii. Zaznaczyło się to w odniesieniu do rytuałów religijnych, które coraz częściej są realizowane w sieci. Rytualizm w sieci to forma dawania świadectwa własnej wiary, ale również tendencja przeobrażania jej pod wpływem przemian społeczno-religijnych. Według zgodnej opinii wielu autorów, rytuał jest celowym zaangażowaniem w naturę świętości. Przez uczestnictwo w rytuałach grupa współwyznawców potwierdza swoją przynależność do określonej religii, a tym samym również do zasad wiary i praktyk religijnych (McGuire, 1997, 16). Niegdyś rytuały i ich symbolika reprezentacji świętości były ustalane i kontrolowane przez religijne autorytety, ale ich obecna reprezentacja on-line daje jednostkom możliwość eksperymentowania a nawet rozwoju własnych wyobrażeń religijnych np. przez wybór formy i zakresu własnego uczestnictwa w rytuale. Opinię tę wydaje się potwierdzać stosunek internautów do nowych narzędzi komunikacji cyfrowej: Apple i Phone, utworzonych w 2007 r. Twórca tej stacji, Steve Jobs, określał nową stację jako magiczną. Ta sama stacja przedstawiana była jako „telefon Jezusa”, co łączyło się z oświadczeniem twórcy nowej stacji, iż Jezus powrócił i że znajduje się on w telefonie (Sumiała, 2013, 42).

Inną formą rytuału uruchamianego w sieci są pielgrzymki o charakterze religijnym. Same pielgrzymki miały od niepamiętnych czasów duże znaczenie duchowe i realne dla ich uczestników. W sensie religijnym to podróż do uświęconego miejsca, którego sława jest powiązana z wartościami własnej religii. Z tych też względów miejsca pielgrzymek pozwalają członkom tej samej społeczności potwierdzić zasadność i siłę własnej wspólnoty. Miejsca pielgrzymek, zwłaszcza w chrześcijaństwie były najczęściej powiązane z postacią znanego świętego lub miejscem cudu. Ale niektóre, szczególne miejsca pielgrzymek są łączone przez wiernych z obecnością Boga, co buduje nadzieję uczestników, że mogą oni dostąpić szczególnej łaski i uzyskać błogosławieństwo lub pomoc Boga w ich trudnej sytuacji życiowej. Tę nadzieję podbudowuje wysiłek fizyczny uczestników pielgrzymki, połączony z przyjaznym traktowaniem współuczestników wyprawy, co podnosi walory pątnika i przygotowuje go do spotkania z Bogiem (Sumiała, 2013, 38-39). Wydawałoby się że wirtualne uczestnictwo w pielgrzymce w sieci nie zabezpiecza skutecznie spotkania

pątnika ze świętością. A jednak, nawet wirtualna forma pielgrzymki zabezpiecza pod pewnymi względami tożsamość religijną w epoce nasilającej się konkurencji między religiami, spadku pozycji autorytetów religijnych i przemian religii. Coraz bardziej precyzyjne narzędzia kontaktu medialnego umożliwiają śledzenie pielgrzymki realnej w Internecie, ewentualne nawiązanie kontaktu z wybranym pątnikiem a nawet „uczestniczenie” w finalnym spotkaniu ze świętością. Może się to przekładać na pewne uspokojenie wirtualnego uczestnika w pielgrzymce w następstwie jego zetknięcia się z realnymi trudnościami życiowymi.

Przykładem jednej z form przemian, jakim podlega islam współczesny, jest kontynuacja i rozwój tradycji sufickiej (mistycznej) na terenie Nowego Jorku. Sufizm (arabskie: tasawwuf) powstał już w pierwszym wieku istnienia islamu i był od początku obiektem krytyki oficjalnych autorytetów islamu. Krytyka pod adresem sufizmu stała się jeszcze bardziej radykalna od momentu powstania fundamentalizmu islamu, który oskarża sufizm o odstępstwo od wiary (szirk).

Przedmiotem analizy nowoczesnych form kultu religijnego na obcym gruncie będzie organizacja suficka założona na uchodźctwie przez Szejka Muzafer Ozaka pochodzącego z Turcji i podążającego za tradycją tureckiego ugrupowania sufickiego Halveti-Dżerrahi. Ten ostatni, wraz ze swymi uczniami, utworzył na początku lat 80. ubiegłego wieku aż dwa odłamy ugrupowań sufickich, bazujące na tradycji Halveti-Dżerrahi. Nowością jednego z tych odłamów działających na Manhatanie w Nowym Jorku, było powołanie w 1995 roku na przywódcę ugrupowania kobiety — Sheikha Fariha. Najważniejszą cechą tego ugrupowania była niezwykła otwartość na ludzi różnych wyznań, którzy niezależnie od swych powiązań religijnych zachęceni byli do uczestnictwa w rytuałach sufickich (Dressler, 2010, 431-442). Sheikha Fariha ujmowała cele ugrupowanie, którym kierowała jako „ulatwioną ścieżkę” i stanowczo odrzucała przymus w kwestiach wiary. Tak np. odrzucała nakaz używania nakrycia głowy i twarzy przez kobiety uczestniczące w praktykach religijnych. Jak twierdziła, takie zarządzenie nie ma sensu wtedy, kiedy cała uwaga wiernych poświęcona jest dotarciu do najgłębszych pokładów naszych serc, których treścią jest mistyczna dusza sufików, a więc także sufików chrześcijańskich i żydowskich (Shaikha Fariha al-Jerrahi, 2010). Suficki ruch kierowany przez Shaykha Fariha wykracza nie tylko poza zasięg oficjalnej wiary islamu, ale „wpisany” jest w wielokulturowość i język kraju goszczącego, ponieważ ogłasza transnarodowy i transkulturalny zasięg swojej ideologii, w której mogą swobodnie uczestniczyć wyznawcy wszystkich religii Abrahamowych.

Na gruncie chrześcijaństwa charyzmatyczne ruchy protestanckie połączyły zasady swojej wiary z rozwojem technologii i komunikacji masowej epoki globalizacji, co niewątpliwie przyczyniło się do rozprzestrzenienia wiary chrześcijańskiej w świecie. Media są ważnym ośrodkiem rozpowszechniania zasad chrześcijaństwa charyzmatycznego. To percepcja tożsamości transmitowana

na cały świat. Niektóre wielkie kościoły zielonoświątkowców działają jak międzynarodowe korporacje: zawiadują filiami, małymi kościołami zakładanymi lokalnie i kościołami stowarzyszonymi, należącymi formalnie do innych kongregacji. O sile przekazu obrządku pentekostalnego świadczy m.in. rozpowszechniony przez media, niekontrolowany śmiech wyznawców tego odłamu chrześcijaństwa udających się na międzynarodową konferencję zielonoświątkowców na lotnisku w Toronto, który dzięki przekazom medialnym ujawnił się również na innych obszarach geograficznych (Coleman, 2000, 66). Translokacja opisywanego zjawiska na inne obszary potwierdza możliwość rozprowadzenia drogą medialną nie tylko wiodących idei i praktyk religijnych, ale również objawów ekstazy religijnej.

Współczesne, charyzmatyczne ruchy chrześcijańskie zachowują protestancki model świętości tekstu Biblii, ale w takim układzie, że fizyczna osoba posługująca się tym tekstem partycypuje w świętości tekstu. Według opinii Roya nowa reformacja zielonoświątkowców, w przeciwieństwie do reformacji Martina Lutra, kwestionuje nie tyle obrzędowość Kościoła ile treść przekazu religijnego. Jeden z amerykańskich pastorów pentekostalnych oświadcza, że pieśni religijne jakie będą śpiewane na wieczornym zborze, nie będą opiewać zasad własnej religii, ale będą skupiać się na charakterze powiązania wiernych z Jezusem Chrystusem (Roy, 2011, 29-30). W tym układzie religijność wypiera zasady religii.

Innym przykładem ścisłego powiązania własnych osiągnięć zawodowych z duchowym wsparciem czynnika nadnaturalnego, niekiedy identyfikowanego z Duchem św., jest postawa amerykańskiego baptysty z USA, któremu udało się m.in. napisać w ciągu dwudziestu minut artykuł, którego przygotowywanie powinno zająć co najmniej cztery godziny. Opowiadając o swym osiągnięciu towarzyszowi podróży, którym przypadkowo był antropolog religii, baptysta wyznał, że już od czwartego roku życia mógł on swobodnie porozumiewać się z Bogiem (Bender, 2012, 289). To w tym kontekście Orsi mówi o współczesnej religii, że ta materializuje transcendencję i uwidacznia to, co niewidoczne (Orsi, 2005, 5).

Fundamentalizm islamu zawdzięcza bodaj najwięcej rozwojowi nowoczesnych środków komunikacji elektronicznej, zwłaszcza Internetowi. Wzrastający zasięg komunikacji niemal z całym światem umożliwił porozumiewanie się i współdziałanie ludzi tej samej religii oraz próby rozwiązywania tych samych problemów. Tak np. bez rozwoju mediów nie byłoby możliwe powstanie, a tym bardziej działalność al-Kaidy, której tyleż spektakularne co i przerażające akty odwetu przeciwko Zachodowi mogły się wydarzyć dzięki globalnemu przepływowi kapitału i ludzi oraz możliwości porozumiewania się na odległość z wyalienowanymi członkami światowej ummy, żyjącymi na marginesie głównego nurtu globalizacji.

Doświadczenia zdobyte w walce podejmowanej przez al-Kaidę zostały wykorzystane, ale i rozwinięte przez samozwańcze Państwo Islamskie (ISIS), działające na terenie Syrii i Iraku od 2014 roku. Postulując przywrócenie dawnego kalifatu islamskiego, kierowanego przez uświęconego i politycznego następcę Proroka Muhammada jako prawowiernego władcę wszystkich muzułmanów (amir al-mu'minin), przywódcy ISIS zapowiadają użycie brutalnej siły wobec przeciwników lub opornych muzułmanów, w celu doprowadzenia do ostatecznego zwycięstwa tego państwa w świecie. Członkami i wojownikami ISIS mogą zostać tylko „prawdziwi muzułmańscy dżihadysty,” a każde odejście od zakreślonych przez przywódców tego państwa wzorców wiary traktowane będzie jak odstępstwo od wiary (szirk) i karane śmiercią (Günther, 2014, 19). Jak oświadczają przywódcy ISIS celem dżihadu jest doprowadzenie do powszechnego zaakceptowania Słowa Boga jako najwyższej i jedynej prawdy na Ziemi i w niebie i postrzeganie Boga jako jedynego obiektu kultu na całym świecie. Ale „prawowiernym muzułmaninem” może zostać nie tylko dotychczasowy wyznawca islamu, ale każdy, kto zaakceptuje „prawdę” wąskiej ścieżki wiary ustaloną przez przywódców ISIS (Günther, 2014, 16-20).

Zadziwiające, jak szybko Internet zawojował wyobraźnię ludzi z epoki postmodernistycznej. Towarzyszy on obecnie milionom ludzi, dzięki przenośnym przekaznikom Internetu typu Web 3.0. To dzięki tym nowoczesnym instrumentom przekazu działa współcześnie nieprzerwanie fala propagandy ISIS prowadzona przez świetnych specjalistów, często wykształconych na Zachodzie i korzystających z najnowszych osiągnięć naukowych w tej dziedzinie. Dzięki tej propagandzie, często sfrustrowani młodzi muzułmanie żyjący na Zachodzie, podejmują decyzję przyłączenia się do ISIS, gdzie spodziewają się zostać „dowartościowani” i skąd sami podejmują działalność propagandową kierowaną do swoich wczorajszych kolegów na Zachodzie. Postępujący proces radykalizacji islamu budzi obawy, że przemoc może okazać się zaraźliwa, a ta uwaga odnosi się już nie tylko do ISIS.

WNIOSKI KOŃCOWE

Ważnym produktem globalizacji są diaspory, które są najważniejszym komponentem wielokulturowości i zróżnicowania religijnego w wielkich miastach. Społeczeństwa diaspor żyją najczęściej w obrębie własnych grup pochodzeniowych, które łączy wspólna religia. Dla migrantów żyjących na obcym gruncie, budowanie więzi ze współwyznawcami własnej religii stanowi ważny czynnik wspomagający adaptację na nowym terenie, ponieważ pomaga odnaleźć nowe znaczenie ich własnej tożsamości. Przy słabej motywacji do asymilacji również ze strony społeczeństwa goszczącego, członkowie poszczególnych diaspor wykształcają symptomy izolacjonizmu a nawet protestu, często również w oparciu o zasady własnej religii. Społeczeństwa żyjące w diasporach

pozostają też w stałym kontakcie z krajami swojego pochodzenia, co ułatwiają wyspecjalizowane narzędzia elektroniczne.

Świeckie aspekty globalizacji, w połączeniu z pogłębiającymi się przejawami nierówności społecznej, mogą zrodzić nowe formy rewitalizacji własnej religii m.in. w postaci fundamentalizmu, pojawiającego się współcześnie we wszystkich religiach uniwersalistycznych. Roszczenia fundamentalistyczne formułowane są najczęściej przez ludzi znajdujących się na marginesie głównego nurtu globalizacji, mimo że podlegają jego restrykcjom. Fundamentalizm religijny formułuje niekiedy odmienne w stosunku do globalizacji projekty rozwoju, oparte często na zasadach własnej religii. Społeczeństwa żyjące w diasporach pozostają też w stałym kontakcie z krajami swego pochodzenia. Według opinii Hannerza (2010, 64-65) w następstwie wzrastających możliwości komunikacji między różnorodnymi kulturami lokalnymi, powstają ich nowe interpretacje i konfiguracje, bez wyraźnego powiązania z określonym terytorium.

Deterioryzacja ludności napływowej na obcym gruncie sprawia, że podlega ona nieustannym wpływom obcej kultury i religii, co paradoksalnie prowadzi do położenia tym większego nacisku na własne wartości, które jednak podlegają ciągłej zmianie i/lub odnowie. Prowadzi to często do umocnienia rangi i znaczenia własnej religii na nowym gruncie. Z drugiej strony jednak wzrasta także wpływ mediów na religijne przeżycia użytkowników Sieci, wskutek nieustannego rozwoju narzędzi cyfrowych. Media cyfrowe mogą stworzyć nową przestrzeń dla refleksji nad religijnymi i moralnymi walorami własnej religii, stanowią też użyteczne narzędzie dla ujawniania powiązań między *sacrum* i *profanum* we współczesnych praktykach i rytuałach religijnych.

W prezentowanym artykule głównymi obiektami badań są: charyzmatyczny ruch pentekostalizmu protestanckiego i odnowiony islam, oceniane powszechnie w literaturze jako dwie najważniejsze religie epoki globalizacji. Pentekostalizm jest m.in. odpowiedzialny za wykształcenie jednostkowych postaw wiernych w ich sposobie zbliżania się i identyfikowania z boskością. Charyzmatycy chrześcijańscy traktują Biblię jako inspirujące Słowo Boga, ale obok tego podkreślają dużą siłę oddziaływania Ducha Świętego a *glosolalia*, tj. mówienie językami, stanowi manifestację inspiracji Ducha Świętego. Spontaniczny charakter kultu religijnego charyzmatyków chrześcijańskich, ale również współczesnych islamistów, pozwala wyznawcom niekiedy „dotknąć” świętości na krótki moment, a tym samym pokonać oddalenie między Bogiem a człowiekiem. Wyznawcy obu najaktywniejszych obecnie związków wyznaniowych pozyskują ciągle nowych zwolenników na różnych kontynentach i określani są niekiedy na łamach literatury specjalistycznej jako protoplaści kultury globalnej XXI wieku, ponieważ dzięki szybkiemu rozwojowi komunikacji elektronicznej posiadają już zwolenników na wszystkich kontynentach naszego globu. Szerokie rozprzestrzenianie się wiodących religii na różnych obszarach naszego globu ułatwione jest również

w następstwie upadku monopolu i kontroli wiodących autorytetów religijnych i wzrostu świadomości religijnej indywidualnych wyznawców. W wypadku diaspor islamskich, to głównie przez Internet toczy się dialog pod kątem własnej alternatywy globalizacji. Nowoczesne media kształtują różne postacie tożsamości muzułmańskiej, które mogą być negocjowane lub kontestowane. W warunkach diaspor, wielość postaci tożsamości, nawet wśród wyznawców tej samej wiary, jest elementem dynamiki.

Literatura:

- Allievi, Stefano, 2003, *Islam In the Public Space: social networks, media and neo-communities*, w: *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, S.Allievi, Jürgens S. Nielsen (ed.), Brill Leiden-Boston
- Bauman, Zygmunt, 2000, *A Sociology Theory of Postmodernity*, w: *Readings of Contemporary Political Sociology*, K.Nash (ed.), Oxford University Press
- Bender, Courtney, 2012, *Practicising Religions*, w: *The Religious Worlds People Make, and the Scholars Who Study Them*, Princeton University Press
- Berger, Peter L., 2007, *Globalizing and Religion*, London
- Campbell Heidi A., 2013, *Digital Religion*, London, New York
- Casanova, J., 2010, *Religion, The New Millenium and Globalization*, w: *Globalization and Culture, Vol. II Globalizing Religion*, Paul James, Peter Mandaville (ed.), Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC
- Castles Stephen, 2013' *The Age of Migration: International Population Movement in the Modern World*, Oxford
- Coleman, Simon, 2000, *The Globalization of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*, Oxford University Press
- Dawson, Lorne, Hennebry, Jenne, 2010, *New Religions and the Internet: Recruiting in a New Public Space*, w: *Globalization and Culture, Vol. II: Globalizing Religion*, Paul James, Peter Mandaville (ed.), Los Angeles-London-New Delhi-Singapore-Washington DC
- Dijk Van, Rijk A., 2001, *From Camp to Encompassment: Discourcies of Transsubiectivity in Pentecostal Diaspora*, w: *Religion im Prozess der Globalisierung*, Peter Beyer (hrsg.), Würzburg, Ergon Verlag
- Dressler, Marcus, 2010, *Between Legalist Exclusivism and Mysticist Universalism: Contested Sufi Muslim Identities in New York*, w: *The Muslim World*, Vol. 100
- El-Said, Hamed, Harrigan Jane, 2014, *Economic Reform, Social Welfare and Instability: Jordan, Egypt, Marocco and Tunisia 1983-2004*, w: *Middle East Journal*, Vol. 68, No.1, Winter
- Gardini, M., 2014, "Nowadays Spirits Allow Themselves to be Photographed". *Renegotiating the Political Role of Yam Ceremonies in Agou (Southwestern Togo)*, w : *Anthropos*, Vol. 109, No.1
- Gräf B., 2010, *Media Fatwas: Yusuf al-Qaradawi and Media Mediated Authority of Islam*, w: *Orient*, 1
- Günther, Christoph, 2014, *Obey the emerging caliphate: The Ideological Framework of the "Islamic State" in Iraq and the Levant*, w: "Orient" IV
- Hannerts, U., 2010, *Cosmopolitans and Locals in World Culture*, w: *Globalization and Culture, Vol III, Global-Local Consumption*, P.James, I.Sheman (ed.), Los Angeles-London-New Delhi-Singapore-Washington DC

- Hefner R.W., 2010, Multiple Modernities: Christianity, Islam and Hinduism in a Global Age, w: Globalization and Culture, Vol. II, Globalizing Religion, P. James, P. Mandaville (ed.), Los Angeles-London-New Delhi-Singapore-Washington DC
- Hjarward, Stig, 2013, The Mediatization of Culture and Society, Routledge, London
- Jenkins, Richard, 2014, Social Identity, London, New York
- Lechner, Frank J., 2001, Cultural Aspects of the Modern World System, w: Peter Bayer (ed.), Religion im Prozess der Globalisierung, Ergon Verlag Würzburg
- Litonjua M.D., 2012, Third World/Global South: From Modernization, to Dependency/Liberalization, to Postdevelopment, w: Journal of Third World Studies, Harold Isaacs (ed.), Vol. XXIX, No. 1
- Lörheim, Mia, 2013, Identity, w: Digital Religion, Heidi A. Campbell (ed), London, New York
- Mandaville, Peter, 2010, Reimagining Islam in Diasporas. The Politics of Mediated Community, w: Globalization and Culture, Vol. II Globalizing Religions, P. James, P. Mandaville (ed.), Los Angeles-London-New Delhi-Singapore-Washington DC
- Miller, Donald E., Yamamori, Tetsunao, 2007, Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement, Berkeley, Los Angeles, London
- Orsi, Robert A., 2005, Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make, and the Scholars who Study Them. Princeton University Press
- Ostwalt C., 2003, Secular Steeples: Popular Culture and the Religious Imagination, Harrisburg
- Otto, Rudolf, 1923, The Idea of the Holy: An Inquire into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational, trnsl. John W. Harvey
- Puett, Michael J., 2012, Social Order or Social Chaos, w: The Cambridge Companion to Religious Studies, Robert A. Orsi (ed.), Cambridge University Press
- Poloma M., 1982, The Charismatic Movement: Is there a New Pentecost?, Boston
- Robertson, Ronald, 1992, Globalization: Social Theory and Global Culture, London
- Roy, Oliver, 2011, Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelten Religionen, Transl. Udo Schäfer, München
- Shaykha Fariha al-Jerrahi, The Inner Jihad. A Sufi Point of View, <http://www.nurashki-jerrahi.org/path.htm>. Last accessed 2010
- Sumiala, Johanna, 2013, Media and Ritual. Death, Community and Everyday Life, London, New York
- Tambiah, S.J., 2001, Vignettes of Present Day Diasporas, w: Identity, Culture and Globalization, E. Ben-Rafael, Y. Sternberg (ed.), Brill, Leiden, Boston, Köln
- Turner, Bryan S., 2013, The Religious and the Political, Cambridge University Press
- Ugba, Abel, 2009, Shades of Belonging. African Pentecostalism in Twenty-First Century Ireland, Africa World Press